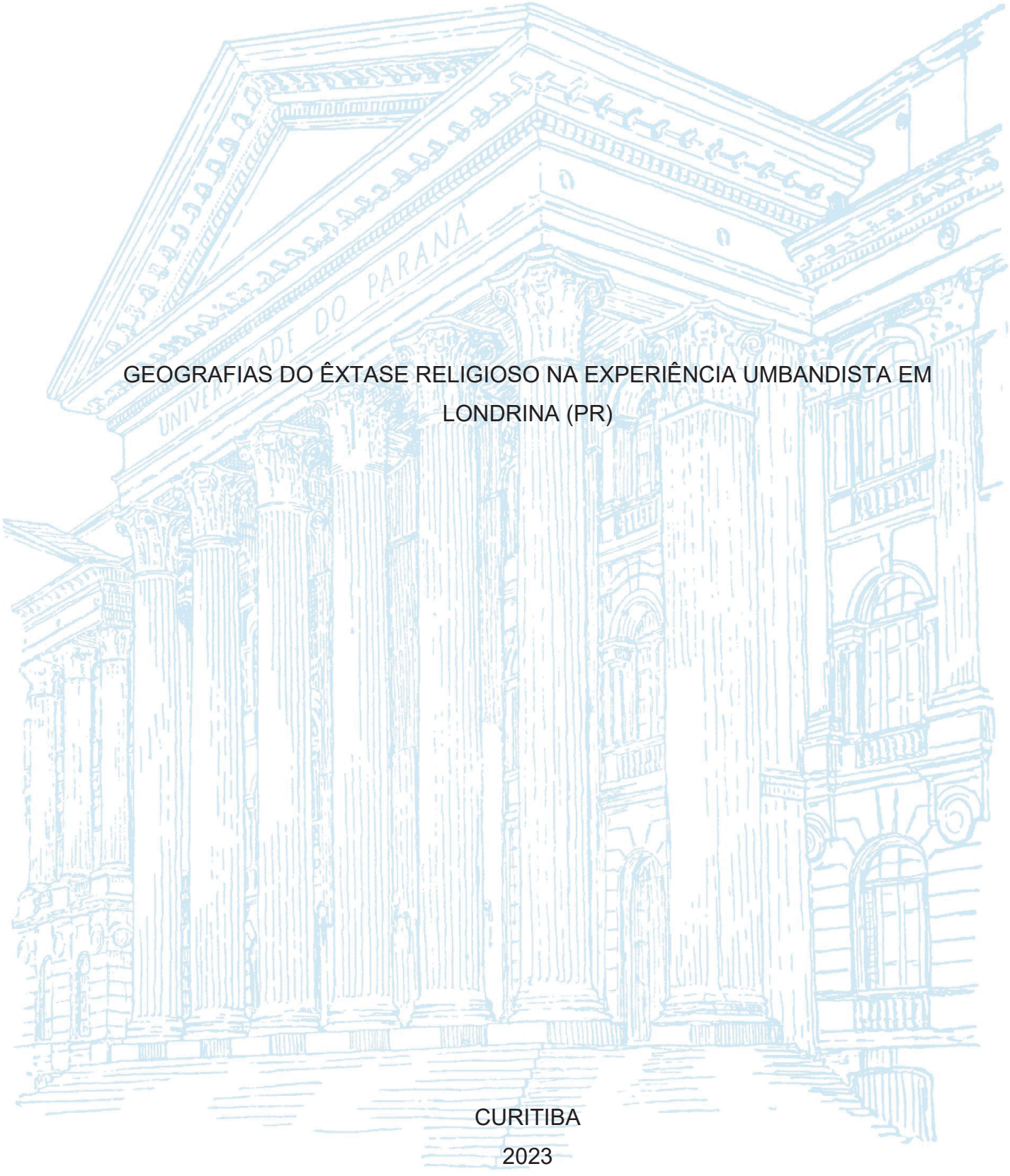
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

VICTOR HUGO OLIVEIRA DE PAULA



GEOGRAFIAS DO ÊXTASE RELIGIOSO NA EXPERIÊNCIA UMBANDISTA EM LONDRINA (PR)

CURITIBA

2023

VICTOR HUGO OLIVEIRA DE PAULA

GEOGRAFIAS DO ÊXTASE RELIGIOSO NA EXPERIÊNCIA UMBANDISTA EM LONDRINA (PR)

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA

Paula, Victor Hugo Oliveira de
Geografias do êxtase religioso na experiência umbandista em Londrina (PR) / Victor Hugo Oliveira de Paula. – Curitiba, 2023.
1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia.

Orientador: Sylvio Fausto Gil Filho

1. Religião e Geografia. 2. Umbanda. 3. Espaço sagrado. I. Universidade Federal do Paraná. II. Programa de Pós-Graduação em Geografia. III. Gil Filho, Sylvio Fausto. IV . Título.

Bibliotecário: Leticia Priscila Azevedo de Sousa CRB-9/2029

TERMO DE APROVAÇÃO

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO GEOGRAFIA - 40001016035P1

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação GEOGRAFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **VICTOR HUGO OLIVEIRA DE PAULA** intitulada: **GEOGRAFIAS DO ÊXTASE RELIGIOSO NA EXPERIÊNCIA UMBANDISTA EM LONDRINA(PR)** , sob orientação do Prof. Dr. SYLVIO FAUSTO GIL FILHO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 28 de Novembro de 2023.

Assinatura Eletrônica
05/12/2023 10:36:09.0
SYLVIO FAUSTO GIL FILHO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
05/12/2023 09:38:29.0
MARCOS ALBERTO TORRES
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
05/12/2023 17:33:36.0
EMERLI SCHLOGL
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
05/12/2023 10:35:55.0
SÉRGIO ROGÉRIO AZEVEDO JUNQUEIRA
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 331943
Para autenticar este documento/assinatura, acesse https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp e insira o codigo 331943

Para **Luzia Pinta**, torturada e condenada no tribunal de Lisboa em 1743 pela inquisição no Brasil.

Para **Yá Mukumby**, assassinada em 2013 por racismo religioso.

E para todos do povo de santo que resistem, re-existem e continuarão existindo.

AGRADECIMENTOS

Essa jornada longa (bem mais longa do que deveria) e cheia de pedras no caminho; algumas responsáveis por pequenos tropeções, outras – e, para ser sincero, a grande maioria delas – pesadas ao ponto de precisarem de muitas mãos para serem retiradas ou ultrapassadas. De qualquer forma, quero fazer o esforço de tentar lembrar ao máximo daqueles que foram mais essenciais para esse processo.

Não posso começar seu meus pais, Pedro e Dalziza, aqueles que me escolheram quando ninguém no mundo escolheu, me amaram quando ninguém me amou e me deram muito mais do que suporte, e sim toda a estrutura necessária para que esses (mais de) dois anos de mestrado fossem possíveis. Obrigado por suportarem a dor da separação e por transmitirem um amor que não conhece barreiras de distância. Eu senti cada oração e cada emanação de energia de vocês em todos os momentos, dos mais tranquilos aos mais difíceis. Vocês são colunas na minha vida, nada seria possível sem vocês.

Agradeço ao meu orientador Sylvio Fausto Gil Filho pela colossal e gigantesca paciência comigo, por não desistir de mim quando eu mesmo estava muito perto de fazê-lo, por brigar por cada prorrogação que eu precisei, por entender todo o turbilhão que passei em minha vida pessoal nesse tempo morando em Curitiba. Obrigado por cada ideia e por todas as oportunidades que conseguiu me proporcionar, mesmo aquelas que não pude aproveitar.

Já a lista de amigos a quem devo agradecimentos é praticamente infinita, mas vou tentar: Marco e Roma pelo tempo me suportando; Matheus não só por isso mas por toda a ajuda com a correção ortográfica do trabalho; Ana e Luciana por me incentivarem e me apoiarem nessa caminhada da vida acadêmica desde a época da graduação; Marcela pela ajuda com os croquis; Julia, Renan, Deborah e Rodrigo por serem meus amigos de Curitiba – provavelmente vocês nem sabem o quanto foram importantes; e a todos meus amigos de Londrina que, mesmo com a distância, me mandaram todo apoio do mundo.

E por último um clichê: O de que é impossível citar todos que de alguma forma contribuíram pra esse trabalho. Minha gratidão final, e que excede todas as outras, é ao meu Deus, Senhor e salvador Jesus Cristo. É por reconhecer a importância da minha fé, que me disponho a ecoar outras.

RESUMO

Este trabalho explora a interseção entre a vivência do êxtase religioso na Umbanda e a construção do espaço sagrado do terreiro, empregando uma abordagem fenomenológica-hermenêutica, compreendendo o espaço geográfico como transcendente às dimensões físicas e sociais, sendo também configurado pelos sistemas simbólicos atribuídos pelos sujeitos ao seu mundo. O cerne desta pesquisa reside na Umbanda, uma religião complexa que entrelaça influências africanas, indígenas, católicas e kardecistas. O êxtase religioso, peça fundamental na tessitura dessa religião, permite aos umbandistas uma profunda conexão com seus símbolos individuais e coletivos. A construção teórica foi feita principalmente com a partir das contribuições de Mircea Eliade e Carl Jung. Eliade, centrando-se na sua compreensão de como as experiências religiosas transformam a espacialidade e a temporalidade do mundo vivido — o que é centralizado no conceito de hierofania, utilizado aqui como ferramenta de análise das experiências de conexão com o sagrado, e de como constroem significado e transformam as vidas dos praticantes; e Jung que, por sua vez, oferece uma sofisticada concepção de arquétipos ligada ao inconsciente coletivo. Isso se demonstrou relevante pois as entidades espirituais na Umbanda são entendidas exatamente como arquétipos de uma ancestralidade afro-brasileira, integrantes de falanges espirituais coletivas que trabalham nas energias arquetípicas em que se manifestam. A pesquisa foi conduzida em um espaço religioso umbandista em Londrina (PR), utilizando-se de procedimentos de observação participante e entrevistas qualitativas com lideranças do terreiro. A experiência do êxtase religioso, para além de uma mera expressão ritualística, demonstrou-se como a principal fonte de sacralização do espaço do terreiro durante giras e festas. Nesse contexto, o sagrado não é apenas invocado, mas manifestado de maneira não apenas simbólica, mas também tangível, transformando o ambiente ritual. Esta experiência do êxtase entrelaça-se com a dinâmica psíquica individual e coletiva, proporcionando um encontro autêntico do sujeito consigo mesmo e alimentando a comunhão coletiva dos filhos de santo em torno de símbolos arquetípicos. As entidades espirituais emergem como representações arquetípicas coletivas durante o êxtase, conectadas a representação de um passado mítico da cultura brasileira. O êxtase de apresenta como um mergulho nas profundezas do inconsciente coletivo, tecendo uma rede simbólica que transcende tempo e espaço, destacando que o terreiro se torna um epicentro de espiritualidade e ancestralidade, invocando continuamente a ontologia arcaica que é a base viva da experiência umbandista.

Palavras-chave: Geografia da Religião. Êxtase Religioso. Umbanda. Arquétipos.

ABSTRACT

This work explores the intersection between the experience of religious ecstasy in Umbanda and the construction of the sacred space of the terreiro, employing a phenomenological-hermeneutic approach. It comprehends geographical space as transcending physical and social dimensions, being configured by the symbolic systems attributed by individuals to their world. The core of this research lies in Umbanda, a complex religion that intertwines African, indigenous, Catholic, and Kardecist influences. Religious ecstasy, a fundamental piece in the fabric of this religion, allows the umbandistas a profound connection with their individual and collective symbols. The theoretical framework was mainly built upon the contributions of Mircea Eliade and Carl Jung. Eliade, focusing on his understanding of how religious experiences transform the spatiality and temporality of the lived world; which is centralized in the concept of hierophany, used here as a tool to analyze experiences of connection with the sacred, and how they construct meaning and transform the lives of practitioners. Jung, in turn, offers a sophisticated conception of archetypes linked to the collective unconscious. This proved to be relevant because the spiritual entities in Umbanda are precisely understood as archetypes of an Afro-Brazilian ancestry, members of collective spiritual phalanxes working in the archetypal energies they manifest. The research was conducted in an Umbanda religious space in Londrina (PR), using participant observation and qualitative interviews procedures with the leaders of the terreiro. The experience of religious ecstasy, beyond being a mere ritual expression, demonstrated itself as the primary source of sacralization of the terreiro's space during ceremonies and festivities. In this context, the sacred is not merely invoked but manifested not only in a symbolic manner but also tangible, transforming the ritual environment. This experience of ecstasy intertwines with individual and collective psychic dynamics, providing an authentic encounter of the subject with oneself and nourishing the collective communion of the sons and daughters of the saint around archetypal symbols. Spiritual entities emerge as collective archetypal representations during ecstasy, connected to the representation of a mythical past of Brazilian culture. Ecstasy presents itself as a dive into the depths of the collective unconscious, weaving a symbolic network that transcends time and space, emphasizing that the terreiro becomes a focal point of spirituality and ancestry, continually invoking the archaic ontology that is the living foundation of the Umbanda experience.

Keywords: Religion Geography. Religious Ecstasy. Umbanda. Archetypes.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – DISTRIBUIÇÃO DOS TERREIROS DE LONDRINA (PR) 19
FIGURA 2 – REGIÃO DE FALANTES DE IORUBÁ NO AUGE DO IMPÉRIO DE OIÓ (1780)..... 26
FIGURA 3 – “CERIMÔNIA E DANÇA NO BRASIL” POR ZACHARIAS WEGENER (1634-1641)..... 28
FIGURA 4 – "A REDENÇÃO DE CAM" POR MODESTO BROCOS (1852-1936) 30
FIGURA 5 – DISTRIBUIÇÃO DA UMBANDA NOS ESTADOS BRASILEIROS 39
FIGURA 6 – SANTUÁRIO NACIONAL DE UMBANDA — VALE DOS ORIXÁS, JUQUITIBA (SP) 43
FIGURA 7 – FUNCIONAMENTO PSÍQUICO NA PERSPECTIVA JUNGUIANA 57
FIGURA 8 – CROQUI DO TERREIRO CASA DE IEMANJÁ..... 63
FIGURA 9 – FACHADA DO TERREIRO "CASA DE IEMANJÁ" 63
FIGURA 10 – CROQUI DA ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO DO TERREIRO 65
FIGURA 11 – EXEMPLOS DE CONGÁ À DIREITA E CANJIRA À ESQUERDA..... 66
FIGURA 12 – AS ENTIDADES DA UMBANDA E OS ARQUÉTIPOS JUNGUIANOS. 85

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – PANTEÃO DE ORIXÁS DO CANDOMBLÉ KETU.....32
QUADRO 2 – PANTEÃO HÍBRIDO DE ORIXÁS NA UMBANDA 59

LISTA DE ABREVIATURAS OU SIGLAS

FEB	Federação Espírita Brasileira
FEUB	Federação Espírita de Umbanda do Brasil
LEER-UEL	Laboratório de Estudos de Religião e Religiosidade da UEL
UEL	Universidade Estadual de Londrina

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 12
1 A UMBANDA COMPREENDIDA A PARTIR DE UMA EPISTEMOLOGIA AFRO-BRASILEIRA 23
1.1 A RAIZ AFRICANA E O RACISMO RELIGIOSO 24
1.2 O HIBRIDISMO RELIGIOSO: ENCONTRO COM A RAIZ INDÍGENA E EUROPEIA 33
1.2.1 O mito de fundação 37
1.2.2 O Espiritismo Kardecista 40
1.3 MARCOS DE LEGITIMIDADE 41
2 CAMINHOS PARA CONSTRUÇÃO DE UM REFERENCIAL DE ANÁLISE DO ÊXTASE RELIGIOSO 45
2.1 POR UMA CONCEPÇÃO DE GEOGRAFIA DA RELIGIÃO 47
2.2 REFERENCIAL DE ANÁLISE DO ÊXTASE RELIGIOSO 52
2.3 OS ARQUÉTIPOS NA UMBANDA 58
3 A ESPACIALIDADE ARQUETÍPICA DA EXPERIÊNCIA DO ÊXTASE UMBANDISTA 61
3.1 O TERREIRO CASA DE IEMANJÁ 62
3.2 A PSIQUE COLETIVA ENQUANTO ESPACIALIDADE 72
CONSIDERAÇÕES FINAIS 89
REFERÊNCIAS 91
APÊNDICE 1 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO ..96

INTRODUÇÃO

O fenômeno religioso nunca é, em essência, apenas aquilo que vemos — o que também se aplica à sua espacialidade. Há contido nele uma série de relações complexas que o dão atribuições além de sua existência física, constituindo novas espacialidades. Isso se dá porque, na religião, estão somados e entrelaçados de forma sistemática: símbolo, mito e moral; que configuram significados à realidade material, vivenciados pelo sujeito religioso.

A transformação do campo religioso nacional e das disputas de poder simbólico e político em todas as estâncias da República tem como reflexos diretos a ascensão de líderes conservadores que legitimam em suas campanhas e governos, ações que antes se restringiam às individualidades dos seus cultos.

Neste panorama, as religiões de matriz afro-brasileira não perderam a sua relevância no arranjo do campo religioso nacional, se constituindo como resistência visto que, mesmo com sua baixa expressividade estatística em relação às outras formas de culto, ainda lhes é atribuído um papel de antagonista a partir do olhar evangélico-neopentecostal. A Umbanda por sua vez é uma manifestação religiosa genuinamente brasileira, além de ser fruto de confluências culturais especiais a esse espaço geográfico. A reconfiguração desse campo torna essa temática uma das mais relevantes para compreensão da territorialidade sócio-política brasileira contemporânea e, principalmente, do imaginário e espacialidades simbólicas originárias do país.

Isso porque, para além de uma simples soma de dimensões físicas e sociais, o espaço geográfico também se constituiu a partir do sistema simbólico de atribuições que os sujeitos fazem sobre o mundo. Um objeto na paisagem como uma colina, uma árvore ou mesmo um prédio, nunca são apenas aquilo que se apresentam aos olhos, pois possuem em si uma complexa amálgama de atribuições simbólicas relacionadas às emoções, crenças e funcionalidades que o formam e que são resultado não apenas da cultura de uma sociedade, mas também da experiência individual que cada sujeito vivencia em sua temporalidade e espacialidade.

Em meio e emergência das discussões culturais e identitárias, os estudos da Geografia Cultural de viés humanista ganham um novo fôlego, colocando os métodos fenomenológico e hermenêutico como algumas das possibilidades

concretas de se desenvolverem estudos sobre essa dimensão espacial que permeia todas as outras.

Quando se refere especificamente às discussões e investigações realizadas no âmbito da ciência geográfica, o conceito “espaço sagrado” surge como chave analítica de grande parte dos estudos. Clevisson J. Pereira (2014, p. 254) ao se debruçar sobre a construção de uma teoria científica sobre o tema, demonstra uma tendência de considerar a religião em seu aspecto institucional e consequente organização espacial, o que, segundo o autor, acaba por reduzir a complexidade do fenômeno, já que a própria concepção de sagrado tem um sentido ontológico.

No contexto internacional, encontra-se uma extensa literatura sobre o tema, que segundo o extenso estado da arte construído por C. J. Pereira (2014) possui a tendência de considerar a religião em seu aspecto institucional e sua espacialidade no sentido de posicionamento, especialmente nos trabalhos anteriores à difusão dos estudos sob a perspectiva humanista. Já quando se volta para a produção brasileira, é possível identificar o desenvolvimento de teorias muito próprias, que pouco se relacionam com a produção internacional contemporânea. Surge aqui a hipótese de que esse fato pode estar relacionado ao papel muito próprio desempenhado pela religião no caso da América Latina, tornando discutível a aplicabilidade de teorias como a da secularização[1]— tão relevante nos estudos europeus e norte-americanos no campo das ciências humanas.

É na perspectiva fenomenológica, porém, que os estudos sobre a religião no âmbito da Geografia recebem maior profundidade. O método, conforme compreendido e proposto por Edmund Husserl (1859-1938) — e posteriormente reinterpretado por autores como Heidegger e Merleau-Ponty —, pode ser definido simplesmente como uma ciência fundamentada no fenômeno pesquisado e, portanto, associada ao conhecimento específico, pessoal e subjetivo que dele provém (Giorgi, 2008, p. 386-387).

É encorajado por essa compreensão que me proponho a escrever esse trabalho como um narrador em primeira pessoa, evidenciando minha perspectiva de

---

[1] De forma sucinta, a teoria da secularização compreende que com a modernidade, o avanço da educação, o desenvolvimento científico, a industrialização, a urbanização e o aumento do pluralismo religioso reduziram o papel da religião na sociedade. Esses fatores teriam levado a uma transformação das crenças e práticas religiosas, bem como a uma diminuição da influência institucional e social da religião. Peter Berger (1929-2017) e Charles Taylor (1931-) são alguns dos autores que desenvolveram trabalhos nessa perspectiva teórica.

pesquisador como evidente ao leitor, expondo minha subjetividade e aquilo que não pode ser mensurado por técnicas objetivas. Não se trata, porém, de abandonar as possibilidades de contribuição de mapas ou quadros esquemáticos, mas sim de entendê-los como ferramenta didática de comunicação com quem lê.

Também porque este trabalho surge, antes de tudo, a partir de um fascínio pessoal. Cresci em meio a uma família multirreligiosa, com um pai kardecista e mãe católica. Aos oito anos de idade, comecei a frequentar um projeto artístico de cunho religioso que acabou se tornando a igreja evangélica que participo ativamente até o momento da produção dessa dissertação. Desse modo, meu encontro e contato com a Umbanda foi partindo de uma perspectiva externa, vinda do contato com uma pesquisadora do tema durante minha especialização em Religião e Religiosidades, na Universidade Estadual de Londrina (UEL). Logo, esse trabalho não vem de um escritor umbandista, mas me posiciono como alguém totalmente aberto e disposto a ecoar a voz daqueles que possuem a totalidade da experiência e vivência que essa religião oferece.

A Umbanda, enquanto religião, possui em si a capacidade de conformar mundos e espacialidades completamente únicas à sua vivência. Mais do que isso, é possível afirmar que há uma espacialidade completamente única em cada umbandistas, construída a partir de todas as suas vivências dentro e fora do espaço religioso. A especificidade de como esse processo ocorre na experiência umbandista é exemplificada por Rogerio A. Pereira (2016, p. 9) da seguinte forma:

> [...] a questão do afastamento do Eu para a ligação com o Ser Supremo, nesse caso, venerado no ecletismo religioso da Umbanda que ainda traz consigo traços de uma linguagem que não se comunica sem os seus símbolos. Uma vez que, através da linguagem acarreta uma mensagem, e uma espacialidade de seus seres divinos, que são apresentadas nitidamente em três esferas da linguagem religiosa: 1) a obtida dentro do contexto dos objetos; 2) a de intervenção dos médiuns como seres de luz, no caso da Umbanda; 3) a do imaculado, que é a dos seres de luz com o Ser Supremo [...]

É por essa razão que as atribuições que mais interessam a pesquisa são as de natureza simbólica. Resultado de diferentes e complexos processos históricos e geográficos, o panorama brasileiro é fruto de diversos hibridismos culturais que permitiram a convivência de uma grande quantidade de formas religiosas, que apesar de terem suas raízes em espaços e tempos sociais tão distintos,

encontraram-se em um mesmo território formando uma nova paisagem cultural muito ampla e singular.

A experiência de visitar um templo de Umbanda, ler a produção de autores umbandistas, conversar com participantes da religião ou mesmo com as entidades incorporadas nos terreiros, geralmente nos leva a conclusão de que a religião celebra o sincretismo — nas palavras dos próprios umbandistas — que a originou. Pesquisar a Umbanda é, portanto, entrar em contato com diferentes raízes de uma só vez, sejam elas africanas, indígenas, católicas e/ou kardecistas. Essa trajetória dificulta muito a compreensão de qual é a visão mítica de mundo que os umbandistas compartilham. Talvez porque não haja uma única visão, e sim muitas, dada a grande diversidade de umbandas. Isso também se aplica às espacialidades que o fenômeno produz.

O êxtase religioso emerge como uma peça fundamental na tessitura essencial da Umbanda, conferindo-lhe profundidade simbólica e conexão transcendental. No cerne dessa vivência, o umbandista não apenas testemunha a manifestação das entidades espirituais, mas mergulha em um estado alterado de consciência, transcendendo as fronteiras das espacialidades cotidianas para adentrar dimensões simbólicas e arquetípicas. Saraceni (2014, p. 64) afirma que “Sem a mediunidade não haveria a Umbanda, que centrou seus trabalhos na incorporação de espíritos e nos trabalhos espirituais de consultas, descarregos, desobsessões, fluidificação, magnetização, etc.”

Esse fenômeno não apenas promove uma comunhão íntima com o divino, se constituindo como um portal para a compreensão da complexidade da identidade religiosa, repleta de significados que transcendem o espaço e o tempo, permeando a essência da religião umbandista.

Cabe aqui, porém, uma breve discussão sobre o uso de “sincretismo” e “hibridismo”, e como serão trabalhados no decorrer dessa dissertação. Utilizo-me aqui da sistematização e análise feita por Ferreti (2014) quanto à evolução desse conceito, no qual pode-se perceber que a diferença entre eles está justamente na forma como tem sido apropriado por pesquisadores das ciências sociais. Sincretismo sendo o conceito mais antigo, com seu uso em estudos afro-americanos marcado por trabalhos como o de Herskovits (*apud* Ferreti, 2014, p. 16) que, em diálogo com a teoria da aculturação, define o sincretismo como uma reinterpretação que assinala aspectos da mudança cultural “com transformações de valores entre as gerações”.

Trata-se de uma definição de caráter etnocêntrico, padrão característico das primeiras formulações sobre o tema, já que estabelece um senso de hierarquia em que a cultura original é cooptada pela nova forma cultural, que na maioria dos casos era o da colônia, crítica apontada e difundida por teóricos das ciências sociais a partir década de 1960. Essa trajetória conceitual também reflete o próprio histórico das religiões afro-brasileiras, assunto que será tratado com maior detalhe nos capítulos seguintes. Basta aqui demonstrar que, nesta perspectiva, a simples ideia de sincretismo e as críticas que recebeu representam etapas na constituição dessas religiões, pois o debate reflete um movimento de mistura-braqueamento-antisincretismo-reafricanização.

O conceito de hibridismo por sua vez surge mais recentemente, geralmente por parte dos teóricos da pós-modernidade e dos estudos pós-coloniais. Trata-se, portanto, de uma perspectiva distinta, e que tem raízes na concepção biológica darwinista que coloca o cruzamento entre espécies como parte intrínseca ao processo de seleção natural (Ferreti, 2014, p. 21). O principal fator de diferenciação entre as duas concepções está no fato de que que o hibridismo cultural se refere a um fenômeno mais amplo que resulta do encontro de diferentes culturas e não tem relação específica com a religião.

Há um desafio na escolha de qual conceito será utilizado, uma vez que, como citado anteriormente, os próprios umbandistas têm a tendência de reivindicar e celebrar o sincretismo religioso como evento fundador de sua religião, a despeito de toda a carga histórica e controvérsia pregressa do conceito — e que vale assinalar, não ocupou apenas o âmbito das discussões acadêmicas. Assim, durante toda a dissertação, vou me utilizar dos dois conceitos, dando ao hibridismo preferência na parte do diálogo teórico, enquanto o sincretismo será utilizado quando apropriado pelas falas dos umbandistas.

Compreendemos, portanto a Umbanda como um fenômeno de mediação e constituição do mundo cultural individual à cada sujeito que experiência o mundo dessa forma. O primeiro autor que constitui a base desse trabalho é Mircea Eliade (1907-1986), especialmente por sua produção conceitual no sentido de compreender como as experiências religiosas transformam o mundo vivido, especialmente em religiões iniciáticas como é o caso da Umbanda.

Eliade, por sua vez, parte da percepção e compreensão do enraizamento das culturas modernas no pensamento mítico e simbólico, originando nas culturas

mais antigas produzidas pela espécie humana. Isso levou o autor a construção do conceito de ontologia arcaica, de onde surge a sua compreensão de arquétipos. Ao analisar os diferentes mitos das religiões de diversas localidades, tempos e sociedades do mundo, Eliade entende que há diversos pontos em comum compartilhados por todas as religiões.

A compreensão do conceito de hierofania em Eliade pode contribuir para a análise da funcionalidade da experiência do êxtase religioso na Umbanda, destacando a importância do momento em que o sagrado se manifesta e constrói a relação entre o mundo humano e o espiritual. Entender a hierofania na Umbanda passa por analisar as experiências de conexão com o sagrado; como elas constroem significado e transformam as vidas dos praticantes; e fortalecem a relação das entidades espirituais com a própria identidade religiosa dos sujeitos.

Na teoria eliadeana, o conceito se relaciona com a ideia de que o mito é um “modelo” que resolve uma questão ancestral, e que, portanto, é compartilhado na medida em que cada forma religiosa se constitui. Conforme o próprio autor define no primeiro parágrafo da obra “O mito do eterno retorno” (Eliade, 1991, p. 17), a ontologia arcaica abrange “as concepções do ser e da realidade que podem ser detectadas no comportamento do homem das sociedades pré-modernas”.

A discussão sobre os arquétipos, em especial no âmbito da Umbanda, é extremamente profunda, uma vez que é assim que cada uma das entidades incorporadas nos terreiros é compreendida: como arquétipos de uma ancestralidade afro-brasileira, seres espirituais que descem até nós para ajudar-nos, sendo isso parte do seu processo de evolução espiritual. Os guias espirituais como Exus, Pombagiras, Erês, Pretos Velhos e Caboclos não são, dessa forma, individualidades, e sim partes de falanges espirituais coletivas que trabalham nas energias arquetípicas em que se manifestam, conforme descreve o autor umbandista Rubens Saraceni na obra “Os Arquétipos da Umbanda” (2014).

Isso também nos leva ao segundo autor com contribuição fundamental para a elaboração deste trabalho: o psiquiatra e psicoterapeuta suíço Carl Gustav Jung (1875-1961), que propõe uma concepção sofisticada de arquétipos, fortemente enraizada à sua compreensão de inconsciente coletivo — conceito que inaugura a Psicologia Analítica e que representa um aprofundamento e superação da produção freudiana sobre o assunto.

Ao lidar com a produção escrita desses dois autores, é perceptível que interesses um tanto quanto distintos motivaram suas obras, o que pode ser explicado pela diferença em suas áreas de estudo. A obra de Jung, tendo surgido no campo da Psicologia, se utilizando de relatos de pacientes como ferramenta metodológica por exemplo, o que leva à uma certa necessidade de aplicação clínica dos conceitos. Há, porém, um aspecto comum na totalidade da obra do autor, aspectos que permitem certo nível de universalidade na aplicação de seus estudos, especialmente no que se refere ao fenômeno religioso, uma vez que o autor sempre demonstrou interesse na temática e fez dela um importante fator analítico e comparativo para sua compreensão de funcionamento psíquico humano, conforme demonstra Portela (2013, p. 59):

> Jung destaca a existência de um comportamento religioso no ser humano, uma busca pelo transcendente, e também, de uma função *religiogizante* da própria psique, que culminam na condução simbólica para a vida. Deste modo, a religião se sustenta no pensamento do autor como uma característica inerente à própria fenomenologia da psique. Ele frequentemente usa a expressão, *Realidade da Psique*, para legitimar a experiência religiosa em toda sua dinâmica simbólica.

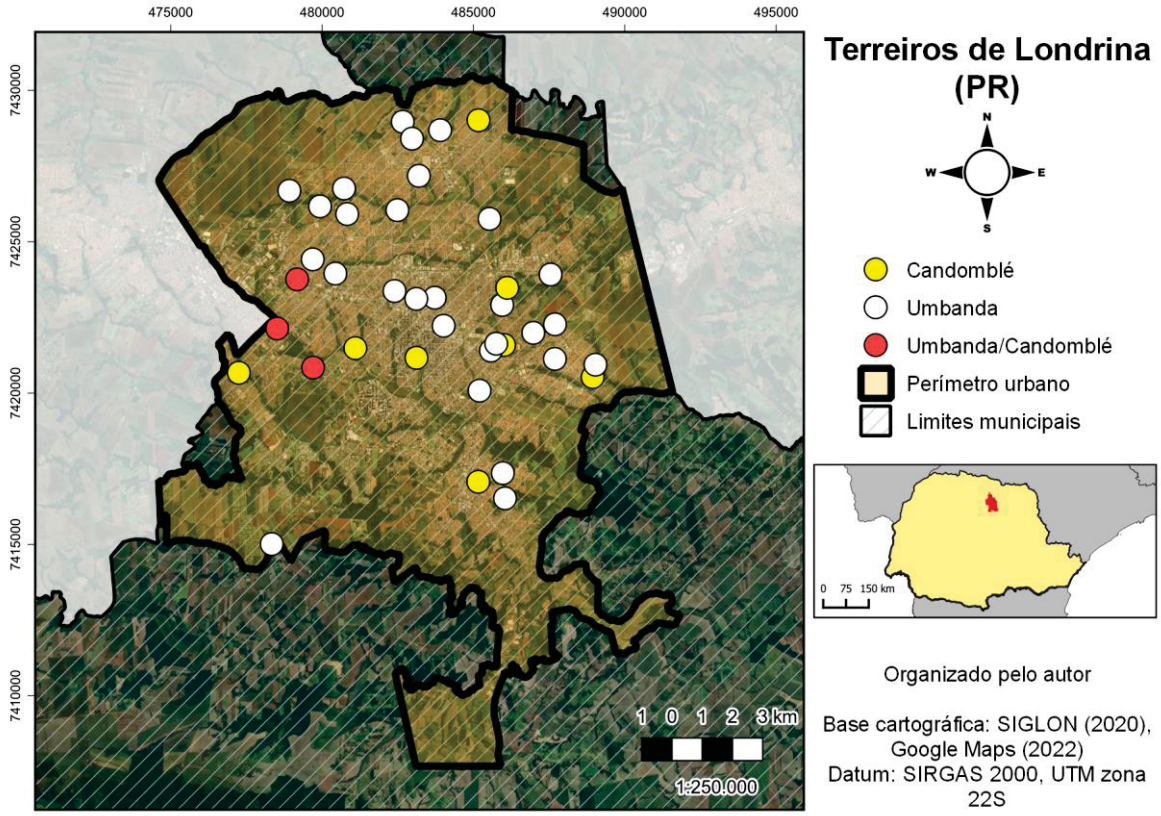
Se utilizando desse panorama teórico, e compreendendo a Geografia da Religião como forma de desvelar as espacialidades conformadas pela religião, é que foi construída essa proposta de investigação. Surge então a seguinte problemática de pesquisa: Como a experiência do êxtase religioso na Umbanda, enquanto manifestação simbólica, sacraliza a espacialidade do terreiro e se conecta à vivência do sujeito umbandista? O objetivo do trabalho é, portanto, o de identificar o mecanismo de sacralização das espacialidades pela experiência umbandista.

O local escolhido para a realização da pesquisa foi um templo de Umbanda localizado na cidade de Londrina (PR), chamado aqui no trabalho com o nome fictício de Terreiro de Umbanda Casa de Iemanjá. A seleção do templo se deu a partir do contato com o projeto cultural “A Umbanda na Terra do Café”, da promotora cultural Chris Viana. Além disso, chamou a atenção o fato de se tratar de um terreiro em que todos os dirigentes são da mesma família, cuja história se entrelaça com a do terreiro e da religião. Também foi considerado o fato de que a principal liderança, que será citada com o pseudônimo de Mãe Rose, possui uma relação com outros pesquisadores da área no sentido de promover e divulgar a religião na cidade.

Com o objetivo de fornecer um panorama da distribuição dos terreiros no espaço londrinense, foi produzido um mapa apresentado na Figura 1. Destaco a escolha da palavra “panorama”, visto que qualquer esforço em representar a totalidade da presença das religiões afro-brasileiras em Londrina apresenta-se como inviável. Isso porque muitos templos não divulgam suas localizações, na maioria das vezes por proteção à possíveis casos de racismo religioso.

Essa construção se deu com o uso de dados reunidos pelo LERR-UEL (Laboratório de Estudos de Religião e Religiosidade), além de novas pesquisas em redes sociais, sendo por fim organizados em Sistema de Informações Geográficas no software QGIS 3.16.16. Também foram considerados os templos de Candomblé e Umbandomblé, devido à possíveis hibridizações. Um fator de coesão entre todos os terreiros identificados está justamente no fato de compartilharem as suas localizações como forma de divulgação do trabalho ali realizado, o que também demonstra uma possível abertura para investigações científicas.

FIGURA 1 – DISTRIBUIÇÃO DOS TERREIROS DE LONDRINA (PR)



ORGANIZADO PELO AUTOR.

Nesse levantamento foram localizados um total de trinta e nove terreiros, sendo vinte e oito deles auto identificados unicamente como Umbanda, oito deles

como Candomblé e três deles como ambos, ou de alguma vertente híbrida. Vale ressaltar que os pontos apresentados no mapa não representam uma localização exata, uma vez que são dados disponibilizados pelos próprios organizadores de cada casa.

Não há nenhum padrão facilmente identificável quanto à distribuição física dos terreiros no espaço da cidade, sendo possível observação apenas a aparente menor quantidade de terreiros na zona sul da cidade. Trata-se de uma região ocupada em grande parcela por condomínios verticais e horizontais voltados para as populações de maior poder aquisitivo. Há exceções no extremo sul onde há alguns templos identificados – local com ocupações irregulares e pequenas propriedades rurais como chácaras e sítios. Vale ainda ressaltar que o mapa não apresenta os terreiros dos municípios limítrofes, e por se tratar de uma região metropolitana, existe a grande possibilidade de fluxo de frequentadores se deslocando para frequentar terreiros em outras cidades.

A pesquisa se pautou necessariamente na coleta de dados envolvendo outros seres humanos e, portanto, foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Paraná e aprovada em Parecer Consubstanciado de número 5.558.738. Todos os participantes que contribuíram para a realização deste trabalho estão salvaguardados com as garantias explicitadas em Termo de Consentimento Livre e Esclarecido — que está no Apêndice 1 ao final do trabalho. Dentre essas garantias, pode-se citar: o total sigilo e privacidade das informações fornecidas à equipe de pesquisadores; a substituição dos nomes reais por pseudônimos no momento de divulgação dos resultados; e a interrupção de qualquer assunto que cause desconforto ou constrangimento aos participantes.

Houve inicialmente um momento de aproximação, que a princípio não envolveu nenhuma forma de entrevista previamente planejada, utilizando-se da metodologia de observação participante. Nas palavras de Vogt e Johnson (1999, p. 208, tradução nossa[2]), a metodologia pode ser compreendida como o instrumento pelo qual:

---

[2] No original: “[...] a researcher participates as a member of the group that he or she is studying. Sometimes the researcher informs the group that he or she is an observer as well as a participant, and sometimes the researcher pretends to be an ordinary member”

> […] um pesquisador participa como membro de um grupo que ele ou ela está estudando. Por vezes o pesquisador informa ao grupo que ele ou ela é um observador assim como um participante, e por vezes o pesquisador finge ser um membro comum.

Após essa imersão, foram realizadas entrevistas qualitativas sem roteiro estruturado com as lideranças do terreiro, a fim de obter narrativas em consonância com os princípios do método empírico-fenomenológico, descritos por Andrade e Holanda (2010). As entrevistas foram registradas em áudio armazenado digitalmente e posteriormente transcritas. Além da Mãe Rose, também foi entrevistada sua neta e Mãe Pequena no terreiro, citada com o pseudônimo de Jennifer; junto de um participante que trabalha nas giras e festas da casa, chamado aqui de Bruno.

O processo de análise e redação foi feita utilizando-se das ferramentas teóricas e conceituais obtidas por meio bibliografia, conectando-as com as narrativas obtidas em campo, sem perder de vista a centralidade do fenômeno. Para isso, utilizou-se a concepção fenomenológica-hermenêutica de Paul Ricoeur, que a define como “a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos” (Ricoeur, 2011, p. 24).

Compreendemos que a perspectiva fenomenológica-hermenêutica carrega um grande potencial no desenvolvimento de técnicas e procedimentos metodológicos para as pesquisas qualitativas no sentido de organizar e analisar as narrativas dos entrevistados, buscando construir uma compreensão mais autêntica dos sentidos atribuídos às suas experiências. A concepção de Ricoeur (2011) enfatiza que compreender os fenômenos não se limita à apreensão dos fatos, mas à abertura para a possibilidade do sujeito ser, ou seja, se fazer presente no processo de diálogo que constrói a pesquisa. Trata-se, portanto, de uma forma de reconhecer a existência de significados que transcendem a mera descrição dos fatos e a verificação empírica.

Essa perspectiva oferece uma rica possibilidade de base metodológica para a análise de entrevistas e no desvelamento dos símbolos nela presentes, pois enfatiza a necessidade de compreensão aprofundada dos significados presentes nas narrativas dos participantes. Isso implica em uma abertura para múltiplas interpretações, considerando a complexidade e a subjetividade das experiências dos entrevistados.

O primeiro capítulo intitulado “A Umbanda a partir de uma epistemologia afro-brasileira” surge como resposta ao desafio de apresentar um panorama histórico, social e espacial da Umbanda; sua configuração contemporânea e seus antecedentes; suas raízes e fontes de inspiração. Para além de simplesmente demonstrar uma linha cronológica que começa com o processo de escravização dos povos africanos, o texto foi escrito de forma a ecoar a ancestralidade e os encontros que resultaram na constituição dessa forma religiosa.

Em sequência vem o capítulo “Caminhos para a construção de um referencial de análise do êxtase religioso” onde é apresentado um percurso de pesquisa sobre as escolhas teóricas e o diálogo entre os autores selecionados. Em um primeiro momento é exposto como esse trabalho se relaciona com a epistemologia da Geografia da Religião enquanto área autônoma do conhecimento geográfico; posteriormente são apresentados os autores discutidos, e finalmente, como esses conceitos previamente discutidos têm sido trabalhados pelos teólogos umbandistas.

No capítulo “A espacialidade arquetípica da experiência do êxtase religioso umbandista” são narrados e descritos os relatos de observação participante em conjunto com trechos das entrevistas obtidas com as lideranças do terreiro, especialmente na primeira parte do texto; sendo a segunda parte dedicada em maior grau às análises e conexões das informações obtidas em campo com o referencial teórico, apontando para as soluções da problemática de pesquisa colocada.

Esse percurso foi construído no sentido de apresentar como os procedimentos de pesquisa se deram em resposta a cada um dos objetivos já expostos, afim de demonstrar os desafios, inquietações e reflexões encontrados ao longo do processo de investigação e como elas contribuíram para a formulação de uma resposta para o problema de pesquisa.

1 A UMBANDA COMPREENDIDA A PARTIR DE UMA EPISTEMOLOGIA AFRO-BRASILEIRA

As ideias de “miscigenação”, “sincretismo religioso” ou mesmo de “religiões afro-brasileiras” são parte da nuvem conceitual que forma o imaginário de identidade nacional brasileira. Esse imaginário não surge de forma espontânea, mas sim como parte da construção intencional e meticulosa de anos de um projeto de país que ainda está em implantação. Não é sobre esse processo, porém, que nos propomos a investigar neste trabalho de pesquisa, e, sim, sobre uma parte especial dele: a Umbanda, reconhecido no hall de religiões “genuinamente brasileiras”, conforme reflete Negrão (1994, p. 114):

> As interpretações sociológicas sobre o nascimento da Umbanda assentam-se, como não poderia deixar de ser, em sua tríplice condição de religião nacional, surgida e consolidada no momento da expansão do sistema urbano industrial do segundo quartel do século, justamente nos centros urbanos mais importantes das regiões mais desenvolvidas do país.

A Umbanda pode — talvez — ser definida como a amálgama mais genuína dessas ideias: miscigenação, sincretismo religioso, religiões afro-brasileiras e religiões de matriz africana. Vale apenas citar que, além dela, a outra religião que alcançou o mesmo reconhecimento de produção cultural genuinamente brasileira: o neopentecostalismo, desdobramento do pentecostalismo de origem nos Estados Unidos.

Mas qualquer definição demasiadamente formal ou objetiva é simplista nesse primeiro caso e nunca se aproximará da realidade experenciada pelo indivíduo umbandista. Isto porque, primeiramente, há uma diversidade de Umbandas — sendo possível citar alguns exemplos: Umbanda tradicional[3], Umbanda sagrada[4], Umbandomblé[5], Umbanda esotérica[6], Umbanda omolocô[7], e tantas outras.

---

[3] A Umbanda tradicional, também chamada de Umbanda branca traça suas origens na anunciação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por meio de Zélio de Moraes. Trata-se de uma vertente conservadora no que tange sua preocupação em se abster ao máximo das influências africanas.

[4] Fundada por Rubens Saraceni, a Umbanda Sagrada tem grande relevância no campo religioso paulista e paranaense, e surge da preocupação de organizar teologicamente a Umbanda e legitimá-la como religião formal. Há uma forte influência de conceitos de religiões orientais como *karma* e *chakras* por exemplo.

[5] Vertente voltada a valorizar as raízes africanas da Umbanda, recusando o hibridismo religioso com o catolicismo e representando os orixás com imagens da mitologia iorubá.

Ressaltamos ainda que, em termos institucionais, cada uma dessas vertentes possui certa distribuição espacial e territorial específica, sendo um exemplo relevante a questão do Batuque[8] no Rio Grande do Sul.

Para além dessa diversidade, há outros tantos fatores que representam especificidades da experiência umbandista, sendo possível citar ao menos mais dois exemplos: o fato de se tratar de uma religião com forte componente na tradição oral — elemento com uma produção bibliográfica embrionária e extremamente recente — e todo o histórico de perseguição e racismo religioso, que levou essa e outras religiões de matriz afro-brasileira a desenvolverem estratégias de resistência e autoproteção, como por exemplo, a criação de redes de comunicação específicas para a divulgação dos trabalhos de cada casa, de forma a não compartilhar publicamente a localização ou os horários de funcionamento dos terreiros.

Esse capítulo, portanto, se propõe a demonstrar aspectos dessa ancestralidade e como as diferentes raízes que compõem a Umbanda contemporânea podem direcionar a uma aproximação dos sujeitos pesquisados, suas experiências sociais e a configuração de espacialidades por meio dos símbolos e comportamentos arquetípicos nos rituais da religião.

1.1 A RAIZ AFRICANA E O RACISMO RELIGIOSO

Carneiro (2014, p. 9) escreve que, apesar de sua pouca expressão estatística, as religiões afro-brasileiras têm uma importância cultural significativa, que o autor traduz como “uma das chaves da cultura popular brasileira” com presença marcante na sociedade e sem a qual não se pode compreender a paisagem cultural nacional. Porém, o histórico de preconceitos e discriminações tem sido compreendido na atualidade a partir do conceito de racismo religioso, conforme descreve Hartikainen (2021, p. 92):

---

[6] Fundada nos anos 1970 pelo umbandista W. W. da Matta e Silva no Rio de Janeiro a partir dos estudos de sua Escola Iniciática, incorporando um forte componente de religiões asiáticas, e atendendo ao objetivo de dar a Umbanda uma filosofia própria.

[7] A Umbanda Omolocô surge da preocupação de reafricanizar a Umbanda, aproximando-a das raízes da Cabula Banto e do Candomblé Ketu.

[8] O Batuque é compreendido muitas vezes como religião autônoma e não como vertente da Umbanda, uma vez que ela traça seu histórico ao culto das Nkisis de origem banto e não iorubá. Carrega consigo, porém, um forte componente kardecista.

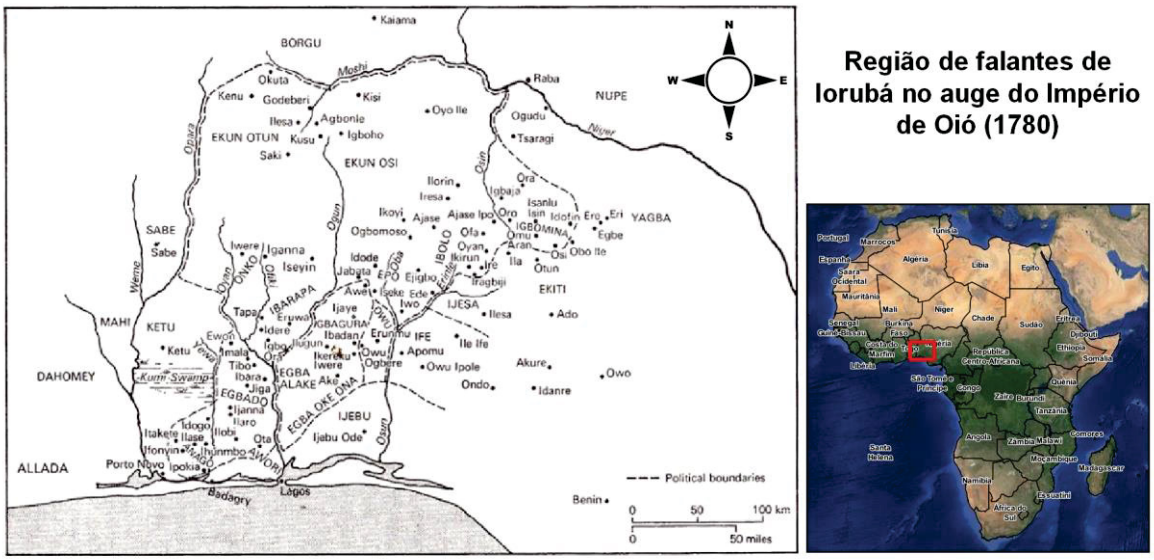
> Contestando o uso generalizado do termo “intolerância religiosa” para descrever os ataques, uma vez que ele sugere que estes poderiam ser remediados por meio da tolerância, os adeptos dessas religiões argumentam que deveriam ser considerados uma forma de racismo religioso ou genocídio religioso contra a população negra do país.

Compreendemos que a própria ideia de “racismo” e os já citados conceitos de “religiões afro-brasileiras” ou “sincretismo” estão em disputa, especialmente no nível acadêmico, o que leva ao necessário empenho de compreender as raízes ancestrais desta religião. Trata-se de um imenso desafio, já que a religião é resultado de um encontro de diversas matrizes culturais e étnicas. Além disso, há o fato de existir uma tendência na bibliografia produzida sobre o tema de atribuir como a gênese das religiões afro-brasileiras o tráfico de africanos escravizados.

A reflexão de Hegel (1996, p. 88), ao discorrer sobre a problemática da estruturação eurocêntrica da produção de conhecimento e da história, e sua contundente afirmação de que a África “não faz parte da história mundial” nos motiva a se aprofundar em uma história que pode revelar a natureza arcaica dos pensamentos religiosos que formam a Umbanda contemporânea. Partimos, portanto, do princípio de que a história de ancestralidade desses povos não pode ser apagada e que cabe ao pesquisador ecoar essas vozes por meio de uma proposta metodológica que não repercuta esse ponto de vista histórico já estabelecido. Uma possibilidade no caso das religiões afro-brasileiras é a de resgatar os estudos sobre a arte oral iorubá, já que esse é um dos principais troncos africanos de influência no Candomblé e na Umbanda contemporânea — e provavelmente o mais antigo deles, dando origem às chamadas religiões de nação Ketu, também chamadas de Rito Nagô.

Apresentar uma narrativa que demonstre as origens desse grupo etnolinguístico tem representado um imenso empreendimento etnográfico para os pesquisadores da área e, como demonstra Dunglas (2008, p. 205), os estudos que utilizam documentação escrita apresentam pouco ou nenhum resultado, sendo a tradição oral a fonte mais relevante para esse caso. Os Ketu são um povo que possui sua origem atrelada ao reino de mesmo nome, iniciando a ocupação da região localizada na atual Benin, Togo e sudoeste da Nigéria, sendo um dos sete reinos originais do Império de Oió, estabelecido no oeste da África no final do século XIV, como demonstrado no croqui da Figura 2.

FIGURA 2 – REGIÃO DE FALANTES DE IORUBÁ NO AUGE DO IMPÉRIO DE OIÓ (1780)



FONTE: LAW, 1977, p. 89, ORGANIZADO PELO AUTOR.

Trata-se de um dos povos da família etnolinguística iorubá, sendo esse o nome de um dos idiomas falados na região atualmente. A ocupação humana no local é muito mais antiga, visto que o Império de Ifé, o primeiro assentamento de povos iorubá naquele local, data do século XI. Sobre esses primeiros habitantes, Dunglas (2008, p. 208) escreve:

> É praticamente impossível saber quais foram as primeiras populações que habitaram outrora a região de Ketu. No entanto, elas deixaram sinais. Em Idahhim (*Idigny*), por exemplo, encontram-se antigos túmulos cavados no revestimento laterítico [...] e que as populações que hoje habitam a região, fons e iorubás, concordam em atribuir a predecessores desconhecidos. [...]

É dessa época que os registros do início de uma mitologia dos orixás, que até a atualidade ocupa centralidade na arte oral desses povos e da sua maneira de contar sua própria história. Nessa mitologia, Ketu foi fundada por uma das descendentes diretas de Oduduwa, entidade pai dos iorubás, (“a cabaça de onde jorra vida”, em uma tradução livre) e que ao lado de Obatalá foram os propulsores da criação.

De fato, um mito mesclando história e lenda afirma que Oduduwa, o ancestral divino de todos os Iorubá, desceu do céu e depositou sobre as águas um pouco de terra e uma galinha. Ao ciscar, ela lançou terra em diversas direções. É assim que, ao redor de Ifé, o mundo começou a ser criado. Não é de se estranhar,

portanto, que os iorubás tenham como centro de sua religiosidade um Deus criador e que possuam um forte sentido da constante presença divina em sua vida cotidiana. O que não os impede, no entanto, de seguir uma religião politeísta, com sociedades iniciáticas secretas nas quais se celebravam festas com rituais complexos. (Nogueira, 2008, p. 65-66)

Esse, porém é apenas um dos muitos mitos de criação que apresentam a origem desse povo, de forma que Semley (2011), em seu estudo sobre a história Ketu contrapondo papéis de gênero e as relações de poder, argumenta que se trata de uma sociedade multicultural desde sua origem, pois incorporou não apenas influências iorubás, mas também outros pensamentos religiosos que ocupavam o imaginário da humanidade daquele espaço-tempo.

Já no século XV — cerca de quatrocentos anos após a chegada dos iorubás —, a região entra em contato com os europeus, o que muito rapidamente culminou na comercialização de escravizados. Os frequentes conflitos entre o Império Oió e os povos inimigos, em especial os de origem fom do Reino de Daomé, levaram a devastação de Ketu em 1880, momento em que as rotas transatlânticas de comércio de escravizados estavam em seu auge. A escravização interrompeu brutalmente as estruturas sociais e religiosas dos iorubás, enfraquecendo vários de seus reinos, de modo que a possibilidade de preservação de sua cultura e crenças deve-se principalmente às diversas formas de resistência do seu povo em sua diáspora.

É no ano de 1728, inserido no período convencionalmente conhecido como Brasil Colônia, que se localiza temporalmente o primeiro registro de práticas religiosas africanas em solo americano, culto que foi batizado tardiamente de “Calundu”. O registro se trata de um relato de viagem ao Brasil escrito pelo Padre Nuno Marques Pereira, que percorreu as capitanias de Bahia e Minas Gerais. Cascudo (1972, p. 229-230) transcreve o relato da seguinte forma:

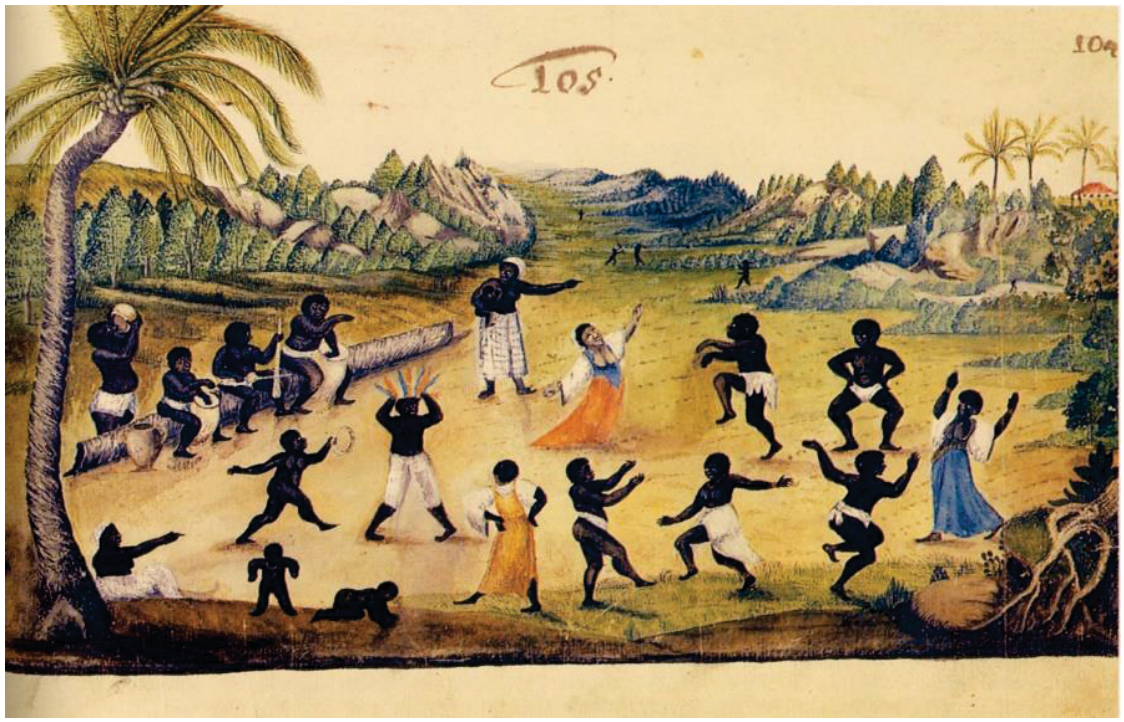
> São uns folguedos ou adivinhações que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles cá, para saberem várias coisas, como as doenças de que procedem, e para adivinharem algumas coisas perdias; e também para terem ventura em suas caçadas e lavouras e para muitas outras coisas. (Cascudo, 1972, p. 229-230)

É do Calundu que surge um dos primeiros casos reconhecidos como marco do racismo religioso no território brasileiro. Trata-se da história de Luzia Pinta, uma

negra escravizada trazida aos 12 anos de idade do local em que hoje é a Angola, e que viveu em Sabará, na capitania das Minas Gerais, por volta da década de 1730. Segundo os registros documentais de inquéritos policiais de sua época, Luzia foi levada a Lisboa a fim de ser torturada e condenada pela Santa Inquisição. Lá, ela teria confessado sua crença e práticas religiosas, que envolviam o uso de saias brancas e panos na cabeça, danças, cantos ao som de atabaques e curas com uso de ervas e bebidas alcoólicas.

Segundo o trabalho de Simas (2021), as diversas formas Calundus desenvolvidas no Brasil Colônia uniam criativamente práticas religiosas de rituais centro-africanos, sem a esquematização de um panteão organizado como as formas modernas de religiões com origem Ketu, por exemplo, mas mantendo em sua essência a cura intermediada pela incorporação de entidades.

FIGURA 3 – “CERIMÔNIA E DANÇA NO BRASIL” POR ZACHARIAS WEGENER (1634-1641)



FONTE: FERRÃO; SOARES, 1997, p. 193

A história de Luzia Pinta remete também à forma como as culturas africanas eram encaradas pelas elites escravistas europeias, em parte como representação de algo maléfico ou “satânico”, mas também como uma histeria ou patologia a ser curada. Há também o relato do pintor Zacharias Wegener, artista do movimento

holandês em Pernambuco e autor da obra exposta na Figura 3, que definiu os Calundus da seguinte maneira:

> [...] lhes é permitido festejar o domingo como desejam; estes, em grande número, em certos lugares e com toda sorte de curvos saltos, tambores e pífaros, dançam de manhã até a noite, todos de forma desordenada entre si, homens e mulheres, jovens e velhos; enquanto isso, os restantes bebem uma bebida forte e preparada com açúcar, a que chamam garapa; consomem assim o dia santo em um perpétuo dançar, ao ponto de muitas vezes não se reconhecerem, tão surdos e imundos que ficam [...] (Ferrão; Soares, 1997, p. 194)

Essas ideias também são notoriamente representadas no trabalho do médico eugenista Nina Rodrigues intitulado “O animismo fetichista dos negros baianos” publicado em 1900, importante obra para a historiografia nacional por ser pioneiro no esforço etnográfico sobre a religiosidade afro-brasileira. A perspectiva do trabalho é definida por autores como Serafim (2013) como evolucionista e de origem no darwinismo social, colocando o monoteísmo europeu do catolicismo romano como ápice de um processo evolutivo dentro das sociedades humanas e, consequentemente, as religiosidades dos negros como inferiores e associáveis a histerias, sonambulismos e fetiches — patologias notoriamente descritas pela psicanálise e novidades acadêmicas do período em Nina Rodrigues escreveu.

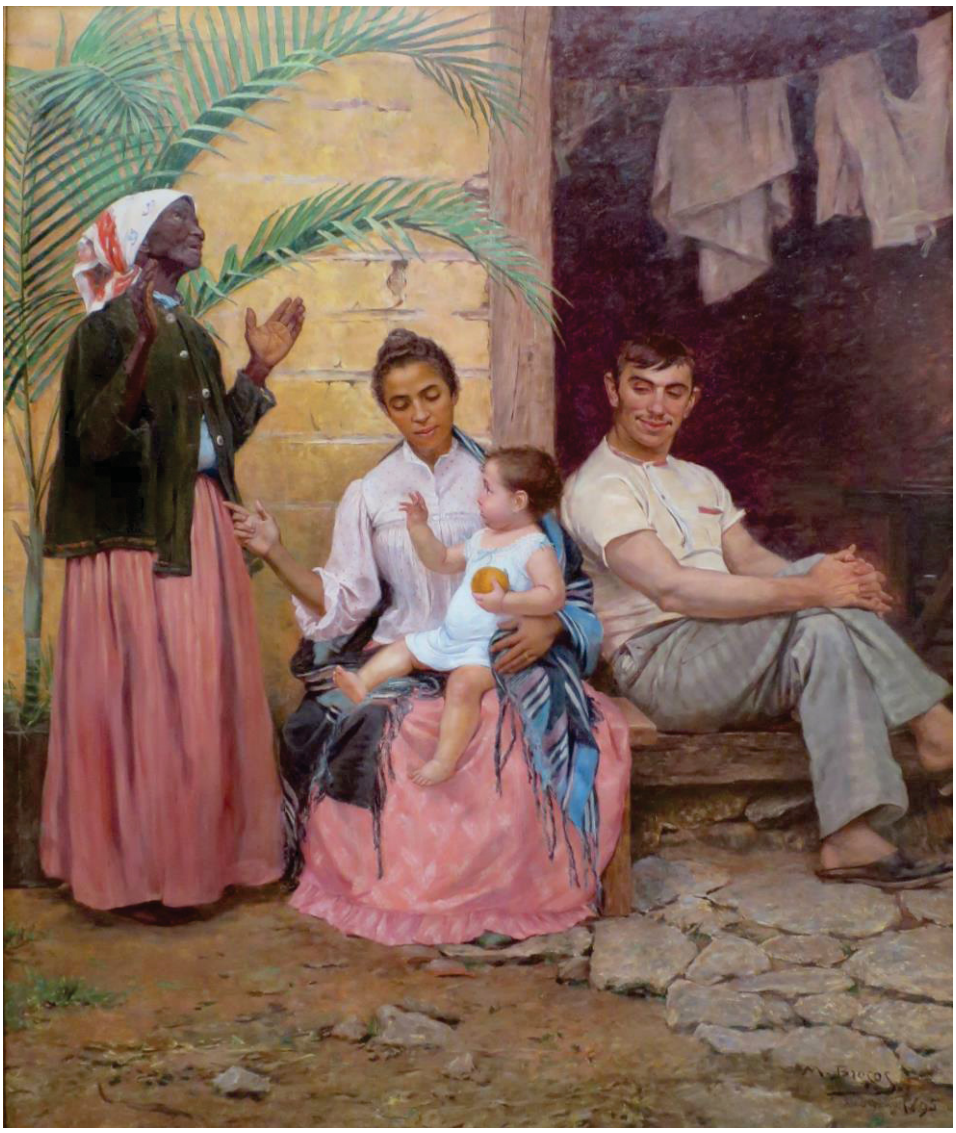
Historicamente, o cristianismo no Brasil tem adaptado e transformado outras formas de apropriação de bens simbólicos para se manter hegemônico (Bourdieu, 2011), o que evoca o conceito de demonização. Defendendo a tese de que a demonização das religiosidades africanas, praticadas até então nos Calundus, seria a continuidade de um processo que já ocorria na Europa, Souza (1993) destaca a incorporação irreversível de elementos culturais dos colonizadores sobre os colonizados, que fez com que o imaginário demonológico tenha se instalado não só no cotidiano social brasileiro (Microdemonologia), mas também como política de estado no Brasil Colônia e Imperial (Macrodemonologia).

Isso entra em consonância com a insuficiência do conceito de “intolerância religiosa”, como defende Oliveira (2017), uma vez que ela sugere se tratar de um problema de “tolerância” ou de compreensão por parte dos não-afro-religiosos. A questão, porém, conforme demonstrado, é muito mais profunda, pois remonta às estruturas do próprio racismo no Brasil, cabendo então a proposta do conceito de “racismo religioso”, que escancara quais as reais intencionalidades por trás de todo

o histórico de repressões e demonizações enfrentadas pelas religiões afro-brasileiras até a contemporaneidade. É uma questão de raça.

Esse imaginário de cultura brasileira é ilustrado por produções culturais como a obra “A Redenção de Cam” pintada por Modesto Brocos em 1895, e que reflete a visão racial e social predominante na sociedade brasileira do final do século XIX, conforme exposto na Figura 4. O quadro representa uma interpretação racista da narrativa bíblica de Cam, Sem e Jafé (Gênesis 9), associando Cam aos afrodescendentes e retratando-o como um escravo subserviente após a maldição divina. Além disso, a pintura perpassa estereótipos raciais, reforçando a ideia de inferioridade e submissão dos negros, o que demonstra a perversidade do mito da democracia racial.

FIGURA 4 – "A REDENÇÃO DE CAM" POR MODESTO BROCOS (1852-1936)



FONTE: A REDENÇÃO (2013)

A contribuição de Waldman (2008) nos possibilita associar esse processo de demonização e a questão racial com aspectos da modernidade em que a compreensão de espaço — ou o Arquétipo Espacial nas palavras do autor — é visto de forma mais artificial, controlado e racionalizado; preso em uma rigidez que o torna uma extensão do tempo — tempo esse que é linear e progressivo. Para exemplificar essas questões, podemos citar as políticas de controle espacial que resultam justamente dessa visão tecnicista que separa, dentre outras coisas, a exclusão de espaços e tempos não-brancos, não-ocidentais e não-burgueses (Waldman, 2008, p. 57). A luta antirracista portanto — e logo, ao racismo religioso — é um combate a um “resgate do tempo” e à “releitura da dimensão espacial”.

Voltando à questão religiosa, temos como maior representante da cultura e religião Ketu no Brasil o Candomblé, religião autodeclarada por 0,31% da população no censo IBGE de 2010. Há, porém, uma multiplicidade de ritos, uma vez que os iorubás não foram os únicos povos a serem trazidos forçadamente da África. Isso é expresso pela própria etimologia desta palavra, que significa “a casa dos negros” e tem suas origens no iorubá, mas também no idioma kimbundu (Gaia; Scorsolini-Comin, 2020, p.16). Isso entra em consonância com o alerta feito por Nogueira (2008, p. 68), que demonstra que a língua iorubá não é a única origem da identidade linguística dos terreiros brasileiros dessa nação e sim todo um contínuo linguístico compartilhado por povos da atual Nigéria e Benim.

O culto aos orixás, porém, é especial ao Candomblé de nação Ketu, sendo essa a origem da qual a Umbanda importou essas práticas, com diversas adaptações — sejam as relacionadas aos nomes, funções e até mesmo sobre a definição essencial do que são. Assim como a Umbanda, cada terreiro ou *Ilê* (termo para casa em ioruba) de Candomblé carrega consigo um conhecimento específico sobre suas divindades e práticas, não havendo uma compreensão única. Com o objetivo de demonstrar didaticamente uma noção geral, que se encontra reproduzida parcialmente em grande parte dos terreiros de Umbanda, é que apresentamos o Quadro 1, conforme o sistematizado por Carybé *et al.* (1980) na obra “Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia”.

QUADRO 1 – PANTEÃO DE ORIXÁS DO CANDOMBLÉ KETU

Nome do Orixá	**Atuação**
Exu	Guardião dos templos, encruzilhadas, passagens, casas, cidades e das pessoas, mensageiro divino dos oráculos.
Ogum	Ferro, guerra, fogo e tecnologia.
Oxóssi	Caça e fartura.
Logunedé	Orixá jovem da caça e da pesca.
Xangô	Fogo e trovão, protetor da justiça.
Airá	Raio e vento, cor branca. Profundas ligações com Oxalá e Xangô.
Obaluaiê	Doenças epidérmicas e pragas, Orixá da cura.
Oxumarê	Chuva e arco-íris. Dono das cobras.
Oçanhim	Folhas e todos os seus segredos.
Oiá/Iansã	Orixá feminino dos ventos, relâmpagos, tempestades e do Rio Niger.
Oxum	Oriá feminino dos rios, do ouro, dos búzios e do amor.
Iemanjá	Lagos, mares e fertilidade.
Nanã	Pântanos e a morte.
Ieuá	Orixá feminino do Rio Yewa.
Obá	Orixá feminino do Rio Oba, uma das esposas de Xangô.
Axabó	Orixá feminino da família de Xangô.
Ibeji/Yori	Orixás gêmeos (Taiwo e Kehinde) e protetores dos gêmeos.
Irocô	Orixá da árvore sagrada.
Egunegum	Espírito ancestral cultuado após a morte.
Iami-Ajé	Grande mãe feiticeira.
Onilé	Base de toda vida, a Terra-Mãe.
Oxalá	Paz e fé.
Obatalá/Orixanlá	Pai de quase todos os orixás, criador do mundo e dos corpos humanos.
Ifá/Orunmila-Ifa	Adivinhação e destino.
Odudua	Contribui com a criação do mundo, pai de Oraniã e dos iorubás.
Oraniã	Filho mais novo de Odudua.

Baiâni	Irmão mais velho de Oraniã que reinou em Oió.
Olocum	Mar.
Olossá	Lagos e Lagoas.
Oxalufã	Oxalá velho e sábio.
Oxaguiã	Oxalá jovem e guerreiro.
Ocô	Agricultura

FONTE: CARBYÉ *ET AL.* (1980).
ADAPTADO E ORGANIZADO PELO AUTOR.

É impossível, porém se aproximar de uma compreensão de Umbanda considerando apenas as raízes africanas. Isso porque, a religião celebra o encontro que a originou, sendo fruto de um longo processo de transformações e adaptações que levaram à constituição da Umbanda enquanto uma religião legitimamente brasileira.

1.2 O HIBRIDISMO RELIGIOSO: ENCONTRO COM A RAIZ INDÍGENA E EUROPEIA

Um segundo aspecto importante no encontro de matrizes culturais que resultou na Umbanda é a raiz indígena, que tem como seu primeiro representante histórico a Cabula, religião que além das influências negras manifestadas nos Calundu — não apenas a raiz Ketu iorubana, mas também crenças de origem islâmica de ascendência Malê —, traz consigo, como principal diferencial, a incorporação de aspectos do catolicismo popular e especialmente da pajelança indígena. Trata-se de uma religião muito influente no Rio de Janeiro na época em que Zélio de Moraes anunciou a fundação da Umbanda, tendo sido com certeza um dos caminhos pelos quais o fator indígena foi incorporado na recém fundada religião. Além disso, a Cabula é considerada pelos teóricos a religião mãe da Macumba carioca — religião que será apresentada com mais detalhes adiante —, fortemente criticada pelos umbandistas por seu sentimentalismo exacerbado e pela cobrança de pagamento por determinados trabalhos em alguns terreiros.

Outro exemplo importante da hibridização de culturas africanas com as de origem indígena brasileira é a Jurema, também conhecida como Jurema Sagrada, sendo praticada principalmente nos estados do Nordeste do Brasil. A Jurema tem

como sua principal divindade uma figura conhecida como Mestre Juremeiro ou Mestre Espiritual, que é considerado o guia espiritual e mediador entre o mundo terreno e o mundo espiritual. Os rituais da Jurema envolvem o consumo de uma bebida ritualística feita a partir da entrecasca da árvore Jurema (*Mimosa hostilis*), que é considerada sagrada e dotada de poderes espirituais e curativos.

Mas talvez o exemplo de maior relevância para a constituição da Umbanda é o Candomblé de Caboclo, vertente que uniu a raiz indígena à africana do Candomblé, inaugurando a sacralização da entidade que anunciou a nova religião: O Caboclo das Sete Encruzilhadas. Para Prandi, Vallado e Souza (2001, p. 1) a relação entre as duas raízes é de natureza puramente religiosa.

> A origem dos Candomblés de caboclo estaria no ritual de antigos negros de origem banto, que na África distante cultuavam os inquices — divindades africanas presas à terra, cuja mobilidade geográfica não faz sentido — e que no Brasil viram-se forçados a encontrar um outro antepassado para substituir o inquice que não os acompanhou à nova terra. Neste novo e distante país, que antepassado cultuar senão o índio, o caboclo, como diziam os antigos nordestinos? [...]

Há uma série de metamorfoses no processo histórico de constituição do Candomblé Ketu, sendo um exemplo notável a elevação de Oxalá ao status de divindade com importância significativa no processo de criação do mundo — e não Obatalá e Odudua como no mito africano original. Gaia e Scorsolini-Comin (2020, p. 10) estudam as motivações para essa transformação em específico, demonstrando que a hibridização com a figura de Jesus Cristo ou com o Senhor do Bonfim é de fundamental importância para compreender essas traduções África-Américas.

Esse é apenas um dos exemplos dos encontros de raízes que ocorre no território brasileiro, o que leva a contribuição de Ferreti (2014), que se propõe a analisar como as diferentes concepções desse encontro se desenvolveram, especialmente no caso dos conceitos de “sincretismo” e “hibridismo”. Trata-se também de uma importante contribuição para o entendimento cronológico e de uma possível periodização do estabelecimento da paisagem religiosa brasileira. Ao começar pelo sincretismo, o autor demonstra se tratar de uma expressão que tem suas origens no senso comum, mais especificamente na Europa, já que a palavra vem do grego *sygkretismós* e estaria relacionada, em sua etimologia, à união das ilhas de Creta — que ao ser traduzido para o francês e posteriormente importado

pelo português, passou a ter a conotação de fusão de culturas, doutrinas filosóficas e religiosas.

É no contexto americano, porém, que a ideia de “sincretismo religioso” como conceito fechado se estabelece, atribuído geralmente às constantes misturas entre religiões dos povos originários ou dos africanos com as culturas europeias, especialmente o catolicismo romano. Ferreti (2014, p. 16), então, compreende e atribui a uma das primeiras tentativas de teorização do sincretismo em estudos afro-americanos à obra do estadunidense Melville Jean Herskovits que teve sua produção voltada à teoria da aculturação entre as décadas de 1930 e 1950, perspectiva de teor positivista e que foi utilizada em praticamente todos os trabalhos sobre o tema que surgiram na mesma época. Para o autor, o sincretismo seria o resultado na aculturação, que por sua vez se constitui em “[...] contatos contínuos e duradouros entre grupos de culturas diferentes provocando mudanças nos padrões de um dos grupos ou de ambos” (Herskovits *apud* Ferreti, 2014, p. 16).

A visão de Herskovits foi amplamente criticada nas décadas posteriores, especialmente pela ocasião do Concílio Vaticano II que se deu entre os anos de 1962 e 1965, e que foi marcado, entre outras coisas, pela postura de condenação por parte da Igreja Católica ao sincretismo. A crítica principal, porém, se deu pelo possível caráter etnocêntrico e na ideia de superioridade de uma cultura sobre a outra que a perspectiva da aculturação permitia, principalmente em sociedades pós-coloniais.

Quando se reflete sobre o caso brasileiro, o discurso do sincretismo sempre esteve alinhado ao mito da democracia racial que está na fundação do pensamento social nacional, conforme evidenciado na obra “Casa grande e senzala”, de Gilberto Freyre, lançada em 1933. No texto, o autor não se debruça em especial sobre a questão religiosa, mas sim sobre como se deu a construção de um patriarcado e de um ideal de família brasileira, refletindo sobre o estupro sistemático das populações indígenas e a sexualização dos corpos negros escravizados, além de como esses processos foram utilizados para a construção desse mito e para o embranquecimento da população pela via da mestiçagem (Freyre, 2003). Trata-se de uma obra com forte influência positivista, mas que foi extremamente relevante em seu tempo, por colocar-se na contramão do pensamento eugenista ainda prestigiado nas ciências sociais, de forma a valorizar a miscigenação e os aspectos positivos — conforme o autor considerava — da cultura africana a serem incorporados, dada

uma predisposição da cultura portuguesa à bicontinentalidade Europa-África (Freyre, 2003, p. 79).

A ideia de sincretismo, portanto, passou a receber duras críticas não apenas no âmbito acadêmico, mas também no dos movimentos sociais negros, o que se refletiu na forma como as religiões afro-brasileiras se auto conceberam. Se a Umbanda surge na fase em que Prandi (1998, p. 155) chama de “branqueamento”, que durou até o fim da década de 1950 em que houve o apagamento sistemático das raízes africanas em prol da construção de um ajustamento à uma cultura brasileira, esse período de crítica corresponde à uma fase posterior, chamada aqui de “africanização” (Prandi, 1998, p. 157), em que o Candomblé deixa de ser uma religião étnica e se torna uma religião universal, a partir de um gradual desligamento das influências católicas e a reintrodução de ritos em língua iorubá.

É nesse período portanto, que Ferreti (2014, p. 17) demonstra a produção do sociólogo francês Roger Bastide como a de maior relevância, especialmente pelo interesse do autor em preservar a “pureza que julgava existir no Candomblé baiano, em oposição à desintegração e à mistura que considerava encontrar na Macumba e na Umbanda”, de modo a reforçar as críticas ao sincretismo, que passa a ser substituído pelo conceito de interpenetração de civilizações na obra de Batisde e nos autores que foram influenciados por sua produção. A postura antissincrética representou também um momento do estabelecimento do fundamentalismo religioso no campo de matriz africana, ou ao menos de uma tentativa, uma vez que nem o Candomblé ou a Umbanda possuem dogmas preestabelecidos. Utilizamos esse conceito pois, mesmo que ele possua uma origem no cristianismo, historicamente tem sido utilizado para se referir a quaisquer formas de radicalismo de origem religiosa (I. P. Oro, 1996).

O período também é marcado pelos esforços da Umbanda no sentido de organizar-se como uma religião mais coesa e com força institucional, a partir da realização de diversos congressos e a definição de uma identidade simbólica que se reflita em todos os terreiros, a fim também de se afastar de outras religiões similares com força regional, como as já citadas Macumba carioca e o Batuque gaúcho.

1.2.1 O mito de fundação

Parte do esforço de legitimar a Umbanda enquanto religião sistematizada está no reconhecimento e atribuição à história de Zélio Fernandino de Morais como sendo a fundação da Umbanda, o que Sá Júnior (2012, p. 4) afirma ter se consolidado no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda que ocorreu em 1941 e, posteriormente, sistematizada com riqueza de detalhes na obra de Rubens Saraceni. Para este autor umbandista, tudo se iniciou no ano de 1908 na cidade de Niterói (RJ), quando o jovem Zélio com 17 anos começa a apresentar sintomas e comportamentos estranhos que chamam atenção e a preocupação de sua família. Dentre os ocorridos, é narrado, por exemplo, momentos em que o jovem assumia a postura e o vocabulário de um velho ou movia seu corpo como um felino ao falar sobre segredos da natureza.

A recorrência desses acontecimentos teria levado a família a buscar ajuda médica, que, ao examiná-lo, descartaram qualquer quadro de transtorno mental. A segunda ajuda buscada pelos familiares foi a Igreja Católica, que realizou dois exorcismos no jovem, que também não foram capazes de impedir que esses comportamentos continuassem. A família então levou Zélio a Federação Kardecista de Niterói, onde ocorreram os registros da comunicação do médium José de Souza com espíritos que incorporaram no jovem.

> - Sr. José: Quem é você que ocupa o corpo deste jovem?
> - O Espírito: Eu? Eu sou apenas um caboclo brasileiro.
> - Sr. José: Você se identifica como caboclo, mas eu vejo em você restos de vestes clericais.
> - O Espírito: O que você vê em mim são restos de uma existência anterior. Fui padre, meu nome era Gabriel Malagrida e, acusado de bruxaria, fui sacrificado na fogueira da Inquisição por haver previsto o terremoto que destruiu Lisboa em 1755. Mas, em minha última existência física, Deus concedeu-me o privilégio de nascer como caboclo brasileiro.
> - Sr. José: E qual é seu nome?
> - O Espírito: Se é preciso que eu tenha um nome, digam que sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois para mim não existirão caminhos fechados. Venho trazer a Umbanda, uma religião que harmonizará as famílias e que há de perdurar até o final dos séculos (Saraceni *apud* Sá Júnior, 2012, p. 5).

O espírito então declara a fundação da religião a ser concretizada a seguir por Zélio ao fundar em sua casa a Tenda Nossa Senhora da Piedade, primeiro terreiro de Umbanda. Entre as justificativas dadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas para esse evento, estaria o fato de que o Kardecismo era

preconceituoso com espíritos de origem humilde como os Caboclos e os Pretos-Velhos, sendo a Umbanda o local para que “toda e qualquer entidade que queira se manifestar” seja ouvida “independente daquilo que haja sido em vida [...] a nenhum viraremos as costas e nem diremos não, pois esta é a vontade do Pai” (Saraceni *apud* Sá Júnior, 2012).

As reflexões propostas por Sá Júnior (2012) trazem questões que demonstram o papel que a Umbanda veio a desempenhar em seu lugar de religião brasileira. O primeiro deles seria o fato de que Zélio era “de família importante” e branco, demonstrando o interesse em afastamento do mundo negro como forma de legitimação da religião pelos autores que propagam esse mito fundador. Outra questão é que entidades como os Pretos-Velhos e Caboclos não são novidades ou exclusividade da Umbanda, sendo exemplos o já citado Candomblé de caboclo, a Jurema, o Catimbó e a Macumba carioca.

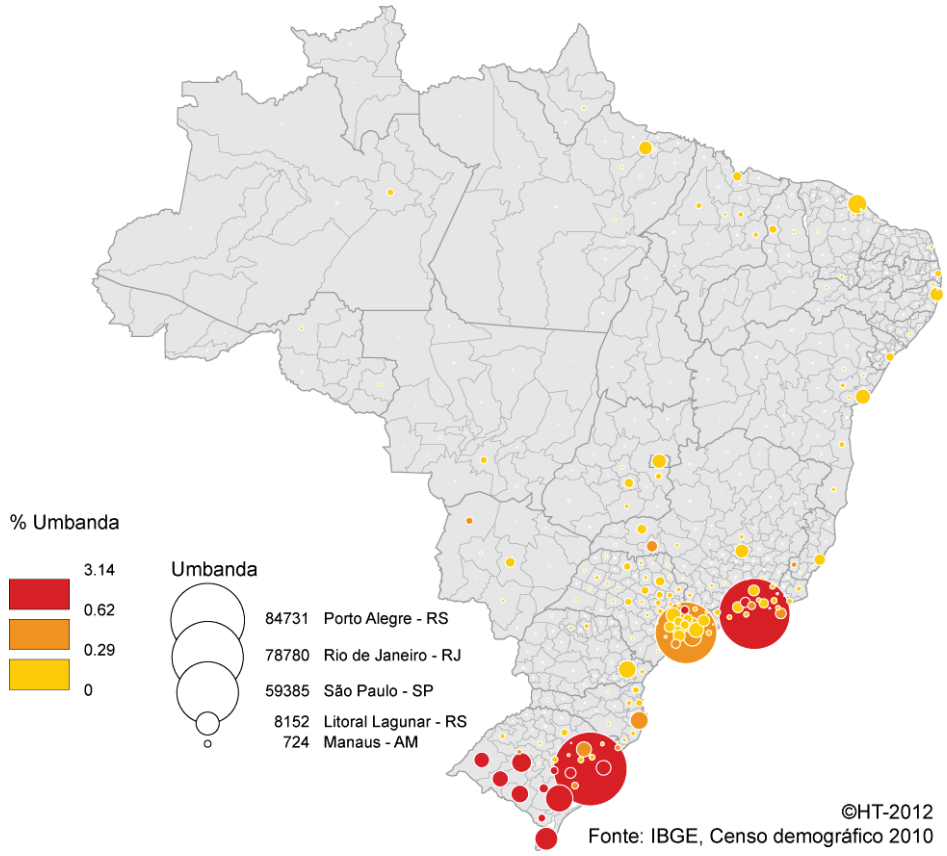
> O mito analisado está, boa parte do tempo, dialogando com campos externos ao da Umbanda. Mais do que falar de si, o mito define a Umbanda pelo outro. Mas do que aquilo que ela é se apresenta como aquilo que ela não é. E, sobre isso, ele busca dizer que ela **não** é de origem humilde ou negra, **não** é doente, **não** é demoníaca e **não** é baixo espiritismo. (Sá Júnior, 2012, p. 12)

Nesse sentido, a Umbanda surge como um empreendimento de identidade nacional brasileira, já que em 1908 — ano em que se atribui a fundação oficial da religião — o Brasil República tinha apenas quatorze anos e estava há exatos vinte anos da abolição da escravatura. O argumento principal foi construído ao redor da ideia de que a Umbanda é uma religião de origem brasileira, diferente do Candomblé, do Catolicismo — que com a separação entre Estado e o a Igreja encontrava-se em crise, momento que contribuiu para o surgimento de diversas formas de catolicismo popular —, ou do Espiritismo, influência da maior parte das doutrinas umbandistas, mas que legitimava-se pelo seu caráter intelectualista que o afastava as práticas consideradas “místicas” (Fernandes; Henn, 2018, p.689).

É durante o período do Estado Novo (1937-1945) que tanto a Umbanda como o Espiritismo recebem certa legitimação por parte do governo, sendo colocado sob jurisdição da seção de Costumes e Diversões, na Delegacia de Tóxicos e Mistificações, momento que marca o reconhecimento, mas também um período de perseguições e repressão por parte do Estado. Tratava-se de um processo de

“purificar” a Umbanda daquilo que ainda a conectava com suas origens na Macumba, além de reforçar seu aspecto de popular e de caridade, o que também foi resposta ao momento em que o Brasil enfrentava com o início de sua industrialização e a consequente intensificação no processo de urbanização nos estados do Sudeste e Sul — regiões que ainda possuem a maior número de umbandistas autodeclarados segundo os dados censitários, apresentado na Figura 5.

FIGURA 5 – DISTRIBUIÇÃO DA UMBANDA NOS ESTADOS BRASILEIROS



FONTE: IBGE (2012), ORGANIZADO POR SOMAIN (2012).

O sociólogo Ari Pedro Oro (2012), ao discutir sobre a história das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, nos fornece algumas pistas do motivo para esse grande número de adeptos autodeclarados umbandistas no estado e sua considerável e consequente internacionalização para os países fronteiriços Uruguai e Argentina. Para o autor, a primeira religião a se estruturas em ordem cronológica é o Batuque, com registros dos primeiros terreiros no início do século XIX, antecedendo em muitas décadas a abolição da escravidão, e provavelmente de forma paralela à organização do Candomblé. O culto resiste até a

contemporaneidade, o que o difere que foram substituídos em grande parte pela própria Umbanda em outros estados como as já citadas Cabula e Macumba Carioca, e constitui uma parte expressiva da constituição do imaginário cultural do estado, mesmo com o apagamento simbólico da figura do negro na história da sociedade gaúcha, nas palavras do próprio autor.

Vale ainda lembrar que a religião tem sua origem no estado do Rio de Janeiro, e ela lidou historicamente com anseios e questões próprias da região do país em que ela se originou, já que a presença do Candomblé e de outros cultos tradicionais africanos e indígenas é mais demarcada nos estados do norte e nordeste do Brasil.

1.2.2 O Espiritismo Kardecista

A maior fonte de inspiração na fundamentação da Umbanda é o Espiritismo Kardecista, que ocupa um importante papel no mito de fundação — visto que a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas se deu em um ambiente espirita. O nome dessa religião vem do pseudônimo de seu fundador, o francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), e que escolheu o nome de Allan Kardec. A religião tem origem no seio do pensamento positivista que imperava na Europa no período de sua sistematização e, portanto, surge como doutrina cientificista, com o objetivo de fundamentar e explicar a ocorrência de manifestações espirituais paranormais, sem abrir mão de uma perspectiva cristã. A doutrina fornece sofisticadas teorizações sobre os fenômenos da incorporação e da mediunidade, aliando a compreensão evolucionista da época à ideia de evolução espiritual.

O espiritismo chega ao Brasil ainda no período do Império como um modismo importado da França pelas elites nacionais da época, com as traduções das primeiras obras para o português datando da década de 1860, época em que Kardec ainda estava vivo e em produção intelectual. Já em 1884, é fundada a FEB (Fundação Espírita Brasileira), levando a religião a expansão naquilo que Lewgoy (2008, p. 87) chama de “alternativa religiosa de vanguarda”, especialmente nos meios republicanos, que recusavam as relações entre o estado e a Igreja Católica. Pode-se dizer, portanto, que o Espiritismo se constituiu como uma forma de reforma e ruptura do Cristianismo no Brasil, uma vez que o protestantismo na época estava limitado à grupos de imigrantes vindos do centro da Europa. Além disso, o

Espiritismo fornecia explicações racionalistas às práticas comuns das religiões de origem africana.

Foi no ano de 1949, anos após a consolidação da Umbanda como empreendimento de religião nacional, que a FEB alcançou hegemonia sobre o movimento espírita no Brasil, momento em que surge a figura de Francisco Xavier (1910-2002), autor e psicógrafo espirita que até o momento considerado o principal propagador do espiritismo para as camadas populares, tornando o Brasil o país com maior número de adeptos da religião até a atualidade.

1.3 MARCOS DE LEGITIMIDADE

Há uma certa discussão quanto as raízes etimológicas do nome Umbanda. Se por um lado, houve a tentativa no Segundo Congresso de Umbanda em formalizar uma tradução oficial, ela foi pouco efetiva no sentido que cada terreiro recorre a diferentes etimologias. O que se sabe é que ela teria sua etimologia ligada a língua quimbundo da Angola, e significaria algo como “feiticeiro”, “curandeiro” ou “magia”. Salun (2018), porém, aponta para uma segunda possibilidade, estando relacionada a língua Abanheenga — parte do tronco Tupi —, e significaria algo como “O conjunto das leis divinas”. De qualquer maneira, isso aponta que mesmo nas raízes de origem africana não há exclusividade das culturas iorubá.

Esse é apenas um exemplo dos esforços na construção de uma teologia umbandista, que foi empreendido em especial por pais de santo com origem no Kardecismo, o que moldou a religião em sua construção histórica. Exemplos disso estão no fato dos umbandistas incorporantes serem comumente chamados de médiuns — e não de cavalos como é comum no Candomblé por exemplo), e principalmente no imenso interesse e aspecto cientificista da religião em se legitimar a partir da sistematização em livros psicografados. O primeiro livro da nova religião foi publicado em 1933 com o título “O Espiritismo, a magia e as Sete Linhas da Umbanda” do autor Leal de Souza; em 1939 o próprio Zélio de Moraes criou a Fundação Espírita de Umbanda do Brasil (FEUB) e, em 1941, foi organizado o supracitado Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, que reuniu representantes de diversos estados brasileiros, mas em especial do Rio de Janeiro e de São Paulo (Fernandes; Henn, 2008, p. 691).

Esses eventos foram responsáveis por parte da organização teológica da religião, atribuindo ao mito de fundação sua importância e significado, em um movimento de desafricanização que refletia na Umbanda em si o aspecto de modernidade e civilidade almejado. Na década de 1950, uma série de intelectuais brasileiros começam a apoiar e promover publicamente a Umbanda, sendo possível citar nomes como Jorge Amado e Gilberto Freyre. Os primeiros trabalhos acadêmicos sobre a religião, porém, só viriam a ser publicados na década de 1971 com os estudos do já citado Roger Batisde. Esse reconhecimento acadêmico é abraçado pelos intelectuais umbandistas, que nesse momento mantêm o seu projeto de desafricanizar e embranquecer a religião.

Em 1961 ocorre o Segundo Congresso Brasileiro de Umbanda, momento de reaproximação da religião com as raízes africanas, tendo como principais objetivos "[...] reafirmar a Umbanda como religião brasileira, além da conclusão sobre a origem do vocábulo umbanda [...]" (Fernandes; Henn, 2018, p. 698), sendo este último oficializado na obra de Cavalcanti Bandeira, o que será abordado mais detalhadamente mais adiante no trabalho.

A década de 1970 foi a de maior ascensão no número de adeptos da Umbanda, com a expansão do número de terreiros e o aumento da popularidade da religião. Nesse congresso também foram propostas uma normatização litúrgica, cursos de batismo e casamento além de cursos sacerdotais — essa última parte, sem muito sucesso.

Também é do final da década de 1970 a fundação do Santuário Nacional da Umbanda — Vale dos Orixás, apelidado de "Meca dos Umbandistas", representada na Figura 6. Localiza-se na Reserva Ecológica da Serra do Mar no estado de São Paulo, município de Juquitiba. No local, estava uma antiga pedreira que, ao fim de suas atividades, foi utilizada pelo Babalaô Ronaldo Linares para trabalhos religiosos (Santuário, 2023).

FIGURA 6 – SANTUÁRIO NACIONAL DE UMBANDA — VALE DOS ORIXÁS, JUQUITIBA (SP)

FONTE: SANTUÁRIO, 2023

Também foi criado todo um arcabouço simbólico com o objetivo de legitimar a Umbanda, começando pela comemoração no dia 15 de novembro do Dia Nacional da Umbanda, data que marca a fundação do Templo Espírita Nossa Senhora da Piedade por Zélio de Morais. Uma das simbologias com maior aceitação nos terreiros é o Hino da Umbanda, canção entoada geralmente na abertura das giras e festas, e cujo não há muitas informações sobre sua autoria. Atribui-se, porém, a ele um mito relacionado a José Manuel Alves, um homem cego que teria buscado o auxílio do Caboclo das Sete Encruzilhadas e composto a canção em agradecimento no terreiro coordenado por Zélio ainda nos primeiros anos de funcionamento — e posteriormente apresentado e oficializado no Segundo Congresso de Umbanda. Sua letra responde aos anseios da religião em ser associada a valores como o amor e a caridade, sem o uso de palavras de origem africana ou indígena — a não ser na apresentação do nome de entidades ou conceitos próprios da religião — e utilizando-se apenas da língua portuguesa.

Refletiu a luz divina
Com todo seu esplendor
É no reino de Oxalá
Aonde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para nos iluminar

A Umbanda é paz e amor
Um mundo cheio de Luz
É força que nos dá vida
E a grandeza nos conduz

Avante, filhos de fé
Como a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá

Diversos escritores e teólogos afro-religiosos têm contribuído para a sistematização e legitimação da Umbanda. Entre eles, destacam-se os nomes de Rubens Saraceni, Rivas Neto, W. W. da Matta e Silva, entre tantos outros. Esses autores produziram uma vasta obra literária que aborda temas como a história da Umbanda, seus fundamentos teológicos, suas práticas rituais e a relação entre a religião e a sociedade. Seus escritos têm almejam contribuir para o fortalecimento da identidade religiosa umbandista e para a disseminação de conhecimento sobre a religião no Brasil e além de suas fronteiras.

Em 2003, é fundada a Faculdade de Teologia Umbandista pelo teólogo umbandista Rivas Neto. Com o objetivo de promover o estudo e a pesquisa da Umbanda, a faculdade oferece formação acadêmica para sacerdotes, líderes religiosos e estudiosos interessados em aprofundar seus conhecimentos sobre a religião, tendo cursos voltados para a história, teologia, liturgia e práticas rituais da Umbanda.

Na contemporaneidade, também se constituiu um movimento político umbandista, buscando representação e visibilidade para a religião. Grupos e organizações têm se mobilizado para defender os direitos dos umbandistas, lutar contra a intolerância religiosa e promover ações de cunho social e cultural em prol da comunidade umbandista.

2 CAMINHOS PARA CONSTRUÇÃO DE UM REFERENCIAL DE ANÁLISE DO ÊXTASE RELIGIOSO

A emergência das discussões culturais e identitárias ocupam especial relevância dentre os temas em ascensão na produção das ciências humanas. Exemplos disso estão na ascensão de estudos pós-modernos, das teorias feministas e *queer*, da questão decolonial, da chamada virada cultural e a virada linguística. Não é diferente com a Geografia, em que os estudos da Nova Geografia Cultural e a incorporação de contribuições do humanismo e de métodos como o fenomenológico e o hermenêutico, forneceram um novo fôlego de investigações e temáticas possíveis. A Geografia da Religião é um desses temas, mas seu estudo não é recente e possui raízes ancestrais na história do pensamento geográfico.

No caso específico da fenomenologia, compreendemos que a maior contribuição da perspectiva teórico-metodológica reside em sua singularidade, ou seja, a pesquisa a partir do fenômeno do consciente, com a totalidade das experiências vividas por um indivíduo. Trata-se daquilo que Husserl entende como “objetos reais”, que possuem em si seu próprio tempo e espaço. É nesse sentido que a experiência assume papel principal, pois um objeto nunca é apenas aquilo que pode ser mensurado (Giorgi, 2008, p. 388-389). Por exemplo, podemos medir uma cadeira em sua altura, largura, profundidade, materiais utilizados, cor ou textura. No entanto, para avaliar se ela contribui para criar um ambiente acolhedor, se parece agradável aos olhos ou se é confortável ao se sentar; tratam-se de questões que não podem ser quantificadas objetivamente e, portanto, estão no nível da experiência.

Para além dessas subjetividades, porém, estão em jogo também a intencionalidade e a intuição por trás de cada um desses objetos reais — ou seja, como eles são percebidos em seu estado ordinário, não afetados por sentimentos de qualquer natureza. É nesse sentido que cabe a definição da fenomenologia como método da crítica do conhecimento universal das essências, já que a descrição objetiva dos fenômenos como se apresentam possibilita ao observador procurar e evidenciar aquilo que realmente os definem: suas essências.

A rigidez das teorias racionalistas, não estiveram presentes na totalidade dos antecedentes do conhecimento geográfico, mesmo que na contemporaneidade se apresentem como hegemônicas. O naturalista romântico alemão Alexander von

Humboldt (1769-1859), sistematizador da geografia moderna, demonstrava em suas descrições aspectos relacionados aos sons, cheiros, cores, e emoções despertadas por cada uma dessas vivencias sensoriais. A leitura de suas obras proporciona uma experiência sinestésica, no sentido que propicia a atribuição de símbolos imagéticos ou textuais a percepções que estão para além dos limites da descrição visual, algo que contraria o racionalismo que deu origem às perspectivas ainda hegemônicas na Geografia contemporânea.

Da mesma forma, entendemos que é impossível transmitir completamente a vivência de estar em um terreiro de Umbanda sem abordar esse aspecto sensorial. Não se trata apenas da paisagem visual, com o altar do congá e as imagens de santos católicos e orixás, as representações arquetípicas de pretos e pretos velhos, caboclos e malandros, os pontos riscados e as representações da esquerda em uma cangira ou em alguma oferenda logo na entrada do espaço — todos esses aspectos serão explicados mais adiante neste texto. Também envolve questões relacionadas ao aroma dos incensos ou simplesmente do tabaco, das velas aromáticas ou da cera derretida, da atmosfera enevoada do ambiente cheio de fumaça e dos sons dos atabaques, vozes e palmas, dos cumprimentos e de tantos outros estímulos sensoriais que compõem essa experiência única.

Contra essa visão de mundo uniforme, retilínea e constante, objetivada pela experimentação instrumental, típica do Iluminismo e da Ciência Moderna, é que esses pensadores românticos — os primeiros do movimento romântico alemão do século XVIII — lutavam. Almejando a libertação do ser, mediante a contemplação estética da natureza e pelas capacidades cognitivas ligadas ao diletantismo das artes, projetaram uma cosmovisão consoante à dramaturgia poética e ao sentimentalismo telúrico. (Bergamo; Bauab, 2018, p. 9)

É dentro do contexto de reestabelecimento da Geografia Humanista, e a possibilidade de métodos como o fenomenológico e hermenêutico, é que nossa investigação foi direcionada, principalmente no que se refere a explorar os caminhos que levam a uma compreensão geográfica mais profunda dos fenômenos relacionados ao êxtase na experiência religiosa umbandista.

O capítulo responde ao objetivo de investigar as abordagens teóricas e metodológicas que podem ser aplicadas a esta análise e entender como essas perspectivas podem se integrar harmoniosamente com a tradição epistemológica da Geografia Humanista brasileira. Esse empenho envolveu uma exploração minuciosa

das conexões entre o espaço, a espiritualidade e as práticas religiosas, visando contribuir para uma compreensão mais abrangente e sensível da Umbanda sob uma perspectiva geográfica.

2.1 POR UMA CONCEPÇÃO DE GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Quando se volta o olhar sobre a Religião como uma possibilidade de estudo no campo da Geografia, é possível localizar duas abordagens principais com especial relevância no contexto brasileiro. Uma primeira abordagem compreende que a temática representa um dos caminhos possíveis dentro dos estudos da Geografia Cultural, enquanto a segunda defende a Geografia da Religião como campo disciplinar autônomo dentro da Geografia Humana.

Um dos principais argumentos para a primeira dessas abordagens se baseia no fato de que grande parte dos geógrafos, que historicamente pesquisaram sobre a religião, são de modo geral, geógrafos culturais. Lily Kong (1990, p. 356) porém, compreende que há uma tendência geral entre os geógrafos em atribuir essa correlação às origens da ciência na Grécia antiga — o que contribui para a segunda abordagem, que tem como argumento a história e teorias próprias desse campo. Para a autora, no entanto, essa correlação ancestral não constituiu uma “geografia da religião” a princípio, mas possibilita um vislumbre sobre as diversas possibilidades de conexão entre os dois temas.

O trabalho de C. J. Pereira (2014, p. 29), parte dessa segunda abordagem e sistematiza um esquema de nomenclaturas que beneficia a compreensão de uma cronologia de correlações entre geografia e religião, e o desenvolvimento de um campo de estudos autônomo. Mesmo que não aparente, há uma temporalidade intencional nessas terminologias, que são: *Geografia Religiosa*, *Geografia Eclesiástica*, *Geografia Bíblica*, *Geografia das Religiões* e *Geografia da Religião*.

Os estudos de cunho geográfico do período da antiguidade e parte do medievo, se adequam ao período compreendido como Geografia Religiosa — proposta escrita originalmente por John Gay (1971). Isso porque há uma tendência geral de esses modelos e teorias proto-científicas estarem imersos no imaginário mágico-religioso, correlacionando os modelos cosmológicos aos míticos, conforme observado por Kong na obra dos gregos. Um exemplo citado pela autora é a projeção de Anaximandro, que via o mundo como “[...] manifestação do princípio

religioso, ou seja, da inviolabilidade da ordem espacial, e seus esforços diagramáticos em mostrar a proporção matemática no cosmos e no mapa mundial [...] ” (Kong, 1990, p. 356, tradução nossa[9]). Pode-se argumentar o mesmo a respeito da produção dos árabes e muçulmanos e à visão de mundo dos cristãos monásticos, já que suas religiosidades moldaram a forma como cada sociedade formulou suas geografias.

No período que se estende entre a baixa idade média e o início da modernidade, está uma lenta transição entre o que se chama de Geografia Eclesiástica, que ocorre em paralelo a uma Geografia Bíblica. Esse segundo momento marca uma passagem da geografia emersa em conteúdo religioso para uma geografia produzida em favor dos interesses religiosos, ou seja, a produção do conhecimento não é só produto de uma visão religiosa do mundo, mas é usada para corroborar e manter sua hegemonia (C. J. Pereira, 2014, p. 37). Há também uma sutil progressão em direção à visão contemporânea já que, com a sistematização do pensamento teológico, colocava-se a necessidade de racionalização das descobertas.

> Por vários motivos, entre católicos e protestantes, se fazia uma geografia com fins religiosos. Porém era nítida certa busca pela conciliação da realidade físico-natural com os preceitos bíblicos. Embora tais reflexões geográficas priorizassem a legitimação da religião dominante (Cristã) e por isso eram envolvidas em raciocínios teológicos [...] hegemonia (C. J. Pereira, 2014, p. 37)

A compreensão do geógrafo Manfred Büttner ajuda a decifrar a influência dessa Geografia Bíblica e Eclesiástica nas correntes de pensamento que levarão à sistematização da ciência geográfica entre os séculos XVIII e XIX com pensadores alemães como Humboldt (1769-1859) e Ritter (1779-1859). Dentre os diversos fatores que o autor usa para sustentar sua tese, está o grande valor das escolas e universidades confessionais católicas, luteranas e reformadas nos séculos anteriores à sistematização. Os geógrafos católicos tinham como tarefa descrever o mundo como criação divina, enquanto os luteranos tinham uma abordagem mais voltada à funcionalidade da obra de Deus, e os reformados estando entre os dois anteriores (Büttner, 1979, p. 154). Vale ressaltar também, que primeiro registro na

---

[9] No original: “[...] as the manifestation of a religious principle, namely the inviolability of spatial order, and his diagrammatical efforts to show mathematical proportion in the cosmos and the world map […]”

bibliografia do termo “geografia da religião” é de 1795 da obra “*Ideen über religiöse Geographie*”, ou “Ideias sobre Geografia religiosa” do pastor luterano Gottlieb Kasche (Park, 2004).

Essa tendência perdura durante o início da modernidade, quando se desenvolve Escola Físico-Teológica, que entendia os fenômenos ambientais a partir de sua relação com o divino, a natureza não sendo fruto do acaso, mas da sabedoria de Deus. É dessa tendência que surge o que C. J. Pereira (2014, p. 38) chama de proto-determinismo geográfico. A ruptura entre ciência e religião proporcionada pelo iluminismo é o que permitirá as primeiras proposições de uma Geografia da Religião como empreendimento intelectual autônomo.

Com a sistematização da ciência geográfica moderna com Humboldt e Ritter e posteriormente com Frederich Ratzel (1844-1904) e Paul Vidal de La Blache (1845-1918), é possível localizar a constituição do momento chamado aqui de Geografia das Religiões. Sua origem alinhava-se à hegemonia do geodeterminismo que perdurará na produção do período, já que o estudo da religião estava orientado a compreender suas relações com os ambientes. Büttner (1974, p. 168, tradução nossa[10]), então, organiza três estágios para o surgimento de uma subárea autônoma dentro da Geografia Humana, em um movimento dialético de tese-antítese-síntese, a saber: a apresentação da religião como determinada pelo ambiente (tese); a influência modular da religião no ambiente (antítese); e a demonstração dos aspectos recíprocos dessa relação (síntese).

O papel da religião não passa por muitas mudanças entre a perspectiva positiva clássica e a neopositivista da *New geography*. Vale, porém, a partir da contribuição de Gregory Levine (1986), organizar alguns textos clássicos para o desenvolvimento da Geografia da Religião como disciplina autônoma. O primeiro deles é o do francês Pierre Deffontaines, que, com sua obra “*Geographie et religions*” publicada em 1948, parte da análise da paisagem e das marcas deixadas pela religião, estabelecendo como função da Geografia da Religião a de investigar as repercussões materiais da vida religiosa. Nessa obra, a religião é retratada como um componente da paisagem humana, independente dos aspectos psíquicos ou

---

[10] No original: “First stage (thesis): The “explanation” of religion; a one-sided presentation of religion as determined by its environment. […] Second stage (antithesis): One-sided study of the opposite; reseraches into the moulding influence of religion on its (social, economic, etc.) environment […] Third stage (synthesis): Research into and demonstration of the reciprocal aspects of relationships […]”

sobrenaturais que ela possua (Levine, 1986, p. 429). Claval (1997, p. 91) vai além na análise da obra de Deffontaines, e demonstra relações conceituais construídas pelo autor, na qual a religião é uma mediadora de paisagens e gêneros de vida, criando obstáculos para uns e favorecendo o nascimento de outros.

Outra obra relevante é a do alemão Paul Fickeler "*Fundamental questions in the geography of religions*", publicada em inglês em 1962, e que se volta aos aspectos menos materiais da religião, especialmente no papel que os elementos mágicos e simbólicos operam sobre a relação do homem com a superfície terrestre. Em comum com Deffontaines, está a centralidade na categoria de paisagem, analisando em sua obra como ela é alterada pelos processos de santificação, dessatinficação e ressantificação, sem demonstrar o caminho oposto, ou seja, como a paisagem afeta a religião (Levine, 1986, p. 429) — primeiro estágio proposto por Büttner, conforme supracitado.

O trabalho de Erich Isaac, "*Religion, landscape and space*", publicado em 1959, surge como uma crítica aos trabalhos anteriores, mas partindo da mesma premissa quanto a importância do estudo da religião por geógrafos, uma vez que em sua concepção — o mito afeta no desenvolvimento da paisagem e a experiência religiosa — tem o potencial de atribuir simbologia ao espaço. Para Isaac, contudo, a obra de Deffontaines não foi bem-sucedida para a sistematização do fenômeno das paisagens religiosas (Levine, 1986, p. 430).

Já a obra do estadunidense David Sopher, "*Geography and religions*", publicada em 1967, segundo a análise de Levine, consegue contornar as problemáticas colocadas por Isaac, focando sua análise a comportamentos religiosos institucionais e não individuais. Ele classifica as religiões em três grupos: religiões étnicas, relacionadas a grupos humanos específicos; universalizantes, voltadas para alcançar todas as pessoas por meio do proselitismo; e, por fim, as segmentais, ou seja, sem aspirações universalizantes. A contribuição aqui está na compreensão de uma ecologia religiosa (Levine, 1986, p. 430), na qual meio e sujeito religioso interagem de maneira recíproca.

É com a emergência do marxismo na ciência geográfica que os estudos que envolvem a temática passam a ser cada vez mais raros — o que pode estar associado a uma tendência "ateísta" da ideologia marxista. Surgem, a partir disso, na produção internacional, os primeiros diálogos com o humanismo e o método fenomenológico. Fernandes e Gil Filho (2011, p. 214) abordam que "através das

bases fenomenológicas e das Ciências da Religião, a espacialidade do fenômeno religioso deixou de ser considerada apenas como a materialidade imediata". C. J. Pereira (2014, p. 43) esquematiza as primeiras contribuições sob essa perspectiva da seguinte maneira:

> [...] O novo prisma, oriundo de uma geografia humanista-cultural, tornou-se um dos caminhos por onde a Geografia buscou romper o preconceito com o tema religião — bem evidente no âmbito do positivismo lógico e do estruturalismo marxista. Pois, no período em que a Geografia esteve massivamente sob a influência destes dois matizes filosóficos, [...]

Quando se volta ao desenvolvimento brasileiro dos estudos da área, é possível identificar que houve o desenvolvimento de teorias muito próprias, que pouco se relacionam com a produção internacional contemporânea, sendo também possível elencar duas posições principais quanto às contribuições teóricas, cada uma delas ligadas à posição em que a Geografia da Religião se encontra no conhecimento geográfico como um todo.

A primeira delas é a de Zeny Rosendahl, autora que apresenta algumas similaridades com a produção internacional, mas que ainda assim tem uma contribuição teórica voltada ao contexto brasileiro. Isso porque os fatores "instituição" e "experiência" são somados à ideia de que o sagrado possui uma força cultural. Rosendahl (1999) parte da dualidade sagrado-profano, em diálogo principalmente com os já citados conceitos de hierofania e teofania, e da consequente dicotomia entre o espaço sagrado e o espaço profano, uma vez que a hierofania se constituiu como fenômeno sacralizador do mundo e do espaço que estrutura a vida do *homo religiosus*. A partir desse tópico, a autora apresenta uma proposta teórica a partir de quatro temáticas para o estudo geográfico da religião, sendo eles: fé, espaço e tempo — difusão e área de abrangência; centros de convergência e irradiação; religião, território e territorialidade; e por fim, espaço e lugar sagrado — vivência, percepção e simbolismo (Rosendahl, 1995, p. 46).

Uma outra posição, que apresenta um nível de singularidade se comparada às demais compreensões é a de Sylvio Fausto Gil Filho. Na trajetória do autor, são localizados os tradicionais diálogos com Eliade, mas também Rudolf Otto, e posteriormente na produção do autor, a partir da base em Ernst Cassirer, em uma noção de forma simbólica. No ensaio "Por uma Geografia do Sagrado" de 2002, que surge de uma discussão epistemológica sobre as já citadas teorias no âmbito

internacional, Gil Filho utiliza-se da compreensão de Otto do sagrado como “categoria de interpretação e avaliação a priori” (Otto *apud* Gil Filho, 2002, p. 3-4) e que tem aplicação exclusiva ao fenômeno religioso, por ser ele que o define ontologicamente.

A defesa de uma Geografia do Sagrado nesse momento da produção do autor é a de que o sagrado contém em si a experiência humana e que por sua consequência impactará na sociedade. Trata-se de uma superação da ideia de ontologia do sagrado, compreendendo a religião como uma forma simbólica presente na consciência, pela qual os sujeitos conformam simbolicamente suas realidades (Fernandes; Gil Filho, 2011, p. 215). Consiste, desse modo, de um “sagrado epistemológico” que liga o “universo de fatos” ao “universo simbólico”, conexão que também se dá pelas vias das outras formas simbólicas: linguagem, artes e mito — cada uma com suas especificidades.

2.2 REFERENCIAL DE ANÁLISE DO ÊXTASE RELIGIOSO

Voltando-se especialmente à obra de Mircea Eliade (1907-1986), o conceito que mais nos interessa no sentido de compreender o êxtase religioso é o de hierofania, desenvolvido com maior profundidade na já citada obra “O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões” publicada pela primeira vez em 1957. A palavra "hierofania" é derivada do grego, "*hieros*" (sagrado) e "*phaino*" (manifestar), significando a revelação do sagrado em nossa realidade cotidiana. É o momento em que o divino se torna aparente e acessível aos seres humanos, seja por meio de objetos, lugares, rituais, eventos ou experiências singulares. Essas manifestações do sagrado transcendem a mundanidade e o cotidiano, tornando-os momentos de comunhão e conexão com o poder espiritual.

> O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. [...] Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” — de uma realidade que não pertence ao nosso mundo — em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”. (Eliade, 1992, p. 13)

Por meio das hierofanias, os seres humanos experimentam uma ruptura na ordem profana do mundo e entram em contato com o domínio sagrado, o que pode

gerar um senso de reverência, admiração e significado mais profundo para a vida. Em outras palavras, elas são capazes de sacralizar os espaços, evocando as ideias de “centros do mundo” e “espaço sagrado” também desenvolvidas pelo autor na mesma obra.

A ideia desses Centros está conectada a um outro referencial categórico proposto por Eliade: o dos arquétipos celestiais de cidades e templos, desenvolvido celebremente na obra “O mito do eterno retorno” e publicada originalmente em 1949. A obra surge da preocupação do autor em “estabelecer certas linhas das forças no campo especulativo das sociedades arcaicas” (Eliade, 1991, p. 6), ou seja, não se trata de lidar com a história das religiões como disciplina acadêmica, mas sim entendendo-a a partir do seu nível abstrato e mítico — tendo em vista que, para o autor, o tempo histórico é suspenso em nome do tempo sagrado.

Retornando à questão dos Centros, o autor argumenta que as religiões reproduzem certos modelos arcaicos, que podem ser formulado arquitetonicamente por meio dos seguintes elementos, sendo alguns exemplos: a ideia de montanha sagrada, que em sua altitude aponta para a aproximação e a conexão entre céu e Terra; o templo ou palácio em si como sendo uma representação arquetípica da montanha sagrada ideal; e consequentemente na ideia de que o templo em si é o próprio ponto de conexão entre céu e Terra (Eliade, 1991, p. 19). Surge aqui a hipótese, de que na experiência umbandista, esses pontos de conexão se dão não só na localidade fixa do terreiro, mas em cada sujeito que participa da gira, uma vez que são eles os responsáveis pela conexão entre as entidades — o sagrado — e os que buscam ajuda delas, a assistência — o profano.

Esses modelos evocam para a ideia principal da obra eliadeana, que é a de ontologia arcaica, ou seja, a ideia de que “os conceitos do ser e da realidade que podem ser lidos a partir do comportamento do homem das sociedades pré-modernas” (Eliade, 1991, p. 11). É no desenvolvimento desse conceito que se apresentam as ideias do autor sobre os arquétipos. Já na introdução da obra, o autor argumenta não utilizar a ideia de arquétipo da mesma forma que Carl Gustav Jung (1875-1961).

De forma resumida, os arquétipos na concepção eliadeana são modelos repetidos pela grande maioria das formas religiosas, onde mito e símbolo expressam “um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade final das coisas” (Eliade, 1991, p. 11). A obra de Jung, por sua vez, parte de preocupações distintas,

como, por exemplo, o interesse na aplicação clínica na obra do autor, que reflete no caráter de aplicação individual dos seus conceitos. Ainda assim é possível localizar na produção junguiana aspectos que permitem um nível de universalidade na aplicação de seus conceitos, especialmente no que se refere ao fenômeno religioso, temática que sempre despertou interesse no autor, fazendo dela um importante fator analítico e comparativo para sua compreensão do funcionamento psíquico, justamente por revelar questões ancestrais da humanidade.

> Jung (1977) compreendeu por meio de seu minucioso estudo sobre símbolos, especialmente os religiosos, que estes trazem uma considerável porção de energia psíquica, de forma condensada, e que no estabelecimento do contato do ser humano com estes símbolos, no relacionamento que implica em compreensões e sentimentos, estabelece-se uma possibilidade de maior compreensão de si mesmo. (Schlögl, 2014, p.60)

Existe uma convergência notável nas bases teóricas que Jung e Eliade utilizaram na construção de suas concepções de arquétipo. Do ponto de vista filosófico, esse conceito encontra suas raízes no pensamento de Platão (aproximadamente 427-347 A.E.C.) relacionado ao mundo das ideias e à metafísica, bem como nas categorias a priori de Kant (1724-1804) e até mesmo na ideia de protótipos em Schopenhauer (1788-1860) (Silva, 2021, p. 37). Quanto ao uso conceitual da palavra "arquétipo", ambos os autores atribuem inspiração a Agostinho (354-430). No entanto, de acordo com a pesquisa de Silva (2021, p. 37), essa atribuição é incorreta visto que não há registro do uso da palavra por esse autor, de maneira que a concepção de arquétipo nesse período está presente apenas nas obras de Dionísio Areopagita (século I E.C.) e no *Corpus Hermeticum*, um conjunto de textos de natureza religiosa híbrida escritos entre os anos 100 e 300 da era comum. Jacobi (*apud* Schlögl, 2012, p. 98), por outro lado, atribui a inspiração de Jung ao capítulo 26 da obra *De divinis nominibus*, de Agostinho.

Jung parte, no início de sua produção, de uma compreensão da psicanálise freudiana, entendendo que a mente humana está dividida entre aquilo que é consciente e o inconsciente. Nessa perspectiva, a psique resulta de uma interação dinâmica entre esses dois polos, ambos influenciando a forma como percebemos o mundo e nos relacionamos com ele (Grinberg, 2017, p. 54).

O consciente representa a parte da mente que está ciente das experiências, pensamentos e sentimentos no momento presente. É a parte "solar" da psique,

associada à luz da consciência, e que constrói a persona, ou seja, a máscara social que usamos para nos encaixar na sociedade e a imagem que projetamos para o mundo exterior. No consciente, está tudo aquilo que é conhecido e explicado pelo indivíduo enquanto no inconsciente reside tudo o que é desconhecido e carece de explicação.

Jung (1990) compreende o inconsciente portanto, como a parte lunar do pensamento psíquico, associado à escuridão e aos aspectos não reconhecidos, onde se encontra a sombra, que representa os aspectos obscuros e reprimidos da personalidade. Além disso, o inconsciente abriga a *anima* (representação feminina no inconsciente masculino) e o *animus* (representação masculina no inconsciente feminino), instâncias que o autor considera como “energias arquetípicas constitutivas da psique do sujeito” (Schlögl, 2012, p. 101). Esses elementos muitas vezes influenciam nossas ações e pensamentos de maneira poderosa, mesmo sem nossa consciência.

Um dos principais fatores que diferem a conceção junguiana da freudiana, é que para Jung o inconsciente é composto por duas camadas: o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo. O inconsciente pessoal abriga conteúdos individuais não conscientes, como memórias obscuras, experiências traumáticas e desejos reprimidos. Já o inconsciente coletivo, novidade conceitual dessa perspectiva, é uma camada mais profunda e universal da psique, compartilhada por todos os seres humanos. Nessa dimensão, residem os arquétipos, padrões universais e simbólicos que influenciam nossos pensamentos, emoções e comportamentos.

Para o autor, é no inconsciente coletivo em que residem os arquétipos, estruturas que pouco variam entre os seres humanos por terem suas raízes no passado ancestral da humanidade, e que, portanto, possui raízes biológicas, que são a base sobre a qual indivíduos construíram e constroem os aspectos fundamentais das sociedades humanas.

> Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos *inconsciente pessoal*. Este porém repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos *inconsciente coletivo*. [...] isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos são idênticos em todos os seres humanos, constituindo portando um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo. (Jung, 2001)

Na perspectiva junguiana, os arquétipos são representações primordiais e atemporais de imagens e padrões simbólicos presentes em mitos, contos de fadas, religiões e sonhos. Nas palavras do próprio Jung (2001), o conceito “só se aplica indiretamente às *représentations collectives*”, ou seja, designam “conteúdos psíquicos que ainda não foram submetidos a qualquer elaboração consciente”. A integração dos conteúdos inconscientes é fundamental para o processo que Jung chama de individuação e que representa a busca pelo desenvolvimento pleno da personalidade e a realização do potencial humano, resultando na unificação dos aspectos conscientes e inconscientes da psique. Para Jung, é por meio da individuação que ocorre a autodescoberta e autorrealização, no qual o indivíduo se torna consciente de si mesmo, de suas motivações e de sua conexão com o mundo.

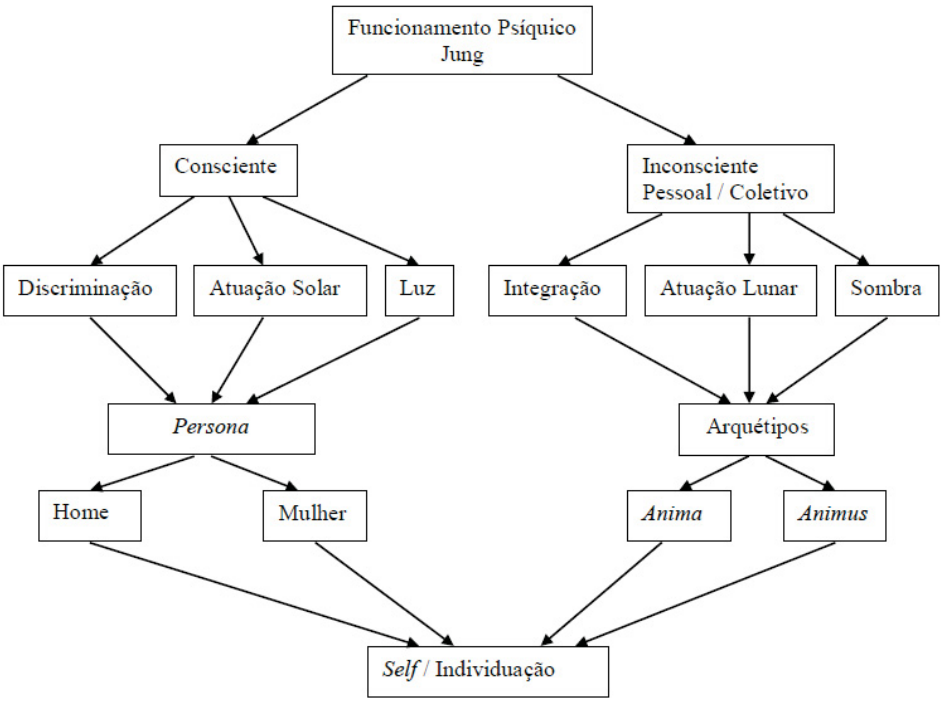
O *Self* (ou “si-mesmo” como traduzem alguns intelectuais junguianos lusófonos) se constitui como resultado ou finalidade da individuação e, portanto, dos constantes esforços e lutas entre os aspectos interiores e exteriores, do inconsciente e do consciente, sendo, desse modo, o alvo de uma realização pessoal. Ele é o centro unificador da psique, e resulta da busca de equilíbrio e harmonia de todos esses elementos. Logo, a individuação envolve a consciência e a aceitação dos aspectos sombrios — a sombra —, a exploração dos arquétipos e a busca por um equilíbrio interno, sendo uma jornada em direção à realização do *self*. Schlögl (2012, p. 72) resume a constituição desse arquétipo total da seguinte forma:

> [...] o núcleo saudável, o *self*, não representa a verdade, a beleza, o conhecimento, a força ou a sabedoria absoluta, representa apenas a possibilidade de integração de todas as forças psíquicas que integram a psique humana. Uma das tarefas para a realização desta integração é o confronto com a própria sombra, com aqueles aspectos negados em si mesmo e projetados nos outros. Assim, o processo de tornar-se “individido” é um impulso que ganha força na medida em que o consciente e o inconsciente interagem, de modo a aceitar a luz ao mesmo tempo em que se reconhece a presença das sombras.

Sendo assim, o funcionamento psíquico na perspectiva de Jung é uma interação complexa entre os aspectos conscientes e inconscientes da mente, com a busca pela integração e desenvolvimento pessoal tendo como núcleo o processo de individuação. Reconhecer e aceitar os aspectos mais profundos e muitas vezes desconhecidos dos indivíduos é essencial para alcançar esse estado de harmonia interior e realização pessoal. Todos os conceitos supracitados e suas correlações

foram esquematizados de forma didática por Schlögl (2012, p. 104) e estão reproduzidos na Figura 7.

FIGURA 7 – FUNCIONAMENTO PSÍQUICO NA PERSPECTIVA JUNGUIANA



FONTE: SCHÖGL, 2012, p.104

Além dos conceitos mencionados, Jung também é notoriamente reconhecido pela importância que dá ao estudo dos sonhos, das sincronicidades e da imaginação ativa como formas de acesso ao inconsciente e de ampliação da consciência, de forma que nessa perspectiva, o estudo dos sonhos permite a compreensão simbólica dos conteúdos inconscientes e sua integração na vida cotidiana (Hall, 2003, p. 35).

É importante ressaltar que a teoria de Jung oferece uma perspectiva holística e abrangente do funcionamento psíquico, considerando uma forma de dimensão espiritual e transpessoal da existência humana (Jung, 1990), compreendendo a psique como um sistema complexo, em constante movimento e transformação, que busca a busca de equilíbrio e integração entre as diversas polaridades internas e externas.

Uma possibilidade de síntese dessa concepção junguiana aplicada ao fenômeno do êxtase religioso, é a compreensão de que ele se apresenta como uma

possibilidade libertação da influência do consciente sobre o inconsciente dos sujeitos. Nesse contexto, os orixás, que serão explorados mais detalhadamente no tópico seguinte, são representados por meio de comportamentos arquetípicos, comportamentos esses que são padronizados pois residem no inconsciente coletivo da humanidade. Portanto, quando um médium umbandista incorpora alguma entidade, ele apresenta parte do seu processo de individuação, manifestando aspectos de sua sombra, *anima* e *animus*, sendo eles homens ou mulheres — exemplos observados em campo e apresentados posteriormente no texto.

A vivência do sujeito umbandista é, desta forma, um constante diálogo entre o consciente e o inconsciente; entre a persona e a sombra. Uma descrição fenomenológica dessa espacialidade é capaz de revelar aspectos holísticos, ou seja, do *Self*, desses sujeitos. Isso implica que a compreensão do êxtase religioso na Umbanda vai além do simples ato da incorporação e se estende à exploração das complexas relações entre os elementos conscientes e inconscientes que moldam essa experiência única.

2.3 OS ARQUÉTIPOS NA UMBANDA

Desde a organização dos já citados congressos e marcos de legitimação da Umbanda enquanto religião formal, surge, neste ponto, a preocupação de teorizar e “teologizar” alguns aspectos dessa prática religiosa. Isso também se traduz como resposta à grande quantidade de assistentes que passaram a frequentar as giras em metrópoles como São Paulo e Rio de Janeiro. Nesse sentido, é que na década de 1990, o umbandista Rubens Saraceni, por meio de psicografias atribuídas a entidade Pai Benedito de Aruanda, formulou a vertente que conhecida como Umbanda Sagrada. Uma obra importante na bibliografia de Saraceni, utilizada como referência em diversos terreiros, é o supracitado livro “Os Arquétipos da Umbanda” que encara a proposta de sistematizar e organizar como a religião entende esse conceito.

A compreensão umbandista do que são orixás faz parte dessa teologia, de forma que Saraceni, reafirma a origem africana que o termo sugere, mesmo que em essência apresente uma concepção muito distante, não os considerando como “deuses” em um panteão organizado, como se aproxima a compreensão majoritária candoblecista. Isso reforça a ambição dos teólogos umbandistas em se afirmarem

como uma religião monoteísta assim como os católicos. Para Saraceni (2014, p. .33), portanto, um Orixá é

> [...] um poder divino em si mesmo e realiza-se na vida dos seus cultuadores como uma energia viva e divina capaz de realizar ações abrangentes, modificadoras da vida do ser. Orixá é o poder de Deus manifestado de forma "personificada, em que um ente de natureza divina irradia continuamente esse poder que concentra em si e doa graciosamente a todos que, movidos pela fé, a ele recorrer religiosamente por meio de cantos e orações.

Tratam-se, de forças da natureza, uma linha de ação pela qual os guias espirituais — almas desencarnadas, que em seu processo de evolução espiritual incorporam nos terreiros com o objetivo de nos ajudar e colocar o poder divino a nossa disposição — atuam, respondendo às complexas hierarquias espirituais. Se no Candomblé são os próprios Orixás que incorporam e se comunicam por meio dos búzios, na Umbanda as entidades que atuam nas linhas energéticas de cada Orixá são as que incorporam e falam em português com seus próprios sotaques e linguagem corporal. O panteão umbandista é, desse modo, essencialmente híbrido, e celebra suas origens múltiplas, sendo, contudo, bem mais enxuto em comparação ao do Candomblé, com variações nas ações e símbolos atribuídos a cada Orixá, conforme apresentado no Quadro 2.

QUADRO 2 – PANTEÃO HÍBRIDO DE ORIXÁS NA UMBANDA

Orixá[11]	**Correspondente no Catolicismo**
Oxalá	Jesus Cristo
Oya	Santa Bárbara
Oxum	Nossa Senhora da Conceição ou Nossa Senhora Aparecida
Oxumaré	São Bartolomeu
Oxóssi	São Sebastião ou São Jorge
Obá	Santa Joana D'Arc
Xangô	São Jerônimo ou São João Batista
Egunitá	Santa Sara de Kali

[11] Tanto Oyá e Yansã são nomes para o mesmo orixá na mitologia iorubá, assim como Obaluaiyê e Omulu, e por isso são hibridizados com o mesmo santo católico. Enfatizamos, porém, que a tabela apresenta uma única posição no campo umbandista, havendo uma infinidade de outras.

Ogum	São Jorge
Yansã	Santa Bárbara
Obaluaiyê	São Roque
Nanã	Nossa Senhora de Sant'Ana
Yemanjá	Nossa Senhora dos Navegantes
Omulu	São Roque

FONTE: SARACENI (2002), ORGANIZADO PELO AUTOR.

É importante ressaltar que essa compreensão não reflete imediatamente a vivência diária dos terreiros de Umbanda e nem mesmo do que foi investigado neste trabalho, que se aproxima mais da vertente conhecida como Umbanda Tradicional — na qual ensinamentos e práticas têm origem na tradição oral e na interação dos dirigentes do terreiro com as entidades. O objetivo de trazer a contribuição de Saraceni reside no fato de que ela possibilita uma visão geral sobre como esse conceito pode se aplicar a realidade vivenciada pelos umbandistas.

Os arquétipos na Umbanda proporcionam uma base simbólica e espiritual para a compreensão da vida e para o desenvolvimento pessoal dos praticantes. Eles também são invocados nos rituais e cerimônias da religião, estabelecendo uma conexão entre o plano terreno e o mundo espiritual, ou seja, cada gira é objetivamente uma hierofania. Cada comportamento arquetípico, portanto, apresenta uma forma de expressar a complexidade das experiências humanas e de se conectar com suas espiritualidades e vivências transcendentais, permitindo que os praticantes encontrem significado e orientação em suas jornadas de crescimento espiritual e busca por equilíbrio emocional e bem-estar.

3 A ESPACIALIDADE ARQUETÍPICA DA EXPERIÊNCIA DO ÊXTASE UMBANDISTA

Como já expresso ao longo do texto, há uma diversidade de umbandas. Cada terreiro carrega consigo sua forma específica de Umbanda. Há diversos fatores que tornam essa realidade possível, seja o fato de se tratar de uma religião relativamente jovem; seja pelo característico de tradição oral da religião, o que consequentemente leva a diversas variações geracionais e geográficas; ou mesmo pelo fato de não se haver um único livro sagrado que defina o que é ou o que não é a Umbanda.

Portanto, qualquer ambição de resumir “Qual é a Umbanda de Londrina?” não se sustenta por muito tempo, pois cada experiência individual é um universo em si próprio. Por esse motivo, é que a análise estruturada nesse capítulo ecoa os já citados pressupostos fenomenológicos: permitir que o próprio fenômeno fale por si, sem lançar sobre ele qualquer carga teórica, mas sim utilizando-se do método como ferramenta de redução fenomenológica e busca das essências.

Compreendemos que a narrativa, enquanto escolha metodológica, é capaz de evocar aquilo que Ricoeur (1994) chama de “tempo vivido”, ou seja, a experiência. Ao me posicionar como narrador, apresento mediações para as interpretações simbólicas do que foi vivido nas observações e conversas realizadas no espaço do terreiro. Essas mediações vêm, porém, com uma perda de complexidade, transformando símbolos em simples sinais. Portanto todas as interpretações realizadas nesse tópico são apenas uma das diversas possibilidades que os fenômenos apresentam. Nas palavras de Dutra (2002, p. 377):

> Assumir uma estratégia qualitativa de pesquisa fenomenológica, como a narrativa, significa, antes de tudo, adotar como horizonte teórico e filosófico a existência, compreendida na experiência vivida. E compreender a experiência humana representa uma tarefa de extrema complexidade, uma vez que o homem se constitui em uma subjetividade que pensa, sente e tem na linguagem a expressão da sua existência. [...] A narrativa, desse modo, ao considerar essa dimensão do mundo vivido, nos sinaliza com a possibilidade de nos aproximarmos do outro, sem que se perca a principal característica que o distingue no mundo, que é a existência.

Schögl (2012, p. 132) demonstra que o símbolo é entendido como fonte de múltiplas interpretações, tanto em Ricoeur quanto em Jung. A autora chama de leitura simbólica a perspectiva que é dada para a interpretação de determinado

símbolo, de forma que nas narrativas e observações obtidas, espera-se chegar à uma síntese perceptiva, assumindo minhas intencionalidades enquanto sujeito pesquisador. A partir da apropriação dessas correlações é que a descrição e análise do fenômeno observado foi construída.

3.1 O TERREIRO CASA DE IEMANJÁ

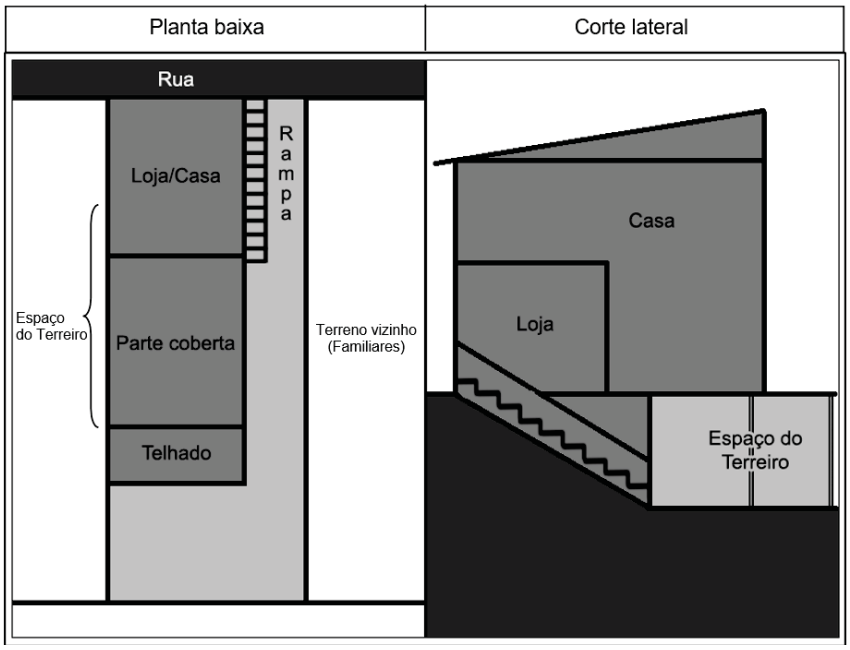
Nossa aproximação com o local de estudo se deu por intermédio do projeto cultural “A Umbanda na Terra do Café”, coordenado pela professora e promotora cultural Chris Viana com recursos disponibilizados pela Prefeitura Municipal de Londrina. Dentre as atividades realizadas pelo projeto, houve a promoção de palestras e debates que se deram em terreiros, escolas públicas e outros espaços voltados a cultura afro-brasileira. Por se tratar de um projeto cultural financiado com recursos públicos, foi produzido um livro e um documentário como culminância exigida em edital, onde há uma breve apresentação sobre a diversidade de terreiros na cidade. Todas essas atividades visaram, nas palavras da própria coordenadora (Viana, 2023, p. 9), contribuir “com o desenvolvimento humano de Londrina” além de, no caso específico do livro, “sensibilizar e emocionar os leitores” com vistas a construir a tolerância religiosa.

Conheci a representante do nosso local de estudo, a Mãe Rose, no evento de abertura do projeto, no qual ela foi palestrante. Ela apresentou uma fala contundente e cheia de alegria e amor ao falar sobre o trabalho realizado em sua casa, o que despertou o meu interesse em visitá-lo. Minha primeira ida ao Terreiro Casa de Iemanjá se deu em uma festa de Exus, na ocasião da abertura dos trabalhos do terreiro naquele ano, o que se deu de forma atípica no mês de abril — em ocasião da pandemia.

O espaço se localiza no fundo da casa da Mãe Rose e seu marido, num nível inferior ao da rua devido a característica do lote, de forma que se desce uma rampa para adentrar no espaço. Um croqui de como o espaço se organiza está exposto na Figura 8. Não há placa nem nenhum símbolo que demonstre que ali há um templo religioso, apenas uma pintura na parede ao lado da rampa com a representação de Zé Pilintra como apresentado na montagem da Figura 9 — entidade que será discutida com maior detalhamento ao longo do capítulo. Na casa ao lado também moram familiares, a família dos filhos do casal que já lhes deram

netos e bisnetos e, por isso, o muro que separava as duas residências foi quebrado, permitindo um espaço maior de circulação dos filhos do terreiro e também uma integração total das famílias.

FIGURA 8 – CROQUI DO TERREIRO CASA DE IEMANJÁ



ORGANIZADO PELO AUTOR.

FIGURA 9 – FACHADA DO TERREIRO "CASA DE IEMANJÁ"

FONTE: O AUTOR.

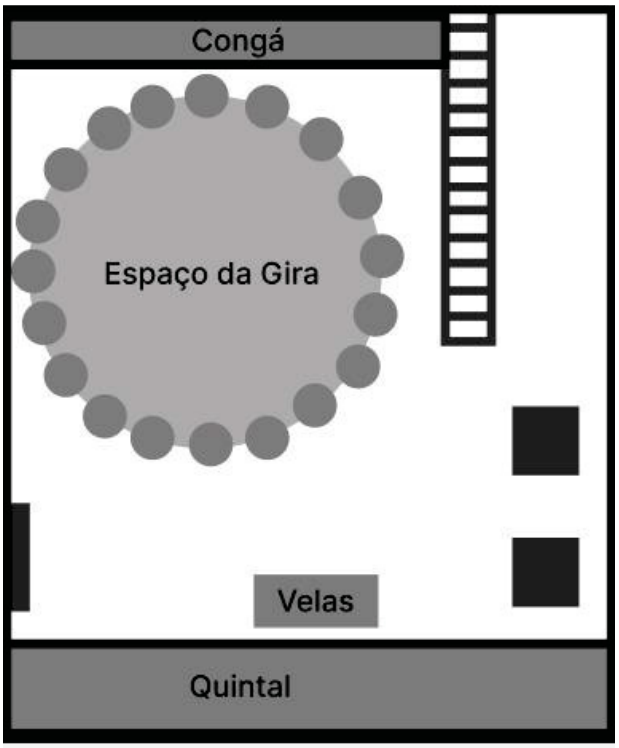
Trata-se de uma casa com dois pisos, sendo a parte superior voltada para a rua principal onde funciona uma loja de artigos religiosos coordenada pela família e por membros mais ativos do terreiro. A loja ajuda com o sustento da casa e também supre as atividades religiosas, de forma que é comum ouvir o comentário "*Sobe lá pra pegar a vela do santo*" ou *"Ela precisa de uma limpeza, sobe lá com ela pra ver se tem na loja*". Já a parte inferior, abaixo da casa, é onde se localiza o coração do espaço religioso, pensado para abrigar uma antiga oficina mecânica de Joel, esposo da Mãe Rose, que já não opera mais.

Ao descer a rampa, é possível ver cigarros acesos em um cinzeiro logo ao pé do corredor de entrada. O ambiente é familiar e descontraído. Pessoas se abraçam, conversam, demonstram suas saudades após as longas férias — que só se estenderam causando a separação por mais tempo do que estavam acostumados — e sorriem ao ouvir sobre as novidades e atualizações sobre a vida de cada um. Todos trazem algo consigo, velas apagadas ainda embaladas, doces, bebidas e pacotes de cigarro.

A organização do espaço do terreiro difere muito do encontrado nos templos umbandistas por mim já visitados. O primeiro aspecto que chama atenção é o fato de não haver separação entre a "assistência" — onde ficam as pessoas que não fazem parte do terreiro e recorrem as guias para obterem atendimento das entidades (chamados de "assistentes") — e o local onde ocorre a gira de fato, reservado aos médiuns e participantes da casa. No Terreiro Casa de Iemanjá, há um espaço único, não tendo nem mesmo a organização fixa de uma roda, que se forma e se desfaz constantemente ao longo do fluxo das cerimônias — representado no croqui da Figura 10. Mãe Rose explica:

> [...] *Não tem hierarquia. Isso é o amor, não ter hierarquia. Aqui dentro da minha casa tem filhos que tem a mesma linhagem que eu. Se eles tão preparados, eles vão incorporar. Não existe isso, e outra, o amor é aquilo que você viu. Não tem a separação, a hora que você precisar você vai lá conversar com o orixá que ta ali incorporado. Não tem aquele negócio de você ficar lá no canto e esperar* [...] (MÃE ROSE, ENTREVISTA)

FIGURA 10 – CROQUI DA ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO DO TERREIRO



ORGANIZADO PELO AUTOR.

Apesar de se tratarem de conceitos que fazem parte do senso comum dos espaços umbandistas, cabe aqui uma pequena explicação sobre o uso das expressões congá e cangira, respectivamente. O primeiro deles, tem sua origem no idioma quimbundo e refere-se a um altar sagrado utilizado para a veneração das divindades e entidades espirituais da linha da Direita. O congá representa o ponto focal das práticas litúrgicas dessa linha, sendo decorado com elementos simbólicos que remetem à interpretação do terreiro a respeito da cosmologia da Umbanda. Estatuetas, imagens, e objetos rituais específicos são dispostos de maneira hierárquica, utilizando-se de referências híbridas como os santos católicos, ou representações de orixás de fato. Na Casa de Iemanjá, o congá ocupa um local de destaque e dispõe principalmente de imagens de santos.

A cangira, por sua vez, é um espaço destinado à manipulação de elementos rituais e à realização de trabalhos mais práticos, que remetem à linha da Esquerda. Geralmente, é se localiza na entrada dos espaços religiosos, sendo o local para a preparação das oferendas e defumações a serem utilizados nos ritos do terreno. função vai além do simbolismo, abrangendo atividades práticas que visam à efetivação dos rituais propostos pela religião. Não foi observado nada que possa

representar a canjira no terreiro estudado. Exemplos desses locais podem ser visualizados na montagem da Figura 11.

FIGURA 11 – EXEMPLOS DE CONGÁ À DIREITA E CANJIRA À ESQUERDA

ORGANIZADO PELO AUTOR.

Há uma fila para a limpeza de ori[12], preparação necessária para todos que entrarão na gira e que serão agentes daquele momento, responsável pela limpeza de todas as energias externas à vida no terreiro, conforme me explica um dos participantes do terreiro. Quem ajuda nessa tarefa é o esposo de Mãe Rose, Pai Joel. Ele abre as velas recém compradas e faz movimentos ao redor da cabeça de cada um dos filhos, com cruzes desenhadas com os dedos na fronte de cada um.

Mãe Rose está sempre lá, andando de um lado pro outro, não tão preocupada em cumprimentar seus filhos e muito menos com a minha presença, mas sim em organizar tudo o que é necessário para que a festa se inicie, levando pratos de comida de um lado pro outro, conversando com os ogãs[13] e outras obrigações que não consegui compreender totalmente. Me oferecem uma cerveja, recuso com um sorriso agradecido e sou informado que depois do momento ritualístico, a festa continuaria até a madrugada e que posso sair e voltar se quiser. Surge novamente a Mãe Rose tocando sua sineta, o que faz com que o volume das

---

[12] Palavra de origem iorubá para “cabeça”, ou “coroa maior”.
[13] Médiuns umbandistas que se dedicam ao toque do atabaque e a puxar os pontos cantados. Na tradição candomblecista ou em outros cultos iorubá, a função é tradicionalmente exercida apenas por homens, o que não é o caso do terreiro estudado.

conversas diminua gradualmente. Ela continua até que o silêncio seja suficiente para que sua voz seja escutada.

Brevemente, ela explicou que sua mentora Dona Rosa pediu que a festa fosse iniciada com um ponto de Ogum pois na data anterior foi o seu dia e sem demora os ogãs puxaram a canção, reconhecida e entoada com facilidade por todos os participantes do círculo. Ocorreram algumas incorporações de alguma entidade que não soube identificar, principalmente de membros mais internos da roda como a própria Mãe Rose e mais umas duas pessoas, que é bem curta, como se fosse um breve cumprimento. Ao fim da primeira música, Mãe Rose deu um breve aviso sobre a venda de números de uma rifa, e que todos ali deveriam comprar ao menos um número com uma das filhas que estava responsável pela venda.

Logo após, a Mãe Rose puxou um ponto de boiadeiro e um momento mais longo de incorporações se iniciou, com membros mais externos da gira recebendo os guias. Os sons característicos da entidade e os bramidos de “Ê boi!” são pronunciados por uma parte dos incorporados, que demonstram expressões severas com bocas espremidas, mas com corpos dançantes fazendo passos sapateados característicos de danças sertaneja. E apesar de ser um momento um pouco mais longo se comparado ao anterior, logo os Boiadeiros se despedem pois vieram para um breve cumprimento e benção a cerimônia.

A festa já havia começado, mas a abertura oficial se daria a partir daquele momento. É então entoado, com a evidente emoção e concentração por todos os participantes da gira, a canção católica popular “Deus Trino”, com a letra:

> Em nome do Pai
> Em nome do Filho
> Em nome do Espírito Santo
> Estamos aqui [...]

Em seguida, são saudadas as sete linhas da Umbanda. Sem interrupção, é puxado o Hino da Umbanda. Há então um novo momento de incorporações, que pareceu ter o mesmo sentido de cumprimentos e bençãos para que a cerimônia prossiga que a chegada dos boiadeiros, mas desta vez com a enunciação de um ponto do orixá Oxóssi e a descida do seu arquétipo correspondente — os Caboclos — em grande parte dos participantes, inclusive em médiuns os mais jovens que ainda não haviam incorporado a entidade. Eles emitem seus urros característicos, se

abraçam e cumprimentam e, logo em seguida, é cantado um ponto para que os guias subam. Nesse momento, um dos médiuns enfrenta dificuldades na interrupção de uma das incorporações, de forma que a Mãe Rose é acionada. Direcionando-se a entidade, ela fala de um jeito leve e firme: "*Gratidão, mas cuidado pra não derrubar o cavalo!*".

Voltados para o lado oposto onde se localiza o congá, começa o momento da passagem para a linha da esquerda, que é anunciado pela chegada dos Malandros representados por um ponto de Zé Pilintra. A partir desse ponto, as incorporações deixam de seguir uma ordem, pois junto dos Malandros, começam a descer os Exus e há uma preparação com troca de vestimentas e de guias para as incorporações de Pombagiras.

É nessa altura, também, que ocorre a incorporação da mentora do terreiro, Dona Rosa Caveira, e o momento em que todos os guias se cumprimentam, conversam, vão e voltam, enquanto os participantes da assistência fazem uma fila para serem atendidos por Dona Rosa. Dentre os diversos pontos que são cantados nesse tempo, um salta a minha atenção, sendo o ponto de Maria Padilha que fala: "*Se quiser matar, me mata, que beber eu bebo mêmo*". Ouve-se também o seguinte comentário de um dos assistentes: "*Tem que tomar cuidado com esses que acabaram de incorporar exu mirim, já aconteceu de voltar e ta pendurado em cima de árvore, imagino o susto?*".

Forma-se uma fila de assistentes para seus atendimentos com a Dona Rosa, enquanto paralelamente continua uma sequência de incorporações, passando de pessoa em pessoa, de entidade em entidade. Desse ponto em diante, torna-se um pouco mais difícil fazer uma descrição detalhada, pois há uma dança orgânica de assistentes, médiuns, ogãs e todos os presentes na festa. Esse período de aparente caos, especialmente para mim como observador participante externo, se estendeu por toda a noite, tornando muito difícil precisar quando a cerimônia de fato se encerrou. Ao longo desse instante, converso com uma das funcionárias da loja de artigos religiosos, chamada aqui de Viviane, que me convidou para voltar ao terreiro na próxima semana.

Foram observadas giras semanais durante dois meses (Junho e Julho), sendo cada um dos meses dedicado a uma entidade específica: o primeiro para os Pretos Velhos e o segundo para os Exus — algo que, segundo comentários feitos por um dos integrantes, também não é característica de todos os terreiros. De forma

geral, todas foram giras iniciadas com passos muito curtos, o que tem como objetivo atender o maior número de pessoas possível. Não havia uma quantidade significativa de carros na entrada, o que indica que os participantes ou moram nas redondezas ou foram com transporte público. Além disso, o vestuário dos assistentes ocorreu, em todas as observações, de forma muito simples e casual, apontando para uma possível familiaridade com o espaço do terreiro. Houve também uma grande variedade racial e de faixas etárias.

Alguns tópicos em comum foram observados no início de todas as cerimônias: a ausência de qualquer fala direcionada para os assistentes por parte das lideranças do terreiro; a oração do Pai Nosso e Ave Maria; a saudações as 7 linhas da Umbanda e a todas e religiões; os poucos pontos cantados — diferentemente do momento da festa; a defumação de todos, médiuns e assistentes; e por fim o início das incorporações. Outra característica em comum é que não foi identificado o uso de pontos riscados, outro componente do arcabouço simbólico da Umbanda. Junto dessa questão, houve uma perceptível diferença na quantidade de filhos e atendidos, com uma frequência muito maior nas giras de Exu do que nas de Pretos Velhos.

O atendimento foi a etapa que apresentou as maiores diferenças entre as giras, diferenças essas ligadas justamente ao comportamento arquetípico dos guias. Nas giras de Exu, por exemplo, entidade reconhecida pelas piadas e eventualmente até o uso de palavrões e jeito “debochado”, a cerimônia seguiu exatamente por meio dessa tonalidade. Alguns são mais brincalhões, outros mais sérios, o que reflete a diversidade do panteão. Com movimentos elegantes e expressões faciais marcantes, eles dançavam ao som dos atabaques, incorporando a dualidade de suas naturezas.

O cheiro penetrante das oferendas — charutos, cachaça, flores vermelhas — permeava no ar. Os Exus incorporados e experenciados em e por seus médiuns, interagiram com os assistentes, trazendo mensagens, orientações e, por vezes, revelações surpreendentes.

Já nas giras de Pretos Velhos observadas, o momento do passe carrega semelhanças com as tradicionais bençãos das benzedeiras, com movimentos de mãos estralando no rosto dos presentes, fumaça de cigarro soprada nos rostos e movimentos com terço em volta das cabeças. Foi observado também que os atendimentos eram bem mais longos, visto que os médiuns, de olhos fechados,

contavam histórias de passados míticos e espacialidades espirituais. Cada gesto e palavra proferida expressava consigo um tipo de sabedoria característica do arquétipo dos Pretos Velhos, manifestando séculos de experiências.

Houve tanto nas festas observadas, quanto em várias das giras observadas, incorporações na assistência, ou seja, de pessoas que a princípio não são médiuns do terreiro e que buscavam o auxílio dos guias. Isso se deu, porém, em número maior na gira de Exus, acontecendo inclusive mais de uma vez com a mesma pessoa. Em todas as vezes em que isso ocorria, algum dos ogãs ou mesmo médiuns mais experientes iam ao encontro do incorporado ajudá-lo ou mesmo integrá-lo na gira — algo que, segundo a própria Mãe Rose, não ocorrem em todos os terreiros.

De modo geral, essas poucas diferenciações são de caráter simbólico relacionado à manifestação arquetípica das entidades. Em todos os momentos, notou-se a variação da frequência dos assistentes, que apresentam a característica de serem um público em trânsito, que buscam na Umbanda soluções imediatas e que não necessariamente são declaradamente fiéis a essa religião — característica comum às religiões de matriz afro-brasileira.

Após um período de alguns meses longe do terreiro, mas ainda em constante contato com a já citada umbandista Viviane — que se tornou uma ponte importante para o processo de pesquisa — iniciou-se um segundo momento de observação participante, se deu em uma Festa de Erês realizada por ocasião do dia de Nossa Senhora Aparecida. Já na entrada estava instalado um arco de bexigas azuis e rosas estabelecendo o clima daquela festa. Também é Dia das Crianças e o ambiente está cheio delas, correndo para todos os lados, brincando dentro e fora do espaço destinado para realização das giras — mas sempre descalças, símbolo recorrente de reconhecimento de um espaço sagrado em várias religiões.

A cerimônia teve uma organização diferente da primeira, pois envolveu vários momentos de gira intercalado com pausas para alimentação, acendimento de velas, explicações e outros voltados especialmente para as crianças. Além disso, todo o processo foi mais curto, havendo poucas inserções da Mãe Rose, parecendo inclusive mais ensaiada do que a primeira festa — pelo menos entre as lideranças do terreiro. O primeiro momento foi aberto com a reza de um terço, seguida pelo canto da música católica popular “Mãezinha do Céu” e depois um ponto para Oxalá, já evocando uma relação natural com o arquétipo materno.

Então, Mãe Rose explicou que a festa começaria, mais uma vez, com uma gira de boiadeiros, solicitando ajuda espiritual para um dos filhos da casa que estava para fazer cirurgia, e também pedindo ajuda para os médicos espirituais. Foi um momento curto com poucas incorporações, que se assemelhou aos momentos de saudação das entidades da primeira observação. Essa primeira gira foi encerrada com uma benção dada com o chicote do boiadeiro da Mãe Rose e logo depois desincorporou.

Logo aconteceu o primeiro momento pausa, no qual a loja no piso superior foi aberta para que os filhos buscassem velas. Foi também nesse momento em que a Mãe Rose reclamou publicamente sobre a quantidade de pessoas, dizendo que se fosse uma festa de Exus a quantidade de filhos seria muito maior. Foi nesse momento também uma das crianças questionou algum membro da liderança do terreiro sobre os Exus, obtendo como resposta uma explicação sobre todos termos um Exu e outras entidades de esquerda e direita. Por volta desse tempo ainda foi liberado o consumo de doce e, a princípio, apenas para as crianças

Após todos os filhos descerem com as velas, formou-se uma fila junto ao Pai Joel para a limpeza de ori com o uso de velas primeiro brancas ou azuis e depois com as rosas. A Mãe Rose se manteve na organização de tudo, enquanto andava de um lado para o outro. Ainda nessa pausa, houve a entrega de brinquedos doados pelos filhos da casa para todas as crianças presentes.

Um segundo ponto de gira se iniciou com o Hino da Umbanda sendo entoado como abertura, e rapidamente seguido pela chegada dos Pretos Velhos. Depois foi o momento dos Caboclos e, por fim, foi cantado um ponto para Ibejada, trazendo consigo a chegada dos Erês. Essa última incorporação foi a mais longa. A partir dessa hora, as crianças andavam livremente entre os médiuns incorporados, brincando e conversando com eles estando alguns, inclusive, brincando de estarem incorporados. Conforme os erês subiam, cada médium se direcionava para fora da gira e lavava sua nuca com água. Nessa altura também a comida foi liberada para todos os presentes, além do chope comprado para os adultos.

Com a despedida de todos os Erês, houve uma longa pausa e os médiuns começaram a se preparar para girar para a esquerda, trocando as roupas de tons claros para as características cores vermelhas e pretas. Mais uma abertura rápida com alguns pontos — dentre os quais, me chamou a atenção o verso “*Eu sou Rosa Caveira, sou mulher de Satanás*”, e que tirou risos de vários presentes por se tratar

de uma piada — e pouco a pouco a mentora do terreiro, Dona Rosa Caveira, incorporada na Mãe Rose, começou a chamar os médiuns para a gira. Intercalado a chegada de Exus e Pombagiras, e contando com a chegada de alguns malandros sendo cantado um ponto de Zé Pilintra. As crianças mantiveram-se brincando e comendo doce nos arredores do círculo.

Em suma, foram observadas manifestações das seguintes entidades, respectivamente: Boiadeiros, Caboclos, Malandros, Exus, Pombagiras, Pretos Velhos e Erês; de forma que toda a análise da manifestação arquetípica e do arcabouço simbólico trazido por essas entidades na experiência do êxtase umbandista que está no tópico que se segue.

3.2 A PSIQUE COLETIVA ENQUANTO ESPACIALIDADE

Junto desse período de aproximação e observação participante, houve alguns poucos diálogos com a Mãe Rose. A princípio, não me pronunciei a respeito do meu interesse de pesquisa, mas depois de algumas conversas apresentei meu principal objetivo e consultei-a sobre a possibilidade de realizar a minha investigação em seu terreiro. Sua primeira resposta foi a de que deveria perguntar para sua mentora Dona Rosa Caveira. Logo no encontro seguinte, obtive minha resposta positiva — mas com algumas ressalvas.

Foi-me solicitado principalmente que não fotografasse ou registrasse em vídeo qualquer uma das cerimônias, mesmo que fosse para uso próprio — algo que foi reforçado diversas vezes por Viviane. Além disso, foi solicitado que eu não fizesse nenhuma entrevista durante o período das giras, sendo que toda a descrição feita nesse capítulo é fruto unicamente da minha experiência como observador participante. Durante esse segundo momento de observação, na Festa de Erês, é que me foi autorizada uma entrevista com a Mãe Rose, contando com a presença de sua neta, chamada aqui de Jennifer — segunda no comando do terreiro e que está em preparação para se tornar mãe de santo.

A conversa se deu no modelo de narrativa com roteiro não-estruturado, conforme já exposto na introdução, sendo ambientada no próprio espaço do terreiro em um dia de atendimento no início de uma tarde ensolarada, algumas horas antes do início dos trabalhos do dia. Justamente por esse motivo, havia um clima muito

descontraído e informal na conversa, quase como se fosse uma pausa para descansar a preparação dos trabalhos começarem.

Sentados em uma roda, estavam presentes a Mãe Rose, sua neta Jennifer e Viviane durante alguns momentos da entrevista. Na metade da conversa, um dos filhos da casa chegou para o início dos trabalhos — e será chamado aqui de Bruno. Todos se mantiveram sentados em cadeiras de cozinha e estava apenas com o celular em cima de um banquinho gravando a conversa para posterior transcrição.

Por toda a sua vida, Mãe Rose foi dedicada e inserida no meio umbandista, começando pela sua infância no terreiro de sua vó, nomeada aqui com o pseudônimo de Dona Tiana. O trabalho foi inicialmente fundado na cidade de Nova Santa Bárbara, localizada na região do Norte Pioneiro do Paraná, mas a iniciação de Dona Tiana ocorreu ainda em sua juventude no estado de Minas Gerais como juremeira — seguindo uma tradição familiar por ser filha de indígenas. É neste local em que Mãe Rose teve seu primeiro contato com a Umbanda.

> [...] *Comecei a minha vida muito cedo, porque os meus pais já eram da Umbanda, mas meu pai no caso faleceu com... eu tinha 40 dias de nascido, mas sou herdeira do terreiro da Dona Tiana de Nova Santa Bárbara. E o terreiro lá em Nova Santa Bárbara hoje já tem 80 anos... mais de 80 porque, porque a minha vó tocou o terreiro durante 70 anos, então o meu princípio não é nem que você quer aprender, o meu princípio de vida foi esse: Que já nasci dentro do terreiro* (MÃE ROSE, ENTREVISTA)

Aqui se apresenta uma pequena confusão, uma vez que sua vó era juremeira, mas o terreiro em Nova Santa Bárbara não se autodeclarava nem como Jurema ou como Umbanda. Na verdade, a entrevistada afirma que, como forma de autoproteção, ela sempre aprendeu a dizer que a sua prática religiosa era kardecista, mais especificamente de Mesa Branca.

Dona Tiana faleceu em 2001, momento em que Mãe Rose assumiu a direção do terreiro, que atualmente funciona em três cidades: Nova Santa Bárbara, São Sebastião da Amoreira e Londrina — onde ela reside com seu esposo, chamado aqui de Pai Joel. Em sua história de desenvolvimento na religião, ela afirma ter incorporado pela primeira vez aos sete anos de idade, mesmo que na época não tivesse a compreensão do que estava acontecendo e entendesse que era apenas uma brincadeira.

> *E em seguida, com uns 7 anos eu já trabalhei, só que quando você é criança, minha primeira incorporação eu tinha 7 anos, mas você não leva a sério, você acha que é uma brincadeira ali no meio dos outros, como eu tenho criança aqui dentro da minha casa também que já ta trabalhando, que é a Helo minha neta. Ela tem 6 anos e já incorpora.* [...]

> *Então, só que o terreiro nas antigas lá é totalmente diferente de hoje. Naquela época era bem difícil porque a minha vó não poderia trabalhar com a esquerda dentro de Nova Santa Bárbara, que o terreiro era lá, trabalhava sempre fora... E a gente via aquela correria porque a polícia pegava muito no pé. Então aí ela falava que era uma mesa branca, mas na verdade era uma Umbanda. Só que pras pessoas, pra polícia não ta pegando no pé, ela trabalhou muitos anos... até eu cresci pensando que a gente era uma mesa branca. Só que mesa branca não são rodantes né? E a gente acabava rodando* [...] (MÃE ROSE, ENTREVISTA)

Nossa hipótese é de que a identificação com a Umbanda se deu em algum momento posterior à fundação da casa, visto que Dona Rose afirmou sempre ensinar aos filhos do seu terreiro a se autoafirmarem como umbandistas com orgulho. Dentre os relatos envolvendo a instalação do terreiro em Londrina, houve um comentário sobre um único caso de racismo religioso por parte dos vizinhos da casa.

> [...] *logo quando eu cheguei é lá no lugar onde a gente mora, principalmente o macumbeiro tudo é preto aí já logo: "é não sei se é macumbeiro". E teve ocasião que eu tive que chamar a polícia porque o vizinho perturbava tanto que eu tive e… vocês não têm que ter vergonha se acontecer qualquer coisa no arranjo é barraqueira pra dentro. A gente tem que enfrentar de frente e ensinar os filho a enfrentar. Sim, somos macumbeiro com orgulho, mas temos que enfrentar e não tem que deixar porque o outro falou, não tem essa não. Já tive sim, mas eu tenho tanta gratidão dentro do terreiro de outras e outras pessoas que têm falando, elogiando e inclusive vai numa loja comprar uma: "ah, eu fui lá pra mãe Rose, fui abençoada". A outra tá ruim, "vai lá na mãe Rose ajudar vocês". Então, tudo isso acaba passando que o vizinho falou, que o outro falou, que da rua falou. É, tipo, nós andamos com o pano na cabeça, cada um tem a sua maneira, nós somos tudo pioiento, os macumbeiro não, eles não entende o ritmo. Hoje tá melhor pra vocês, mas há vinte anos atrás quando eu cheguei ali no bairro era complicado, viu?* (MÃE ROSE, ENTREVISTA)

Aqui vale o relato de um momento que marcou a história das religiões afro-brasileiras em Londrina. Trata-se do caso da Mãe de Santo Yá Mukumby, ocorrido em 2013, quando ela, sua mãe e sua neta foram brutalmente assassinadas por um homem de origem religiosa pentecostal, mas que foi diagnosticado posteriormente como portador transtornos mentais. Yá Mukumby era uma personalidade extremamente ativa no movimento negro de Londrina, tendo forte papel na

articulação no processo de implantação da política de cotas na Universidade Estadual de Londrina.

Segundo relatos de participantes do terreiro investigado, o evento trágico e o legado de Yá Mukumby causaram um certo "*boom* de representatividade" na cidade, visto que diversos terreiros saíram do anonimato, além criação de diversas iniciativas culturais como o próprio projeto "A Umbanda na Terra do Café".

Ao retomar a narrativa de Mãe Rose, é preciso destacar que ela então se volta aos detalhes de como se deu a sua iniciação na Umbanda, apresentando brevemente algumas características de sua experiência com a prática religiosa em outras regiões do país e sua compreensão sobre o hibridismo religioso como forma de resistência ao racismo religioso.

> *Eu como diz lá eles falam não é um deitamento é um levantamento de santo na Bahia. Então eu fiz meu santo lá. E lá não tem essa do preto, branco, do verde, do azul, do umbandista, do candomblé, do católico, é respeitado todas as religião, se vai pra beira do rio saudar Iemanjá todo o povo tá lá saudando Iemanjá. O que falta aqui que eu achei em São Paulo, morei 20 anos em São Paulo já é difícil, mas aqui em Londrina o pessoal tem muito medo de falar o que eles são, principalmente quando é do candomblé. Então a maioria das pessoas, "a eu sou é kardecista" mesmo que ele é umbanda ele acaba falando que é o kardecista, por quê? Porque a religião que é menos implicada*. (MÃE ROSE, ENTREVISTA)

Em seu comentário sobre a iniciação na Umbanda, o chamado "deitamento" — em que o iniciante se deita em uma esteira por um determinado tempo —, Mãe Rose não apresentou nenhum detalhe e afirmou se tratar de algo pessoal e secreto da vida do umbandista, mas afirmou ser um processo lindo e que ela costuma realizar no terreiro de Nova Santa Bárbara. Na compreensão de Eliade (1992, p. 91) os rituais de iniciação apresentam "uma tripla revelação: a do sagrado, a companhia da morte e a da sexualidade", ou seja, eles marcam a transição de um estágio da vida para outro, simbolizando a passagem do profano para o sagrado, da ignorância para o conhecimento, e do estado de não-iniciado para o de membro pleno da comunidade.

Os ritos de iniciação são considerados "rituais de passagem", no qual o indivíduo é submetido a provações, simbolizando a morte do "ser profano" e seu renascimento como um "ser sagrado". Esses rituais são vistos como formas de renovação e transformação, conectando o iniciado ao mundo espiritual e

estabelecendo uma ligação especial com os deuses e ancestrais, tornando-o membro pleno e aceito em sua comunidade.

> *E a Umbanda na minha vida, a Umbanda é a luz, a Umbanda é amor, a Umbanda é o carinho, é a caridade, a Umbanda você começa a ter mais... É, não sei, mais apego as pessoas. Porque além dos seus filhos de sangue, você tem os filhos de santo, que são os filhos mais amados porque eles te respeitam mais que a sua própria família do sangue. Então quando eles pegam aquele achego mesmo, aquele axé dentro da casa, fica muito muito muito forte a união da gente junto com os filhos*. (MÃE ROSE, ENTREVISTA)

Tanto na Umbanda quanto em outras religiões afro-brasileiras são utilizadas as expressões de parentesco direto — pai, mãe, filho ou filha — para se referir às lideranças e as relações hierárquicas dentro do contexto religioso. Além disso, há correlações com isso no próprio Cristianismo uma vez que o sacerdote católico é o Padre, sem falar na própria noção de trindade.

Essa ideia pode ser facilmente relacionada ao arquétipo materno, que na concepção junguiana, se constituiu como uma das estruturas psíquicas universais e profundamente arraigadas no inconsciente coletivo da humanidade. Isso porque a imagem arquetípica da mãe representa um símbolo primordial de cuidado, proteção, nutrição e criação. Trata-se de um arquétipo inato por influenciar a forma como percebemos e experimentamos a figura materna em nossas vidas, independentemente de nossas experiências individuais (Jung, 2001, p. 92).

Contudo, por meio de uma perspectiva eliadeana — e, desse modo, no campo da história das religiões — é uma representação poderosa e universal presente em diversas culturas e religiões ao redor do mundo. No xamanismo, muitas culturas enxergam a Terra como uma mãe nutridora e sustentadora de toda a vida, e o culto à Mãe Terra é comum em várias tradições indígenas ao redor do mundo. Além disso, o culto à Deusa Mãe na pré-história antecedeu muitas religiões, onde a adoração à divindade feminina estava ligada à fertilidade e à sobrevivência das comunidades (Eliade, 1991)

No relato de Mãe Rose, é nítida a forte relação emocional que ela criou com seus filhos de santo, chegando a afirmar que são mais amados que os filhos de sangue justamente pela forma como a respeitam. Essa questão aponta para os diversos sentimentos de positividade que ela relaciona com a religião, apontando também a importância da ação social e também da união entre os terreiros.

> *Então dentro da Umbanda hoje, ta se perdendo isso, porque as pessoas não ta trabalhando mais na caridade, ta trabalhando mais pelo dinheiro, e isso torna ruim. Só que eu não posso falar das outras casas, eu tenho que falar da minha. [...] Propus união pros pais, só que você vê que é totalmente diferente. Quando chega na hora da caridade, cadê? Não tem ensinamento aos filhos, que a Umbanda é o amor, é o carinho e a caridade. E isso aí não é você pegar e dar um dinheiro pras outras pessoas. É quando você aquelas pessoas sofridas que não tem trabalho chega na tua casa*. (MÃE ROSE, ENTREVISTA)

É nesse momento em que adentramos no assunto do mito de fundação da Umbanda, em que a Mãe Rose demonstrou pouca identificação ao mesmo tempo que se afirmou se apropriar do nome, se referindo a forma como Zélio e as entidades sagradas da Umbanda são tratadas no Espiritismo como o ponto fundamental para a fundação da nova religião.

> *Então, eu acho assim, que cada um tem um ponto de vista. Eles trazem a Umbanda pelo Zélio. Eu já acho que a Umbanda ta a mais tempo sobre a criação. Aí foi formada lá com o Zélio, mas por quê? Porque ele incorporou e não podia dentro do terreiro de mesa branca que era aquilo que a gente tava falando*. [...] (MÃE ROSE, ENTREVISTA)

Nesse ponto, Mãe Rose chama sua neta Jennifer para participar da conversa a fim de expor sua visão sobre o surgimento da religião. Jennifer realiza a função de Mãe Pequena no terreiro, além cursar a graduação em Medicina na UEL, já tendo sido convidada para palestras e mesas de debate sobre a questão do racismo religioso no meio acadêmico. Sua visão sobre o tema é um pouco mais sistematizada no sentido que reflete a produção dos autores umbandistas já citados anteriormente.

> [...] *conhecendo por histórias aqui dentro, tem muito da questão histórica também né? Que ela tem origem na matriz africana, eles com a escravidão veio pra cá e pra de certa forma mascarar, porque como era vigente aqui o catolicismo e eles não sofrerem represálias, eles acabaram adotando o nome dos santos católicos pra entidade, tanto que até hoje se você pegar Iansã é Santa Bárbara, Iemanjá eles dizem que é Nossa Senhora dos Navegantes mas também tem outras variações, então com isso tem essa miscigenação. Eu acho que a questão da história do Zélio de Morais é em questão de ele, é, de firmar a Umbanda como religião rotulando como Umbanda e abrindo os terreiros*. (JENNIFER, ENTREVISTA)

A partir dessa altura, Mãe Rose voltou a falar, expressando um pouco do seu conhecimento e relacionamento individual com as origens da religião:

> *A minha vó sempre tava naquela que veio junto com os escravos, porque os escravos já tinham incorporação escondida, eles só deu iniciação pra surgir os terreiros né? Que aí já deu uma modificada. Mas na verdade a Umbanda tem muitos anos, só não tinha cultuação Umbanda né? Eles já trabalhavam só que daí eles ficavam mais na linguagem do ketu do não sei o que, não sei o que... E que cê viu que depois foi surgindo muitos nomes sobre a Umbanda. [...] eu na minha você viu o jeito que nós trabalhamos então também não posso falar que é a Umbanda legítima, porque a Umbanda legítima é a que a minha vó era, não tinha tambor, a Umbanda mesmo é só na palma da mão*. (MÃE ROSE, ENTREVISTA)

A guia espiritual e mentora do terreiro da Mãe Rose é a Dona Rosa Caveira, que ao lado do seu João Caveira que incorpora no Pai Joel são também os guardiões da casa. O fato de serem entidades da esquerda, uma Pombagira e um Exu, respectivamente, demonstram que a casa não esconde aspectos que podem causar medo ou preconceitos por parte dos não-umbandistas, sendo algo raro no meio umbandista de Londrina.

> *Aqui na minha casa a Dona Rosa é a guardiã da minha casa. Você mas "Ah mas dentro da Umbanda a guardiã da sua casa é a Dona Rosa?" É. É a Dona Rosa e o seu Zé e o seu João Caveira que são os guardiões da minha casa. Então é um amor que não tem explicação. [...] Não tem hierarquia. Isso é o amor, não ter hierarquia. Aqui dentro da minha casa tem filhos que tem a mesma linhagem que eu. Se eles tão preparados, eles vão incorporar. Não existe isso, e outra, o amor é aquilo que você viu. Não tem a separação, a hora que você precisar você vai lá conversar com o orixá que ta ali incorporado* [...] (MÃE ROSE, ENTREVISTA)

Aqui vale uma breve apresentação sobre dualidade principal da Umbanda: a da Linha da Esquerda e a Linha da Direita. As entidades da esquerda são conhecidas por sua atuação mais incisiva e direta, buscando soluções rápidas e enérgicas para os problemas enfrentados pelos consulentes. São frequentemente associadas a forças da natureza, magia e cura. Essas entidades têm uma abordagem mais pragmática, trabalhando com a espiritualidade para promover transformações, proteção e auxílio em situações de urgência.

A Linha da Esquerda também é relacionada a exus e pombagiras, entidades que têm a missão de equilibrar as energias e romper bloqueios, atuando com dinamismo e objetividade na resolução de questões materiais e espirituais dos indivíduos. Essa dicotomia, porém, não é tratada sob o viés do Cristianismo e possui características distintas. Exemplos de entidades típicas da "Direita" em terreiros de Umbanda são os Pretos Velhos, Caboclos e Erês. Barros (2012, p. 29) ao

esquematizar contribuições de diversos autores sobre essa dicotomia, aponta para o seguinte:

> Tais espíritos moldam-se conforme uma miríade de “tipos sociais”, que figuram no imaginário social [...], abarcando “símbolos fundantes da brasilidade”, como os caboclos (espíritos de indígenas) e os pretos-velhos (espíritos de escravos), mas também outros “tipos sociais” amplamente diversificados como os ciganos, os baianos, os marinheiros, etc. [...] O bem e o mal são compreendidos como instâncias ativadas pelos desejos humanos, ou seja, os Exus ou as pombagiras não praticam o “bem” ou o “mal” por livre e espontânea vontade, eles apenas fazem aquilo que lhes é demandado.

Na Umbanda, as entidades da Linha da Esquerda frequentemente carregam características associadas ao feminino, como sensibilidade, intuição e receptividade espiritual. Por outro lado, as entidades da Direita muitas vezes são associadas a características mais masculinas, como força, proteção e ação direta. Essa dualidade reflete a compreensão junguiana da *anima* como a representação do feminino no inconsciente masculino e do *animus* como a representação do masculino no inconsciente feminino. Ambos os sistemas simbolizam uma busca de equilíbrio e integração, reconhecendo e incorporando as qualidades tanto do feminino quanto do masculino.

Assim como Jung enfatiza a importância da integração da *anima* e *animus* para alcançar a individuação (Gonçalves; Lopes, 2018), na fala da Mãe Rose é possível identificar o objetivo pela harmonia entre as Linhas da Esquerda e da Direita é vital para uma prática espiritual equilibrada. Ambos os sistemas, apontam para a necessidade de aceitar e integrar polaridades opostas, buscando uma totalidade psíquica e espiritual, o que parece estar relacionado a uma necessidade arcaica, nas palavras de Eliade, que se coloca na origem da religião e no inconsciente coletivo. Do mesmo modo, algumas entidades tanto na Esquerda quanto na Direita apresentam suas formas masculinas e femininas, o que acaba por exacerbar essas dualidades.

Essa discussão nos leva a uma análise dos Exus, legítimos representantes da Linha da Esquerda, além de serem a manifestação masculina correspondente às Pombagiras, entidade na qual a mentora da casa, Dona Rosa Caveira faz parte. Durante as observações, percebeu-se que as mensagens dos Exus, trazidas por meio dos médiuns, são revelações arquetípicas de um certo aspecto sombra, por desvendar camadas ocultas da psique coletiva e individual dos incorporados; ou

mesmo uma exacerbação da persona. Na observação de uma das giras, ouviu-se o seguinte comentário de um dos presentes: "*Se a pessoa já é chata, quando ela incorpora Exu ela fica mais insuportável ainda*".

Logo, a gira é mais do que um teatro simbólico, e sim uma experiência de aprofundamento e revelação da própria psique, por permitir o desvelar dessas máscaras da persona por meio da performance arquetípica. Sendo assim, os Exus interagem com as personas dos participantes, criando um êxtase psíquico de transformação.

Êxtase que também, no sentido coletivo, é capaz de conformar arquetipicamente e simbolicamente o espaço físico do terreiro, tornando-o um centro do mundo, uma forma de Aruanda terrestre. Ao se encerrar uma cerimônia, o terreiro fica impregnado não apenas com o cheiro de oferendas, mas com a ressonância dos arquétipos que dançaram entre as sombras. Uma gira de Exus, sob essa perspectiva, torna-se uma jornada coletiva rumo ao inconsciente, uma dança simbólica entre as dualidades que moldam a psique humana.

Algo muito similar ocorre com as Pombagiras, muito comumente associadas a prostitutas ou mulheres que assassinaram seus esposos, sendo inclusive solicitadas em casos de amarrações amorosas por exemplo. Isso evoca ao arquétipo junguiano do amante, caracterizado por sua capacidade de apreciar a beleza, a sensualidade e a harmonia, buscando a realização emocional e o prazer nos relacionamentos e nas experiências (Mark; Pearson, 2001, p.186). Esse arquétipo é compreendido como uma expressão da necessidade humana de conexão e de se entregar aos sentimentos e emoções. Nesse momento, vale trazer uma das falas de Bruno, que chegou no meio da primeira entrevista e estava se preparando para trabalhar de ogã na gira de Exus. Assim que chegou, fez uma afirmação contundente sobre essas duas entidades:

> Os Exus sempre me deixam ou rindo ou muito nervoso. Rindo porque a maioria deles falam como velhos conhecidos sabe? Quando conversam com a gente... Claro, sempre com muito respeito, mas parece aquele compadre que cê não vê faz muito tempo. Só que no meio das gargalhadas, eles pegam pesado, faz a gente reconhecer as atitudes e todo mundo conhece eles pelos esporro que dão. Com razão quando desviamos do caminho né. [...]

> *Já as Pombagiras trabalham na área do desejo e os Exus dão o vigor. E ninguém vive sem desejo, é importante pra gente ficar vivo e atuante na nossa vida. Todo mundo procura pra atuar nos trabalhos amorosos, pessoas sofrendo por amor, pessoas sem ninguém que buscam um amor... Mas quando a gente conversa com elas, o trabalho firma no amor próprio, provavelmente pra área do desejo que elas trabalham começa a funcionar, retirando os desejos que nos faz mal e nos reerguendo pra que possamos fazer o bem pra nós mesmos. Mais de uma entidade Maria Padilha fez esse trabalho comigo só com silêncio sabe? Olhando no fundo dos meus olhos, simplesmente trabalhando nos meus desejos e na minha autenticidade pra me curar e ser obrigado a me conhecer*. (BRUNO, ENTREVISTA)

Por outro lado, em oposição e complementaridade aos Exus e Pombagiras estão os Pretos Velhos. Compreendemos que a representação dessa entidade na Umbanda remete mutuamente a dois arquétipos descritos por Jung: O arquétipo do sábio e o do mago. O primeiro é caracterizado por sua busca pela verdade, sua capacidade de compreender os mistérios da vida e sua orientação benevolente para os outros (Mark; Pearson, 2001, p. 96), simbolizando a busca humana pelo conhecimento e pela compreensão do mundo e do eu interior. Na perspectiva junguiana, o encontro consciente com esse arquétipo pode inspirar uma jornada de autoconhecimento e crescimento espiritual, levando o indivíduo a uma maior compreensão e integração de sua própria sabedoria interior.

Já o arquétipo do mago estaria mais ligado ao lado sombra, representando a figura do alquimista, do feiticeiro, que possui habilidades mágicas e conhecimentos esotéricos. O mago é caracterizado por sua conexão com o mundo espiritual e sua capacidade de manipular as forças invisíveis do universo. Esse arquétipo é encontrado em mitos, lendas e nas figuras de bruxos, feiticeiros e xamãs em diversas culturas ao redor do mundo. Trata-se de uma representação do desejo humano de transcender as limitações da realidade cotidiana e explorar os reinos mais profundos da existência (Mark; Pearson, 2001, p. 147-149).

Retornando à questão da dicotomia primordial entre a Linha da Esquerda e a Linha da Direita, uma entidade chama atenção por sua característica flutuante entre esses dois estágios, sendo esta Zé Pilintra. Trata-se de uma entidade malandra, “tipo social que transita no limiar do proibido; criminoso que não parece criminoso, e que sabe driblar com malemolência as regras sociais” conforme conclui Mauro (2018, p. 116). Em nossas observações, sua personificação remete ao arquétipo do fora-da-lei em Jung, que representa o impulso e a vontade de desafiar as normas sociais, as convenções e as autoridades estabelecidas (Mark; Pearson, 2001, p.

132). Ele pode se manifestar de diferentes maneiras em cada indivíduo, mas compartilha características comuns, como a busca por autonomia, a resistência à opressão e a procura por liberdade e autenticidade.

As dualidades representadas na figura de Zé Pilintra revelam para uma certa plasticidade das noções de “bem” e “mal”, o que fornece um contundente potencial de relação identitária. Essa identificação evoca um discurso dos sujeitos umbandistas de que “Exu não é mal” tão comumente repetido nos terreiros brasileiros — e até repetido aqui. A fala se concretiza na ideia de que, na verdade, os Exus e Pombagiras são o que há de mais próximo de um ideal de humanidade como ela é. Na visão de Saraceni (2014), não apenas os Malandros, mas também entidades como os Boiadeiros — entidade que apareceu mais de uma vez nas cerimônias, possivelmente por alguma característica regional —, Baianos e Marinheiros são representações arquetípicas do imaginário brasileiro e remetem mais especificamente ao culto de Egunegun no Candomblé Ketu, entidade que representa os espíritos ancestrais ligados a terra em que são cultuados.

De forma similar, podem ser compreendidos os Caboclos, sacralizados muito antes das entidades supracitados, mas representantes que legitimam a origem brasileira da Umbanda desde o seu mito de fundação — com a entidade anunciadora Caboclo das Sete Encruzilhadas. Uma imagem da perspectiva junguiana que remete a sua manifestação é o arquétipo do herói, no qual representam a figura corajosa e determinada, que enfrenta desafios e perigos em busca de um objetivo nobre ou para superar obstáculos em benefício de si mesmo ou de outros. O herói é frequentemente associado a qualidades como bravura, sacrifício, perseverança e altruísmo. Na descrição sistematizada por Mark e Pearson (2001, p. 114), esse arquétipo é encontrado em mitos, lendas e histórias ao redor do mundo, refletindo a aspiração humana por superação e transformação.

Na teoria eliadeana também reside a ideia de que muitos mitos e rituais apresentam um padrão cíclico e repetitivo, em que o herói desempenha um papel fundamental. Esses heróis míticos são frequentemente retratados como figuras sobrenaturais ou semidivinas, que enfrentam desafios extraordinários e aventuras épicas. O herói mitológico, para Eliade, personifica a jornada humana em busca de transcendência e significado, muitas vezes em contato com o sagrado (Eliade, 1992, p. 39). Além do mais, Eliade também analisa o conceito do herói no contexto dos xamãs e dos líderes religiosos em várias culturas primitivas e tradicionais. Esses

líderes são frequentemente vistos como heróis que têm acesso ao mundo dos deuses ou espíritos, e que usam seus poderes especiais para curar, proteger ou guiar suas comunidades.

Há ainda duas entidades igualmente antigas na teologia umbandista, sendo elas os Pretos-Velhos e os Erês. Os Erês — observados com maiores detalhes na experiência da Festa de Erês — representam arquetipicamente comportamentos da infância do lado da Linha da Direita, enquanto na esquerda a entidade correspondente são os Exus-Mirins. Na perspectiva junguiana, eles remetem ao arquétipo do inocente, que representa a figura do ser puro, ingênuo e livre de maldade, que carrega uma crença inabalável na bondade e na harmonia do mundo. O inocente é descrito detalhadamente por Jung em sua correlação com o arquétipo materno (Jung, 2001, p. 161) e é primordialmente caracterizado por sua sinceridade, otimismo e capacidade de ver o lado bom das pessoas e das situações, e, dessa maneira, é um arquétipo frequentemente associado à infância e à ideia de um paraíso perdido. Ele também ecoa nos contos de fadas, mitos e na figura de personagens ingênuos e idealistas em diversas culturas.

Por sua vez, compreendemos que a representação do Preto-Velho na Umbanda remete mutuamente a dois arquétipos descritos por Jung: O arquétipo do sábio e o do mago. O primeiro é caracterizado por sua busca pela verdade, sua capacidade de compreender os mistérios da vida e sua orientação benevolente para os outros (Mark; Pearson, 2001, p. 96), simbolizando a busca humana pelo conhecimento e pela compreensão do mundo e do eu interior. Na perspectiva junguiana, o encontro consciente com esse arquétipo pode inspirar uma jornada de autoconhecimento e crescimento espiritual, levando o indivíduo a uma maior compreensão e integração de sua própria sabedoria interior.

Já o arquétipo do mago estaria mais ligado ao lado sombra, representando a figura do alquimista, do feiticeiro, que possui habilidades mágicas e conhecimentos esotéricos. O mago é caracterizado por sua conexão com o mundo espiritual e sua capacidade de manipular as forças invisíveis do universo. Esse arquétipo é encontrado em mitos, lendas e nas figuras de bruxos, feiticeiros e xamãs em diversas culturas ao redor do mundo. Trata-se de uma representação do desejo humano de transcender as limitações da realidade cotidiana e explorar os reinos mais profundos da existência (Mark; Pearson, 2001, p. 147-149).

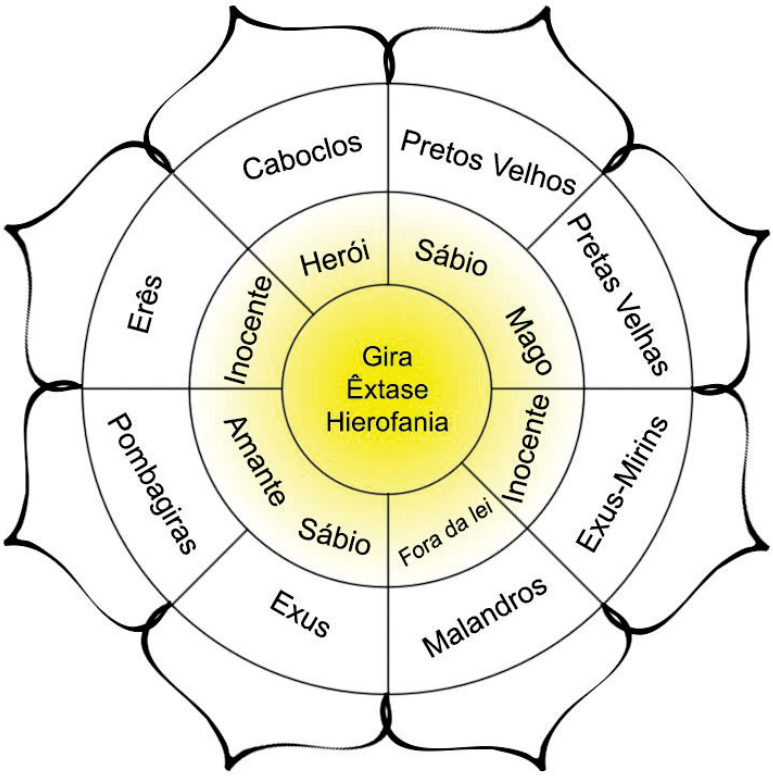
Da mesma forma que os Exus-Mirins apresentam similaridades com os Erês, mas no lado da esquerda; os já citados, Exus e Pombagiras, possuem essa mesma característica de oposição e complementaridade em relação aos Pretos-Velhos.

Em uma concepção eliadeana, reside a ideia de que muitos mitos e rituais apresentam um padrão cíclico e repetitivo, em que o herói desempenha um papel fundamental. Esses heróis míticos são frequentemente retratados como figuras sobrenaturais ou semidivinas, que enfrentam desafios extraordinários e aventuras épicas. O herói mitológico, para Eliade, personifica a jornada humana em busca de transcendência e significado, muitas vezes em contato com o sagrado. Além disso, Eliade também analisa o conceito do herói no contexto dos xamãs e dos líderes religiosos em várias culturas primitivas e tradicionais. Esses líderes são frequentemente vistos como heróis que têm acesso ao mundo dos deuses ou espíritos, e que usam seus poderes especiais para curar, proteger ou guiar suas comunidades.

Os Erês por sua vez, foram uma das primeiras entidades a serem sacralizadas no culto umbandista, representando o arquétipo da infância do lado da Linha da Direita. Na Esquerda, o guia representante são os Exus-Mirins. Eles remetem ao arquétipo do inocente, que representa a figura do ser puro, ingênuo e livre de maldade, que carrega uma crença inabalável na bondade e na harmonia do mundo. O inocente é caracterizado por sua sinceridade, otimismo e capacidade de ver o lado bom das pessoas e das situações, e, portanto, é um arquétipo frequentemente associado à infância e à ideia de um paraíso perdido. Ele também ecoa nos contos de fadas, mitos e na figura de personagens ingênuos e idealistas em diversas culturas.

Todas essas percepções levaram-nos à compreensão de que cada uma das entidades projeta sombras simbólicas que ecoam os arquétipos entrelaçados da dualidade humana. Enquanto os atabaques e sinetas ressoam e sintonizam a mente coletiva da gira com o inconsciente coletivo — seja ele inerente e hereditário, em uma visão junguiana; seja ele o resultado de uma hierofania e da representação arquetípica dos símbolos que remetem à ontologia arcaica representada na experiência umbandista; em uma visão eliadeana. A fim de demonstrar essas correlações, foi construída um círculo remetendo a uma mandala, representada na Figura 12.

FIGURA 12 – AS ENTIDADES DA UMBANDA E OS ARQUÉTIPOS JUNGUIANOS.



ORGANIZADO PELO AUTOR.

O desenho do esquema foi inspirado na flor dourada[14], símbolo associado às interpretações e práticas psicológicas baseadas nas ideias de Jung. Não se trata, no entanto, de uma produção da obra do autor, mas sim uma referência relacionada a sua compreensão do *self* e ao processo de individuação, interpretações que estão presentes na forma como o autor representava simbolicamente suas ideias. O entendimento da mandala como um símbolo de integração e totalidade, assim como a associação com o ouro como um símbolo de transformação e perfeição estão aqui traduzidas como a conformação de espacialidades realizada pela experiência umbandista.

Alguns dos comportamentos arquetípicos se repetem no lado oposto dessa mandala, como por exemplo a ideia da sabedoria sendo associada tanto a Exus quanto a Pretos Velhos; ou à inocência como associada com os Erês e com os Exus-Mirins. Isso foi feito de forma proposital, a fim de demonstrar a representação

---

[14] A representação da mandala da flor dourada tem origem na obra taoísta “O Segredo da Flor Dourada”, traduzido para o alemão por Richard Willhelm e comentado por Carl Jung.

das dualidades e complementaridades associadas às Linhas da Esquerda e da Direita na prática umbandista.

No centro da mandala, estão os conceitos-chave perseguidos por todo o trabalho: A gira de Umbanda enquanto coletivizadora da experiência do êxtase religioso e, portanto, como construtora de hierofanias e consequentemente de espacialidades. A fumaça das velas ascende como um vínculo entre os reinos, cada oferenda, do charuto à cachaça constitui-se símbolo da interconexão entre o consciente e o inconsciente. Essa atmosfera enevoada que do terreiro de Umbanda no momento da gira, fornece à psique coletiva a possibilidade de se manifestar enquanto a gira se desenrola.

Dentre as diversas simbologias mágicas evocadas pelos terreiros de Umbanda, uma que é quase unânime é a ideia de Aruanda, um local mítico e extremamente distante em seu nível de evolução espiritual, que representa aquilo que Eliade chamaria de o arquétipo de Centro Cósmico, “eixo mundi”, que representa a conexão entre o mundo terreno e o mundo divino, tão difundido por todas as religiões que tem a crença no pós-vida como parte de sua teologia.

Essa Aruanda mítica, que surge a partir do sonho africanista do retorno à África idealizada — o que é expresso pela própria etimologia da palavra que remete à Luanda, capital da Angola — se transforma na medida que com a chegada das entidades, é como se esse espaço transcendente transformasse totalmente o local em que as incorporações estão ocorrendo, o que entra em consonância direta com a compreensão de Eliade sobre hierofania.

O momento da gira de Umbanda é o momento da materialização desse espaço. Não se trata apenas configura um refúgio mítico que se manifesta na Terra, mas também a revelação do epicentro do cosmos, ecoando a perspectiva de Eliade sobre o centro do mundo. Nesse cenário, o terreiro transcende seu espaço físico, transformando-se em uma montanha sagrada, uma ponte entre o sagrado e o terreno, conectando-se simbolicamente ao céu. Esta representação simbólica de Aruanda na Umbanda se alinha com a visão de Eliade sobre a montanha sagrada como um local de comunicação entre o divino e o humano.

O êxtase religioso, tal como interpretado pela lente junguiana, revela-se uma experiência complexa e profunda no contexto umbandista. Durante esse estado alterado de consciência, a persona — a máscara social —, se dissolve, permitindo que a sombra, — os aspectos inconscientes reprimidos —, venham à tona. Esse

fenômeno não só transcende a barreira entre o consciente e o inconsciente, mas também tece uma intrincada dança entre o individual e o coletivo, trazendo à tona aspectos arquetípicos compartilhados.

As entidades espirituais, ao se manifestarem no terreiro, atuam como representações arquetípicas coletivas, as falanges, enraizadas em um passado arcaico brasileiro. Essas figuras transcendem a linearidade temporal, servindo como elos simbólicos com uma ontologia arcaica que permeia o espaço nacional. A espacialidade peculiar dessas entidades não é apenas física, mas também arquetípica, moldada pelas essências simbólicas que transcendem a matéria e se entrelaçam com o inconsciente coletivo.

O terreiro de Umbanda se torna, portanto, no momento da gira, um palco sagrado em que o êxtase proporciona a revelação das profundas camadas simbólicas e arquetípicas que compõem a rica tapeçaria coletiva daquela Umbanda em específico. Essa convergência de conceitos de Eliade e Jung na experiência umbandista enfatiza a complexidade do espaço ritual, que vai além do tangível, alcançando reinos simbólicos e arquetípicos, enraizando-se na história e na psique coletiva.

As espacialidades religiosas para homens e mulheres se diversificam a partir do relacionamento positivo ou negativo com os símbolos arquetípicos. A partir daquilo que se estabelece nessa relação novas formas de ação no espaço se tornam possíveis, isso inscreve no solo do planeta a sacralização de espacialidades diversas (Schlögl, 2014, p. 79-80).

A figura da mãe de santo coberta em vestes coloridas, remete a atuação do seu *animus* simbolizado arquetipicamente na figura de Dona Rosa Caveira, guiando a manifestação das outras entidades. Os médiuns, mergulham no inconsciente, tornam-se canais para arquétipos emergentes. A expressão ritualística de cada uma das falanges espirituais se torna a expressão simbólica de forças internas em constante interação.

Aprofundando nossa reflexão, a experiência do êxtase religioso, para além de ser uma mera expressão ritualística, revela-se como uma poderosa hierofania, sacralizando o espaço do terreiro no momento das giras e festas. Conclui-se que nessa temporalidade, há uma irrupção do sagrado no plano terreno, uma revelação do divino que transcende o ordinário. O sagrado não é apenas invocado, mas

manifestado de maneira tangível e simbólica, marcando a sacralidade do ambiente ritual.

Essa experiência de êxtase também se entrelaça com a dinâmica psíquica individual e coletiva. A dissolução temporária da persona durante a incorporação permite que aspectos da sombra venham à tona. Esse diálogo entre o consciente e o inconsciente, além de proporcionar um encontro mais autêntico consigo mesmo — a individuação —, também alimenta a comunhão coletiva em torno de símbolos arquetípicos.

No instante do êxtase, as entidades espirituais emergem como representações arquetípicas coletivas, conectadas a um passado imemorial da cultura brasileira. Aqui, as figuras espirituais evocam não apenas a transcendência, mas também uma ontologia arcaica que remete às raízes culturais do povo. O êxtase, nesse contexto, não é apenas uma experiência individual, mas um mergulho nas profundezas do inconsciente coletivo, tecendo uma rede simbólica que transcende as fronteiras do tempo e do espaço.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Umbanda, em seus pouco mais de 100 anos, carrega consigo uma ancestralidade extremamente profunda, uma vez que compartilha raízes do Candomblé, do Cristianismo e do Espiritismo Kardecista. Ela é concretização do encontro da rica herança cultural dos Ketu com outras tantas que foram igualmente arrancadas, aniquiladas, usurpadas e exiladas dos seus territórios de origem. Esse encontro também foi com os usurpadores, que forçaram a inserção de sua fé como parte desse mesmo processo de violência, por meio do etnocídio.

As manifestações arquetípicas identificadas nos ritos umbandistas são ao mesmo tempo um vestígio e uma herança, resultados do processo de resistência de um povo e a expressão de anseios arcaicos e primordiais da existência humana, anseios que formam a base de um inconsciente coletivo sob o qual esses sujeitos se relacionam com o espaço. Não se tratam apenas de espacialidades físicas, mas também simbólicas, uma vez que transcendem a materialidade e cotidianidade vivida pelo sujeito religioso, permitindo que atribua significados novos as experiências.

A ideia de reconhecer a organização litúrgica dos ritos religiosos umbandistas foi atingida por meio das observações e entrevistas, que demonstram não haver homogeneidade na forma como cada terreiro se organiza, havendo em cada um deles uma forma muito única de compreender e viver a experiência umbandista.

O primeiro momento da pesquisa, em que se deu a aproximação com o terreiro e a aplicação de técnicas de observação participante, foi capaz de revelar especificidades da prática do terreiro que não são encontradas em nenhum outro. Esses aspectos apontam para a hipótese formulada na introdução de trabalho, de que cada terreiro de Umbanda carrega em si a totalidade das práticas e ensinamentos que constituem a religião. Há todo um mundo dentro de um único terreiro e esse trabalho se constitui apenas a partir da tentativa de apresentar uma única interpretação do fenômeno da experiência do êxtase umbandista no terreiro estudado.

É preciso ainda admitir que a própria diferença entre a minha fé e a que me propus a investigar se apresentou como uma dificuldade para o trabalho, pois o simples desconhecimento a respeito de quais são aspectos secretos e individuais a

cada umbandista e quais poderiam ser divulgados impossibilitou alguns avanços, de forma que o trabalho poderia ser ainda mais rico se eu fizesse parte do grupo que estava estudando.

Por meio das conversas com as lideranças da casa foi possível reconhecer o ambiente familiar e de profunda conexão que as experiências coletivas proporcionaram aos membros participantes do terreiro. A ideia de “filhos de santo”, comumente difundida em outras práticas religiosas afro-brasileiras, se materializa a partir de uma vivência compartilhada por todos que fazem parte da construção do momento das giras e festas de Umbanda. As narrativas obtidas nas entrevistas apresentaram uma riqueza simbólica que está enraizada na história de vida dos sujeitos da pesquisa. As análises produzidas a partir delas são apenas uma parte do mundo de possibilidades interpretativas que o fenômeno possui.

Foi possível localizar tanto na produção de Eliade quanto na de Jung, correspondentes muito precisos dos comportamentos arquetípicos performados e experienciados pelos umbandistas nas festas e giras observadas e nas narrativas dos entrevistados. Cada um desses autores, em suas diferentes inquietações, compartilhava não apenas o rico uso da ideia de arquétipos, mas também a ideia de que eles são manifestações de algo ancestral e arcaico a todo imaginário que está na base das sociedades humanas modernas. Com apontamentos de Paul Ricouer, foi possível conduzir uma postura metodológica frente as narrativas, cumprindo o objetivo de estabelecer critérios de análise teórica e prática do êxtase religioso no campo da Geografia; o que desde o início se demonstrou um dos maiores desafios.

Assim, compreendemos que a experiência do êxtase na Umbanda vai além da esfera ritual, permeando os domínios da sacralidade, da psique individual e do imaginário coletivo. Nesse processo, o terreiro não é apenas um local físico; torna-se um epicentro onde a espiritualidade e a ancestralidade convergem, recriando continuamente uma ontologia arcaica que subsiste como a base viva da religião umbandista.

Espera-se que o trabalho possa contribuir para futuras investigações a respeito do papel do êxtase religioso na constituição de espacialidades, não só na Umbanda, mas em outras religiões que compartilham das mesmas característica de mobilidade e fluidez do espaço sagrado, e das representações arquetípicas de anseios ancestrais.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Celana C.; HOLANDA, Adriano F.. Apontamentos sobre pesquisa qualitativa e pesquisa empírico-fenomenológica. **Estudos de Psicologia (Campinas)**, Campinas, v. 27, p. 259-268, 2010.

A REDENÇÃO de Cam. *In:* ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2013. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra3281/a-redencao-de-cam>. Acesso em: 01 dez. 2023.

BARROS, Mariana L.. Magia é veneno e remédio: A esquerda umbandista em articulação com a segunda teoria pulsional freudiana. **Boletim Formação em Psicanálise**, v. 20, p. 27-56, jun. 2012.

BERGAMO, Maurício S.; BAUAB, Fabrício P.. O conceito romântico de natureza em Alexander Von Humboldt (1769 — 1859): Estudos preliminares. In: Encontro Estadual de Geografia (EEG) 2018 — "A diversidade da Geografia e a Geografia da diversidade nas primeiras décadas do século XXI", 35., 2018, Erechim. **Anais...** Erechim: UFFS, 2018, p. 1-10. Disponível em: <https://portaleventos.uffs.edu.br/index.php/EEG/article/view/9797>. Acesso em: 18 jun. 2022.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BÜTTNER, Manfred. Religion and geography: Impulses for a new dialogue between religionswissenschaftlern and geographers. **Numen**, v. 21, n. 3, p. 163-196, 1974.

_____. The Significance of the Reformation for the Reorientation of Geography in Lutheran Germany. **History of Science**, v. 17, p. 151-169, 1979.

CARNEIRO, João L.. **Religiões afro-brasileiras**: uma construção teológica. Petrópolis: Vozes, 2014.

CARYBÉ, Amado *et al*. **Iconografia dos Deuses africanos no Candomblé da Bahia**. São Paulo: 1980.

CASCUDO, Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1972.

CLAVAL, Paul. As abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, Iná. E. *et al.* (org.). **Explorações geográficas**: percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

DUNGLAS, Édouard. Contribuição à história do médio Daomé: O reino iorubá de Ketu. **Afro-ásia**, n. 37, p. 203-238, out. 2008.

DUTRA, Elza. A narrativa como uma técnica de pesquisa fenomenológica. **Estudos de Psicologia**, v. 7, n. 2, p. 371-378, 2002.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1991.

_____. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, Dalvani; GIL FILHO, Sylvio F.. Geografia em Cassirer: Perspectivas para a geografia da religião. **GeoTextos**, v. 7, n. 2, dez. 2011.

FERNANDES, Stéfani M.; HENN, Leonardo G.. **As voltas da religião**: O desenvolvimento histórico da Umbanda. Religare, v. 15, n. 2, p. 687-703, 2018.

FERRÃO, Cristina; SOARES, José P. M.. Imagens — Práticas tradicionais de caráter religioso. Disponível em: <https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/upoimagens1.html>. Acesso em: 15 jan. 2023.

FERRETI, Sérgio F.. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 11, n. 21, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. São Paulo: Global, 2003.

GAIA, Ronan S. P.; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Candomblé Ketu e o sincretismo religioso no Brasil: perspectivas sobre as representações de Òṣàlá na diáspora. **Memorandum**: Memória e História em Psicologia, v. 37, 2020.

GAY, John D.. **The Geography of Religion in England**. London: Duckworth, 1971.

GIL FILHO, Sylvio F.. Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. In: BARTHE- DELOIZY, F., SERPA, A., (orgs). **Visões do Brasil**: estudos culturais em Geografia. Salvador: EDUFBA; Edições 'Harmattan, 2012.

_____. Por uma geografia do sagrado. **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**, v. 2, p. 253-265, 2002

GIORGI, Amedeo. Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas: teoria, prática e avaliação. In: POUPART, Jean *et al*. **A pesquisa qualitativa**: Enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2008.

GONÇALVES, Grazieli A.; LOPES, Adriana G. O.. O matrimônio sagrado yin-yan: *anima* e *animus* no processo de individuação. **Self**: Revista do Instituto Junguiano de São Paulo, v. 3, 2018.

GRINBERG, Luiz P.. **Jung**: o homem criativo. São Paulo: Blucher, 2017.

HALL, James A.. **Jung e a interpretação dos sonhos**: manual de teoria e prática. São Paulo: Cultrix, 2003.

HARTIKAINEN, Elina. Racismo religioso, discriminação e preconceito religioso, liberdade religiosa: Controvérsias sobre as relações entre Estado e religião no Brasil atual. **Debates do NER**, ano 21, n. 40, p. 89-114, ago./dez. 2021.

HEGEL, Georg W. F.. **A filosofia da história**. 2. ed. Brasília: UnB, 1996.

IBGE — INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Brasileiro de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

JUNG, Carl G.. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 1990.

KONG, Lily. Geography and Religion: Trends and Prospects. **Progress in Human Geography**, v. 14, n. 3, p. 355-371, 1990.

LEVINE, Gregory J.. On The Geography of Religion. Transactions of the Institute of British Geographers, **New Series**, v. 11, n. 4, p. 428-440, 1986.

LEWGOY, Bernardo. A transnacionalização do Espiritismo Kardecista brasileiro: Uma discussão inicial. **Religião e Sociedade**, v. 28, n. 1, p. 84-104, 2008.

MARK, Margaret; PEARSON, Carol S.. **O Herói e o Fora-da-Lei**: Como construir marcas extraordinárias usando o poder dos arquétipos. São Paulo: Pensamento Cultrix, 2001.

MAURO, Vanessa C. M.. **O Malandro sacralizado**: A construção da narrativa e devoção à entidade Zé Pilintra em terreiro de Foz do Iguaçu (2012-2017). 2018. Dissertação (Mestrado em História Social) — Departamento de História, Centro de Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

NOGUEIRA, Sidnei B.. **A Palavra Cantada em Comunidades-terreiro de Origem Iorubá no Brasil**: da Melodia ao Sistema Tonal. 2008. Tese (Doutorado em Linguística) — Departamento de Linguística, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

NEGRÃO, Lísias N.. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Revista Sociologia da USP Tempo Social**. São Paulo, 1994, p. 113-122.

OLIVEIRA, Ariadne M. B.. **Religiões afro-brasileiras e o racismo**: Contribuição para a categorização do racismo religioso. 2017. 104 p. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) — Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

ORO, Ivo P.. **O outro é o demônio**. São Paulo: Paulus, 1996.

ORO, Ari P.. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos afro-asiáticos**, v. 24, p. 345-384, 2002.

PARK, Chris. Religion and Geography. In: HINNELLS, John (ed.). **Routledge Companion to the Study of Religion**. London: Routledge, 2004.

PEREIRA, Clevisson. J.. **Geografia da religião e a teoria do espaço Sagrado**: A construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista. 2014. 285 p. Tese (Doutorado em Geografia) — Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014.

PEREIRA, Rogerio A.. **O portal do guerreiro**: As espacialidades da Umbanda na cidade de Rio Grande/RS, 2016. 313 p. Tese (Doutorado em Geografia) — Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2016.

PORTELA, Bruno O. S.. O conceito religião no pensamento de Carl Gustav Jung. **Sacrilegens**, v. 10, n. 1, p. 46-61, 2013.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: Sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André R.. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, R. (org.). **Encantaria Brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

RICOEUR, Paul. **Hemenêutica e ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2011.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia e religião: uma proposta. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 45-74, out. 1995.

_____. O espaço, o sagrado e o profano. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Zeny. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

SÁ JÚNIOR, Mario T.. A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, v. 6, n. 11, 2012.

SALUN. **A origem da palavra Umbanda**. Disponível em: <https://www.fucesp.com.br/post/a-origem-da-palavra-umbanda>. Acesso em: 10 nov. 2021.

SANTUÁRIO Nacional da Umbanda. Disponível em: <https://santuariodeumbanda.com.br/site/santuario-nacional-da-umbanda/>. Acesso em: 10 nov. 2021.

SARACENI, Rubens. **Orixás**: Teogonia de Umbanda. São Paulo: Madras. 2002.

_____. **Os Arquétipos da Umbanda**. São Paulo: Madras, 2014.

SEMLEY, Lorelle D. **Mother is Gold, Father is Glass**: Gender and Colonialism in a Yoruba Town. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

SERAFIM, Vanda F. **Revisitando Nina Rodrigues:** um estudo sobre as religiões afro-brasileiras e o conhecimento científico no século XIX. Maringá: Eduem, 2013. 162 p.

SCHLÖGL, Emerli. **Conformação simbólica das espacialidades arquetípicas femininas**: Um estudo das comunidades Bahá'is de Curitiba e região — Paraná. 259 p. Tese (Doutorado em Geografia) — Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2012.

_____. Forças arquetípicas e suas sombras projetadas no espaço. **Relegens Thréskeia**: Estudos e pesquisa em religião, v. 3, n. 2, p. 57-81, 2014.

SILVA, João V. S.. **Mircea Eliade e a maturidade do conceito de arquétipo em Carl Jung**. 189 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2021.

SIMAS, Luiz A. **Umbandas**: uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SOMAIN, René. Religiões no Brasil em 2010. **Confins**, v. 15, 2012.

SOUZA, Laura M.. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VIANA, Chris. Apresentação. In: MENDONÇA, Maurício A. **A Umbanda na terra do café**: entre trajetórias e histórias para construção de tolerância. Londrina: Atrito Arte, 2023.

VOGT, W. Paul; JOHNSON, R. Burke. 3. ed. **Dictionary of statistics & methodology**: A nontechnical guide for the social sciences. Sage, 2011.

WALDMAN, Maurício. Arquétipos, Fantasmas e Espelhos. **GEOUSP**: Espaço e Tempo, n. 64, p. 44-64, 2008.

APÊNDICE 1 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título do Projeto: Geografias do êxtase religioso na experiência umbandista

Pesquisadores Responsáveis: Sylvio Fausto Gil Filho e Victor Hugo Oliveira de Paula

Local da Pesquisa: Londrina – Paraná, Brasil

Endereço:

Você está sendo convidado(a) a participar de uma pesquisa. Este documento, chamado "Termo de Consentimento Livre e Esclarecido" visa assegurar seus direitos como participante da pesquisa. Por favor, leia com atenção e calma, aproveitando para esclarecer suas dúvidas. Se houver perguntas antes ou mesmo depois de assiná-lo, você poderá esclarecê-las com o pesquisador. Você é livre para decidir participar e pode desistir a qualquer momento sem que isto lhe traga prejuízo algum.

A pesquisa intitulada "Geografias do êxtase religioso na experiência umbandista" tem como objetivo identificar a espacialidade na experiência do êxtase religioso nos ritos da Umbanda.

Participando do estudo você está sendo convidado/a a:

- Consentir com a observação participante do pesquisador em alguns ritos do templo, podendo se dar com frequência semanal ou diária a depender da disponibilidade de cultos, cerimônias e ritos realizados no espaço do templo;
- Fornecer, por meio de entrevista realizada em espaço e duração a serem definidos pelo participante, sendo realizada com gravação exclusivamente em áudio armazenado em aparelho digital por parte do pesquisador para posterior transcrição, contendo informações concernentes ao seu histórico pessoal de vida e sua relação com a religião Umbanda;
- Permitir ocasionais fotos e/ou vídeos de curta duração de cultos, cerimônias e ritos realizados no espaço do templo;
- Autorizar o uso da sua imagem em fotos e/ou vídeos, com a única finalidade de registro do pesquisador e ficando sob sua responsabilidade, sem que haja nenhum tipo de divulgação.

Desconfortos e riscos: A participação na pesquisa possui a possibilidade mínima de decorrer em alguns riscos, sendo eles: cansaço ou aborrecimento do participante ao fornecer a entrevista; ou constrangimento ao expor informações relacionadas a informações ou memórias de cunho pessoal, ou que exponham a organização religiosa da qual faz parte. Em caso de qualquer um desses ou outros incômodos sejam informados ao pesquisador, este se compromete em encerrar o assunto que causou o desconforto, ou mesmo interromper a entrevista. Ressalta-se ainda que a pesquisa tem como benefício a contribuição para a desmistificação das religiões de matriz afro-brasileira e consequentemente, diminuir o preconceito e a intolerância religiosa.

Sigilo e privacidade: Você tem a garantia de que sua identidade será mantida em sigilo e nenhuma informação será dada a outras pessoas que não façam parte da equipe de pesquisadores. Na divulgação dos resultados desse estudo, seu nome não será citado.

Ressarcimento e Indenização: Considerando a natureza desse instrumento de pesquisa, em que é necessária a presença do pesquisador no espaço do templo de Umbanda, não haverá ressarcimento por parte do pesquisador no caso de despesas do participante dessa pesquisa.

Ressaltamos ainda que o participante tem o direito de se retirar dessa pesquisa a qualquer momento, e que para fazê-lo, basta comunicar ao pesquisador, que se compromete em não utilizar qualquer informação fornecida anteriormente à desistência.

Contato:

Em caso de dúvidas sobre a pesquisa, você poderá entrar em contato com os pesquisadores:

Victor Hugo Oliveira de Paula
Telefone: [redacted]
Email: victorhugo.oliveira16@gmail.com

Sylvio Fausto Gil Filho
Email: faustogilfilho@faustogil.ggf.br

Endereço profissional:
Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Departamento de Geografia
NEHPGEO – Núcleo de Epistemologia e História do Pensamento Geográfico
Avenida Coronel Francisco Heráclito dos Santos, 100
Jardim das Américas
81531980 - Curitiba, PR - Brasil

Em caso de denúncias ou reclamações sobre sua participação e sobre questões éticas do estudo, você poderá entrar em contato com a secretaria do Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais do Setor de Ciências Humanas (CEP/CHS) da Universidade Federal do Paraná, Subsolo Setor de Ciências Sociais Aplicadas, sala SA.SSW.09, na Av. Prefeito Lothário Meissner, 632- Campus Jardim Botânico, (41) 3360-4344, ou pelo e-mail cep_chs@ufpr.br.

O Comitê de Ética em Pesquisa (CEP): O papel do CEP é avaliar e acompanhar os aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo seres humanos. A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), tem por objetivo desenvolver a regulamentação sobre proteção dos seres humanos envolvidos nas pesquisas. Desempenha um papel coordenador da rede de Comitês de Ética em Pesquisa (CEPs) das instituições, além de assumir a função de órgão consultor na área de ética em pesquisas.

Este documento é elaborado em duas vias, assinadas e rubricadas pelo/a pesquisador/a e pelo/a participante/responsável legal, sendo que uma via deverá ficar com você e outra com o/a pesquisador/a.

Rubrica do pesquisador: Rubrica do participante:

Esta pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos da UFPR sob o número CAAE nº 58700722.0.0000.0214 e aprovada com o Parecer número 5.558.738 emitido em 02/08/2022.

Consentimento livre e esclarecido:

Após ter lido este documento com informações sobre a pesquisa e não tendo dúvidas informo que aceito participar.

Nome do/a participante da pesquisa:

_____

_____ Data: ____/_____/_____

(Assinatura do/a participante)