



MEMÓRIAS: encontros de uma espacialidade religiosa

Rogério Amaral Pereira
Universidade Federal do Paraná

Resumo

O presente artigo aborda a reflexão sobre a espacialidade cultural religiosa e a sua relação com a memória dos praticantes religiosos. Apresenta, assim, o estudo de caso realizado em duas comunidades religiosas umbandistas, entre os anos de 2013 e 2015, os quais compuseram parte do cabedal de investigações de campo exercido no doutorado. Esta leitura sobre as espacialidades religiosas, intermediada pela memória presente dos praticantes religiosos, objetiva o uso da oralidade, nas pesquisas em Geografia. E tem como meta compreender a utilização do estudo da memória dos entrevistados como aporte empírico da pesquisa qualitativa em Geografia da Religião. Neste sentido, a pesquisa consiste ainda no diálogo geográfico, pautado na exposição das falas que permitiram pressupostos para análise das lembranças devocionais e suas espacialidades, na compreensão das manifestações sociais no espaço, onde é cultivada a sacralidade religiosa. Deste modo, o estudo justifica-se na ciência geográfica por apresentar a meta de “discutir” a afinidade do homem com o ambiente, salientando a cultura na forma de interpretar as interações do “Ente” com o espaço e com o próprio homem e seus símbolos. Para isto, o estudo apresenta como resultado as reflexões concernentes às lembranças das comunidades religiosas rio-granadinas: Centro Espiritualista “Reino de São Jorge” e Centro Espiritualista “Tenda de São Jorge”, ambas sob as atribuições teóricas da Geografia, da Filosofia e da Sociologia na sua análise.

Palavras-chave: espacialidade; memória; Geografia da Religião.

MEMORIES: encounters of a religious spatiality

Abstract

The present article addresses the reflection about the cultural religious spatiality and its relationship with the memory of the religious participants. Then it presents the case study in two umbandista religious communities, between the years 2013 and 2015, which composed a part of the leather of field investigations done in the doctorate. This reading about the religious spatiality, intermediated by the present memory of the religious practitioners, aim to use the orality, in the researches in Geography and it has the aim to understand the usage of the study of memory of the interviewed as an empiric contribution to the qualitative

research in Geography of the Religion. In this way, the research still consists in the geographic dialogue, basing in the exposition of the speeches which permitted premises to analyze the devotionals remembrances and its spatiality, in the understanding of the social manifestations in the space, where it is cultivated the religious sacredness. In this way, the study is justified in the geographic science by presenting the aim of “discussing” the affinity of the man with the environment, stressing the culture in the form of interpreting the interactions of the “Ente” with the space and with the own man and its symbols. For this, the study presents as a result the reflections about the remembrances of the rio-grandina religious communities: Centro Espiritualista “Reino de São Jorge” and Centro Espiritualista “Tenda de São Jorge”, both under the theoretical attributions of Geography, of Philosophy and of the Sociology in its analysis.

Keywords: spatiality; memory; Geography of Religion.

INTRODUÇÃO

A reflexão de análise a ser apresentada neste artigo realiza uma ponte entre a memória e a religião, esta como “senhora”, portadora de um templo vivo que experiencia o mundo e sacraliza o espaço como um todo. E, diante disto, coloca-se em contato com o plano natural do mundo das divindades. Esta na configuração de uma linguagem que, em conjunto, a nomeação de um mundo exercer seu discurso, suas relações de identificação religiosa, expressas, não só nos ritos considerados formais, mas no seu modo de existência.

Assim, o ser religioso não se faz perante os símbolos sagrados; ele está inserido em uma linguagem que os envolve dentro do seu cotidiano. Os símbolos envolvem uma forma de eternizar essa linguagem, mas não como uma tradução da religião como um texto vazio, mas sim de compor elementos que os despertem ao reviver de suas divindades religiosas.

Para isto, as reflexões do estudo foram exercidas através das atribuições teóricas de: Bourdieu (2011), no campo religioso; Le Golff (2013), sobre a memória e a realidade na religião; Durkheim (2008) nas representações sociais; Ricoeur (1987,2007, 2010, 2011), na relação da linguagem espacializada por meio do discurso; Claval (2001), Pereira (2014, 2016), no entendimento das espacialidades religiosas; e Cassirer (2012), na compreensão da forma simbólica do pensamento religioso.

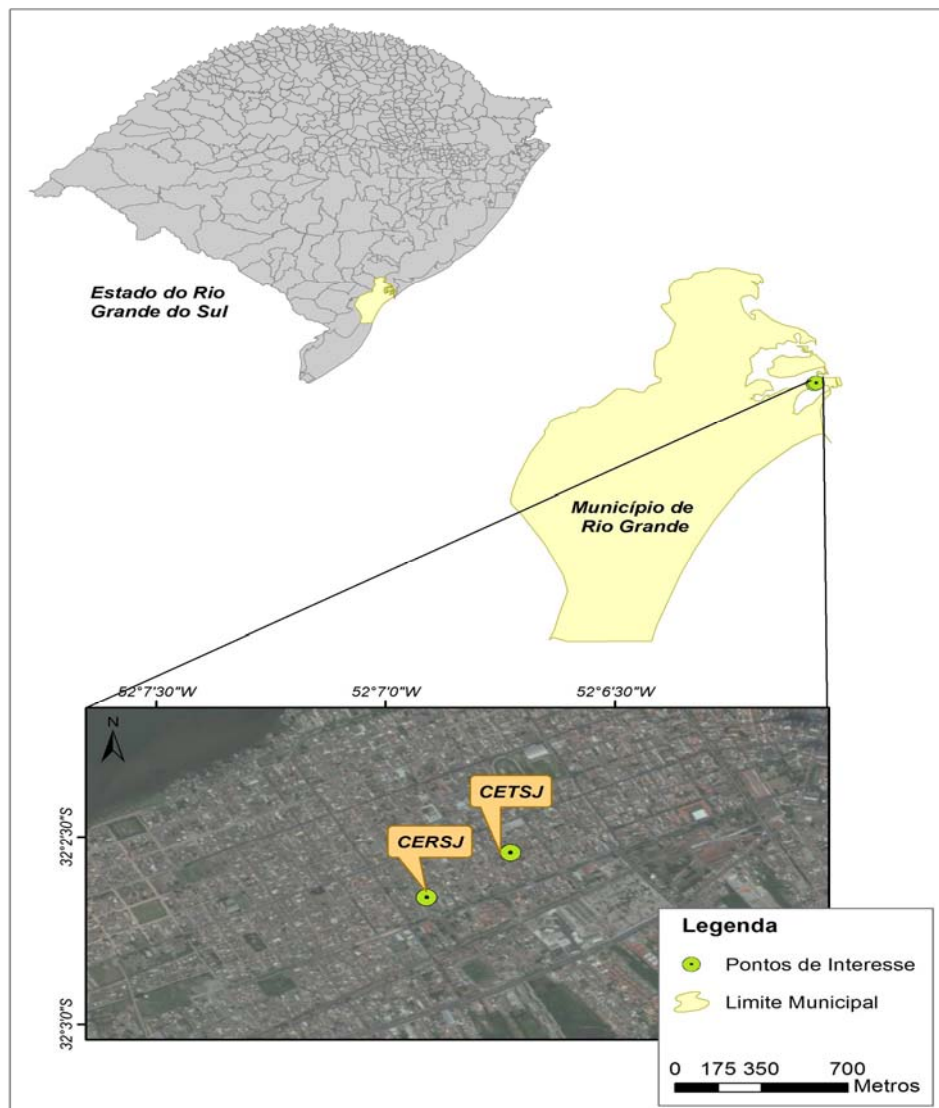
Entretanto, os relatos captados, as opiniões em relação aos símbolos no estudo foram apontados sob o olhar geográfico para o viés religioso cultural da Umbanda. Assim como “preposição” na forma de texto capitulado, com ação e vivacidade, associado ao campo formado no entorno da religião e da religiosidade, onde suas espacialidades e símbolos contemplam a visão endógena, do movimento de compreensão da memória, foi plausível abordar (PEREIRA, 2014).

A técnica de pesquisa no trabalho buscou o estudo também em lócus com pesquisa empírica em dois Terreiros¹ de Umbanda, no período que compreendeu o primeiro semestre de 2013 ao segundo semestre de 2015, na cidade de Rio

Grande/RS-Brasil, conforme o mapa (Figura 1), para viabilizar uma melhor visita do postulado teórico ao tema de estudo, através de observações e entrevistas abertas.

E neste elo de linguagem religiosa entre o homem e as divindades, o espaço e o tempo apresentam-se como categorias que determinam uma ação de materialidade do homem no mundo, determinam hierarquias as quais o homem, pelo poder na ação das divindades, convida a pertencer a esse espaço no qual o templo encontra-se no indivíduo religioso com a sua fé, não acaba em si. Daí advêm os símbolos, para os reforços religiosos no mundo, ou seja, uma forma de determinar no tempo e no espaço, presente no modo de tornar as categorias como singulares a si permeadas pelo universo que de certo modo foge ao contexto formal da religião em seu centro de convenção, o Terreiro.

Figura 1. Localização dos Terreiros pesquisados no município de Rio Grande no Rio Grande do Sul.



Fonte: Base Cartográfica IBGE, (2014); Google Earth, (2014). Organizado pelo autor, 2014.

Para Ricoeur (1987), a existência como meio de manifestação do indivíduo e sua religiosidade nos espaços, que são díspares, mas passíveis de uma sacralização que envolve o homem ao seu contexto de sacralidade. E essas existências passíveis de uma relação no seu mais íntimo estágio com o cenário exteriorizado religioso, ou seja, o pertencer atribui o *status* de identidade; e a existência, ela não ganha a categoria de religiosa, mas de mundo, porque está associada a uma lente de pertencer ao mundo.

A existência foge à lembrança do espaço assentado e demarcado como central para se libertar no mundo na cotidianidade do indivíduo. E perante as entrevistas realizadas nos grupos religiosos foi possível demarcar a identidade expressa da religião, pois nela eles levam consigo parte deste centro religioso e ganham *status* de Templo vivo, que se espraiam no mundo da lembrança, demarcada por seu discurso e reforçada pelo seu simbolismo, fruto de uma espacialidade do seu pensar, das suas atitudes.

Com isso, pensar nos símbolos aponta para uma existência no modo de reverenciarem tempos mesmo díspares tornam-se singulares e encontram no dia a dia do indivíduo religioso a sua partida para a espacialidade e não o centro como algo imóvel. Pois Cassirer (2012) apresenta o mundo religioso em ações interligadas. O que se faz presente na realidade apresentada pelos grupos pesquisados, ocorre uma interpretação do mundo na forma de sacralizar o tempo e o espaço e, por essa maneira estabelecer o território no ato religioso, vinculado à atitude de um poder que passa a conduzi-lo no mundo.

Este ponto de reflexão foi constituído por meio de uma trajetória, cuja composição é fundamentada através de observações e de estudos como este, que será oferecido no decorrer dos próximos parágrafos.

UM OLHAR SOBRE A MEMÓRIA

Este olhar foca as lembranças religiosas constituídas pela comunidade umbandista. Assim, é o interesse em conhecê-las e atuar cientificamente sobre os elementos que as compõem como mosaico de informações de histórias vivas e que se externalizam pela oralidade dos indivíduos umbandistas. É como uma espiral que liga o mosaico de informações e assenta seus significados religiosos, os quais refletem em símbolos da prática social.

Neste sentido, como lugar onde são investidas as características dos religiosos, a memória também é presente. E mais, de ser a principal forma de rememorar acontecimentos que vão ao encontro do indivíduo, e da sua comunidade religiosa.

Diante disto, a reminiscência brota da percepção que o indivíduo tem sobre determinado contexto de sua vida, de sua família, trabalho, entre outros meios sociais e culturais. Com isso, o ato de lembrar revela o que se denomina de memória em um sentido amplo; pois a memória, conforme o pensamento de Ricoeur (2011), é o elemento principal para o que se denomina identidade individual ou coletiva: “[...] a identidade esconde a diferença, na construção metafórica, a tensão comparativa que caracteriza o processo esquemático se

mantém viva, pois nela o outro continua agindo no interior do mesmo” (RICOEUR, 2011, p.16).

Todavia, os grupos religiosos cuidam do seu espaço de manifestação cerimonial ritualístico religioso. Porque, a história contida nele, para muitos, principalmente os mais velhos, se confunde com a sua própria história familiar e de vida. Assim, a recordação “[...] bem-sucedida é uma das figuras da memória feliz” (RICOEUR, 2007, p. 46).

Le Golff (2013), no entanto, coloca que a agitação da memória no cerne dos indivíduos tem como meta recuperar lembranças, conforme a necessidade presente. E as informações abarcadas constituem-se mediante as condições emocionais, colocadas ao encontro da consciência no momento em que são solicitadas, “[...] cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (LE GOLFF, 2013, p. 435).

Neste contexto, o indivíduo umbandista recorda do que é seu, de momentos vivenciados, selecionados, que configuram importância no espaço do Terreiro para ele e o grupo religioso ao qual pertence. Deste modo, ele resguarda e perpetua, por meio da oralidade, imagens discursadas.

Para isto foi possível compreender a essência da memória ligada à experiência religiosa, ou seja, o foco nos elementos que constituem o sagrado como rememoração social. Favorece, assim, a análise das comunidades umbandistas nos seus diversos encontros com as Entidades religiosas na contemplação do mundo religioso.

De acordo com o pensamento de Claval (2001), tal fato está consoante à experiência do sagrado em que os indivíduos compartilham experiências. Nestas por intermédio de um sentimento que, sob o real ou diante dele, se abriga uma realidade primordial. E se ela fosse completamente oculta, não constituiria nenhum papel perante a sua existência. Porém, a experiência do sagrado permite reviver o tempo das Entidades religiosas e estão ligados a certos espaços. Ela recoloca o indivíduo “nas atmosferas físicas em que se insere e nos ambientes sociais que conhece [...] onde a sacralidade se concentra” (CLAVAL, 2001, p. 231).

É a lembrança corroborada na sua compreensão pela filosofia de Ricoeur (2007), diante desses espaços de sentido devocional, quando aguçada pelo questionamento de algo significativo para os indivíduos umbandista. Esses foram levados ao encontro da memória. Assim, as festas, os cerimoniais e rituais religiosos nos Terreiros de Umbanda são rememorações dos tempos das Entidades apresentados na sequência de imagens (Foto 1) atos onde são lembrados seus símbolos e ritos pelo indivíduo e grupo religioso do CERSJⁱⁱ e também do CETSJⁱⁱⁱ, que se configuram em uma qualidade de memória devocional. E conforme a representação nas fotos são rememorados os tempos festivos dos Orixás, Exu e Xangô, e também de duas Entidades espirituais: a Cabocla Jurema e a Índia Paraguaçu. A última citada é Guia Espiritual da Dirigente do CETSJ.

Estas imagens, mesmo sem o acompanhamento de som exteriorizado, oferecem um registro da memória, restrito em um tempo presente na memória do indivíduo que vivencia seus atos sagrados, no entanto, poderosa nas informações das ações do tempo e dos acontecimentos religiosos. E repercutem em “[...] diferenciações em relação aos lugares e objetos, ou seja, encontram-se ligados a vivenciar” (PEREIRA, 2016, p. 488).

Com isto, o tempo mítico remete o indivíduo ou o grupo religioso para além de um ponto real. É um tempo que tem relação com a memória e principalmente com o mundo das Entidades como fator da existência humana. E com a sua representatividade, alicerçada por lembranças de ritos e cerimoniais, a representação mítica apresenta em comum o tempo mundano, ou seja, o tempo do indivíduo religioso. Assim, o tempo das Entidades é rememorado e exteriorizado pelo indivíduo religioso e o grupo social.

Foto 1. Lembranças dos tempos festivos no CERSJ: homenagem ao “Povo da Rua” (A); e no CETSJ: homenagem a Xangô (B), homenagem a Cabocla Jurema (C) e homenagem à Índia Paraguaçu (D).



Fonte: Acervo do autor, 2013.

A MEMÓRIA E A ESPACIALIDADE RELIGIOSA

A produção da espacialidade vai ao encontro da dimensão religiosa, pois compõe a lembrança e a matéria. E atribui a estes elementos o contexto do cotidiano. Assim, a memória, neste perfil, contempla uma espacialidade cuja realidade rememorada é sensível.

Neste contexto, a memória é um conhecimento latente ao indivíduo, que trabalha a espacialidade contida na lembrança como cenários, os quais os símbolos vivenciados caracterizam a familiaridade religiosa. De modo que o espaço torna-se uma lembrança espacializada pelas vivências devocionais rememoradas.

Isto torna a memória um espaço aberto segundo Durkheim (2008), mas que é delimitado pelo inconsciente individual. E este espaço solidifica-se em uma realidade. Pois, o umbandista identifica-se como Ser e Entidade partilhada. E por Entidade é necessário compreendê-la como um conjunto

[...] dotados de poderes superiores àqueles que o comum dos homens possui; essa qualificação convém, pois às almas dos mortos; [...] às divindades propriamente ditas. O único “comércio” que podemos manter com seres dessa espécie é determinado pela natureza que lhe são atribuídas (DURKHEIM, 2008, p. 60-61).

A distância psicológica da espacialidade, constituída entre o ser e a Entidade, configura-se como causa efetiva da lembrança do religioso. Essas espacialidades permanecem ativas e são exteriorizadas também através do amplo sistema de interpretação simbólico.

E a legitimidade desta lembrança é operada através dos ritos e pelas festas; o que retém é apenas o fato da correspondência que elas instauram no plano prático, entre a ordem do mundo e a das ações do cotidiano. Deste modo, o que se retém do mito e dos ritos são os subsídios destinados à integração do tempo religioso no cerne da vivência dos indivíduos. Assim é apresentada na sequência de imagens (Foto 2) a lembrança religiosa do tempo referenciado aos Preto-Velhos. Deste modo, externizam a lembrança de um tempo que conduz à vivência do arquétipo destas Entidades espirituais com a simbologia material alicerçada nas bebidas, alimentos e plantas sacralizadas.

Pereira (2016, p. 488) salienta que os símbolos:

Misturam as percepções humanas, porque esses assumem o lugar dos acontecimentos verdadeiros, eles apresentam-se como a crença. E mais a existência de um lugar para preenchê-la no inconsciente individual, o qual aceita a interpretação dos processos que produzem a necessidade da sublimação religiosa. Ainda assim, esse processo subsiste com o indivíduo, não podendo preencher esse lugar com suas próprias produções, mas somente utilizando significações dos quais não dispõe livremente.

Foto 2. Rememoração aos Pretos-Velhos no CERSJ: a representação das entidades religiosas (A); os alimentos sacralizados (B) e (C); as manifestações dos médiuns e a espacialidade da memória religiosa (D).



Fonte: Acervo do autor, 2014.

A memória, no entanto, também é primordial para lembrança de acontecimentos específicos, por exemplo, da história do surgimento da Umbanda na cidade de Rio Grande do que não se encontrou particularidades em pontos, como periódicos, jornais e revistas. E as informações a este respeito, que foram descobertas, mostravam traços de ambiguidade em seus subsídios. Porém, somente os familiares dos indivíduos que conviveram com tal acontecimento religioso puderam esclarecer, contemplando “[...] o velho tempo da memória, que atravessa a história e a alimenta” (DURKHEIM, 2008, p.61).

Em uma cidade são confrontadas nos mesmos espaços, diferentes épocas que Ricoeur (2007, p.159) declara:

Uma cidade confronta no mesmo espaço épocas diferentes, oferecendo ao olhar uma história sedimentada dos gostos e das formas culturais. A cidade se dá ao mesmo tempo a ver e a ler. O tempo narrado e o tempo espaço habitado estão nela mais estreitamente associados do que no edifício isolado. A cidade também suscita paixões mais complexas que a casa, na medida em que oferece um espaço de deslocamento, de

aproximação e de distanciamento [...] convidam às comemorações e às reuniões ritualizadas.

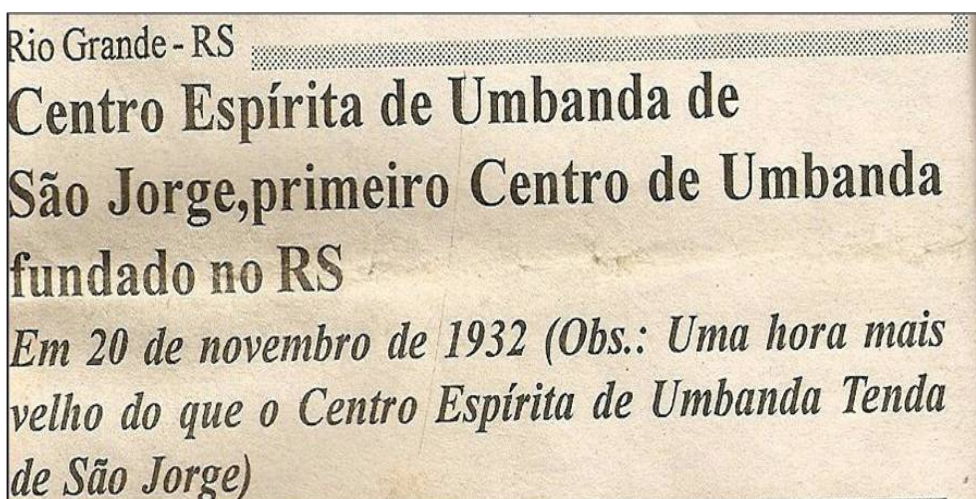
A memória, contudo, como documento, traz consigo um caráter de monumento, no qual as informações são filtradas e não há “[...] memória bruta coletiva” (LE GOLFF, 2013, p. 396). Pois, como um monumento, esse tipo de memória acarreta funções de armazenamento de informação que admite informar através do tempo e do espaço e providencia ao indivíduo um processo de registro.

Mas a informação através da memória também pode ser simultaneamente fragmentada e articulada, pois cada uma das lembranças mantém relações espaciais e temporais muito íntimas. E, ainda, com outras, pois estas relações atuam de modo social e constituem a memória coletiva.

E como um arquivo, ela é registrada por meio da escrita e o relato é obrigatoriamente oral; ele é escutado, ouvido. O arquivo é escrito; a memória pode “ser lida e consultada” (RICOEUR 2007, p. 176). E os traços de linguagem, o relato possui com uma narrativa, pois acrescenta especificidades. E apresenta-se ligado ao arcabouço de troca entre aquele que o dá e aquele que o recebe.

Neste sentido, a memória, através da linguagem, conforme Le Golff (2013, p.138): “[...] em sua fase declarativa, a memória entra na região da linguagem: a lembrança dita pronunciada, já é uma espécie de discurso que o sujeito trava consigo”, ganha *status* de unidade social. E compreende-se esta junção como o ato da utilização de signos no sentido da identificação do grupo social (Foto 3). Os indivíduos são limitados em suas lembranças de acontecimentos vivenciados no mesmo espaço. Como foi evidenciado na matéria do jornal abaixo, sobre a distinção dos grupos religiosos.

Foto 3. Reportagem sobre a fundação do CERSJ e do CETSJ.



Fonte: **O GRITO:** Informativo da Cultura Afro-Umbandista do RS. Porto Alegre, Ano 2, N. 21 – Fevereiro de 2002.

Deste modo, a memória alicerçou-se no coletivo, principalmente em um registro material e temporal. E assim se exteriorizou, ou seja, para ser lembrada e principalmente se fizer presente na memória coletiva dos grupos religiosos envolvidos. Os indivíduos pesquisados param de exercitar a memória, pois vinculados ao que está escrito, denominam as coisas da mente, “[...] não já do seu próprio interior, mas do exterior, através de sinais estranhos” (LE GOLFF, 2013, p. 400).

A memória encontra-se relacionada ao processo de identificação que Ricoeur explica do seguinte modo:

Não existem entre os dois polos da memória individual e da memória coletiva, um plano intermediário de referência no qual se operam concretamente traças entre a memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades às quais pertencemos? Esse plano é o da relação com os próximos, a quem temos o direito de atribuir uma memória de um tipo distinto. Os próximos, essas pessoas que contam para nós e para as quais contamos, estão situados numa faixa de variação das distancias na relação entre o si e os outros. Variação de distância, mas também variação nas modalidades ativas e passivas dos jogos de distanciamento e de apropriação que fazem da proximidade uma relação dinâmica constantemente em movimento: tornar-se próximo, sentir-se próximo (RICOEUR, 2007, p. 181).

Conforme a análise do autor, a memória permite também que o indivíduo ou grupo valorize, neste caso, a sua devoção como bem material simbólico. Bourdieu (2011) coloca que a valorização está ligada à distribuição de um capital que é o seu fundamento no grupo social, e que contribui para a perpetuação por meio da existência como lembrança coletiva. Assim, através do seu efeito que exercem e são firmados oficialmente, vem o reconhecimento ou desconhecimento do grupo social.

Bourdieu (2011, p.226) declara que,

[...] os indivíduos ou os grupos são objetivamente definidos não somente pelo que são, mas também pelo que supostamente são, por um ser percebido que, embora dependa estreitamente de seu ser [...] as duas espécies de propriedades que lhe estão objetivamente vinculadas: por um lado, propriedades materiais que começando pelo corpo, se deixam enumerar e medir

como qualquer coisa do mundo físico, e, de outras propriedades simbólicas [...].

Diante disto, a memória na pesquisa teve um viés de interpretação existencialista do indivíduo umbandista no revivenciar dos atos religiosos através da lembrança. De modo que a sua atitude, aguçada por um questionamento, acentuou a interpretação que não se reduziu a uma “determinação conceitual de um discurso [...], mas encontra sua vida na dinâmica simbólica da reflexão, como apresentação das ideias” (RICOEUR, 2011, p. 16).

As ações rememoradas do mundo religioso da Umbanda pelos indivíduos pesquisados, por meio de suas subjetividades, revelaram também fatos pessoais e paralelos que traziam em suas falas uma forma interior da tradução dos acontecimentos. O exemplo é o do egresso da médium no grupo religioso do CERSJ. Ela pontua, sobre sua entrada no grupo, no seguinte relato:

Aí eu saí a procurar, mas só que eu não encontrava toda assim. Sabe, hoje tem assim a Nação e a Umbanda. E eu não queria; eu queria só Umbanda. E no dia quinze de novembro é o encontro das Umbandas na Praça Tamandaré. Eu nunca tinha ido. Por isso, que eu te digo: Deus usa as pessoas e os lugares para chegar até nós. Eu nunca tinha ido e naquele dia eu escutei no rádio. E eu disse: Eu vou ir. Eu fui, me sentei na arquibancada deles, onde estavam as pessoas do “Reino”. Eu não conhecia ninguém. Aí eu vi a camiseta do “Reino de São Jorge” e eu sou devota de Ogum, então esse pai pra mim é tudo. Aí eu disse assim para o rapaz com a camiseta: Onde é esse Centro? Ele disse: É na Quinze de Novembro com a Rua General Abreu. E pode ir? Lá é Nação? Ele disse: Não, é só Umbanda. E quando é que tem? Ele disse: às quintas-feiras. Aí eu vim e quando eu cheguei no “Reino” estava fazendo setenta e nove anos no dia que eu vim. Aí eu vim e achei bonito. Sabe, assim, quando tu vê, tu sente uma coisa que nem sabe explicar. Aí eu vi, achei bonito e comecei a vir sem conhecer ninguém tanto de lá como de cá. E um dia eu disse para o meu marido: Já achei a Casa. E estou indo lá, hoje é dia e tem sessão lá eu vou falar hoje lá, vou ver quem é o Cacique e vou dizer que eu quero fazer parte daquela Corrente e vim pedir permissão pro Chefe, né, o Cacique e estou aqui^{iv}.

Com o relato acima é possível também compreender uma espacialidade através das marcáveis sequências de atos que vieram na lembrança da médium para informar sua entrada no grupo religioso. Pois o indivíduo não tem a visão

completa do mundo, somente visões parciais. Por isso, “[...] que não terminamos nunca de nos explicarmos a outrem que não vê as coisas sob o mesmo ângulo [...]” (RICOEUR, 2011, p. 53), ou que não as vivenciou.

A sobrevivência cultural de seus símbolos, no entanto, também depende da ação do grupo religioso. Esse defende os valores e principalmente os procedimentos eventuais de ameaças oriundas do meio externo. Procedimentos que mudam as formas tradicionais de seus rituais como fica claro, a seguir:

[...] nós, que somos umbandistas, apreendemos que foi o trabalho de abertura, um trabalho de harmonia, um trabalho aonde veio os Caboclos e depois veio os Pretos-Velhos que trabalharam, mas não até altas horas da noite. Como eu vejo dizer: Olha, os trabalhos hoje, terminou às 5 horas da manhã. Isso não é trabalho de Umbanda, me desculpe. Isso pode ser um trabalho muito precioso, muito maravilhoso. Mas veja bem, eu com 71 anos como é que eu vou aguentar das 8, das 9, sei lá que horas foi até de manhã. Não dá pra mim! Mas eu sei que tem muita gente nova que não terá problema, mas eu sei que também não é da Umbanda isso. E que é de outras religiões e que muda muito o meu estilo, porque aquilo que eu não faço, não pode comentar e nem criticar, porque no nosso trabalho, no nosso Centro, temos um tipo de ritual que começamos às 7 horas da noite e que 09h30min, 10h00min já é tarde. Eu quero que os nossos irmãos da Umbanda tenham consciência que eu não trabalho domingo. Mas quantos trabalham? E que o pior, que eu acho pior, que até pode acontecer, é irmos para o trabalho de um Centro e mal começou o trabalho já estão pedindo para sair – não, mas você vai e espera o ritual pelo menos. Receba o conforto, receba o passe, porque tem os médiuns passistas que estão lá para trabalhar no passe. Então, meus irmãos, o que eu quero dizer a todos é que a Umbanda tem os seus caminhos e o seu ritual muito certo. E quero dizer que eu não sou melhor, não, mas jamais vou ser pior^v.

Esse fato vai ao encontro da questão da narrativa discursada pelo homem cotidiano de Ricoeur (2010, p. 182), na seguinte explicação:

[...] o homem cotidiano, geralmente privado da palavra pelo discurso dominante, que recupera a palavra através da história. Essa modalidade de racionalidade histórica marca ao mesmo tempo o esforço mais interessante para levar o quantitativo ao nível, das atitudes com

relação [...], ao discurso falado ou escrito, às ideologias e religiões.

As reminiscências de dimensão individual ou coletiva são atos de lembranças que devem, que foram abarcadas como práticas, ou seja, ações humanas elaboradas de modo social. Ainda que esse ato de lembrar no instante seja um andamento singular vivenciado pelo indivíduo.

Como descreve a senhora Pâmela, médium do CERSJ, sobre uma lembrança da relação de espiritualidade na Umbanda, no relato seguinte:

Que me fortaleceu. Foi uma situação que aconteceu comigo pessoal e foi muito difícil assim, passar por esta situação. Bem difícil mesmo. E eles, ali na Umbanda, me deram esta força. As Entidades, as minhas Entidades, principalmente, me deram uma força pra eu poder aguentar que era muito pesada pra mim naquele momento a demanda. E aí foi complicado, mas graças a Deus passei, passei e estou bem! E estou forte de novo^{vi}.

Neste viés, as memórias são instrumentos primordiais para a tarefa de interpretação e reconstrução da historicidade e das espacialidades religiosas dos grupos umbandistas. Portanto essas memórias capituladas trazem à tona os momentos que se tornam particulares aos umbandistas, que de uma forma ou de outra presenciaram alguns episódios relacionado aos grupos religiosos em questão.

Assim, a historicidade e a espacialidade, produzidas por meio da memória, compreendem a oralidade, através dos indivíduos entrevistados como produtores de um texto. Ou ainda, o texto é elemento de conjuntos culturais pelo meio dos quais se exprimem aparições de mundo diferentes.

Ricoeur (2011, p. 53) ainda evidencia a respeito que o texto,

[...] concerne à unidade do signo que não é ainda discurso, traz com ele novas fontes de ambiguidade que dizem respeito, principalmente, à relação entre o significado – o que se diz – e o referente – aquilo sobre o que se fala, em última instancia, o mundo.

O receptor dessas imagens as vê discursadas, traduzidas em uma negociação de sentidos e significados. Assim, a narrativa produzida por intermédio da lembrança dos pesquisados vincula-se à questão temporal, esta associada ao espaço, pois o

tempo que se revela traz consigo a relação espacial e produz uma intertextualidade nas informações.

A memória traduz uma espacialidade que possibilita de forma concreta cada indivíduo ou grupo social de transformá-la em uma identidade registrada nas suas relações sociais. Deste modo, cada lembrança alcançada e alicerçada pelo discurso encontra-se organizada sob uma espacialidade que é inerente como ser existencial no mundo.

A espacialidade, contida também na memória através das lembranças, limita a composição religiosa. E a presença nela se realiza por meio do contato dela com a estrutura religiosa. À medida que a percepção se discorre no texto umbandista de forma a ordenar o discurso religioso, é a lembrança do mundo que se atualiza para o religioso. Deste modo, a estrutura religiosa atribuída à lembrança torna-se garantia de atualização da espacialidade do ser umbandista. E o ser umbandista, confrontado a esta atividade, se reconhece e a ele mesmo como parte da natureza religiosa.

Natureza religiosa que a umbandista indica no seguinte relato:

Olha! Dentro da Umbanda, tudo ali que acontece é sagrado, tudo tem que ter fé, porque se tu não acreditares naquilo que tá lá dentro, se tu não acreditares que tu estás na Umbanda que vai acontecer às coisas, que as coisas vão melhorar. Então, não precisa uma religião, não precisa cumprir aquela religião. Então, tu tens que acreditar, tem que ter fé, tem que saber que aquilo dali é assim inexplicável que uma Entidade vai baixar [...] tem que acreditar nisso, que é uma força maior que existe dentro de ti. Uma força maior que vem de outro lugar. Olha! Eu acho que a caridade que já diz o nome caridade tem que dá de graça aquilo que tu recebesses de graça. Eu recebi de graça este dom. Eu me desenvolvi desde os 14 anos, mas eu recebi de graça. Então eu não posso cobrar nada pra ninguém. Não posso cobrar em termos materiais. E me doar. Eu acho que o máximo que eu posso fazer é me doar, doar meu corpo, doar minha mente o meu espírito. Pra essa atividade para poder fazer o bem para o próximo. Sem esperar nada em troca, porque às vezes tu fazes o bem, mas não recebe o bem. Então tu fazes o bem sem esperar nada em troca^{vii}.

E no relato acima é importante assinalar que a praticante umbandista reproduz relações cotidianas dentro de um parâmetro religioso da entrega, esta observada como uma contemplação para ser natureza religiosa no mundo da Umbanda. E o conhecimento alicerçado na memória conduz aspectos da vida religiosa do indivíduo dentro e fora das comunidades religiosas dos Terreiros “[...] na cidade

contemplada no imaginário humana e tomada como formas simbólicas e religiosas” (PEREIRA, 2016, p. 485).

Assim, ao entrelaçar-se neste mundo de sentimentos, cultura, historicidade e devoção, expressadas na forma singular da memória religiosa, pondera-se um argumento sobre este mundo que não o enquadre somente aos seres míticos ou ao homem, mas na junção dos dois.

Pois a religião

[...] traz uma cosmogonia [...]; e responde à questão da origem do mundo e da sociedade humana, e deriva desta origem os deuses e as obrigações do homem. Esses dois aspectos não são claramente definidos; combinam-se e fundem-se no sentimento fundamental [...] de solidariedade da vida (CASSIRER, 2012, p. 156).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, orientaram-se os olhares investigativos para a Religião na qualidade existencial dos seres religiosos umbandistas e do seu discurso espacializado diante do mundo religioso que os cerca. Assim, a parte empírica apresenta as relações dos grupos religiosos com o universo simbólico da Umbanda, na forma de compreender o espaço, a linguagem e as espacialidades umbandistas. E diante disto, tornam-se pontos de junção entre os religiosos e o espaço.

Com isto, as espacialidades expressadas pela lembrança dos praticantes umbandistas contemplam no seu cotidiano e se apresentam fora dos locais de assentamento dos Terreiros. A sua presença foi compreendida como de sentido qualitativo ímpar para com os espaços sacralizados.

De modo que a investigação sobre a experiência com o sagrado destes indivíduos repercutiu em diferentes relações com os espaços e os objetos. E mais, esta se encontrou ligada ao vivenciar das comunidades religiosas, partindo da visão do indivíduo religioso, pois este, além de sacralizar os espaços, necessita vivê-los. Ele percebe estes espaços em torno dos locais de manifestação ritualística como lugares reservados a sua potencialidade religiosa.

Direciona-se ao existencialismo presente no indivíduo umbandista com a sua relação com os espaços sacralizados, bem como suas aspirações presentes em uma religiosidade alicerçada também no agir e no sentir das comunidades religiosas dos Terreiros pesquisados. Tudo isso, com a contribuição e pretensão de que esses fatores fossem evidenciados e colaborasse para o estudo geográfico presente nas espacialidades religiosas constituídas.

Isto, através das representações alicerçadas na oralidade dos umbandistas, permitiu também salvaguardar as diferentes vivências e a relação da linguagem religiosa no cotidiano dessas pessoas. Essas linguagens foram evidenciadas por intermédio das construções elementares realizadas pelos religiosos e sua

comunidade. Aspectos que se constituíram dentro da pesquisa como indispensáveis na comunicação e interpretação religiosa permitiram colocar um sentido de ressignificação nas ações e relações, entre os umbandistas e o espaço geográfico.

Nesta perspectiva, entenderam-se as espacialidades religiosas como uma linguagem que contribuíra para a arguição sobre os espaços sacralizados em um território vivo, no auxílio do entendimento das suas nuances. São as que os símbolos atuam como instrumentos por excelência da integração social, enquanto instrumentos de conhecimento e comunicação e os signos se configuraram espacialmente quanto elemento de uma construção socializada, os quais os umbandistas referendam.

E na relação geográfica da espacialidade com as imagens, apesar de ele trabalhar com imagens não produzidas por ele, mas que demandam em seu discurso salientar para o refino do olhar do pesquisador, pois ao observar o que não é apresentado de maneira explícita, em um primeiro olhar é aceitável apenas decodificar a sua reprodução por meio de uma mística que envolve sentimento de arte com cientificidade; e a memória na pesquisa torna-se esta magia conflitante de emoções passadas que auxiliam no construir do presente.

Neste complexo, são evocados os mais variados sentimentos humanos. Do modo em que a memória apresenta-se móvel na sua forma de compreensão, ela surge dinâmica e potente na circulação de mensagens que encaminham aos mais variados pensamentos transcendidos do seu espaço físico aprisionado, em muitos casos, ao papel e que estabelece na sua dinâmica um diálogo científico com a Geografia na compreensão das espacialidades religiosas.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, P. **O senso prático**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem: introdução de uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- CLAVAL, P. **A geografia cultural**. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2001.
- DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**. 3 ed. São Paulo: PAULUS, 2008.
- LE GOLFF, J. **História e memória**. 7. ed. Campinas, SP: Unicamp, 2013.
- PEREIRA, R. A. Entre imagens e devoções: a pesquisa geográfica nas festas de homenagem a Xangô. **Revista, Geografar**, Curitiba, v.9, n.1, p.45-62, 2014. Disponível em: < <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/geografar/article/viewFile/35377/22742>> Acesso em 10 jul. 2014.
- _____. O espaço urbano e os templos afro-brasileiros em Rio Grande-RS-Brasil. **OKARA: Geografia em debate**, v. 9, n. 3, p. 482-494, 2016. Disponível em: <www.biblionline.ufpb.br/ojs/index.php/okara/article/view/24223> Acesso em 5 out. 2016.

RICOEUR, P. Indivíduo e identidade pessoal. In: VEYNE, P; *Et al.* **Indivíduo e poder**. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 65-86.

_____. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Unicamp, 2007.

_____. **Tempo e narrativa 1**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Sobre a tradução**. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

Contato com o autor: Rogério Amaral Pereira <rogerioappixote@hotmail.com>

Recebido em: 08/02/2017

Aprovado em: 06/07/2017

ⁱNo decorrer do estudo, o termo será direcionado com letra inicial maiúscula como sinal de respeito ao local de manifestação religiosa com matriz africana.

ⁱⁱA sigla refere-se ao Centro Espiritualista “Reino de São Jorge”.

ⁱⁱⁱA sigla refere-se ao Centro Espiritualista “Tenda de São Jorge”.

^{iv}Conforme trecho transcrito da entrevista com COSTA. D. S. F. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 19 jul. 2013. Entrevista concedida ao autor.

^vConforme trecho transcrito da palestra com duração de 21 minutos e 54 segundos realizada no dia 30/05/2015 no salão nobre da Prefeitura Municipal de Rio Grande, relacionada ao 3º Congresso de Umbanda na cidade de Rio Grande-RS, gravado pelo autor.

^{vi}Conforme trecho transcrito da entrevista com VARELLA. P. V. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 5 abr. 2014. Entrevista concedida ao autor.

^{vii}Conforme trecho transcrito da entrevista com VARELLA. P. V. **O médium umbandista e a religiosidade**. Rio Grande, 5 abr. 2014. Entrevista concedida ao autor.