

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE – FURG
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA INFORMAÇÃO – ICHI
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – PPGeo**

ROGÉRIO AMARAL PEREIRA

**SOBRE A LUZ DO GUERREIRO:
AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NO CENTRO ESPIRITUALISTA REINO DE
SÃO JORGE - RIO GRANDE/RS**

RIO GRANDE

2011

ROGÉRIO AMARAL PEREIRA

**SOBRE A LUZ DO GUERREIRO:
AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NO CENTRO ESPIRITUALISTA REINO DE
SÃO JORGE - RIO GRANDE/RS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, na linha de pesquisa: Análise Urbano-Regional, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Dário de Araújo Lima

RIO GRANDE

2011

**SOBRE A LUZ DO GERREIRO:
AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NO CENTRO ESPIRITUALISTA REINO DE
SÃO JORGE- RIO GRANDE/RS**

Rogério Amaral Pereira

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Dário de Araújo Lima (orientador)
Universidade Federal do Rio Grande - FURG

Prof. Dr. Carmo Thum
Universidade Federal do Rio Grande - FURG

Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho
Universidade Federal do Paraná - UFPR

Prof. Dr. Humberto Calloni (suplente)
Universidade Federal do Rio Grande - FURG

Linha de Pesquisa: Análise Urbano-Regional

RIO GRANDE

2011

DEDICATÓRIA

Aos meus pais Paulo e Maria do Carmo e minha irmã Raquel por se constituírem diferentemente e admiráveis em essência, estímulos que me impulsionaram a buscar vida nova a cada dia, meu agradecimento por terem embarcado neste projeto de vida junto a mim e por terem aceitado se privar de minha companhia pelos estudos, concebendo a mim a paz, a luz e a oportunidade de me realizar ainda mais.

AGRADECIMENTO

Aos membros do Centro Espiritualista “Reino de São Jorge”, em especial, às Senhoras Ivone, Jandira e Ana e aos senhores Jorge, Rudnei, Luiz Carlos por me abrirem as portas deste “Universo” rico e acolhedor. E também por me contemplarem com a irradiação positiva oriunda do Guerreiro, padroeiro do Terreiro, que sobre a sua luz rege este “espaço diferenciado” da área urbana periférica da cidade do Rio Grande-RS.

A ajuda prestimosa na realização deste trabalho do meu orientador, professor Dário por me mostrar que nem tudo no espaço geográfico deve ser compreendido de maneira retilínea, uniforme e cartesiana, mas, sim, dialética.

Aos meus professores, que durante o curso desta caminhada, souberam me encaminhar nos estudos. E aos doutores Carmo, Sylvio e Humberto por aceitarem singelamente o convite para a análise deste estudo.

Aos meus colegas, pelo apoio e estímulo nesta caminhada harmoniosa de conhecimento, pois acredito que a informação é constituída e contemplada no coletivo.

Ogum cria a terra

Olumaré resolveu criar o mundo.

Seus filhos foram convocados para ajudar nesta tarefa,

Cada qual levou consigo o que era necessário:

jóias, dinheiro, tecidos...

A Ogum coube levar uma espada e um saco de terra preta.

Carregando essas coisas, Ogum saiu caminhando

em direção ao lugar onde o mundo havia de ser criado.

Quando se cansou, foi dormir no alto de uma palmeira.

Apanhou algumas folhas de mariô para cobrir seu corpo e defender-se de insetos que o incomodavam.

A chuva chegou e não parou mais.

Ogum abriu o saco que trazia e, do alto da palmeira,

espalhou a terra preta que havia nele.

A terra espalhou-se, fazendo surgir uma lagoa.

Do fundo da lagoa, da lama do fundo, apareceu Nanã.

Ogum e Nanã saíram criando o mundo.

Ogum construiu casas, fez plantações.

E todos ouviram falar de seu reino próspero.

RESUMO

As manifestações culturais expressadas nos Terreiros são de uma riqueza patrimonial histórica e cultural ímpar. São reveladas através da sua particularidade na relação com a dança, a musicalidade e a devoção, repletas de simbolismos e interligações de matrizes culturais distintas, representadas por meio do sincretismo religioso. E por se realizar uma comunhão entre documentos culturais de fundamentos espirituais e filosóficos diferentes, constitui assim a ligação entre o profano e o sagrado. Assim, este trabalho apresenta como referência as teorias os conceitos de Cultura, Sincretismo e Religião, e que em conjunto transpõe as manifestações passadas, estas mediante as recordações, e os diversos momentos vivenciados no local de análise, apresenta desta maneira, contribuições da Geografia Cultural junto a Geografia da Religião, para constante aperfeiçoamento do conhecimento científico. E através da pesquisa de campo, das observações realizadas possui como objeto de pesquisa o Centro Espiritualista Umbandista “Reino de São Jorge”- Rua General Abreu, 497 – Cidade Nova - Rio Grande-RS, da organização e aplicação de entrevista as pessoas que tem sua “história” junto a esta Casa de manifestações umbandistas, o registro etnográfico das singularidades sociais e culturais apresentadas na mesma pelo público frequentador e membros pertencentes a esta instituição social. Este realizado junto ao trabalho de resgate da história oral, memória coletiva, e documentação em geral viabilizam uma visão significativa do ordenar teórico ao objeto de investigação. Perante a tudo isso, permite-se expor reflexões para os estudos culturais e geográficos, uma contribuição social que comporta uma leitura científica desprovida de preconceito ao realizar o estudo de um Terreiro local, em especial, de Umbanda, como elemento constituinte do espaço social e urbano rio-grandino e também sacralizado.

Palavras-chave: Reino de São Jorge – Cultura - Sincretismo – Geografia Cultural – Geografia da Religião

RESUMEN

Las manifestaciones culturales expresadas en los Terreiros son de una riqueza patrimonial, histórica y cultural desiguales. Son reveladas por medio de su particularidad en la relación con la danza, la musicalidad y la devoción, lleno de simbolismos y interligaciones de matrices culturales distintas, representadas a través del sincretismo religioso y por la realización de una comunicación entre documentos culturales de bases espirituales y filosóficas distintas, es el vínculo entre el mundano y el puro. Así, esta obra presenta las teorías, los conceptos de Cultura, Sincretismo y Religión, y conjuntamente transpone los eventos pasados, mediante estos recuerdos, y los muchos momentos en contacto en el sitio de análisis, presentando, así contribución de la Geografía Cultural con la Geografía de la Religión, para perfeccionamiento del conocimiento científico y por medio de la pesquisa de sitio, de las observaciones efectuadas siendo como objeto de análisis el *Centro Espiritualista "Reino de São Jorge"*, calle *General Abreu, 497 – Cidade Nova – Rio Grande/RS*, de la organización y aplicación de entrevistas a personas que tienen historia junto a la casa de manifestaciones, el registro del etnografía de las singularidades sociales e culturales presentadas en aquella casa por los frequentadores y los miembros pertenecientes a esta institución social. Realizado, también, junto al trabajo de rescate de la historia social, oral, memoria colectiva y documentación general dan una visión significativa del ordenar teórico al objeto de investigación. Con todo eso, se puede exponer reflexiones para los estudios culturales y geográficos, una contribución social que tiene una lectura científica sin concepto anticipado al realizar el estudio de un Terreiro local, como dato constituyente del espacio social y urbano riograndino y también sacralizado.

Palabras-claves: Reino de São Jorge – Cultura - Sincretismo – Geografía Cultural – Geografía de la Religión

ABSTRACT

Cultural manifestations expressed in Terreiros show singular cultural, historical and patrimonial richness. These manifestations are revealed through their particularity related to dance, musicality and devotion, plenty of symbolisms and interconnections from distinct cultural matrices, represented though religious syncretism. And because a communion between cultural documents from different spiritual and philosophical fundamentals takes place, they constitute a link between the profaned and the sacred. Therefore, this work presents as reference the theories and concepts from Culture, Syncretism and Religion, which together transposes the past manifestations, though remembrances and several moments lived in the local of analysis, presenting this way, contributions to both Cultural and Religious Geography in order to constantly improve scientific knowledge. The field research based on the observation accomplished has as objective of research the *Centro Espiritualista "Reino de São Jorge"* – on *General Abreu, 497 Street – Cidade Nova – Rio Grande/RS*, through organization and application of interview with people who have their history bonded to this house of manifestations from Umbanda, the ethnographic registry of social and cultural singularities presented by the public who attends this place and members belonging to this social institution. This work was also accomplished though rescue of oral history, collective memory and documentation enabling a significant view from theory to the investigation object. Due to all this, this work exposes reflections to the cultural and geographical studies, a social contribution which comprises a scientific point of view without prejudice to perform the study of a local Terreiro, a as a constituent element of the social and urban space in *Rio Grande/RS* and also sacred.

Key words: Reino de São Jorge – Culture – Syncretism – Cultural Geography - Religion of Geography

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURAS

Fiura1: Reportagem sobre a fundação do CERSJ.....	p. 18
Figura 2: Localização do CERSJ, no Estado do Rio Grande do Sul.....	p. 29
Figura 3: Mapa da área urbana do município de Rio Grande em 1926.....	p. 69
Figura 4: Segunda reportagem sobre a fundação do CERSJ.....	p. 73
Figura 5: Comunicado de convocação para eleição de diretoria do CERSJ.....	p. 76
Figura 6: A comunicação com as divindades e a sacralização do CERSJ..	p. 83
Figura 7: Planta baixa do CERSJ.....	p.96

FOTOS

Foto 1: A vista da estrutura externa do prédio do CERSJ.....	p. 20
Foto 2: O primeiro oratório de Otacílio Charão.....	p. 68
Foto 3: Lembrança da África, na viagem realizada por Otacílio Charão.....	p. 70
Foto 4: Imagem histórica de médiuns da primeira casa de Umbanda do RS.....	p. 74
Foto 5: Abertura do livro de atas de 1959.....	p. 76
Foto 6: Diploma de sócio do CERSJ.....	p. 77
Foto 7: A relação do médium com espaço sacralizado.....	p. 78
Foto 8: As manifestações no dia do padroeiro do CERSJ.....	p. 86
Foto 9: Os guardiões do Terreiro o “Povo da Rua”.....	p. 87
Foto 10: O público no dia de ritual no Terreiro.....	p. 88
Foto 11: Manifestações iniciais do cerimonial de Umbanda no salão do CERSJ.....	p. 90
Foto 12: Cerimonial em convocação ao “Povo da Rua”.....	p. 90
Foto 13: A Cambona em atividade durante a realização do ritual no CERSJ.....	p. 91
Foto 14: O Congá.....	p. 92

Foto 15: As imagens das divindades da Umbanda e o sincretismo religioso.....	p. 93
Foto 16: Os alimentos sacralizados.....	p. 94
Foto 17: A fachada do CERSJ.....	p. 95
Foto 18: A chamada das divindades e a musicalidade.....	p. 98
Foto 19: A comunicação do médium com o plano de Oxóssi.....	p. 113
Foto 20: A abertura de um portal fora do espaço físico do CERSJ.....	p. 114

QUADRO

A hierarquia mítica da Umbanda.....	p. 82
-------------------------------------	-------

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1. ENSAIO SOBRE O CENTRO ESPIRITUALISTA REINO DE SÃO JORGE.....	16
1.1 OBJETIVO.....	16
1.2 JUSTIFICATIVA.....	17
1.3 METODOLOGIA.....	21
1.4 TÉCNICA DE PESQUISA.....	28
CAPÍTULO 2. MARCO TEÓRICO DA PESQUISA.....	36
2.1 CULTURA.....	38
2.2 SINCRETISMO.....	45
2.3 GEOGRAFIA CULTURAL.....	51
2.4 GEOGRAFIA DA RELIGIÃO.....	59
2.4.1 ESPAÇO SAGRADO.....	61
CAPÍTULO 3. A UMBANDA E O REINO DE SÃO JORGE.....	65
CAPÍTULO 4. O REINO DE SÃO JORGE E A UMBANDA É UM PORTAL.....	78
4.1 A MUSICALIDADE E A CHEGADA DO DIVINO.....	97
4.2 A DESCRIÇÃO DO CERIMONIAL.....	103
4.3 O DIRIGENTE ESPIRITUAL DO TERREIRO.....	107
4.4 O PORTAL DE OXÓSSI.....	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	120
APÊNDICE.....	125

INTRODUÇÃO

Na urbe, localizada ao sul do Estado do Rio Grande do Sul, manifestada popularmente como “Noiva do Mar” devido a sua proximidade com os corpos hídricos: o Saco da Mangueira, a praia do Cassino, o Canal do Norte, esse exerce comunicação com as águas oriundas da Lagoa dos Patos que, simbolizam, mais que um cenário de apresentação desta cidade, concebem, sim, a relação mítica dos cidadãos com este recorte espacial.

Mediante este fato, a relação da cidade do Rio Grande, com os templos de matriz afro-brasileira denominados de Terreiro¹ configuram-se então na paisagem também do Estado, pois foi nesta cidade que surgiram as primeiras manifestações religiosas, de matriz africana, no Rio Grande do Sul. Vieira (1985, p. 36) salienta que, a partir de 1737,

uma nova componente étnica entra no Rio Grande do Sul: o negro. O escravo africano chega com a expedição de João de Magalhães, embora se deva considerar que Dom Manuel Lobo ao fundar a Colônia do Sacramento tenha introduzido o braço escravo negro no sul do continente.

Desta forma, a cidade fundada em 1737, na desembocadura da Lagoa dos Patos, um marco inicial dos portugueses em terras sulinas (brasileiras), “foi a porta de entrada das religiões africanas no Rio Grande do Sul” (ORO, 1994, p. 11). E mais, é possuidora de um patrimônio cultural representado através dos Terreiros,

¹ No decorrer desta obra acadêmica, Terreiro será referido com letra maiúscula como sinal de respeito ao local de manifestação religiosa de matriz afro-brasileira. Ele pode ser descritos como a “pequenez (quantitativa) de um espaço topográfico, uma vez que nestes locais se organizam, por veemências, a simbologia de um cosmos. E, este cosmos representa uma “áfrica qualitativa que se faz presente, de forma concisa, e, sobretudo reterritorializada. Dá-se algo análogo ao espírito do artesanato habitual africano que, mesmo sem jamais ir além dos limites de sua aldeia, sente-se comparte do universo inteiro. Diante disso, pode-se afirmar que o Terreiro é um espaço refeito, com vistas às especificidades territoriais brasileiras, o qual converteu-se em apenas uma casa, às vezes numa parte da casa ou em pequena sala anexa a um barraco residencial localizadas, em grande número, principalmente nas periferias das cidades. E, por mais comum que é o espaço, sacraliza-se por meio de rituais adequados e pela presença de representações mítico-religiosas de matriz africana junto a elementos que compõem a cultura nacional e, dentro desse sincretismo (Eguns e Orixás reelaborados; Pretos-Velhos, Caboclos, Boiadeiros, Exus, encantados) ou branco-católico (São Jorge, Cosme e Damião, São Sebastião e outros) analogicamente consagrado (SODRÉ, 1988).

espraiados por toda a malha urbana municipal. Estes são em número superior a duzentos e cinquenta, na atualidade, registrados conforme os dados da União Riograndina Mãe Iemanjá de Umbanda e Cultos de Africanismo - URUMI. E são concentrados em maior número na área periférica do município com suas danças, festividades, musicalidade e religiosidade, apresentadas na devoção aos Orixás, Caboclos, Pretos-Velhos e o “Povo da Rua”, promulgados na “pequena urbe” denominada Terreiro (SODRÉ, 1988).

De modo que o presente trabalho apresenta as manifestações culturais, realizadas no diálogo com o Centro Espiritualista “Reino de São Jorge” - CERSJ, esse que é, conforme a União Umbandista do Estado do Rio Grande do Sul, o Terreiro de Umbanda mais antigo do Rio Grande do Sul, registrado. Ele abriga, nesta instituição social, as diversas funcionalidades de caráter cultural, social, religioso e sincrético.

Assim, estas funcionalidades são centralizadas no trabalho, pois elas, através da relação do passado com o presente, por meio de levantamento histórico desta instituição social, evidenciam o CERSJ como sendo também um espaço de manifestações sacralizadas e de tradição. Este Terreiro (Casa) de devoção umbandista ajuda também a contar parte importante da história da cidade do Rio Grande-RS, em especial, a formação de um bairro periférico, ou seja, a constituição do Bairro Cidade Nova. É um bairro com grande importância econômica (industrial) no município no início do século XX. E caracteriza parte da vida social (religiosa) dos trabalhadores da Viação Férrea, pequenos comerciantes locais, trabalhadores da indústria têxtil Rheingantz, entre outros.

A exposição do presente tema foi organizada em quatro capítulos. O ensaio sobre o “Reino de São Jorge” é apresentado junto o objetivo, problematização e justificativa, metodologia e técnica da pesquisa, os quais constituem o capítulo inicial. Logo após, no segundo capítulo, é abordado o conteúdo sobre os conceitos de cultura e sincretismo, balizados pela exposição da Geografia Cultural e da Geografia da Religião. Tudo como embasamentos para a compreensão do conceito chave do trabalho, ou seja, como forma para abrangência das manifestações humanas realizadas no CERSJ, sendo também um espaço sacralizado.

No terceiro capítulo, é descrita, de maneira objetiva, a história sobre a constituição do CERSJ, o Terreiro umbandista em atividade mais antigo do Estado do Rio Grande do Sul. Junto com a relação da Umbanda e a questão social

apresentada no país, esta prestada como ingresso para a compreensão do Terreiro em questão no espaço urbano rio-grandino, o que também permite apresentar um estudo sobre a estrutura social e a sua importância devocional na cidade do Rio Grande.

Na continuação, o estudo das relações entre o mundo material e o plano imaterial como modo para interpretar a devoção através da religião da Umbanda, e as territorialidades do espaço sacralizado que, junto à relação social, fazem do CERSJ um local que transcende o mundo material. Dentro desta dinâmica, dá-se sequência a este estudo, ressaltando-se as atividades religiosas do Caciue, dos médiuns e do Ogã, junto às manifestações e aos cerimoniais sagrados ligados à musicalidade africana, e a Umbanda, como meio de interpretação de se constituir um espaço diferenciado na abertura de um portal que ultrapassa o espaço físico do CERSJ e constitui-se também em outros locais através da sua relação com a devoção umbandista. A exposição das manifestações divinas encontra-se apoiada ao embasamento filosófico, na “relação do homem entre o sagrado e o profano” no mesmo recorte espacial, o CERSJ e constituem o capítulo final (ELIADE, 1992).

Neste percurso expositivo, foram realizados esforços para aprofundar o estudo sobre o espaço do Terreiro de Umbanda e suas manifestações culturais de devoção através da seguinte questão: Como por meio da Umbanda o CERSJ forma um portal entre o mundo da matéria e o plano divino (imaterial) e constitui-se num local de manifestações do sagrado? A resposta será apresentada por meio de uma longa trajetória, cuja constituição foi fundamentada através das diversas observações e reflexões de estudos como esta que será oferecida.

CAPÍTULO 1

ENSAIO SOBRE O CENTRO ESPIRITUALISTA REINO DE SÃO JORGE

A Geografia² certa vez foi colocada como uma ciência que servia, entre outras coisas, para fazer guerra. E respaldada como verdade absoluta, esta afirmação perdurou como rótulo do pensamento geográfico durante muito tempo. Mas, em contradição a esta visão geográfica, busca-se, neste trabalho acadêmico, alcançar uma Geografia de ares renovados, transformadora, a qual discute a relação do homem no espaço religioso, salientando o que este traz de subjetivo na relação com o espaço geográfico - que é a cultura, a devoção e o sincretismo - na forma de manifestar a suas interações com a natureza e com o ele próprio, que é natureza, na luta pela paz como o guerreiro pacificador Ogum³.

1.1 Objetivo

Diante do exposto, ressalta-se que o objetivo deste estudo geográfico é demonstrar a cultura, a devoção e o sincretismo religioso através do diálogo com o CERSJ e a sua importância patrimonial (material e imaterial). E, junto à Umbanda⁴, evidenciar também este espaço como um portal entre o mundo material e o espaço sagrado, apresentando as suas manifestações culturais religiosas como uma sacralização também do espaço coletivo próprio à “reprodução sincrética” rio-grandina (FERRETTI, 1995).

² O termo geografia será grafado com a letra inicial maiúscula nesta obra, quando se referir à ciência.

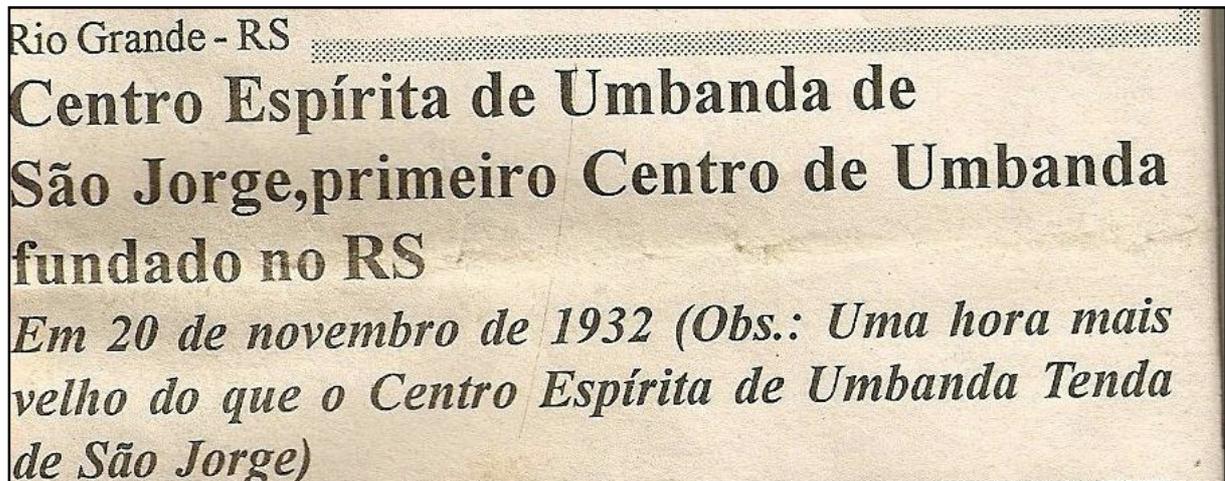
³ Divindade mítica do panteão religioso africano, a qual é representada sincreticamente na imagem católica popular de São Jorge.

⁴ Segundo Pinto (1975, p.195-197), “é o grande e verdadeiro culto que os espíritos humanos encarnados, na Terra, prestam a *Obatalá*, por intermédio dos Orixás. Desse culto participam os espíritos elementais e os espíritos humanos desencarnados. A principal finalidade do culto de Umbanda, é o serviço às criaturas humanas e aos espíritos humanos encarnados ou desencarnados, seja por meio da doutrinação ou por meio do auxílio espiritual, nas dificuldades materiais e morais, alívio ou a cura de doenças. Esse culto deve ser prestado com humildade, pureza e disposição à caridade. Humildade, Pureza e Caridade são os três requisitos indispensáveis à prática da Umbanda(...). A definição do nome de Umbanda é a seguinte: termos em linguagem oriental antiga, a palavra UM, que significa Deus, e BANDA, também da mesma origem, que quer dizer agrupamento, legião. A influência do Oriente sobre os povos africanos foi a causa de que, no Brasil, recebêssemos a Umbanda da África dado a grande massa de africanos que emigraram (à força) para o Brasil na época colonial(...). Em resumo, a Umbanda é a Caridade. Nada mais”.

1.2 Justificativa

Neste sentido, entende-se que o estudo do Centro Espiritualista “Reino de São Jorge” de manifestações religiosas de cunho umbandista, fundado em 20 de novembro de 1932 (registrado), conforme a Figura 1, sendo o Terreiro de Umbanda mais antigo do Estado gaúcho. Sendo justificado no cerne do debate geográfico, deste trabalho acadêmico, já que os Terreiros de matriz afro-brasileira possuem um grande patrimônio de expressões culturais. Estas estão documentadas nos rituais de iniciação e de passagem, principalmente no culto aos seres transcendentais míticos, os quais se personificam nas forças da natureza e materializam sua irradiação através do indivíduo humano, com as possessões e a devoção, criando um “universo paralelo” imbricado ao mundo material como ocorre no CERSJ através da Umbanda.

Figura 1: Reportagem sobre a fundação do CERSJ.



Fonte: O grito: Informativo da cultura afro-umbandista do RS. Porto Alegre, Ano 2 Número 21 - Fevereiro de 2002.

Mediante isso, ressalta-se que, através da “dialética religiosa”, o CERSJ atua como um processo em espiral, interligando suas manifestações culturais. E isto permite uma visão, sobre o plano do sagrado e a sua religiosidade demonstrada na manifestação sincrética, ou seja, de um espaço sacralizado, representado também pelo espaço produzido pela sociedade no diálogo com o tempo presente, este representado pelo plano material, com suas desigualdades e contradições e a apropriação que o homem faz do meio.

A Geografia Cultural e a Geografia da Religião desempenham um papel importante, pois auxiliam na compreensão da ação do homem sobre o espaço social. E através delas podem-se verificar as riquezas que determinados espaços oferecem como é o caso do CERSJ, não como folclore, mas, sim, como manifestações de cunho religioso que, através da devoção, demonstram uma cultura brasileira. Mas, por não se possuir, em muitos casos, um olhar refinado, esta riqueza pode passar despercebida.

Assim, o “capital cultural material e imaterial” (BOURDIEU, 2006) encontram-se promulgado no CERSJ, que está presente, na área urbana periférica do município rio-grandino. E, por estar ligado ao caráter tradicional do uso de técnicas e matérias-primas típicas de sociedades não industrializadas, constitui um dos aspectos mais evidentes para defini-lo como portador de uma cultura particular, traduzida em elementos da natureza no seu cerne e também da natureza humanizada (socializada).

Nas palavras de Birman (1985, p.72), os Terreiros,

na sua maioria, possuem a peculiar propriedade de serem quase invisíveis aos olhos dos leigos. Ao contrário das igrejas cristãs, que ocupam pontos de destaque na geografia urbana os terreiros são difíceis de encontrar o que é compatível com o lugar social da religião na nossa sociedade.

Mediante a colocação anterior, salienta-se que o CERSJ também aponta para um fator peculiar que é o sincretismo⁵ cultural e a miscigenação racial e, portanto, é objeto de investigação obrigatório nos debates das Ciências Sociais, Humanas e da Filosofia. E, principalmente dentro da Geografia, que estuda as relações humanas e as mais variadas expressões culturais na constituição do espaço geográfico, ou seja, na relação do homem com a sacralização do espaço, transformando-o em “espaço sagrado” (GIL FILHO, 2008; ROSENDAHL, 2001, 2003).

É lembrado, a princípio, que a cultura do CERSJ, simboliza as características de um povo ou de uma civilização e produz um significado para costumes comuns e aprendizagens da vida, os quais neste espaço são transmitidos pelos indivíduos, formando grupo em uma esfera social. Com relação a isto, as

⁵ No sentido etimológico, o termo sincretismo é a união de crenças, e será utilizado nesta obra como a combinação de diferente ecletismo de crenças distintas.

manifestações culturais são resultantes da ação dos indivíduos que, neste espaço, mostram as suas peculiaridades, seu modo de vida como uma cultura singular. Então, a compreensão das “territorialidades do sagrado” do CERSJ, como manifestação de devoção no espaço, é articulada e expressa numa linguagem comum, a da “comunidade que rapidamente se constitui em torno das diversas manifestações da cultura” (CORRÊA, 2001, p. 8).

Foto1: A vista da estrutura externa do prédio do CERSJ.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral; 2011.

Desta forma, o espaço religioso do CERSJ pode ser observado sob três componentes: “o sistema semiótico (simbólico) da crença, o comportamento dos adeptos e o contexto institucional (organizações religiosas)” (SAHR, 2001, p. 58). São elementos que simbolizam, “parte da herança de gerações anteriores e da intercomunicação que se mantém no tempo” e neste espaço (CLAVAL, 2001a, p. 74).

Em presença deste fato, a cultura promulgada pelo CERSJ “em seu amplo sentido etnográfico é todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” rio-grandina umbandista (LARAIA, 1989, p. 28).

Neste contexto, a Umbanda é interpretada como religião da também da esfera brasileira com ampla religiosidade enraizada em um dinamismo que imbrica em um mesmo lado os povos colonizadores e, os colonizados. Sendo a cultura do “dominador”, detentor dos meios de produção (econômico) e do “dominado” e expropriado (economicamente), que não deixou ser tomado o seu plano espiritual, entrelaçando-se uma à outra, contemplando um cenário social religioso equalizado.

Como exemplo, os Terreiros adotaram o costume de adoração de imagens de pedras advindas do catolicismo. E, por outro lado, o catolicismo, que utiliza traços culturais africanos, como as festas e as procissões, com a utilização de músicas para estas formas de manifestação.

Os pobres “inventam e reinventam” formas de manifestar sua religiosidade junto aos ricos ao longo dos tempos. Nesta conjuntura, o processo histórico brasileiro, associado à colonização, à escravidão e à migração, fez da devoção genuinamente brasileira, “um complexo social” de matrizes culturais distintas, denominado Umbanda (GIL FILHO; GIL, 2001; WAGNER; MIKESSELL, 2003).

Dentro deste conjunto, a Umbanda no CERSJ manifesta-se como forma brasileira de religiosidade, e aparece como a reprodução palpável do resultado deste conjunto de distintas matrizes culturais de devoção, tendo os elementos africanizados, ocidentalizados e de inspirações indígenas e orientais presentes na sua essência (CORRÊA, 1992).

No caso brasileiro e específico da cidade do Rio Grande-RS (regida por curtas tempestades intensas, reparei lansã⁶), são presenciados vários aspectos com diferentes santos católicos expressos nos Orixás, a exemplo de Nossa Senhora dos Navegantes, comemorada no dia 2 de fevereiro, que corresponde a Iemanjá, e que é comemorada na madrugada do mesmo dia, apresentada como Orixá rainha das águas. Outro caso é a representação de Nossa Senhora da Conceição (que vem da palavra “concepção”) concebida na imagem da Mãe embaladora dos filhos terrestres e Oxum, celebrada no dia 8 de dezembro.

⁶ Menção ao fenômeno de rara beleza e também de grande perigo aos seres humanos. Os raios, ou descargas elétricas na atmosfera, as quais ocorrem, segundo a Prof^a. Dr^a. Nísia, no artigo *Ora, Raios!* As tempestades separam as cargas elétricas, de forma que regiões de nuvem se tornem positivamente carregadas e outras negativamente e originam os raios. Fenômeno natural que ocorre com grande frequência na cidade do Rio Grande-RS, também é símbolo do Orixá considerada a deusa dos raios lansã, muito cultuado nos templos de matriz afro-brasileira.

E, por último, pode-se citar, dentro deste paralelo religioso, o grande Guerreiro São Jorge, padroeiro do CERSJ com sua data comemorativa no dia 23 de abril. Ele, nos Terreiros do Estado do Rio Grande do Sul, é representado e comemorado no mesmo dia e concebido pela imagem de Ogum. Com isto, o fato de do CERSJ documentar religiosamente a existência de divindades e entidades míticas de variadas gêneses culturais permite que o estudo da cultura e do sincretismo seja colocado diante de um dado etnográfico, permitindo releitura sobre sincretismo e cultura.

A compreensão da realidade social tem por foco o espaço, interpretado aqui como sendo em nível de escala o local onde se desenvolve a ação humana, atribuindo-lhe conotações de um cenário, ou de um palco social. Com isto, os símbolos adotados são úteis para a ciência geográfica, a qual tem como objeto o estudo do espaço de atuação do homem, neste caso, o local (como escala de análise). Assim, o espaço sacralizado do CERSJ é importante, porque se entende que o espaço geográfico não é algo vazio, sem vida. Ele possui conhecimentos que transcendem metodologias e, deste modo, o próprio conhecimento humano busca explicação.

1.3 Metodologia

Com isto, a reflexão metodológica apresentada neste estudo está ligada à investigação do espaço sacralizado, ou seja, o espaço do CERSJ (sagrado) e a primordial significância da Geografia para o desvelamento de questões sociais, a exemplo da forma de manifestação da devoção. E, diante disto, proporcionar um conhecimento significativo, apresentando uma estruturação e organização na forma de compreender o espaço de um Terreiro, atribuindo-lhe uma apreensão da realidade social.

Assim, a necessidade pelo conhecimento, em especial, o científico, é algo que refaz o julgamento dos significados que os indivíduos atribuem a suas ações. Estes, dentro dos ambientes, constroem suas vidas e suas relações (as vivências), cujo entendimento, o sentido dado aos atos e às decisões dos atores sociais ou, então, dos vínculos indissociáveis das “ações particulares com o contexto social em que estas se dão”, têm forte presença no diálogo (CRIZZOTTI, 1995).

Por trás de tal informação, no entanto, o conhecimento científico⁷ sempre esteve associado à escolha do método⁸, ou seja, da “estratégia” que melhor interprete o seu objeto de investigação. Assim, as relações feitas ao objeto de estudo, o CERSJ, compõem uma importante documentação para a academia. Para isso, compreende-se que o método não pode ser abordado do “ponto de vista disciplinar”, mas como um instrumento intelectual e racional, que dá meios para a apreensão da realidade (SPÓSITO, 2004). Esta tem como foco uma leitura da realidade, estabelecendo verdade científica para a sua interpretação.

Contudo, sabe-se que é impossível reportar o objeto como um todo, uma vez que o que se consegue é expressar o objeto de estudo. São recortes de manifestações naturais socializadas, realizadas em uma determinada escala de espaço, em um determinado tempo. Diante disto, o conhecer torna-se aqui uma relação estabelecida entre CERSJ, da qual, “no processo de conhecimento o sujeito cognoscente se apropria, de certo, do objeto conhecido” (CERVO; BERVIAN, 1978, p. 3).

E no percurso científico realizado através do concreto (real) e, principalmente, de embates existentes no objeto em questão, a compreensão da sua materialidade torna muitos estudos obscuros. Assim, neste estudo que está sendo apresentado, procurou-se não cometer este equívoco científico. E, com tal sensibilidade, buscou-se associar a compreensão das manifestações culturais do objeto de estudo, o CERSJ como forma para desvelar as relações geográficas com este espaço sacralizado, “espaço sagrado” (GIL FILHO, 2008).

Desta forma, aporta-se ao conhecimento, mais do que uma mera estratégia de acumulação de dados, mas, sim, com finalidade prática aos relevantes sociais, já que as Ciências Humanas e Sociais, em muitos casos, são estereotipadas, como algo externo e que não dialogam com a ciência. Esta é entendida como mecânica, sendo o resultado de uma explicação de partículas e de movimento dos objetos que exclui as finalidades. Mediante isto, o que prevalece é o fator quantitativo. E, neste ponto, o espaço geográfico (objeto de estudo da ciência geográfica) não será interpretado como uma área reticulada, ou seja, um espaço geométrico, sem animação, segundo Platão, sem a alma (vida), pois,

⁷ É compreendido como a informação que transcende o empírico e que, além do fenômeno, faz conhecer as causas e as suas leis, sendo isto também metódico.

⁸ Termo originário da expressão grega *méthodos*, que significa a trajetória para se alcançar o fim.

a razão deve seguir apenas um caminho em suas investigações, enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nessa corrupção, jamais possuiremos o objeto do nosso desejo, isto é, a verdade. Porque o corpo nos oferece mil obstáculos pela necessidade que temos de sustentá-los, e as enfermidades perturbam nossas investigações (PLATÃO, 1999, p. 127).

Diante desta reflexão, conclui-se que o que foi dito corrobora para que o conhecimento não seja reduzido a um rol de dados isolados, ligados apenas por uma teoria explicativa; a relação com o CERSJ será fundamental no procedimento do conhecimento, no qual serão interpretados os fenômenos, atribuindo-lhes um significado. Neste caso, o CERSJ não consistirá em um dado neutro; ele será possuído de significados e relações de sujeitos concretos que criam suas ações.

Assim, nas Ciências Sociais, o método dialético, em especial na Geografia, também serve como premissa para a interpretação de uma dada realidade e quando ele se depara diante das teorias existentes acerca do foco de pesquisa, ou seja, uma forma de compreensão do objeto (de pesquisa) em enfoque passa a revelar a realidade não percebida em uma primeira observação. E ela é um dos caminhos que o pesquisador pode realizar para alcançar a veracidade do objeto de pesquisa.

No entanto, para Crizzotti (1995), a dialética também insiste na relação dinâmica entre o sujeito e o objeto, no processo de conhecimento. Não se detém apenas no vivido e nas significações subjetivas dos atores sociais. A dialética julga a contradição dinâmica do fato observado e a atividade criadora do sujeito, que observa as oposições incoerentes entre o todo e a parte, e as conexões do saber social e do agir com a vida social dos homens.

Deste modo, a dialética, expressão oriunda do grego *dialektos*, possui, como caracterização geral, o debate (significado) como cerne do discutir. E, em alusão à ciência geográfica, é o “espaço presente⁹”, este fruto do passado e movimentado por uma perspectiva de futuro, que é interpretado através do confronto de idéias e, principalmente, da observação. Além disto, nesse caso, não há necessidade de outro interlocutor, pois o confronto pode estar presente em um mesmo argumento, realizado por um único debatedor (pesquisador). Assim, com estes levantamentos, pode-se chegar à definição de que o método dialético é fruto da resistência às opiniões do senso comum, e que se utiliza da contradição para encontrar a verdade, esta compreendida como razão, energia e movimento.

⁹ Grifo deste autor.

Conforme Röd (1984), a dialética foi organizada, especialmente pelas questões dicotômicas, entre as quais estão presentes, no ente finito e no infinito ou absoluto, relação em meio ao fenômeno e à essência, relação entre consciência de si e consciência do objeto, entre liberdade e necessidade causal. Estas questões dicotômicas articulam os três elementos presentes no método dialético, que são denominados tese, antítese e síntese. A primeira tem como característica geral a afirmação (uma situação posta ou uma hipótese). A antítese, pelo fator contraditório, ou seja, de oposição à tese, distingue-se por defender os argumentos que embatem a tese. E, por último, dentro deste contexto, a síntese, fruto do embate entre a antítese e a tese, a qual tem no cerne um processo conflitante, resultado de processos contínuos e infinitos de embates.

Com isto, a dialética tem como ponto primordial, para o pesquisador, um método argumentativo. E ela é compreendida como a capacidade de definir e distinguir conceitos presentes no diálogo (discussão). Deste modo, a dialética também pode tornar-se uma “etiqueta linguística, cujo emprego não repousa sobre um fundamento nas coisas, mas revela uma determinada intenção por parte de quem fala” (RÖD, 1984, p. 9).

Mediante as premissas expostas, abordar-se-á um breve delineamento histórico sobre a arte compreendida como dialógica. Assim, a dialética apresenta, como seu pensador mais radical, Heráclito de Éfeso (aprox. 540-48 a.C.), denominado de “obscuro”. Ele possuía um discurso existente apenas entre o diferente, tendo a idéia do movimento do pensamento, na presença da luta e, principalmente, da contradição da natureza. E Parmênides (530-460 a.C.) ensinava que a essência profunda do ser era imutável e dizia que o movimento (a mudança) era um fenômeno de superfície. Esta linha de pensamento, que pode ser denominada de metafísica, foi enfatizada pelos filósofos, prevalecendo, assim, sobre a dialética de Heráclito.

Contudo, para Aristóteles (384-322 a.C.), todas as coisas possuem determinadas potencialidades, ou seja, os movimentos das coisas eram potencialidades que estavam se atualizando, isto é, são possibilidades que estão se transformando em realidades efetivas, com seus conceitos de ato e potência. E, na Idade Média, devido a temas de não alteração social da sociedade feudal, a dialética “se tornou uma espécie de sinônimo de lógica ou então passou a ser empregada,

em alguns casos, com o significado pejorativo 'lógica das aparências'" (KONDER, 1994, p.11).

Ainda dentro deste percurso histórico, Kant (1724-1804) percebeu que a consciência humana não se limita a registrar passivamente o mundo exterior; e mais, que ela é sempre a consciência de um ser que interfere ativamente na realidade; através deste fato, observou que isto complicava extraordinariamente o processo do conhecimento humano. Sustentou assim, que todas as filosofias até então vinham sendo ingênuas ou dogmáticas, pois tentavam interpretar o que era a realidade, antes de ter resolvido uma questão precedente sobre a definição de conhecimento.

E com Karl Marx (1818-1883), o conhecimento é totalizante e a atividade humana, em geral, é um processo de totalização, que nunca alcança uma etapa definitiva e acabada. Resulta da "dialética marxista", que tem como ponto preponderante a busca epistemológica para a compreensão da realidade histórico-social. Esta incluiu levantamentos da dialética abordada por Hegel (1770-1831) e seu dualismo dicotômico entre objeto e sujeito, e o superou na capacidade de encontrar as leis, a difusão (evolução) e, principalmente, as correlações com os fenômenos pesquisados.

No entanto, para articular o método dialético à ciência geográfica, abordar-se-á a filosofia de Platão (428-347 a.C.). Esta posiciona-se de maneira a transcender-se no entendimento da relação do homem com o espaço geográfico. De modo que a dialética, "enquanto busca de realização das condições ideais do discurso, está, desde suas origens, em Platão, associada ao fato concreto do diálogo" (SARDI, 1995, p.19), uma vez que os discursos filosóficos do filósofo, nas primeiras obras, eram vinculados à imagem do mestre Sócrates. Elas deixam transparecer toda a relação de questionamentos, ou seja, uma relação intrigante de chegar ao cerne dos objetos em questão com uma série de perguntas intermináveis. É o que, para o mundo ocidental, é denominado método dialético. Esta estrutura metodológica, que funciona como uma espiral, cuja realidade alcançada não é retilínea e reducionista, mas cerca o objeto de estudo em questão de variados ângulos, não tracejando, ao primeiro olhar, uma verdade científica acabada.

Entretanto, na dialética platônica, o raciocínio serve de valor para conter os desejos e conduzir a alma em direção a seu verdadeiro mundo, o das Idéias. No entanto, somente a parte intelectual da alma é que pode ter acesso ao verdadeiro

conhecimento. Assim, em tal movimento, “a alma é impulsionada por uma atração em direção ao Bem” (SARDI, 1995, p. 26). Deste modo, Platão introduz uma estreita conexão entre a alma e o mundo das Idéias; e o conhecimento do real só se torna possível, devido ao conhecimento da alma neste mundo invisível.

Conforme o discurso de Platão, denominado Fédon, é pertinente expor a relação dialética e, principalmente, colocar em evidência, para a Geografia, o estudo das relações ligadas à natureza e, acima de tudo, ao seu objeto de estudo, o espaço geográfico. No que tange a seu movimento, sua animação, destaca-se o discurso “corpo/alma”. Na obra Fédon, surgida do escândalo da morte do seu mestre, em 399 a.C., Platão procura solidificar a memória de Sócrates, através do discurso e, com a escrita, retratar os últimos momentos do seu mestre.

De tal modo, a obra Fédon abre um divisor de águas entre uma filosofia “sofista” (em que se manipulam as palavras, ou seja, o filósofo bom orador, que ensinava, mediante o pagamento, a arte de falar bem a jovens ricos), e a escola socrática, a busca pelo acordo entre as coisas e o *logos*. Nesta obra, Platão revela os últimos ensinamentos de Sócrates, como a fala sobre a morte, a relação com a alma e a Idéia. São os fatores apontados por Platão, com forte influência órfica¹⁰ (religião), pois, no seu discurso, traz o postulado acerca da relação corpo/alma.

O corpo citado por Platão é colocado como algo mundano, com ares de impuro ao pensamento, que não conduz ao pensamento racional, por encher de ilusões de valores e de paixões que, como tal, fazem a desarmonia da humanidade através das guerras. Estas desordens têm origem no desejo de acumular bens materiais; se é levado a acumulá-los pelo corpo, para servi-lo, como escravo, em suas necessidades mundanas. Com isto, a concepção platônica de imortalidade da alma, obtida através de uma análise do conhecimento sensível, não pode ser a causa, pois esta aparece como horizonte último da ética. E tal fato incide

¹⁰ O significado do orfismo, para as religiões gregas, tripula por caminhos que vêm ao encontro da introdução também de cultos estrangeiros, o do deus Baco, modificando o quadro estável da vida religiosa grega. Segundo estudos apontados, a religião, na Grécia, nesse período, era contemplada por dois pólos religiosos: uma mais popular, repleta de mistérios, a de Elêusis, junto à de Apolo, que era aberta, sendo que essa apresentava domínio devido ao apoio oficial; e outra, mais fechada, a de Deméter. A natureza comum apresentada é de igualdade; entre os homens, a sabedoria e a virtude eram elementos de distinção. Assim, o orfismo apresenta a liberdade de criação atrelada a uma musicalidade divina, que busca o novo como essência da sua criação e na real ação do homem com o plano da material e da imaterialidade.

diretamente na responsabilidade para com as relações com os outros e, conseqüentemente, na utilização da linguagem.

Segundo Sardi (1995), a dialética é constituída enquanto necessidade essencial, o que se constata no fato concreto do 'diálogo', com preferência da dimensão intersubjetiva no processo de busca de um caminho à verdade. De forma que a própria inconclusão destes diálogos parece ser uma característica própria dos diálogos platônicos. Esta apresenta, no diálogo, a busca associada da verdade, com o desejo mútuo de possibilitar ao outro uma ascensão espiritual, sendo, ao mesmo tempo, um 'mostrar-se' ao outro (na relação objeto/pesquisador). Assim, "a presença do outro, tornada viva na interação dinâmica da relação dialógica, que é dialética [...]" (SARDI, 1995, p. 33).

Corroborado por Röd (1984), afirma que a dialética equivalerá à relação existente entre dois momentos de um todo que se condicionam mutuamente; e mais, em que o todo é determinado pela relação entre os dois momentos e este, ao mesmo tempo, pelo todo. Assim, a autocompreensão da individualidade não é exclusivamente subjetiva; portanto, a própria compreensão da alma não expressaria ainda a individualidade absoluta (uma substancialidade), que os míticos posteriores denominariam "espírito".

Na definição moderna, apontada pelo mesmo autor, a dialética significa o modo de pensar as contradições da realidade, o modo de compreendê-la como essencialmente contraditória e em permanente transformação. Ela não se contrapõe à lógica, mas vai além da lógica, desbravando um espaço que a lógica não consegue. Assim, para explorar este novo espaço, a dialética modifica os instrumentos conceituais de que dispõe e passa a trabalhar, frequentemente, com determinações reflexivas e procura promover um desenvolvimento dos conceitos. Com isto, o método dialético "incita a revermos o passado à luz do que está acontecendo no presente; ele questiona o presente em nome do futuro, o que está sendo em nome do que 'ainda não é'" como uma espiral que no caso do objeto de estudo, demonstra um elo entre a devoção e os elementos sacralizados na constituição de um espaço diferenciado (SARDI, 1995 p. 84).

1.4 Técnica de Pesquisa

Mediante isso, a técnica de pesquisa é fundamental, pois a Ciência é um conhecimento que deve ser unânime. E mais, ela deve ser um conjunto de atitudes e de atividades racionais, dirigidas, principalmente, ao “sistemático” conhecimento com o objeto concentrado, adequado de ser submetido à comprovação. Apesar disto, a ciência utiliza-se de métodos para melhor interpretação, ou seja, na busca de um conhecimento “verídico e fidedigno” de referenciar o seu foco de estudo (o objeto). O pesquisador torna-se um “ativo descobridor do significado das ações e das relações que ocultam as estruturas sociais” (CRIZZOTTI, 1995, p. 80).

Cervo e Bervian (1978) caracterizam este conhecimento como um sistema de proposições duramente corroboradas, constantes, gerais, atreladas entre si pelas relações de condicionamento referentes a seres, fatos e fenômenos da experiência. A ciência é um conhecimento apoiado na demonstração e na experimentação, que só aceita o que foi aprovado. E mais, trata-se de uma das poucas realidades que podem alcançar gerações futuras.

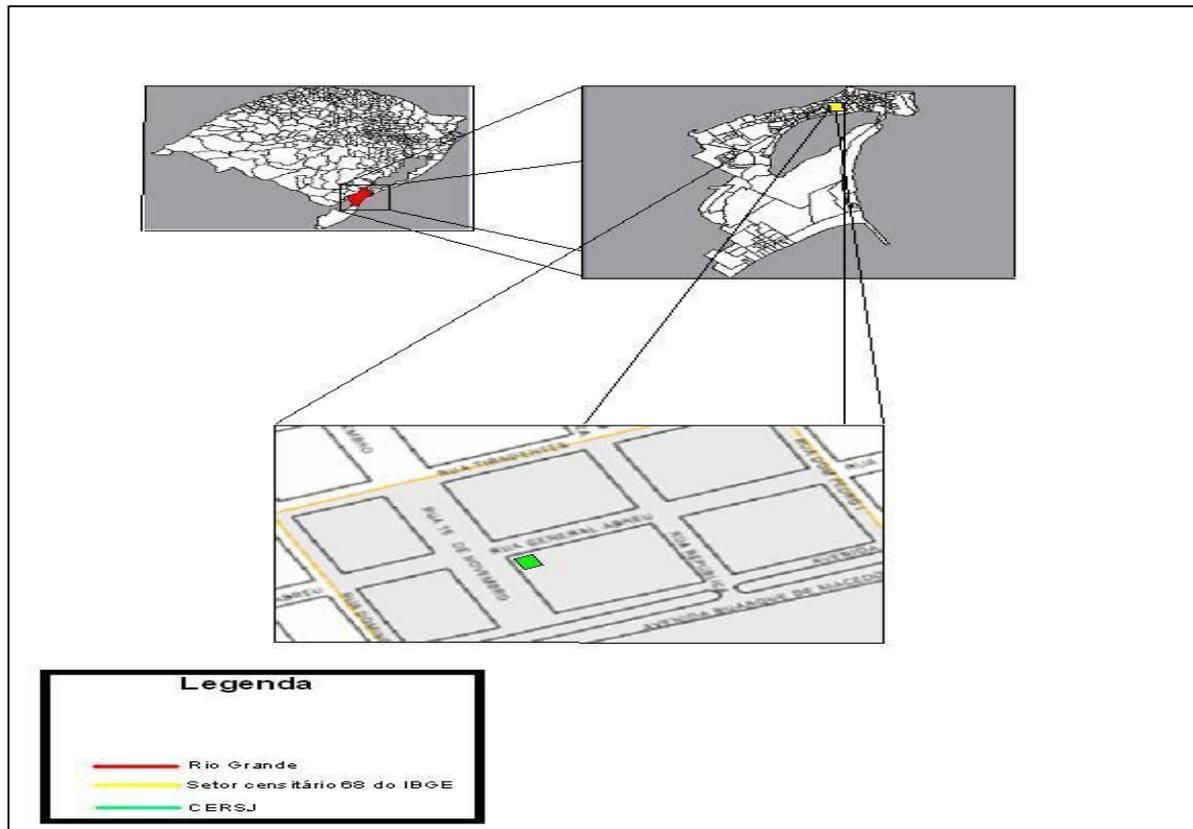
De acordo com Kerlinger (1979), o seu surgimento desenvolveu-se pela necessidade de um método de conhecimento e compreensão mais seguro e digno de confiança do que os métodos relativamente desprovidos de controle de confiança geralmente usados. E, com isto, foi preciso inventar uma abordagem do conhecimento, apta a permitir informação válida e fidedigna sobre fenômenos complexos, inclusive o complexo fenômeno do próprio homem.

O trabalho metodológico alusivo à coleta de dados qualitativos sobre o “desempenho” empírico e teórico do Centro Espiritualista “Reino de São Jorge”, localizado na cidade do Rio Grande-RS, conforme a Figura 2, foi pesquisado durante o período de 2008/2011. No entanto, pesquisou-se o referido Terreiro umbandista em questão no período da graduação, quando foi elaborado o trabalho de conclusão do Curso de Geografia Licenciatura. Posteriormente continuou-se com as visitas (saídas de campo) no CERSJ, para adquirir mais informações e observar, com isso, a rotina deste espaço sacralizado, ou seja, suas possíveis mudanças.

No mês de novembro de 2009, respectivamente ao cumprimento dos créditos do mestrado na FURG, iniciou-se o trabalho de coleta de dados para elaboração do Projeto de Pesquisa, tendo como ponto inicial, apenas duas

bibliografias sobre o CERSJ. Fator que foi contornado, pois inicialmente, ao visitar novamente o local e dar início a uma nova etapa de pesquisa, por já se ter conhecimento do local de estudo deu-se início a uma fase da técnica de pesquisa que é a conversa informal, esta realizada com os membros do Terreiro.

Figura 2: Localização do CERSJ, no Estado do Rio Grande do Sul.



Fonte: IBGE-ESTATCART, Censo Demográfico 2000 – Malha Municipal Digital do Brasil. Organizado por PEREIRA, Rogério Amaral, 2009

Os membros do CERSJ, quanto os participantes, as pessoas da assistência, com muita atenção e respeito responderam aos questionamentos efetuados, contribuíram com informações e também conversaram expondo suas experiências, conhecimentos e afetividade com relação ao CERSJ. Mas, às vezes, com informações que já se disponha o que não efetuava o desanimo, mas sim, o animo de se estar na trilha certa, ou seja, de se “estar cercando” o objeto de estudo.

Outra importante etapa para a realização desta pesquisa abrangeu a fundamentação mediante a leitura de bibliografias, as quais permitiram produzir o embasamento teórico sobre o tema em estudo. Em seguida a seleção dos assuntos ressaltantes ao estudo proposto, seguiu-se um processo de revisão bibliográfica e

de fichamento, junto a uma reflexão teórica. Com isso, o recorte ou seleção espacial é fundamental na realização de um estudo científico, pois a demarcação objetiva é de grande importância para a escolha das fontes e do levantamento bibliográfico fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa.

A pesquisa qualitativa foi realizada, pois ela é um tipo de pesquisa que atinge uma qualificação que abriga correntes de pesquisa muito díspares, sendo pertinente a esse estudo acadêmico. Em resumo, estas correntes “alicerçam-se” em hipóteses contrárias ao modelo experimental e adotam método e técnica de pesquisa diferente dos estudos fechados (experimentais). Assim, compreende-se nesta técnica o levantamento de dados através de entrevista que, neste estudo, estará fundamentada junto aos frequentadores e associados do local de estudo, na coleta de dados para o desenvolvimento da compreensão do espaço do CERSJ.

De modo que, na pesquisa qualitativa, todas as pessoas que participam dela são caracterizadas como sujeitos que elaboram conhecimentos e que produziram práticas adequadas para intervir nos problemas identificados. Deste modo, entende-se que elas têm um conhecimento prático, de senso comum e, principalmente, de representações relativamente elaboradas, que formam uma concepção de vida e orientam as suas ações individuais. No entanto, não significam que a vivência diária, a experiência cotidiana e os conhecimentos práticos reflitam um conhecimento crítico que relacionem estes saberes particulares com a totalidade, as experiências individuais com o contexto geral da sociedade.

Em paralelo, através das saídas de campo, imbricadas às observações iniciais, realizou-se um “olhar panorâmico” sobre a historicidade, a institucionalidade e a identidade dos membros que frequentam o CERSJ. E através de entrevistas abertas ou semiestruturadas, cada uma sobre uma relação com esse espaço, procurou-se retomar e salientar a historicidade e a relação de devoção. Com isso as entrevistas foram divididas em quatro etapas: 1) a Umbanda; 2) a Umbanda em Rio Grande; 3) a origem do CERSJ e sua formação; 4) a musicalidade e o tamboreiro; 5) o dirigente espiritual (Cacique), com o propósito de trazer informações para dialogar com o referencial teórico.

As etapas das entrevistas foram utilizadas neste estudo como elemento fundamental da dissertação. E, para uma compreensão mais clara, estabeleceu-se dividi-las em dois capítulos: a Umbanda e o CERSJ, o Reino de São Jorge é um portal que, em conjunto, contemplam os conteúdos das etapas de entrevistas e

evidencia a singularidade destacada no contexto histórico-social e cultural do objeto de investigação.

Neste caso, os dados não foram coisas isoladas, acontecimentos fixos, captados em um instante de observação. Eles dar-se-ão em um contexto fluente de relações: são “fenômenos” que não se restringem às percepções sensíveis e aparentes, mas manifestam-se em uma complexidade de oposições, de revelações e de ocultamentos. É preciso “ultrapassar sua aparência imediata para descobrir sua essência” (CRIZZOTTI, 1995, p. 84).

As entrevistas foram realizadas com membros mais antigos do Terreiro, os velhos, visando “assegurar” o registro dos médiuns de idade mais avançada e, posteriormente, confrontá-los com a tomada de informações os períodos recentes.

Diante deste fato, a observação, a interpretação e a descrição são pilares para a compreensão do “espaço sacralizado”, ou seja, de ultrapassar a “aparência imediata¹¹”. E fruto da Antropologia, o modelo etnográfico constitui uma forma peculiar de produzir conhecimento. Pois a construção e a reconstrução de uma identidade coletiva tornam os sujeitos capazes de reconhecerem-se através da relação com o outro. Portanto, este modelo de estudo foi promulgado, pela primeira vez, como é conhecido na atualidade, por Malinowski, antropólogo que dividiu o trabalho de campo em três atividades de pesquisa específica para a coleta, o manuseio e a análise dos dados. Esta tarefa tem, como finalidade, a retirada do que é regular e típico. Por este fator, a realidade é dividida em áreas de estudos interdependentes.

E por esta pesquisa possuir um viés etnográfico, conforme Crizzotti (1995), demonstra que a ela, inspirada na perspectiva do estudo da materialidade e da imaterialidade do objeto de estudo, procura investigar as atividades práticas e triviais dos atores sociais e compreender, desta forma, o sentido que os atores atribuem aos fatos e acontecimentos da vida diária. Os modelos quantitativos acabam distanciando o pesquisador do verdadeiro objeto da investigação e tornam-se ineficazes para compreender as ações práticas dos sujeitos, em sua vida prática.

Portanto, dotada de vínculo empirista, a abstração promulgada pela observação aparece com frequência nas manifestações feitas ao CERSJ, as quais são do mesmo modo importantes e preciosas para a compreensão das

¹¹ Grifo deste autor.

manifestações e, sobretudo, da sua ocasionalidade, da frequência do comentário, da fala e do silêncio. Assim, foi necessário, para isto, encontrar o significado do manifesto e o que permaneceu das atividades neste local.

De modo que todos os sujeitos foram igualmente dignos de estudo, pois entende-se que todos são iguais, mas permanecem únicos, e todos os seus pontos de vista são relevantes, “do culto e do iletrado, do delinquente e do seu juiz, dos que falam e dos que se calam, dos normais e dos anormais” (CRIZZOTTI, 1995, p. 84). Procurou-se, com isto, compreender as experiências que eles (os investigados) têm das representações que constituem e, especialmente, os conceitos que elaboram sobre o CERSJ. Ainda que, nos conceitos manifestos, as experiências expõem e ocupam o centro de referência das análises e interpretações da pesquisa etnográfica.

Com isto a pesquisa torna-se,

uma criação que mobiliza a acuidade inventiva do pesquisador sua habilidade artesanal e sua perspicácia para elaborar a metodologia adequada ao campo de pesquisa, aos problemas que ele enfrenta com as pessoas que participam da investigação. O Pesquisador deverá, porém, expor e validar os meios e técnicas adotadas, demonstrando a cientificidade dos dados colhidos e dos conhecimentos produzidos (CRIZZOTTI, 1995 p. 85).

Corroborando tal idéia, para Mello (2005), a etnografia é marcada pela interação com a investigação, através da situação estudada, afetando-a e sendo por ela afetada. Com isto, o pesquisador atua como um instrumento principal na coleta/análise de dados. Ele deve estar com a sensibilidade aguçada em alerta e tem, sobretudo, a responsabilidade de diminuir os efeitos do subjetivismo exacerbado. Nesta linha de pensamento, o desafio da investigação geográfica tem início com a descentralização, ou seja, “o deslocamento subjetivo, para, sem preconceitos, buscar entender uma dada situação” (MELLO, 2005, p. 59).

Mediante tal fato, a história oral teve o desígnio de resgate, na busca de entender a situação exposta no objeto, ou seja, as pistas deixadas no passado, que poucos têm, mas que explicam o presente. No entanto, os entrevistados são os informantes primordiais, que atuam dentro do recorte espacial a ser pesquisado, com um grande vínculo com a comunidade (em questão).

Os resumos descritivos das observações feitas descreveram as formas do CERSJ: intensidade e frequência; as circunstâncias da participação; tensões,

mudanças e decisões; e os diversos instrumentos (fotografias, filmagem, anotações de campo), todos reduzidos ao registro das observações. Estes registros contêm todas as informações sobre as técnicas, os dados, o desenrolar do cotidiano da pesquisa, “as reflexões de campo e as situações vividas (percepções, hesitações, interferências, conflitos, empatias etc.) que ocorreram no curso da pesquisa” (CRIZZOTTI, 1995, p. 91).

Os registros através das imagens fotográficas foram fundamentais, pois permitiram uma visualização sobre as manifestações culturais, sincréticas e religiosas do CERSJ, ou seja, os fatos e os eventos ritualísticos do Terreiro. Apesar disso, ressalta-se que a fotografia expressa uma característica peculiar que é a percepção do pesquisador, no sentido da sensibilidade, a qual se manifesta desde seu registro em lócus até o processo da escolha, tornando a pesquisa mais rica, pois em alguns casos não é possível descrever com tal riqueza de detalhes os fatos e eventos ocorridos, e, mais, ela “é um operador de simbolização” (DAVALLON, 1999). E para isso a imagem fotográfica, com toda a sua riqueza de cores, foi capaz de mostrar e registrar o que não se conseguiu expor sobre o objeto de pesquisa.

Ainda, sobre a imagem Davallon (1999, p 30) afirma que é,

antes de tudo um dispositivo que pertence a uma estratégia de comunicação: dispositivo que tem a capacidade, por exemplo, de regular o tempo e as modalidades de recepção da imagem em seu conjunto ou a emergência da significação. É um dispositivo, lembremo-nos, que por natureza é durável no tempo.

Tendo em vista a importância do conhecimento para a Ciência, essa pesquisa apoia-se em fundamentos teóricos que sustentam a formulação de um problema, e na adoção de técnica e de instrumento de pesquisa. As diferentes áreas de conhecimentos mantêm-se expostos nesta pesquisa com fundamentos nos conhecimentos científicos e seus limites e, principalmente, as técnicas e os instrumentos de validação do saber.

A técnica que coadjuva a descoberta de fenômenos concentrados, tais como a observação participante, a história ou os relatos de vida, a análise de conteúdo, a entrevista não diretiva, que reúnem um “*corpus* qualitativo de informações” (MELLO, 2005). Com isto, o intuito de intervir em uma situação insatisfatória, de mudar condições percebidas como transformáveis, onde o(s) sujeito(s) e o(s) objeto(s) assume(m), voluntariamente, uma posição reativa. E, para desbravar este novo

espaço, a dialética transforma os instrumentos conceituais de que dispõe a etnografia e passa a trabalhar frequentemente, com determinações reflexivas e procura promover uma “fluidificação dos julgamentos” (KONDER, 1994).

Com isso, as entrevistas foram aplicadas duas vezes com a mesma pessoa, em muitos casos mais de duas vezes com um mesmo indivíduo, quando não compreendia as informações ou em questão do tempo, visto que muitos entrevistados trabalham, e só tinham os finais de semana para conceder as entrevistas no intervalo junto à família. E muitas vezes não conseguiam reconstruir o cenário passado, mas apenas com a presença de outros membros do CERSJ, formando assim uma memória do local.

As entrevistas e a história oral não obedeceram às formas rigorosas dos dados, representados das ciências e formalmente demonstrados. Com isso, o levantamento de dados empíricos foi efetuado dando ênfase às relações de veracidade que estão imbricadas nas formas de socialização do espaço do CERSJ.

Deste modo, os “saldos” das entrevistas foram adicionados ao resultado das informações originadas das conversas e de discursos por eles (entrevistados) proporcionados, e foram comparadas às informações com os documentos obtidos em instalações públicas ou privadas e mistas relacionadas a esse Terreiro.

Com isso, o trabalho foi constituído tendo como alicerce as experiências dos membros do CERSJ e a suas manifestações culturais e religiosas, verticalmente analisadas, através das entrevistas e de memórias dos velhos, que forneceram a base para a construção desta pesquisa, impostas, pelas diversidades existentes entre a pouca bibliografia sobre o CERSJ, junto aos mistérios de certos cerimoniais sincréticos, místicos, exotéricos, transcendentais e idealistas documentados nas mais variadas expressões e manifestações dos iniciados (médiuns¹²) e da Cacique (dirigente espiritual do Terreiro), que são conhecimentos (mistérios) que só pertencem aos referidos iniciados e são intransferíveis através do registro escrito, fotográfico ou outro meio de se tentar capitular o “divino”. São fruto da relação de poder que Bourdieu (2007, p.43) afirma ser:

¹² É o indivíduo que tem o “privilegio” de ser o intermediário entre os espíritos e os seres encarnados (os homens). Assim nem toda a pessoa pode ser um médium, devido a que a mediunidade “não pode ser desenvolvida plenamente em qualquer um” (PINTO, 1975). De modo que a missão do médium de Umbanda é especial, pois exige sacrifício, bom comportamento e principalmente caridade, ou seja, uma entrega completa a devoção.

A posição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma profanação objetiva (ou seja, a magia ou feitiçaria como religião dominada), quer se trate da profanação intencional (a magia como anti-religião ou religião invertida).

Mediante tal fato, a pesquisa não foi enfocada num único método de análise. Procurou-se dialogar com metodologias, pois acredita-se que, deste modo, o trabalho alcançou um envolvendo maior dos elementos necessários que constituem o CERSJ, sem preconceitos, ou seja, sem ideologias e muito menos privilégios, um resultado significativo da dinâmica social na qual a pesquisa está introduzida, ao analisar o contexto geral deste local de manifestações religiosas.

Portanto, a finalidade acadêmica é apresentar o CERSJ, nos seus diversos desdobramentos: de devoção, institucional e manifestação dos devotos, na forma de um espaço social e religioso. É refletir nos estudos da Geografia Cultural e da Religião, o empírico apresentado através dos dados oriundos do CERSJ, ressaltado nesta pesquisa por ser um local cuja sua história fundiu-se com a história da Umbanda no Estado do Rio Grande do Sul.

CAPÍTULO 2

MARCO TEÓRICO DA PESQUISA

O estudo contextualizado, nesta sequência do trabalho, ressalta o “teor substancial” da cultura, do sincretismo, e da devoção no universo humano; digam-se, os seus conteúdos e conceitos, estes aportados pela Geografia Cultural e a Geografia da Religião. E utiliza, para discorrer sobre estes termos, os conceitos da Antropologia, da Sociologia, entre outros, como elementos balizadores para a compreensão das manifestações culturais dentro do espaço geográfico¹³.

Com isto, o descortinar da cultura e do sincretismo neste estudo é visto como uma preocupação “incisiva” para desvelamentos dos diversos costumes e tradições dos grupos humanos, neste caso do CERSJ, na manifestação de caráter religioso, não folclórico Assim, estes costumes são representados através das particularidades ou tradições dentro de uma civilização numa sociedade complexa.

A sociedade atual encontra-se na “alta modernidade¹⁴”, e podem-se buscar justificativas no passado, o qual propiciou a sua constituição (GIDDENS, 1991). Pois, ao mesmo tempo em que a sociedade sofre com a ação condicionante do passado, no presente também arranja (organiza) as formas de condicionar o futuro.

Para isto, através de uma visão geográfica, interpreta-se o contexto que levou à formação dos objetos humanizados, ou seja, a materialização das relações entre o homem e o meio e, perante esse acontecimento, a sua busca ou refúgio no plano mítico. Este refúgio do homem na atualidade é ponto pertinente e, por isto, algo de fundamental para o estudo, pois, ao relacionar-se o mesmo com o processo atual e os ditames provocados pela tecnologia, encontra-se a retomada do homem movido pelo plano da imaterialidade.

¹³ “O espaço geográfico pensado enquanto investigação científica, segundo o método dialético, significa a sua apreensão como totalidade, sem que haja uma preocupação com o que será tratado no início da mesma e no final. O raciocínio dialético é a antítese do raciocínio formal; a lógica formal corresponde só um momento da lógica dialética. Enquanto na lógica formal se raciocina em linha reta, como se o raciocínio pudesse ser representado geometricamente por um segmento retilíneo, na dialética se caminha em todas as direções, como se a realidade tivesse a forma geométrica de círculos que se justapõe em espiral [...]. É o movimento dialético da natureza orgânica e inorgânica do homem com a natureza física e socializada” (SILVA, 1991, p. 20).

¹⁴ Forma pela qual Giddens (1991) define ser a separação do tempo e do espaço e principalmente a sua recombinação em formas de zoneamentos “tempo espacial preciso da vida; do desencaixe do sistema social” (p. 25) para a compreensão das conexões íntimas do processo de transgressão da modernidade, ou seja, um novo padrão da humanidade.

Diante disto, entende-se que a apreensão maior, do ponto de vista do homem do século XXI, é enfrentar todas as dificuldades da vida moderna no sentido de assegurar a estabilidade de seus bens materiais. Ferraz (1996, p. 95) define que o homem “esgota toda a vida espiritual em aumentá-los, a fim de garantir o maior conforto material possível e o maior número de prazeres propostos pelo viver cotidiano, sob as formas mais variadas de tentações obsessivas”. Assim, a busca por uma “energia” que os movimenta de forma menos sistemática é plausível. Por isto, a retomada da devoção faz-se presente com grande fervor na atualidade, ressurgindo, assim, o “homem mítico” de convívio em espaços sacralizados.

Claval (2001b, p.144) define estes espaços como sendo:

Os lugares onde se manifesta o divino vindo do além sobre a Terra são sacralizados. A passagem da Terra para o Outro Mundo é especialmente facilitada onde perpassa o eixo do mundo, o que atrai a vida religiosa e o poder com o fundamento religioso. A sacralização geral passageira, do espaço [...] da comunhão dos homens e dos deuses.

Em presença disto, a junção do homem com o sagrado, às vezes é feita até mesmo de maneira que se pode situar e datar nos fundadores de religião e alguns outros indivíduos excepcionais, cujo mito vem preencher onde é preciso. E este, no momento exato, é o vazio do inconsciente, e também de indivíduos pertencentes a uma sociedade constituída de objetos (artificializados). Desta forma, o mundo social é cada vez mais constituído e articulado em função de um sistema de significações, que são construídas na forma do que é denominado de “imaginário efetivo (ou imaginado)”. E pode vincular-se, segundo a colocação de Santos (1997, p. 29) à atualidade: “a época dos signos, após haveremos vivido o tempo dos deuses, o tempo do corpo e o tempo das máquinas”.

Os símbolos misturam as percepções humanas, porque eles assumem o lugar dos acontecimentos verdadeiros. Para Castoriadis (2000), apresenta-se como sendo a crença e, mais, a existência de um lugar para preencher no inconsciente individual do qual é aceita a interpretação dos processos que produzem a necessidade da sublimação religiosa. Ainda assim, este processo subsiste com o indivíduo, não podendo preencher o lugar com suas próprias produções, mas somente utilizando significantes dos quais não dispõe livremente. Com isto, o mesmo autor salienta que o que o indivíduo pode produzir são apenas “fantasmas

privados, não instituições”, em se tratando da sociedade contemporânea (CASTORIAIS, 2000 p. 174).

Em contrapartida, não pode ser esquecido que o homem se refaz, através do plano mítico, pois, nas religiões¹⁵, principalmente as tradicionais, conforme aponta Giddens (1991), são diferentes do “mundo dos objetos artificializados”. A sua confiança permite uma “transferência direta da confiança individual com grandes elementos de mutualidades” (GIDDENS, 1991 p. 117).

2.1. Cultura

Ao utilizar o termo cultura, deve-se pensar que este também remonta à história das civilizações, dos povos de modo geral. O primeiro a sintetizar em uma palavra este fenômeno foi o inglês Edward Tylor¹⁶. Utilizou, para tanto, o termo *culture*, abrangendo diversos significados, dentre os quais o espiritual; o mesmo passou a representar a soma das características de um grupo social. A cultura, nesta perspectiva, é o resultado da construção do passado de um grupo social, atrelado à dinâmica de um presente social.

E, dentro desta dinâmica apresentada sobre a cultura, deve-se ressaltar que, na sua totalidade, da sociedade mais simples à mais complexa, cada grupo social ou indivíduo social tem a sua. E, para a primeira, a transmissão é feita através da oralidade, sendo que, para a segunda, a mais complexa envolve outros elementos correspondentes ao popular ou erudito.

Com esta asseveração, pode-se, inicialmente, mencionar que a cultura é algo maior, ou seja, fonte da materialidade e imaterialidade, resposta das manifestações sociáveis. Mas é também seletiva por não cultuar todas as aparições sociais dos grupos humanos, principalmente nas sociedades modernas. Assim, a cultura também se apresenta atrelada e confundida com desenvolvimento econômico e intelectual de um determinado grupo ou indivíduo.

¹⁵ Aborda-se como a crença na existência de uma “energia” sobrenatural que anima o mundo, a qual tem como finalidade religar o homem ao universo mítico e natural dos deuses, contemplada na forma de comunicação entre o ente mítico e o seu devoto (o homem).

¹⁶ “No final do século XVIII e no princípio do seguinte, o termo germânico *kultur* era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto a palavra francesa *civilization* referia-se principalmente às realizações materiais de um povo. Ambos os termos foram sintetizados por Edward Tylor (1832-1917) no vocábulo inglês *Culture* [...]” (LARAIA, 1989, p. 25).

Esta definição surge imbricada ao seu conceito e a torna vulnerável para classificação e pré-julgamentos sobre as culturas expressas nas diferentes escalas espaciais, ou seja, a exemplo das comparações como foram realizadas nos primeiros estudos antropológicos entre as sociedades. São estudos pertencentes a uma dicotomia que apresentava sociedade a civilizada *versus* a primitiva.

Nestes estudos, eram classificadas as sociedades na busca de definir as culturas, mas enfatizavam os aspectos que a sua sociedade julgava como próximos da irracionalidade. Esta aplicabilidade teve também a função de indicar o desenvolvimento do indivíduo, de um grupo dentro da sociedade através do seu grau de instrução, análise que ainda acontece hoje.

A contextualização sobre cultura passava a evocar parâmetros oriundos da Idade Média. Quando os filósofos romanos começaram a tratar o pensamento como algo cultivável, seguiam o exemplo das atividades agrícolas, ou seja, um processo que exigia tempo para a sua realização. Conforme Santos (1994, p. 27-28) descreve:

Cultura é a palavra de origem latina e em seu significado original está ligada às atividades agrícolas. Vem do verbo latino *colere*, quer dizer cultivar. Pensadores romanos antigos ampliaram esse significado e a usaram para se referir ao refinamento pessoal, e isso está presente na expressão cultura da alma. Como sinônimo de refinamento, sofisticação pessoal, educação elaborada de uma pessoa, cultura foi usada constantemente desde então e o é até hoje.

A forma de vincular a cultura com a erudição, conhecimento pessoal ou de um determinado grupo social, é um processo que vai ao encontro do pensamento do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss¹⁷, ou seja, é o resultado das características de desenvolvimento de um povo ou de uma determinada sociedade, codificada nos diversos costumes e aprendizagens da vida, os quais são transmitidos pelos indivíduos através dos grupos em uma esfera social. De tal modo que a cultura, quando analisada por este viés, torna-se a porta de entrada para a compreensão do homem como ser de uma natureza regrada, atribuindo-lhe direitos e deveres dentro de uma conjuntura maior, denominada sociedade atuante como,

¹⁷ O autor refere-se ao surgimento da cultura no momento em que o homem convencionou a primeira regra, a primeira norma. Assim esta seria a proibição do incesto, padrão de comportamento comum a todas as sociedades humanas. Uma vez que todas estas proibem a relação sexual de um homem com certas categorias de mulheres (entre nós, a mãe, a filha e a irmã).

herança social de uma comunidade humana, representada pelo acervo coparticipativo de modos padronizados de adaptação à natureza para o provimento da substância, de normas e instituições reguladoras das relações sociais e de corpos de saber, de valores e de crenças com que seus membros explicam suas experiências, exprimem sua criatividade[...] (RIBEIRO,1991, p.127).

É neste exterior social de regras nos grupos humanos que as Ciências Sociais, em especial, a Geografia, descortinam e processam os diversos costumes e tradições como um mosaico. Essa, por sua vez, refaz a passagem do homem na Terra, estabelecendo conceitos que tentaram, no início, estabelecer parâmetros, dificultando, por um período, a compreensão da essência da cultura.

Desde o final do século XIX, o conceito cultura percorre uma longa e tortuosa trilha de mais de 170 definições ou de redefinições. Há ainda, dificuldade na compreensão do conceito, tanto para a comunidade científica, por não apresentar um consenso entre os teóricos, quanto para a comunidade em geral. A fragmentação do conceito por demasiadas definições, apresentou como resultado a redução nos limites da cultura (LARAIA, 1989).

Enfatiza-se que, neste ponto, a essência da cultura constitui-se, no geral, em concepções mentais sobre algo concreto ou abstrato, atrelado a uma variedade de informações. Em princípio, um pouco simples e de caráter pouco científico, pois as atitudes, os atos e objetos, que são cultura, não eram relacionados. E mais, eram encontrados também sobre total domínio das abstrações, não se relacionando com os objetos materiais.

Como efeito, estas atitudes constituíam algo não perceptível, irreal, apenas abstrações. E diante deste fato, a colocação de Linton¹⁸ (1979, p. 43) expressa que “a cultura é a configuração de conduta aprendida e resultados de conduta cujos elementos componentes são partilhados e transmitidos pelos membros de uma sociedade particular”. É neste conjunto de tradições que o homem é humanizado como indivíduo cultural.

Desta forma, a sua reflexão conduz ao conceito de cultura envolto num conjunto de características peculiares que identifica uma sociedade, mas não de forma estanque. A sua contextualização aponta para o modo de vida e seus pontos de sustentação são: a sua localização, a sua particularidade e função. Assim, vincular estes pontos ao determinismo geográfico não se torna viável, pois este

¹⁸ O autor define a cultura como fruto de uma herança social e também vincula a este processo a sua diversificação na sociedade.

demonstra uma limitação sobre os fatores culturais, visto que é possível também a diversidade cultural no mesmo tipo de ambiente físico.

Esta, segundo Malinowski¹⁹ (1975, p. 43), pode ser a “construção de um novo ambiente, secundário ou artificial. O ambiente, que não é mais nem menos do que a cultura propriamente dita, tendo que ser permanentemente reproduzido, mantido e administrado”. E mais, através deste pensamento a cultura torna-se,

o todo integral constituído por implementos e bens de consumo, por cartas constitucionais para os vários argumentos sociais, por idéias e ofícios humanos, por crenças e costumes. Quer consideremos uma cultura muito simples ou primitiva, ou uma extremamente complexa e desenvolvida, deparamo-nos com uma vasta aparelhagem, em parte material, em parte humana, em parte espiritual, com a ajuda da qual o homem é capaz de lidar com os problemas concretos, com que se defronta. Esses problemas surgem do fato de que o homem tem um corpo sujeito as várias necessidades orgânicas, e que ele vive num ambiente que é o seu melhor amigo; visto que ele fornece as matérias-primas para o seu trabalho manual, e é também um seu perigoso inimigo, porquanto abriga muitas forças hostis (MALINOWSKI, 1975, p. 42).

No entanto, a cultura envolve termos na sua contextualização e passa a centralizar o todo que caracteriza um povo tanto no seu desenvolvimento quanto no seu atraso. É influenciada por uma racionalidade, por exemplo, a econômica capitalista atual. Direciona a percepção da identidade de uma sociedade, pois recai sobre a cruel imposição ou comparação de culturas.

E, como resultado deste processo, origina a recusa do diferente, sendo esta uma terra firme para a fixação de pré-julgamentos de algumas sociedades sobre outras. Deste modo, ocorre principalmente quando são criados novos artifícios de técnicas, de conhecimentos ou de crenças e estes “são adaptados aos processos ou a uma instituição cultural” (MALINOWSKI, 1975, p. 47). Como representação deste processo, pode-se citar a devoção brasileira oriunda de matrizes culturais distintas originadas no início no século XX como, por exemplo, a Umbanda.

O comportamento, no entanto, aparece como a forma comum de agir dos grupos humanos, formando um conjunto de atitudes que resulta na intervenção social transmitida e aprendida na comunicação. Os seus integrantes expressam-se na função e na forma de ação dos indivíduos se relacionarem com a vida, em escala

¹⁹ O autor refere-se à cultura de modo geral, agregando em seu conceito elementos que vão dos implementos dos grupos sociais, os bens de consumo, as crenças e costumes.

externa à da sua sociedade, resultado dos traços “selecionados e integrados” (LARAIA, 1989, p. 24).

Mediante isto, o pensamento sobre o objeto cultural, ou seja, as características sociais, a exemplo do modo de vida, apresentam-se de forma tumultuada e, por isto, um tanto disforme na sua função. Sendo que este é conduzido por modelos de uma conjuntura maior, o global, que forja os principais ditames de uma cultura. Desta forma, as marcas deixadas são os condicionamentos impostos pela estrutura social formada por uma desenfreada aculturação²⁰.

A caracterização de muitas sociedades urbanas é fruto do processo de um mundo moderno, global. Conforme descreve Carlos (1997, p. 303) sobre este tema:

Só é possível o entendimento do mundo moderno a partir do lugar na medida em que este for analisado num processo amplo aquele que pensa a sociedade urbana. Mas é no lugar que se manifestam os desequilíbrios, as situações do conflito e as tendências da sociedade urbana.

Assim, a sociedade, com a industrialização e a urbanização, ganha *status* de consumista marcada pelo modelo de produção, que cada vez mais influencia de maneira avassaladora as culturas. E, neste ponto, a cultura apresenta-se vinculada a uma população globalizada, ou seja, a cultura representa o sentido de cultivo temporário e distante, que ganha velocidade maior. Supera, com isto, a configuração da identidade de um povo ou também dos povos que modificam, reconstróem e abandonam determinados hábitos. A cultura, neste caso, no seu amplo sentido, é atuante como o fenótipo²¹ de uma sociedade que se difunde sobre os lugares, constituindo a personalidade das sociedades, através dos traços registrados na língua, nas atitudes, as quais permanecem em todas as atividades humanas. Mas, este processo compreende, junto à cultura, três ordens fundamentais segundo Ribeiro (1991, p. 129):

[...] o *sistema adaptativo* que é o conjunto das formas de ações materiais de existência das sociedades. O *sistema associativo*, que é o conjunto de modos de organização das relações interpessoais para os efeitos da reprodução biológica, da produção e distribuição de bens e da regulação do convívio social. E o *sistema ideológico* que compreende as idéias e os

²⁰ Processo decorrente do contato mais ou menos direto e contínuo entre dois ou mais grupos sociais, pelo qual cada um desses grupos assimila, adota ou rejeita elementos da cultura do outro, seja de modo recíproco ou unilateral.

²¹ Referente à forma denotativa do termo para ilustrar a importância da cultura para as sociedades, pois esse a caracteriza e também é mutável como a cultura.

sentimentos gerados no esforço por compreender a experiência coletiva e por justificar ou questionar a ordem social.

A cultura é marcada pela grande caracterização da “diversificação interna” (RIBEIRO, 1991). Esta possui uma propriedade básica ao posicionamento da sociedade como processo de uma produção dinâmica. Enfatiza a condição de processo e deixa manifestado no espaço geográfico não ser algo estático e de eventos tradicionais, os quais, por serem habituais, podem ser vistos como imutáveis, apesar de se repetirem ao longo do tempo em vários lugares. Conforme Santos (1994, p.47) afirma: “Nada do que é cultural pode ser estanque, porque a cultura faz parte de uma realidade onde a mudança é um aspecto fundamental”.

Não obstante, as formas de expressão, tudo que é produzido pela população em geral é considerado cultura. Não podendo ser classificados como certos ou errados, ou muito menos estanque, pois em se tratando de cultura, passa-se à preferência de usos e costumes.

E quando se emprega o conceito em caráter amplo, o modo como os indivíduos ou sociedades respondem a seus simbolismos, referenciando Leslie White²², estes formam uma lacuna entre a cultura e o comportamento. Neste caso, os acontecimentos de simbolização diferentes passam a ser interpretados em um contexto material ao invés de um organismo humano.

Assim, o comportamento aparece enquanto acontecimento dependente de simbolização, entendido em face de sua relação com os organismos humanos. A depreciação cultural torna-se permanente e de pouca visibilidade para muitos indivíduos, pois dentro de uma sociedade global, a informação é vinculada ao poder e o indivíduo ou instituição que tem seu controle comanda, ditando padrões às sociedades.

A complexidade da cultura na sociedade atual está presente no pensamento. Ralph Linton (1979, p. 10) menciona: “[...] que cada cultura é partilhada, perpetuada e modificada por uma sociedade particular, mas cada sociedade é em verdadeira análise um grupo de indivíduos”. A interpretação em relação à aceleração das inovações com a sistematização²³ de culturas, ou seja, a restrição em limite e a

²² “[...] considera que a passagem do estado animal para humano ocorreu quando o cérebro do homem foi capaz de gerar símbolos”. LARAIA, (1989, p. 25).

²³ Atribuído neste contexto à fragmentação das culturas por algo de maior envolvimento, ou seja, a perda do seu caráter ímpar, singular, particular e sociável dentro de uma comunidade.

constituição de outras identidades, ou ainda de identidades mescladas em vista de uma cultura global, dependente do fator econômico, o qual se espalha na teia da comunidade global. Silva (1991, p. 50) apresenta como resposta a tal fato:

O resultado do trabalho humano, isto é, de fração da natureza humana, objetivada na coisa feita ou produzida, percorre o mundo inteiro. A realização de um determinado trabalho poderá se dar muito distante do local onde o trabalhador produziu ou prestou um serviço qualquer, numa totalidade submetida a outra sociedade, a outro modo de produção. A não-espacialidade da produção do espaço geográfico está diretamente unida à não espacialidade da natureza humana em sua dimensão orgânica inorgânica.

As inovações criam necessidades ao indivíduo, com a fixação cultural nos espaços contraditórios de consumo. A modificação dos aspectos culturais, desde a alimentação até as vestimentas, é reinventada. Os seus inventores moldam uma sociedade e deixam de ser passivos, portadores de culturas transmitidas, para transformar-se em precursores ativos de uma cultura dentro da sociedade.

É necessário lembrar, segundo Corrêa (2001, p. 8), que estão envolvidos na cultura: “[...] as idéias, habilidade, linguagem, relações em geral, propósitos e significados comuns a um dado grupo social são elaborados e reelaborados a partir da experiência, contatos e descobertas”. Com isto, o paralelo cultural desponta no encontro ou contato das manifestações dos grupos sociais que reformulam o seu modo de vida. Assim, atribuem elementos de outras matrizes culturais. Santos (1994, p. 76) ressalta, na seguinte passagem, a origem deste processo:

As disputas no interior de uma sociedade a respeito das alternativas para a sua existência tanto se expressam na dimensão cultural como se beneficiam de sua riqueza. É dessas disputas que fazem parte os modos diferentes de entender a cultura comum. É que o legado cultural comum é um bem do qual tendências diferentes dentro da sociedade procuram se apropriar. Ele é uma das bases da continuidade e da transformação de uma sociedade.

É constituído um paralelo cultural que surge na incidência ou contato das manifestações dos grupos sociais e reformula o seu modo de vida. E no outro, agrega elementos de outras matrizes culturais e se origina o sincretismo temível, que muitos antropólogos vinculam ao atropelo, à dissolução e à remodelagem na relação entre os níveis alheios e os familiares, entre os da elite e os de massa das culturas fomentado pela dinâmica cultural. Este também é atuante no interior das

sociedades como forma tolerável entre as distintas culturas. Assim é visto o sincretismo.

2.2. Sincretismo

A inquietação do homem em querer buscar explicações para a dinâmica da cultura não lhe permite enxergar a dinâmica cultural como uma maneira evolutiva dos grupos sociais promulgarem as suas características, o seu modo de vida no espaço geográfico e, sim, como um modo destrutivo e avassalador dos costumes e tradições sociais. Assim, o termo que concebe o imbricamento de matrizes culturais distintas é pertinente nas Ciências Sociais, pois há preocupação do homem em querer sistematizar tudo, até mesmo a cultura.

E, diante deste fato, se esquece que ele mesmo, por natureza, é um ser assistemático, a exemplo do nomadismo que, em muitos casos, não segue regras complexas na humanidade, somente o instinto da sobrevivência. E é através desta característica que os seres humanos percorreram os mais distantes pontos do globo terrestre, difundindo sua característica cultural e agregando novas culturas para dentro do seu grupo social. E, conforme Bastide (1983, p. 160) ressalta: “[...] o sincretismo não é nem um fenômeno recente, nem um fenômeno estritamente localizado”.

Desta maneira, tiveram início as primeiras manifestações sincréticas da humanidade, tão temidas por alguns intelectuais no universo acadêmico, por serem mal interpretadas, ou seja, vistas ainda como deformadoras culturais e não enriquecedoras oriundas de uma manifestação dinâmica da cultura. Assim, a origem do termo sincretismo²⁴ está associada a uma tolerância social interna.

Canevacci (1996, p. 15) aporta esta tolerância interna à origem do termo, e a relaciona à forma defensiva do conceito, pois

ultrapassa a fragmentação política interna, específico dos gregos em geral, para não perder a liberdade e derrotar um inimigo externo bem pior que o amigo-inimigo interno. Essa determinação de unir grupos conflituais, essa busca por alianças entre as diversas “partes” da própria Creta, serviu para a posterior migração do conceito: da política à religião. As tentativas sincréticas se referiam-se às possíveis alianças momentânea entre

²⁴ O termo é colocado como a “Sin-cretismo=união dos cretenses” na sua origem, conforme Canevacci (1996, p.15).

diferentes interpretações da religião cristã em risco de heresia, sem excessivas preocupações quanto às coerências dogmáticas.

Diante disto, pode-se notar que a amplitude do termo sincretismo é distorcida pela cultura ocidentalizada, que refletiu e atuou como máscara social para o encobrimento das disparidades humanas, a exemplo da escravidão africana no continente americano. A forma da imposição sincrética mais diáspora, origina-se neste período no continente americano.

O valor do dominante, representado pelos invasores europeus, ultrapassava a materialidade das agressões ao corpo do ser humano escravizado. Com a imposição, também, na plenitude espiritual deste ser abalizado da liberdade material, há também o aprisionamento de sua devoção, através da imposição dos valores católicos do dominante com a justificativa de purificação da sua alma. Os dominantes exploradores europeus rebaixavam as manifestações religiosas dos povos escravizados às categorias de animismo e magia. Já a sua, recebia a veneração de luz ecumênica. O sincretismo religioso surge como uma pacificação entre os exploradores e os explorados. E mais, Canevacci (1996, p. 15-16) ainda acrescenta, para este fato, que os dominados:

[...] aceitavam oficialmente sua conversão - inserindo suas divindades e suas tradições religiosas *dentro* das vencedoras - e aqueles reconheciam oficialmente a sobrevivência das religiões de origem nas periferias da católica. O sincretismo religioso apresentou-se, portanto, mais uma vez sob o signo do compromisso defensivo: sujeitava-se à aliança invasora da religião dominante, desde que se permitisse certa tolerância cultural.

Surge, então, o campo brasileiro de religiosidade muito vasto e arraigado em um dinamismo que, de um lado, aportava os povos colonizadores e, de outro, os escravizados e imigrantes. Em outras palavras, a cultura do dominador, em se tratando do contexto material (econômico), e a do dominado, que não consentiu ser-lhe tomado também o seu plano espiritual, de tal modo ele inventou e reinventou formas de manifestar sua religiosidade junto ao dominante ao longo dos tempos. O sincretismo atuou neste contexto social, no continente americano, em especial no Brasil, como uma estratégia de sobrevivência cultural dos escravos africanos com a sua devoção aos deuses, personificados nos Orixás, perante a sociedade de traços europeus, católica e escravocrata, detetora dos meios de produção de um país colonial.

O sincretismo religioso teve um papel sócio-cultural²⁵ muito importante, no Brasil, por atribuir na sua formação um aspecto institucionalizado com rituais que difundiram o imbricamento de matrizes culturais distintas na forma de devoção, conforme Bastide (1983, p. 160-161) afirma:

[...] no Brasil o sincretismo é um fenômeno antigo, pois desde o início da colonização já o encontramos no Quilombo dos Palmares, tanto nos gestos ou ritos (o sinal- da –cruz, o recitativo de certas orações) como na união por semelhança dos deuses africanos e dos santos (encontram-se imagens católicas nos templos quilombos).

O processo histórico brasileiro esteve associado à colonização, à escravidão e à imigração massiva com a devoção. Portanto, a religiosidade verdadeiramente brasileira é um complexo social. Os Terreiros adotam o costume de adoração de imagens de pedras advindas do catolicismo e o próprio catolicismo utiliza traços culturais africanos como a festa e as procissões com a utilização de músicas. Fatores para uma dialética religiosa, pois não se determinam onde começa de fato uma e termina a outra, se não apenas a concretude do plano sincrético materializado e representado simbolicamente.

É o imbricamento de uma cultura com elementos de uma expressão africana, trazida através do comércio de escravos. Com os registros da cultura européia, oriunda dos colonizadores e expressa através do catolicismo e, por fim, com a manifestação social da pajelança dos povos nativos, originando um complexo religioso brasileiro de devoção.

Em uma nação²⁶ como a brasileira, onde ocorre a recusa de religiões das classes sociais desfavorecidas economicamente, o sincretismo, assim, passa a ser compreendido como resultado do processo de aculturação. É comum para a sua época, o qual não entende sincretismo como forma de resistência cultural, esta que muitos antropólogos defendem como sendo uma reformulação das manifestações afro-religiosas para conseguirem ultrapassar a barreira das perseguições e preconceitos impostos por uma sociedade abastarda formada em moldes europeus.

²⁵ Conforme Ferretti (1995), é a capacidade do sincretismo religioso de remontagem de aspectos institucionais e ritual para as respostas específicas a situações sociais problemáticas historicamente definidas. O sincretismo, deste modo, não é simplesmente um dado observável, mas um processo sócio-cultural.

²⁶ Referente ao agrupamento humano, mais ou menos numeroso, cujos membros, geralmente são fixados num território, são ligados por laços históricos, culturais, econômicos ou linguísticos.

Neste ponto, o sincretismo como um processo evolucionista, de pré-julgamento ou de vinculação à pejoratividade, apresenta-se entrelaçado à vertente de desenvolvimento econômico. O sincretismo religioso nacional é visto como a fusão ou dualidade de crenças, justaposição de exterioridades e de idéias religiosas, associação, adaptação e equivalência de divindades, ilusão da catequese. E mais, é a imposição em forma de dominação das classes despontadas no alto do poder econômico sobre as que se situavam na base ou abaixo das relações permeadas pelo fator monetário, a exemplo dos escravos. E, segundo Bastide (1983), um pioneiro nos estudos afro-brasileiros, que descreve a “conversão da religiosidade” do dominante, mas com uma ressalva, para o expropriado social que, “sem renunciar aos deuses ou orixás, o negro baiano tem pelos santos católicos, profunda devoção” (FERRETTI, 1995, p. 42).

E pensar o sincretismo, conforme aponta Bastide (1983), sem ultrapassar o conceito da aculturação, torna-se inviável o entendimento. Assim, Ferretti (1995) faz uma ressalva, que não são as civilizações que entram em contato, mas os homens. De forma que o centro reformulador é o indivíduo, pois este é capaz de inventar e difundir novas idéias, atitudes e comportamentos para uma esfera maior denominada sociedade. Não deve ser esquecida a análise da posição que há por trás desta colocação de Bastide (1983), que é o posicionamento destes indivíduos perante a sociedade, ou seja, atores principais, *coadjuvantes*, ou apenas figurantes deste palco de relações sociais marcadas por encontros entre os indivíduos que a compõem.

A religiosidade brasileira, através da Umbanda, como foi abordada anteriormente, está atrelada a traços do povoamento, ao longo dos séculos, do território, os quais ativam a formação do Estado brasileiro que advém dos nativos desta terra, passando pela imposição religiosa eroupéia com os portugueses, a liberdade do homem do mundo pagão e, por fim, com a chegada dos povos do continente africano. Estes tinham para oferecer algo muito além do que a exploração (como escravos), mas sim toda a sua cultura repleta de simbolismos, rica de religiosidade, permeada por uma oralidade e rituais que, membros da sociedade dominante, por não compreenderem, vinculam a elementos pejorativos.

É interpretado como o significado de sincretismos que deve ser estendido aos casos de resultados harmoniosos de contatos culturais, do plano espiritual, não com o material, ou seja, a adaptação. Neste contexto, o sincretismo é evidenciado

como algo pejorativo, pois é considerada a dinâmica materialista e não a espiritual, ou melhor, o plano imaterial como é composto de grande parte das religiões e suas devoções aos deuses. A ressalva para os casos de dominação, colonização e escravidão é evidenciada.

Desta maneira, Silva (2005, p.42) descreve o imbricamento religioso entre esses povos, com a seguinte passagem:

Se a fé dos negros nos deuses de sua religião original esteve primeiramente disfarçada nas danças e cantos que eles faziam em louvor aos santos católicos, num segundo momento sua fé se dirigiu tanto a uns como a outros. Ou seja, o negro, assim como o índio, continuou acreditando nos seus deuses mesmo considerando-se cristão. [...] a enorme separação social entre brancos e negros e índios não significou que suas tradições culturais se mantivessem impermeáveis umas às outras. O que se verificou no universo religioso do Brasil. [...] as religiões romperam seus limites e se traduziram mutuamente, dando origem às novas formas, mistas, afro-brasileiras.

Mediante o que foi exposto, pode-se concluir que a religiosidade, para os povos à margem da pirâmide social da época, é a forma de manifestação que contrapõe os limites impostos por uma sociedade de representações simbólicas. Estas são permeadas pelo fator financeiro, impresso na forma de segregação de determinados espaços, ocupando também o campo do sagrado.

Silva (2005, p.55-56) expõe o julgamento, a segregação do elemento africano do início do século XX, citando Nina Rodrigues, que retrata o preconceito, ao referir:

O fato de a religião do africano e a de seus descendentes ser politeísta (que acredita em vários deuses) e animista (atribui a alma, vida, a objetos inanimados) demonstrava a inferioridade do negro em relação ao branco cuja religião, monoteísta (que acredita num único Deus), exigia abstrações mais sofisticada do pensamento.

O mesmo autor vai além quando menciona: “que o Brasil jamais chegaria a ser um país como os da Europa, onde a raça negra não exerceu influência” (SILVA, 2005, p.55). O determinismo foi imposto ao extremo, fruto de um preconceito baseado em um modelo cruel e desumano de desenvolvimento, relacionado a fatores econômicos que transportam todo o seu caráter para a classificação de culturas. Portanto, foi mediante toda esta imposição ao caráter de uma cultura idealista de uma civilização tida como superior. A religiosidade encontra-se em meio a este processo “achatador de culturas”, a forma com que os povos situados à base

da pirâmide econômica encontram o conforto espiritual e a esperança para sobreviverem em meio à adversidade de perseguições e estigmatizações (FERRETTI, 1995). Esta é a forma das classes expropriadas economicamente desempenharem o seu papel social de maneira mais suportável.

A ligação do homem por representações que o atrelassem ao mundo superior ou ao plano espiritual, como muitos autores do ramo das ciências sociais colocam, ou seja, de uma dinâmica voltada aos deuses como representantes da dinâmica terrestre, é característica do cerne do indivíduo na busca de respostas a que não é capaz de responder. Assim, a relação de devoção às entidades míticas apresenta-se como resposta para algo que o homem, com a sua dinâmica repleta de concretude e de linearidades, que não consegue compreender. Que só compreendem, em muitos casos, as visões dualistas, e de peso preconceituoso que não lhe deixam enxergar o leque de cores entre o branco e o preto, entre as diferentes culturas e seus imbricamentos.

As religiões de matriz afro-brasileira, que cultuam as divindades naturais perpassam esta categoria dualista, de enxergar o mundo do qual a maior parte dos indivíduos só consegue perceber. De tal modo, o sincretismo religioso no Brasil, neste caso, apresenta-se como uma espacialização da devoção, o exemplo da Umbanda. É onde os campos religiosos diversos se imbricam e constituem novas formas de manifestação, dando origem a religiões que estabelecem como ponto de formação a relação com a localidade. E, conforme Ferretti (1995, p. 195): “O sincretismo, é elemento essencial de todas as formas de religião, está muito presente na religiosidade popular, nas procissões, nas comemorações dos santos, nas diversas formas de pagamento de promessas, nas festas populares em geral”.

E o homem, através da sua espacialização cultural, visto que a cultura é dinâmica, constitui novas formas para a sua devoção, em um entrelace cujo objetivo em vigor colocado é o da devoção aos seus mitos e divindades. Esta realizada através de uma esfera de energia de um “plano sagrado” que o auxilia a superar as dificuldades do mundo material (ROSENDAHL, 2003).

No entanto, a cultura, por se tratar de um conceito muito difuso e dinâmico, pode ser considerada “multidisciplinar”, por ser contemplada nos diversos ramos das ciências. Na Geografia, é analisada através da relação homem/meio, e seus respectivos planos, material e imaterial, tendo por finalidade a compreensão do objeto de estudo, o espaço geográfico. Este, que é o palco das efetivações

humanas, abrange, sobretudo, todos os elementos que são passíveis de serem analisados e classificados pela especialidade da ciência geográfica.

De forma que a colocação de Haesbaert (2008), salientando que, na totalidade, toda a Geografia é cultural, ou seja, é uma abordagem integradora na ciência geográfica interpretada (representada “oficialmente”) pela Geografia Cultural. Assim, o presente encontra-se com o passado, o local com o global, este através de fatos que fornecem subsídios para a realidade do objeto de investigação.

Com isto, as efetivações humanas são explicadas através da cultura, a exemplo da sociedade como fator transcendente que é desvelado por meio dela, ou seja, composições de materialidade e imaterialidade imbricadas. Por isto, o estudo do espaço, relacionado ao elemento cultural, pode ser considerado como parte, mais que integrante, em uma totalidade que, ao se organizar, configura diferentes tipos de culturas e resultados de tipos determinados de sociedades. E apresenta, para este contexto, o simbolismo como fator determinante dos aspectos relacionados da vida e da sociedade, estando, ao mesmo tempo, cheio de interstícios e de graus de liberdade formatados em diversas “instituições imaginárias” (CASTORIADIS, 2000).

Assim, o ser humano, que aprende(u) a adaptar e a mudar, desenvolve, ao longo do tempo, a habilidade criadora, interessando-se pelo que seus semelhantes fazem, porque e como se constituem. Deste modo, a preocupação central deste estudo foi relacionar o conteúdo do conceito cultura à ciência geográfica. Sendo este fruto de uma sociedade naturalizada e de uma natureza socializada ele apresenta, como caráter geográfico, o lugar (local) como ponto de partida de qualquer investigação, principalmente a cultural. Esta é, neste estudo, segundo Malinowski (1975) como “o todo integral” dos grupos sociais, neste caso o CERSJ.

2.3. Geografia Cultural

A Geografia surge, como é apontado por diversos cientistas sociais, para descrever a Terra, e principalmente assinalar seus percalços, sua diversidade. E é neste contexto que, ao final do século XVIII, aportado sob uma forte influência filosófica que aqueles que a exercitam buscam responder a questões que os instiga(va)m como: “Em que medida o destino dos povos está ligado ao país onde

estão instalados? Há influência deste sobre os homens? Ou há harmonia sutil entre a ordem natural e a ordem social?” (CLAVAL, 2004, p. 19).

É dentro desta totalidade que os homens se diferenciam dos animais, num primeiro ciclo, pelo artesanal de ferramentas e de técnicas que fabricavam para se protegerem das intempéries e explorarem os recursos naturais. Com isto, o quadro apresentado pelo espaço terrestre, entre uma civilização e outra, os ambientes disponíveis variam, sendo, em alguns lugares, de modo mais simples e menos adequado e, em outros, mais complexo, sobretudo, mais eficaz.

A Geografia Cultural apresenta, como objeto de interesse, as relações dos seres humanos com o meio, este também através dos fatores econômicos e sociais. Desta forma, ela não define apenas um objeto de estudo, mas constitui uma ampla visão sobre o conjunto de coisas, objetos e processos submetidos sobre a lógica espacial e territorial. A mesma apresenta duas vertentes primordiais, sendo elas: o peso do território sobre a identidade cultural e a forma das culturas na paisagem estas centradas em elementos materiais e imateriais (COSGROVE, 2004).

Dentro desta visão, a cultura na ciência geográfica ainda não apresenta um espaço devidamente definido. Para alguns geógrafos, ela representa um subcampo da geografia humana, enquanto para outros ela permeia todos os fatos geográficos, não existindo a geografia cultural, mas a abordagem cultural na Geografia.

Ao retornar no tempo, a Geografia Humana desvela um componente cultural, o qual não adquiriu a mesma contextualização na Alemanha, na França e nos Estados Unidos, países que apresentam acelerado progresso. E é com estas escolas que focaremos o estudo a ser apresentado neste capítulo.

Nos “primórdios” da Geografia, a paisagem como termo passa a existir nos Países Baixos, no século XV sob a designação de *landskip*²⁷. E este termo é aplicado aos quadros, os quais idealizam um pedaço da natureza, tal qual entende-se a partir de um enquadramento, ou seja, de uma janela. Para Claval (2004), é uma abertura onde os personagens têm papel apenas secundário. A moldura que cerca o quadro substitui, principalmente, na representação, sendo uma janela, o ponto do qual se efetuava a observação.

De qualquer forma, a Geografia Cultural interessa-se em abordar as relações culturais, de diferentes formas, no espaço geográfico. Desde o final do

²⁷ Denominação referente ao termo paisagem, para a escola alemã.

século XIX, a perspectiva cultural já estava atrelada à Geografia. No entanto, devido à origem epistemológica ser de cunho naturalista ou positivista, a cultura também estava contida por esta visão objetiva e não problematizava a realidade social.

Neste sentido, a introdução da cultura como componente primordial da Geografia Humana surge com Friedrich Ratzel (1844-1904), com a Ecologia e, a partir da experiência americana, com o estudo dedicado à imigração chinesa na Califórnia (EUA). Com ele, o termo “Geografia Cultural” é introduzido pela primeira vez, em 1880, através da obra intitulada *Culturgeographie der Vereinigten Staaten Von Nord-Amerika unter besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen Verhältnisse*²⁸.

Com isto, os estudos de Ratzel são embasados em Alexandre de Humboldt (1769-1859)²⁹ e Carl Ritter (1779-1859)³⁰, de onde é retirada a idéia do naturalista de que na repartição dos homens e das civilizações desponta uma atenção particular sendo proposta a denominação de Antropogeografia³¹. E com esta proposta, na criação deste termo, utiliza três princípios:

- a) A descrição das áreas onde vivem os homens e as mapeia através da antropogeografia.
- b) O estabelecimento das causas geográficas da repartição dos homens sobre a superfície da terra.
- c) A proposta de definição da influência da natureza sobre os corpos e principalmente dos espíritos dos homens.

Em presença destas propostas, salienta-se que a Geografia Política torna-se também ponto essencial para compreensão dos fatos de repartição humana, vistos a partir de um nível de desenvolvimento até então tido como inovador para a época. Assim, Ratzel reconhece “nos povos um atributo que pertence à sua essência sua adaptação ao meio próximo que depende da história e do nível de desenvolvimento” (CLAVAL, 2004, p. 22). Diante disto, percebe-se que a Geografia ganha uma “evolução” nos seus estudos, pois é atribuído um importante destaque aos fatos de

²⁸ Relativo à tradução do título da obra de Ratzel: A geografia cultural dos Estados Unidos da América do Norte com ênfase especialmente voltada para suas condições econômicas.

²⁹ A sua paisagem é aquela da linguagem comum, mas não a dos pintores, pois nas suas narrativas é feita a síntese e multiplicação dos pontos de vista para uma imagem mais próxima da realidade.

³⁰ Geógrafo de grande importância para a moderna Geografia Humana e, junto com o geógrafo e naturalista alemão Humboldt, um dos precursores da Geografia Moderna.

³¹ Refere-se à estimativa da cultura produzida dentro do seu ambiente natural, exigindo assim a sua localização e pontuação através do mapa em termos da sua parte componente e essencial para a compreensão das manifestações culturais.

cultura. Ela passa a ser analisada sob aspectos materiais, sendo vinculada a um conjunto de artefatos, os quais são utilizados pelos homens na sua relação com o espaço.

Então, a comparação entre as diversas paisagens (culturas) constituídas coteja os Estados a organismos, como algo ameaçado pela “ausência” de lugar. A visão darwiniana (de luta pela vida), pois, ao evidenciar os fatos culturais, a política, na visão ratziana, impõe-se ao cultural, atuando como uma dialética que explica a seleção das sociedades pelo espaço. Com isto, sua obra repercute fortemente na Alemanha, na França e em outros países. Trata-se de uma aparência que a Ecologia ilustra, e no estudo das relações complexas entre os homens e os ambientes onde eles vivem.

Desta forma, a Geografia Cultural situa-se de maneira intermediária entre a natureza e os fatores sociais. Em outras palavras, cultura e natureza. Assim, os estudos geográficos da cultura são imbricados com os artefatos utilizados pelo homem para alcançar o domínio sobre o espaço. É o ponto difusor da escola alemã frente ao estudo da paisagem. Conforme Otto Schlüter (1872-1959), atrela a maneira pela qual os grupos humanos modelam o espaço onde vivem, ou seja, os homens transformam a vegetação natural, cultivam, cercam, erguem edifícios, serve para habitar ou para abrigar seus animais e suas colheitas. Neste contexto, o estudo dos estabelecimentos humanos torna-se o tema central, que os autores alemães denominaram de *kulturlandschaft*³².

Para a maioria dos geógrafos alemães³³, é a marca dos homens imposta sobre a paisagem que constitui assim o objeto da ciência geográfica que se constitui em apreender a organização que abarca os homens, e mais, de “descrever aquilo que se qualifica desde então de morfologia da paisagem cultural e de compreender a sua gênese” (CLAVAL, 2004, p.24).

Com isto, os geógrafos alemães determinaram uma abordagem “original” dos fatos da cultura, ou seja, a influência do darwinismo como explicação para a atenção quase que exclusiva relacionada aos utensílios e principalmente às técnicas utilizadas para dominar o meio, em desempenho maior, através da análise da

³² Termo referente à paisagem cultural, mas utilizado pela escola alemã como sendo equivalente à paisagem humanizada.

³³ Refere-se aos profissionais das primeiras décadas do século XX.

paisagem. Segundo a escola alemã, a existência na paisagem (de traços de origem cultural) é fortemente estruturada e, por isto, tidos como estáveis.

Os trabalhos de Siegfried Passarge (1866-1958) são pertinentes a esta discussão, pois com os estudos voltados à geomorfologia, levam ao encontro daquilo que o olho pode descrever (abarcá-lo). É a idéia de que na Geografia encontra-se a melhor referência no *landschaftskund*³⁴. Em presença deste contexto, suas análises comparadas sobre paisagem constituem-se em modelos para a Alemanha e o estrangeiro. Assim, o estudo de *landschaft*³⁵ domina a Alemanha, principalmente dos anos 1920 aos 1960.

É através da escola francesa a qual faz a relação paisagem e gênero de vida. O conhecimento geográfico ocupa, há muito tempo, um lugar importante na ciência francesa, a qual sofreu uma grande modernização no final do século XIX. Com isto, os geógrafos adotam como modelo os estudos de Alexandre Humboldt, Carl Ritter e Friedrich Ratzel, estudos representados em Paul Vidal de La Blache (1845-1918). Assim, para La Blache e também para os geógrafos da escola alemã e americana, a cultura conexas é a que se compreende através de instrumentos que as sociedades empregam e das paisagens que transformam. No entanto, estes elementos, na visão da Escola Francesa, representada por La Blache, não ganham sentido se não são abrangidos como itens dos gêneros de vida.

Deste modo, a explicação dos lugares torna-se evidente em relação à explicação sobre os homens. E neste primeiro momento, para La Blache, a Geografia é caracterizada como a ciência dos lugares e não dos homens. Em contrapartida, a análise dos gêneros de vida evidencia como a “preparação” das paisagens reflete, principalmente, no arranjo social do trabalho (CLAVAL, 2001a). Assim, a cultura, para a referida Escola, apresenta um ponto em comum com a Escola Alemã de Ratzel, ou seja, representa aquilo que se interpõe entre o homem e o meio, e tem, como fator preponderante, a “humanização” das paisagens. A cultura é uma estrutura constante de comportamento que desperta descrever e explicar.

Mediante este fato, a noção de gênero de vida insere, na Geografia Humana francesa, uma coerência que estimula a integração, principalmente, em seu campo de “exterioridades” comportamentais variadas e complexas. E, pela sua origem e

³⁴ Expressão que significa a ciência das paisagens compreendida sobre a visão territorial.

³⁵ Termo que dedica um longo espaço de tempo principalmente aos fatos culturais, mas sob um espectro muito restrito.

suas justificações naturalistas, a Geografia Humana francesa deriva para posições mais humanas.

E é com Jean Brunhes (1869-1930) que as paisagens “culturais” e as análises dos artefatos são evidenciadas com a dedicação na composição dos complexos de instalações técnicas e de dispositivos jurídicos, que permitiram a certos grupos humanos obterem resultados favoráveis, já como um estudo de Geografia Cultural. Com a sua contribuição, através da codificação e análise dos gêneros de vida e de atividade, aprende tudo o que é permitido tirar de estudos sobre o habitat em relação à diversidade dos materiais sendo as formas de detalhe, a ordenação e as técnicas de construção.

Assim, os trabalhos sobre as estruturas agrárias tornam-se evidenciados pelos geógrafos franceses. Com isto, as sistematizações sobre as bases funcionais representadas na análise de fazendas, casas e edifícios têm lugar na França dos anos 1930. As estruturas agrárias são evidenciadas através do estudo dos grandes tipos de paisagem agrária francesa, com a finalidade de explicar sua gênese através da reconstituição (em particular na Idade Média) do mundo rural francês. Em presença deste contexto, conclui-se que a Geografia Humana ocupa-se, desde seu surgimento, em lugar de grande importância nas realidades culturais, mas com uma ótica reducionista, pois a ênfase é abordada sobre as técnicas, os utensílios e, principalmente, nas transformações da paisagem. Assim, a difusão é a única aparência abordada da transmissão de culturas.

Com Ratzel, na Alemanha, e com La Blache, na França, importantes temas culturais são atrelados ao pensamento geográfico. O cunho determinista de Ratzel vincula-se também à sua análise cultural, pois acredita que as migrações são determinadas pelo meio. Já La Blache, em sua concepção possibilista, considera a influência humana sobre o meio ambiente, podendo transformá-lo. Ambos analisaram a cultura, cada um a sua maneira, enfatizando os aspectos materiais, vinculados a um conjunto de técnicas utilizadas pelos homens em sua relação com o espaço.

Os Estados Unidos apresentavam como “Escola dominante” (do Middle West) de 1910 até a Segunda Guerra Mundial, uma escola preocupada exclusivamente com o rigor, pois esta dedicava atenção às coletas de dados e principalmente às representações cartográficas. As legendas dos mapas norte-americanos eram, assiduamente, redigidas sob as representações: de natureza e

cultura; e, diante disto, a Geografia Cultural era tida como Geografia Humana. Esta caracterizou-se por seguir muitos temas tradicionais da “escola européia”(CORRÊA, 1999).

Nesta abordagem, a Geografia Cultural norte-americana tem seu ponto de expressão com Carl Sauer (1889-1975), que carrega, em sua abordagem para a Geografia, e a denomina como sendo uma seção escolhida da realidade, a paisagem, a que se submetem as mais variadas alterações e aparece como campo de estudo a paisagem cultural. E em síntese trata-se das inter-relações entre os grupos, sendo a cultura como sítio, este como as diversas representações das paisagens da Terra.

Desta forma, Sauer (2003) atuava como os geógrafos alemães, pois as dimensões sociais e psicológicas da cultura eram ignoradas. A aproximação com os ecologistas deu um novo espectro sobre a paisagem, pois esta foi abarcada como matéria viva, em que os homens atuam sobre ela, construindo casas, desenhando os campos e contornando-os com cercas. Eles a transformam, com sua ação sobre a vegetação e o mundo animal. A cultura, que inicialmente era vista como um conjunto de instrumentos e de artefatos que permitiam ao homem agir em um “mundo exterior”, passa a ser composta por associações de plantas e animais, os quais as sociedades entenderam para utilizar e modificar o ambiente natural tornando-o mais produtivo.

Nesta conjuntura, percebe-se que estas transformações não são inocentes, pois, conduzidas pelo homem de forma imprudente, interferem no equilíbrio da natureza e conduzem a calamidades ecológicas. Assim, a competência para o controle com sabedoria do ambiente é a marca dos estudos de Sauer. Os trabalhos vinculados à Escola de Berkeley (1925-1975) apresentam-se como significação das sociedades de etnologia. Esta designa seus estudos também aos grupos sem escritos e qualificados assiduamente de primitivos, sobre os quais os profissionais da etnografia trabalham de modo quase que exclusivo até os anos de 1950. E conforme a interpretação dos estudos de Sauer (2003), a paisagem cultural é desenhada a partir de uma paisagem natural, esta concebida por um grupo social (cultural). Assim, “o agente é a cultura, o meio, é a área natural e o resultado, a paisagem cultural” (SAUER, 2004).

As sociedades de etnólogos do mundo americano e das grandes civilizações tradicionais concentram os seus trabalhos especialmente aos ameríndios, à América

Latina, à Europa e ao extremo oriente. Entendiam que as marcas que os grupos humanos “descrevem” sobre a paisagem, neste caso, duram mais tempo que o desaparecimento ou modificação total e principalmente de seus modelos de criação de valoração. Com isto, pode-se concluir que a Geografia Cultural, apresentada por Sauer, não “comporta” as sociedades tidas como modernas. Pois os estudos referentes à América do Norte são voltados para a adversidade do habitat (nas práticas agrícolas) e fogem da inquietação ecológica dada à Geografia pela Escola de Berkeley que ainda são atuais, pois “é focalizado o papel do homem transformando a face da Terra” (COSGROVE, 2004, p. 100).

E a cultura, nesta perspectiva, é determinada como conjunto de indícios, pois revela muito sobre a sociedade que a produziu. As partes escondidas, indícios enganosos, polissêmicos, remetem a indicações diferentes. E devido a estas indicações, a paisagem não é um reflexo. E mais, é obra dos homens e das forças naturais. E ainda mais, é aquilo que revela a quem sabe olhar; e esquecer a paisagem é perder sobre uma dimensão do mundo (CLAVAL, 2001a).

Assim, o homem, ser pensante transforma o mundo natural em humano, através da sua sensibilidade e materialidade. A Geografia Cultural deve compreender a interação humana com a natureza, bem como seu papel na ordenação do espaço. Corrêa (2003) diz que é preciso realizar um debate a respeito da geografia cultural "tradicional" e a "nova" Geografia Cultural. Resgatando alguns temas específicos que foram abordados pelos geógrafos, principalmente um conjunto de temas sobre a dimensão espacial da cultura, pois poucos são os estudos realizados que possam efetivamente ser caracterizados como relacionados a um aspecto da cultura em sua dimensão espacial.

Com isto, a geografia humanista considera a cultura central para o seu objetivo, a compreensão do mundo vivido. Ainda, na abordagem de Corrêa (2003), a Geografia Cultural apresenta vários caminhos a partir do próprio conceito de cultura e de seu papel na vida. A cultura engloba todos os temas na perspectiva dos significados e tem um sentido político.

Assim, o desenvolvimento da Geografia Cultural demonstra que se faz necessário ponderar as formas das relações humanas, pois a cultura abrange todos os espaços de maneira diferente formando lugares e formas peculiares até da manifestação religiosa. Com isso ela permite refletir sobre as manifestações culturais no ato que liga o homem ao plano mítico, esta através da Geografia da Religião.

Na atualidade, em que a humanidade encontra-se em grande desapego às virtudes coletivas, ou seja, de pensamentos e atos cada vez mais individuais e materialistas. Pode-se perceber que o fator Religião³⁶ é um dos pilares que ainda sustentam e sobrevivem a essa sociedade, sendo a Religião mais que uma válvula de escape entre o indivíduo e o mundo material e suas complexidades.

2.4 Geografia da Religião

O fato de interpretar estes atos de manifestação cultural no espaço, ou melhor, os pontos de ligação entre o homem e o mundo das idéias, mítico, segundo Platão, é uma tarefa também da Geografia, não como classificadora destas manifestações culturais que permeiam o universo religioso, mas sim como desveladora das expressões humanas realizadas nos mais diversos lugares e suas peculiaridades atribuídas ao conjunto social que os envolvem.

Conforme Hume (2005, p.54):

(...) quanto mais forte é a tendência dos homens para crer em um poder invisível e inteligente presente na natureza, mais eles têm uma tendência igualmente forte de dar atenção aos objetos sensíveis e visíveis, e, a fim de reconciliar essas inclinações contrárias, são levados a unir o poder invisível a algum objeto visível.

Esse ponto torna a Geografia da Religião mais que uma mera disciplina dentro da Geografia como muitos geógrafos apontam, pois a mesma tem como forma 'geografar'³⁷ os fatores que envolvem o ato de ligar o homem ao plano mítico e sagrado, tendo como ponto de partida o lugar como categoria geográfica, ou seja, as representações no espaço, "a geografia da religião é, da mesma forma, uma geografia do poder exercido na evidencia de sua espacialidade (GIL FILHO, 2008, p. 19). É no lugar que se encontram as peculiaridades, a que está sujeito o homem com o meio que o cerca, ou seja, no plano mais próximo, sendo o cerne das expressões humanas afetivas com o meio.

³⁶ Compreendida aqui, segundo Pinto (1975, p. 162), "a adaptação à vida social dos princípios filosóficos que constituem a própria essência da Iniciação ou, em outras palavras, a transferência para o público da matéria iniciática". E corroborada conforme Ferreira (2004, p. 1729), como sendo "um conjunto de práticas e crenças religiosas que formam um sistema em que a experiência da possessão por espíritos ou divindades, etc. tem a importância central; culto de possessão".

³⁷ Citado como o ato de descrever geograficamente o objeto de estudo em questão.

Nesta lógica, o sagrado e o profano são categorias da vivência do homem ao longo da sua trajetória na Terra. A estas são atribuídos olhares de se perceber o mundo material e o plano da imaterialidade. Assim, o sagrado situa o indivíduo “diante de sua própria existência, razão pela qual, de modo abrangente, a reflexão sobre o sagrado interessa tanto às ciências humanas como a filosofia” (GIL FILHO, 2008, p.16).

Assim, no fator que envolve a Religião, pensar dentro de um contexto geográfico não poderia ser algo diferente, ou seja, na ordem e nas “causas que produzem o fenômeno da religião, dos efeitos sobre a vida e a conduta humana, e das variações cíclicas entre o politeísmo e o monoteísmo” (HUME, 2005). Com isso, reflete-se que a Religião, em especial a de cunho popular, como é o caso da Umbanda, teve seu começo movido pelos instintos naturais primitivos, sendo estes a esperança e principalmente o medo, ao invés de uma explicação racional do universo. Visto que o bem e o mal imbricam-se, do mesmo modo que a prosperidade e a miséria, a bom senso e a alienação, a coragem e o medo. “Nada é puro nem inteiramente uniforme. Todas as vantagens são acompanhadas de desvantagens uma compensação universal se impõe em todas as condições do ser e da existência” (HUME, 2005, 124).

Dentro deste contexto, as manifestações culturais, expressa pelo evento religioso, conduzem ao pensamento sobre o processo que faz difusão dessa manifestação social, à qual é atribuída também fatores de troca entre os indivíduos que a compõem. Desta forma, as trocas ganham *status* de símbolos, que ultrapassam o universo religioso e se materializam no mundo concreto “palpável formando sistemas” (BOURDIEU, 2007). A Religião como linguagem, ou seja, no momento na representação como um instrumento de comunicação enquanto um aparelho de conhecimento, ou melhor, enquanto “veículo simbólico”, apresenta uma estrutura, com condição de possibilidade de “constituir o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que os permitem construir” (BOURDIEU, 2007, p.28).

Ainda conforme Bourdieu (2007, p.30):

(...) os sistemas simbólicos derivam sua estrutura, o que é tão evidente no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio da divisão e, assim, só podem organizar o mundo moral e social recortando nele classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o

consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e exclusão, estão propensos por sua própria estrutura a servirem simultaneamente as funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção.

Com isso, a coerência de sistemas simbólicos atribuída, anteriormente, revela ainda um universo dualista, permeado em um ciclo de classes distintas, sendo fator de uma dinâmica dualista. Ponto preponderante, para a expressão religiosa abordada aqui, que é a Umbanda, como já foi anteriormente mencionado. Uma vez que ela vincula o seu sistema simbólico entre os seres de luz e os que estão a sua procura, atrelados a este universo, são vinculados espíritos de seres que estiveram no mundo palpável, os quais são distribuídos em categorias superiores representados pelos Deuses na personificação dos Orixás.

Em função desta lógica atribuída por Bourdieu (2007) sobre as classes antagônicas da estrutura da Religião estão conferidos os processos que envolvem a vida religiosa, e a estas categorias de dualismo também se encontram envolvidas no procedimento, forjado pelo 'poder simbólico'. Processo que incluem ou excluem os indivíduos com seres ativos dentro 'plano sagrado'. Com isso, na Religião também é cumprido o papel de "concentração da ordem social" o que ajuda a desenvolver ainda através da sua linguagem, a "legitimação do poder dos dominantes e para a domesticação dos dominados" no espaço que transcende o mundo material, o sagrado (BOURDIEU, 2007, p.32).

2.4.1 Espaço sagrado

É neste enfoque que a Geografia tem, como expressão, o espaço, pois sobre o mesmo compreendem-se as disparidades do mesmo, e procura-se o seu cerne, que é a percepção do nele, onde se alcança o elemento social, assim como seres constituintes do espaço pautado pela Geografia, o espaço geográfico. Ocupam-se ambientes e mantêm-se relações como "seres comunitários". Com isto, constroem-se vários espaços com regras distintas e nos mais diversos lugares, entre os quais, para todos, destaca-se o sagrado.

Deste modo, vincula-se o termo "sagrado" ao "espaço". O espaço como conceito não pode ser focado separadamente do tempo, nem somente como espaço cósmico, "mas em diferentes orientações doutrinárias predominantemente:

do positivismo, do idealismo, do neopositivismo e do marxismo contemporâneo” (SPÓSITO, 2004, p. 119). Entretanto, o espaço manifesta-se como fonte do indivíduo, palco da administração de poucos, no qual todos se contemplam como metáforas, e a sua dinâmica fugaz transforma, em uma escala de tempo cada vez menor, o que é hoje, no amanhã.

Como se pode observar, é na relação tempo/espaço que ocorrem as relações sociais humanas, ou seja, a transformação da natureza, na produção da cultura e da história. E entre ambos, há uma relação de dependência, interdependência e influência. As interações dos homens com o meio são provenientes de um espaço sócio-cultural da existência humana, fruto das transformações decorrentes no meio (natural ou artificializado).

Para Rosendahl (1999), o espaço é articulado e contemplado por uma fonte de imaginação, cuja carga de valor é determinada também pelo espaço vivido. Este é contemplado pelas experiências do homem e não apreendido como um fator técnico. Portanto, contempla com um maior entendimento o mundo e o espaço habitado. Assim, não só para o homem religioso, o espaço não é homogêneo, mas também para o pesquisador, “o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 1992, p. 25).

Mediante tal fato, quando o sagrado manifesta-se por uma hierofania³⁸ qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelações de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. Desta forma, a aparição do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita, onde não é possível nenhum ponto de referência e onde, portanto, nenhuma orientação, pode realizar assim a “hierofania”, que revela o ponto fixo absoluto, ou seja, um centro para nós (ROSENDAHL, 2003).

O profano constitui todo o sentido, ou seja, o que se pode saber através do mesmo. Assim, o mundo natural do cotidiano, que é experimentado, é como a última análise, esta atribuída ao cognoscível. Em contrapartida, o sagrado invoca gestos de afetividade e respeito, pois ele apresenta um universo incognoscível, que transcende os limites da percepção e compreensão humana.

³⁸ “Todo o espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (ELIADE, 1992, p.30).

Segundo Eliade (1992), é a descoberta ou a projeção de um ponto fixo, como apontado anteriormente, como sendo o 'centro'. Este representa a Criação do Mundo, para a experiência profana. Com isto, o espaço é homogêneo e neutro, ou seja, sem nenhuma ruptura ou diferença qualitativamente às diversas partes de sua massa. E é compreender o espaço como geométrico (sem alma), e que pode ser cortado e delimitado, seja em que direção for, mas sem nenhuma diferenciação qualitativa e, portanto, sem nenhuma orientação de sua própria estrutura.

Neste viés, a "fronteira" que separa os dois espaços indica, ao mesmo tempo, a distância entre os dois modos de ser, o profano e o religioso. Portanto, esta fronteira é, ao mesmo tempo, o limite, a baliza, a fronteira que distingue e opõe dois mundos e "o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado" (ELIADE, 1992, p. 29).

De tal modo que o sagrado é algo que faz parte do cotidiano e compreende sua presença sempre como algo qualitativamente superior. Assim, a experiência do sagrado repercute em diferenciações em relação a lugares, pessoas e objetos. O sagrado é o outro da existência, ou seja, o ponto de convergência e mediação entre a terra e o céu, entre o contingente e o transcendente. É a ponte analítica entre o sagrado e o cotidiano, a qual possibilita conceber temporalidades e espacialidades relativas e, com isto, a dinâmica da existência do sagrado está além de uma materialidade aparente.

Diante disto, a visita a um espaço sagrado é, antes de qualquer coisa, uma vivência afetiva. É a partida, a viagem, a desinstalação do cotidiano, a própria linguagem dos deuses através dos símbolos que aproximam o devoto do domínio sagrado. Em meio a isto, a descoberta do sagrado "é um ato de afetividade do crente ao(s) seu(s) Deus(es)" (ROSENDAHL, 2003). E sendo no interior do ambiente sagrado, o mundo profano é transcendido. Este, nos níveis mais arcaicos de cultura, na qual a possibilidade de transcendência exprime-se pelas diferentes imagens de uma abertura. Já no ambiente do sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente deve existir uma "porta" para o alto, por onde os deuses podem descer à terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu" (ELIADE, 1992, p. 29).

Por meio do simbolismo religioso que possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao espaço, podem-se denominar estes locais de Centros de Ligação, ou

microcidades-santuários, os quais são espaços de convergência, "marcados por tempos de festividades, próprios de cada centro" (ROSENDAHL, 1999, p. 24)

No entanto, a Geografia, por se tratar de uma ciência, pode ser considerada "multidisciplinar" e, principalmente, que analisa a relação homem/meio, com a finalidade de compreender o objeto de estudo (espaço geográfico). Este palco das efetivações humanas, sobretudo, abrange todos os elementos do planeta, que são passíveis de serem analisados e classificados pelas especialidades da ciência geográfica.

Deste modo, a Geografia explica também a sociedade como fator transcendente, que produz o espaço e o sagrado imbricados. Assim, o espaço relacionado, a prática social, é parte integrante de uma totalidade que, ao se organizar, configura diferentes tipos de paisagens e resultado de tipos determinados de sociedades, construindo representações. Segundo Gil Filho (2008), as representações, portanto, são uma forma de conhecimento. Mesmo que o tempo e o espaço gerem determinadas formas de representação, é na dualidade sujeito e objeto que reside o denominador comum que pode conceber toda forma de representação.

Para compreender essa representação através da essência da experiência religiosa, focalizou-se no "diálogo" do CERSJ com a Umbanda na constituição de um espaço sacralizado. Será o ponto a ser abordado no decorrer do estudo de forma mais pontualizada nos capítulos a seguir.

CAPÍTULO 3

A UMBANDA E O REINO DE SÃO JORGE

A Umbanda surge como imbricamento de matrizes religiosas diversas, sendo o resultado social da miscigenação brasileira. Assim, a religião que passa a existir do sincretismo religioso, no período colonial, com os escravos na senzala e a imposição da religião do dominante, a católica. E, junto a este fato, os escravos criaram artifícios para não perderem a sua identidade de devoção. No início do século XX, soma-se a este sincretismo religioso a doutrina Kardecista, com elementos de uma brasilidade vinculada à imagem do nativo, os Caboclos, e a do negro, através dos Pretos-Velhos. A religião brasileira carrega traços em seu nome de religiões que já se apresentavam no cenário religioso popular brasileiro, a exemplo da Cabula³⁹, do Candomblé (nação) e do Catolicismo popular.

Nos seus primeiros anos, a Umbanda apresentava-se como movimento junto à dinâmica de transformação da sociedade brasileira, que era o processo de urbanização e industrialização. Este processo influenciou na adoção desta “nova religião” na época, pois as pessoas localizadas às margens da espacialidade das cidades buscavam soluções oriundas do plano material, ou seja, resultado deste processo. Na Umbanda, entre uma dicotomia social expressada em categorias sociais do Brasil, ou seja, entre a classe dominante e a proletária de um país já de traços urbanos, apresenta uma rejeição social.

Tal rejeição foi oriunda de resquícios de um Brasil colonial, presente ainda no primeiro quartel do século XX, quando se constitui a Umbanda. A dicotomia social apresentava-se neste período com ênfase, pois a Umbanda era vinculada à base social com os elementos afro-brasileiros e principalmente da elite social, postulada numa doutrina espiritual de vínculo europeu, o kardecismo⁴⁰, que não teve, no seu lugar de origem, a França, a mesma expressão tão marcante como no outro lado do Atlântico, em terras brasileiras. Esta doutrina religiosa era cultuada pela elite e pela classe média, estrato social brasileiro que buscava se aproximar de aspectos ligados à cultura européia.

³⁹ “Na cabula, por exemplo, [...] o chefe do culto era chamado de embanda – possível origem do nome da religião que se formou pela ação desses líderes ou se confundiu com suas práticas” (SILVA, 2005, p. 106).

⁴⁰ “Doutrina religiosa de Allan Kardec (1804-1869), pensador espírita francês” (FERREIRA, 2004, p. 1167).

O kardecismo, cultuado também por fazer a caridade, não aceitava a manifestação de espíritos não evoluídos, ou seja, associava a manifestação espiritual somente a espíritos de pessoas que haviam sido grandes vultos em vida, pertencentes à escala social como médicos, advogados, entre outros elementos que tivessem relação ao universo erudito da época.

Nesta primeira etapa, a Umbanda que era muito vinculada a expressões do kardecismo e do cristianismo, caracterizou-se,

como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes. Por um lado, preservou a concepção Kardecista do carma, da evolução espiritual e da comunicação com os espíritos e por outro, mostrou-se aberta às formas populares de cultos africanos (SILVA, 2005, p. 112).

Diante desta relação social, seus representantes passam a constituírem-na como instituições de associações civis formais, com o regimento de estatutos e mensalidade para os seus sócios com o objetivo de manutenção das mesmas. O Terreiro passa a ser Centro Espírita, com estatuto que “estabelecia os cargos (como presidente, secretário e tesoureiro)” (SILVA, 2005, p. 115).

No Brasil, o processo de vanguarda era forte nas primeiras décadas do século XX. As elites sociais buscavam resgatar os elementos que constituíssem uma espécie de nação brasileira, e a aceitação da Umbanda, com elementos de uma brasilidade oriunda das classes mais populares, passa a ser positiva. E elementos como os da religiosidade africana são cultuados e representados pela linha⁴¹ Pretos-Velhos, e as populações nativas vinculadas à linha de Caboclos associadas, são vinculados às divindades naturais, os orixás sincretizados aos santos católicos.

Este resgate, porém, de caráter nacional, de unir os povos que deram origem ao Brasil, foi feito com restrições dentro da Umbanda, que muitos estudiosos sobre cultura brasileira, a exemplo de Ortiz (1985)⁴², classificaram, principalmente, como o embranquecimento das religiões de matriz africana porque era proibida a utilização de atabaques, bebidas alcoólicas, sacrifícios de animais, entre outros, fato

⁴¹ Referente à “faixa de vibração” que em alguns cultos afro agrupa as divindades e as identificam por meio de cânticos, doutrinas ou rituais próprios (SILVA, 2005, p. 138).

⁴² Este autor salienta que a ideologia da mestiçagem reelaborada difundiu-se socialmente e torna comum a mudança nos rituais celebrados nas relações do cotidiano ou de grandes eventos, a exemplo da religiosidade.

que descaracteriza estas religiões, pois eram considerados pelos puristas⁴³ como elementos fetichistas, por isso não eram utilizados. E, por outro lado, o empretecimento, pois o estrato social brasileiro branco vai ao encontro da devoção africana. Seria a aproximação do indivíduo da classe média, católico ou kardecista, insatisfeito com a sua forma de devoção começam a frequentar os cultos de origem africana.

A Umbanda, como símbolo de manifestação religiosa, passa a apresentar uma forma conflitante no seu cerne religioso, expresso na seguinte afirmação:

Ao mesmo tempo em que a umbanda acata valores sociais dominantes em que determinados grupos sociais são vistos como “inferiores” e “primitivos”, ela retira desse estigma a sua força (BIRMAN, 1985, p. 47).

Com esta afirmação, compreende-se que a Umbanda se expande pelas diversas camadas da sociedade urbana brasileira. Esta coloca como passagem de uma vertente elitizada para uma popular como ponto maior na devoção, ou uma inversão de classes sociais em que o expropriado do mundo material e o elemento central de devoção do plano espiritual, conforme Silva (2005, p. 133) afirma:

Um Brasil onde as mazelas de nosso passado e presente pudessem ser dirimidas ou recompensadas através da confraternização numa ordem mítica, na qual índios, negros, pobres, prostitutas e malandros pudessem retomar como espíritos, seja como heróis que souberam superar as privações e expressões que sofreram em vida, seja, como categorias que ao menos pela evolução espiritual, mantêm viva a esperança de ocupar espaços de prestígio que a ordem social sempre lhes negou.

A estratificação social é deixada de lado no plano material e os elementos de uma manifestação religiosa, que se constituiu no início do século XX no Rio de Janeiro, com o jovem pertencente à classe média da cidade de Niterói, Zélio de Moraes, da forma mais democrática das religiões. E teve sua formação, conforme o narrado pelo membro fundador da URUMI:

A Umbanda Universal no Brasil ela começa no ano de 1908 no dia 15 de novembro pelo nosso irmão Zélio Fernandino de Moraes. Que alguns anos vivia acamado porque teve uma paralisia. Isto constatado pelos médicos, alguns da sua família. Os padres que eram seus tios resolveram fazer um trabalho de exorcista e não conseguiram. No dia 14 de novembro o irmão Zélio teve um sonho com um índio que pronuncio que ele estaria curado [...]

⁴³ Referente à denominação popular atribuída às pessoas com comportamento extremamente conservador na sociedade brasileira do início do século XX.

os familiares levaram ele em um centro espírita kardecista na cidade de Niterói no estado do Rio de Janeiro. Na mesa de Kardec só presidente poderia se levantar, quando o Caboclo da Sete Encruzilhadas se manifestou em Zélio e ele se levantou declamando que a partir daquele dia ninguém teria os caminhos fechados. A sua presença era para constituir a paz e fraternidade para as pessoas do plano material.⁴⁴

E, no Rio Grande do Sul, com o marinheiro Otacílio Charão (1906-1960), na cidade do Rio Grande, a Umbanda ganha o território brasileiro, deslocando-se para os Estados de Santa Catarina e do Paraná e os países vizinhos, a exemplo da Argentina e do Uruguai. Ela reproduz, atualmente, uma religião democrática, a qual aceita pessoas das mais variadas estratificações sociais, constituindo a miscigenação cultural e social do Brasil através da sua matriz religiosa de caridade e amor na sua devoção. Através da Foto 2, pode-se ver, no quadro maior a imagem de Zélio, o patrono da Umbanda e, do outro lado, a de Otacílio Charão.

Foto 2: O primeiro oratório de Otacílio Charão.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2009.

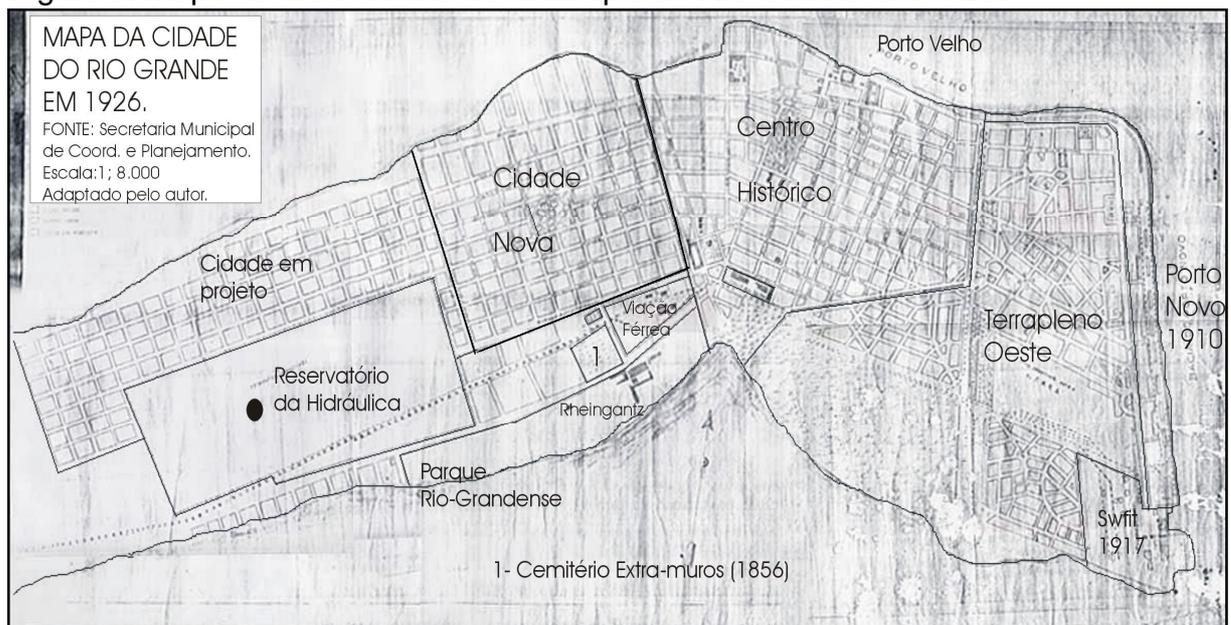
Na cidade localizada no Estado do Rio Grande do Sul, conhecida como “Noiva do mar”, devido a sua proximidade com corpos hídricos como o Saco da Mangueira, a praia do Cassino, o Canal Norte, que faz a sua ligação com as águas oriundas da Lagoa dos Patos, lâmina de água doce de mamãe Oxum (símbolo de

⁴⁴ Sr. Glenio Castro Veiga. A formação da Umbanda. Rio Grande, 11 de julho de 2009. Registro sobre história da Umbanda. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

doçura, beleza e riqueza) e o Oceano Atlântico, energia salgada que tudo purifica e limpa, de mamãe Iemanjá. Esta se configura na planície costeira no litoral sul brasileiro, cuja formação representa geologicamente uma “restinga costeira”. E nesta localidade surgem então as primeiras manifestações da Umbanda, no sul do país, na cidade de veio arenoso, denominada Rio Grande, no dia oito de outubro de 1926.

Era então um município com grande crescimento econômico neste período devido à instalação do Porto Novo e do forte desempenho das indústrias de alimento e têxtil. A cidade, neste período, também desfrutava de um crescimento urbano para além do bairro Centro e Cidade Nova, com a construção de hipódromo numa nova área residencial que se expandia junto à cidade de “maneira ortogonal”, conforme o mapa abaixo (MARTINS, 2006).

Figura 3: Mapa da área urbana do município de Rio Grande em 1926.



Fonte: SMCPRG-RS. Adaptado por MARTINS, Solismar Fraga, 2006.

Porém, o contexto social para a Umbanda, no início, não era o mesmo da cidade. Este era desfavorável, pois o preconceito com as religiões de matriz africana era forte, com perseguições policiais e religiosas. Para sua manifestação, na cidade do Rio Grande, a Umbanda teve um introdutor no Estado, que foi o santa-mariense Otacílio Marques Charão, que se radicou em Rio Grande nos primeiros anos do século XX. Um homem que percorreu diversas profissões, dentre as quais destaca-se a de marinheiro da marinha mercante. Segundo relato:

Em 1922 o irmão Otacílio Marques Charão veio de Santa Maria, para Rio Grande, muito novo, oficial da marinha mercante, pegou um destes navios barra fora para o continente africano, onde permaneceu por mais de dois anos. Quando nos primeiros dias de viagem, após descer do navio para reconhecer o lugar ele se perdeu. Foi quando manifestado com a entidade Caboclo Gira Sol o largou dentro do navio. E quando ele chegou do navio resolveu não mais viajar. E se tornou fabricante de xarope e balas. E no dia oito de outubro de 1926 realizou o seu primeiro trabalho espiritual na cidade do Rio Grande.⁴⁵

E como marinheiro, esteve no continente africano, onde fez suas preparações religiosas (os fundamentos), trazendo-os mais tarde para Rio Grande. Depois que ele deixou a atividade na Marinha, dedicou-se à produção de balas e bebidas em sua fábrica localizada na Rua Dom Bosco, esquina com a Rua 15 de Novembro, que também era o local da sua residência. Este local é onde começou a se formar um grupo fixo e dar molde ao que viria ser o Centro Espiritualista Reino de São Jorge – CERSJ.

Foto 3: Lembrança da África, na viagem realizada por Otacílio Charão.



Fonte: Pereira, Rogério Amaral, 2009.

A localização das atividades religiosas era concentrada na parte nova da cidade, o bairro Cidade Nova, desenhado urbanisticamente para “desafogar” a parte antiga da cidade (o atual Bairro Centro), delineado com forte característica portuguesa na arquitetura de grande parte dos imóveis que compunham sua

⁴⁵ Sr. Glenio Castro Vieira. A formação da Umbanda na cidade do Rio Grande. Rio Grande, 23 de agosto de 2009. Registro sobre a constituição do CERSJ. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

paisagem. Este foi planejado para os operários das fábricas, a exemplo do complexo industrial têxtil Rheingantz, os funcionários da Viação Férrea, entre outros pequenos comerciantes, principalmente, de origem portuguesa (MARTINS, 2006).

E dentro desta descrição espacial, no começo, os cultos de prática umbandista eram realizados em casas particulares, situadas principalmente no bairro já mencionado, pois nesta época não existiam locais próprios para a realização deste exercício religioso. Então, deu-se um crescimento de adeptos da prática religiosa nova, a qual reuniu para si também muitos praticantes do kardecismo pela forma mais dinâmica do culto vinculada ao africanismo com cantos.

Inicialmente, constituiu-se um grupo fixo em torno de vinte pessoas e, a cada final de semana, era utilizada a residência de um membro participante. Este processo foi realizado até o fim da década de 20, do século XX. Este também foi um período muito importante economicamente para o município, pelo desenvolvimento inicial do Porto Novo. Muitas pessoas de fora fixaram-se na cidade por causa dessa nova fonte de emprego, fator que contribuiu para o aumento no número de participantes do grupo religioso.

Mas a prática religiosa, neste período, continuava sendo realizada em local aleatório, primeiro por não ser uma prática com a organização que se apresenta atualmente, regulamentada e amparada por Lei, fato que só ocorreu anos mais tarde, em 1942, através do governo Vargas. E devido à perseguição religiosa, os participantes eram estigmatizados de forma pejorativa como baderneiros e feiticeiros. Atrelado a isto, a questão socioeconômica era outro motivo encontrado para os preconceituosos da época “destilar” o fel da discriminação, já que esta é uma doutrina originária das classes mais abastadas, mas que passou a constituir-se democraticamente⁴⁶. Aceitando adeptos de todas as camadas sociais, principalmente os operários braçais, oriundos de outras localidades do país, pelos empregos que a cidade ofertava na época através das indústrias e, principalmente, pelo novo porto estabelecido na cidade. Assim, a Terreira⁴⁷ era constituída pela classe média e também por comerciários, empregados domésticos, entre outros, funcionários públicos de baixo escalão.

⁴⁶ Referente ao 1º artigo do Capítulo 1, do CERSJ de 29 de julho de 1933: “O Centro Espiritualista “Reino de São Jorge” é constituído de indeterminado número de sócios, não cogitando de cor, profissão, nacionalidade, idade e sexo”.

⁴⁷ Denominação muito utilizada pelos membros da instituição social religiosa, durante as entrevistas, para se referir ao CERSJ.

Em meio a este contexto de preconceitos, a prática religiosa cresce com a atuação de nomes: Gregório Marques, Pedro Feijó, Lourival P. da Silva, Alma Freitas, Antonio Charão e, principalmente, Otacílio Charão, segundo informação de sócios antigos. Começaram a formar a raiz do que viria a ser o Centro Espiritualista “Reino de São Jorge”. Assim o Terreiro tomou forma, desenvolvendo práticas religiosas de Umbanda, postuladas no kardecismo. E começou a tomar vulto com colaboradores como Jesus Pena Rei e Custódio de Almeida⁴⁸.

E com os sócios colaboradores, a prática até então marginalizada pela sociedade e sem local fixo na cidade do Rio Grande, ganha um local estável para as suas manifestações religiosas. Então, constitui-se o local sagrado do primeiro Centro Espiritualista de prática umbandista do Estado sul rio-grandense. E teve as generosas contribuições financeiras do espanhol industrialista Jesus Pena Rei e Custódio Lopes de Almeida, industriário, membros do que seria o conselho fiscal do CERSJ. O grupo de pessoas que manifestavam a prática umbandista em local eventual, no bairro Cidade Nova formou uma sociedade, comprando um imóvel, atualmente presente na paisagem rio-grandiana, localizado entre as Ruas General Abreu e 15 de Novembro⁴⁹, descrito da seguinte forma:

[...] um terreno foreiro, medindo 12 metros de frente por 40 metros de comprimento, com uma casa de madeira, sito nesta cidade á rua General Abreu s/n, esquina com a Avenida 15 de Novembro, confrontando-se ao norte com a rua Gral. Abreu, ao sul com Francelina Botelho Rego, a Leste com Cândido Assis Rodrigues e a Oeste com a Avenida 15 de Novembro; em nome de Centro Espiritualista “Reino de São Jorge”[...] ⁵⁰

A disciplina religiosa estabelecida neste local, o Terreiro, era muito rígida e seletiva na admissão dos seus associados. Conforme a informação:

Para ser sócio do CERSJ, na época, a pessoa tinha que ter uma conduta moral impecável. E mais tinha de ser casado(a) ou viúvo(a). E para pertencer à corrente de médium o individuo tinha que ser indicado por dois sócios, funcionava como uma corrente de informação interna. No inicio eram proibidos tambores e guias (colares). Era vetada a entrada de menores na corrente de médiuns. Era um sistema religioso muito rígido. O uniforme oficial para os senhores era calça, camisa e cinto branco e para as

⁴⁸ Sr. Silvio Cristóvão Torrada Reis. A formação da Umbanda na cidade do Rio Grande. Rio Grande, 01 de novembro de 2009. Registro sobre a constituição do CERSJ. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

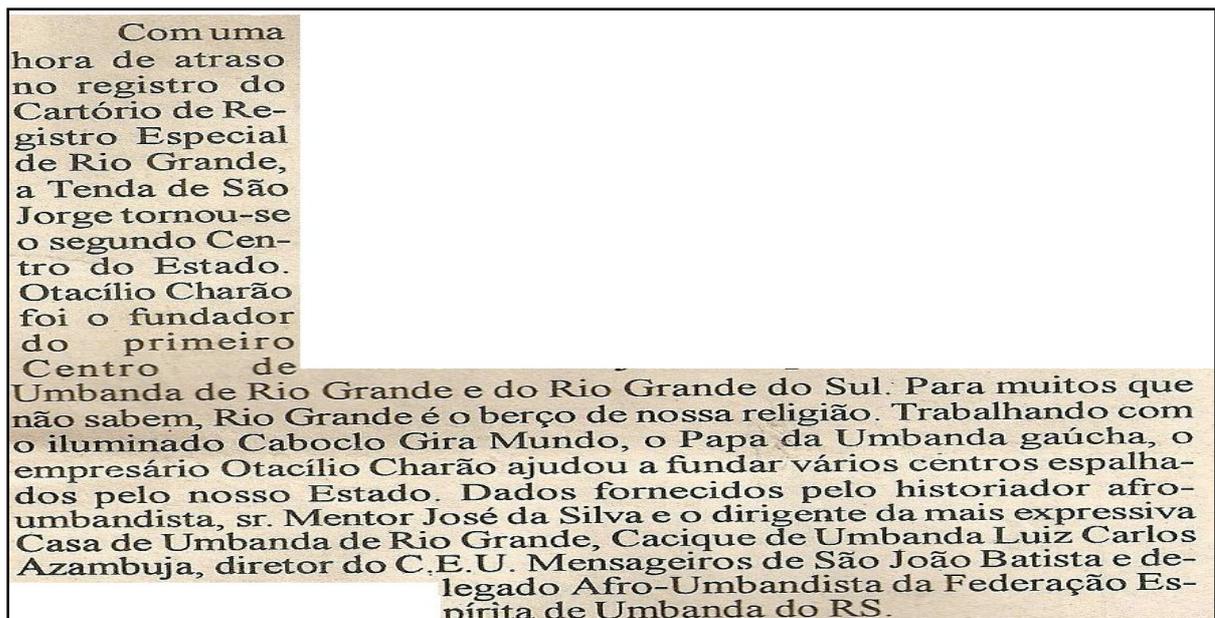
⁴⁹ Conforme o registro no Tabelionato Américo - Rio Grande/RS.

⁵⁰ Referente ao Registro geral de imóveis de Rio Grande/RS.

senhoras meias, blusa fechada, saia abaixo dos joelhos, um guarda-pó e sapatos de tecido de algodão, tudo branco⁵¹.

É lembrado que, de 1926 a 1931, não havia uma obrigatoriedade de constituir uma sociedade para prática religiosa. Assim, o estruturado grupo religioso toma grande expressão dentro da cidade e resolve dar personalidade jurídica somente em 1932⁵², constituída a ata de fundação, com trinta e três artigos, registrada em 29 de outubro de 1933. Em uma reunião que teve início às 21 e terminou às 23 horas com a participação de 68 sócios fundadores. E depois foi atualizado o seu estatuto com mais dez artigos, em 1959, conforme a Figura 3, estabelecida na gestão do rio-grandino e presidente social do CERSJ, Laudares Valentin Quaresma⁵³. Este estatuto permanece ainda em vigor.

Figura 4: Segunda reportagem sobre a fundação do CERSJ.



Fonte: O grito: Informativo da cultura afro-umbandista do RS. Porto Alegre. Ano 2. Número 21 - Fevereiro de 2002, p.3.

Contudo, no período de 1931 a 1932, ocorreu uma descendência do grupo pouco tempo antes de se constituir o centro juridicamente. O grupo, em que estavam incluídos Otacílio Charão, Jesus Pena Rei e Custódio de Almeida, dividiu-se, originando dois centros espíritas, com a denominação jurídica de “Reino de São

⁵¹ Sr. Silvio Cristóvão Torrada Reis. A estrutura social CERSJ no período da fundação. Rio Grande, 01 de agosto de 2009. Registro sobre a constituição do CERSJ. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

⁵² Conforme o registro no Tabelionato Américo, Rio Grande/RS.

⁵³ Idem

Jorge” e “Tenda de São Jorge”, “com uma hora mais tarde na sua fundação”⁵⁴. Fato curioso, quando estes dois grupos foram registrar o que seria “Reino de São Jorge”, já que devido a apenas uma hora de diferença, transformou-se legalmente em um dia de diferença. Assim o grupo de pessoas que deu origem ao que viria ser a “Tenda de São Jorge” teve que refazer a sua ata de fundação⁵⁵.

Foto 4: Imagem histórica de médiuns da primeira casa de Umbanda do RS.



Fonte: O grito: Informativo da cultura afro-umbandista do RS. Porto Alegre. Ano 2 Número. 21 - Fevereiro de 2002, p.3.

O prédio que se constituía em um chalé de madeira de duas águas começou a realizar a prática da Umbanda, no início muito postulada no kardecismo, com atividades religiosas exercidas três vezes por semana, nas terças-feiras, quintas-feiras e sábados. Conforme foi descrito por um médium antigo no CERSJ:

Antigamente, funcionava assim: terça feira eram consultas, defumação e leitura do evangelho que era kardecista. Com base no evangelho de Kardec, se reunião em grupos, os mesmos que freqüentavam nos sábado e na quinta. Nas quintas era o que chamavam de trabalhos pesados, por que a filosofia do CERSJ era dar luz e compressão aqueles espíritos perturbados. Os médiuns se juntavam para ajudar os espíritos necessitados para alcançarem à luz e se desprenderem do plano terreno. Já nos sábados existiam também preces, defumação e o trabalho de doutrinação nos médiuns feito pelo diretor espiritual do Centro.⁵⁶

⁵⁴ Conforme informação publicada no O Grito: Informativo da cultura afro-umbandista do RS. Porto Alegre Ano Número 21 - Fevereiro de 2002.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Sr. Luiz Carlos Azambuja. O funcionamento do CERSJ no início. Rio Grande, 14 de julho de 2009. Registro sobre as atividades religiosas nos primeiros anos de fundação. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

Então, Jesus Pena Rei, seguindo o exemplo de sucesso de outras instituições, resolveu trabalhar o aspecto educativo formal, com a construção de uma escola, na metade da década de quarenta, através da doação de um prédio de alvenaria no local em frente a Rua General Abreu. Constituíu, neste local, um Centro Espírita e uma escola no final da década de cinquenta, dando sequência ao que estava estipulado pela ata de fundação, a qual pronunciava que o arrecadado com os sócios, parte era destinada para o pagamento de uma professora de séries iniciais. Segundo descrito por um ex-Cacique do CERSJ:

Fora o ritual de umbanda existia uma escola que alfabetizava e ia até a quarta série. Ai ficou muito oneroso para o Centro ter uma professora. O que foi feito um convênio com a prefeitura. Enfim com este convênio criou-se a prática do kardecismo aos domingos à tarde. Como trabalho social realizado para aqueles que não pertenciam à corrente de médiuns⁵⁷.

E paralela a esta atividade, era realizada, neste prédio, a doutrina espírita, principalmente por senhoras aos finais de semana. A escola era englobada ao centro e atribuía fundamentos de uma instituição de ensino regular postulada em uma filosofia de ordem espírita como doutrina não só dos mais jovens, mas também de adultos.

Mais tarde, esta escola foi articulada à jurisdição municipal, na década de sessenta, quando os sócios não conseguiram arrecadar mais fundos para este fim. Com isto, o CERSJ fez um contrato com a Prefeitura Municipal que passou a ceder o professor, ficando a cargo do CERSJ o prédio que, décadas depois, se desfez.

Contudo, a instituição social CERSJ continuou e apresenta paralelo à hierarquia religiosa contida no mesmo, um conselho fiscal que aprova as contas da diretoria e uma diretoria executiva eleita bienalmente, composta por presidente, vice-presidente, primeiro secretário, segundo secretário, primeiro tesoureiro, segundo tesoureiro e um bibliotecário. O presidente tem quase o mesmo nível de autoridade do Dirigente Espiritual (o/a Cacique). O Dirigente Espiritual não faz parte de uma diretoria, mas ele tem o poder de mando do presidente; o/a Cacique é vitalício, é ele

⁵⁷ Idem.

quem elege uma comissão para assistência social ou festa no Terreiro, conforme o comunicado abaixo .

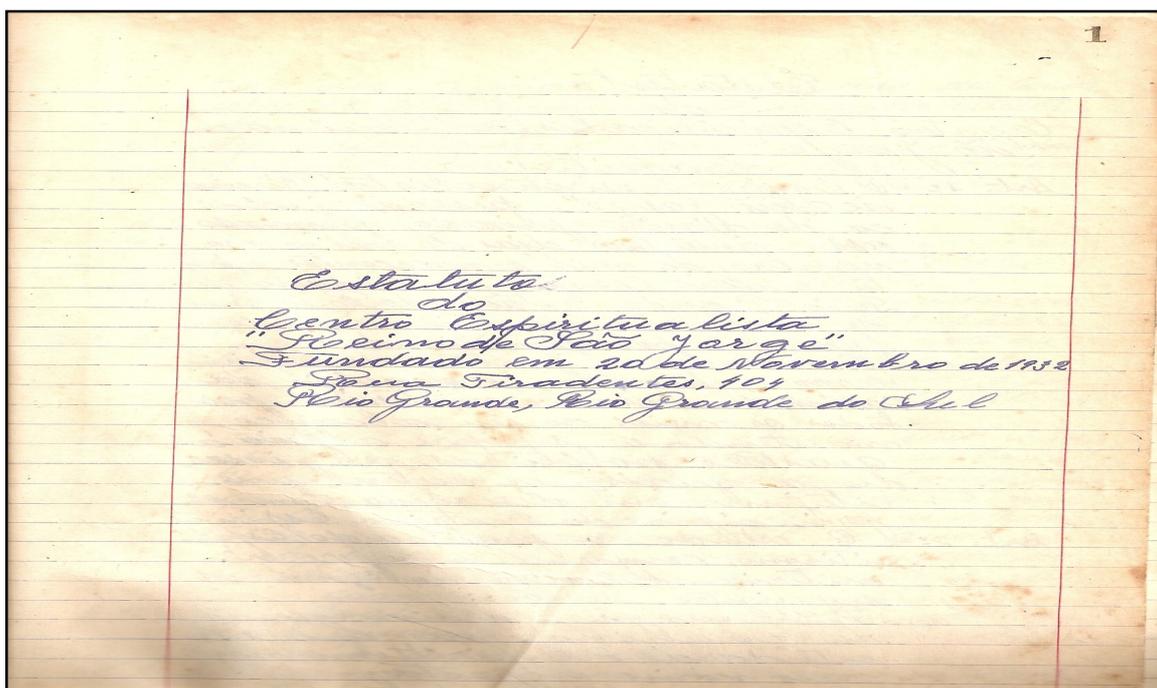
Figura 5: Comunicado de convocação para eleição de diretoria.



Fonte: Agora. Rio Grande. Ano 36. Número 9830 - 12 de Janeiro de 2011, p.10.

Na década de setenta, novas formas foram atribuídas aos cultos umbandistas do CERSJ. Com uma vertente de praticantes menos vinculados ao kardecismo e, sim, ao africanismo. Foi aplicada a musicalidade, o som dos atabaques e agês, junto às preces que eram acompanhadas somente com o som das palmas e dos pés, estes batidos no assoalho. Junto ao uniforme dos médiuns, são utilizadas guias com no máximo três cores de diferença.

Foto 5: Abertura do livro de atas de 1959.



Fonte: Centro Espiritualista "Reino de São Jorge".

Foto 6: Diploma de sócio do CERSJ.



Fonte: PERIRA, Rogério Amaral; 2011.

Atualmente, com mais de trinta médiuns na constituição da corrente religiosa, o CERSJ tem suas atividades religiosas nas quintas-feiras, com os trabalhos religiosos de caridade e, nos sábados, com os trabalhos de desenvolvimento dos médiuns em formação, com um quadro social superior a cento e cinquenta associados. Este apresenta um público em média de noventa pessoas entre participantes assíduos e frequentadores que buscam o conforto, através de um passe ou defumação, na busca de vencer as adversidades do mundo material. E, neste contexto, o CERSJ representa o lugar aonde as divindades vindas do “plano do além sobre a Terra” são sacralizadas (CLAVAL, 2001b, p. 144). Apresenta este de forma mais incisiva no transcórre do estudo, no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4

O REINO DE SÃO JORGE E A UMBANDA É UM PORTAL

A relação do plano imaterial presente no misticismo do culto que a Umbanda do CERSJ representa através dos Orixás, dos espíritos dos Caboclos, na representatividade da força e da energia, das Crianças direcionadas com a sua pureza e verdade, e dos Pretos-Velhos com a sua sabedoria e humildade, e dos Exus mensageiros de excelência, ou seja, entidades que possuem atitudes humanas. E o indivíduo, médium ou não, quando as contempla, na sua forma mais pura de devoção, vincula-se a este paralelo orgânico natural, entre o mundo palpável e o plano da imaterialidade de acordo com a foto abaixo.

Foto 7: A relação do médium com o espaço sacralizado.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2011.

Entende-se que o estudo dessa relação toma forma com a descrição do CERSJ, no qual são ressaltadas e demonstradas as relações entre os elementos que são postulados na Umbanda. O espiritualismo, a manifestação litúrgica do catolicismo popular nas orações e a contribuição das religiões de matrizes africanas,

com a musicalidade dos pontos reforçados com atabaque e agês para a maior vibração das sete linhas que compõem a Umbanda.

As Linhas (vibração) que, conforme informações da Dirigente Espiritual abarcam uma relação com a natureza muito forte, de uma intensidade espiritual, que é a linha de Oxalá, o senhor supremo, que nos irradia com a sua luz na representação da perfeição representada pela força do “ar”. Xangô, senhor de força, representada através de elemento natural relacionado às rochas, como montanhas e pedreiras. Já a linha de Iemanjá está na representação da vida e como senhora das águas. A linha de Cosme e Damião, com sua pureza; linha de Ogum, soldado pacificador; linha de Oxóssi, senhor das matas; e a última linha de Pretos-Velhos, representantes da humildade e sabedoria espiritual. São os Orixás que regem o panteão da Umbanda, que são sincretizados com santos católicos, com exceção dos Preto-Velhos espíritos de negros imaginários ou reais, que foram escravos e benzedeiros, que se personificam na imagem do negro bom e humilde, e dos Caboclos de origem indígena, relacionados com os bravos guerreiros donos da terra. Os fatores sincretizados são apresentados da seguinte forma:

a) Oxalá, orixá soberano, é o mais elevado dos deuses iorubas. No catolicismo é representado através de Jesus Cristo, O Pai Eterno, a Santíssima Trindade, entre outros, Nosso senhor do Bonfim, como na religião afro. No catolicismo é um santo onipotente, onipresente, que tudo pode, pois é Deus. Possui a cor branca também na guia⁵⁸, responde nos domingos e nas quartas-feiras. As suas datas são comemoradas durante o ano, no dia 7 de janeiro, como Oxalá Novo; como representação do Senhor, no dia 6 de agosto; 25 de dezembro, “como uma passagem para todos os Oxalás” (BRAGA, 1998).

b) Xangô, orixá Deus dos raios, relâmpagos e trovões. No catolicismo é representado por Santo Antônio, São João, São Miguel e São Jerônimo. Esses que têm característica de santos de festas com fogos, casamentos e de encontrar coisas perdidas. Tem as cores vermelha e branca na sua representação e também na guia; responde nas terças e sextas-feiras. As suas datas são comemoradas durante o ano, no dia 27 de setembro, como menino associada a Cosme e Damião; no dia 29, como São Miguel e 30 de setembro (São Jerônimo).

⁵⁸ É o nome do colar utilizado pelo médium. E refere-se, também à entidade espiritual que auxilia o médium na doutrina religiosa e nos trabalhos espirituais, denominados neste caso de guia protetor.

c) Ogum orixá Deus da guerra e do combate. No catolicismo é representado na imagem de São Jorge, São Paulo e Santo Antônio. Sendo estes santos das batalhas, das lutas com inimigos; vencedor do dragão. Tem as cores vermelha e verde na sua representação e também na guia; responde nas quintas-feiras. A sua data é comemorada no dia 23 de abril.

d) Oxosse ou Oxóssi, orixá deus das florestas, das caças, dos caminhos das matas. É representado no catolicismo por São Jorge, São Sebastião, santos da coragem e valentia e principalmente da persistência, protetores dos perseguidos e caluniados. Tem as cores vermelha e branca na sua representação e também na guia; responde nas terças e sextas-feiras

e) Omolu ou Abaluaiê, orixá deus das doenças, das chagas. Representado no catolicismo na imagem de São Sebastião, São Lázarus, São Roque e São Benedito. Esses são santos protetores contra as doenças, as feridas, as chagas, sendo também protetores dos pobres atingidos por enfermidades, os marginalizados e leprosos.

f) Oxumaré, orixá deus ou Deusa da chuva e do arco-íris. É representado no catolicismo por São Bartolomeu, santo que representa a fidelidade e o compromisso com os seus objetivos destinados.

g) Beji e Ieji, orixás deuses da alegria, da infância e da fecundidade. São representados pelos santos católicos São Cosme e São Damião. E apresentam, como características, a proteção das crianças, dos gêmeos e dos partos de gêmeos. Têm as cores azul-claro e rosa-claro na sua representação e também na guia, respondem nos lugares infantis.

h) Ioroco, orixá protetor da natureza, das árvores, fauna e flora. Santo que representa no catolicismo é São Francisco, protetor das criaturas da natureza, em especial, dos pobres.

i) Exu Mensageiro guardião dos templos, das casas e das pessoas. E representado no catolicismo pelo dualismo entre luz e escuridão, ou seja, o diabo e São Cipriano. Enquanto diabo, o mau. Na imagem de São Cipriano, aquele que abre caminhos, tira o mal olhado, entre outras coisas, o quebranto.

j) Olodumaré, ser supremo criador dos orixás. No catolicismo, representa o Espírito Santo, ou seja, a Trindade Santa.

k) Odé e Otim, orixás considerados os príncipes das matas: Odé, na figura do homem e Otim, na da mulher. Representado no catolicismo por Santo Expedito e São Sebastião, santo das causas impossíveis. Têm as cores azul-marinho e branca na sua representação e também na guia; respondem, nas segundas-feiras. Sua data de comemoração é o dia 20 de janeiro.

l) Iemanjá, orixá deusa dos mares e oceanos. Representado no catolicismo por Nossa Senhora da Imaculada Conceição, do Rosário das Dores e da Piedade, dos Navegantes, santas protetoras dos navegantes e dos que praticam atividades aquáticas. Tem as cores azuis e brancas na sua representação e também na guia; e como Nanã, lilás-claro; responde nas sextas-feiras. É comemorada a sua data no dia 2 de fevereiro.

m) Iansã, deusa das tempestades, dos ventos, dos relâmpagos e dos raios. Apresenta paralelismo sincrético no catolicismo com Santa Bárbara, protetora contra as tempestades e os raios. Tem as cores vermelha e branca na sua representação e também na guia; responde na Oxumaré, deusa das chuvas, do arco-íris, deusa da lama, conhecida por Nanã. Apresenta um paralelo sincrético com Santa Ana e Santa Clara. Essas têm a característica da figura da avó, com conhecimentos empíricos sobre o futuro e o tempo. A ela se solicita bom tempo e chuva.

n) Oxum, deusa das águas doces, rios e lagos, deusa da fecundidade e do amor. Representada no catolicismo por Nossa Senhora da Luz e por Nossa Senhora da Candelária. Apresenta a característica de figura materna que protege nos partos; tem a função também de iluminar as situações obscuras. Tem a cor amarela na sua representação e também na guia; responde nos sábados e nas quartas-feiras. É comemorada a sua data de festividade no dia 8 de dezembro.

o) Obá, deusa dos rios que movem os moinhos, monjolos de farinha. Apresenta um paralelismo sincrético com Santa Catarina, a qual tem como característica a proteção contra os acidentes no trabalho. Tem a cor rosa na sua representação e também na guia; responde nas segundas-feiras.

Quadro: A hierarquia mítica da Umbanda.

Linhas de Vibração da Umbanda						
Vibração de Oxalá	Vibração de Iemanjá	Vibração de Xangô	Vibração de Ogum	Vibração de Oxóssi	Vibração das Crianças	Vibração dos Preto-Velhos
Caboclo Urubatão	Cabocla Yara	Xangô Kaô	Ogum de Lei	Caboclo Arranca Toco	Tupãzinho	Pai Guné
Caboclo Ubirajara	Cabocla Indayá	Xangô das Montanhas	Ogum Yara	Cabocla Jurema	Ori	Pai Tomé
Caboclo Ubiratã	Cabocla Nanaburucá	Xangô Pedreira	Ogum Megê	Caboclo Araribóia	Yariri	Pai Arruda
Caboclo Aymoré	Cabocla Estrela do Mar	Xangô Pedra Preta	Ogum Rompe Mato	Caboclo Guiné	Doum	Pai Congo de Arruda
Caboclo Guaracy	Cabocla Oxum	Xangô das Sete Cachoeiras	Ogum Male	Caboclo Arruda	Yari	Mãe Maria Conga
Caboclo Guarany	Cabocla Iansã	Xangô Agodô	Ogum Beira-Mar	Caboclo Pena Branca	Damião	Pai Benedito
Caboclo Tupy	Cabocla Sereia do Mar	Xangô Pedra Branca	Ogum Matinata	Caboclo Cobra Coral	Cosme	Pai Joaquim

Fonte: ORO, Ari. As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, 1994. Adaptado por Pereira, Rogério Amaral, 2011.

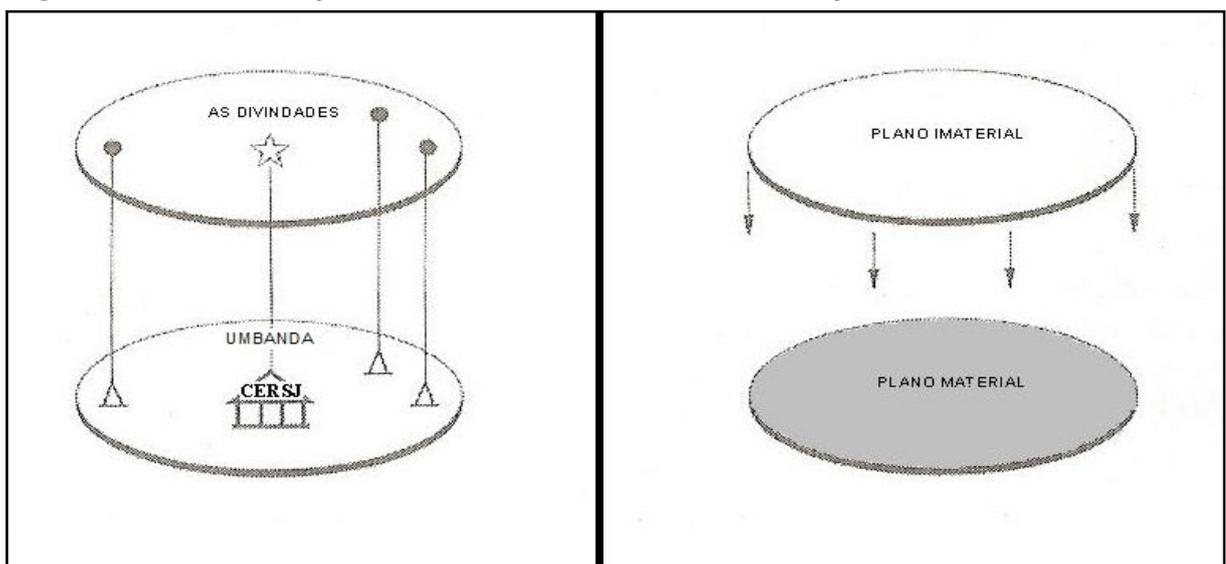
Dentro deste contexto, o CERSJ apresenta-se como um portal. Conforme a filosofia de Platão, possui uma interligação entre dois planos, onde estas divindades apresentam-se interligadas às coisas materiais. Assim, o mundo da imaterialidade apresenta-se fora e a alma é relacionada ao “sensível”, conforme a Figura 6 ilustra (PENHA, 1998). É neste espaço de relações sociais e de devoção aos seres míticos que o mundo dos inteligíveis, situado na esfera celeste, que habitam as idéias, essências de tudo o que existe e de suas perfeições, atua dentro da espacialidade material.

Assim, o devoto tem a sua ligação através da religiosidade, e ele transita entre o mundo material e o celeste, como afirma Platão. Sendo que, para alcançar o “mundo perfeito” dos deuses, utiliza-se dos ritos na busca da representatividade ou materialização dos seus deuses no plano material. Desta maneira, a aceitação de dois mundos é normal entre um plano sagrado representado pelo CERSJ, na comunicação com as divindades e o espaço profano, o seu exterior.

Através de Penha (1998, p. 36), interpreta-se o exterior deste portal como,

um povoado de sombras, onde vive a maioria de nós, incapacitados, porque acorrentados, de ver o que acontece no fundo de uma caverna; o outro um mundo de luz, no qual quem nele penetra alcança a verdadeira sabedoria.

Figura 6: A comunicação com as divindades e a sacralização do CERSJ.



Fonte: CLAVAL, Paul. *Introdução à geografia cultural*, 2001, p. 144. Adaptado por PEREIRA, Rogério Amaral 2010.

Desta forma, o sentimento que evoca um Terreiro ou Tenda de Umbanda como um portal, é que nele estão presentes forças que nos fazem ver as coisas como puras, como a manifestação de uma luz que se direciona através destes elementos míticos. Um caminho para o encontro com o Senhor supremo, na objetivação de atender os anseios promulgados no plano material. Assim o “objeto sagrado pode ser percebido a partir da experiência religiosa, pelo sentimento religioso” (GIL FILHO, 2008). E, para isto, na sua concepção, a Umbanda apresenta elementos ligados aos cultos afros, cultos nativos, a doutrina espírita kardecista, a religião católica e a poucos elementos da religião oriental (Budismo e Hinduísmo).

É constituída pelos espíritos de nativos, que viviam aqui antes da invasão dos estrangeiros exploradores. O Xamanismo multimilenar, já era praticado pelos Pajés em suas cerimônias tribais. Eles já conheciam o fenômeno da mediunidade de incorporação. A sua crença na imortalidade do espírito e a existência de um mundo sobrenatural e na capacidade dos mortos (interferirem na vida dos encarnados). Acreditavam na existência de espíritos malignos. Apresentavam um grande panteão de devoção e admiravam e recorriam a eles, quando ameaçados pela natureza ou pelo “universo sobrenatural” (PENHA, 1998).

Outra corrente é formada pelos cultos de nação africana, com características semelhantes a dos nativos brasileiros. Sendo que, no ritual, os sacerdotes praticavam magias e rituais mais elaborados para o equilíbrio das forças do mundo sobrenatural sobre o mundo material (terreno) e o equilíbrio entre as pessoas. A transmissão da cultura era oralmente e familiar. A musicalidade é uma das principais características que o Terreiro umbandista apresenta como herança dos cultos afros, junto ao vasto panteão divino. Pois o panteão divino dos cultos afros é marcado por uma entidade suprema coligada, por divindades que são os executores deste ser supremo junto aos seres humanos, sendo seus auxiliares divinos na formação do mundo material.

E a última, desenvolvida pelo kardecismo de mesa que manifestava espíritos de índios e ex-escravos negros e de orientais. É denominada de “Umbanda branca” que nos seus rituais aceitava manifestações de espíritos de crianças, Caboclos e Pretos-Velhos.

Para compreender esta relação de devoção promulgada pela Umbanda no CERSJ, que carrega como prioridade suprema a caridade cultuada dentro das sete linhas mencionadas, busca-se descrever o espaço do Terreiro. Uma vez que

entende-se que “o lugar simbólico não é meramente descoberto, fundado ou construído. Ele é reivindicado, possuído e operado pela comunidade religiosa” (ROSENDAHL, 2003, p. 203).

Em todos os templos religiosos, os símbolos são instrumentos que revelam uma integração social, pois torna possível também o consenso sobre o mundo social e este, conforme aponta Bourdieu (2006), contribui para a “reprodução da ordem social”. De tal modo, além da função religiosa, como se percebeu nas diversas visitas ao CERSJ, a ida das pessoas a este local, também estava associada aos acontecimentos de caráter social, como encontro de amigos e parentes, e que, por ocasião dos cerimoniais, reencontravam-se semanalmente, reforçando os laços de amizade e solidariedade do grupo. Assim, apresentam-se as características observadas no grupo religioso:

- a. a predominância de elementos do culto banto, ou seja, antiga área do Congo, Angola e Moçambique no culto;
- b. o iniciado pode ser possuído por várias divindades de forma alternada;
- c. as entidades podem ser “espíritos obscuros”, ou “guias”, os Caboclos, Pretos-Velhos e Orixás, que pertencem a uma categoria semelhante à do Candomblé baiano;
- d. a cor básica das vestes é branca; apenas nas festividades do padroeiro do Terreiro são utilizadas, em sua homenagem, vestes nas suas cores, por alguns membros pertencentes à corrente de médiuns, a exemplo da Foto 8.
- e. em relação à musicalidade, que se abordará com maior detalhe no próximo capítulo, adianta-se que os cantos são em português, às vezes pronunciados de forma incorreta e com inserção de palavras africanas;
- f. a utilização de tabaco e bebidas alcoólicas fazem parte dos rituais;
- g. a autoridade da Dirigente Espiritual é rigorosa, mas sempre apresentando respeito aos seus tutelados espirituais; e a Dirigente Espiritual apresenta-se submetida a uma regulamentação (fiscalização da federação), a exemplo da Municipal (URUMI) ;
- h. para a denominação dos membros da casa é utilizada “irmão” e “irmã”;
- i. não apresenta o sacrifício de animais como forma de agradecer às divindades/deuses (ELIADE, 1992).

O processo de substantificação da divindade é espacializado em varias territorialidades⁵⁹ no Terreiro. Contudo, o CERSJ também tem o seu espaço sagrado que, segundo a interpretação de uma Geografia mítica, não deixa de ser mais que o espaço real; uma vez que este é “materializado em certos objetos ou em elementos da natureza” (ROSENDAHL, 2003, p. 209). E, ao utilizar-se um aspecto culturalista para divulgar as “territorialidades” do Terreiro, a prioridade à dimensão simbólica cultural, é visto, sobretudo como a valorização no conjunto da devoção sobre este espaço (CLAVAL, 2001b).

Foto 8: As manifestações no dia do Padroeiro do CERSJ.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2008.

A determinação da espacialidade que o indivíduo devoto ou visitante prestigia neste ambiente é maior que a que o cerca, como uma paisagem local, presente no mundo das coisas naturalmente criadas ou socialmente produzidas, constituindo uma pequena totalidade de um processo maior que é a devoção. Esta apresenta-se superior à natureza física e social. Assim, o homem apresenta um tempo curto em relação à natureza e, como a Geografia descortina, o que ele

⁵⁹ O termo é apontado nesta obra como o poder que cada entidade mítica exerce no espaço do templo religioso, ou seja, o Terreiro; assim o seu poder funde-se ao capital simbólico acumulado neste local.

presença é o seu “momento de formação” em relação à natureza. Mas “para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica” neste espaço (ELIADE, 1992, p. 18).

Neste contexto, ao descrever-se o espaço do CERSJ, inicia-se pela estrutura externa do Templo Umbandista. Dá-se início com a **Tronqueira (a)**, uma casa pequena, de um metro de altura, pintada de vermelho, que se localiza na entrada do Terreiro. Consagrada como as guardiãs do Terreiro e dentro desta casa ficam as entidades do Povo da Rua, os Exus.

A **Aruanda (b)** é uma casa maior que a descrita anteriormente, também localizada na parte exterior; é pintada em vermelho em veneração ao Povo da Rua que aí habita; conforme a Foto 9, possui um número maior de imagens de Exus no seu interior. O que constitui um altar coligado ao da parte interna do Centro. É onde são realizadas as atividades religiosas de adoração a estas entidades míticas que, associadas ao plano da materialidade, apresentam-se associadas ao mundo marginal urbano, “avesso da civilização, das regras, da moral e dos bons costumes” (BIRMAN, 1985, p. 43).

Foto 9: Os guardiões do Terreiro o “Povo da Rua”.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2011.

Na parte interna do Terreiro, onde há também a presença do sagrado, o mundo profano é transcendido nos níveis mais ricos de cultura, pois esta possibilidade de cultura é representada pelas diversas imagens de abertura na comunicação com os deuses (ELIADE, 1992). Desta forma, temos a **Vigilância (c)**, logo na entrada do local, onde as pessoas assinam a lista de presença e também marcam as atividades religiosas. Na mesma repartição ficam os bancos, ordenados de maneira que façam alusão ao do templo católico, perfilados de frente para o altar (Congá). É também o local onde se acomodam os visitantes da casa, e conforme relato: “as pessoas, em busca de caridade que vêm assistir os trabalhos e muitos vêm só se defumar em procura de trabalhos religiosos”⁶⁰. Este local é denominado de **Assistência (c1)**, onde ficam também as fotografias, emolduradas na parede, dos membros fundadores do Terreiro.

Foto 10: O público no dia de ritual no Terreiro.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2008.

O **Salão (d)** refere-se à peça mais ampla, localizada no centro do imóvel e com acesso direto para a rua, é separado da Assistência por um cercado de madeira de um metro de altura. É no salão que se reúnem os médiuns para a formação da Corrente; é onde são realizadas as danças

⁶⁰ Sr^a. Ivone Fonseca Varella. A relação dos visitantes com o CERSJ. Rio Grande, 7 de janeiro de 2009. Registro sobre o espaço do Terreiro. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

ritmadas pelo som dos instrumentos de percussão, as possessões, as cerimônias públicas, de acordo com as Fotos 11 e 12. Na decoração deste espaço, as paredes apresentam quadros de santos católicos que, no sincretismo religioso, são vinculados aos Orixás. E também de objetos como espadas, lanças e plantas fixadas na parede, como marcela e arruda, que são utilizados como elementos neutralizadores de cargas negativas, conforme a explicação de um médium do Terreiro.

E neste local são realizadas as celebrações que seguem um calendário, que são descritas como convocações às divindades, ou seja, transmite o que é mais expressivo para que sejam conservadas as tradições do local. As festas também servem como meio de estreitar os laços entre os membros do Terreiro, visto que este é um local também de socialização. Entre estas convocações destacam-se cinco pontos principais:

- a. o padroeiro do Terreiro;
- b. os Pretos-Velhos;
- c. Cosme e Damião;
- d. “Povo da Rua”;
- e. Convocação de Xângo.

A última citada é uma das solenidades religiosas mais importantes, a qual se afasta dos atos ligados à vertente do Cristianismo sincretizado na Umbanda. É realizada a portas fechadas, somente com os membros que compõem o quadro de médiuns, pois é quando todas as atividades religiosas do centro são “avaliadas”. É realizada no dia 25 de setembro.

O **Quarto de Santo (e)** é localizado ao lado do salão, uma peça sagrada, sendo utilizada para o culto. É o local destinado para guardar as oferendas para as entidades míticas. O quarto de santo no CERSJ possui, no seu interior, a imagem do santo católico (Coração de Jesus Nosso Senhor, que no sincretismo religioso, representa Oxalá). É utilizado também para consulta em particular, com uma entidade, durante os cerimoniais religiosos e para guardar objetos utilizados nos rituais, como os instrumentos musicais e os bancos.

Foto 11: Manifestações iniciais do cerimonial de Umbanda no salão do CERSJ.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2009.

Foto 12: Cerimonial em convocação ao “Povo da Rua”.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2010.

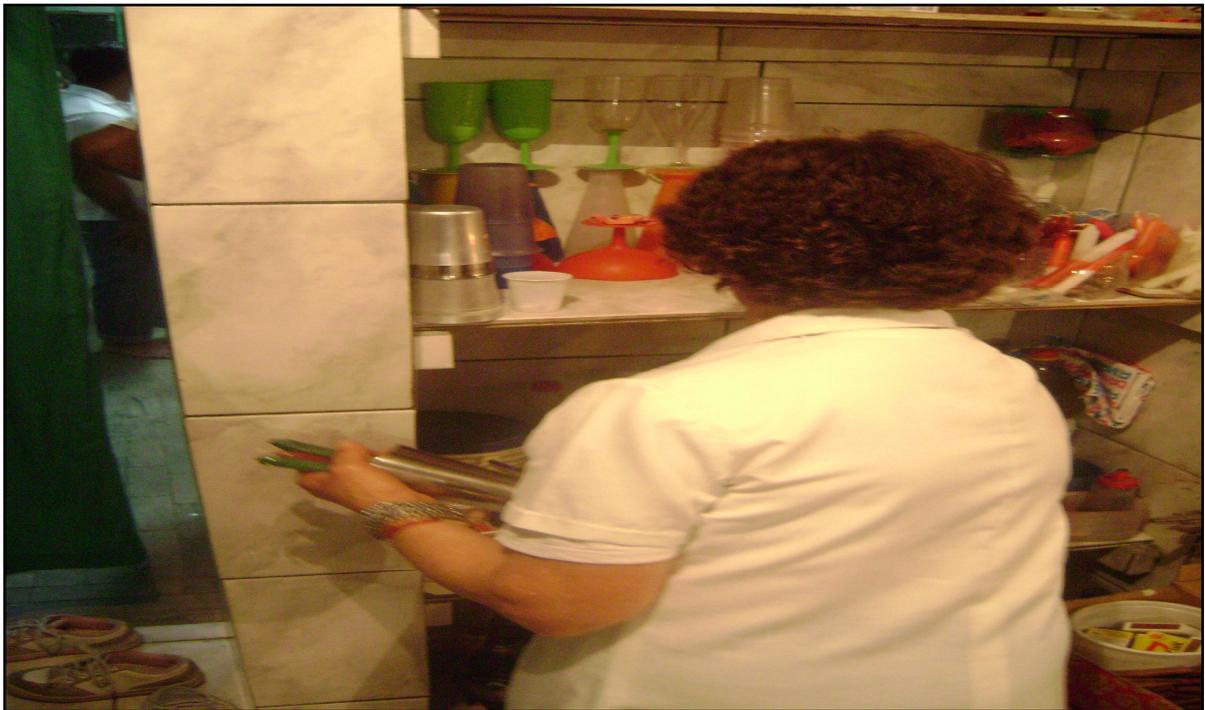
A **“Peça da Cambona”**⁶¹ (f), localizada ao lado do salão, em frente ao quarto de santo, é o local onde ficam armazenados os utensílios (velas, bebidas,

⁶¹ Denominação utilizada pelos membros do CERSJ, para se referir à peça de dispensa do Terreiro.

pembas, ponteiros, pólvoras) utilizados nos cerimoniais. Administrada pelo médium, que possui, ao lado do Dirigente Espiritual e do Ogã, fundamental importância nas atividades religiosas, pois tem a função de assessoria nos trabalhos espirituais. Este é o(a) Cambono(a). Segundo a definição da Cambona do CERSJ sobre a função religiosa:

Eu entrei, passei por aqui por acaso em um dia de São Jorge em 2000. Vi, gostei, passei a frequentar. Tomava o meu conforto e ia para casa. Fazem 6 anos que eu faço parte da corrente. A Umbanda é uma lei de vida [...] Agora ela é fé, caridade e sacrifício, e doação de ser da pessoa. Porque não é só “girando” aqui dentro que a gente presta caridade. Que a gente se desenvolve é prestando auxílio a quem vem. Sempre ajudando uns aos outros é servir as entidades no ritual⁶².

Foto 13: A Cambona em atividade durante a realização do ritual no CERSJ.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2009.

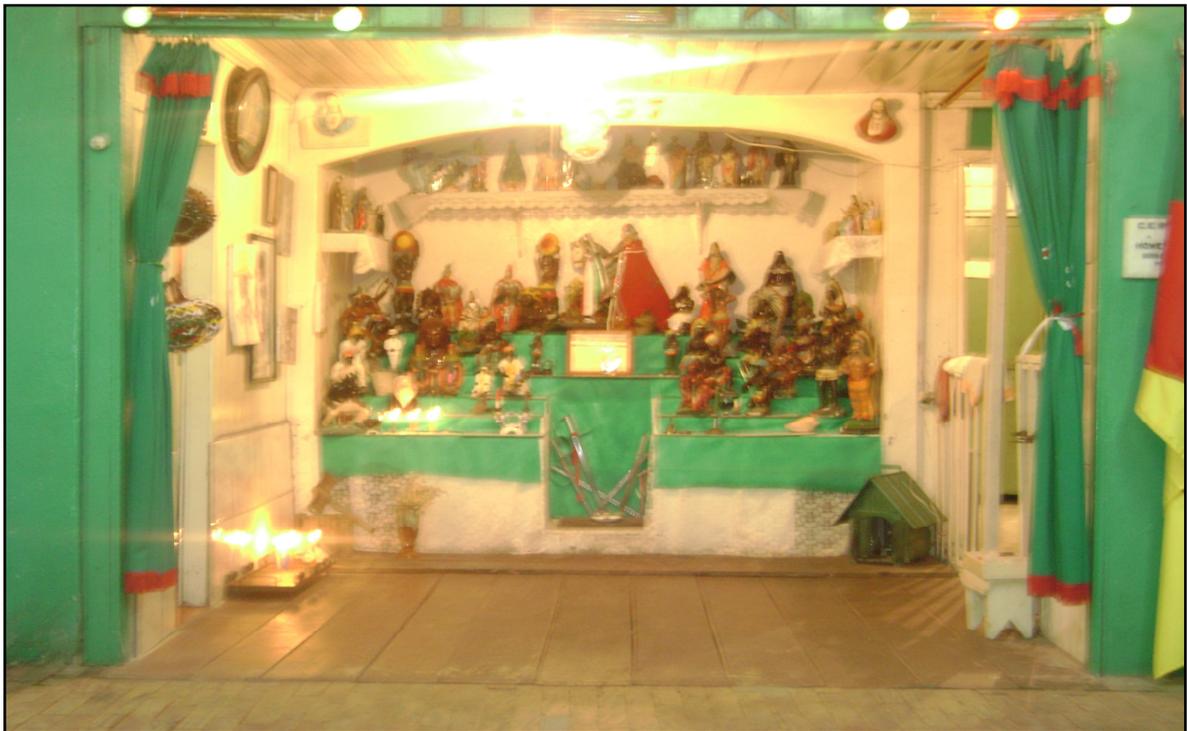
O **Congá (g)**, localizado ao fundo do salão, "é o ponto de energia, é também o ponto onde se contempla as imagens no Terreiro com mensagens (oferendas), local onde os médiuns fazem a concentração e pedem energia, pois a maior força

⁶² Sr^a. Maria Isaltina Tabyoee Corrêa. A Cambona do CERSJ. Rio Grande, 18 de abril de 2009. Registro sobre as atividades no Terreiro. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

está nele”⁶³. Por ser referente a um altar, é o local onde é criado um magnetismo no plano terreno, no qual as divindades “descem” e ocupam todo o espaço reservado para as práticas religiosas. Pois interpreta-se como sendo uma porta, “aberta a valores que não são contingentes nem particulares, permitindo assim ao homem ultrapassar as situações pessoais, e no fim das contas, alcançar o mundo dos espíritos” (ELIADE, 1992, p. 171).

No Congá há símbolos que significam a proteção do local sagrado como as armas: lanças, espadas e machado, que fazem menção às entidades míticas de batalha como Ogum (São Jorge), Iansã (Santa Bárbara) e Xangô (São Jerônimo). As flores e o verde colocados neste local são vinculados com as forças da natureza. Junto há as velas, que simbolizam o fogo e que trazem a energia para o local; e a água que simboliza a pureza e a vida.

Foto 14: O Congá.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2008.

Segundo Mircea Eliade (1992, p. 30), também pode-se compreender este local da seguinte forma: “[...] uma porta para o alto, por onde os deuses podem descer à terra e o homem pode simbolicamente subir ao céu”. Assim, neste local, os

⁶³ Sr^a. Ivone Fonseca Varella. O Congá. Rio Grande, 9 de setembro de 2009. Registro sobre o espaço sagrado do Terreiro. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

símbolos religiosos (as Imagens) são ordenados como uma hierarquia divina, ou seja, no Congá, os Orixás são representados por santos católicos, conforme a Foto 15, que são venerados e colocados na parte superior do mesmo. Na parte intermediária, é colocado ao centro a imagem do padroeiro do Templo (São Jorge) numa forma de destaque perante as outras imagens; e, no lado direito, são contempladas as falanges de Ogum e Caboclos; e, do outro lado, é presenciada a representatividade das falanges dos Pretos-Velhos, das Crianças, através das imagens de Cosme e Damião; e, por último, a linha kardecista com a imagem do médium Bezerra de Meneses, conhecido pelo kardecismo.

Foto 15: As imagens das divindades da Umbanda e o sincretismo religioso.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2011.

Desta forma, os símbolos representados nas imagens “ganham maior força e realce quando estão impregnados de afetividade e significação com o lugar religioso” (ROSENDAHL, 2003, p. 206). Com isso, pode-se perceber que também é venerado neste local de forma paralela, cultuado o sagrado dos Orixás e o profano, este através dos espíritos dos Caboclos representados pela natureza, dos Pretos-Velhos e das Crianças constituintes do mundo civilizado (BIRMAN, 1985).

A **Cozinha (h)** constitui, junto aos vestiários e os WC's, as peças complementares do Terreiro; mas esta tem grande importância para os rituais, pois é onde são preparadas as oferendas⁶⁴, conforme a Foto 16, para as entidades míticas. E também os alimentos utilizados nas cerimônias festivas, que são distribuídos e consumidos pelas pessoas presentes na Assistência do Terreiro. Este local é próximo ao salão para maior comodidade e deslocamento dos alimentos.

Foto 16: Os alimentos sacralizados.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2008.

Diante disto, pode-se notar que o Terreiro faz parte de um espaço diferenciado da localidade onde ele se encontra inserido, pois, quando a porta do mesmo se abre para o seu interior, significa, de fato, uma solução de continuidade, ou seja, o lugar que separa os espaços e a distância entre os modos do profano e do religioso. E sobre este lugar pode-se ainda descrever como sendo “a baliza, a fronteira que distingue e opõe dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado” (ELIADE, 1992, p. 29).

⁶⁴ O alimento sagrado primordial, no sistema de trocas nos rituais, ou seja, de bens simbólicos entre os seres míticos e o homem.

E mais, Paul Claval (2001b, p. 141) ajuda a definir o espaço do Terreiro e a sua relação com o mundo, quando afirma, na seguinte passagem:

O mundo é dublê de um além que o transcende, mas os dois se comunicam em certos lugares privilegiados onde se manifesta a potencia dos deuses. A ontologia do espaço não é uniforme. Certos pontos ou certas áreas são dotados de uma realidade mais essencial, pois o além ai aflora, carrega-os de poder sobrenatural e sacraliza-os.

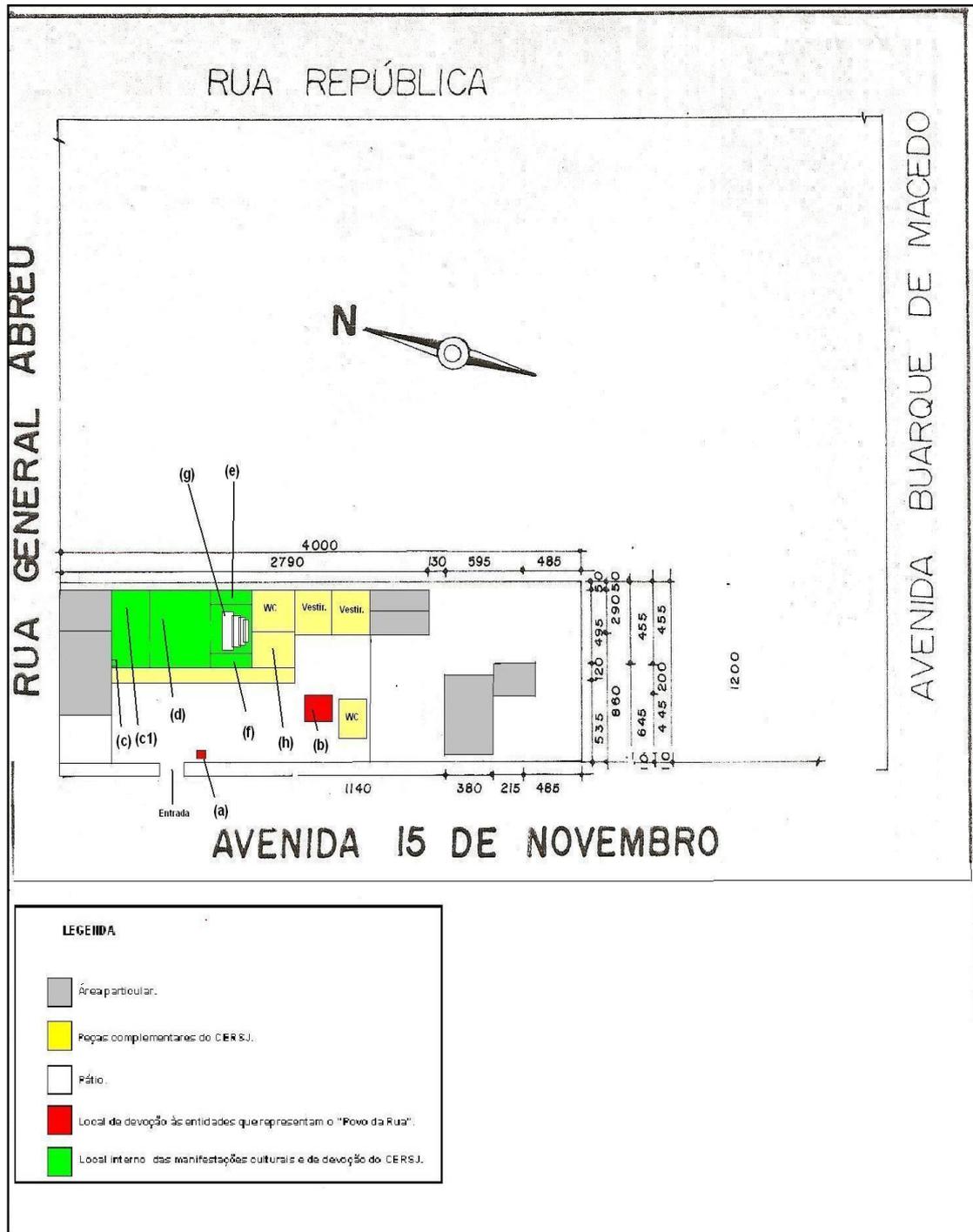
Foto 17: A fachada do CERSJ.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2009.

Ainda sobre a afirmação, “mundo é dublê”, neste local, como pode ser presenciado através da Foto 17, a sua vista exterior, só, não revela as formas variadas que reflete em um espaço, que reúne diferentes culturas: “ela desvela apenas uma parte do real: as partes escondidas a partir de um dado ponto de vista ocupam sempre parte considerável [...]” (CLAVAL, 2004, p. 26). Esta compõe um complexo, cuja organização espacial não pode ser compreendida, se não se proceder com um olhar cuidadoso sobre a sua estrutura, através da Figura 7.

Figura 7: Planta baixa do CERSJ.



Fonte: Registro de Imóveis da Prefeitura do Rio Grande – RS. Adaptado por PEREIRA, Rogério Amaral, 2008.

E para dar sequência na atividade de demonstrar o CERSJ, um lugar de comunicação com o plano imaterial, a seguir, demonstrar-se-á um dos principais elos de devoção nos rituais, através da musicalidade na chamada às divindades na formação de um portal fora do espaço do CERSJ.

4.1. A musicalidade e a chegada do divino

O processo de devoção apresenta-se atrelada à ritualização, no qual há elementos de traços distintos, com pontos que, para um leigo, podem passar despercebidos. Assim é o rito no Terreiro de Umbanda e a sua relação com a musicalidade. Ele se abre à esperança e toma funções de fraternidade e amizade representadas por gestos que ultrapassam a escala cotidiana. Pois, no ritual, “o homem constrói o espaço sagrado que é eficiente à medida que ele reproduz a obra dos deuses” (ELIADE, 1992, p. 32).

O universo mítico e natural da Umbanda, personificado na comunhão entre os elementos que compõem o encanto de chamamento das entidades, é traduzido pela musicalidade no Terreiro. Neste sentido, a musicalidade no CERSJ expressa mais que um repercutir, ou deslocamento no ar em forma de ondas sonoras. Ela traduz a relação do devoto na comunicação com os seres míticos.

Para Claval (2001b, p. 154): “A prece e a meditação nem sempre são suficientes para a aproximação com as potencias que animam o mundo, para a comunicação com elas ou para fazê-las escutar a sua voz”. Desta forma, os instrumentos que acompanham, nos rituais, os cânticos⁶⁵, o tambor⁶⁶ e o agê⁶⁷, conforme a Foto 18, são sacralizados e representam um elo indissociável do ritual da veneração e da ligação do homem com as divindades. E entre os instrumentos citados, o principal é o tambor, executado por um Ogã, “profissional” que recebe por cultos executados, denominado Tamboreiro, que é quem “tira” os cânticos no Terreiro.

É o Tamboreiro, como é denominado o instrumentista dos rituais de matriz afro-brasileira no Rio Grande do Sul, que ajuda a comandar a “casa” durante os rituais e as festividades. Geralmente a Dirigente Espiritual do Terreiro, como foi

⁶⁵ Denominados pelos membros que compõem a parte religiosa do CERSJ, para se referirem aos pontos e preces.

⁶⁶ Instrumento musical que tem o corpo de lata pintado na cor ou cores do guia espiritual do instrumentista, com cerca de 60 por 30 cm de diâmetro, cujo couro, em especial de cabrito, fecha as duas extremidades, junto ao sistema de cordas para a sua tensão dispostas horizontal e verticalmente. No CERSJ, o tambor é tocado pelo instrumentista, entre as pernas, o que simboliza o ritmo mais rápido oriundo da matriz africana Jeje.

⁶⁷ Refere-se a um instrumento musical utilizado nos cerimoniais, constituído de um porongo, cujo formato é especial e único por se tratar de um vegetal. Este é envolto por uma larga rede com contas denominadas “lágrimas-de-nossa-senhora”. Nos cerimoniais do CERSJ, são tocados geralmente por dois médiuns, produzindo, no compasso sonoro da casa, ricas divisões rítmicas dentro da musicalidade.

presenciado nos diversos rituais, concentra parte da sua atenção na organização dos médiuns que compõem a corrente e nos procedimentos do Congá. E a sua importância foi descrita da seguinte forma por um membro do CERSJ:

Ele é como um segundo Chefe Espiritual da casa (Cacique), pois depois do Cacique, o Tamboreiro é o mais importante, porque ele que segura os “trabalhos”. E como se fosse o Cacique da casa porque passa tudo por ele, pois as entidades passam todas por ele. O Tamboreiro de Umbanda toca para os Caboclos, Pretos-Velhos, as entidades da Umbanda em geral.⁶⁸

Foto 18: A chamada das divindades e a musicalidade.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2009.

É o ser atuante nos rituais de Umbanda, originário da matriz africana, o qual é reportado para o objeto de estudo no CERSJ, o Tamboreiro, Ogã, com o seu som marcante, que pulsa no coração e ecoa na alma dos participantes dos cultos. Com os seus pés em contato direto com o solo, enraíza e dá o sustento como uma árvore que ampara os seus frutos, na comunicação com as divindades. Assim, o “percussionista da alma⁶⁹” aprende os cantos e as “pancadas”⁷⁰ através da

⁶⁸ Sr. Wilians Brasil Sasa. O Tamboreiro. Rio Grande, 01 de outubro de 2008. Registro sobre a importância do Tamboreiro nos rituais. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

⁶⁹ Sr^a. Ivone Fonseca Varella. O Tamboreiro nas atividades religiosas. Rio Grande, 09 de outubro de 2009. Registro sobre a importância da musicalidade nos rituais.

⁷⁰ Referente ao padrão rítmico que o Tamboreiro executa no seu instrumento para acompanhar o ponto da entidade mítica.

oralidade e da observação dos cultos como refino para o seu dom. Conforme descreveu o Tamboreiro do CERSJ:

Eu desde pequeno, frequentei Terreiro levado pelo meu pai, mas no início Terreiro de nação, depois de Umbanda. Aprendi os cânticos, me entrosando com os médiuns que tocavam nos rituais, quando um dia um deles faltou e foi quando eu comecei a tocar nos rituais, desde os 12 anos. É uma mistura de dom com observação. O aprendizado pra nós não acaba⁷¹.

Portanto, ele é também o intermediário entre o sagrado e o profano, e é atribuída ao som do tambor a matriz que reúne o que de mais natural o mundo pode ofertar. Ou seja, apresenta através da alimentação, a pele que, esticada, ecoa os sons que ultrapassam as fronteiras do mundo concreto, como dos cipós, ou das cordas feitas através das palmeiras vêm às amarras; e do metal, o ferro dominado pelo fogo, dá forma à base e aos aros que sustentam o som e equilibram o mundo naquele momento de realização do ritual, do cerimonial e das festividades no Terreiro. São tocados e cantados os seguintes pontos:

Aos **Caboclos**:

Ogum passa na rua, faz tremer a terra
nos campos de batalha, Ogum
venceu a guerra⁷²

Salve a tribo do fogo

Salve a tribo do mar

Salve a tribo das matas

Salve a mãe Iemanjá⁷³

Oxóssi assobiou

⁷¹ Sr. Wilians Brasil Sasa. O Tamboreiro. Rio Grande, 01 de outubro de 2008. Registro sobre a importância do Tamboreiro nos rituais. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

⁷² "Ponto" registrado no local perante presença no CERSJ, no dia 16 de agosto de 2009, através de meio digital.

⁷³ Idem.

na ponta das moitas altas
Ogum está de longe
Saraivando mãe lemanjá
Cadê povo das matas
Que Ogum mandou buscar ⁷⁴

Na Terreira do índio
Eu piso num pé só
Meus filhos, nessa mata, vai chegar Pai Gira-Sol ⁷⁵

Dizem que nessa mata tem milonga
É nessa mata
Que eu gosto de trabalhar ⁷⁶

Caboclo Maromba, Caboclo Maromba
Quando entra no Reino
Ele traz no cinto
Uma cobra coral ⁷⁷

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Idem.

Ô Janaína, você demorou
Ô Janaina, demorou a girá
Ela é de Babaloê
Ela é de Babaloá
Saudades de Oxum, que me faz chorar⁷⁸

Aos “**Pretos-Velhos**”:

Dá licença Preto-Velho
O navio apitou no mar
A Umbanda balanceou
Eu quero falá Nagô⁷⁹

Tia Maria, cadê pai José
Foi no mato colhê guiné
Diga a ele que quando vier
Não faça barulho, não bata com pé⁸⁰

Meu cachimbo tá no toco
Mandei moleque buscá
Na hora da derrubada
Meu cachimbo ficou lá⁸¹

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ “Ponto” registrado no local perante presença no CERSJ, no dia 16 de maio de 2009, através de meio digital.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Idem.

Para as “**Crianças**”:

Cosme Damião

A sua casa cheira

Cheira cravo

Cheira rosa⁸²

Cheira flor de laranjeira⁸³

Papai me dá um balão

Pra todas as crianças

Que tem lá no céu⁸⁴

Ao “**Povo da Rua**”:

É de Bará, é de Bará

Ele é o dono da Rua

Ele é o Bará

Bará alupagema

Bará alupaô⁸⁵

O Maioral é um Bará

Formoso com o seu garfo na mão

Se ele é filho da Umbanda

Eu quero vê a incorporação⁸⁶

⁸² “Ponto” registrado no local perante presença no CERSJ, no dia 27 de setembro de 2009, através de meio digital.

⁸³ Idem.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ “Ponto” registrado no local perante presença no CERSJ, no dia 23 de agosto de 2009, através de meio digital.

4.2 A descrição do cerimonial

Ao chegar ao local, que tem a sua entrada pela Rua 15 de Novembro, às dezoito horas e trinta minutos, passa-se pelo pequeno pátio, onde fica localizada a Tronqueira. Logo após, passa-se pela Vigilância do Terreiro para registrar o nome na lista de presença da cerimônia que seria realizada neste dia. Depara-se com a bandeira do centro junto a uma grande faixa nas cores do padroeiro do Terreiro, afirmando este ser o Centro mais antigo do Estado e a sua data de fundação.

E depois, fica-se sentado em bancos de madeira, no local chamado Assistência, que é separado do Salão, onde são realizadas as atividades religiosas, por uma pequena cerca de madeira de um metro de altura.

Neste local pode-se presenciar crianças, jovens, senhores e, em maior número, senhoras com idade entre 40 e 80 anos. Todos buscavam ali agradecer pelos anseios alcançados e outras pessoas procuravam proteção e paz espiritual para vencerem os seus problemas no mundo material.

Um fato isolado interessante despertou a atenção em uma das visitas. Foi a presença de uma idosa que tinha uma devoção muito forte e que, mesmo com problemas de saúde, foi relatado por outros visitantes que ela não perdia uma cerimônia. Pôde-se aproximar dela: era a Sra. Jandira, de 86 anos, irmã de uma diretora do CERSJ já falecida.

Enquanto isto, a Cambona, junto à Dirigente Espiritual, ambas já uniformizadas, começava a acender as velas para as entidades no Congá, localizado de frente para a assistência. E os outros membros da corrente de médiuns recolhiam as roupas trazidas pelas pessoas da assistência a fim de ser realizada a benzedura. E estas roupas eram colocadas em frente a uma casa pequena, verde, localizada na frente da parte de baixo do Congá, cuja veneração é do Padroeiro do Terreiro.

Enquanto isto, outros médiuns acendiam velas em frente às imagens localizadas nas paredes laterais do salão. Foram acesas velas em frente à imagem de Santa Bárbara, localizada acima do local onde permanece o Ogã e outra localizada mais ao fundo do salão da outra parede, para lemanjá.

⁸⁶ Idem.

Ao terminarem esta atividade a Dirigente Espiritual começou a defumar o Congá e depois as imagens localizadas fora dele, exalando no local um cheiro maravilhoso de alecrim e alfazema.

No lado de fora, através da porta que ficava aberta ao lado da assistência, notou-se também que cada membro pertencente ao centro na função de médium saudava a Tronqueira antes de se dirigir para o vestiário dos médiuns. E depois, estes médiuns saíam deste vestiário de pés despidos e vestidos de branco, prontos para o cerimonial. Ao entrarem no salão de frente para o Congá, esticavam-se ao chão para saudar e pedir forças para a realização das atividades religiosas daquele dia.

Quando o sino foi tocado pela Dirigente Espiritual no Terreiro, às dezenove horas e trinta minutos em ponto, e a corrente de médiuns começou a se formar, no lado da corrente, o Tamboreiro finalizava as preparações do seu instrumento para o começo dos trabalhos religiosos. E, para compreender esta relação de devoção através da relação do cerimonial com a música realizada no CERSJ, há como finalidade colocar-se dentro deste universo mítico natural que abrange as forças da natureza. E busca-se com isto, também, “a interpretação da paisagem religiosa como um produto da cultura, que exige a compreensão de como as pessoas imprimem os seus valores e crenças [...] (ROSENDAHL, 1999, p.75)”.

A musicalidade e o ritual fazem refletir que esta relação “é sim um conjunto de mitos e práticas do sagrado, que constitui em saber oral, um repertório de crenças e ritos recriados na memória coletiva popular” (ROSENDAHL, 1999, p.34). Práticas do sagrado fundem-se no local sacralizado, produzindo um abandono momentâneo do mundo através da prece e da musicalidade.

A corrente forma-se com vinte e cinco médiuns, a Cambona, e três assistentes da corrente, juntamente com a Dirigente Espiritual e o Tamboreiro. A Dirigente Espiritual (Cacique) concentrou em frente ao Congá, na busca de “vibração” para as atividades religiosas. E, na corrente, os médiuns ficam de mãos dadas, constituindo uma semicircunferência de frente para o Congá, na qual a Cambona permaneceu de joelhos no centro. E durante este período, que durou em torno de dez minutos, permanecem todos no Centro em completo silêncio e na Assistência permaneciam todos sentados.

No salão, a Dirigente Espiritual saiu da frente do Congá e se dirigiu até a corrente de médiuns e começa a cantar em voz alta o Pai Nosso da Umbanda:

Pai nosso que estás no céu, nos mares, nas matas e em todos os mundos habitados, santificados seja o teu nome pelos teus filhos, pela natureza, pelas águas, pela luz e pelo ar que respiramos. Que o teu reino, reino do bem, do amor e da fraternidade, nos una a todos e a tudo que criaste em torno da sagrada cruz, aos pés do divino salvador e redentor. Que a tua vontade nos conduza sempre para o culto do amor e da caridade [...]⁸⁷

Logo após esta prece, a Dirigente Espiritual solicita a uma participante da corrente a leitura da prece de Anjo da Guarda e de São Jorge, patrono do Centro. E pedindo pelas pessoas enfermas, foi feita a oração de Caricas e a prece de Ismael para segurança dos trabalhos, quando todos rezaram em voz alta:

Glória a Deus nas alturas e paz na terra aos homens de boa vontade. Jesus bom e amado mestre, sustenta os teus humildes filhos pecadores nas lutas deste mundo. Anjo bendito do Senhor, abre sobre nós as tuas brancas asas e abrigai-nos do mal, levanta os nossos espíritos à majestade do teu reino, infunde em todos os nossos corações a luz de teu imenso amor[...]⁸⁸

Após esta prece, começaram os trabalhos e a linha de vibração manifestou-se na Dirigente Espiritual. E foi solicitado, por um dos assistentes da corrente, para as pessoas da Assistência ficar em pé, para cantarem junto, na forma de aumentar a vibração para a realização dos trabalhos. E no Salão, a corrente de mãos dadas começava a se manifestar e a cantar:

Quando eu saí de casa,
Foi com fé e devoção
Pra chegar nesta seara
Eu cumpri minha missão.

Quando eu saí de casa,
Foi com fé e devoção
Pra chegar nesta seara
Eu cumpri minha missão.
Meu anjo da guarda
Fiel e guardião
Vem nos dá a força
E a divina proteção⁸⁹

Ao término deste ponto, a Dirigente Espiritual, junto com a corrente, canta um ponto em saudação a Santo Antônio, outro em relação à abertura dos trabalhos

⁸⁷ Trecho da oração registrado no local perante presença no CERSJ no dia 30 de abril 2009, através de meio digital.

⁸⁸ Idem.

⁸⁹ Idem.

religiosos. No local, todos cantaram reforçados pelo som do atabaque e agês com os pontos e a chamada das divindades no CERSJ:

Abrem-se os trabalhos
Abrem-se a julgar...
Que Jesus nos enviou
É a falange de São Jorge [...] ⁹⁰

O cerimonial é seguido através da reunião e da convocação dos médiuns para os trabalhos, sendo que cada parte dos trabalhos é realizada por uma entidade manifestada em um médium. Assim, durante as atividades realizadas no CERSJ, os pedidos feitos pelos Guias, são atendidos pela Cambona presente, a qual encaminhada pela Cacique manifestada com a entidade Caboclo Gira Sol, coordena as atividades e principalmente as recomendações estabelecidas pelos Guias, relacionadas necessidades de ordem individual ou coletiva.

Ao final dos trabalhos, há o encerramento, com pontos cantados à Linha de Oxalá, aos Orixás, ao Guia responsável e aos demais Guias que se manifestaram na corrente cujos nomes são citados. Na sequência ao encerramento das atividades, é cantada a prece final de despedida, e principalmente de agradecimento: “A paz de Deus, que excede a todo o entendimento, guardará os vossos corações e os vossos sentimentos em Cristo Jesus”.

A experiência religiosa aqui descrita,

é o conjunto de práticas advindas de uma realidade que não é possível fora da consciência, ou seja, a partir das determinações da consciência do homem religioso como representação efetivada de forma progressiva. Assim, a experiência do sagrado é algo vivido em uma sucessão de atos objetivados, e não como uma subjetividade incontida (GIL FILHO, 2009, p.76).

⁹⁰ Idem.

4.3 O dirigente espiritual do Terreiro

A função imaterial de um Terreiro (Centro Espírita umbandista) possui suas “territorialidades” representadas por componentes que exercem cargos para o funcionamento das atividades religiosas, os quais seguem uma hierarquia. Viu-se também, em capítulos anteriores, que o CERSJ, como uma instituição social, é constituído por uma parte de representatividade social de caráter institucional material e outra, de caráter imaterial, ou seja, espiritual, representada pela corrente de médiuns e a Direção Espiritual, “personificado” como Cacique(a). Ressalta-se a parte “espiritual” do Terreiro junto a este componente de extrema importância nas atividades religiosas, o/a Dirigente Espiritual, com a denominação de Cacique. É esclarecido com o depoimento:

É como se fosse uma hierarquia, a pessoa entra para o Centro e vai querer se desenvolver. Aí as entidades vão avaliar: Como de fato meus filhos têm o chácara aberto. Ou dizem: Tu nunca vai se desenvolver. Mas, geralmente, quase todo mundo tem o dom de médium [...]. Aí a pessoa pega, liga na corrente no Centro e vai participando naquela gira e ensinando a se concentrar. E se a mediunidade dele não é evoluída e o aparelho dele não está aberto para receber aquela entidade, passa-se para outro médium. Já entra nas cruzas, que são as lavagens de cabeça. Ele vai se preparando até se formar para ser um médium responsável pelos trabalhos em uma Terreira.⁹¹

Desta maneira, a linha “graduada” de médiuns tem sua divisão dentro do centro espírita umbandista. E como a Umbanda segue as matrizes culturais que constituem, no Brasil, a representatividade do povo nativo, a população indígena através dos Caboclos, é muito forte, junto aos espíritos desencarnados da representatividade espírita e dos Pretos- Velhos com a sua humildade e sabedoria. Assim, ao médium evoluído e que tem todos os fundamentos da religião umbandista, a exemplo das cruzas, ele pode reger as atividades religiosas, tem o nome popular de Cacique. Em uma entrevista sobre Umbanda, quando foi perguntado o que era um Dirigente Espiritual (Cacique), obteve-se a seguinte resposta de um médium (Cacique):

⁹¹ Sr. Luiz Carlos Azambuja. A direção espiritual. Rio Grande, 18 de abril de 2009. Registro sobre a função do chefe espiritual. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

O cacique é o que tem que ter maior ensinamento e ensinar aqueles aprendizes que estão iniciando na religião. Ele vai fazer os preparos, que são as cruzas para o médium. Ensinando o que é a umbanda espiritual e materialmente. O que acontece dentro do terreiro a responsabilidade com os médiuns e com a assistência. Ele é que domina e faz todas as orientações.⁹²

As cruzas são ritos de passagem que o médium faz para reforçar o seu desenvolvimento espiritual, as quais são exercidas numa mata, pedreira, rio, nas areias das praias e na beira do mar. Esta atividade é coligada a cada elemento natural representado por um Orixá. E segundo Rosendahl (2003, p. 207), sobre as territorialidades descritas no ritual, estes “lugares sagrados não devem ser conhecidos apenas como instrumentos de comunicação, mas também como fornecedores de regras e significados com que os grupos encontram sentido para as suas práticas religiosas”.

Assim, a Cacique é a responsável pelas atividades religiosas do Terreiro umbandista. Ela permanece presente do início até o fim das atividades, manifestando a sua mediunidade através da incorporação; rege os cantos perante a corrente para evocar as entidades espirituais. A sua função foi descrita por uma diretora espiritual, da seguinte maneira:

É procurar ter uma corrente boa e forte, a corrente unida. É passar a doutrina é ensinar alguma coisa pras pessoas. Tem pessoas que não sabem, acham que giraram e chegam num Terreiro [...]. É girar, bater o pé e já tá trabalhando. É muito mais que isso, é também uma filosofia de vida.⁹³

A Dirigente Espiritual também tem o atributo de doutrinador, pois é ela que conduz os ensinamentos, o material e, principalmente, o espiritual, da Umbanda para os demais médiuns da corrente. E lhe é conferida também a responsabilidade maior, que é a de conduzir, através da sua entidade espiritual, as atividades religiosas. Conforme Wolf Dietrich Sahr (2001, p. 63), neste caso: “o poder religioso entra, assim como uma aliança com o poder político por meio de seu capital simbólico acumulado”.

Desta forma, a proximidade com as divindades está atrelada ao mundo natural, cujo pensamento na Umbanda redimensiona esta natureza das divindades,

⁹² Sr. Silvio Cristóvão Reis. A direção espiritual. Rio Grande, 06 de agosto de 2010. Registro sobre a função do chefe espiritual. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

⁹³ Sr^a. Ivone Fonseca Varella. A direção espiritual. Rio Grande, 18 de setembro de 2009. Registro sobre a função do chefe espiritual. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

introduzindo espíritos pertencentes ao domínio da civilização. Assim, nos cerimoniais, presencia-se também outra forma de pensar o mundo sobrenatural e sagrado. Birman (1985) apresenta a descrição do plano imaterial pensado sobre três domínios distintos: a natureza, o mundo civilizado e o terceiro seria o avesso da civilização que pode-se chamar de mundo marginal e periférico. Assim, são colocadas as manifestações do sagrado como uma forma diferente das realidades tidas como naturais.

Contudo, na concepção do homem religioso, fazer parte do “mundo divino” (CLAVAL, 2001b) seria possuir um local semelhante ao dos seus deuses, tal como foi representado pelo CERSJ, através dos seus rituais, ou seja, os tempos sagrados, as festas, na sua grande maioria periódicas, as quais representam os atos realizados pelos seres divinos. É neste contexto que o homem torna-se contemporâneo dos deuses, quando ritualiza as obras divinas. É através dos mitos que são fixados os modelos considerados exemplares nas atividades humanas, onde o homem contempla suas divindades, imitando os seus gestos, suas ações.

É também na iniciação, conforme foi descrito pelo médium do CERSJ: “que a pessoa conhece os segredos, os mistérios que envolvem as entidades espirituais; é neste treinamento que se aprendem os segredos sagrados⁹⁴”. Assim, o “amadurecimento espiritual”, ou seja, a proximidade com as divindades equivale ao processo da iniciação.

Eliade (1992, p 156) diz:

Nos quadros iniciáticos, o símbolo do nascimento acompanha quase sempre o da Morte. Nos contextos iniciáticos, a morte significa a superação da condição profana, não-santificada, a condição do “homem natural”, ignorante do sagrado cego para o espírito.

Afinal, interpreta-se esta colocação como um simbolismo que revela o novo nascimento do indivíduo. Assim, as possessões, ou seja, a chegada das entidades míticas ocorrem no Terreiro por meio dos ritos, “realizados pelos crentes, no espaço sagrado, que o homem pode conhecer a realidade transcendente” (ROSENDAHL, 2003, p. 209).

A transcendência é este elo entre o médium e os seres do plano imaterial, que adquire o seu ápice quando a entidade mítica toma conta total do corpo deste

⁹⁴ Sr^a. Maria Isaltina Tabyoee Corrêa. Os ritos de passagem. Rio Grande, 16 de abril de 2009. Registro sobre a relação dos ritos e as divindades. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

indivíduo. E mais, é quando os médiuns tornam-se contemporâneos de um “acontecimento mítico e colocam-se no tempo da eternidade” (CLAVAL, 2001a).

Desta forma, as festividades, repletas de simbolismos, são instrumentos de conhecimento e comunicação, reveladas no CERSJ; fazem parte da ritualização cujo acontecimento é primordial na manifestação divina, ou seja,

uma “história sagrada” cujos atores são os deuses ou os Seres semidivinos. Ora a “história sagrada” esta contada nos mitos. Por consequência, os participantes da festa tornam-se contemporâneo dos deuses e dos Seres semidivinos. Vivem no Tempo primordial santificado pela presença dos deuses. O calendário sagrado regenera periodicamente o Tempo, porque os faz coincidir com o *Tempo da origem* o Tempo “forte” e “puro” (ELIADE, 1992, p. 93).

Ao presenciar os trabalhos espirituais, observou-se também o tempo original, através das incorporações realizadas durante o culto iniciado pela Dirigente Espiritual da casa e depois presidida pelos outros médiuns pertencentes à corrente, esta sendo também “a relação do nosso mundo com outros mundos” (CLAVAL, 2001b, p. 152), através da chegada dos Guias, ou a baixa de espíritos como são denominados pelos participantes do culto. Conforme Bastide (1983, p. 299): “não é unicamente um fenômeno psicológico, e sim um rito enquadrado numa sequência do ritual”.

Assim as manifestações das divindades podem ocorrer, segundo o relato de um médium:

Existem vários tipos de transe. Cada pessoa tem um sintoma. Um vem e escutam, outros as pessoas só escutam. Eu me incorporo desde os 14 anos. No início eu via e escutava tudo. Parece que eu saía do meu corpo. Eu não consegui me governar mas só ficava os meus olhos os meus ouvidos. Hoje eu só escuto. Parece que estou distante do meu corpo.⁹⁵

E mais, percebe-se que, no momento da dança e no seu decorrer, os médiuns se desligam do plano mundano e se concentram intensamente. Seu espírito parece ficar paralisado. Começam a rodopiar, deslocando-se para o centro da roda, para a chegada da entidade. E pelo que foi observado durante os cerimoniais, modifica por completo as expressões físicas do manifestado pelo seu Guia espiritual. Sendo o momento em que uma “pessoa torna-se outra,

⁹⁵ Sr. Wilians Brasil Sasa. O transe. Rio Grande, 01 de outubro de 2008. Registro sobre o médium e a chegada das divindades. Entrevista concedida a Rogério Amaral Pereira.

contradizendo a si mesma numa radical incompatibilidade com o seu comportamento normal” (BIRMAN, 1985, p. 8). No decorrer deste processo, cada médium manifestado pelo seu Guia espiritual recebe a Pemba⁹⁶, com a qual risca no chão do Salão do Terreiro com um desenho de forma geométrica denominada ponto, que tem como finalidade fornecer também a identidade da entidade.

Os sinais emitidos pela divindade, da qual também foi observada a mudança de estado do possuído, “que transita da categoria de simples humano para a de divindade” (PENHA, 1998). Assim, pelo que se presenciou durante os cerimoniais, as manifestações das divindades, muitas se apresentavam de maneira inquieta, davam gritos e se deslocavam com gestos altivos, outras de maneira calma.

Assim, são sagradas as entidades no CERSJ, regidas pelos Orixás, cujas denominações concebidas aos Guias que contemplam a legião da Umbanda que, de forma sincrética, imbrica as culturas: portuguesas, africanas e indígenas. No cerimonial é regida por Oxalá, divindade maior, a qual comanda os Orixás sincretizados nos santos católicos que, por último, conduzem as redes de legiões espirituais.

E a chegada destes Guias é realizada para o atendimento ao público, ou seja, a caridade, cumprida ordeiramente, iniciada pelo Dirigente Espiritual e depois pelo Guia espiritual, estabelecendo uma esfera de devoção em prol do benefício dos que procuram. Assim, no plano da imaterialidade, o homem que é ser de criação externa, “comunga”, com a união promovida através da religiosidade. Nesta, por intermédio da natureza irradiada pelas entidades do plano astral, o homem entra em contato direto com os elementos da natureza advinda das vibrações das entidades astrais. E a combinação harmoniosa entre estes elementos naturais do plano da imaterialidade junto ao plano palpável do homem forma a combinação entoada da Religião, que transcende a forma cartesiana e materialista de se pensar o espaço geográfico.

E conforme Bastide (1983, p. 293) descreve como sendo,

o estabelecimento de um contato entre o mundo dos homens e o mundo sagrado, dos deuses ou das forças sobrenaturais. Mas se nas religiões ocidentais é o homem que, com dificuldade, por meio de um esforço geral e

⁹⁶ Referente ao giz sagrado. Cada entidade possui a sua cor específica para traçar.

penoso se eleva até Deus, nas religiões chamadas primitivas são as divindades que descem e vem por momentos habitar o corpo dos seus fiéis.

4.4 O portal de Oxóssi

As manifestações religiosas são expressas através da relação do CERSJ com a Umbanda e esta refaz um portal com o sagrado fora do local do Terreiro, em contato do devoto com o espaço que representa o universo do Guia ou divindade, ou seja, ele busca em lugares que representem a morada das divindades para estabelecer a sua relação de devoção. E com isso, renovar os votos de agradecimento ou estabelecer um conhecimento maior através de um cruzamento⁹⁷ na Religião. Este com a sacralização dos espaços o médium “atribui a significação plena de um espaço sagrado em oposição a todo o resto, como sendo sem forma e sentido (GIL FILHO, 2008, p. 16). Isso é presente nesta relação com os elementos da natureza, que são visualizados e compreendidos como a materialização das divindades. Pois, na Umbanda os elementos da natureza são representados através dos Guias maiores das linhas de vibração, ou seja, os Orixás, conforme a Foto 19.

Segundo Bourdieu (2007, p.46) isso ocorre porque a religião executa o fato da consagração sob duas vertentes, que são:

1) através de suas sanções santificantes, converte em limites legais os limites e as barreiras econômicas e políticas efetivas e, em particular, contribui para a manipulação simbólica das aspirações que tendem a assegurar o ajustamento das esperanças vividas às oportunidades objetivas; 2) inculca um sistema de práticas e de representações consagradas cuja estrutura (estruturada) reproduz sob uma forma transfigurada, e portanto irreconhecível, a estrutura das relações econômicas e sociais vigentes em uma determinada formação social e que só consegue produzir a objetividade que produz (enquanto estrutura estruturante) ao produzir o desconhecimento dos limites do conhecimento que torna possível, e ao contribuir para o reforço simbólico de suas sanções aos limites e às barreiras lógicas e gnosiológicas impostas por um tipo determinado de condições materiais de existência (efeito de conhecimento – desconhecimento).

⁹⁷ Refere-se a um ato revestido de solenidade efetuado, às vezes, fora do espaço do Terreiro e que o médium, na Umbanda, encontra-se em permanente entrosamento da mente com “a mente do Guia-chefe de sua cabeça, que passará, daquele dia em diante, a estabelecer uma corrente fluídica definitiva, corrente esta adquirida no decorrer do seu desenvolvimento, através dos fluidos das entidades presentes (...) durante a fase de desenvolvimento” (PINTO, 1975, p. 56).

Foto 19: A comunicação do médium com o plano de Oxóssi.



Fonte: PEREIRA, Rogério Amaral, 2011.

Assim, este desconhecimento apontado pelo autor e que vai ao encontro do que Hume (2005) coloca como a religião também é movida em uma relação que o homem tem em crer em um invisível e inteligente poder na natureza, sendo que ele tem a disposição intensa de fornecer atenção “aos objetos sensíveis e visíveis”, a fim de dar poder visível ao invisível. Com isso, as manifestações realizadas pelos membros do CERSJ nas matas são o elo de ligação do religioso devoto na morada de Oxóssi, conforme a Foto 20. E representam um cerimonial que transcende o tempo do mundo material, ou seja, o que transcorre é o tempo mítico repleto de simbolismos que representam assim um plano paralelo. É a configuração da entrada em uma ordem sagrada ou em uma socialização perante o grupo religioso. Sendo uma marcação que delimita um espaço territorial que se define como a entrada num portal onde estão presentes elementos reais e elementos simbólicos.

Foto 20: A abertura de um portal fora do espaço físico do CERSJ



Fonte: PEIRERA, Rogério Amaral, 2011.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cidade do Rio Grande é porta de entrada das religiões de matriz africanas no Estado gaúcho. E mais, é a cidade possuidora de uma riqueza cultural na forma de devoção, representada através dos Terreiros, espalhados por toda a malha urbana municipal. Estes são em número superior a duzentos e cinquenta, na atualidade, registrados segundo dados da URUMI. E são concentrados em maior número na área periférica do município. E suas dança, festividade, musicalidade e religiosidade são representadas na devoção aos Orixás, Caboclos, Pretos-Velhos e o “Povo da Rua”⁹⁸.

Foi dentro desta totalidade que a abordagem entre os elementos que compõem o urbano foi fundamental, para o estudo da Geografia Cultural e a Geografia da Religião. De acordo com Lefebvre (1991), que apontava que a cidade formaria a “ordem próxima”, enquanto o urbano referia-se ao que é denominado de “ordem distante”; nesta dimensão, o urbano revela o processo de generalização da urbanização e da forma de uma sociedade urbana como possibilidade, neste caso, da manifestação religiosa. Com isso, a cidade permite pensar o plano do lugar, revelando o vivido, neste caso, as manifestações de devoção que transcendem o local do Terreiro.

Nas palavras de Hume (2005, p.72), estas manifestações são descritas da seguinte forma:

Ela os representa, então, como seres sensíveis e inteligentes, semelhantes aos homens, movidos pelo amor e pelo ódio, suscetíveis às oferendas e às suplicas, as pregações e aos sacrifícios. Eis aqui a ordem da religião e, conseqüentemente, da idolatria ou do politeísmo

Em presença deste contexto, há que se salientar que, para pensar o espaço sagrado como “categoria geográfica”, teve-se antes de transgredir o “‘instantâneo’, registro de um momento determinado, datado no calendário” (CARLOS, 2007, p. 35). E mais, esta transgressão é a manifestação formal que tendeu a revelar uma dimensão, pois a dinâmica do espaço urbano dá-se através do olhar dos que estão

⁹⁸ Representam o mundo marginal, “são considerados como servos ou escravos dos Orixás, servindo de intermediário entre os Orixás menores e o homem” (PINTO, 1975, p.80).

no meio; mas normalmente não têm “direito à cidade”, ficando fora no todo da cidade, não só dos equipamentos e benefícios do urbano, mas também da sua compreensão mítica do espaço constituído como locais sagrados da cidade, na sua forma de manifestação (LEFEBVRE, 1991).

A cultura e o sincretismo apresentaram, como objeto de interesse, as relações dos seres humanos com o meio, este também através dos fatores culturais, sociais e devocionais. Desta forma, eles não definiram apenas um objeto de estudo, mas constitui uma ampla visão sobre o conjunto de coisas, objetos e processos submetidos sobre a lógica espacial e territorial. Os mesmos apresentam duas vertentes primordiais, sendo elas: os pesos do território sobre a identidade cultural e a forma das culturas no local do CERSJ, as quais encontram-se centradas em elementos materiais e imateriais⁹⁹ do espaço (COSGROVE, 2004).

Desta forma, o trabalho abordou um estudo geográfico de um Terreiro de Umbanda no município. E teve por meta expor, de forma científica e desprovida de convencionalismo, as manifestações culturais sincréticas representadas no Terreiro CERSJ. Estas manifestações, não como parte do folclore brasileiro, mas sim como formas de demonstrar a ligação do homem ao sagrado, ou seja, como fruto de uma Religião genuinamente brasileira com é a Umbanda. Assim, enfatizaram-se os elementos do CERSJ em um diálogo de estrutura social e de devoção para a compreensão do indivíduo humano no espaço sagrado. E destacou-se também o valor histórico deste Terreiro local, que transcende o contexto municipal, pois com setenta e oito anos de existência oficial, a sua relação histórica com a Umbanda funde-se com a do Estado rio-grandense e a do Brasil nas manifestações umbandistas.

E reler parte importante da história da cidade do Rio Grande através do CERSJ, significou salientar que essa cidade possui um valor fundamental também na religiosidade de matriz afro-brasileira de carácter sincrético. Como apontado por uma entrevistada de maneira sábia no decorrer da pesquisa: “É uma pequena Bahia no interior do Rio Grande do Sul”. Isto referencia o número de Terreiros e também a importância histórica que muitos apresentam. Infelizmente, devido ao preconceito,

⁹⁹ Compreendidas como produções humanas exercidas no mundo, constituídas pelas práticas culturais, estas representadas através da produção simbólica, a qual permeia e produz sentidos abrangendo todos os aspectos da vida cotidiana do cidadão, sendo esta uma passagem que permite ao indivíduo comunicar com a sociedade no espaço.

coligado à ignorância, ainda presente, não deixa a população ficar a par desta história.

Assim, a história que se conhece, muitas vezes considera apenas uma minoria que, casada com a Geografia na representação espacial dos lugares, atribui-se a uma visão dicotômica. Essa representa a Geografia que faz aqui alusão a Silva (1991), dos “lugares vazios”. Mediante este fato, não buscou-se esta Geografia, procurou-se demonstrar as manifestações de pessoas que como seres históricos constituintes do espaço geográfico, caracterizam o CERSJ como um espaço social de manifestação cultural religiosa muito rica em suas expressões ou relações com o divino.

Articulado a isso, o ensaio teórico abordou matrizes culturais distintas, expressadas através da devoção sincrética e de valor cultural singular do Terreiro. Considerou-se nesta trajetória que as Ciências Humanas e Sociais foram “rendosas” para descortiná-lo do objetivo, pois o estudo foi constituído também da análise de várias referências bibliográficas, as quais forneceram o diálogo do científico com o empírico.

O estudo apresentado constituiu-se de uma trajetória de investigação na forma de etnografia sobre o(s) objeto(s) de investigação que compõem o Terreiro de Umbanda “mais antigo do Estado sul rio-grandense”¹⁰⁰, o CERSJ, localizado na área periférica do município do Rio Grande. O processo de investigação foi “materializado” no procedimento adotado, na busca de apresentar no cerne do trabalho uma veracidade e articulação formal, primando pelo empirismo, utilizando o aspecto teórico como “realce científico”.

Enfatiza-se que, ainda, esta busca pelo empirismo é um entre tantos outros legados que a Geografia estimula para a formação do seu profissional. Assim, a atividade de campo, como uma das formas de pesquisa, permitiu observações, contatos e, principalmente, captar as expressões de uma dada realidade promulgada neste local, ou seja, suas peculiaridades, o que veio a contribuir para o enriquecimento do trabalho.

E mais, perante isso, Rosendahl descreve:

¹⁰⁰ “Federação Espírita de Umbanda RS inaugura delegacia do berço da Umbanda no Estado, Rio Grande, de Otacílio Charão”. Título da reportagem que afirma a importância histórica cultural do CERSJ. Publicada no jornal O Grito: informativo da cultura afro-umbandista do RS. Porto Alegre. Ano 2. Número 21 – fevereiro de 2002.

O elo da Geografia e a religião fornecem material rico à reflexão. A natureza da geografia da religião consolida-se na exploração dos conceitos de sagrado e profano. O sagrado, como manifestação cultural, afirma-se, no espaço na paisagem e na região. Ocorre no tempo cotidiano do tempo sagrado (2003, p.220).

Para isso, foi articulada uma visão geográfica do CERSJ ao recorte espacial, afirmando-o também como parte constituinte de um Rio Grande urbano sincrético na sua forma de religiosidade, que tem sua origem também advinda das classes sociais menos favorecidas economicamente (pobres), as quais difundem suas raízes culturais, superando barreiras como as do preconceito religioso. E que são conhecedoras e por isso portadoras de um “capital cultural imaterial” ímpar, espacializado no Terreiro e nas suas territorialidades sagradas que, através da Geografia, buscou-se ultrapassar para além dos muros que cercam o CERSJ, e com isso divulgar a sua riqueza. E de forma sucinta evidenciar a relação deste local com outro plano, onde a sua relação com o homem é maior do que a “alienação” apresentada pelo plano da materialidade pensada na relação do homem com o espaço geográfico e permeada pela força de trabalho.

Portanto, com a produção desta dissertação, aprendeu-se a apreciar, com maior refino, o estudo do pensamento, da fé e principalmente da ação humana, esta pelo completo fascínio humano, abrangendo desde as manifestações consideradas mais simples, até as mais complexas a que se teve acesso, pois o que foi exposto aqui representa uma cultura da qual somente este grupo social é portador. E para compreender a essência da experiência religiosa de que este grupo social é portador, foi importante focalizar o “sagrado como fator concreto” desse fenômeno no CERSJ, favorecendo a sua análise, a avaliação e a sua classificação nas diferentes formas de manifestação (HUME, 2005).

Conforme Junqueira (2009, p.8) o sagrado,

ajuda a compreender as expressões que não obedecem às leis da natureza, atribuídas a um transcendente ou imanente que intervém no andamento natural das coisas, indicado como algo sagrado. Desta forma, o inexplicável encontra resposta ou, pelo menos, uma justificativa.

Neste sentido, o estudo é demonstrado, não como um esboço acabado. Mas buscou-se com ele ir além de atingir o objetivo, e demonstrar a relação de um elo mais que simbólico entre “Orun (além) e o Aiye (aqui)” (SAHR, 2001, p. 61). E estimular outras visitas ao Terreiro, pois se é ciente que esta é uma fonte rica em

conhecimento e que ainda podem ser realizadas “outras maneiras de estudar a cultura, é claro, outros recortes a fazer, outras ênfases a dar” (SANTOS, 1994, p.78) a este espaço que o homem pode percorrer entre o “sagrado e o profano” (ELIADE, 1991).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDES, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006. 321p.

_____. Gênese e estrutura do campo simbólico. In: _____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.27-78.

BRAGA, Reginaldo Gil. **Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre**: a música no culto aos orixás. Porto Alegre: FUMPROARTE, 1998. 240p.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: uma exploração das hibridações culturais. São Paulo: Studio Nobel, 1996.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. O lugar: modernização e fragmentação. In: SANTOS, Milton; Et al. (orgs.). **O novo mapa do mundo**: fim de século e globalização. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1997. p.303-309.

_____. **A cidade**. 8. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2000. 418p.

CERVO, Amado Luiz; BERVIAN, Pedro Alcino. **Metodologia científica**: para uso dos estudantes universitários. 2. ed. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1978. 144p.

CLAVAL, Paul. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Matrizes da geografia cultural**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001a. p.35-86.

_____. Instituição da sociedade e mitos fundadores. In: _____. **A geografia cultural**. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2001b. p.137-158.

_____. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p.147-166.

_____. A paisagem dos geógrafos. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004. p.13-76.

_____. Uma, ou algumas, abordagem (ns) cultural (is) na geografia humana. In: SERPA, Ângelo (org.). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008. p.13-29.

CORRÊA, Norton Figueiredo. **O batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-riograndense**. Porto Alegre: UFRGS, 1992.

CORRÊA, Roberto Lobato. A geografia cultural e o urbano. In:_____; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003. p. 167-186.

_____. Apresentação. In: ROSENDAHL, Zeny;_____(orgs.). **Matrizes da Geografia cultural**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 7-9.

_____. **O urbano**. 4 ed. São Paulo: Ática, 2004. 94p.

COSGROVE, Denis E. Em direção a uma Geografia cultural radical. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 103-134.

_____. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Paisagem, tempo e cultura**. 2. ed. Rio de Janeiro:EDUERJ, 2004. p. 92-123.

_____; JACKSON, Peter. Novos rumos da Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 135-146.

CRIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

DAVALLON, Jean. A imagem uma arte de memória. In: ACHARD, Pierre (org.). **Papel da memória**. Campinas: Pontes, 1999. p. 23-38.

DUNCAN, James S. O supra-orgânico na Geografia Cultural americana. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003. p. 63-102.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 234p.

FERRAZ, Hermes. **Cidade e vida**. São Paulo: Scortecci, 1996. 195p.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Kardecismo. In:_____. Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa. 3 ed. Curitiba: Positivo, 2004. p. 1167.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. Estudos sobre a Casa das Minas. São Paulo: FAPEMA, 1995. 234p.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: EDUNESP, 1991. 177 p.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço Sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: IBPEX, 2008.

_____. Da ontologia do sagrado de Rudolf Otto ao sagrado como forma simbólica. In: JUNQUEIRA, Sérgio (org.). **O sagrado**: fundamentos e conteúdos do ensino religioso. Curitiba: IbpeX, 2009, 67-90.

_____. Paisagem religiosa. In: JUNQUEIRA, Sérgio (org.). **O sagrado**: fundamentos e conteúdos do ensino religioso. Curitiba: IbpeX, 2009, 91-118.

_____; GIL, Ana Helena Corrêa. Identidade religiosa e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 39-56.

HAESBAERT, Rogério da Costa. Epílogo: Hibridismo, mobilidade e multiterritorialidade numa perspectiva geográfico-cultural integradora. In: SERPA, Ângelo (org.). **Espaços culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 393-420.

HOTTOIS, Gilbert. Filosofia da técnica e das tecnociências. In: _____. **História da Filosofia da renascença à pós-modernidade**. Lisboa: Instituto Piaget, Coleção Pensamento e Filosofia, vol.96, 2003. p. 304-341.

HUME, David. **História natural da religião**. São Paulo: UNESP, 2005.

JUNQUEIRA, Sérgio (org.). Apresentação. In: _____. **O sagrado**: fundamentos e conteúdos do ensino religioso. Curitiba: IbpeX, 2009.

KERLINGER, Fred Nichols. **Metodologia da pesquisa em ciências sociais**: um tratamento conceitual. São Paulo: EPU; EDUSP, 1979. 378p.

KONDER, Leandro. **O que é dialética**. 27. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. 87p.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1989. 116p.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Moraes, 1991. 145p.

LINTON, Ralph. **Cultura e personalidade**. 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1979. 156p.

MALINOWSKI, Bronislaw. Que é cultura. In: _____. **Uma teoria científica da cultura**. 3. ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1975. p. 42-47.

MARTINS, Solismar Fraga. A expansão urbana para o terrapleno oeste sob o controle da Compagnie Française (1910/1930). In: _____. **Cidade do Rio Grande: industrialização e urbanidade (1873-1990)**. Rio Grande: FURG, 2006. p. 129-158.

MELLO, Marco. Etnografia. In: _____. **Pesquisa Participante e Educação Popular: da intenção ao gesto**. Porto Alegre: Íssis; Diálogo-Pesquisa e Assessoria em Educação Popular; IPPOA – Instituto Popular Porto Alegre, 2005. p. 59-62.

MOSCOVICI, Serge. A sociedade desaparecida. In: _____. **A máquina de fazer deuses**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 304-341

ORO, Ari Pedro. **As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: UFRGS, 1994.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985. 148p.

PENHA, João da. **Períodos filosóficos**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1998. 94p.

PEREIRA, Rogério Amaral. **Sobre a luz do guerreiro: as manifestações culturais no Centro Espiritualista Reino de São Jorge - Rio Grande/RS**. (Monografia). Rio Grande: FURG, 2008. 77p.

PINTO, Altair (org.). **Dicionário da Umbanda**. 2. ed. Rio de Janeiro: Eco, 1975.

PLATÃO. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIBEIRO, Darcy. Cultura e alienação. In: _____. **Os brasileiros: Livro I-teoria do Brasil**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 125-166.

RÖD, Wolfgang. **Filosofia dialética moderna**. Brasília: Universidade de Brasília, 1984.

ROSENDAHL, Zeny. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. 110p.

_____. **Espaço, cultura e religião: dimensões de análise**. In: CORRÊA, Roberto Lobato; _____(orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003. p. 187-224.

SAHR, Wolf Dietrich. O mundo de São Jorge e Ogum: contribuições para uma geografia da religiosidade sincrética. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 58-68.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. 14. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1997. 308p.

SARDI, Sérgio Augusto. **Diálogo e dialética em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. 115p.

SAUER, Carl O. Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 19-26.

SILVA, Lenyra Rique da. **A natureza contraditória do espaço geográfico**. São Paulo: Contexto, 1991. 100p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVEIRA, Rogério Leandro Lima da. **Cidade, corporação e periferia urbana: acumulação de capital e segregação espacial na (re) produção do espaço urbano**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003. 242p.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

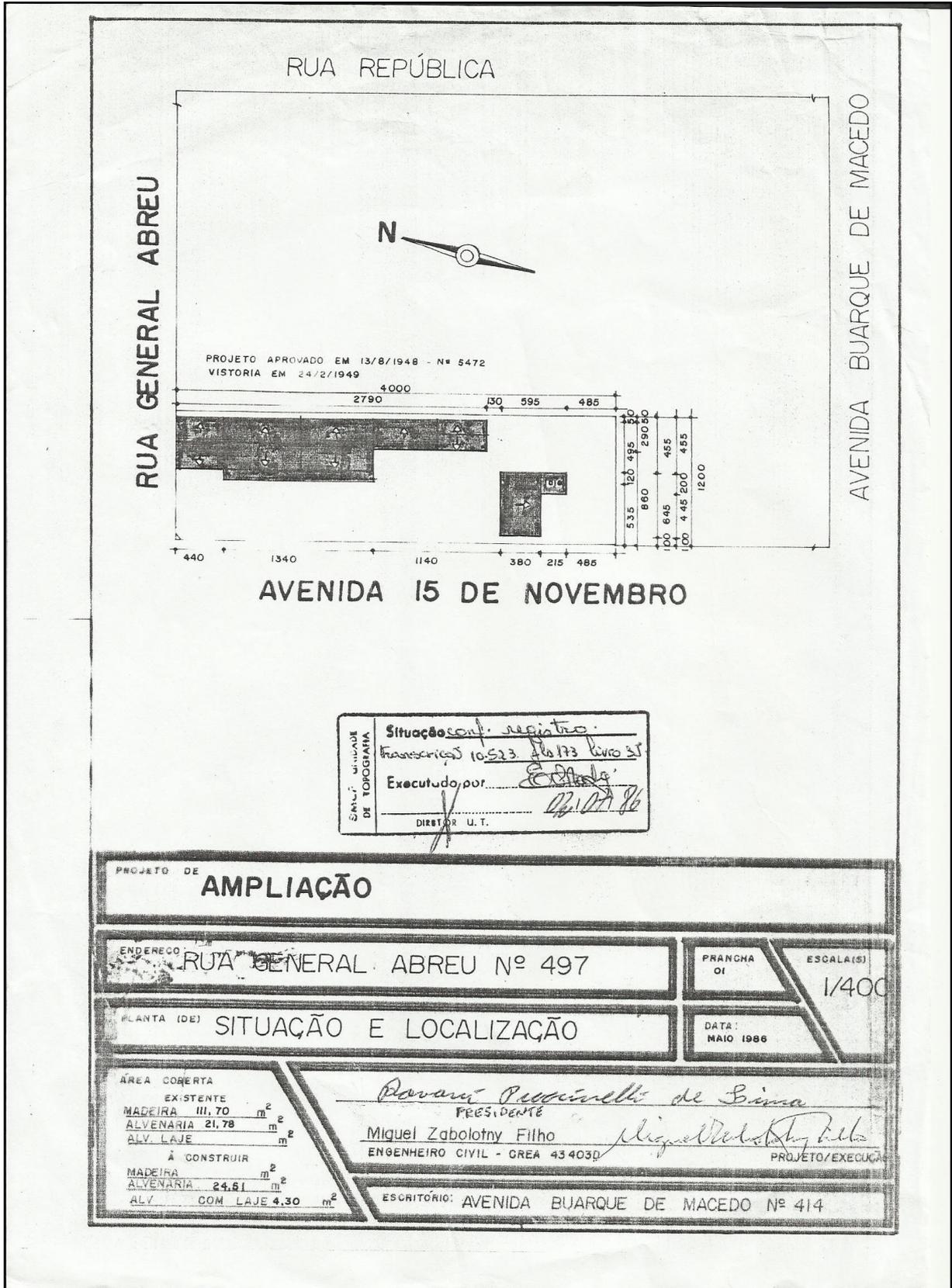
SPÓSITO, Eliseu Savério. **Geografia e filosofia: contribuição para o ensino do pensamento geográfico**. São Paulo: Editora UNESP, 2004. 218p.

VIEIRA, Eurípedes Falcão. Processos de povoamento. In:_____. **Rio Grande do Sul: geografia da população**. Porto Alegre: Sagra 1985. p. 31-48.

WAGNER, Philip L.; MIKESELL, Marvin W. Os temas da geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003. p. 27- 63.

APÊNDICE

Apêndice 1: Planta baixa do CERSJ.



Apêndice 2: Registro do CERSJ.



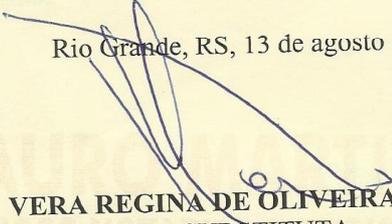
TABELIONATO AMÉRICO
MAURO MARTINS SERVIÇOS NOTARIAL E REGISTRAL
 PODER JUDICIÁRIO — ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL
COMARCA DO RIO GRANDE
2º TABELIONATO E REGISTROS ESPECIAIS
TABELIONATO - TÍTULOS E DOCUMENTOS - PESSOAS JURÍDICAS - PROTESTO DE TÍTULOS CAMBIAIS
 Rua Zalony, 67 - Fone (53) 3231-2533 - Fax (53) 3232-9114 - CEP 96200-070 - Rio Grande - RS
Bel. Mauro Antonio Costa Martins - Tabelião / Oficial



CERTIDÃO

CERTIFICO, usando da faculdade que me confere a lei e por me ser verbalmente pedido, que revendo em meu cartório o livro findo A nº 02 de **REGISTRO DE PESSOA JURÍDICA**, dele à fls. 87, sob o nº de ordem **264**, consta o registro lavrado no dia 21 de dezembro de 1959, do **CENTRO ESPIRITUALISTA REINO DE SÃO JORGE**, fundado em 20 de novembro de 1932, com sede nesta cidade de Rio Grande, RS. **DOU FÉ.**

Rio Grande, RS, 13 de agosto de 2008



VERA REGINA DE OLIVEIRA MARTINS
 SUBSTITUTA
Carla Rosana da Silva Martins
 SUBSTITUTA

RIO GRANDE

Apêndice 3: Autorização de pesquisa.

AUTORIZAÇÃO DE IMAGEM E DOCUMENTAÇÃO

Ao responsável legal senhor(a) Rafael Ballar
 _____ do Centro Espiritualista "Reino de
 São Jorge"- CERSJ localizado nesta cidade, na rua General Abreu nº497,
 esquina com a rua 15 de Novembro; bairro Cidade Nova. Autoriza de livre e
 espontânea vontade, somente, o senhor Rogério Amaral Pereira discente do
 Curso de Pós - graduação em Geografia em nível de mestrado da Universidade
 Federal do Rio Grande - FURG, a livre divulgação de fotografias, vídeo e áudio,
 e toda a representação gráfica em meio analógico ou digital, realizada pelo
 referido estudante, alusiva a esta sociedade, o CERSJ. Para os fins de estudo
 científicos e acadêmicos. De acordo com o que permite a Constituição Federal
 do Brasil e suas Leis complementares.

Rio Grande, RS, 12 de Agosto de 2010.

De acordo:

<u>Rafael Ballar</u>	<u>1035419439</u>
Responsável	RG
<u>Rogério Amaral Pereira</u>	<u>4969114611</u>
Rogério Amaral Pereira	RG