


## Espacialidades Umbandistas: apontamentos teóricos para um referencial de análise do êxtase religioso à luz dos arquétipos


*Umbandist Spatialities: theoretical notes for an analysis framework of religious ecstasy in light of archetypes*

*Espacialidades Umbandistas: apuntes teóricos para un marco de análisis del éxtasis religioso a la luz de los arquetipos*

Victor Hugo Paula<sup>1</sup>

 <https://orcid.org/0000-0003-3150-989X>

Sylvio Fausto Gil Filho<sup>2</sup>

 <https://orcid.org/0000-0003-1606-9988>

---

**RESUMO:** A experiência dos sujeitos cria espacialidades únicas, o que não é diferente na religião. No caso da Umbanda, essa vivência é responsável pela construção do espaço sagrado. Tomando como ponto de partida as especificidades dessa religião, a pesquisa teórica que originou este trabalho centrou-se na contribuição de diferentes compreensões de arquétipos como chave de estudo do êxtase religioso na Umbanda, dentro do campo da Geografia. Para alcançar esse objetivo, foi desenvolvido um referencial teórico que abrange as relações entre geografia e religião; as particularidades da experiência religiosa na Umbanda; a análise das correlações entre as concepções de arquétipos conforme apresentadas nas obras de Eliade e Jung; e a expressão do êxtase religioso na Umbanda. Nesse sentido, compreendeu-se que os rituais umbandistas revelam manifestações arquetípicas herdadas do processo de resistência cultural que constituiu a religião e expressam anseios primordiais da existência humana. Essas espacialidades simbólicas têm um impacto profundo na cultura e na identidade dos sujeitos que as vivenciam, o que transcende a dimensão do espaço físico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Geografia da Religião; êxtase religioso; Umbanda; arquétipos.

**ABSTRACT:** *The subjects' experiences creates unique spatialities, which is not different in religion. In the case of Umbanda, this lived experiences is responsible for the construction of sacred space. Taking as the starting point the particularities of this religion, the theoretical research that gave rise to this work focused on the contribution of the different understandings of archetypes as a key to the study of religious ecstasy in Umbanda, inside the Geography field. To achieve that goal, it was developed a theoretical framework that covers through the relations between geography and religion; the singularities of the religious experience in Umbanda; the analysis of interactions between the conceptions of archetypes as employed in the works of Eliade and Jung; and the expression of religious ecstasy in*

---

<sup>1</sup> Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: victor.depaula@ufpr.br.

<sup>2</sup> Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor Titular do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: faustogilfilho@gmail.com.

*Umbanda. In this sense, it was understood that the umbandist rituals reveal archetypal manifestations inherited from the process of cultural resistance that constituted the religion and express primordial aspirations of human existence. These symbolical spatialities have a deep impact on the culture and identity of the human subjects that live them, transcending the physical dimension of space.*

**KEYWORDS:** Religion Geography; religious ecstasy; Umbanda; archetypes.

**RESUMEN:** *La experiencia de los sujetos crea espacialidades únicas, lo cual no es diferente en la religión. En el caso de la Umbanda, esta vivencia es responsable de la construcción del espacio sagrado. Tomando como punto de partida las especificidades de esta religión, la investigación teórica que originó este trabajo se centró en la contribución de diferentes comprensiones de arquetipos como clave para el estudio del éxtasis religioso en la Umbanda, dentro del campo de la Geografía. Para lograr este objetivo, se desarrolló un marco teórico que abarca las relaciones entre geografía y religión; las particularidades de la experiencia religiosa en la Umbanda; el análisis de las correlaciones entre las concepciones de arquetipos presentadas en las obras de Eliade y Jung; y la expresión del éxtasis religioso en la Umbanda. En este sentido, se comprendió que los rituales umbandistas revelan manifestaciones arquetípicas heredadas del proceso de resistencia cultural que constituyó la religión, y que expressando anhelos primordiales de la existencia humana. Estas espacialidades simbólicas tienen un impacto profundo en la cultura y la identidad de los sujetos que las viven, trascendiendo la dimensión del espacio físico.*

**PALABRAS CLAVE:** Geografía de la Religión; éxtasis religioso; Umbanda; arquetipos.

---

## INTRODUÇÃO

Para além de uma simples reunião de dimensões físicas e sociais, o espaço geográfico também se constituiu a partir do sistema simbólico de significados que os sujeitos atribuem ao mundo. Um objeto na paisagem, como uma colina, uma árvore ou mesmo um prédio, nunca é apenas aquilo que se apresenta aos olhos. Ele carrega consigo uma complexa amálgama de atribuições simbólicas relacionadas às emoções, crenças e funcionalidades que o formam. Esses significados são resultado não apenas da cultura de uma sociedade, mas também da experiência individual que cada sujeito vivencia em sua temporalidade e espacialidade.

Assim como outros fenômenos, a religião nunca é, em essência, apenas da forma como se apresenta, o que também se aplica à sua espacialidade. Há contida nela uma série de relações complexas que estão além de sua posicionalidade física no espaço geográfico, constituindo espacialidades simbólicas. Isso ocorre porque, na religião, símbolo, mito e moral estão somados e entrelaçados de forma sistemática, conferindo significados à realidade material conforme vivenciada pelo praticante religioso.

Nesse sentido é que surgem estudos que se dedicam a demonstrar os aspectos que transcendem a dimensão material da espacialidade do fenômeno religioso, emergindo principalmente por meio da aplicação de perspectivas metodológicas distintas dos métodos de raiz estruturalista, como o materialismo histórico-dialético. A fenomenologia, conforme compreendida e proposta por Edmund Husserl (1859-1938) e posteriormente reinterpretada

por autores como Heidegger e Merleau-Ponty, pode ser definida como uma ciência fundamentada no fenômeno pesquisado. Portanto, ela está associada ao conhecimento específico, pessoal e subjetivo que dele provém (Giorgi, 2008), o que abriu uma gama de possibilidades aos estudos da religião e da cultura no âmbito da Geografia.

Um outro aspecto das especificidades que configuram a experiência e as consequentes espacialidades do mundo da cultura está ligado ao fato de que o panorama brasileiro é resultado de diferentes e complexos processos históricos e geográficos. Isso decorre dos diversos hibridismos que permitiram a convivência de uma grande quantidade de formas religiosas que, apesar de terem suas raízes em lugares sociais distintos, se encontraram em um mesmo território, formando uma nova paisagem cultural, muito ampla e singular. As ideias de “miscigenação”, “sincretismo religioso” ou mesmo de “religiões afro-brasileiras” são parte da nuvem conceitual que constitui o imaginário da identidade nacional brasileira. Este não surge de forma espontânea, mas sim como parte de uma construção intencional e meticulosa de anos de um projeto de país que ainda está em implantação.

A Umbanda pode, talvez, ser definida como a amálgama mais genuína dessas ideias: miscigenação, sincretismo religioso e religiões afro-brasileiras. Em seu mito de fundação, a religião teria sido criada por Zélio Fernandino de Moraes, que estabeleceu o primeiro terreiro em 1908 em Niterói (RJ). Sá Júnior (2012, p. 4) afirma que essa narrativa teria se consolidado apenas em 1941 no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, em que as versões da história foram unificadas e ela recebeu riqueza de detalhes. No entanto, qualquer definição demasiadamente formal ou objetiva é simplista e nunca se aproximará da realidade experienciada pelo sujeito umbandista. Mais do que isso, é possível afirmar que há uma espacialidade completamente única em cada umbandista, construída a partir de todas as suas vivências dentro e fora do espaço religioso. Não se trata de uma característica exclusiva do caso umbandista, mas que possui características próprias, exemplificadas por Rogério 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 [...].

Ao longo da história da formação da Umbanda, enquanto religião que se propõe a representar os ideais de identidade brasileira, houve a necessidade de desenvolver conceitos e definições teológicas como parte do processo de legitimação dessa prática religiosa. Em meio a esse escopo, emerge a discussão sobre as entidades incorporadas nos terreiros serem

compreendidas como arquétipos, e não como individualidades de espíritos desencarnados. Segundo essa compreensão, essas entidades são consideradas falanges espirituais que se apresentam arquetipicamente como representação de uma ancestralidade afro-brasileira. São seres espirituais que descem até os encarnados para auxiliá-los em seu processo de evolução espiritual. Os guias espirituais, como Exus, Pombagiras, Erês, Pretos-Velhos e Caboclos, não são, portanto, individualidades, mas sim coletividades que trabalham nas energias arquetípicas em que se manifestam (Saraceni, 2014).

Vale ressaltar que o trabalho do teólogo umbandista Rubens Saraceni, amplamente utilizado ao longo deste estudo, é um único olhar para a vivência dos terreiros, em meio a um universo de outras possibilidades. Trata-se de uma visão reconhecidamente criticada em meios candomblecistas e umbandistas de outras vertentes, por seu viés de “[...] reformulação de antigos conceitos, ritos e tradições através de um corpo teológico complexo [...]”, nas palavras de Santo (2015, p. 126). A produção do autor é utilizada no trabalho pelo fato de sua vertente ter uma grande difusão nos terreiros das Regiões Sudeste e Sul do Brasil, em especial no local em que a parte empírica do estudo será desenvolvida.

Este trabalho surge no reconhecimento da ancestralidade e em meio ao debate das muitas raízes e espacialidades que constituem a Umbanda contemporânea. Além disso, o artigo é parte de um contexto maior de pesquisa que envolveu a investigação das espacialidades do êxtase religioso na experiência umbandista. A problemática que esse trabalho procura responder é: como a chave teórica dos arquétipos contribui para a compreensão do êxtase religioso umbandista no campo da Geografia? Vale ressaltar que o trabalho não apresenta resultados de pesquisa empírica, já que esta etapa do trabalho será publicizada em momento posterior.

Trata-se, portanto, de um artigo de natureza teórica, construído a fim de atender ao propósito de estabelecer um sólido referencial teórico que permita uma análise aprofundada do fenômeno do êxtase religioso no contexto da Geografia. Para alcançar esse objetivo, foram necessários procedimentos que contribuíssem para a definição uma compreensão clara das interações entre geografia e religião, explicitando as particularidades da experiência religiosa no contexto da Umbanda e, por fim, demonstrando as correlações e contribuições significativas entre as concepções de arquétipos propostas por Eliade e Jung e a perspectiva dominante na manifestação do êxtase religioso no contexto umbandista. Por meio desses objetivos, buscou-se enriquecer o entendimento sobre a espacialidade da experiência dos sujeitos umbandistas, além de explorar como as teorias arquetípicas contribuem para uma análise mais profunda dessa expressão religiosa.

A fim de definir uma compreensão das correlações entre geografia e religião, foi elaborada uma breve apresentação desse campo do conhecimento geográfico, de forma a

localizar a posição que este trabalho ocupa. Como norteador de uma compreensão ampla da construção dessa área de investigação, utilizou-se principalmente o trabalho de Clevisson Júnior Pereira (2014), intitulado “Geografia da religião e a teoria do espaço sagrado: a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista”. A escolha dessa tese deve-se à sua rica sistematização das teorias inerentes à Geografia da Religião e ao seu desenvolvimento histórico, apresentada na primeira parte da obra, o que torna o texto relevante mesmo que tenha como objetivo investigar o protestantismo batista.

Na segunda parte do texto, concentra-se o esforço específico de demonstrar as correlações e contribuições entre as concepções de arquétipo conforme apresentadas por Mircea Eliade, especialmente na obra “Mito do eterno retorno” (1992a), publicada originalmente em 1949; e por Carl Jung, que se dedicou ao desenvolvimento do conceito ao longo de toda sua produção, sendo possível citar como exemplo a obra “Os arquétipos e o inconsciente coletivo” (Jung, 2002) publicada em 1959, e que esboça parte da compreensão em evolução do autor a esse respeito. Ressalta-se que, apesar de Eliade utilizar-se da ideia de arquétipo ao longo de sua obra, o autor não desenvolve o conceito com o mesmo nível de aprofundamento que Jung, sendo esse o motivo para uma possível discrepância entre os autores ao longo deste texto.

Já no terceiro e último tópico é apresentada uma breve discussão sobre as especificidades da experiência religiosa umbandista, ecoando a visão hegemônica do uso conceitual de arquétipo no meio umbandista.

## **POR UMA CONCEPÇÃO DE GEOGRAFIA DA RELIGIÃO**

A emergência das discussões culturais e identitárias ocupam especial relevância entre os temas da produção das ciências humanas na contemporaneidade. Não é diferente com a Geografia, em que os estudos da Geografia Cultural e a incorporação de contribuições do humanismo e de métodos, como o fenomenológico, forneceram um novo horizonte de investigações e temáticas possíveis nas palavras de Suess (2017). Para o autor, a complementaridade e os pontos de encontro das abordagens Cultural e Humanista possibilitaram a emergência de uma gama de assuntos geográficos.

A Geografia da Religião é um desses temas, mesmo que seu estudo não seja recente e possua raízes ancestrais na história do pensamento geográfico. Lily Kong (1990), porém, afirma haver uma tendência geral entre os geógrafos em atribuir essa correlação às origens da ciência na Grécia antiga – o que contribui para uma abordagem que compreende a história e teorias próprias do campo da Geografia da Religião. Para a autora, essa correlação

ancestral não constituiu uma “geografia da religião” a princípio, mas possibilitou um vislumbre sobre as diversas possibilidades de conexão entre os dois temas.

No caso específico da fenomenologia como definido por Edmund Husserl, compreendemos que a 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 pelo sujeito. Trata-se daquilo que Husserl tratou como “objetos reais”, que possuem em si seu próprio tempo e espaço, e nesse sentido, a experiência assume papel principal, pois um objeto nunca é apenas aquilo que pode ser mensurado (Giorgi, 2008). Por exemplo, pode-se medir uma cadeira em sua altura, largura, profundidade, materiais utilizados, cor ou textura. No entanto, é impossível mensurar o quanto ela contribui para criar um ambiente acolhedor, se parece agradável aos olhos ou se é confortável ao se sentar. Trata-se de questões que não precisam ser quantificadas objetivamente e, portanto, estão no nível da experiência.

Para além dessas subjetividades, também estão em voga 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. Essas essências são aqui compreendidas como o principal objetivo a ser atingido pela análise fenomenológica. Segundo sistematizado por Giorgi (2008, p. 395), representam em sentido aquilo que “[...] mantém-se mais duradouramente em um contexto determinado”, o “[...] sentido fundamental, sem o qual o fenômeno não poderia se apresentar”.

Essa visão holística não é uma novidade na história do conhecimento geográfico, uma vez que a rigidez das teorias racionalistas não representa a totalidade dos antecedentes da ciência, 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 vivências sensoriais. A leitura de suas obras proporciona uma experiência sinestésica, promovendo a atribuição de símbolos imagéticos ou textuais a percepções que estão para além dos limites da descrição visual, contrariando o racionalismo que deu origem às perspectivas ainda hegemônicas na Geografia contemporânea.

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 de algo que Gil Filho (2007, p. 208) chama de “Geografia das

Religiões”. Sua origem alinhava-se à hegemonia do geodeterminismo, já que o estudo da religião estava orientado a compreender suas relações com os ambientes. Büttner (1974, p. 168, tradução nossa<sup>3</sup>) 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:

Primeiro estágio (tese): A “explicação” da religião; uma apresentação unilateral da religião como determinada pelo seu ambiente. [...] Segundo estágio (antítese): Estudo unilateral do oposto; pesquisas sobre a influência modular da religião sobre seu ambiente (social, econômico, etc.) [...] Terceiro estágio (síntese): Pesquisas sobre e demonstração dos aspectos recíprocos das relações [...].

Gregory J. Levine (1986) organiza alguns textos clássicos para o desenvolvimento da Geografia da Religião como disciplina autônoma. O primeiro deles é o do francês Pierre Deffontaines, com sua obra clássica “*Geographie et religions*”, publicada em 1948, que parte da análise das marcas deixadas pela religião na paisagem, 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, independentemente dos aspectos psíquicos ou sobrenaturais que ela possa possuir, fazendo parte do estágio da tese, conforme a supracitada proposta de Büttner.

A antítese viria com a emergência de trabalhos como o de Erich Isaac, “*Religion, landscape and space*”, publicado em 1959, em que surge a ideia da paisagem como evidência da atribuição de símbolos à paisagem, de forma que, para o autor, a obra de Deffontaines não foi bem-sucedida para a sistematização do fenômeno das paisagens religiosas (Levine, 1986).

Quando surgem, especialmente na produção internacional, os primeiros diálogos com o humanismo e o método fenomenológico, é que emergem as possibilidades descritas por Fernandes e Gil Filho (2011, p. 214): “[...] através das bases fenomenológicas e das Ciências da Religião, a espacialidade do fenômeno religioso deixou de ser considerada apenas como a materialidade imediata”. Pereira (2014, p. 43) esquematiza as primeiras contribuições sob essa perspectiva da seguinte forma:

Nisto, evidenciou-se por parte de alguns geógrafos como Anne Buttimer e Yi-fu Tuan uma preocupação com a natureza da experiência religiosa – seja ela “essencialista” [...] ou existencialista [...]. Usarski [...] nos mostra que, aliada a esta “tendência fenomenológica”, nos desdobramentos teóricos da

---

<sup>3</sup> 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; researchers into the molding influence of religion on its (social, economic, etc.) environment [...] Third stage (synthesis): Research into and demonstration of the reciprocal aspects of relationships [...]”

geografia da religião também se fez presente, mas com pouca intensidade, a perspectiva da “geoteologia” [...] ou “geopiedade” [...] ou ainda “geografia mítica” [...] que apontavam para conceitos espaciais construídos dentro de perspectivas doutrinárias específicas – como ideias, noções espaciais e raciocínios geográficos oriundos do pensamento de determinadas tradições religiosas. 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 [...].

Tomando especificamente o panorama histórico do desenvolvimento de abordagens e seu uso na ciência geográfica como base, entendemos ser 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 Velhos e Pretas Velhas, Caboclos e Malandros; os pontos riscados e as representações da esquerda em uma cangira ou em uma simples oferenda logo na entrada do espaço. Há também uma série de outros estímulos que vão desde o aroma dos incensos ou simplesmente do tabaco, das velas aromáticas ou da cera derretida, da atmosfera enevoadada 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.

Ressaltamos ainda que, apesar da extensa bibliografia produzida por diversos campos das ciências sociais a respeito das religiões afro-brasileiras – sendo inclusive apropriadas por trabalhos no campo da Geografia, como é o caso da tese de Rogério Amaral Pereira, a respeito do caso da Umbanda no Sul do Brasil (2016) –, o desenvolvimento de teorias próprias da ciência a respeito dessas religiosidades ainda é incipiente, o que nos motiva a organizar o referencial apresentado no tópico a seguir.

## **REFERENCIAL DE ANÁLISE DO ÊXTASE RELIGIOSO: A COMPREENSÃO DOS ARQUÉTIPOS EM ELIADE E JUNG**

No sentido de compreender o papel sacralizador do êxtase religioso, a obra de Mircea Eliade (1907-1986) fornece uma poderosa ferramenta: o conceito de hierofania, desenvolvido com maior profundidade na obra “O Sagrado e o Profano: A Essência das religiões” (Eliade, 1992b) publicada pela primeira vez em 1957. A palavra “hierofania” é derivada do grego “*hieros*” (sagrado) e “*phaino*” (manifestar), e representa 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, 1992b, p. 13).

Esse conceito é celeberramente utilizado como base de correlação entre Geografia e Religião na obra de Zeny Rosendahl, uma das pioneiras na produção nacional sobre o tema e que apresenta importantes contribuições a respeito do contexto brasileiro. Isso porque a autora soma aos fatores instituição e experiência a ideia de que o sagrado possui uma força cultural. Rosendahl (1999) parte da dualidade sagrado-profano, dialogando principalmente com a obra de Eliade sobre a hierofania como estabelecadora de espaços sagrados.

É por meio das hierofanias que 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, as hierofanias 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 dialoga com um outro referencial categórico proposto por Eliade, o dos arquétipos celestiais de cidades e templos, desenvolvidos celeberramente na obra “O mito do eterno retorno”. A obra surge da preocupação do autor em “[...] estabelecer certas linhas das forças no campo especulativo das sociedades arcaicas” (Eliade, 1992a, p. 6), ou seja, não se trata de lidar com a história das religiões como disciplina acadêmica, mas sim de entendê-la a partir do seu nível abstrato e mítico – já que, para o autor, o tempo histórico é suspenso em nome do tempo sagrado.

O autor afirma que as religiões reproduzem certos modelos arcaicos, que podem ser formulados arquitetonicamente por meio de alguns elementos, sendo alguns exemplos: a ideia de montanha sagrada, que em sua altitude aponta para a aproximação e a conexão entre o céu e a terra; o templo ou palácio em si como sendo uma representação arquetípica da montanha sagrada ideal; e a concepção de que o templo em si é o próprio ponto de conexão entre o céu e a terra (Eliade, 1992a). Esses modelos evocam a ideia principal da obra eliadeana, que é a de ontologia arcaica, na qual está inserida a compreensão do autor a respeito de arquétipos. Trata-se da ideia dos “[...] conceitos do ser e da realidade que podem ser lidos a partir do comportamento do homem das sociedades pré-modernas” (Eliade, 1992a, p. 11). De forma resumida, na concepção eliadeana, os arquétipos são modelos replicados

pela totalidade das formas religiosas, em que mito e símbolo expressam “[...] um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade final das coisas” (Eliade, 1992a, p. 11).

Já a obra de Carl Gustav Jung (1875-1961), por sua vez, parte de preocupações distintas, sendo que, na introdução da obra de Eliade, o autor argumenta não utilizar a ideia de arquétipo da mesma forma que seu contemporâneo. Há, porém, na obra de Jung, diversos 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.

Vale ressaltar 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, nas categorias *a priori* de Kant (1724-1804) e até mesmo na ideia de protótipos de Schopenhauer (1788-1860) (Silva, 2021). Quanto ao uso conceitual moderno da palavra “arquétipo”, ambos os autores atribuem inspiração a Agostinho (354-430). No entanto, de acordo com a pesquisa de Silva (2021), essa atribuição é incorreta, já que não há registro do uso da palavra por esse autor, de forma 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 (1990), 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 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).

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) concebe, portanto, o inconsciente como a faceta 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 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 concepção 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, que representam os padrões universais e simbólicos que influenciam nossos pensamentos, emoções e comportamentos.

Os arquétipos são estruturas que pouco variam entre os seres humanos por terem suas raízes no passado ancestral da humanidade e que, portanto, possuem raízes biológicas, que são a base sobre a qual sujeitos 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 de comportamento, [...]. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo (Jung, 2002, p. 15).

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 (2002, p. 17), o conceito “[...] só se aplica indiretamente às *représentations collectives*”, ou seja, refere-se a “[...] 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, 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 a autorrealização, permitindo que o indivíduo se torne 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, constitui-se 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, portanto, 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. A individuação, portanto, 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 “indivíduo” 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.

Logo, 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.

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). Essa teoria concebe a psique como um sistema complexo, em constante movimento e transformação, que busca 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 libertação da influência do inconsciente. Nesse contexto, os orixás, que serão explorados mais detalhadamente no tópico seguinte, são representados por meio de comportamentos arquetípicos, comportamentos estes 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 compreensão eliadeana fornece a possibilidade de pensar nos arquétipos como pontos de conexão estabelecidos pela experiência umbandista. Nesse contexto, cada sujeito

que participa da gira é, portanto, responsável pela conexão entre as entidades (o sagrado) e os que buscam ajuda delas, a assistência (o profano), de forma que cada umbandista se constitui como uma montanha sagrada em si, e cada terreiro passa a figurar como centro do mundo.

No sentido de entender a vivência do sujeito umbandista como um constante diálogo entre o consciente e o inconsciente, entre a persona e a sombra, é que se coloca a contribuição junguiana. Uma descrição fenomenológica dessa espacialidade seria, nesse sentido, 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, estendendo-se à exploração das complexas relações entre os elementos conscientes e inconscientes que moldam essa experiência única.

## **OS UMBANDISTAS E A EXPERIÊNCIA DO ÊXTASE RELIGIOSO ENQUANTO PERFORMANCE ARQUETÍPICA**

Desde sua organização, há um esforço em alguns meios umbandistas para legitimar a Umbanda como uma religião formal e unificada, o que foi feito ao longo da história por meio de congressos, associações e a construção de um aparato simbólico comum a ser seguido por terreiros das mais diversas matrizes. Dentre esses marcos de legitimação é que surge também a preocupação em teorizar e “teologizar” alguns aspectos dessa prática religiosa, o que também surge como resposta à grande quantidade de assistentes que passaram a frequentar as giras em metrópoles como São Paulo e Rio de Janeiro.

Nesse sentido, na década de 1990, o teólogo umbandista Rubens Saraceni, com psicografias atribuídas à entidade Pai Benedito de Aruanda, formulou a vertente conhecida como Umbanda Sagrada. A obra da bibliografia de Saraceni utilizada como referência em diversos terreiros é o livro “Os Arquétipos da Umbanda” (Saraceni, 2014), que encara a proposta de sistematizar e organizar como a religião entende esse conceito. A obra se propõe a fornecer uma visão generalista sobre os orixás e as entidades que incorporam nos terreiros. Apesar de críticas e da apropriação restrita, devido à já discutida multiplicidade desse campo religioso, a obra desempenha um papel importante na estruturação dessa vertente.

Uma compreensão umbandista do que são orixás está expressa na obra supracitada, 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 candomblecista. Isso reforça a ambição dos teólogos umbandistas de se afirmarem como uma religião monoteísta, semelhante ao cristianismo. 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.

Os orixás na Umbanda são concebidos como 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 à nossa disposição – atuam, respondendo às complexas hierarquias espirituais. A manifestação arquetípica das entidades na Umbanda, originada em um espaço-tempo muito distinto daquele que deu gênese ao culto aos orixás, fornece uma base simbólica e espiritual para a compreensão da vida e para o desenvolvimento pessoal dos praticantes. Esses orixás 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 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.

Aqui cabe uma breve apresentação da dualidade principal da Umbanda: a Linha da Esquerda e a Linha da Direita. De forma sucinta, dada a complexidade de se trazer uma definição clara para esses conceitos no contexto da experiência religiosa umbandista, Barros (2012) aproxima-se dessa finalidade com a seguinte esquematização: os espíritos da “direita” são aqueles relacionados ao “bem” e à luz, enquanto os da “esquerda” são os que possuem a capacidade de transitar entre o “bem” e o “mal”. Essa dicotomia, porém, não é tratada sob o viés do cristianismo e possui características distintas.

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 (Barros, 2012, p. 29).

Uma entidade em especial que chama a atenção por sua característica de flutuar entre as duas linhas é Pilintra, 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). 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). 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 uma certa plasticidade das noções de “bem” e “mal”, o que fornece um contundente potencial de relação identitária. Essa identificação é evocada pelo discurso dos sujeitos umbandistas de que “Exu não é mal”, tão comumente repetido nos terreiros brasileiros, concretizando a 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, Baianos e Marinheiros são representações arquetípicas do imaginário brasileiro e remetem mais especificamente ao culto de Egungum no Candomblé Ketu, entidade que representa os espíritos ancestrais ligados à terra em que são cultuados.

De forma similar, os Caboclos podem ser compreendidos como representantes que legitimam a origem brasileira da Umbanda, sendo sacralizados muito antes das entidades supracitadas. Eles desempenham um papel fundamental no mito de fundação da Umbanda, especialmente com a figura do Caboclo das Sete Encruzilhadas, a entidade anunciadora. Uma imagem da perspectiva junguiana que remete à sua manifestação é o arquétipo do herói, que representa 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), 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 personifica a jornada humana em busca de transcendência e significado, muitas vezes em contato com o sagrado (Eliade, 1992a). 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.

Há ainda duas entidades igualmente antigas na teologia umbandista, sendo elas os Pretos-Velhos e os Erês. Os Erês representam arquetipicamente comportamentos da infância do lado da Linha da Direita, enquanto na Esquerda as entidades correspondentes são os Exus-Mirins. Na perspectiva junguiana, estes 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, 2002, p. 85-116) e é primordialmente 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.

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), 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 da 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.

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. Além disso, não é incomum a relação das Pombagiras à imagens de prostitutas ou mulheres que assassinaram seus esposos, sendo muito solicitadas em casos de amarrações amorosas, por exemplo. Isso evoca o 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). Esse arquétipo é compreendido como uma expressão da necessidade humana de conexão e de se entregar aos sentimentos e emoções.

Vale, por fim, mencionar que há uma tendência ao estabelecimento de laços de parentesco nas religiões afro-brasileiras, o que incide na descrição do arquétipo da Grande Mãe, presente nas obras de Eliade e Jung. A partir dos ritos de iniciação, compreendidos por Eliade (1992b, p. 91) como capazes de apresentar “[...] uma tripla revelação: a do sagrado, a



companhia da morte e a da sexualidade”, é que se inicia a utilização de expressões de parentesco direto (pai, mãe, filho ou filha) para se referir às lideranças e às relações hierárquicas dentro do contexto religioso. Há correlações possíveis dessa característica com religiões cristãs, uma vez que o sacerdote católico é o Padre, sem mencionar a própria noção de trindade.

Para Eliade (1992a), trata-se de 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, em que a adoração à divindade feminina estava ligada à fertilidade e à sobrevivência das comunidades.

Já quanto à perspectiva junguiana, o arquétipo materno 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, 2002).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Tanto na obra de Eliade quanto na de Jung é possível identificar correspondentes muito precisos dos comportamentos arquetípicos performados e experienciados pelos indivíduos umbandistas nas festas e giras. Não se trata de afirmar que os autores se dedicaram ao entendimento específico dessa religião, uma vez que, em suas diferentes abordagens – Eliade como historiador das religiões e Jung como teórico da psicologia –, ambos compartilhavam não apenas o rico uso da ideia de arquétipos, mas também a ideia de que eles são manifestações de algo ancestral e arcaico. Eliade se referia a isso como uma “ontologia arcaica”, presente no imaginário que moldou as sociedades humanas modernas, especialmente as europeias.

Nesse sentido, foi necessário estabelecer correlações entre as bases teóricas propostas para criar ferramentas de análise que permitam compreender o êxtase religioso no caso umbandista, visto que, apesar de sua organização relativamente recente, tendo pouco mais de 100 anos, conforme já citado, a religião carrega consigo uma ancestralidade extremamente profunda espacial e temporalmente, uma vez que compartilha raízes do Candomblé, do Cristianismo e do Espiritismo Kardecista.

Quando essa rica herança cultural se encontra com outras tantas que foram igualmente arrancadas, aniquiladas, usurpadas e exiladas dos seus territórios de origem, ocorre também

um encontro com os usurpadores, que forçaram a inserção de uma outra fé como parte desse mesmo processo de violência, agora por meio do etnocídio.

As manifestações arquetípicas identificadas nos ritos umbandistas são, ao mesmo tempo, um vestígio e uma herança, resultantes do processo de resistência de um povo e da expressão de anseios arcaicos e primordiais da existência humana. Esses anseios formam a base de um inconsciente coletivo, nas palavras de Jung, por meio do qual esses sujeitos se relacionam com o espaço. Não se trata apenas de espacialidades físicas, mas também simbólicas, uma vez que, por meio da vivência religiosa, os sujeitos atribuem significados simbólicos à vida cotidiana, moldando a forma como eles se relacionam com esses espaços e como esses espaços desempenham um papel crucial na sua cultura e identidade.

Por fim, espera-se que, a partir das hipóteses elencadas ao longo do texto, quanto às possíveis correlações entre os arquétipos identificados por Jung e as entidades comumente incorporadas em terreiros de Umbanda, seja possível alcançar um entendimento concreto de como a experiência do êxtase religioso influencia na constituição de espacialidades no terreiro observado. Este estudo mantém um olhar fenomenológico para a experiência dos sujeitos de pesquisa, já que, assim como existe um complexo mundo simbólico em cada terreiro de Umbanda, há também uma infinidade de dimensões que transcendem a materialidade do que pode ser observado em cada um dos umbandistas.

## REFERÊNCIAS

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

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

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992a.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.

FERNANDES, Dalvani; GIL FILHO, Sylvio F. Geografia em Cassirer: perspectivas para a geografia da religião. **GeoTextos**, Salvador, v. 7, n. 2, p. 211-228, dez. 2011.

GIL FILHO, Sylvio F. Geografia da religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. *In*: KOZEL, Salette; SILVA, Josué C.; GIL FILHO, Sylvio. F. (org.). **Da percepção e cognição à representação**: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba: Terceira Margem, 2007. p. 207-222.

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. p. 386-409.

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

- JACOBI, Jolande. **Complexo arquétipo símbolo na psicologia de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1990.
- JUNG, Carl G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JUNG, Carl G. **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- KONG, Lily. Geography and religion: trends and prospects. **Progress in Human Geography**, London, v. 14, n. 3, p. 355-371, 1990.
- LEVINE, Gregory J. On the geography of religion. **Transactions of the Institute of British Geographers**, [S. l.], v. 11, n. 4, p. 428-440, 1986.
- 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. **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, 2018.
- 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. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.
- PEREIRA, Rogerio A. **O portal do guerreiro: as espacialidades da Umbanda na cidade de Rio Grande/RS**. 2016. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.
- ROSENDAHL, Zeny. Espaço, o sagrado e o profano. *In*: CORREA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. p. 78-92.
- SÁ JÚNIOR, Mario T. A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, Dourados, v. 6, n. 11, p. 1-14, jan./jun. 2012.
- SANTO, Diana E. Algumas observações em torno da renovação na umbanda urbana contemporânea. **Mneme - Revista de Humanidades**, Natal, v. 15, n. 34, p. 122–150, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/7104>. Acesso em: 26 out. 2023.
- SARACENI, Rubens. **Os arquétipos da Umbanda**. São Paulo: Madras, 2014.
- SCHLÖGL, Emerli. **Conformação simbólica das espacialidades arquetípicas femininas: um estudo das comunidades Bahá'is de Curitiba e região – Paraná**. 2012. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.
- SILVA, João V. S. **Mircea Eliade e a maturidade do conceito de arquétipo em Carl Jung**. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.
- SUESS, Rodrigo C. Geografia humanista e a geografia cultural: encontros e desencontros! a insurgência de um novo horizonte. **Revista de Geografia da UEG**, Porangatu, v. 6, n. 2, p. 94-115, 2017.

Recebido: fevereiro de 2024.

Aceito: julho de 2024.