



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS NATURAIS E EXATAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

**Mateus Machado Santos**

**ESPAÇO SAGRADO E PERFORMANCES DE CORPO: O CASO DO  
TERREIRO DE UMBANDA REINO DE JUREMA EM SANTA  
MARIA/RS**

Santa Maria, RS  
2019



**Mateus Machado Santos**

**ESPAÇO SAGRADO E PERFORMANCES DE CORPO: O CASO DO TERREIRO  
DE UMBANDA REINO DE JUREMA EM SANTA MARIA/RS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Geografia**.

**Orientador: Prof. Dr. Benhur Pinós da Costa**  
**Co orientadora: Prof. Dra. Lúcia de Fátima Royes Nunes**

Santa Maria, RS  
2019

Santos, Mateus Machado

Espaço sagrado e performances de corpo: o caso do terreiro de umbanda Reino de Jurema em Santa Maria/RS. / Mateus Machado Santos.- 2019.

212 p.; 30 cm

Orientador: Benhur Pinós da Costa

Coorientador: Lúcia de Fátima Royes Nunes

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Naturais e Exatas, Programa de Pós-Graduação em Geografia e Geociências, RS, 2019

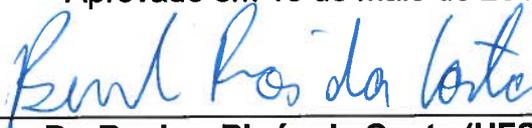
1. Geografia da religião 2. Cultura de umbanda 3. Espaço sagrado 4. Performances de corpo I. Pinós da Costa, Benhur II. de Fátima Royes Nunes, Lúcia III. Título.

**Mateus Machado Santos**

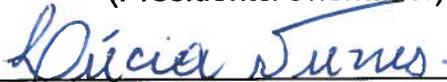
**ESPAÇO SAGRADO E PERFORMANCES DE CORPO: O CASO DO TERREIRO  
DE UMBANDA REINO DE JUREMA EM SANTA MARIA/RS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Geografia**.

Aprovado em 13 de maio de 2019



**Dr. Benhur Pinós da Costa (UFSM)**  
(Presidente/Orientador)



**Dra. Lúcia de Fátima Royes Nunes (UFSM)**  
(Co-Orientadora)



**Dr. Rivaldo Mauro de Faria (UFSM)**



**Dr. Aristeu Castilhos da Rocha (IFF)**

Santa Maria, RS.  
2019



## DEDICATÓRIA

*A todos os seres de luz, elementares da natureza, que de forma sublime, tornaram-se presentes durante toda trajetória deste estudo. Em especial à Luciane Lopes (in memoriam), minha primeira professora de teatro. Élide Royes Nunes (in memoriam), minha vó do coração. Maria Eloá dos Santos Ortiz (in memoriam), mostrando alegrias através da arte de reciclar o lixo em vida. Seres que agora tornaram-se estrelas, continuando suas missões em outros lugares...saudades sempre!*



## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, Criador do Universo, aos Orixás e seus espíritos de luz que permitiram a concretização dessa pesquisa.

Ao meu orientador Prof. Dr. Benhur Pinós da Costa que acreditou na pesquisa e possibilitou que minhas incessantes buscas por novos olhares dentro da Geografia fossem concretizadas. Que nossa amizade seja sempre repleta de risos, carinhos e afetos.

À minha Co-orientadora Prof. Dra. Lúcia de Fátima Royes Nunes que, neste trabalho, legitimou mais uma vez e, de forma intensa, nossa cumplicidade, amizade e respeito. Desde setembro de 2004, venho fazendo a ‘faculdade da vida’, proporcionado por você. Minha bruxa! Sou eternamente seu pupilo!

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia e a todos os Professores, em especial à Profa. Dra. Meri Lourdes Bezzi, ao Prof. Dr. Rivaldo Mauro de Faria, Prof. Dr. Álvaro Luiz Heidrich, ao Prof. Dr. Aristeu Castilhos da Rocha, ao Prof. Dr. Júlio Ricardo Quevedo, ao Prof. Dr. Nécio Turra Neto.

Ao Prof. Dr. Lauro César Figueiredo que me incentivou do início ao fim do mestrado, dedicando o seu tempo para tecer esclarecimentos sobre a Geografia. Nossa amizade está para além dos muros da academia.

Ao Prof. Dr. João Antônio Gomes, que, em suas vindas à Santa Maria, me presenteava com suas visitas e conversas, falando sobre a quão belo é fazer pesquisa com dedicação.

À Banca Examinadora da qualificação e da defesa desta pesquisa. Agradeço imensamente pela generosidade e pelo incentivo que todos me proporcionaram. Que nossos intercâmbios continuem para além dos muros da academia.

À Universidade Federal de Santa Maria que, desde 2002 tem sido meu porto-seguro para fomentar minhas reflexões.

Ao grupo de estudos LABEU – Laboratório de Espacialidades Urbanas da UFSM, em especial aos colegas que, no início do processo da pesquisa, contribuíram nos avanços e inquietações enquanto investigador.

À Cia Candoca de Teatro do Centro de Educação/UFSM que me reanima toda vez que deixo aproximar de meu corpo as palhaçarias. Em especial ao Toni



Torrado, meu clown, fiel escudeiro, e à Ximia Bóia, clown da Lúcia Nunes. Essa dupla tem história!

Aos professores doutores Zeny Rosendahl e Zéca Ligiéro, que mesmo distantes, contribuíram com a pesquisa por meio de suas obras e de e-mails trocados ao longo da investigação. Eterna gratidão!

Ao Prof. Dr. Elizeu Clementino da Silva, um dos precursores em pesquisas narrativas no Brasil, ao qual tive a oportunidade de conhecê-lo pessoalmente na UFSM, demonstrando carisma e humildade nas suas explanações.

Aos meus ex-professores de Graduação e aos meus ex-professores de escola, sem vocês eu nada seria.

Ao Professor Dr. Gustavo Duarte, responsável pelo LICOR/UFSM – Laboratório de Improvisação e Coreografia que, na reta final da dissertação, proporcionou lindos encontros pela arte da dança. Liberando energias dançantes...

Às Federações USUCAB – União Santa-mariense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros e à LEUCAB – Liga Espiritualista de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros, ambos de Santa Maria, por ter contribuído com a pesquisa, informando dados e esclarecendo a cultura religiosa em Santa Maria/RS.

Ao Conselho do Povo de Terreiro de Santa Maria/RS que me acolheram e foram muito atenciosos com minhas indagações e curiosidades. Grato de coração.

À Casa de Estudos Espirituais Reino de Jurema, minha segunda casa que, desde o primeiro dia de minha chegada, fui agraciado pela acolhida de pessoas, hoje meus irmãos de corrente. Essa pesquisa é um pouquinho de cada um de vocês. Minha família do coração.

Ao meu padrinho de religião Altemir Neves, e aos irmãos(as) Tiago Santos, e as irmãs Juliana Pires e Carmem Alves. A participação de vocês neste estudo foi fundamental.

À minha orientadora espiritual Leda Palma sempre atenta e disposta a contribuir com importantes aprendizados sobre a cultura umbandista.

À terreira Mãe Ni de Xangô e seus tamboreiros, participantes do processo de construção da defesa bem como a apresentação final. Meu muito obrigado!

Aos amigos e colegas da pós-graduação, em especial à Paloma Savian, pelo carinho e disponibilidade ao construir os mapas para este estudo.



Aos meus queridos ex-alunos (as) que, durante minha estadia como professor substituto no CE/UFSM, fizeram dos encontros momentos de alegrias e aprendizados. Saudades eternas.

Aos amigos-irmãos Flávio Ranquetá e Anderson Dias que entraram em minha vida e cultivam uma linda amizade que vale ouro. Gratidão pela existência de vocês!!

Ao meu amigo-irmão Vanderson Santos, por estar me acompanhando desde 2010 todos os momentos de minha vida e me faz sempre feliz quando estou ao seu lado e por ter dedicado parte de seu tempo para fazer a revisão de português desta dissertação. Gratidão!!

Ao meu amigo-irmão, Márcio Baliza que, mesmo distante, estamos sempre em sintonia. Nossos diálogos se tornam combustíveis para superar desafios e crescermos juntos.

Aos amigos do coração que incentivaram e muito para que eu concluísse esta pesquisa, Silvane Baptista de Oliveira, estando sempre ao meu lado, incentivando e compartilhando de todos os momentos, ajudando no abstract e na revisão também de português.

À Marli Londero, a Lili, amiga fiel que traz alegrias. À Regina Amaral de Sene, meu braço direito e esquerdo para todas as horas. À amiga Cristina Medeiros que faz de meus 'trapos', verdadeiros trajes de gala. À Circe Nunes, a Circinha, animando com seus 'tererês', brincadeiras com os pets e claro, as músicas do ABBA.

Aos amigos Kalu e João e ao amigo Guilherme Mendes, pelos registros dos ensaios e do dia da defesa da dissertação.

À amiga Marselle Barbo sempre queridona e por ter contribuído com seus conhecimentos em arquitetura para este estudo.

À TRUPE, coordenada pela amiga Nice Dias. Que a energia de vocês seja repleta de muita luz e alegrias. Salve a Arte! Gratidão.

Ao EMAET – Escola Municipal de Artes Eduardo Trevisan por ter cedido espaço e seus alunos(as) para que pudessem participar na etapa final de investigação.

Agradecimento especial à minha mãe, Salete Machado, razão de minha existência, que sabe o quanto batalho para estar firme frente aos obstáculos da vida.



Nossa relação foge dos parâmetros comuns entre mãe e filho, tornando-se muitas vezes uma relação de irmãos. Assim e sempre será nossa convivência. Te amo!

Aos meus filhotes Sara, Tigrinho, Mirna e Édipo que fazem do meu lar, verdadeira 'docelândia', despertam amor e carinho.

Ao meu companheiro Josué Báez que, vindo de terras caribenhas, tomou conta de meu coração, proporcionando momentos de alegria e generosidade. Sei o quanto deve ter sido difícil compreender meu envolvimento nos últimos meses de estudos, mas que foram necessários. Te amo!

À Fabiana Fagundes Fontana presente desde 2016 que se dispôs a fazer a revisão e formatação de meus projetos e desta investigação. Agradeço pelas palavras motivadoras e sempre vou guardá-las em meu coração.

Ao profissional e artista Marcel Jacques, responsável pela confecção da Rosa dos Ventos.

Aos amigos Isabel e Araquem Brum, Kleber Ribeiro e Jani Costa pelos incentivos.

À querida Elisa Bronzatto, por ter se dedicado e confeccionado o convite da defesa de mestrado.

Ao Daniel Teixeira, meu socorrista de plantão quando os computadores precisavam de 'atenção'.

E aos quatro elementos da natureza...

À Mãe Natureza...

À VIDA!!!



*A alegria não chega apenas no encontro do achado, mas faz parte do processo da busca. E ensinar e aprender não pode dar-se fora da procura, fora da boniteza e da alegria.*

*(Paulo Freire - Pedagogia da Autonomia, 1996)*



## RESUMO

### ESPAÇO SAGRADO E PERFORMANCES DE CORPO: O CASO DO TERREIRO DE UMBANDA REINO DE JUREMA EM SANTA MARIA/RS

AUTOR: Mateus Machado Santos  
ORIENTADOR: Prof. Dr. Benhur Pinós da Costa  
CO ORIENTADORA: Profa. Dra. Lúcia de Fátima Royes Nunes

A presente dissertação apresenta os resultados de uma pesquisa de mestrado realizada na Universidade Federal de Santa Maria, UFSM/RS. Essa pesquisa centrou-se no campo epistêmico da Geografia Cultural, mais especificamente na Geografia da Religião. Teve como premissa o entendimento do espaço sagrado e as performances de corpo no terreiro de umbanda Reino de Jurema na cidade de Santa Maria/RS. Seu objetivo foi investigar e problematizar o terreiro Reino de Jurema enquanto espaço sagrado de umbanda assim como sua significação performática de corpo no instante das sessões de caridade, fomentando as relações existentes entre pesquisador-pesquisado neste estudo. A proposta dessa investigação, a partir do objeto escolhido, foi traçada a partir de sua vivência enquanto médium no próprio terreiro, resgatando relações interdisciplinares entre o universo das artes e da geografia. Optou-se por uma investigação de cunho qualitativo, tendo como fundamento teórico conceitos da observação participante e narrativas (auto) biográficas. As abordagens metodológicas foram divididas em três etapas. A primeira etapa rememorou ao conhecimento do universo de conhecimento do tema da pesquisa. Já a segunda e a terceira etapas, apontou-se caminhos teóricos e práticos para pensar como se estabelece a produção do espaço sagrado e as performances de corpo, a partir das sessões de caridade. As observações a campo no Reino de Jurema deram-se de setembro de 2017 até novembro de 2018. Os instrumentos de coleta de dados realizados na segunda etapa de investigação, cerne principal da pesquisa, foram: diário de campo, registro fotográfico, registro em filmagens e entrevista semiestruturada. Nesse contexto, buscar no corpo uma forma de pensar o espaço, ajudou-nos a compreender de que forma o pensamento simbólico-religioso, foi manifestado através das ritualísticas da umbanda. Tal pensamento refletiu-se numa identidade plural constatada no Reino de Jurema.

**Palavras-chave:** Geografia da religião. Cultura de umbanda. Espaço sagrado. Performances de corpo



## ABSTRACT

### **SACRED SPACE AND BODY PERFORMANCES: THE CASE OF THE UMBANDA REINO DE JUREMA IN SANTA MARIA / RS**

AUTHOR: Mateus Machado Santos  
ORIENTER: Teacher Dr. Benhur Pinós da Costa  
CO ORIENTER: Teacher Dra. Lúcia de Fátima Royes Nunes

The current research presents the results of a investigation of a Master Course accomplished at university federal de Santa Maria, UFSM/RS. The research focused on the epistemic field of cultural geography, more specifically in the geography of Religion. The premise was the understanding of the sacred space and the body performances in the Terreiro de Umbanda Reino de Jurema in the city of Santa Maria/RS. Its purpose was to investigate and problematize the Terreiro Reino de Jurema as a sacred space of umbanda as well as its performative meaning of body in the moment of the charitable sessions, inciting the relations between Researcher- researched in this study. The proposal of this investigation, from the chosen object, was designed from his experiences as medium in the own terreiro, ransoming interdisciplinary relations between the universe of arts and geography. we choose for a qualitative investigation, focused on the theoretical concepts of a participant observation and biographical(self) narratives. The methodological approaches were divided into three phases. the first step remembered the knowledge of the universe of the research theme. In the second and third stages theoretical and practical paths were recognized to think about how the production of sacred space and body performances were established, from the charitable sessions. The field observations in the terreiro Reino de Jurema were from September 2017 to November 2018. The data collection instruments performed in the second research stage, the main core of the research were: diary of field, photography record, videos and semi structured interview. In this context, seeking in the body a way of thinking the space, helped us to understand how the way the symbolic- religious thought was manifested through the ritualistic of Umbanda. that thought was reflected in a plural identity found in the terreiro Reino de Jurema.

**Keywords:** Religion geography. Culture of Umbanda. Sacred space. Body performances.



## RESUMEN

### ESPACIO SAGRADO Y PERFORMANCES DEL CUERPO: EL CASO DEL TERRENO DE UMBANDA REINO DE JUREMA EN SANTA MARIA / RS

AUTOR: Mateus Machado Santos

ORIENTADOR: Prof. Dr. Benhur Pinós da Costa

CO ORIENTADORA: Profa. Dra. Lúcia de Fátima Royes Nunes

La presente disertación muestra los resultados de una investigación de maestría en Geografía, realizada en la Universidad Federal de Santa Maria, UFSM/SM. Esta investigación fue centrada en el campo epistémico de la Geografía Cultural, específicamente en la Geografía de la Religión. Tuvo como premisa el entendimiento del espacio sagrado y las performances del cuerpo en el terreiro de Umbanda Reino de Jurema en la ciudad de Santa Maria. Su objetivo fue investigar y discutir el terreiro Reino de Jurema en cuanto espacio sagrado de Umbanda así como el significado performativo de los cuerpos en instantes de las secciones de caridad, fomentando las relaciones existentes entre investigador - investigado en este estudio. La propuesta de esta investigación, a partir del objeto escogido, fue trazado a partir de su vivencia como médium en el propio terreiro, rescatando relaciones interdisciplinarias entre el universo de las Artes y de la Geografía. Se optó por una investigación cualitativa, teniendo como fundamento teórico conceptos de la observación participante y narrativas autobiográficas. Los abordajes metodológicos fueron divididos en etapas. La primera etapa rememora el universo anterior del tema de la investigación. Ya la segunda y tercera etapa se direccionaron en caminos teóricos y prácticos para pensar cómo es que se establece la producción del espacio sagrado y las performances del cuerpo. A partir de las sesiones de caridad las observaciones de campo en el Reino de Jurema fueron realizadas desde septiembre de 2017 hasta noviembre de 2018. Los instrumentos de recolección de los datos realizados en la segunda etapa de investigación, aspecto importante de la investigación, fueron: diario de campo, registro fotográfico, registros en filmografías y entrevistas semiestructuradas. En ese contexto buscar en el cuerpo una forma de pensar en el espacio, ayudó a comprender de qué forma el pensamiento simbólico –religioso fue manifestado a través de las ritualísticas de Umbanda. Tal pensamiento se reflejó en una identidad plural constatada en el Reino de Jurema.

**Palabras-clave:** Geografía de la religión. Cultura de Umbanda. Espacio sagrado. Performances de cuerpo.



## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CE .....	Centro de Educação
CCNE .....	Centro de Ciências Naturais e Exatas
CIPA .....	Congresso Internacional de Pesquisas Autobiográficas
CPTSM .....	Conselho do Povo de Terreiro de Santa Maria
EMAET .....	Escola Municipal de Artes Eduardo Trevisan
FEICOOP.....	Feira Internacional do Cooperativismo
LEUCAB.....	Liga Espiritualista de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros
MOBREC .....	Movimento Brasileiro dos Educadores Cristãos
NEER .....	Núcleo de Estudos de Espaços e Representações
NEPEC .....	Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura
PPG GEO .....	Programa de Pós-Graduação em Geografia
RBS .....	Rede Brasil Sul
TCC.....	Trabalho de Conclusão de Curso
UERJ .....	Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UFN.....	Universidade Franciscana
UFPR .....	Universidade Federal do Paraná
UFSM.....	Universidade Federal de Santa Maria
USUCAB.....	União Santamariense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros



## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Relação dos Orixás da Umbanda conforme sincretismo da Igreja católica .....	86
Tabela 2 – Perguntas feitas pelo pesquisador. Junho/2017.....	103
Tabela 3 - Sessões de caridade no Reino de Jurema. Pesquisa de campo. Setembro e Novembro de 2017 .....	121
Tabela 4 - Entrevista semiestruturada destinada aos sujeitos convidados. Agosto de 2017 .....	122
Tabela 5 - Entrevista semi-estruturada aplicada aos quatro sujeitos da pesquisa ..	127
Tabela 6 - Perguntas destinadas aos Caciques do Reino de Jurema.....	127
Tabela 7 - Sujeitos entrevistados na primeira etapa da pesquisa .....	131



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 Localização do terreiro Reino de Jurema. Santa Maria/RS.....	37
Figura 2 - A Rosa dos Ventos .....	43
Figura 3 - Sujeito pesquisador na praia de Torres/RS. Fevereiro de 2017 .....	47
Figura 4 - Sujeito pesquisador, na sua infância, brincando no pátio de casa com sua cachorra de estimação “Catita”: Cruz Alta, outono de 1989 .....	50
Figura 5 - Sujeito pesquisador registrando sua participação no Festival de Teatro Amador na cidade de Ibirubá, juntamente com a Cia Teatral Sem Limites: Ibirubá, 1996 .....	55
Figura 6 - Espetáculo Baltazar .....	59
Figura 7 - Mosaico de fotos projeto catando cidadania .....	61
Figura 8 - Mosaico de fotos do pesquisador e sua participação nas atividades da Cia Candoca de Teatro do CE/UFSM.....	63
Figura 9 - Localização do terreiro Reino de Jurema. Foto 1 – Fachada do Reino de Jurema. Fotos de 2 a 9 – Espaço interno do terreiro .....	69
Figura 10 - Ilustração simbólica sobre as relações interseccionais entre ancestralidades, africanidades e negritude .....	79
Figura 11 - Representação do Pentagrama na Umbanda.....	83
Figura 12 - Fluxograma esquemático. Relações entre sacerdote e médium .....	84
Figura 13 - Reunião dos dirigentes das Tendas fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, presidida pelo Zélio Fernandino de Moraes.....	85
Figura 14 - Esquema metodológico.....	100
Figura 15 - Esquema ilustrativo referente à triangulação: pesquisador-pesquisado, observação participante e narrativas autobiográficas .....	110
Figura 16 - Esquema em fluxograma apontando os caminhos analíticos para responder aos anseios da pesquisa.....	118
Figura 17- Corredor de espera onde fica a consulência (público). Março/2019 .....	143
Figura 18 - Altares conforme ordem dos cumprimentos.....	
Figura 19 - Registro dos altares dos Pretos (as) Velhos (as), Oxóssi, Cosme, Damião e Doum.....	
Figura 20 - Registro do altar das almas .....	146
Figura 21 - Registro do Congá Principal .....	147
Figura 22 - Registro dos altares Ogum, Iemanjá, Oxum e Iansã.....	

Figura 23 - Registro do altar do Orixá Xangô .....	149
Figura 24 - Registro do espaço onde estão dispostas as guias (colares).....	150
Figura 25 - Planta Esquemática do terreiro Reino de Jurema. Confeccionado pelo autor desta pesquisa e pela arquiteta Marselle Barbo. Janeiro/2019 .....	151
Figura 26 - Corrente de médiuns no instante da corrente. Ritualística antecedente às incorporações mediúnicas. Sessão de caboclo .....	159
Figura 27 - Esquema ilustrativo da influência sinestésica produzida pelo som e toque dos atabaques .....	
Figura 28 - Registros da mesa de uma sessão de pretos (as) velhos (as).....	169
Figura 29. Sujeito 1– C.S, durante incorporação do Preto Velho .....	170
Figura 30. Sujeito 2– J.P., durante incorporação de seu Preta Velha. ....	171
Figura 31. Sujeito 3– A.N., durante incorporação de seu Preto Velho.....	172
Figura 32 – Mosaico de registros fotográficos realizados durante as sessões de aridade.....	175
Figura 33 - Registros da sessão – Homenagem à Cabocla Jurema. Outubro/2017.....	180
Figura 34 - Registros do Ritual de fortalecimento durante a Homenagem à Cabocla Jurema. O antes e o depois à utilização do manto branco .....	
Figura 35 - Formatura dos médiuns. Turma dos iniciantes. Novembro/2017 .....	185
Figura 36 - Registro do espetáculo CAMAFEU apresentado no Teatro Treze de Maio. Santa Maria, novembro de 2004 .....	187

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO: SUSPENDE A BANDEIRA E VAMOS TRABALHAR</b> .....	36
<b>2 DOS CAMINHOS CRUZADOS, ENTRE SAGRADOS E PROFANOS: O NORTE (N)</b> .....	46
2.1 EM BUSCA DE UM PASSADO: PRIMEIRO GRÃO DE AREIA .....	46
2.1.2 A revelação do sagrado na infância .....	50
2.1.3 Vestígios de uma ancestralidade .....	53
2.2 UMA ADOLESCÊNCIA COM ESSÊNCIA: SEGUNDO GRÃO DE AREIA.....	54
2.3 FASE ADULTA E A BUSCA PELO 'SER-ARTEIRO': TERCEIRO GRÃO DE AREIA .....	57
2.4 RUMOS À GEOGRAFIA: O QUARTO GRÃO DE AREIA .....	63
2.5 QUEM PESQUISA SE PESQUISA: O QUINTO GRÃO DE AREIA .....	66
2.6 SEXTO GRÃO DE AREIA: O REINO DE JUREMA .....	67
<b>3 AS PISADAS NA AREIA E OS RUMOS TEÓRICOS DA PESQUISA:</b> .....	71
<b>O SUL (S)</b> .....	71
3.1 A COMPREENSÃO TEÓRICA SOBRE A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO .....	71
3.2 BREVES CONTEXTUALIZAÇÕES DE NEGRITUDE, AFRICANIDADES E ANCESTRALIDADES .....	75
3.3 ATRAVESSAMENTOS PELA CULTURA UMBANDISTA .....	80
3.4 O ESPAÇO GEOGRÁFICO E SEUS MÚLTIPLOS OLHARES .....	88
3.4.1 O espaço sagrado: interfaces entre religiosidade e a geografia.....	89
3.4.2 As performances de corpo: uma possibilidade de materializar o sagrado.....	92
<b>4 O TEMPO VOA E O MUNDO GIRA: RUMO AOS CAMINHOS METODOLÓGICOS, O LESTE (L)</b> .....	98
4.1 A GEOGRAFIA E OS MÉTODOS QUALITATIVOS .....	98



4.2 PRIMEIRA ETAPA: REPRESENTANTES DE INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS E A FERRAMENTA METODOLÓGICA UTILIZADA .....	102
4.3 SEGUNDA ETAPA DA PESQUISA: O PESQUISADOR-PESQUISADO E OS MÉTODOS INVESTIGATIVOS .....	108
4.4 BREVES EXPLANAÇÕES SOBRE O MÉTODO DA OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE .....	111
4.4.1 Narrativas autobiográficas: o conhecimento de si .....	114
4.4.1.1 <i>Sujeitos da pesquisa e as ferramentas metodológicas utilizadas</i> .....	119
4.4.2 Roda de conversa: um conhecer de “nós” .....	121
4.4.3 Diário de campo: os olhos descrevem.....	124
4.4.4 Registros em filmagens e fotografias: a percepção dos corpos, o meu e o teu .....	125
4.4.5 O uso do telefone .....	126
4.4.6 Entrevista semi-estruturada.....	126
4.4.7 Terceira etapa: os caciques do reino de jurema.....	127
<b>5. EM UM REINO SEM PRÍNCIPES E MAJESTADES, UMA CABOCLA É A LÍDER, SEU NOME É JUREMA! OS VENTOS DO OESTE (0)</b> .....	129
5.1 PRIMEIRA ETAPA DE INVESTIGAÇÃO: a revelação do desconhecido .....	131
5.2 SEGUNDA ETAPA DA INVESTIGAÇÃO: o conhecido torna-se familiar .....	141
5.2.1 Acontecimento anterior.....	142
5.2.2 Acontecimento Central .....	158
5.2.2.1 <i>Momento 01 (20 horas): o início da sessão de caridade</i> .....	158
5.2.2.2 <i>Momento 02 (20:25): o povo da Aruanda chegando para a missão</i> .....	163
5.2.2.3 <i>Momento 03 (20:45): a caridade, uma missão</i> .....	167
5.2.3 Acontecimento final .....	182
5.2.3.1 <i>O encerramento da sessão de caridade (22 horas)</i> .....	182
5.3 TERCEIRA ETAPA DA INVESTIGAÇÃO: uma sabedoria viva .....	183



<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A ROSA DOS VENTOS GIRA, CONDUZ, MOVIMENTA .....</b>	<b>190</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>195</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>207</b>
<b>ANEXO 1 - TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE ÁUDIO, ESCRITA E IMAGENS.....</b>	<b>207</b>
<b>ANEXO 2 - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....</b>	<b>208</b>
<b>ANEXO 3 - TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE ÁUDIO E ESCRITA.....</b>	<b>210</b>



## 1 INTRODUÇÃO: SUSPENDE A BANDEIRA E VAMOS TRABALHAR

“Santo Antônio  
Que é de Ouro Fino  
Suspende a bandeira  
E vamos trabalhar!<sup>1</sup>”  
(Autor desconhecido)

A reza citada nesta introdução é cantada na abertura durante as sessões de caridade entre alguns terreiros de umbanda. É uma forma de adentrar no campo do espaço sagrado ao qual a pesquisa está direcionada. Essa ritualística passa a ser o meu portal de abertura ao abordar materialidades e imaterialidades, sendo estas, tratadas como tabus no meio científico. Entretanto, tendo em vista os ritos umbandistas, neste estudo, tornam-se possibilidades de investigação na Geografia para construir conhecimento e formas de discutir um assunto considerado polêmico: a religiosidade.

“*Santo Antônio, que é de Ouro Fino*”. Santo Antônio nasceu em Lisboa<sup>2</sup>, Portugal, e faleceu em Pádua, na Itália. Seu nome verdadeiro é Fernando de Bulhões, contudo, como pertenceu à Ordem dos Franciscanos, mudou seu nome para Antônio<sup>3</sup>. No Brasil, é homenageado no dia 13 de junho e dentro dos preceitos religiosos trazidos pelos escravos, Santo Antônio também é referenciado pelo sincretismo com o nome de Exu<sup>4</sup> Barah, dono do fogo, mensageiro do bem e de Jesus.

“*Suspende a bandeira e vamos trabalhar*”<sup>5</sup>. Mergulhando nesta investigação, apontarei caminhos percorridos ao longo desses anos que, em consonância com interlocutores, busquei conhecer com mais profundidade a cultura umbandista. A pesquisa se insere na perspectiva da Geografia Cultural, mais especificamente na Geografia da Religião, a qual tem avançado não apenas por categorizar espaços ou análises quantitativas, mas permite-nos também produzir discussões relacionadas a

---

<sup>1</sup> Ponto invocado e cantado nas sessões de Umbanda e Cultos de matriz africana, “Santo Antônio de Ouro Fino”, de autoria desconhecida.

<sup>2</sup> Localizado pelo site do Google: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Santo\\_Ant%C3%B3nio\\_de\\_Lisboa](https://pt.wikipedia.org/wiki/Santo_Ant%C3%B3nio_de_Lisboa)

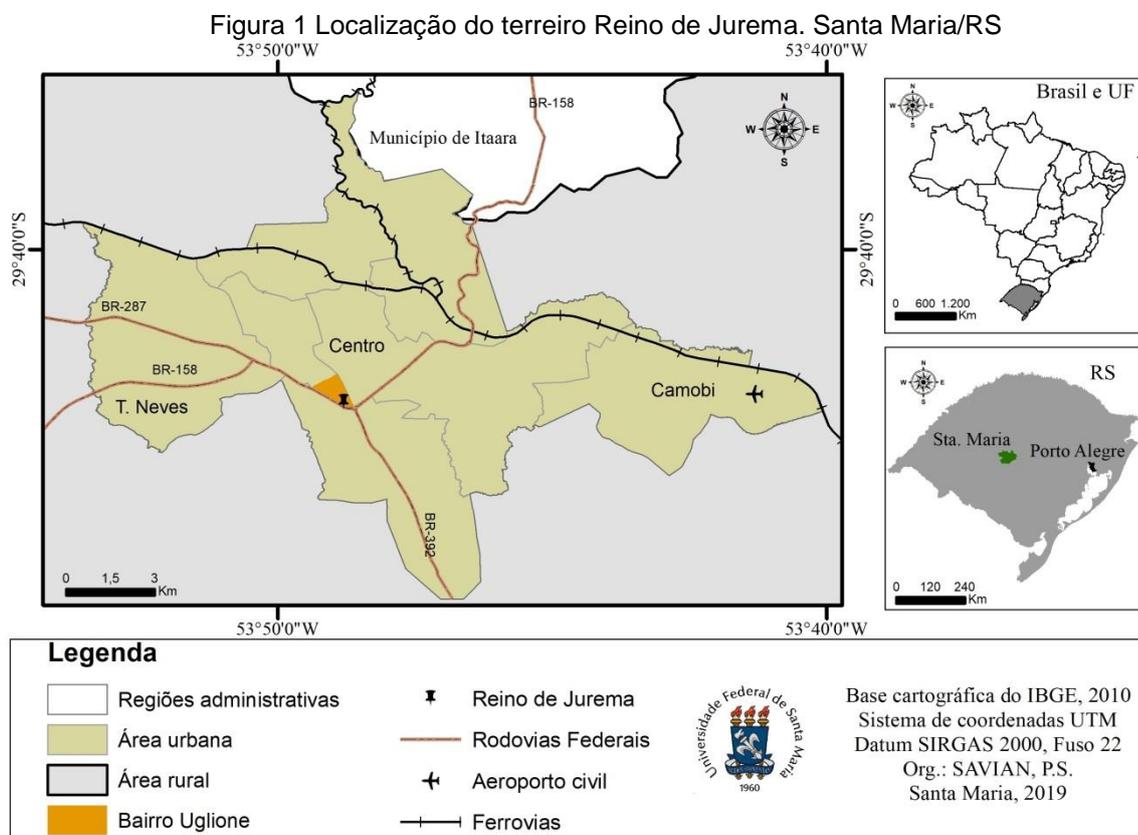
<sup>3</sup> Informações retiradas do site: <https://educacao.uol.com.br/biografias/santo-antonio-de-padua.htm>

<sup>4</sup> Segundo Freitas (1989, p.45), ‘Exu é o mensageiro dos Orixás, atua nas fronteiras entre o bem e o mal’.

<sup>5</sup> “Suspende a bandeira e vamos trabalhar” trata-se de uma expressão simbólica que tem como significado as palavras, suspende: fixar, firmar; a bandeira: tudo o que envolve à Umbanda; vamos trabalhar: chamamento para concretizar os trabalhos de caridade.

um meado cultural e religioso. Nesse viés, o homem está intrinsecamente ligado à natureza e a tudo que o cerca (CLAVAL, 2011).

O terreiro de umbanda Reino de Jurema, localizado na cidade de Santa Maria, Rio Grande do Sul, passa a ser o objeto de estudo investigado. Neste espaço, busco a compreensão das pluralidades ritualísticas apontadas pelos dogmas deste local sagrado. Na figura 1, disponho a localização do Reino de Jurema, a fim de situar o leitor.



Org.: Savian, 2019<sup>6</sup>

A relevância de problematizar as performances de corpo como objeto de discussão no terreiro Reino de Jurema é uma forma de fortalecer e ampliar a produção intelectual acerca do tema instigado pelas ciências humanas. Concomitante a este diálogo, a pesquisa passa a ser transversal diante do meu posicionamento como pesquisador na Geografia e vivências enquanto religioso e artista de teatro.

<sup>6</sup> Paloma Savian é Mestra em Geografia pela Universidade Federal de Santa Maria.

A partir da pergunta-problema “*Como se estabelece a relação entre corpo e espaço nas sessões de caridade do terreiro de umbanda Reino de Jurema em Santa Maria/RS?*”, foi o que me motivou a descobrir outras indagações no certame desta investigação. Em certo modo, estes questionamentos povoaram meus pensamentos antes mesmo de iniciar esta pesquisa, sendo que o teor de tais dúvidas estava relacionado com a existência de uma umbanda mais voltada às suas origens e de que forma o corpo do médium-religioso se envolve frente às ritualísticas realizadas no terreiro, principalmente quando ocorre o ato performático da (in)corporeação.

Para responder à pergunta-problema tenho como objetivo Geral investigar e problematizar o terreiro Reino de Jurema, enquanto espaço sagrado de umbanda, assim como a significação performática de corpo no instante das práticas mediúnicas. Dessa forma, propõe-se, como objetivos específicos, discutir a produção do espaço sagrado da cultura religiosa em umbanda no terreiro Reino de Jurema em Santa Maria/RS; investigar os motivos que levam à pluralidade da ritualística nas práticas sagradas neste terreiro; questionar a relevância de se pensar o corpo durante as práticas sagradas nas sessões de caridade.

O embasamento teórico desta pesquisa é revelado diante das vivências relacionadas à minha trajetória de vida que, por sua vez, estão intimamente ligadas com as artes cênicas e com a religiosidade. O entendimento entre a umbanda e os aspectos referentes à performance de corpo, que serão explicitados nos capítulos seguintes, aproximaram estratégias interdisciplinares que corroboram em um fazer-pensar diante da perspectiva da Geografia da religião.

Revelar o corpo no universo umbandista, neste estudo, se procede pela performance ritualística no ato da (in)corporeação, bem como na logística dogmática apresentada pelo Reino de Jurema. Perceber o corpo dentro de um terreiro de Umbanda é viabilizar noções básicas de como este se torna produtor de uma corporeidade sacralizada, cujo tempo-espaço estão intimamente interligados. É sentir e envolver-se com o ar, a terra, a água e o fogo de modo que todos os órgãos desse mesmo corpo se articulam em meio às rezas, aos cantos, aos choros, às danças, aos cheiros, aos acalantos e aos segredos mais remotos de cada sujeito envolvido, produzindo assim, ações, sensações e percepções.

A discussão gerada entre o corpo na Geografia teve como contribuição os pensamentos do filósofo Merleau-Ponty (2006). O corpo, citado pelo autor, não está

dissociado da alma, uma vez que ela permanece como forma extensiva da natureza da pessoa. Segundo Merleau-Ponty (2006, p. 293):

O sujeito não vive num mundo de estados de consciência ou de representações a partir do qual acreditaria poder, por uma espécie de milagre, agir sobre coisas exteriores ou conhecê-las. Vive num universo de experiência, num meio neutro relativamente às distinções substanciais entre o organismo, o pensamento e a extensão, num comércio direto com os seres, as coisas e o seu próprio corpo.

Conforme as palavras expostas acima existem contrapontos vinculados às espacialidades sagradas que se constituem em torno do que é conscientizado como elementos produzidos pela cultura da religião e as sensações do experimentar a religião. Isso compõe a relação do corpo e do espaço sagrado que vai daquilo que se aprende como sagrado e daquilo que se sente como sagrado.

Estar na condição de pesquisador - pesquisado e fazer parte de uma instituição religiosa requer cuidados que estão para além de um cientificismo acadêmico, pois possibilita discorrer, em meio a subjetividade e percepções, acerca da sensibilidade de envolvimento e da criticidade sobre os fatores que permeiam o sagrado e o profano. Os ritos, a simbologia e a fé manifestados no Reino de Jurema possibilitam a reflexão do quanto a espiritualidade pode se tornar um vínculo instigador por aqueles que frequentam o terreiro.

A Umbanda é investigada aqui não apenas por ser uma religião genuinamente brasileira, mas sim por toda sua herança histórica e de resistência de um povo que, por muito tempo, sofreu com o processo de escravidão. Vale lembrar que, diante das várias culturas que alicerçam o surgimento da umbanda, destaco a cultura africanista cuja presença se deu pela vinda dos negros na condição de escravos. Foram eles que trouxeram a herança cultural das religiões afro-brasileiras, fortalecendo as africanidades existentes em nosso país. Segundo Silva (2016, p. 5) afirma-se que:

Africanidades são primeiramente heranças que os antepassados escravizados em África trouxeram na sua memória, na sua experiência de vida, nas tecnologias que haviam construído, aprendido com os mais velhos, lá em suas já distantes, mas nunca esquecidas comunidades africanas. Heranças essas que foram recriadas diante de novas circunstâncias que, no caso de pessoas escravizadas, não se pode dizer de vida, mas de sobrevivências. Hoje, Africanidades são marcas nos costumes, nos jeitos de ser, viver, pensar, conviver, trabalhar, conduzir a vida de negras e negros que identificam suas raízes no Mundo Africano – África e sua Diáspora.

Essas considerações rememoram os diversificados aspectos culturais que a Umbanda traz em seu repertório ritualístico e sagrado, pois, entre suas pluralidades práticas e teóricas, encontra-se uma singularidade que move todos os sujeitos envolvidos, o fenômeno religioso. E é nesse fenômeno que aproximo ao entendimento das relações materiais e imateriais.

Foi pensando neste espaço sagrado, bem como suas ritualísticas, que busco nesta investigação não apenas o empirismo diante dos fenômenos surgidos nas sessões de caridade, mas também o resgate das minhas memórias de vida alicerçadas nas vivências e experiências, desde a infância até a formação de meus pensares e aprendizados no campo acadêmico. Essa trajetória de vida tornou esta investigação extensiva aos meus olhares, sentidos e anseios. A partir de um *fazer-perceber*, o corpo dentro de um espaço sagrado que busco discussões que possibilitam dar visibilidade a uma religião que ainda passa por um processo discriminatório na sociedade.

Nesta investigação, para atender a demanda aos estudos referentes ao espaço sagrado, utilizam-se como referencial teórico os autores Rosendahl (2002), Massey (2008), Eliade (1992) e Gil Filho (2001) que contribuem, efetivamente, nos estudos da Geografia da Religião. Estes autores tornaram-se importantes no certame desta pesquisa, visto que suas teorias remetem aos processos epistemológicos cujo espaço e sujeito tornaram-se protagonistas para novas perspectivas da Geografia cultural. A complexidade envolvendo as relações socioespaciais, dentro deste estudo, revela abordagens para além de uma teoria científica. A cultura religiosa é compreendida na extração de reflexões tendo o terreiro como alicerce para o fomento de produção de conhecimentos.

No tocante as performances de corpo, busquei nos autores Ligiéro (2013), Azevedo, Pimenta e Sarmiento (2009) e Zumpthor (2007), o entendimento de que é pertinente refletirmos sobre as relações que se estabelecem quando nos apropriamos de um corpo em ação, a partir de um espaço cujas simbologias e sacralidades estão imbricadas entre si. Quando se faz a relação corpo e espaço, vejo neste estudo, uma possibilidade de criar e descobrir *a performance*, de forma crível e poética, e o quanto estes autores nos abarcam de seus posicionamentos.

Em certa medida, carregamos em nossos corpos, sob o ponto de vista da sacralidade, algumas representações que, por outrora, são cultivadas ao longo de nossas vidas e, de certa forma, extraídas de sentimentos tanto de medo e de culpa

como de fé e resistência. Isso produz as significações do sobrenatural, (daquilo que está além de nossa compreensão) do fascínio e da credulidade a um espaço de natureza simbólica.

Segundo Azevedo (2009, p. 31), “pensar o corpo através do espaço, por mais óbvio que seja, foi aquilo que a ciência geográfica não fez, pelo menos nos últimos dois séculos.” Isso quer dizer que compreender o corpo nas ciências geográficas ainda é recente. Até a década dos anos de 1970, os estudos na Geografia eram mais embasados nas densidades demográficas e em pesquisas quantitativas, e isso me fez pensar no período da escola, quando tínhamos que estudar uma geografia mais física, apontando relevo, hidrografia, dados estatísticos de determinado povo ou lugar.

As questões culturais na Geografia apresentam uma temporalidade mais recente e ainda apresentam um esforço ao se estabelecerem enquanto produção do espaço. Isso, de certa forma, amplia a diversidade temática da própria ciência e instaura a capacidade de diálogos transversais, como esta investigação, que relaciona corpo e religião. Conforme Claval (2011, p. 226), ratifica que:

Se há um sentimento que não aflorava nunca na geografia clássica, era efetivamente o da sacralidade. O universo no qual se inscrevia era resolutamente prosaico, tratava de trabalho, de campos, de sebes e muros, de casas, de pedra, de tijolo; falava do comércio. A geografia era uma ciência da seriedade e do permanente. Mencionava as igrejas ou os templos porque eram referenciais visíveis na paisagem, mas continuava a ser curiosamente silenciosa sobre os cemitérios, porque vida é que interessava. Falava de turismo, mas não se voltava muito as festas às quais frequentavam participantes estivais.

Voltados agora para uma visão mais horizontal sobre as relações entre o homem (sujeito) e o meio pelo qual vive, o novo olhar do geógrafo fez com que suas experiências fossem critérios inclusivos de se pensar enquanto agente crítico dentro da sociedade. Segundo Eliade (1992), essa mesma experiência do religioso e do sagrado merecem a mesma atenção que a cotidianidade laica.

A relação que estabeleço neste estudo referente às metodologias escolhidas trata-se de um processo exploratório de cunho qualitativo, baseados nos métodos da observação participante e narrativa (auto) biográfica. Vale lembrar que para chegar na escolha dos métodos, perpassei por dificuldades ao longo da pesquisa, pois a produção da coleta de dados e a estruturação dessa investigação revelaram outros caminhos demandados pelo próprio esforço, enquanto pesquisador-pesquisado.

Diante de fomentações em políticas públicas, pensando na realidade da cultura umbandista estadual, foi decretado em lei o regimento do Conselho do Povo de Terreiro do estado do Rio Grande do Sul. Embora nos anos de 1950, na cidade de Santa Maria, já havia um movimento a respeito da legitimação sobre a umbanda, conforme consta o Decreto Nº 51.587, de 18 de junho de 2014 as seguintes ações:

Desenvolver ações, estudos, propor medidas e políticas públicas voltadas para o conjunto das comunidades do povo de terreiro do Estado, caracterizando-se como um instrumento de reparação civilizatória, na busca da equidade econômica, política e cultural e da eliminação das discriminações. Parágrafo único. Considera-se Povo de Terreiro o conjunto de mulheres e de homens, vivenciados da Tradição de Matriz Africana e Afro-Umbandista, que foram submetidos, compulsoriamente, ao processo de desterritorialização [...].

Compreende-se por esse decreto, a importância de viabilizar as pesquisas, os estudos, os pluralismos da cultura afro-brasileira, bem como seus entendimentos. Concomitante ao Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, neste decreto, é contemplado o Conselho do Povo de Terreiro de Santa Maria/RS. Paralelo a este último, estão as federações que possuem funções de fiscalizar e orientar os terreiros no município de Santa Maria e região. Dentre elas, destacam-se a USUCAB (União Santamariense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros) e a LEUCAB (Liga Espiritualista de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros).

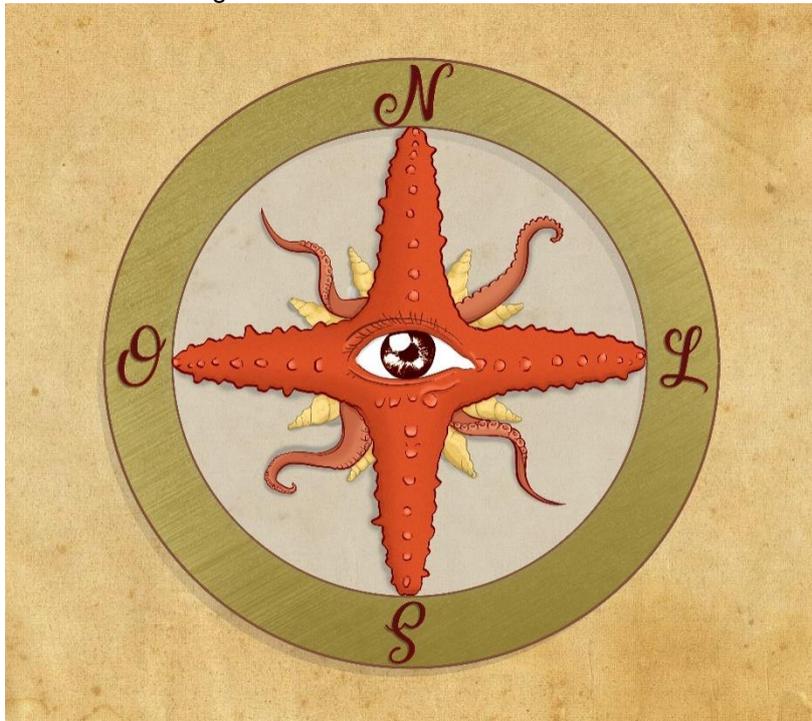
Tendo em vista as aproximações com órgãos normativos que regulamentam a existência e o funcionamento dos terreiros no Estado do Rio Grande do Sul e Santa Maria, é mister salientar a existência de espaços que represente a cultura religiosa afro-brasileira, bem como o amparo judicial necessário contra toda e qualquer manifestação de intolerância religiosa sofrida pelos religiosos.

Ao dar continuidade na construção teórica desta dissertação, para orientar o leitor, utilizo a rosa dos ventos, instrumento de orientação entre os geógrafos que, segundo MAGNOLI e ARAUJO (2005), pode ser também chamada de rosa-dos-ventos, sendo uma figura que representa todas as direções. A ilustração abaixo foi criada, personalizada e contextualizada por mim e pelo artista santa-mariense Marcel Santos Jacques<sup>7</sup>. Ela é uma inspiração simbólica para organizar o desenvolvimento desta escrita.

---

<sup>7</sup> Programador visual, formado pelo Curso de Design pela Universidade Federal de Santa Maria. Mestrando em Artes Visuais pela mesma instituição.

Figura 2 - A Rosa dos Ventos



Org.: Jacques, 2019

Ao recriar a rosa dos ventos, busquei como embasamento teórico os ensinamentos de Ligiéro (2013, p. 36-37) que diz:

Os habitantes do Congo e regiões vizinhas sintetizavam este princípio filosófico na cosmogonia dos 'Quatro Momentos do Sol', que assinalam os quatro pontos cardeais como vértices de uma trajetória circular: Kala (nascente)/ Tukula (meio- dia)/Luvèmba (poente)/ Musoni (meia-noite). No Congo, acreditava- se que a Terra era redonda e que o Sol, como a alma humana, percorria sucessivas voltas ao seu redor. Assim, ao nascente corresponderia o momento da concepção, ao meio-dia o apogeu da maturidade, ao poente a morte e, à meia-noite, o momento mais profundo do mergulho da alma desencarnada no oceano do mundo espiritual, que seria localizado embaixo dos pés, além das entranhas da Terra.

Diante disso, vejo uma forma plausível de me conectar com a rosa dos ventos no tocante da simbologia pelo viés dos pontos cardeais citados pelo autor. Vale lembrar que os ventos podem soprar de formas variadas e direcionar para outros caminhos, mas, aqui o meu assopro é também o condutor da pesquisa. E para melhor estruturar esses caminhos, nomeio os capítulos e suas respectivas seções por meio dos pontos cardeais revelados pela rosa dos ventos. Dentre as discussões de cunho empírico e científico, a dissertação está sequenciada da seguinte forma:

No capítulo 2, “Dos caminhos cruzados, entre sagrados e profanos: o Norte (N)”, apresento-me enquanto sujeito pesquisador, resgatando minha trajetória de vida, desde a infância até a chegada ao terreiro Reino de Jurema.

No capítulo 3, “As pisadas na areia e os rumos teóricos da pesquisa: o Sul (S)” discorro sobre a Geografia da Religião, bem como entendimentos sobre umbanda, espaço sagrado e performances de corpo.

No capítulo 4, “Pisadas na areia e os caminhos metodológicos: o Leste (L)”, apresento as metodologias e as ferramentas utilizadas, conforme sequência de minhas inserções.

No capítulo 5, “Em um reino sem príncipes e majestades, uma cabocla é a líder, seu nome é Jurema! Os ventos do Oeste (O)”, apresento os resultados da pesquisa, revelando o processo instigado pela investigação, os sujeitos pesquisados e os interlocutores que embasam este estudo.

As considerações finais, no capítulo 6, trazem a significância do processo investigativo bem como sua importância para a sociedade.

Para darmos início às discussões desta dissertação, ofereço-lhes boas vindas com uma canção de Toninho Nascimento e Romildo Bastos (1984) “A Deusa dos Orixás” (BAKKE, 2007), como forma de enaltecer o respeito pelas entidades espirituais (Ogum e Iansã) que também são, dentro da cultura umbandista, meus guardiões protetores. Na interpretação de Clara Nunes, “A Deusa dos Orixás”:

Yansã, cadê Ogum? .

Foi pro mar

Mas Yansã, cadê Ogum?

Foi pro mar

Yansã, cadê Ogum?

Foi pro mar

Mas Yansã, cadê Ogum?

Foi pro mar

Yansã, cadê Ogum?

Foi pro mar

Mas Yansã, cadê Ogum?

Foi pro mar

Yansã penteia os seus cabelos macios

Quando a luz da lua cheia clareia as águas do rio

Ogum sonhava com a filha de Nanã  
E pensava que as estrelas eram os olhos de Yansã  
Mas Yansã, cadê Ogum?  
Foi pro mar  
Mas Yansã, cadê Ogum?  
Foi pro mar  
Yansã, cadê Ogum?  
Foi pro mar  
Mas Yansã, cadê Ogum?  
Foi pro mar  
Na terra dos orixás, o amor se dividia  
Entre um deus que era de paz  
E outro deus que combatia  
Como a luta só termina quando existe um vencedor  
Yansã virou rainha da coroa de Xangô  
Mas Yansã, cadê Ogum?  
Foi pro mar  
Yansã, cadê Ogum?  
Foi pro mar  
Mas Yansã, cadê Ogum?  
Foi pro mar  
Yansã, cadê Ogum?  
Foi pro mar  
Yansã, cadê Ogum?  
Foi pro mar  
Mas Yansã, cadê Ogum?  
Foi pro mar

## 2 DOS CAMINHOS CRUZADOS, ENTRE SAGRADOS E PROFANOS: O NORTE (N)

O mar serenou quando ela pisou na areia  
 Quem samba na beira do mar é sereia  
 O pescador não tem medo  
 É segredo se volta ou se fica no fundo do mar  
 Ao ver a morena bonita sambando  
 Se explica que não vai pescar  
 Deixa o mar serenar  
 O mar serenou quando ela pisou na areia  
 Quem samba na beira do mar é sereia  
 A lua brilhava vaidosa  
 De si orgulhosa e prosa com que deus lhe deu  
 Ao ver a morena sambando  
 Foi se acabrunhando então adormeceu o sol  
 apareceu  
 O mar serenou quando ela pisou na areia  
 Quem samba na beira do mar é sereia  
 Um frio danado que vinha  
 Do lado gelado que o povo até se intimidou  
 Morena aceitou o desafio sambou  
 E o frio sentiu seu calor e o samba se esquentou  
 O mar...[...]  
 (O Mar Serenou. Compositor: Candeia. Intérprete:  
 Clara Nunes, 1975)

### 2.1 EM BUSCA DE UM PASSADO: PRIMEIRO GRÃO DE AREIA

É no “Norte” que busco a minha infância. É aqui o meu porto-seguro ao qual me abro para a vida e sigo os bons ventos para que os caminhos pertencentes a mim sejam trilhados com aprendizados. Para tanto, nomeio cada uma das fases citadas, simbolicamente, como “grãos de areia” no qual, o somatório destes, constituirá a minha praia, o limite do meu mar. É neste lugar que piso e sambo, brinco e me revelo para a maresia, vejo o sol, vejo a lua e um gigante céu azul.

O resgate dessa infância e das memórias passam a ser estímulos para um fazer-pensar na construção da pesquisa. Entretanto, a sensações de incertezas diante de algumas lembranças não suscitadas me aponta para os seguintes questionamentos: por que nos lembramos de alguns fatos e de outros não? Por que determinados lugares e ações são mais nítidos do que outros? O que leva nosso corpo a pensar e a expressar algo que não temos a devida compreensão?

Estes questionamentos foram despertados diante da minha trajetória enquanto criança, adolescente e logo mais adulto-pesquisador. Com a energia contagiante de Clara Nunes, rememoro meus pensares sobre a infância, marcada por alegrias e descobertas, imagens e brincadeiras, fé e devoção. E ao direcionar a

rosa dos ventos para o norte, vou potencializando passagens de uma memória de si, redescobrimo e ressignificando o processo de vida.

Aos trinta e um dias do mês de março de 1984, registro a vinda para este mundo, e como amante da cultura sambista, piso nestas 'areias' e vou trilhando as primeiras pisadas. *“Quem samba na beira do mar é sereia...”* Aqui estou na beira do mar, olhando para o horizonte, vejo água, sinto o cheiro do mar, viro ondas e reviro areias. Construo castelos e me cubro de água, lavo-me, limpo-me e me entrego. Com a ponta dos dedos, desenho, na areia, figuras disformes, algo que a imaginação navega e entra em mundos desconhecidos. Em alguns momentos, o dedo trava e é, nesse instante, que mudo de direção e parto para uma outra rota. Desenho rostos, corpos, animais e faço dessa brincadeira uma miscelânea de ideias configuradas a partir da inspiração daquela praia ilustrada pela figura 3.

Figura 3 - Sujeito pesquisador na praia de Torres/RS. Fevereiro de 2017



Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2017

*“O pescador não tem medo, é segredo se volta ou se fica no fundo do mar”.* Meus segredos estão em cada rabisco nessa areia e aqui, vou me encorajando a descobrir para que destino o dedo poderia me levar, mas que num instante qualquer, os rabiscos não continuaram. De repente veio a onda a apagou tudo, limpou meus desenhos. Se foram para o fundo do mar, eu não sei responder, mas, o importante é

que a brincadeira agora “sereiou”<sup>8</sup>, tomou rumo para um outro recorte de minha vida; o dos estudos.

Aqui vou unindo os dois mundos que abarcam essa pesquisa: o mundo do sagrado que possui elementos que denotam as ritualísticas de uma cultura religiosa (imaterial), e o mundo profano, aquele que remete a toda e qualquer ação material, visível (material).

As relações pesquisador-narrador e pesquisador-pesquisado que estão inseridas neste capítulo são colocados em primeira pessoa, pois se tratam de vivências de uma infância cujo fazer-sagrado e as histórias de “si” são protagonizados para reflexão. Essa pesquisa de cunho autobiográfica parte do pressuposto do processo de formação e, conseqüentemente, introduz uma produção da “escrita de si”. Segundo Larrosa (2006, p. 184) nos diz que:

Poderíamos dizer que existem autobiografias cujo suposto “valor artístico” fazem formar parte dos estudos literários, e que existem outras que são usadas, para diferentes finalidades, em diversos campos das ciências sociais como a história, a antropologia, a psicologia, a sociologia, a pedagogia ou o amplo espectro transdisciplinar, o que tem sido chamado de estudos culturais.

Vale lembrar que o espectro transdisciplinar citado pelo autor acima concede embasamento para a realização desta investigação no aporte epistemológico abarcado na geografia cultural, o que o torna permeável entre discussões em outras áreas do conhecimento. De certo modo, a oportunidade de se fazer uma investigação narrativa (auto) biográfica, na Geografia, representa uma prática de investigação cuja formação pessoal/profissional seja uma possibilidade de repensar a própria trajetória enquanto pesquisador. Penso que seja uma forma de construir outros olhares no tocante à Geografia Cultural.

Em conversas com minha mãe questioneei sobre como se deu a escolha de meu nome. Por ser de origem bíblica foi escolhido o nome Mateus<sup>9</sup> referente a um

---

<sup>8</sup> A palavra “sereiou” não é utilizada na canção de Clara Nunes, no entanto, como pesquisador deste estudo, fiz uma conotação da palavra serenou, da referida canção, como forma brincante de falar e unir sereia com seriedade.

<sup>9</sup> Mateus é um nome masculino originado a partir do hebraico Mattiyyah. Trata-se de uma redução do nome Mathathiah, que chegou até à língua portuguesa a partir do latim Mataeus. Significa “dom de Deus”, “presente de Deus” ou “dádiva de Deus”. Mateus é nome de um personagem bíblico, mencionado como um dos doze apóstolos de Jesus Cristo. Ele era um cobrador de impostos da época de Herodes em Cafarnaum, e foi convidado por Jesus para segui-lo. O pedido foi aceito e o apóstolo acompanhou Jesus até o fim da sua vida, pregando por onde passava que Jesus era o Messias. Também é considerado o autor de um dos livros da Bíblia que leva o seu nome. É muitas vezes mencionado como Levi, filho de Alfeu. Disponível

dos doze apóstolos de Jesus Cristo. Natural do município de Santa Maria/RS e filho de pai ferroviário e mãe do lar, por motivos de transferência relacionados ao trabalho de meu pai, deixamos a cidade e fomos morar no município de Cruz Alta/RS, localizado na região noroeste do estado. Nesse período da década de 1980, a malha ferroviária continuava a ser um polo mercantil atraente para o setor econômico do país. Por conseguinte, muitas cidades cresceram e se expandiram a partir das ferrovias. E como meu pai tornou-se ferroviário e responsável pela manutenção da família, alocaram-no nessa cidade onde fui criado até os meus dezoito anos de idade.

Com todas as dificuldades de uma família humilde, sempre fui alertado pelas limitações financeiras, no entanto, a educação e o carinho foram fundamentos imprescindíveis de criação. Ao completar três anos de idade (1987), eu e meus pais fomos morar numa casa de madeira constituída de dois quartos, um banheiro, uma cozinha, uma sala e um grande pátio, localizada próxima dos trilhos onde toda hora passava trem de carga. Bastava escutar a buzina ao longe, e lá estava eu, acenando para o maquinista, brincando de faz-de-conta com aquela enorme máquina de ferro, sentindo a trepidação do solo e o chacoalhar da cerca de arame que separava os trilhos da casa. Nesse pátio, criávamos cachorros, gatos, galinhas e cultivava-se horta. Penso que era uma terapia para meus pais mexer com a terra, pois plantavam verduras e legumes, além disso, toda época do ano, tínhamos uma hortaliça produzida naturalmente, nos arredores da casa. Conforme ilustra a figura 4.

Figura 4 - Sujeito pesquisador, na sua infância, brincando no pátio de casa com sua cachorra de estimação "Catita": Cruz Alta, outono de 1989



Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 1989

Minhas memórias aos poucos são provocadas e resgatadas por várias idas e vindas de imagens e sensações. Remexer o 'túnel do tempo' torna-se um exercício instigador, pois estou de certa forma mexendo com a história do meu 'existir'. Produzir histórias de vidas, principalmente, quando somos atores desse contexto, implica oferecer uma significativa revelação autobiográfica ao qual é manifestado o senso crítico do pesquisador a partir de sua própria vivência.

Durante o processo de investigação, o pesquisador encontra-se frente a uma encruzilhada de caminhos trazidos pelo objeto de estudo que, por conseguinte, são atribuídas no ato da escrita uma série de dúvidas, incertezas e medos. É assim que me sinto em determinados momentos, como me faltassem ideias para escrever e tudo o que busquei como material para produzir informação e conhecimento fossem inutilizáveis.

### **2.1.2 A revelação do sagrado na infância**

Em meio ao enorme pátio da casa, um galinheiro e muitas hortas, pedaços de tábuas e tijolos sempre estavam a vista. O primeiro prenúncio de uma brincadeira imitativa de se fazer o sagrado aconteceu de forma muito natural e simbólica.

Escondido da mãe<sup>10</sup>, lembro-me que busquei um pedaço de uma dessas tábuas espalhadas, uma tampa de cera de metal e algumas flores brancas miúdas. Tinha o trabalho de empilhar os tijolos, colocar sobre eles a tábua, e fazia da parede do galinheiro os fundos dessa minha arquitetura. Construída a casinha, no fundo dela, centralizada, colocava a tampa metalizada de um pote de cera descartada pela minha mãe. Ao seu lado, as flores brancas para dar o requinte daquela brincadeira.

Terminado de organizar minha casinha, acorrido na sua frente lá estava eu, e, na tentativa de estalar os dedos, começava a brincadeira imitativa, estimulado por uma visita em um terreiro de umbanda. Naquela tampa da lata de cera, de formato arredondado, cor prateada, imaginava a representação de Jesus. As flores simbolizavam o cuidado em manter um espaço bonito. Olhando fixamente na “lata”, inventava palavras, mexia os dedos, balbuciava coisas e mirando naquele “Jesus”, fazia a brincadeira. Eis que a partir desse rememorado episódio cuja construção improvisada, de certa forma, constituía o meu espaço-sagrado brincante. Conforme nos diz Gil (1991, p. 22):

Nos seus jogos, as crianças não se limitam a recordar experiências vividas, mas reelaboram criativamente, combinando fatos entre si e construindo novas realidades de acordo com seus gostos e necessidades.

A partir desse pensamento do citado autor, compreendo o ato de brincar com o jogo dramático<sup>11</sup>, cujo envolvimento com os elementos da brincadeira e o ato imitativo denotam uma expressividade natural e espontânea da criança, no caso em questão, na brincadeira de construir e imitar gestualidades de um espaço sagrado, tendo como referência a situação de um terreiro<sup>12</sup> de umbanda na cidade de Cruz Alta/RS.

Não recordo muito bem de como se constituía esse terreiro de umbanda, mas lembro que era um lugar simples, uma casa de madeira, cor branca, aberturas da cor marrom e poucos degraus possibilitavam o acesso para adentrar no salão em que eram feitos os atendimentos.

---

<sup>10</sup> Conforme Lopes (1989, p.68) o ato de esconder-se dos adultos faz parte da primeira fase da brincadeira dramatizada “de 4 a 6 anos as crianças buscam uma “ilha” afim de ficar longe dos olhos dos adultos para jogarem com mais liberdade”.

<sup>11</sup> Segundo Nunes (2003), o jogo dramático e/ou teatral está diretamente ligado à infância, assim como para outras faixas etárias despertando na criança a possibilidade de manifestar-se de forma espontânea, criativa e imaginativa. Todo o ser humano possui capacidade de criar e expressar-se mesmo não sendo artistas ou não possuindo talentos. (NUNES, p. 30, 2003).

<sup>12</sup> O terreiro de umbanda chamava-se Reino de Xangô localizado no bairro ferroviário da cidade de Cruz Alta. Hoje não está mais em atividades.

Lembro-me de uma senhora, de cabelos brancos, brincos vermelhos em suas orelhas. Aos que trabalhavam naquele terreiro, roupas brancas eram utilizadas por eles. E foi em uma dessas visitas no terreiro que rememoro a experiência citada. Ao adentrar no recinto, mantinha-me ao lado de meus pais, pois sentia medo se não estava perto deles, ainda mais quando o lugar visitado não me soava familiar.

De repente escutava algumas rezas cantadas e, depois de alguns minutos, via aqueles corpos em movimentos. Muitos deles giravam de forma rápida e isso tinha como reação o ato de esconder-me atrás das pernas de minha mãe. O medo chegava próximo de mim porque eu não sabia o que estava acontecendo com aquelas pessoas, que de uma hora para outra, modificavam seus corpos e suas vozes. Aos meus olhos, tudo era uma novidade. Notava que algumas pessoas enrijeciam os traços do rosto e ficavam com os olhos semiabertos. Foram a partir desses momentos que despertaram estranhamentos e curiosidades acerca do que estava acontecendo frente aos meus olhos.

Era chegado o momento em que a Cacique daquele terreiro chamava pelos meus pais, eu segurando a mão de minha mãe com força a acompanhava e, timidamente, olhava para aquela senhora já transformada. Meus olhos arregalados, temerosos, mas ao mesmo tempo curiosos fixados naquele acontecimento, faziam-me desvendar o que eram todos aqueles artifícios e toda aquela seriedade. “*Como o “gafanhoto”<sup>13</sup> está?*” Perguntava aquela senhora incorporada, e eu agarrado nas pernas da minha mãe, como se estivesse ‘engolido a língua’, não respondia. Eu nem sabia o que ela estava me perguntando, na ocasião, não associava o inseto com a minha pessoa.

Ao mesmo tempo em que a insegurança de visitar aquele lugar tomava conta de minha mente, a curiosidade em descobrir o que acontecia de fato com aquelas pessoas também eram pertinentes, visto minhas brincadeiras de fundo de pátio reproduzir as imagens vistas e, de forma lúdica, as imitando. Conforme as palavras de Slade (1978, p. 19):

Alguns observadores de crianças gostam de distinguir entre o jogo realista e o jogo imaginativo. Mas, na realidade, o jogo (e certamente nos estágios mais precoces) é tão fluído, contendo a qualquer momento experiências da vida cotidiana exterior e da vida imaginativa interior, que se torna discutível se um deveria ser encarado como uma atividade distinta do outro. (...) A

---

<sup>13</sup> A palavra gafanhoto é empregada por entidades em Umbanda para se referir à criança. Geralmente entidades das falanges de caboclos, pretos e pretas velhas, exus e pombo-giras se utilizam deste termo durante as sessões de caridade.

criança sadia se desenvolve para a realidade à medida em que vai ganhando experiência de vida.

A relação constituída entre a criança e o ato de brincar denominado aqui por jogo estabelece, segundo as palavras do citado autor, uma potencialidade de vivenciar e enfatizar o senso crível e imagético da criança. Essa capacidade de transformar o cotidiano em brincadeira lúdica estimula as capacidades intelectuais e contribui para o desenvolvimento cognitivo mais afluído.

### **2.1.3 Vestígios de uma ancestralidade**

Minha família foi convidada a participar de uma festividade religiosa desse mesmo terreiro citado anteriormente, porém, meus pais, por motivos pessoais, não puderam ir. Como uma das frequentadoras do terreiro morava ao lado de nossa casa, o convite foi mantido a mim desde que eu fizesse companhia ao seu filho, pois tínhamos a mesma idade. Era o mês de janeiro, fazia verão e, apesar de saber que eu não estaria na presença dos meus pais naquela atividade religiosa, minha empolgação era estimulada pela ida até o Rio Ivaí, localizado a poucos quilômetros da cidade de Cruz Alta, e que tínhamos a possibilidade de tomar banho de rio.

Todo o terreiro estava envolvido com a festividade, pois além de cumprirem com suas obrigações religiosas levavam consigo comidas e bebidas para uma confraternização. Ao chegar no Rio Ivaí, vejo todas aquelas pessoas vestidas de branco, uma enorme lona foi estendida sobre um grande gramado e, ao seu redor, muitas árvores. À medida que nos organizávamos naquele lugar, a lona tomava proporção e destaque na natureza, a Cacique já se posicionando no seu lugar, os tamboreiros já afinando seus instrumentos e, como num passe de mágica, formaram-se toda aquela corrente e estrutura preparada. Meus olhos ficaram despertados, olhava aquela Cacique, uma senhora com seus cabelos brancos sentada numa cadeira de vime, cujo encosto era muito grande, e em uma de suas mãos levava um cajado. Os pontos invocados eram cantados e ritmados conforme os atabaques, e mergulhados naquela concentração iniciava-se a sessão ao ar livre.

Lembro-me que era uma atividade religiosa em homenagem ao Orixá Oxóssi que, no sincretismo religioso católico, no dia 20 de janeiro, cultua-se o santo São Sebastião. Ao me aproximar da corrente, admirava tudo o que acontecia ao meu redor. Em poucos minutos me senti parte daquela ritualística sagrada. Logo, peguei

um galho de uma árvore que estava por perto naquele gramado e comecei a imitar a Cacique.

Com ritmos um pouco atrapalhados, agitava o meu 'cajado' e ali manifestava de alguma forma o meu respeito e a minha identificação com o ser-umbandista. Meu peito, meus olhos e meu corpo, mesmo sendo de uma criança de quatro anos, já dava os primeiros sinais de envolvimento com o sagrado a partir da cultura religiosa umbandista. O cajado era, naquele momento, meu brinquedo e a extensão do meu corpo, logo a rigidez e a postura instigada pelas performances daqueles religiosos faziam-me crer na energia de algo invisível, mas percebido pelos meus sentidos. Aqui me reporto ao entendimento de Courtney (2001, p.22):

Dessa maneira, se o organismo não encontra nenhuma atividade séria na qual possa se engajar, uma atividade imitativa a substitui. A forma de imitação, certamente, nos animais superiores e seres humanos, é a dramatização de atividades adultas.

Conforme a citação acima, hoje percebo o quanto esses caminhos, sensações e brincadeiras da infância se tornaram relevantes ao me revelar, enquanto sujeito religioso. Gradativamente fui me tornando mais próximo das relações existentes entre materialidades e imaterialidades que o universo da religião proporcionava.

## 2.2 UMA ADOLESCÊNCIA COM ESSÊNCIA: SEGUNDO GRÃO DE AREIA

O tempo foi passando, os afazeres da escola foram tomando conta do meu cotidiano e eis que o teatro entra com força na minha vida. Todas aquelas brincadeiras que por ora eu representava no pátio da minha casa, tornaram – se cenas protagonistas de um fazer artístico dentro da escola. O casamento do teatro com os estudos se efetivou a partir do ano de 1995, nesse período, estava na quinta série do ensino fundamental, no Colégio Franciscano Santíssima Trindade<sup>14</sup>. Com onze anos de idade, comecei a dar meus primeiros passos na arte, ao participarem apresentações de espetáculos e em festivais de teatro amador na região da cidade de Cruz Alta.

---

<sup>14</sup> Localizado na cidade de Cruz Alta, o Colégio Santíssima Trindade, é da Ordem das Irmãs Franciscanas. Endereço: R. Pinheiro Machado, 122 - Centro, Cruz Alta – RS- 98005-000

Nesse período, fiz parte do grupo como ator pela Cia Teatral Sem Limites, cujos encontros eram realizados nas dependências do colégio. Dirigido e coordenado pela Luciane Lopes (*in memoriam*) que, mesmo não sendo professora de teatro formada, empenhava-se para nos ensinar esta arte.

A companhia realizou algumas montagens teatrais, que aqui destaco, “O fantástico mistério de Feiurinha”<sup>15</sup> (1995) que foi o nosso primeiro espetáculo montado ao qual participei representando o personagem Caio Lacaio. O próximo espetáculo montado foi “O teatro de sombras de Ofélia”<sup>16</sup> (1996), como ilustra figura 5, cujo personagem interpretado por mim chamava-se sombra marota. Logo após, já no ano de 1997, montamos o espetáculo “Pluft, o fantasminha”<sup>17</sup>, que tive a oportunidade de interpretar o personagem Gregório.

Na sequência, com autoria do grupo, foi montado o espetáculo “O ministério da mulher adverte: homem faz mal à saúde”<sup>18</sup> onde ajudei na parte técnica como iluminador. Mais adiante, já no ano de 1998, montamos o espetáculo “As cores de Laurinha”<sup>19</sup>, cuja personagem interpretada por mim era uma borracha.

Figura 5 - Sujeito pesquisador registrando sua participação no Festival de Teatro Amador na cidade de Ibirubá, juntamente com a Cia Teatral Sem Limites: Ibirubá, 1996



Fonte: Registro da Cia Teatral Sem Limites

---

<sup>15</sup> Autor Pedro Bandeira

<sup>16</sup> Autores [Michael Ende](#) e [Friedrich Hechelmann](#)

<sup>17</sup> Autora Maria Clara Machado

<sup>18</sup> Autoria o grupo

<sup>19</sup> Autor Pedro Bandeira

Paralelo às apresentações de teatro, fazíamos outras intervenções artísticas em eventos na escola, como no dia das mães, no dia dos pais, na páscoa e no natal. Sempre procurei fazer parte de todas as atividades, pois era um grande aprendizado e tinha como aliado o prazer de estar em cena.

Não fossem suficientes minhas participações como ator na companhia de teatro, em contrapartida, o teatro era visto, por mim naquela época, como um método para aprender e assimilar os conteúdos ofertados pelas disciplinas. Destaco uma apresentação de teatro no ano de 1997, na disciplina de história, cujo tema estava relacionado ao iluminismo<sup>20</sup>. Nessa montagem, participaram como atores metade da turma e tive como experiência a função e o papel de diretor. Frente a uma oportunidade ímpar, fazer teatro com colegas de aula sem a devida experiência de palco tornou-se um grande desafio, entretanto, o resultado foi ótimo, visto que, quando me encontro com esses amigos, quase sempre é pautado o assunto referente a essa apresentação. As lembranças despertam risos e saudades de um tempo que já passou, mas que ficaram com carinho guardadas na memória.

Nesse mesmo período, fiz a eucaristia e a crisma pela religião católica e, nessa fase de minha vida, alguns questionamentos sobre a espiritualidade começaram a surgir. Lembro que as perguntas giravam em torno dos seguintes assuntos: Qual o sentido da vida? Existe vida após a morte? O que é o pecado? Deus existe? Diante dessas interrogações, as conversas que tinha com minha mãe sobre religiosidade e breves leituras kardecistas se tornaram fundamentais para ter o mínimo de esclarecimentos.

Os anos foram se passando, e eu sentia a modificação de meu corpo. Era a puberdade anunciando uma nova etapa de meu organismo que, para muitos adolescentes, é sinônimo de uma fase turbulenta. Período em que as descobertas, as aventuras, os medos, os experimentos se tornam mais aflorados. Foi durante a adolescência que via o meu corpo criando pelos, a voz ficando descompassada, as espinhas tomando lugar no rosto e a sexualidade mediando as vontades e as obscuridades de meus pensamentos. Conforme nos reporta Louro (2000, p.6):

---

<sup>20</sup>Iluminismo é um movimento cultural que se desenvolveu na Inglaterra, Holanda e França, nos séculos XVII e XVIII. Nessa época, o desenvolvimento intelectual, que vinha ocorrendo desde o Renascimento, deu origem a ideias de liberdade política e econômica, defendidas pela burguesia. Disponível em: <[https://www.google.com.br/search?ei=hfcnXMOYMMLGwASnqbn4DA&q=iluminismo&oq=iluminismo&gs\\_l=psy-ab.3..0i10.1119405.1123795..1124105...0.0..3.175.3434.0j30.....0....1..gws-wiz.....0..0i67j0i22i30j0i131j0i10.RF6RUXZtPOU](https://www.google.com.br/search?ei=hfcnXMOYMMLGwASnqbn4DA&q=iluminismo&oq=iluminismo&gs_l=psy-ab.3..0i10.1119405.1123795..1124105...0.0..3.175.3434.0j30.....0....1..gws-wiz.....0..0i67j0i22i30j0i131j0i10.RF6RUXZtPOU)>. Acesso em 29 de dez. de 2018.

A inscrição dos gêneros – feminino ou masculino – nos corpos é feita, sempre, no contexto de uma determinada cultura e, portanto, com as marcas dessa cultura. As possibilidades da sexualidade – das formas de expressar os desejos e prazeres – também são sempre socialmente estabelecidas e codificadas. As identidades de gênero sexuais são, portanto, compostas e definidas por relações sociais, elas são moldadas pelas redes de poder de uma sociedade.

Parafraseando a citada autora, deparar-me com um corpo imbuído de desejos e prazeres já era indícios de que a vivacidade de meus sentimentos e sensações estavam em comunhão com o fazer-artístico. O teatro começava a ampliar minha visão e possibilitava, naquele momento, refletir e ter a noção de que o corpo era um instrumento de fala e interação sociocultural.

### 2.3 FASE ADULTA E A BUSCA PELO 'SER-ARTEIRO': TERCEIRO GRÃO DE AREIA

O sonho de me tornar ator profissional se concretizou no início de 2002, período em que ingressei no Curso de Artes Cênicas Bacharelado pela UFSM. No entanto, o processo que passei até chegar nesse sonho foi doloroso, pois o cordão umbilical existente na relação de pais e filho estava definitivamente se rompendo dia após dia. Ali deixava minhas infâncias e nascia a outra fase da minha vida: o 'ser-adulto'.

Jamais esquecerei o dia que me despedi de meus pais. Era como se um filme estivesse passando em minhas memórias e as cenas surgiam conforme a organização dessa mudança. Para cada roupa colocada na mala, suspiros e lágrimas me acompanhavam. Os soluços se misturavam com a respiração ofegante, e a dor pela partida era pouco a pouco sentida com mais força. Tive a sensação de que os ponteiros do relógio aceleravam cada vez mais de forma descompassada e, diante dessa movimentação, a angústia em deixar meu passado para viver um futuro eram cada vez mais presentes.

Minutos antes de me dirigir à rodoviária, abracei minha mãe e continuei a chorar. Na dificuldade de pronunciar uma palavra, meus olhos transmitiam o que sentia naquele momento, a dor da despedida, o medo pelo desconhecido, a ansiedade pelo novo, o começo de uma nova etapa.

Para meu desespero, o táxi chegou e meu coração, dilacerado pela saudade anunciada, sentenciava o trajeto que estaria por vir. Meus olhos ardiam em chamas,

meu pai sentado no banco da frente daquele carro anunciava o destino. Olhava no portão de casa e via minha mãe encostada na grade, com olhos lacrimejantes acenando com as mãos. Com ternura, de dentro do carro, respondia aos acenos até o momento em que não conseguia mais enxergá-la. E o sufoco se estendeu durante todo esse dia até a chegada do destino: a cidade de Santa Maria.

Nessa cidade, passei por uma transformação de hábitos e costumes. O meu corpo ainda impregnado de vícios decorrentes de uma criação junto à família tomava rumo para uma independência e autonomia de vida. Fazer um curso de teatro, cujo limite corporal era o tempo todo colocado em questão foram motivos para me tornar um adulto consciente de meus pensares. Nesse sentido considero o teatro um misto de crueldade imbricada pela poesia da expressão corporal e pela arte como um todo que, em meio a essas vivências, envolve meus sentimentos. Parafraseando o teatrólogo Artaud (2006, p.173), ao reportar sobre minha aproximação com as artes cênicas, o mesmo, nos afirma que:

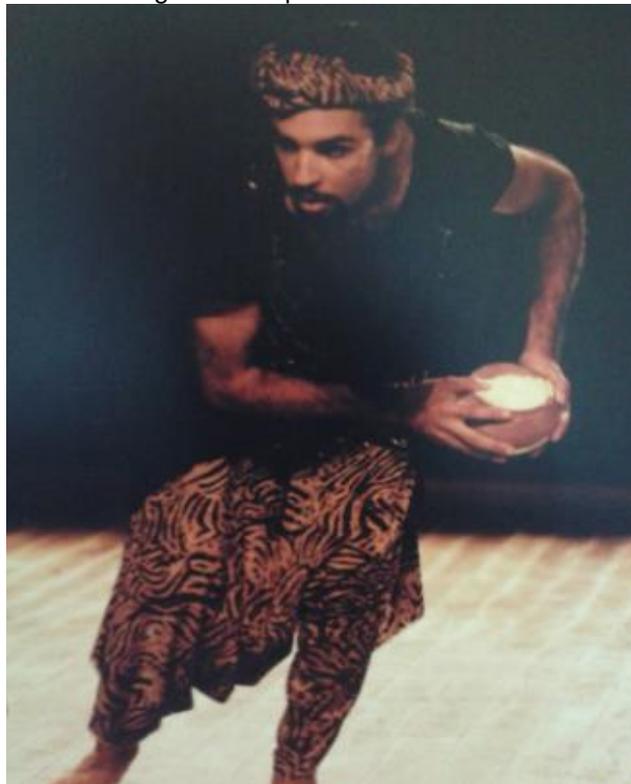
No teatro, doravante poesia e ciência devem identificar-se. Toda emoção tem bases orgânicas. É cultivando sua emoção em seu corpo que o ator recarrega sua densidade voltaica. Saber antecipadamente que pontos do corpo é preciso tocar significa jogar o espectador nos transe mágicos. É [dessa] espécie preciosa de ciência que a poesia no teatro há muito se desacostumou. Conhecer as localizações do corpo é, portanto, refazer a cadeia mágica. E com o hieróglifo de uma respiração quero reencontrar uma ideia do teatro sagrado.

Nesse momento, o tablado construído pelas representações fictícias das personagens, bem como na descoberta e na exploração de um corpo em criação, tornou-se a chave para a abertura de muitos aprisionamentos que até então eram alimentados. O compasso dos movimentos, o exercício da respiração, os ensaios, as estreias, os choros, a fadiga muscular, foram assíduas companheiras desse meu processo dentro do curso de teatro. E uma vez estando longe dos pais, os momentos em que a saudade se aproximava me fez refletir sobre os desafios e obstáculos surgidos em meio as nossas escolhas de vida. A superação e a busca pelos meus sonhos tornaram-se forças necessárias para construir o meu ser-homem.

O ano de 2004 foi um ano repleto de vitórias e fracassos. Foi o ano que tive minha primeira reprovação em uma disciplina do curso de artes cênicas que, muito embora fosse algo desmotivador para qualquer aluno, tal acontecimento me encorajou a encontrar outros horizontes, lugares e rumos. Penso que ao se defrontar com as próprias limitações e reconhecê-las como pertencentes a um processo de

aprendizado requer do artista uma maturidade crítica mais aguçada. O teatro me revelou e me desnudou perante minhas ações e pensamentos.

Figura 6 - Espetáculo Baltazar<sup>21</sup>



Fonte: Registros do Anfiteatro Caixa Preta Espaço Rozane Cardoso.

O espetáculo 'Baltazar' como ilustra figura 6, teve como processo de dramaturgia do ator a criação baseado em elementos pertencentes a cultura religiosa de matriz africana. A dança dos orixás e o envolvimento frente às simbologias da religiosidade africana se tornaram materiais que estimularam o trabalho corporal do espetáculo. Esse motivo me aproximou ainda mais das africanidades e do universo religioso, embora todos estes elementos fossem respaldados pelo âmbito da representação e não pelo fenômeno advindo da religião em si.

Nesse mesmo ano, meu primeiro trabalho remunerado na área artística foi atuando como estagiário pela Secretaria da Cultura do Município de Santa Maria/RS, despertando-me uma grande alegria. Tal acontecimento fez com que

---

<sup>21</sup>Sujeito pesquisador, protagonista, interpretando o personagem Baltazar, um dos três reis magos. Anfiteatro Caixa Preta Espaço Rozane Cardoso. UFSM – Santa Maria – RS, 2004.

enxergasse o progresso de minhas andanças, enquanto aluno em formação. Dessa experiência renderam novas perspectivas sobre o fazer-teatro, pois percebia que o processo da arte-educação estava se tornando familiar aos meus ideais. Aos poucos, fui me envolvendo como artista-educador e percebi que poderia fazer teatro a partir de um prisma cuja construção de saberes advém pela descoberta de um corpo em potência. Nessa perspectiva, parto das minhas vivências não apenas sobre tabladros, cortinas e luzes, mas, sobre algo mais instigador e que unirá o teatro à educação: o jogo.

Ainda nesse período, comecei a lecionar teatro para grupos de diversas faixas etárias e a participar de projetos ligados ao Centro de Educação/UFSM. Destaco aqui dois momentos que considero importantes; o primeiro relacionado ao projeto *Catando Cidadania*<sup>22</sup> que era composto por integrantes recicladores de materiais reciclados. Os encontros eram realizados na Casa de Cultura de Santa Maria.

Tive uma experiência ímpar ao qual me proporcionou uma desconstrução significativa de todo aprendizado proporcionado pelo curso de Artes Cênicas. Ter momentos de escutas e conversas com este grupo de pessoas, trabalhadores incansáveis de um dia inteiro nas ruas, cujo sustento advém das lixeiras, deixavam-me reflexivo. De forma provocativa, foram trazidos alguns questionamentos referentes às formas de se fazer teatro com este grupo. Dentre eles, destaca-se “Como trabalhar a arte do teatro revelando o protagonismo de suas histórias de vida?” A partir dessa problematização, apoiei-me na perspectiva do teatrólogo brasileiro Augusto Boal<sup>23</sup> sendo fundamental para compreender o teatro em interface entre o opressor e oprimido.

Concomitante às artes cênicas, o processo de aprendizado colocado como um dos pilares mais importantes destes relatos autobiográficos foi desafiado por este novo experimento. Os medos, as frustrações, os desânimos acompanhados às inquietações pedagógicas, tornaram-se constantes à medida que aliava a formalidade acadêmica do curso de artes cênicas com um teatro popular. Conhecer o olhar sobre o processo educacional e acreditar no potencial de aprendizado, trouxeram-me aproximações para uma sensibilidade nunca antes experimentada.

---

<sup>22</sup> Projeto social vinculado à Gestão Política da época, implementado pela Secretaria de Cultura do Município de Santa Maria/RS

<sup>23</sup> Fonte: BOAL, Augusto. *Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

A insistência e a vontade de conquistar aquele grupo de pessoas tornou-se a principal meta. Em meio às falas ríspidas e grosseiras entre os catadores, o sorriso e a vontade de conhecer o universo do teatro se tornaram pouco a pouco familiar. Naquele instante, eu não era apenas um professor de teatro, mas sim um amigo, uma pessoa que estava conhecendo a realidade dura da cidade, das ruas, do trabalho árduo a partir do relato de vida de cada um dos catadores.

Aprendi que do lixo podemos transformar os materiais em peças fundamentais para a construção de cenários e figurinos. Aprendi que das histórias de vida contadas por eles próprios, podemos utilizá-las como enredos a serem encenados, fortalecendo a humanidade revelada, a presença da negritude e o quanto o teatro nos fortalece enquanto arte. Diante de minhas andanças como professor de teatro, pude acompanhá-los em alguns eventos em Santa Maria como em outras cidades, conforme ilustra os registros do mosaico da figura 7.

Figura 7 - Mosaico de fotos projeto catando cidadania



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador<sup>24</sup> - ano2003 a 2006

<sup>24</sup> Grupo de teatro do Projeto Catando Cidadania em eventos como FEICOOP, Natal Luz de Santa Maria, Momento Cultural na RBS, Momento Cultural na Câmara de Vereadores de Santa Maria/RS e Fórum Social Mundial de Educação.

O segundo momento que destaco, desse mesmo ano de 2004, foi minha participação na Cia Candoca de teatro do CE/UFSM<sup>25</sup>, no qual vivenciei a prática do teatro sob o ponto de vista na educação. Buscar maneiras de identificar o teatro com a educação não é um dos desafios mais fáceis, visto o entendimento e a disparidade de processo ao circundar o universo dessas duas palavras. Falar de uma cia que trabalha o teatro dentro de um sistema educacional instiga o respeito às individualidades e as potencialidades de um corpo que fala, um corpo que ri, um corpo que chora e que está em constante descoberta de si.

Participávamos como oficinairos em eventos na cidade, como o MOBREC, Instituições de Ensino e no próprio Centro de Educação da UFSM. O grupo que integrava a Cia era heterogêneo, pois constituía-se de acadêmicos(as) de outros cursos da universidade o qual possibilitou-nos a troca de conhecimentos mantendo diálogos com áreas da psicologia, história, fisioterapia, educação especial, pedagogia, artes visuais e da própria artes cênicas.

Lembro que foram nesses encontros que me aproximei do entendimento entre a técnica do ator e sua essência, pois havia uma conscientização acerca da corporeidade que era compreendida através de jogos, brincadeiras, improvisos e algumas performances realizadas em público.

Nesse processo, criou-se o espetáculo “Ximia Bóia e Toni Torrado em A Praia”<sup>26</sup>, mantendo uma pesquisa voltada a arte da linguagem *clownesca*. Revisitar a essência do clown nos exige ir de encontro ao nosso ‘ser ridículo’, e esse processo envolve uma desconstrução de nossas práticas, em virtude do engessamento de nossos pensamentos. O mosaico da figura 8 ilustra alguns registros fotográficos de trabalhos desenvolvidos pela Cia Candoca de teatro/CE/UFSM.

---

<sup>25</sup> Coordenado pela Prof<sup>a</sup>. Dra Lúcia de Fátima Royes Nunes, a Cia Candoca de Teatro do CE/UFSM tem como principal objetivo aliar a arte do teatro com outras áreas do conhecimento.

<sup>26</sup> Espetáculo de teatro, de linguagem *clownesca*, realizado pelos atores Mateus Machado e Lúcia Nunes. Ano de Criação: 2006.

Figura 8 - Mosaico de fotos do pesquisador e sua participação nas atividades da Cia Candoca de Teatro do CE/UFSM



Fonte: acervo da Cia Candoca de Teatro do CE/UFSM, 2005 a 2018

## 2.4 RUMOS À GEOGRAFIA: O QUARTO GRÃO DE AREIA

Em 2011, ingressei na UFSM como professor substituto pela disciplina de Jogo Teatral I e II<sup>27</sup> destinadas aos cursos de Pedagogia e Educação Especial. Foram dois anos de experiência em docência universitária que possibilitaram uma segurança e um dinamismo maior de minhas práticas unindo as artes cênicas e a educação. Neste período, os desafios de estar frente aos alunos de um curso universitário eram superados ao propor encontros descontraídos e diversificados. O processo criativo em meio a alegria eram os principais fundamentos utilizados em aulas e isso facilitou a compreensão dos conteúdos discutidos.

<sup>27</sup> Disciplinas ofertadas aos Cursos de Graduação, Pedagogia e Educação Especial, ambos pelo Centro de Educação, na Universidade Federal de Santa Maria/RS.

Percorridos os dois anos, em março de 2013, encerrava minha participação como docente na UFSM, mas carregava comigo e com todos aqueles alunos o carinho e a saudade das nossas aulas. Entre estes encontros me recordo dos seguintes momentos: das aulas realizadas nos gramados da universidade; das pesquisas de campo como exercício de aula realizado pelos alunos motivados a conhecerem e entrevistarem grupos de teatro da cidade de Santa Maria e do próprio curso de Artes Cênicas; das apresentações teatrais realizadas no final de cada semestre; dos exercícios de relaxamento corporal; das trilhas noturnas que fazíamos pelo campus entre outros momentos. Enfim, foi um período de criação, de trocas de conhecimentos, de aprofundamentos.

Os anos foram passando, as pesquisas e leituras continuavam e a vontade de fazer uma pós-graduação ainda se mantinha como meta. O interesse em investigar algo relacionado às minhas práticas de vida, assim como meus pensares, foram combustíveis para acreditar que era possível pesquisar um assunto relevante não apenas para si, mas para a sociedade. Nesse período, a religiosidade estava mexendo com meus sentidos, logo buscava na cultura umbandista uma identificação mais concreta sobre minhas ancestralidades africanas e sobre a presença de um corpo envolvido pela manifestação de espíritos e principalmente pelo entendimento da palavra fé.

O processo seletivo para concorrer ao mestrado foi lançado pelo programa de pós-graduação no curso de Geografia no segundo semestre de 2016. Logo, acreditava que naquele momento era o incentivo necessário de que eu precisava para dar continuidade aos estudos. Todavia, minhas reflexões eram encaminhadas para uma investigação que realmente me incentivasse a ler e a escrever e, além disso, de me colocar como sujeito investigador e fazer daquele estudo um veículo de informação e conhecimentos culturais.

O período de preparação para ingressar no mestrado foi marcado por muitas inseguranças e questionamentos, visto que não sou graduado na área, mas que por compatibilidade de projeto junto à pesquisa do provável orientador, tornaram-se fundamentais para esse sonho se efetivar. O desafio de compreender os conceitos de uma área em que se desconhece, talvez, seja o primeiro dos muitos obstáculos que estavam por vir. Em minhas memórias, quando chegava a palavra 'geografia', recordava-me exclusivamente de mapas e suas escalas, o clima, a vegetação, o relevo, a bacia hidrográfica, os estados, os países, as capitais e os números de

habitantes de determinados povos. Entretanto, a geografia cultural era muito distante de meus pensamentos, todavia, foi cerne principal para sustentar a proposta de pesquisa lançada ao programa de mestrado.

Retornar a frequentar aulas, pesquisar, ler, discutir em sala de aula e nos corredores eram necessidades que eu tinha depois do período como discente da graduação que, embora tenha participado de disciplinas como aluno especial em outros cursos de pós graduação, foi no mestrado que busquei a pluralidade de um olhar cuja interdisciplinaridade<sup>28</sup> se fez presente em meio às leituras, escritas e diálogos. A maturidade de enxergar o mundo com percepções diferenciadas foram possibilidades de adentrar nas ciências geográficas com uma bagagem de conhecimentos vindos das artes e da educação.

As disciplinas cursadas no mestrado trouxeram-me contribuições para meus saberes e foram fundamentais para as compreensões no tocante ao surgimento das ciências geográficas. Entretanto, para este estudo, os conteúdos estudados foram por mim canalizados especificamente à geografia cultural justificando o embasamento teórico dessa pesquisa. Nesse viés, busquei me aproximar do entendimento sobre o fenômeno urbano, bem como investigar as relações existentes entre sujeito, espaço e corpo.

Como falarmos sobre cultura na cidade, sobre identidades, representações se não tivermos uma forma prática de entendimento? Penso que as idas a campo e o exercício proporcionado, em algumas disciplinas do mestrado, romperam paradigmas que até então acreditava. Para cada campo visitado, uma paisagem era construída e as singularidades destas paisagens me reportaram para uma desconstrução de análise física e empírica do conceito de cidade<sup>29</sup>.

É o meu corpo que habita no espaço ou é o espaço que habita o meu corpo? A observação pelas formas transmutáveis de se viver em sociedade, em detrimento de um tempo em que o passado é a causa do presente, trouxeram entendimentos sobre a importância de se falar sobre um corpo que vive e é agente modificador da cultura cidadina. O olhar do etnógrafo exercitado, em uma das disciplinas, possibilitou a aproximação desses meus desvelamentos do quão importantes é

---

<sup>28</sup> Essa pesquisa, apesar de estar centrada nas Ciências Geográficas, ela tem caráter interdisciplinar pois abarca conhecimentos de outras áreas do conhecimento, como artes, história, filosofia, educação e antropologia.

<sup>29</sup> Santos, 2008: Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da geografia.

refletir-pensar os sentidos e as percepções corporais a partir de uma determinada cultura.

A compreensão pelas categorias da Geografia foi fundamental para a compreensão do desenvolvimento científico e epistemológico dessa ciência. Eis o grande combustível do “ser” estudante: a descoberta pelo novo. A partir de agora não havia apenas a visão do comportamento humano pelo prisma artístico, mas, sim, a visão do ser-geógrafo. A partir desse momento, as leituras tomaram formas, focos, dimensões e interrogações. Um emaranhado de conceitos desalinha-se com o tempo a partir da busca do foco de investigação. Os métodos e diretrizes pelo entendimento de uma geografia cultural iriam ao encontro de algo mais específico e ainda pouco discutido: a geografia da religião.

## 2.5 QUEM PESQUISA SE PESQUISA: O QUINTO GRÃO DE AREIA

Aos dezenove dias do mês de maio de 2012, após ter frequentado algumas sessões de caridade como consultante, resolvi me batizar em um terreiro de umbanda em Santa Maria/RS. Aqui foi a minha primeira experiência dentro de uma corrente mediúnica. Era uma casa simples, cujo atendimento se dava nos fundos da residência da Cacique responsável. Entre os poucos médiuns, trabalhadores deste local, a disciplina e a organização eram invejáveis. Dos pontos cantados, velas acesas e o embalo corporal contagiado pela energia dos atabaques envolviam o meu ser, tudo girava e tomava conta de mim, era o prenúncio das primeiras manifestações (in) corporativas dentro de um terreiro de umbanda.

Não me ausentava dos compromissos daquele terreiro, tudo era novidade, motivos de sobra teriam para me completar, enquanto pessoa e religioso, até que começaram a surgir os questionamentos e alguns percalços ritualísticos não revelados. Nesse instante, o deslumbre pela religião se transformou em nuvens densas, naquele momento inatingível aos olhos de um iniciante e leigo dentro de um espaço sagrado. A frustração tomou conta do meu processo de descoberta e, seis meses após, anunciava o meu desligamento para a sacerdote responsável<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> O “desligamento” talvez não seja a palavra apropriada utilizada para ocasiões como essa. Entretanto, a utilizo devido a logística e a disciplina que vigorava na época dentro daquele terreiro. Os sentimentos de culpa e de fragilidade foram expostos.

Na sequência, ainda tive a experiência e vivência de ter participado de mais dois outros terreiros de Umbanda em Santa Maria/RS, que entre idas e vindas de meus compromissos semanais nestes espaços fui sendo desmotivado pela falta de entendimento do que eu estava fazendo ali. Não compreendia de que forma aqueles rodopios, movimentos corporais, gestos extravagantes e coração acelerado, se encaminhariam para algum 'sentido'.

Ainda não achava um foco, algo do tipo que me fizesse compreender alguns questionamentos como o porquê do estado consciente ou semiconsciente durante o ato da incorporação, o porquê da energia ser mais forte em alguns dias e outros não, qual ou quais as diferenças entre sessões de caboclos, pretos velhos e exus.

Nesse período de experimentos e vivências, não pude deixar de pensar sobre o meu corpo e a corporeidade<sup>31</sup> das entidades espirituais em Umbanda. Resquícios, talvez, de minha formação acadêmica e questionamentos característicos de um artista em teatro. Por vários momentos as seguintes perguntas me deixaram confusos: estou incorporando ou estou encenando? O que está "dentro" de mim é uma energia de espírito ou energia de uma cena teatral? Perguntas essas que, no decorrer do tempo, fui tomando conhecimento, lendo livros e perguntando para algumas pessoas relacionadas à religião afro-brasileira. Tais diálogos me permitiram compreender um pouco mais acerca das práticas religiosas da umbanda, mas longe ainda de quaisquer definições. Logo, enfrentei com mais naturalidade todo esse processo, embora isso pudesse me defrontar com algumas subjetividades.

## 2.6 SEXTO GRÃO DE AREIA: O REINO DE JUREMA

Parto do princípio que nada acontece por acaso, que somos encaminhados por ventos desconhecidos, alguns fracos, outros nem tantos, por ora algumas tempestades, mas a bonança sempre vem. Assim foi minha descoberta ao encontrar o terreiro de umbanda Reino de Jurema.

No anseio de continuar minha busca espiritual, recebo a informação da existência de um terreiro de Umbanda. Naquele instante, era o motivo necessário

---

<sup>31</sup> O termo "corporeidade" trago aqui como algo relativo e particular de um determinado corpo. Utilizamos esse termo no teatro, pois designamos a corporeidade do ator em detrimento de suas práticas treinadas ao longo de sua carreira. Pode ser relativa também à bailarinos, quem pratica a dança. Entretanto, para ampliar essa pesquisa, tanto o corpo como a corporeidade estão no entendimento e contribuições refletidas por Merleau-Ponty (2006) designando reflexões dentro da fenomenologia.

para me confortar com uma energia revigorante diante da nova notícia. Ao procurar o endereço do terreiro Reino de Jurema, fui acompanhado de uma amiga ao local, casualmente, estava acontecendo uma sessão de caridade aberta ao público.

Eram passados das vinte horas de uma quinta-feira, do mês de setembro de 2015, e ali nos aproximávamos de uma casa de material, beirando a esquina, situada na periferia da cidade, como ilustra figura 9. Com olhos curiosos, aproximei-me daquele lugar no qual algumas pessoas circulavam pelas proximidades e, vagorosamente, junto à de minha amiga, perguntamos a um jovem se ali era o Reino de Jurema.

Confirmando nossa procura, eis a segunda pergunta realizada por ela. Se estava acontecendo uma sessão de caridade e se poderíamos tomar um passe<sup>32</sup>? O mesmo rapaz, de forma educada e receptiva, disse-nos que era uma sessão aberta e que poderíamos entrar. Descemos do carro um pouco temerosos na verdade, já que não tínhamos até então a intenção de entrar no terreiro. Ao adentrarmos no recinto, tivemos uma recepção calorosa. Com um sorriso carismático, nos passaram para o salão onde eram feitos os atendimentos. Primeiramente, retiramos os calçados e direcionamos à consulta no salão de atendimentos.

---

<sup>32</sup> A expressão “tomar passe” refere-se ao ato de nos envolvermos com energias e nos elevarmos espiritualmente através de espíritos, guias ou entidades incorporadas nos médiuns. Posso tomar um passe no terreiro de umbanda, ou em um centro espírita são equivalentes.

Figura 9 - Localização do terreiro Reino de Jurema. Foto 1 – Fachada do Reino de Jurema. Fotos de 2 a 9 – Espaço interno do terreiro



Fonte: Savian, 2019 - Google Maps

Meus sentidos naquele instante não tinham direcionamentos, muito menos objetivos analíticos. Visitar um terreiro desconhecido é como se estivesse pegando um texto dramático a ser lido pela primeira vez. Não sei a sequência dos fatos, o contexto da leitura, tampouco a mensagem deixada. Entretanto o visitante, ou no caso, o leitor são agentes de uma descoberta.

Saímos do 'passe' leves e com uma sensação de paz interna. No retorno de nossas casas, não tínhamos outro assunto senão tecer comentários sobre a visita, pois estávamos encantados pela simplicidade e com a grandiosidade energética daquele espaço que nos sensibilizou. Naquele momento, continuava pela busca do 'sagrado'.

Passados alguns dias, e eu ainda estava envolvido com as percepções diante daquela visita. Algo de muito especial acontecera e não tive, dentro daquele período, como descrever o que era exatamente. Foi então que combinei com minha amiga de conhecermos melhor o Reino de Jurema e conversar com a cacique dirigente do terreiro.

Numa tarde ensolarada, em algum dia do mês de outubro de 2015, ali estavam nós três sentados naquele espaço, rodeado de imagens de santos católicos, orixás africanos e de uma série de simbologias materiais inerentes à Umbanda do Reino de Jurema. Nossa conversa foi baseada em religiosidade e no funcionamento do terreiro. Aquela senhora, de uma forma calma e objetiva, nos apontava alguns conceitos e práticas em Umbanda que até então eu nunca tinha parado para refletir. Esses conceitos que me refiro giravam em torno da transparência ao praticar rituais dentro do espaço. Motivo esse que, em outras ocasiões, eram tratados em forma de segredo por alguns dirigentes de outros terreiros. A sensação que tive naquele instante era de estar numa sala de aula, rodeado de assuntos interessantes onde o aluno poderia dialogar, trocar ideias e construir o aprendizado.

*“Se vocês me perguntarem o porquê daquele prego estar ali, eu vou dizer o motivo. Tudo o que vocês estão enxergando tem um significado aqui dentro. Desconfiem “daqueles” orientadores espirituais que omitem ou não falam os motivos da existência das práticas realizadas dentro de um terreiro”.*<sup>33</sup>Tais palavras ficaram registradas em minha memória e talvez esse tenha sido o principal motivo para que eu depositasse segurança e firmeza para continuar acreditando na religiosidade e me envolver, profundamente, com o terreiro visitado.

*“Próxima quinta-feira teremos sessão de caridade, vocês estão convidados a participarem da corrente. Venham de branco!”*, afirma Leda Palma. Uma mistura de euforia e adrenalina tomou conta do meu corpo. A frustração que antes era visível em meus olhos agora se transformou em esperança. O anúncio de uma nova oportunidade em continuar a busca pela espiritualidade renascia.

Penso que os caminhos cruzados surjam nesses momentos de aflição, alegria, de tensão e calma, dúvidas e certezas. São caminhos desconhecidos, mas visíveis para nossas pisadas. Os ventos levam, embalam e conduzem. Entre sagrados e profanos me construo e desconstruo. Não sei sobre o futuro, mas posso direcioná-lo. As pedras em que trilho transformam-se em flores deixando, assim, um rastro colorido. E a rosa dos ventos continua a girar.

---

<sup>33</sup> Relato de Leda Palma, orientadora espiritual - (Cacique) do Reino de Jurema.

### 3 AS PISADAS NA AREIA E OS RUMOS TEÓRICOS DA PESQUISA: O SUL (S)

Oguntê, Marabô  
 Caiala e Sobá  
 Oloxum, Ynaê  
 Janaina e Yemanjá  
 São rainhas do mar  
 Mar, misterioso mar  
 Que vem do horizonte...  
 Olha o canto da sereia  
 lalaó, oquê, ialoá  
 Em noite de lua cheia  
 Ouço a sereia cantar  
 E o luar sorrindo  
 Então se encanta  
 Com as doces melodias  
 Os madrigais vão despertar [...]³⁴  
 A lenda das sereias, Rainhas do Mar. Samba-  
 enredo, 1976.

#### 3.1 A COMPREENSÃO TEÓRICA SOBRE A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

A rosa dos ventos é assoprada agora para o sul, onde me aproximo das origens históricas e epistemológicas dos assuntos discutidos que sustentarão esta pesquisa. É o momento que suscito nossos ancestrais manifestados nas práticas religiosas, em específico, da cultura umbandista. A canção citada acima é um recorte dessas manifestações de nossas africanidades, tornando-se pilar fundamental para dialogar o espaço sagrado, bem como as performances de corpo por ele produzidas.

“*Mar, misterioso mar, que vem do horizonte*” esse mesmo mar que constitui minha praia é também o caminho de partidas e chegadas daqueles que, com muito sofrimento, trouxeram a herança cultural para o nosso Brasil: os escravos.

Por meio deles, construímos histórias, identidades e representações e, além disso, carregamos o fardo de suas mais remotas memórias. Somos herdeiros de suas lutas, batalhas e conquistas. É desse misterioso mar que se carrega o segredo de um povo que faz de seus atabaques e cânticos o chamamento para suas expressividades religiosas. E o mar, na sua intensa maresia, chama as sereias, revira as lendas, e traz sacralidades imbuídas em nossos corpos. “*Os madrigais vão*

³⁴Lenda das sereias - Rainha do mar é um samba-enredo composto por Vicente Mattos, Dinoel e Arlindo Velloso para a escola de samba Império Serrano no ano de 1976. Interpretado por Clara Nunes e posteriormente por Marisa Monte. Fonte/site: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Lenda\\_das\\_Sereias\\_-\\_Rainha\\_do\\_Mar\\_20/02/2019](https://pt.wikipedia.org/wiki/Lenda_das_Sereias_-_Rainha_do_Mar_20/02/2019)> 17:34.

*despertar*”, assim como despertarão meus pensamentos sobre o que trago para esta pesquisa.

Segundo Almeida (2008), a discussão da cultura na Geografia era pouco divulgada aqui no Brasil até os anos de 2000. Isso se deve a poucos pesquisadores brasileiros trazerem em suas pesquisas a abordagem humanista como, por exemplo, a neopositivista.

A despeito do reducionismo, ser marxista ou adotar a geografia crítica prevaleceu e afastou os geógrafos do risco de serem considerados positivistas se adotassem outra abordagem. (ALMEIDA, 2008, p. 34)

Em certa medida, esse risco ocorreu também em estudos referentes a religiosidade no campo da Geografia (CORRÊA E ROSENDAHL, 2005). Embora a temática de cunho religiosa ser discutida há décadas, a insegurança evidenciou-se comum diante das abordagens sobre este assunto.

Pela perspectiva geográfica, a relação que se estabelece entre o homem e a terra também se aproxima do ser-religioso, ou seja, nas sacralidades. Em Claval (2011), o novo olhar de geógrafo atinge a experiência do sagrado, dando atenção para uma cotidianidade laica. Segundo Matthewson e Seemann (2008), foi a partir da década de 1960, por influência da Geografia cultural da Escola de Berkeley<sup>35</sup>, que a inspiração em estudar geografia no âmbito da cultura religiosa tornou-se possível.

Diante dessa possibilidade e com o intuito de pesquisar a experiência religiosa de sujeitos e grupos sociais, sob a perspectiva do meio em que vive, tornou-se possível a expansão e entendimentos dos fenômenos místicos, através do equilíbrio entre a religião, a estrutura social e econômica. Ao nos reportar sobre esse assunto, Bezzi (2005, p. 94) nos afirma que:

Os geógrafos devem se tornar cientes da religião e seus efeitos através do aprendizado em outros ramos de estudos religiosos; só então, podem fornecer contribuições valiosas. Eles também devem se interessar pelos aspectos da vida, tais como imagem e simbolismo, valor e significado, uma vez que a religião é um aspecto da vida que permite a investigação desses temas. A dialética da relação entre religião e ambiente. O geógrafo argumenta que é necessário, por um lado, mostrar que influência a religião tem sobre as pessoas, sua civilização, seus costumes; por outro lado,

---

<sup>35</sup> Carl Sauer foi um dos geógrafos precursores a relacionar aspectos culturais com a Geografia. Matthewson e Seemann (2008, 78), nos afirmam que “baseando-se na abordagem histórico-cultural de Sauer, os geógrafos de Berkeley enfatizaram as paisagens da América tropical e mantiveram laços estreitos com as disciplinas de história e antropologia e as ciências naturais”.

devem ser mencionadas as circunstâncias externas que levam a modificação da religião considerada.

Diante dessa perspectiva, novas tendências e discussões avançaram acerca da religião no âmbito geográfico. Elas contribuíram para os diferentes sentidos e aspectos destas complexas e instigadoras relações.

A religiosidade, a devoção e o misticismo sempre fizeram parte da história da humanidade e prova dessa existência são os registros encontrados em forma de desenhos nas cavernas provenientes da era paleolítica<sup>36</sup> que, de certa forma, reafirma a existência do sagrado entre os homens como parte integrante para compreender sua própria existência. A relação estabelecida entre sujeito e o meio ao qual o geógrafo vive é relatada pelas palavras de Claval (2011, p. 227)

Interessar-se aos homens e a sua experiência do mundo é interrogar-se sobre os seus sentidos. O *homo geographicus* dos dois primeiros terços do século XX era feito essencialmente de um cérebro (é por isso que o seu sexo importava pouco), braços para trabalhar e pernas para se deslocar. Ignorava-se as suas orelhas, as suas mãos, a sua boca, o seu nariz, tudo o que entra em contato com a experiência do mundo.

Diante das palavras do citado autor, a experiência requer uma sensibilidade dos sentidos do homem, pois agora nos importa os seus sentidos e tudo o que o cerca, já que se tornaram meios de análise para reflexão e formação de conhecimentos.

No Brasil, os estudos da Geografia na Religião começaram tardiamente, na década de 1970. Segundo Frangelli (2012), dentre os pioneiros nesse estudo, destacam-se a professora Maria Cecília França e os geógrafos Gualberto Luiz Nunes Gouveia, Sylvio Fausto Gil Filho e Zeny Rosendahl.

Diante dessa perspectiva, aponto dois núcleos de pesquisa que contribuíram para que as pesquisas relacionadas a este tema ganhassem espaço no panorama da Geografia e da religião. No Rio de Janeiro, o NEPEC<sup>37</sup>, pela UERJ, com os estudos de Rosendahl tendo como expoente seu livro *Espaço e Religião – uma abordagem geográfica* (2002), nesta obra a pesquisadora discorre sobre a presença do sagrado na organização espacial. Dentre os desafios encontrados pelos geógrafos entre as décadas de 1970 e 1990 está a dificuldade de trazer outras

---

<sup>36</sup> Ver fonte MÉTIS: história & cultura – v. 2, n. 2, p. 229-259, jul./dez. 2002

<sup>37</sup> Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura.

perspectivas com relação à Geografia tradicional. Conforme Abreu (1994, p.21), essas dificuldades também estariam relacionadas com a seguinte afirmação:

[...]uma precária interdisciplinaridade entre a geografia e as demais ciências sociais que tratam da temática; (2) a geografia se circunscreve a ela mesma, no sentido de ser fechada em si mesma; (3) a temática da religião enfrentou uma barreira no seu processo de difusão no interior da própria disciplina, conseqüentemente buscou se afirmar internamente antes de abrir-se para os debates interdisciplinares.

Nesse aspecto, os esforços para que os debates interdisciplinares fossem enaltecidos movimentaram geógrafos para novas buscas e novas percepções sobre o fenômeno religioso. Gil Filho (2008), contemporâneo em assuntos relacionados ao sagrado na Geografia, desempenha um importante papel como pesquisador junto ao NEER<sup>38</sup>. O geógrafo revela a essência de se estudar a religião na Geografia, a partir da consideração pelo conceito do sagrado, conforme Gil Filho (2001, p. 70).

O exame da experiência do sagrado nos remete a um atributo imanente do sentimento religioso. Através do sentimento religioso qualificamos e reconhecemos o sagrado em sua exteriorização.

É neste âmbito da citação deste autor que merece destaque as contradições inerentes ao pensamento sobre o que é sagrado e o que é profano e como isso reflete a composição do espaço. Se analisarmos o trabalho de Eliade (1992), as categorias de sagrado e profano estão adjetivadas ao espaço no sentido de separação daquilo que é e não é mundano. Para isso, ocorre, presumidamente, uma perspectiva de uma Geografia da religião que se concentra na análise das constituições de materialidades relativas, como formas separadas, ora ao sagrado e ora ao profano.

Na obra de Gil Filho (2001), que é expresso, sobretudo, no fragmento da citação acima, o sagrado está contido no sentimento religioso que é mobilizado pelos sujeitos e grupos a algo externo ao corpo que sente, ou seja, que significa alguma forma (simbólica, material, ideal, etc.) como sagrada, não implicando a constituição físico-material de um espaço já sacralizado. A sacralização remete à percepção e representação do sagrado em qualquer exterioridade experienciada pelo corpo em estado de fé e de sensações que remetem ao transcendental.

---

<sup>38</sup> Grupo de Pesquisa NEER - Núcleo de Estudos em Espaços e Representações.

Este estado de produção da sacralidade, além do que é fixo como sagrado, coloca em suspenso a separação física e a dicotomia ideal entre o que é sagrado e o que é profano, em específico das religiões de matriz africana. Paralelamente, ao nos reportar ao pensamento de Massey (2009) e suas concepções sobre o espaço como caracterizado por atributos de fluidez e instabilidade, podemos perceber que muitas das ritualísticas não ocorrem somente em terreiros fixos e no espaço público, a princípio, profano é objeto de sacralidade. Por outro lado, na constituição do que é sagrado e do que é profano, na própria história de significações cristãs, muitos dos terreiros (como espaço sagrado materialmente visível das religiões afros) são tidos como profanos e, mais ainda, em alguns momentos desta história, manifestações não sagradas ou demonizadas. E é nessa experiência pelo sagrado que também estamos diretamente ligados ao fator da intolerância religiosa que, segundo Souza e Ficagna (2016), pode ser expressada pela não aceitação pela crença do outro.

Dessa forma, muitos terreiros podem ser “profanizados” ou violados por pessoas de outras religiões porque, na constituição de suas crenças, tal espaço nunca será sagrado e, até mesmo, demonstra um afronta ao que seria respeito ao sagrado. Deste modo, essa é uma prática infeliz muito comum como práticas de intolerância em cidades brasileiras, como observa o trabalho de (SILVA, 2013) no conflito entre pessoas neopentecostais e de religiões de matriz africana na cidade do Rio de Janeiro-RJ.

### 3.2 BREVES CONTEXTUALIZAÇÕES DE NEGRITUDE, AFRICANIDADES E ANCESTRALIDADES

No despertar de nossa cultura brasileira, cujas influências vem de origens dos mais diversos lugares do mundo, motivo esse que nos identifica como povo multiétnico<sup>39</sup>, carregamos em nossas veias a colonização dos europeus, a imigração dos asiáticos, os ameríndios e, claro, a negritude dos africanos. Esta última, podemos associar ao Movimento Social Negro (MSN) que, segundo Py Dutra (2007), reforça a articulação política da cultura negra frente à sociedade.

Segundo a mesma autora, no Brasil, a expressão negritude identificada pela luta do povo negro tem como objetivo a reivindicação de direitos e promoção pela

---

<sup>39</sup> Termo usado por Darcy Ribeiro (1995). O povo brasileiro: a formação e o sentido no Brasil

cidadania do negro. Já Domingues (2005), nos reporta ao entendimento da expressão negritude pelos vieses ideológicos e culturais. Conforme Domingues (2005, não paginado) assinala da seguinte maneira:

No campo ideológico, negritude pode ser entendida como processo de aquisição de uma consciência racial. Já na esfera cultural, negritude é a tendência de valorização de toda manifestação cultural de matriz africana. Portanto, negritude é um conceito multifacetado, que precisa ser compreendido a luz dos diversos contextos históricos.

Parafraseando o citado autor, essa compreensão diante dos diversos contextos históricos pode estar correlacionada com o processo de descolonização à cultura eurocentrista presente no Brasil. Ao assumir a negritude, têm-se, muitas vezes, como consequência, os movimentos de intolerância racial no tocante às ações socioculturais de negros e negras. Estando à margem de processos culturais discriminatórios, ressalto as palavras de Antonacci (2014, p. 335) quando nos afirma o seguinte pensamento:

Se a razão capitalista racializa e normaliza conhecimentos, massifica comunicações, submete costumes a suas concepções de bem-estar, torna-se indispensável questionar seus pressupostos, decolonializando cotidianos a partir dos que têm em corpos, línguas e em expressões artísticas, âncoras de outras memórias e diferentes viveres.

Segundo o citado autor, ao adotar uma cultura excludente, como forma de rejeição dos corpos e saberes de outros povos e culturas diferentes das suas, assume-se uma postura racista de colonizar e, ao mesmo tempo, uma cultura impregnada de vidas e memórias, mitos e tradições.

Penso que seja necessária uma desconstrução de nossas formas de ver e pensar o mundo na tentativa de rompermos paradigmas ao retratarmos sobre a influência eurocêntrica em nossa sociedade. A cultura religiosa, sendo um dos legados de negritude e africanidades, herda desse eurocentrismo subjacente os pensamentos que limitam a expansão de um fazer-pensar próprios. Saliento, assim, as palavras de Zeca Ligiéro e Dandara (2013, p.21).

O eurocentrismo pode ser descrito como um arraigado hábito mental que leva os estudiosos a observar tudo através de padrões (de compreensão) ocidentais. O que não se encaixa nesse padrão e que, portanto, permanece (para eles) "inclassificável" tende a ser ignorado.

Ao identificar-me como pessoa de pele negra passo não apenas a assumir minha negritude, mas passo também a identificar e valorizar meus ancestrais que, em épocas remotas, trouxeram um importante e valioso legado ao Brasil tornando-o um país rico em multiculturalidades socioculturais. A gastronomia, as danças, a língua, as músicas, a religiosidade, são algumas das mais variadas influências desse legado.

Nossas matrizes formadoras, mestiçadas e impregnadas pela cultura indígena, são explicadas por Ribeiro (1995) através do termo ‘cunhadismo’<sup>40</sup> e suas repercussões diante da colonização dos europeus no território brasileiro. Se não fosse suficiente a escravidão dos índios, paralelos estavam os negros. Contudo, séculos se passaram e o estigma permaneceu. O legado escravocrata de índios e negros ainda é repercutido em meio à nossa sociedade desmerecendo e reduzindo suas culturas, retirando valores e classificando-os submissos à uma política de branqueamento.

Nesse viés, a negritude, bem como tudo que cerca as origens africanas são tratadas aqui nesta pesquisa como formas de resistência cultural, logo, tudo o que circunda em torno da tríade apresentada – negritude-africanidades-ancestralidade-torna-se mola propulsora para fortalecer a identidade e a representação da cultura religiosa afro-brasileira. Conforme Moraes (2016, p.69) nos diz que

Podemos afirmar que o povo de terreiro que pratica os cultos de matriz africana no Rio Grande do Sul é o guardião desta memória milenar que se mantém viva nas práticas culturais, nos códigos culturais, costumes e valores que compõem o acervo e o patrimônio imaterial de origem africana do Rio Grande do Sul.

Concomitante à citação do autor, o ato de conservar vivas as práticas de cultos de matriz africana remetem também a legitimidade de manter outros cultos afro-brasileiros que, para este estudo, enfoca-se na cultura religiosa umbandista. O terreiro de umbanda também é um espaço de resistência e de imanência de africanidades, visto a valorização e manifestação simbólica pelos santos religiosos, cânticos e tudo o que circunda dentro desse ambiente ligado à cultura dos negros.

---

<sup>40</sup> Segundo Ribeiro (1995, p.82) o termo ‘cunhadismo’ era utilizado para designar a expansão civilizatória no Brasil, possibilitando a inserção de estrangeiros – os colonizadores- a entrar nas famílias indígenas, tendo como recompensa a mão de uma índia, tornando-se assim sua esposa. Uma vez recebido o seu temericó, podia ter acesso à sua esposa como a todos os seus parentes da geração dos pais, classificando como pessoas transáveis.

Além disso, é também um espaço de produção educacional dado seu legado histórico que é instigado nas instituições de ensino de nosso país.

O ensino da cultura e história afro-brasileira nas escolas ganhou um grande avanço, a partir da criação e aplicabilidade da lei 10.639/2003<sup>41</sup>. Entretanto, algumas escolas e professores sofrem pelo despreparo ao abordar tal assunto em meio aos conteúdos dados em aula. Devido a importância de se estudar a África, legitimamos o respeito às nossas ancestralidades, visto que o Brasil compõe, em seu vasto território, de riquezas de ordem imaterial. Heranças essas carregadas de conhecimentos, linguagem e espiritualidade. Carregamos uma África dentro de si. Segundo Lima (2018, p.166) podemos afirmar que:

Dentre muitos desses povos presentes, se encontra o culto aos ancestrais, que se caracteriza pela fé em um ente familiar fundador, que teria assumido poderes divinos desde o nascimento ou a partir de determinado momento. O ancestral adquire uma importância basilar, pois ser parte de uma descendência define o pertencimento ao grupo que o cultua e define a identidade da pessoa. Outro elemento fundamental nas expressões religiosas africanas nativas é o culto a elementos da natureza.

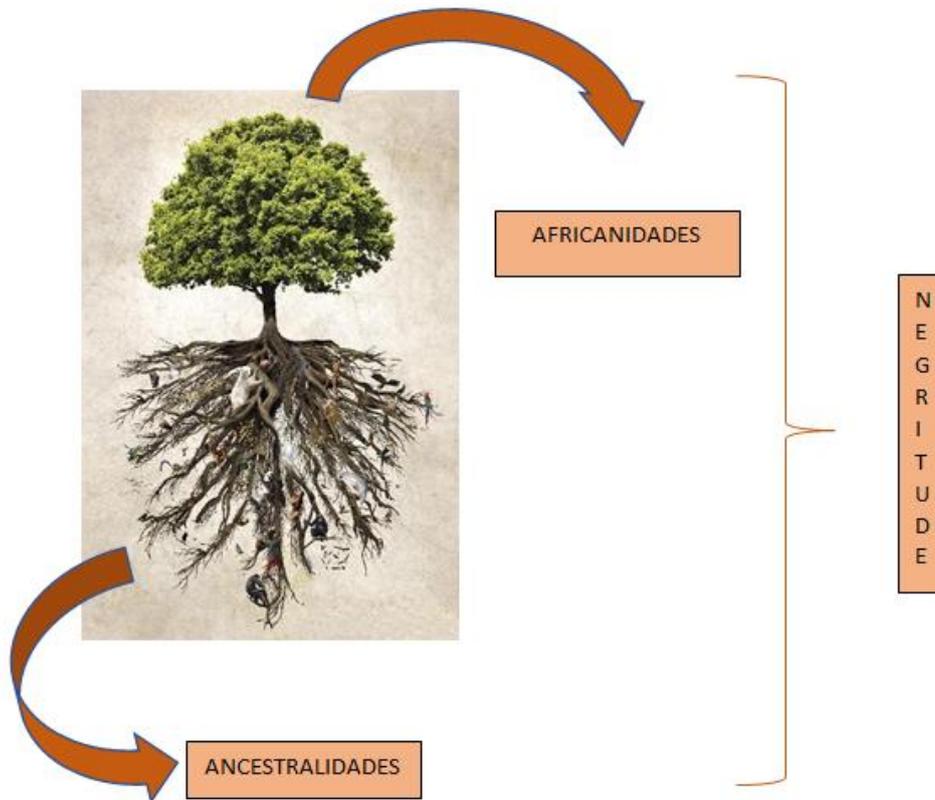
Tendo em vista a citação acima, vale lembrar que a chegada dos negros ao Brasil, na condição de escravos, trouxera nas bagagens, apenas memórias de suas vidas. As dificuldades encontradas ao chegar aqui no território brasileiro, eram superadas pela força das crenças. A fé tornava-se um dos elementos culturais primordiais para os manterem vivos. As subjetividades encontradas pelo sagrado da natureza eram condições manifestadas em seus destinos, muitas vezes, mascaradas e omitidas diante da religiosidade de seus donos.

Na figura 10, para fins de ilustração de meus pensares sobre o tema discutido neste subcapítulo, direciono o entendimento sobre negritude-africanidades-ancestralidades a partir da forma simbólica representada pela árvore.

---

<sup>41</sup> Ver MEDEIROS, Angela C. e ALMEIDA, Eduardo R. História e cultura afro-brasileiras: possibilidades e impossibilidades na aplicação da lei 10.639/2003. Revista Ágora, Vitória, n.5, 2007, p 1-12.

Figura 10 - Ilustração simbólica sobre as relações interseccionais entre ancestralidades, africanidades e negritude



Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019.

O esquema ilustrado na figura 10 representa de forma simbólica a relação estabelecida entre o entendimento das três expressões trazidas para este subcapítulo. Diante disso, busquei, nas raízes da árvore, representar a ancestralidade, obtendo em seu significado a origem, o nascimento, o início. Por conseguinte, ao mencionar nossos antepassados, cujos ensinamentos, muitas vezes, transmitidos de forma oralizada perpetuam até os dias de hoje, consagrando a miscelânea cultural brasileira.

Já a corpo da árvore, represento as africanidades, uma mistura da materialidade e imaterialidade da cultura africana. Trata-se da disposição de todos os signos, símbolos e ritos despertados e praticados diante das heranças de nossos ancestrais. E todo esse contexto que a árvore é envolvida, o somatório de todas as partes constituintes, em meus pensares, crio uma simbologia das essências entre a tríade negritude, africanidades e ancestralidades.

Tratando-se do Reino de Jurema, considero que a relação da tríade exposta acima, manifesta-se frente às materialidades e imaterialidades do próprio espaço. O que gira em torno do terreiro e suas práticas sagradas é o somatório da concretude de africanidades e negritudes, despertando, assim, o valor advindo pelas ancestralidades.

A presença de imagens de santos africanos, bem como a produção de oferendas realizadas com ervas, frutas, bebidas e velas é fruto dessa cultura trazida pelos negros. E quando nos deparamos com os cânticos (pontos cantados, rezas) também estamos invocando nos antepassados esse sentimento, essas subjetividades que envolvem, de forma simultânea, o que expus acima. O terreiro não deixa de ser a própria árvore.

### 3.3 ATRAVESSAMENTOS PELA CULTURA UMBANDISTA

Com visitas frequentes em terreiros de umbanda e aqui rememoro minha infância, escutava de pessoas que não eram de religião africanista, que a umbanda era religião demoníaca e que os sujeitos frequentadores dessa religião manifestavam os espíritos para fazer maldade, rituais satânicos dentre outros aspectos conforme pensamentos predominantes.

Contudo, o que era apresentado pelo imaginário dessas pessoas em comunhão com o fato dos religiosos da umbanda usarem roupas brancas, estabeleciam relações paradoxais em meus pensamentos, assunto este abordado por (SILVA, 2007).

O tempo foi passando e fui percebendo que aquela imagem criada das religiões afro-brasileiras (aqui incluo a umbanda) eram pouco a pouco desconstruídas e recriadas de outras maneiras. Contudo, não nego que, mesmo antes de fazer esta pesquisa, tive entre meus pensamentos empíricos os conflitos e os pré-julgamentos sobre a sacralização de animais, a mistificação<sup>42</sup> de médiuns, os falsos profetas-sacerdotes, charlatanismo, a religião como prática de comércio, dentre outros. Penso que, grande parte dessas minhas inquietações, não eram tão diferentes das demais pessoas, com ou sem participação direta com a religião.

---

<sup>42</sup> Segundo Ferreira (1999, p. 1346) mistificação é o “ato ou efeito de mistificar; engano, burla.” Na perspectiva da cultura religiosa, em outras palavras, seria uma incorporação forjada pelo médium ou pelo religioso.

Neste ponto, associo minha posicionalidade ao receber esclarecimentos sobre tais assuntos, tornando-os mais compreensíveis. Partilhar de leituras e conversar com pessoas envolvidas com estudos sobre religiosidade, considero que seja uma forma de exercitarmos a aprendizagem de nossa própria história.

Dessa maneira sucinta, apresento, agora, alguns esclarecimentos baseados em autores que diferenciam a umbanda do candomblé pelo fato de que, no pensamento comum, há uma grande confusão entre essas religiões. Não tenho a finalidade de esgotamento do tema, visto a complexidade de conhecimentos e informações que, por um longo período de nossa história, foram passados de geração a geração através das histórias orais<sup>43</sup>. Acerca das diferenças, segundo Azevedo (2010, p.7) nos afirma que

As diferenças que suscitam tanto os conflitos quanto as afinidades se encontram nas raízes e nas origens de cada uma das crenças, nas maneiras como o culto se organiza e na forma como ele é mantido.

Seguindo a linha de raciocínio da autora, convêm debruçarmos na origem etimológica, facilitando a compreensão das culturas religiosas afro-brasileiras. Diante das variadas explicações, tem-se em alguns autores um embasamento mais esclarecido. “A palavra hoje conhecida como umbanda era pronunciada anteriormente como aumbandã, que significa conjunto das leis de Deus” (FREITAS, 1989, p. 24). Já em Carmo (1991, p. 15) “a palavra ‘umbanda’ é recente, acreditando-se ser de origem banto ou sudanesa e cujo significado é ‘arte de curar’”. Também encontramos em Decelso (1985, p. 21) da seguinte maneira:

o vocábulo ‘umbanda’ é oriundo do sânscrito, a mais antiga e polida de todas as línguas da Terra, a raiz mestra, por assim dizer, das demais línguas existentes no mundo. Sua etimologia provém de *Aum-Bandhu*, (ombandá) em sânscrito, ou seja, o limite no limitado. O prefixo AUM tem uma alta significação de magia, sendo considerado palavra sagrada por todos os mestres orientalistas, pois que representa o emblema da Trindade na Unidade[...].

Encontramos também alguns historiadores e pesquisadores que atribuem à fundação da religião Umbanda em consonância com a manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas, entidade espiritual manifestada no jovem Zélio Fernandino de Moraes, em 1908. Conforme Ligiéro (2000, p. 88).

---

<sup>43</sup> Segundo Ligiéro e Dandara (2013, p. 25) “É nas tradições orais que encontraremos as raízes de muitos aspectos ardentemente estranhos da auto expressão dos fiéis da umbanda. De alguma forma, essas heranças invisíveis seguem ordenando os pensamentos e a sua expressão verbal.”

Na verdade, o nome do caboclo (Sete Encruzilhadas) mostra uma preocupação típica da cultura Congo com as encruzilhadas, como um teatro das sanções espirituais. Em adição, esse caboclo conhece *quicongo* ou *quimbundo*: umbanda, o nome dado a Zélio para começar a nova religião, é próximo da palavra *banda*, em *quicongo*, 'iniciar, começar um trabalho'; para o quimbundo de Angola, a palavra umbanda essencialmente significa 'trabalhar positivamente com medicinas'.

Em Costa (2013), encontramos de forma mais aprofundada a gênese da cultura umbandista, bem como a construção etimológica de sua palavra a partir de um rigoroso estudo acerca da história dos calundus<sup>44</sup>. Visto as várias manifestações de sua origem, a pluralidade de suas teorias e práticas que repercutem atualmente e os vários segmentos da cultura umbandista. Conforme afirma Azevedo (2010, p. 94).

No caso da Umbanda, podem-se identificar muitas ramificações, com práticas diversas, nomeadas de diferentes maneiras: Umbanda Tradicional, Primado de Umbanda, Umbanda de Nação ou Umbanda Mista, Umbandomblé, Umbanda Esotérica, Umbanda Astrológica, Umbanda Sagrada, Umbanda da Magia Divina, Umbanda Omolocô etc.

Penso que as ramificações da cultura umbandista, citada pela autora, esteja alicerçada pela pluralidade e sua estrutura, tendo em vista também as várias vertentes religiosas que a ela são adotadas. Diante disso, o fator determinante alegado a estes vários cruzamentos culturais de ordem religiosa é o que a intitula como religião genuinamente brasileira. Diante disso, a heterogeneidade ritualística da cultura umbandista é ilustrada aqui pelo pentagrama<sup>45</sup> exposto mais adiante. Segundo Perine e D'Ambrosio (2016, p. 5 *apud* O'Connell, 2001)

Uma estrela de cinco pontas é conhecida como pentagrama e é um símbolo mágico antigo. É uma forma que aparece na arte e arquitetura clássica, como também na natureza. As linhas que juntam suas cinco pontas se dividem uma das outras em uma proporção conhecida como Meio Termo ou Proporção Divina, tornando-a símbolo da totalidade e da perfeição. Quando

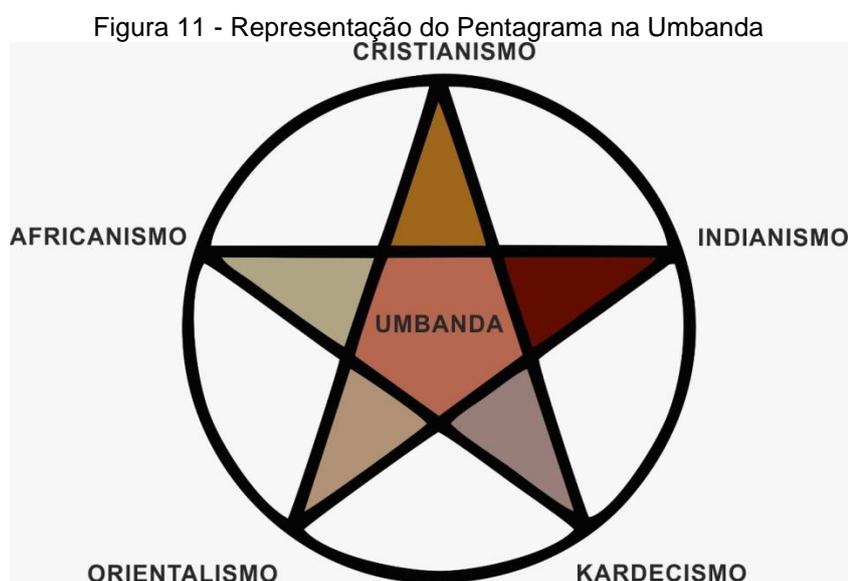
---

<sup>44</sup> Segundo Costa (2013, p. 68) *apud* Bastide (1985) "Os Calundus se originaram das rodas de batuques, como eram denominadas as reuniões em que os negros ficavam tocando atabaques, tambores e dançando em seus momentos de folga, no entorno das senzalas, e que se expandiram durante o século XVIII, devido ao aumento do quantitativo de escravos negros que chegaram ao Brasil, procedentes de vários pontos do continente africano. Os calundeiros ou calundzeiros como eram chamados os praticantes do Calundu, não possuíam um local fixo onde pudessem se reunir e realizar os seus rituais. Os encontros eram normalmente realizados nas casas dos adeptos, e as festas públicas ocorriam nas residências dos adeptos ou nas senzalas."

<sup>45</sup> Segundo Ferreira (1999, p. 1538) 1. Mús. Pauta de cinco linhas. 2. Figura ou símbolo formado por cinco letras ou sinais, e ao qual se atribuem poderes mágicos. 3. Geom. O pentágono regular estrelado, usado como distintivo pelos pitagóricos.

desenhado apontando para cima, o pentagrama é um símbolo do ser humano cósmico e, na tradição cristã, é um símbolo de Cristo.

Em O'Connell (2001), o estudo de símbolos místicos e sagrados também se faz presente como objeto de investigação. A cultura religiosa em umbanda, assim como tantas outras religiões, utilizou-se do pentagrama para definir as várias influências sagradas em suas ritualísticas. Já em Saraceni (2011), aborda a magia por meio de signos, símbolos, traços retos e traços curvos que, segundo o autor, toda escrita magística são influenciadas por ondas vibratórias.



Fonte: autoria Friedrich<sup>46</sup>, 2019.

Nesse aspecto, vale ressaltar, como ilustra figura 11, que a umbanda passa a ser uma mistura de todas essas religiões e que em seus rituais, cânticos, dogmas e performances corporais estão, frequentemente, cultuadas as sacralidades específicas de cada uma.

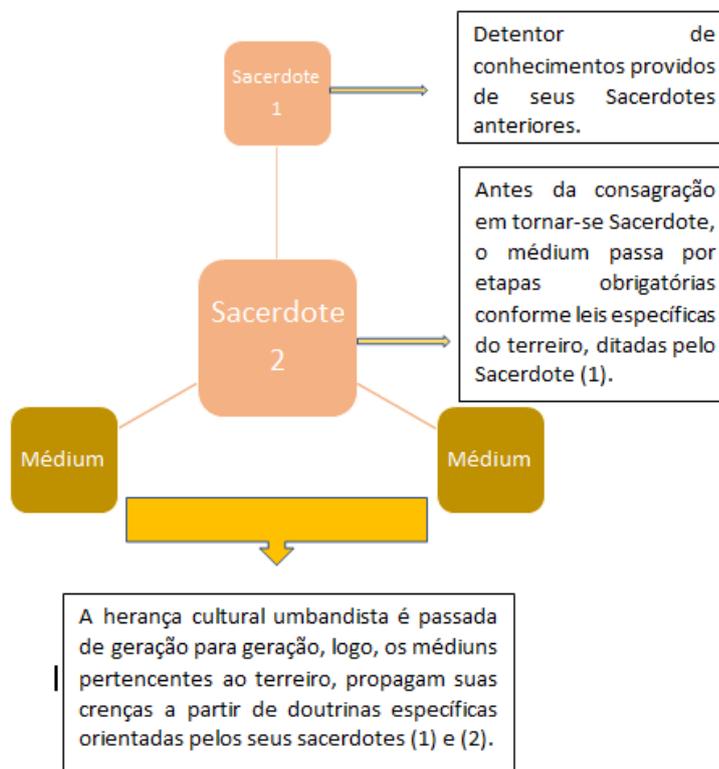
Contudo, essas intersecções culturais em certo modo são pertencentes da logística dogmática de cada terreiro, tornando-os núcleos sagrados singulares e heterogêneos. Cada sacerdote, também chamado de chefe de terreiro, orientador espiritual, cacique ou pai/mãe de santo<sup>47</sup> seguirá seu próprio ritual, tendo como premissa espiritual os ensinamentos passados e transmitidos, por meio de

<sup>46</sup>Elisa Bronzatto Friedrich é graduanda pelo Curso de Design pela Universidade Franciscana – UFN/RS.

<sup>47</sup> Pai ou mãe de santo é termo usualmente utilizado na cultura religiosa de matriz africana, embora os umbandistas também o adotem ao referir-se à figura do sacerdote.

obrigações ritualísticas<sup>48</sup>, orientados pelos seus antecessores. A figura 12 se torna um informativo esclarecedor.

Figura 12 - Fluxograma esquemático. Relações entre sacerdote e médium



Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019.

Frente aos ensinamentos transmitidos pelos sacerdotes, existe uma contradição visível entre adeptos e não adeptos da religião umbanda quando se refere à manifestação de entidades espirituais. Um dos pontos relevantes e determinantes para a identidade sagrada da citada cultura religiosa é “o culto a entidades ancestrais e aos espíritos associados às divindades diversas que podem pertencer ao catolicismo, a cultos africanos, hindus, árabes, entre outros”. Azevedo (2010, p. 95).

Na ilustração da figura 13, podemos ter como exemplo o registro de uma sessão de caridade realizado pela Tenda Nossa Senhora Piedade, sede responsável pelo médium que instituiu a religião Umbanda no Brasil.

<sup>48</sup> Muitos terreiros de umbanda adotam suas próprias ritualísticas e/ou obrigações para aprontar seus médiuns e, por conseguinte torná-los possíveis sacerdotes. É comum tais rituais serem comandados pelas próprias entidades espirituais afins dentro daquele espaço sagrado.

Figura 13 - Reunião dos dirigentes das Tendas fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, presidida pelo Zélio Fernandino de Moraes



Fonte: site Tenda Nossa Senhora da Piedade<sup>49</sup>

Conforme a reunião dos dirigentes das Tendas fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, presidida pelo Zélio Fernandino de Moraes, como mostra o registro fotográfico acima, podemos constatar a presença de materialidades e sincretismos dentro de um terreiro. A guia (colar) representando a entidade espiritual que o médium trabalha no terreiro (1); a presença de imagens de santos católicos (2); a vestimenta característica da umbanda (3); assim como outros elementos que compõe a sua identidade plural.

Contrapondo-se às religiões de matriz africana, a umbanda não manifesta diretamente a incorporação dos Orixás, pois se acredita que as entidades espirituais reveladas são espíritos de pessoas que já passaram pelo processo reencarnacionista de outras vidas. Entretanto, esses mesmos seres incorporados em médiuns estão afinizados com algum Orixá que determina a ancestralidade africanista<sup>50</sup> dentro da religião.

<sup>49</sup> Disponível em: <<https://www.tensp.org/blank>>. Acesso em 20 dez. 2018.

<sup>50</sup>“A presença determinante da cultura conga na umbanda e em outros aspectos importantes da vida nacional é uma consequência lógica da grande quantidade de habitantes que carregam essa descendência. Tal presença se vê na performance ritual (música, dança, transe), na pictografia (ponto riscado, simbolismo das cores) e nos elementos ritualísticos (pemba, plantas, pedras). A tradição congoleza destaca-se também em importantes elementos filosóficos, como o culto aos mortos, o culto à natureza e o dogma da reencarnação.” Ligiéro, (2013, p. 36)

Os Orixás passam a ser definidos como seres divinizados e mais puros, pois representam a manifestação da natureza. Contudo, subordinado a eles estão elencados os cosmes, os caboclos, os pretos-velhos e os exus, sendo que, cada uma dessas falanges, possui afinidades espirituais correspondente às setes linhas de Orixás, que são: Oxalá, Iemanjá, Oxum, Ogum<sup>51</sup>, Xangô, Iansã e Oxóssi. No sincretismo<sup>52</sup> religioso católico, em alguns terreiros de umbanda, associa-se os Orixás aos seguintes santos, conforme ilustra tabela 1:

Tabela 1 - Relação dos Orixás da Umbanda conforme sincretismo da Igreja católica

OXALÁ	JESUS CRISTO
IEMANJÁ	NOSSA SENHORA DOS NAVEGANTES
OXUM	NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO
OGUM	SÃO JORGE
XANGÔ	SÃO JERÔNIMO
IANJÃ	SANTA BÁRBARA
OXÓSSI	SÃO SEBASTIÃO

Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019.

Além desses, outros Orixás podem ser cultuados, mas que, segundo Azevedo (2010), não fazem parte das sete linhas da umbanda. São eles<sup>53</sup> Omolu e Obaluaê, Ossaim, Nanã, Yori e Yorimá.

Dentro do panteão das religiões de matriz africana, a diversidade e a complexidade ao fundamentá-las e abordar suas historicidades traria para esta pesquisa uma riqueza de conhecimentos muito ampla. Entretanto, quero, aqui, de forma resumida, esclarecer o que diferencia a umbanda das demais religiões africanistas, em especial, o candomblé. Segundo Azevedo (2010 p. 93-94)

Essa diversidade também pode ser encontrada no Candomblé, já que, dentro do escopo das religiões abarcadas por esse nome, podem-se encontrar diferentes “nações”, que cultuam diferentes panteões, valem-se

<sup>51</sup> “Na umbanda, Ogum é o único que se incorpora, os outros existem só como referência arquetípica, indicando simbolicamente o tipo de energia que caracteriza um grupo/falange de espíritos que se harmonizam entre si”. Ligiéro (2013, p. 44)

<sup>52</sup> Segundo FERRETI (2007, p. 7) “Sincretismo é palavra considerada maldita que provoca mal estar em muitos ambientes e em muitos autores. Diversos pesquisadores evitam mencioná-la, considerando seu sentido negativo, com sinônimo de mistura confusa de elementos diferentes ou imposição do Evolucionismo e do Colonialismo. Vários autores lembram que originariamente a palavra deriva da “reunião dos Estados da Ilha de Creta contra o adversário comum”.

<sup>53</sup>Ver Azevedo (2013, p. 85)

de diversas línguas e possuem uma diferente prática: ketu, Alaketu, Angola, Bate-Folha, Jejê, JejêMahin, Nagô, Nagô Egbá, Jejê Nagô, Efon, Culto de Ifá, entre outros.

Ainda que a religião tenha em sua essência a contemplação de diversificadas influências geográficas, mais precisamente do continente africano, foram os(as) negros(as), na condição escravista, que trouxeram em suas memórias, identidades, africanidades, o culto aos Orixás através das religiosidades e crenças.

Ao chegar no Brasil, os negros tinham mais necessidades de procurar o seu axé (energia vital) do que na África Ligiéro (1991, p. 10). Segundo o autor, o motivo dessa procura pelo sagrado se deu pela necessidade de se manterem vivos e criarem laços familiares já que, a partir de suas vindas, muitas famílias consanguíneas foram espalhadas no território brasileiro e, diante disso, a manifestação da fé tornou-se principal álibi para perpetuação de sua religião que, como dito anteriormente, foi passada até os dias atuais de forma oral.

A influência do candomblé no Rio Grande do Sul<sup>54</sup>, com forte influência da cultura religiosa de matriz africana, também esteve presente. Segundo Bastide (1961, p. 17), nos reporta para algumas diferenciações ritualísticas através das seguintes palavras:

É possível distinguir estas "nações" umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influência dos iorubá domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica, a daomeanos, a bantos.

Tendo em vista a citação acima, é possível verificarmos algumas diferenças entre a religião umbanda e outras religiões de matriz africana. Entretanto, estes foram apenas alguns apontamentos que contribui para elucidar as diferenças culturais existentes nestas religiões. Essa diversidade cultural da religiosidade africana fez com que seja contemplado em nosso país uma pluralidade religiosa, enriquecendo cada vez mais as identidades e as ancestralidades.

---

<sup>54</sup> Influência do candomblé no Rio Grande do Sul, citada por Bastide (1958) "na medida em que as informações do Recife ou do Rio Grande do Sul completam ou confirmam as observações da Bahia, apelaremos algumas vezes para dados tomados aos xangô do Recife ou às "nações" Nagô e Oiô (esta designada pelo próprio nome da cidade iorubá) de Porto Alegre. No Rio de Janeiro, as "nações" se fundiram umas nas outras, deixando-se também penetrar profundamente por influências exteriores, ameríndias, católicas, espíritas, dando nascimento a uma religião essencialmente sincrética, a macumba."

### 3.4 O ESPAÇO GEOGRÁFICO E SEUS MÚLTIPLOS OLHARES

A natureza está em constante transformação através do trabalho humano e tudo aquilo que é retirado dela configura como a construção do seu espaço geográfico. De acordo com os pesquisadores Santos (2008), Saquet (2005), Massey (2006), Lefebvre (2008), por mais conflituoso tenha sido chegar a uma definição do que seja o espaço, os avanços teóricos foram significativos para esta ciência. Segundo Santos (2008, p. 106).

Ao nosso ver, a questão a colocar é a da própria natureza do espaço, formado, de um lado, pelo resultado material acumulado das ações humanas através do tempo, e de outro lado, animado pelas ações atuais que hoje lhe atribuem um dinamismo e uma funcionalidade. Paisagem e sociedade são variáveis complementares cuja síntese, sempre por refazer, é dada pelo espaço humano.

A produção do espaço e a percepção do tempo se dá pela técnica uma vez que ela é atribuída ao tempo e, conseqüentemente, revela uma história. Segundo o autor, o entendimento dessas técnicas corresponde a um conjunto de meios instrumentais e sociais com os quais o homem realiza sua vida. No entanto, a difusão das técnicas e de seu uso sobre o espaço é seletiva. Sobre um mesmo espaço coexistem “elementos técnicos provenientes de épocas diversas”, cogitando numa não homogeneização do(s) espaço(s) e do(s) territórios (s).

Já numa abordagem mais econômica do espaço geográfico, tratamos de desigualdades de processos distintos por natureza e desdobramentos; de unidades produtivas, setores, ramos ou lugares com crescimentos e desenvolvimentos desiguais e suas articulações; num estudo mais político e cultural, podemos evidenciar as diferenças entre grupos sociais, categorias, etnias, lugares e, evidentemente, suas relações, ligações (SAQUET, 2005, p. 46).

Em contrapartida, notamos outro ponto de vista acerca do espaço. Para Massey (2006), o espaço é a dimensão social não no sentido da sociabilidade exclusivamente humana, mas no sentido do envolvimento dentro de uma multiplicidade. Para a autora, trata-se da esfera da produção contínua e da reconfiguração da heterogeneidade sob todas as suas formas – diversidade, subordinação, interesses conflitantes. Seguindo o pensamento da autora, à medida

que o debate se desenvolve, o que começa a ser focalizado é o que isso deve trazer à tona: uma política relacional para um espaço relacional.

Já em Lefebvre (2008), segundo seu posicionamento sobre espaço, estabelece uma correlação com as relações (sociais) de produção ao afirmar que do espaço não se pode dizer que seja um produto como qualquer outro, um objeto ou uma soma de objetos, uma coisa ou uma coleção de coisas, uma mercadoria ou um conjunto de mercadorias. O referido autor afirma que não se pode dizer que seja simplesmente um instrumento, o mais importante de todos os instrumentos, o pressuposto de toda produção e de todo intercâmbio.

Para Braga (2007), o espaço seria uma coabitação de homem e natureza e é preñado de intencionalidade (já que depende da vontade do homem). Tendo como seguimento desse pensamento, destaco também o posicionamento de Tuan (1980). Neste último, o espaço é onde ocorrem as manifestações, adotando uma abordagem mais voltada para o comportamento e a percepção. Esta estaria relacionada não só aos nossos sentidos, mas também a nossa visão de mundo e à nossa cultura (herança em comunhão com os nossos sentidos). A percepção já é em si geográfica, pois permite a espacialização do mundo e a classificação dos fenômenos.

Pela perspectiva da geografia cultural, adentro na conceituação e entendimento da categoria do espaço sagrado como forma sintetizadora de canalizar o processo investigativo teórico-prático dessa pesquisa.

### **3.4.1 O espaço sagrado: interfaces entre religiosidade e a geografia**

Na perspectiva do campo simbólico, cultural e fenomênico, estudos sobre espaço sagrado na geografia vem ganhando destaque entre os pesquisadores. Ressalvo que o termo 'sagrado' não está associado a uma particularidade empírica de meus anseios, objetivos e afinidades, mas, sim, é um termo que é utilizado por geógrafos dando ênfase a mais uma categoria estudada dentro da geografia cultural.

Nesse sentido, investigadores brasileiros ganharam destaque, dentre eles, Rosendahl (2014), Gil Filho (2001) e Corrêa (1999). Concomitante, também fazem parte do repertório de autores que contribuem com estudos sobre espaços e

religiosidades na Geografia, Otto (2007), Mircea Eliade (1992) e Ernst Cassirer (1994).

Existe uma diferença conceitual entre espaço e espacialidade que considero importante salientar, dada sua significativa importância para esta pesquisa, apesar de utilizar-me da categoria 'espaço sagrado' como conceito na Geografia. Ao definir as diferenças, parte-se de pressupostos as palavras de Pereira e Torres (2016, p. 96).

O espaço, na perspectiva de Kant e Cassirer, pode ser identificado como certo mecanismo cognitivo/mental de conformação da realidade, uma forma de intuição sensível que possibilita-nos conhecer os fenômenos; enquanto que a espacialidade seria a expressão espacial de tais fenômenos. Pois, se naturalmente os seres humanos ao apreenderem os fenômenos, o fazem em termos espaciais, é notório que cada fenômeno (exterior) exhibirá, necessariamente, uma determinada espacialidade.

Nessa perspectiva, é possível perceber que as espacialidades estão contidas no próprio espaço, identificando as singularidades expressadas naquele determinado lugar. Partindo desse entendimento citado pelo autor e, aproximando da pesquisa, dado o terreiro Reino de Jurema, o escopo das espacialidades é definido pelas múltiplas manifestações fenomênicas emergidas pelas materialidades e imaterialidades característicos do próprio terreiro. Neste sentido, o espaço sagrado, que é o conceito fundamental a ser analisado nesta pesquisa, está impregnado de um sentido de espacialidade, porque é a revelação de uma realidade dada pelas percepções dos sujeitos mediadas por suas crenças religiosas.

Para Rosendahl (2014), a ideia do sagrado está ligada com o pensamento de estudiosos da religião. Algumas religiosidades se apresentam com aparência de triunfo entre os grupos religiosos, entretanto, a pesquisadora diferencia de outras religiosidades como enfrentamento cotidiano ao retratar a (in) tolerância religiosa dos grupos religiosos envolvidos. Segundo Rosendahl (2014, p. 11) "é conhecimento nosso que a experiência religiosa, quer do devoto, quer do profissional religioso imprime, no tempo-espaço sagrado, formas e funções simbólicas religiosas".

Ao delimitar o espaço sagrado, aproprio-me de uma sacralidade particular e temporal, visto inserções nesta investigação como pesquisador-pesquisado. As formas e funções simbólicas citada pela autora, em certa medida, constroem o meu tempo no sagrado, tendo em vista minha participação direta e indireta nas vivências em terreiros de umbanda. Essas experiências, estão abarcadas no tempo 'imane

e transcendente', esclarecidas pelas seguintes palavras segundo Rosendahl (2014, p. 12)

A concepção de tempo sagrado do historiador Mircea Eliade (1962), é um tempo mítico primordial feito presente na experiência hierofânica. É fundamental reconhecer que a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Podemos afirmar que para o homem religioso, o espaço e o tempo não são homogêneos nem contínuos. A experiência religiosa pressupõe uma vivência no tempo sagrado. Tais experiências nos levam para fenomenologia do tempo, estamos nos referendo ao tempo imanente e o tempo transcendente. As vivências religiosas se expressam nestas temporalidades.

Rosendahl (2014) reconhece uma tipologia do sagrado a partir de três níveis, são elas: fixo (relativos aos santuários, lugares de devoção dos fiéis); o não fixo ou móvel (aos espaços de mobilidade do sagrado); e, *imaginalis*. Neste último, trata-se de uma categoria, investigada por Rudolf Otto (1992), que, conforme seu pensamento, a concepção de lugar sagrado reside no mundo *imaginallis* (recintos de qualidade numinosa que os distingue do espaço cotidiano), correspondente ao imaginário do religioso. Tais definições são correlacionadas com o espaço sagrado do terreiro de umbanda que, no caso Reino de Jurema, é definido e contemplado pelas três tipologias definidas pela autora.

O terreiro é fixo, quando ele se estrutura em um local alocado no espaço urbano-periférico na cidade de Santa Maria. É considerado 'não fixo ou móvel' no instante que defino que algumas de suas ritualísticas não são praticadas em seu recinto como, por exemplo, as práticas sagradas realizadas na procissão em homenagem à Iemanjá na praia do Cassino/RS e em procissões realizadas em ruas urbanas, geralmente, no mês de abril, em homenagem à Ogum<sup>55</sup>. O deslocamento da imagem do santo (a) e a devoção dos fiéis, de certa forma, são simbioses entre o religioso e a simbologia sacra retratada pela imagem em questão.

O terreiro também se encontra no campo do *imaginallis*, terceiro nível de tipologia do espaço sagrado citado por Rosendahl (2014), pois se trata da construção de um lugar frequentado por sujeitos que estejam ligados aos preceitos de umbanda e o que converge às ritualísticas de sua cultura. Nesse ínterim, as simbologias contidas nas crenças da umbanda convergem para o desenvolvimento dos imaginários dos sujeitos praticantes que significam as ritualísticas produzidas no terreiro (assim como explicam o próprio terreiro). Neste sentido, que os espaços

---

<sup>55</sup> Ver fonte: O sincretismo entre São Jorge e Ogum na umbanda: ressignificações de tradições europeias e africanas. Marques, J.A. e Morais, A.M. (2011)

fixos e fluxos do sagrado se constituem como espacialidades, uma vez que o espaço real das ações e objetos são reconstituídos pelos simbolismos das crenças religiosas manifestadas nas intenções dos religiosos. É como se um espaço real e outro imaginário se fundissem na manifestação daquilo que representa uma geografia do sagrado.

Por mais que as lideranças do Reino de Jurema estruturem o terreiro a partir das ritualísticas, conforme a cultura umbandista, cada sujeito, médium trabalhador ou não, cria o seu próprio sagrado, mediante sua fé, crença e como os mesmos reverberam seus sentidos<sup>56</sup>.

Os elementos simbólicos em umbanda são provenientes de toda a sacralidade advinda pelos movimentos sincréticos, mas que carregam em sua gênese a ancestralidade africana. Tais elementos estão configurados pelo uso de imagens de santos, velas, colares de pescoço (as guias), cânticos musicalizados (os pontos), bebidas e comidas para oferendar, pedras, flores, ervas e corpos<sup>57</sup>.

Segundo Barros (2008, p. 55), “os terreiros afro-brasileiros são considerados espaços sociais, míticos, simbólicos”. Poderíamos definir terreiro<sup>58</sup> como categoria geográfica, visto que, segundo Souza (2013), é um termo nativo que representa a configuração e identificação de um espaço singular para aqueles que o frequenta e o produz. No entanto, para esta investigação, utilizo a expressão “espaço sagrado” como conceito geográfico a fim de discutir o que constitui o terreiro de Umbanda Reino de Jurema/RS.

### 3.4.2 As performances de corpo: uma possibilidade de materializar o sagrado

Antes de me deter no que consiste a performance de corpo e sua relação com o espaço sagrado, convém salientar o significado (gênese) da palavra.

Segundo Ferreira (1999), performance está centrada a partir de quatro definições a seguir: A primeira remete a atuação ou desempenho; a segunda está

<sup>56</sup> Isto é comprovado no capítulo 4, quando apresento como cada sujeito observado significa para si o que é estabelecido nas ritualísticas do Reino de Jurema.

<sup>57</sup> Estes elementos poderão ser visualizados como resultados da pesquisa desta investigação no capítulo 4.

<sup>58</sup> Disponível em: <<https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/a-origem-da-palavra-terreiro/23604>> Acesso em 10 jan. 2019. A palavra terreiro vem do «latim terrariū, "relativo a terra, solo", depois subst[anti]v[ado] no neutro sing[ular] terrariū,ī, "área de terra batida ou calçada, elevação de terra"». Significa, entre outras coisas, «espaço de terra largo e plano», «largo ou praça dentro de uma povoação» ou «adro de igreja».

relacionado a espetáculo no qual o artista fala e age por conta própria; e o terceiro tem como significado qualquer atividade artística que, inspirada nas artes cênicas, apresenta-se como evento transitório e que pode incluir dança, música, poesia e, até mesmo, cinema, televisão ou vídeo. Além disso, também tem como significado o desempenho de um desportista (ou de um cavalo de corrida) em cada uma de suas exibições.

Entretanto, no Brasil, a expressão estrangeira tornou-se registrada a partir dos anos de 1975, segundo Ligiéro (2003). Quanto a sua origem etimológica, encontramos seu significado em Bião (2011, p. 350) apud Rey<sup>59</sup> (1998, p. 2661) no que se refere a palavra *Performance*. Segundo o autor, é derivada de *toperform* “tornar real, realizar” resultante do inglês medieval do antigo francês *parforme r* (v. 1200) derivado de *former* com um valor próximo de *parfaire*, por meio do anglo-normando, *par* – ou *perfourmer* (anglo-latim *performare*). O verbo francês seria a transformação de um antigo *parfournir*, composto de *par* e *fournir* (latim medieval *perfunire*).

Podemos encontrar o seu significado também em Pavis (1999), associando o seu conceito a outros significados, dentre eles, destaco o que se aproxima ou mesmo se identifica com essa pesquisa. Segundo o autor, a performance pode ser distinguida a partir de algumas tendências. Primeiro pela *body art* (arte corporal), usar o corpo do performer para pô-lo em perigo expô-lo ou testar sua imagem; segunda tendência remete à exploração de espaço e tempo através de deslocamentos, câmera lenta e das figuras; já a terceira, significa a apresentação autobiográfica em que o artista fala de acontecimentos reais de sua vida; já a quarta tendência constitui-se de cerimônia ritual e mítica.

Partindo do pressuposto destes conceitos sobre performance, tais tendências facilitam o entendimento e o direcionamento sobre o que vem a ser performance de corpo. O performer é o sujeito em questão, pois é o detentor da ação performática tendo como partícipe elementos que só a ele cabe realizar, por exemplo, sua fala, ação e encenação. Concomitante ao termo e ao seu executor, podemos definir o surgimento de sua expressão a partir de Ligiéro (2013, p. 6)

[...] o termo passou a adquirir significados mais específicos nas ciências humanas e nas artes a partir dos anos 50. O pensamento e a prática artística nos EUA foram crescentemente impregnados da palavra

---

<sup>59</sup> Autor da obra Dicionário Histórico da língua francesa (1998).

*performance* como ideia-força capaz de saltar o fosso entre arte e vida. Ideia de difícil conceptualização, escorregadia, movendo-se nos interstícios de diversas áreas, o termo foi-se definindo mediante certas práticas e ocupando terrenos inesperados.

Diante de tais esclarecimentos do autor acima, os terrenos inesperados repercutiram em grande escala em outras áreas do saber. A utilização do termo “performance” foi aderida por Richard Schechner, um dos teóricos que mais se aprofundou nesta expressão. Dentro da realidade brasileira, destaca-se José Luiz Ligiéro Coelho, mais conhecido como Zeca Ligiéro<sup>60</sup>, o qual obteve mais aprofundamentos em suas publicações acerca do referido tema.

Conforme Ligiéro (2003), Schechner adota o caminho de tratar dos atributos que caracterizariam a atividade performática: 1) uma ordenação especial do tempo; 2) um valor especial atribuído a objetos; 3) não produtividade em termos de mercadoria; 4) regras. Além desses, menciona o espaço (locais não ordinários) como um elemento frequente. Parafraseando Schechner, vejamos em Ligiéro (2003, p. 27) as seguintes palavras:

Performances afirmam identidades, curvam o tempo, remodelam e adornam corpos, contam histórias. Performances artísticas, rituais ou cotidianas – são todas feitas de comportamentos duplamente exercidos, comportamentos restaurados, ações performadas que as pessoas treinam para desempenhar, que têm que repetir e ensaiar.

Tendo em vista as palavras do autor acima, podemos traçar algumas aproximações das performances com as seguintes relações: corpo-tempo-espaço-rituais. O processo investigativo que permeia estas palavras tratam-se de delimitações que corroboram na compreensão das materialidades e imaterialidades do Reino de Jurema.

Em Mostaço (2012), a performance é também produtiva e propositiva, uma vez que causa, produz, cria tanto ela mesma quanto o outro. Segundo o autor tal produtividade emprega frequentemente a linguagem como função, uso ou intenção, visando certos objetivos, tais como: investigar intelectualmente um fenômeno; jogar

---

<sup>60</sup> Professor, autor, pesquisador. Mestrado e Doutorado no Departamento de Performance Studies, New York University. Pós Doc na Yale University (2001-2002) e na Paris VIII (2013). Atua no PGGAC UNIRIO e no PPGAEAC-UNIRIO. Especializado no campo dos Estudos da Performance, Teatro experimental e Performance Afro e Performance Ameríndia. Coordenador do Núcleo de Estudos das Performances Afro-Ameríndia - NEPA na UNIRIO.

afetivamente com algo; recuperar alguma memória cultural; introduzir um comentário social; propor uma ação prática ou aferir uma dimensão psicológica.

As performances como categoria teórica subjacente ‘nos rituais - sagrados e seculares’ condicionam fazer o entrelaçamento com o espaço sagrado (LIGIÉRO 2003). Nesse sentido, convém destacar que me aproprio de tais expressões para fundamentar a simultaneidade entre produção do espaço-sagrado e as performances de corpo convergidos num todo à cultura religiosa umbandista. Separar arte e ritual é particularmente difícil, conforme Ligiéro (2013, p. 31) nos reporta ao entendimento de que:

Tenho notado que objetos ritualísticos de outras culturas são exibidos frequentemente em museus de arte. Mas, considere também a liturgia de tantos cultos, com música, canto, dança, oração, declamações em diferentes idiomas e sessões de cura.

Em processos dados aos objetos ritualísticos em umbanda, o corpo, uma vez envolvido com todos os elementos sagrados, dentre eles, citados anteriormente, faz com que tenhamos uma sinergia<sup>61</sup> de sensações frente ao fenômeno suscitado. O trânsito de pensar sobre si a partir dos espaços representados por este mesmo corpo delega uma abordagem sagrada (do corpo-performance cultural) e, ao mesmo tempo, profana (do corpo-performance artístico). Há neste processo, um “sair de si” do corpo cultural ou o incentivo de um estranhamento produzido pelas artes para representar e abordar as crenças culturais contidas e não pensadas em nós mesmos.

Essa diferenciação está associada ao meu pensar-agir sobre a cultura umbandista. A linguagem artística, nos mais variados aspectos, por se basear e se sustentar na presença de um corpo ao qual inventa possibilidades e que adentra em vários outros meios formativos do ser da pessoa, condiciona estimular potencialidades ainda a serem exploradas pelo sujeito envolvido em sua cultura, seja ela religiosa ou não. Conforme Zumphthor (2007, p. 81) nos afirma que,

Nossos ‘sentidos’, na significação mais corporal da palavra, a visão, a audição, não são somente as ferramentas de registro, são órgãos de conhecimento. Ora, todo conhecimento está a serviço do vivo, a quem ele permite perseverar no seu ser.

---

<sup>61</sup>Em fisiologia, sinergia é o ato em que vários órgãos ou músculos se movem para o mesmo fim, com o mesmo objetivo. Fonte <https://www.significados.com.br/sinergia/> 29/01/2019/ 13:46

A representatividade do corpo e a relação simbólica dos rituais, bem como o espaço do terreiro, podem levar-nos ao possível entendimento do quanto estes elementos estão representados na corporeidade dos sujeitos imersos nestes espaços. Tais práticas acionam os sentidos vitais e mobilizam uma gama de percepções que se descobrem ao longo das ações dentro dos processos religiosos.

A representação de corpo potencializa o ser-formador e cria uma interatividade com tudo o que cerca. Segundo Azevedo, Pimenta e Sarmiento (2009, p. 11)

[...] A mente como palco de representações e o olho, e respectivos aparatos e próteses de visualização, como aparelho que devolve a mente uma visão objectiva dos fenômenos, legitima um sem número de textos e discursos que partem de um quadro relacional assente sobre a fractura entre o sujeito e o objecto de conhecimento.

O quadro relacional citado pelos autores denota o ato de envolver-se em um espaço cultural, ao qual sucumbe na vontade de descobrir a funcionalidade das ações permeadas no decorrer desse fenômeno das práticas ritualísticas, em específico, as de Umbanda. Seguindo o pensamento dos autores, a fronteira entre o sujeito e o objeto de conhecimento desvanece, e a formação social das representações é alternada, ação própria do pensamento simbólico religioso e consequentemente, revertido em performances de corpo.

Este último, por sua vez, é efeito de reação entre pensamento e percepção das materialidades. No instante em que enxergo uma imagem de santo dentro do terreiro, automaticamente, envolvo-me com a sacralidade percebida e isso repercute, em meu corpo, uma série de sensações e ações.

Ao reportar-me às sensações, parto do pressuposto de que 'àquelas' sacralidades e ritualísticas se aproximam de meu corpo e este, por sua vez, faz o "ser"- sentido por meio do imaginário. Eu sinto o "sagrado" e rememoro fisicamente através de condutas brandas, sérias e objetivas, mas, ao mesmo tempo, instigadas pelas crenças e pela fé depositada ali. Concomitante às sensações, meu corpo reage, concretizando as saudações frente às ritualísticas pertinentes do Reino de Jurema. Muitas delas envolventes pela ação de ajoelhar-se frente aos altares, debruçar ao chão, fazer o sinal da cruz, reverenciar as entidades com braços abertos, acender velas, sinetar frente oferendas realizadas e assim por diante.

O ato performático, em determinados momentos durante as ritualísticas, ocorre no instante em que meu corpo age conforme o que se institui enquanto

prática do sagrado. De certa forma, diante desses momentos, são suscitados os fenômenos da umbanda. Possibilitar falar de performances de corpo sobre o prisma dos dogmas umbandistas é criar mecanismos para conhecer de modo mais criterioso e epistemológico o que gira em torno de suas práticas ritualísticas uma vez que se adentra num lugar respeitosamente entregue aos rituais sagrados.

Sob o ponto de vista da Geografia, a união corpo-espço sempre fez parte de análise dos estudos na sociedade. Segundo Azevedo, Pimenta e Sarmiento (2009), a principal marca de uma relação espacializada do corpo e a corporeidade do espaço é representada sob três áreas complementares: poder, representações e práticas.

O poder está associado pelo entendimento e concepções foucaultianas que remetem ao cumprimento de regras implícitas, explícitas e violentas de inclusão, exclusão ou reclusão do corpo individual. Já em representações, o corpo está ligado a valores espirituais e religiosos que indivíduos e grupos desejaram deixar gravados em variados materiais. E, por último, as práticas são mecanismos realizados pelo corpo articulados com o espaço que, por sua vez, o produz e o constitui. Conforme Azevedo, Pimenta e Sarmiento (2009, p. 22), ao retratar sobre o pensamento exposto acima, afirmam que

Se é certo que não podemos aqui traçar uma genealogia completa das práticas do corpo na Geografia, queremos pelo menos esboçar uma trajetória de preocupações que conta já algumas décadas, endereçando as formas como as práticas do corpo se articulam com o espaço, o produzem e o constituem.

Nesse sentido, a produção do espaço pelo corpo, no terreiro associa-se ao imaginário e ao pensamento simbólico religioso. Aqui, condiciono a representatividade do corpo na presença dos médiuns trabalhadores do Reino de Jurema. Estes são responsáveis pelas dinâmicas ocorridas durante as práticas ritualísticas, protagonizando, assim, as relações produtoras entre espaço e performances de corpos, sendo estas mescladas frente às sacralidades materializadas em cada rito dentro do terreiro.

A partir das considerações explicitadas sobre espaço e as performances de corpo, discutiremos, no próximo capítulo, as metodologias desta investigação, bem como suas ferramentas utilizadas, de modo que conduza o leitor, para uma melhor compreensão de como se operacionalizou o andamento deste estudo.

## 4 O TEMPO VOA E O MUNDO GIRA: RUMO AOS CAMINHOS METODOLÓGICOS, O LESTE (L)

Tem dias que a gente se sente  
 Como quem partiu ou morreu  
 A gente estancou de repente  
 Ou foi o mundo então que cresceu  
 A gente quer ter voz ativa  
 No nosso destino mandar  
 Mas eis que chega a roda-viva  
 E carrega o destino pra lá  
 Roda mundo, roda-gigante  
 Rodamoinho, roda pião  
 O tempo rodou num instante  
 Nas voltas do meu coração (...)  
 (Autor: Chico Buarque de Hollanda, 1968).

### 4.1 A GEOGRAFIA E OS MÉTODOS QUALITATIVOS

Assopro com mais força a Rosa dos Ventos, a direção se encaminha para o Leste, a nascente do nosso astro rei é o oriente, é o levante e onde me permito enxergar a alma desta pesquisa. Os caminhos metodológicos direcionam ao entendimento no que propus a pesquisar sendo também minha força motriz para ‘firmarmos a bandeira’<sup>62</sup> e validar esta investigação. Valei-me meu Santo Antônio, valei-me nessa grande roda-gigante que aqui instigo. Ao iniciar este capítulo, cito um trecho de um grande artista brasileiro, o compositor, intérprete, poeta e escritor Chico Buarque de Hollanda<sup>63</sup>.

“*O tempo rodou num instante*” e é nesse instante que debruço-me sob olhares de geógrafo e um coração de artista. É dentro de um terreiro onde meu corpo mais uma vez é imbuído de movimentos sinestésicos e envolvido por simbologias e sacralidades. É o espaço que me possibilitou a escrever e a refletir sobre minhas andanças. Nesse sentido, cabe ressaltar as palavras de Oliveira (2015, p. 444):

Escrevemos para inventar outros mundos mais interessantes, mais desejantes, para dar vida e asas aos nossos pensamentos. Escrevemos para tirar a vida da prisão, das normas, das regras, do proibido, para traçar linhas de fuga.

Diante disso, a comunhão de ideias entre o escrever sobre si, como possibilidade libertadora, nos coloca numa posição solitária, mas ao mesmo tempo

<sup>62</sup> Conotação dada na introdução desta pesquisa

<sup>63</sup> Fonte: MENEZES, A.B. Desenho mágico. Ateliê Editorial, São Paulo: 2002.

repleta de desafios. Em certo modo, estamos diante de nossas próprias fragilidades e fracassos, que, no entanto, são amparadas pelas buscas incessantes do conhecimento.

Tendo em vista a necessidade desta busca em outros campos dos saberes, canalizo a metodologia no cerne das ciências geográficas. De acordo com o pesquisador Turra Neto (2012, p. 242):

É nesse sentido que a preocupação metodológica tem se imposto à Geografia Brasileira, como forma de produzir pesquisas mais auto reflexivas e que minimamente saibam avaliar tanto as potencialidades e limitações das suas metodologias e instrumentos de produção de informação, quanto relativizar criticamente suas conclusões, no estudo de grupos sociais.

Diante dessa perspectiva, é possível perceber o quanto devemos dialogarmos e aprofundarmos os métodos em pesquisas qualitativas na Geografia, pois estudos que remetem à sujeitos, movimentos sociais, culturas, religião, gênero entre outros é ainda recente no campo da citada ciência. Diante disso, construo o repertório metodológico de forma horizontal, tornando-o próximo da realidade do pesquisador.

A pesquisa qualitativa pode ter caráter provocativo aos olhos de quem ainda não enxerga uma geografia mais humana e cultural, pois o processo de construção que é formado tal método, muitas vezes, depende da interpretação do material produzido. Aqui, o sujeito social, participantes do universo da cultura umbandista, passam a ser os protagonistas da pesquisa, pois são com eles que vou construir os caminhos investigativos.

Tratando-se deste estudo, no que tange ao perfil dos sujeitos pesquisados, elenquei dois fatores balizadores para centrar o andamento dos estudos. Primeiro, o sujeito vive na cidade, segundo ele é partícipe da cultura religiosa afro-brasileira.

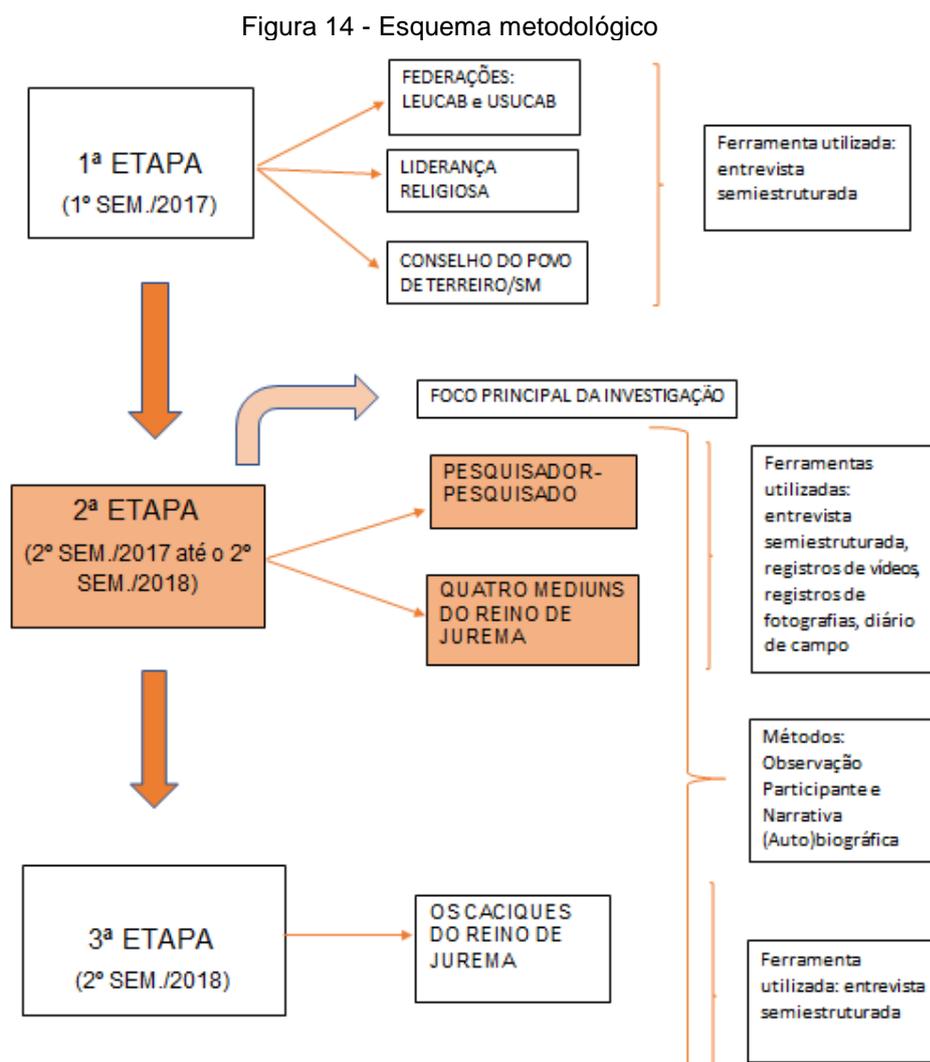
A construção desta pesquisa, dada pelas abordagens metodológicas, é uma forma de reconhecermos que não existem dados puros, sendo que estes são resultados da relação construída com os partícipes pesquisados e pesquisador-pesquisado. O processo de encontro com os métodos atribuiu uma validade e confiabilidade ao trabalho, visto que não pretendo chegar à verdade absoluta, mas reconhecer pelos caminhos de investigação que é possível construir informações e fomentar conhecimentos acerca de um assunto pertinente à sociedade.

A Umbanda é o meu objeto de estudo e para chegar num recorte mais especificado e até minha chegada ao Reino de Jurema, perpassei por uma (des)

construção de ideias (pré) formatadas ou (pré) julgadas sobre a cultura religiosa umbandista. Penso que as abordagens metodológicas que surgem frente ao pesquisador sejam advindas de articulações entre a realidade da pesquisa (o que se revela) e o repertório teórico (o que se fundamenta).

E este movimento não se dá sem implicações éticas, pois nele estão envolvidos dados biográficos e os valores do pesquisador. Mais uma vez, nós não nos escondemos, mas nos revelamos para dissipar a autoridade científica. Diante disso, acredito que esteja o grande legado em trabalhar com pesquisas qualitativas.

Para uma melhor compreensão dos caminhos percorridos no tocante às metodologias, construí um fluxograma para situar o leitor. Tal esquema parte do pressuposto de minhas andanças investigativas nos momentos antes e depois da escolha do objeto de estudo as quais estão divididas em três etapas, conforme figura 14.



Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019.

Este esquema ilustrado pela figura 14 mostra os caminhos percorridos frente às necessidades que a pesquisa exigia. A primeira etapa consistiu no momento que eu buscava conhecer a religião umbanda a partir da visão de pessoas ou órgãos competentes da cidade de Santa Maria. A segunda etapa compreendeu o momento que foi feita a escolha do terreiro Reino de Jurema como objeto de estudo e minha abordagem enquanto pesquisador-pesquisado na mesma. Já a terceira etapa envolveu minhas percepções enquanto pesquisador/pesquisado baseado na visão dos caciques do Reino de Jurema.

O entendimento e o subsequente surgimento das metodologias estão descritos em três etapas. A primeira etapa, ocorrida no primeiro semestre de 2017, remeteu aos caminhos investigativos que levaram ao conhecimento e a desconstrução de minhas implicações referentes à suposta homogeneidade em Umbanda. A partir do questionamento 'existe uma umbanda branca e pura?'<sup>64</sup> que pude obter outras reflexões, pois ao colocar em prática as entrevistas semiestruturadas, lançadas aos órgãos normativos de Umbanda em Santa Maria, líderes religiosos, tornaram-se relevantes para compreender as indagações.

Para chegar à segunda etapa, o estímulo dado foi ofertado pelo conhecimento do universo anterior. Ao escolher o Reino de Jurema com objeto de estudo, tive ajuda de ferramentas de análise como diário de campo, entrevistas semiestruturadas, registro de fotografias, registro em filmagens e roda de conversa. Aqui, foi a etapa gestora do conhecimento epistêmico da pesquisa, ao qual fizeram parte quatro sujeitos convidados, médiuns, frequentadores do terreiro.

De certa maneira, o objeto de estudo desta investigação não foi uma descoberta intencional, ele surgiu à medida que fui delimitando o universo da pesquisa. Em certo aspecto, a produção de informações é levantada perante a realidade, enquanto sujeito-pesquisador e o repertório teórico. Aquilo que interessa a mim é de certa forma uma demarcação ante a complexidade de se compreender a religião umbanda.

A terceira etapa metodológica aconteceu após o período da qualificação desta pesquisa, quando percebi a necessidade de compreender o que acontece no Reino

---

<sup>64</sup> Questionamento levantado pelo pesquisador na introdução desta pesquisa.

de Jurema, tendo como premissa a visão dos caciques, mais especificamente da cacique-fundadora.

#### 4.2 PRIMEIRA ETAPA: REPRESENTANTES DE INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS E A FERRAMENTA METODOLÓGICA UTILIZADA

Estimulado pelas passagens vivenciadas ao longo de minha vida, a umbanda se tornou constante em meu cotidiano e para que pudesse compreendê-la de uma forma mais ampla, resolvi fazer contatos com pessoas que fossem representantes dessa cultura religiosa. Diante disso, procurei informações referentes às federações e ao Conselho do Povo de Terreiro de Santa Maria. Junto a estes órgãos, foi possível também fazer contato com um líder (sacerdote), pesquisador de religião africanista.

As aproximações que tive com estes religiosos, tornaram-se possíveis por meio de sugestões de pessoas que estavam ligadas ao meu círculo de amigos, muitos deles frequentadores de terreiros na cidade de Santa Maria/RS. Através das mídias virtuais iniciaram-se os contatos.

Ao abordá-los, identifiquei-me como pesquisador no campo da geografia e apresentei de forma resumida a proposta da pesquisa naquele momento. Diante disso, os anseios por conhecer a cultura umbandista, a partir de outras vivências, outros olhares, trouxeram-me critérios seletivos para atender os objetivos do universo anterior, os quais circundavam a investigação.

Suas respostas, reveladas no próximo capítulo, foram analisadas diante de quatro critérios assim disponibilizados:

1. Critério 1 - baseado na hipótese de existir uma umbanda branca;
2. Critério 2 - baseado na hipótese de existir uma umbanda pura;
3. Critério 3- baseado no fundamento das ritualísticas de umbanda;
4. Critério 4 - baseado na hipótese de existir terreiros em Santa Maria/RS cujas ritualísticas pertençam unicamente às práticas de umbanda.

Os primeiros contatos foram dados de formas individuais, agendados pelo telefone e a utilização das redes virtuais. Obtive o consentimento de cada sujeito entrevistado e para fins de organização, estabeleci uma sequência de visitas. Primeiramente, identificava-me e apresentava os propósitos iniciais da investigação,

focando assim no objetivo da entrevista (conhecer a umbanda pela perspectiva de cada sujeito entrevistado). Uma vez tendo o consenso destes, preparei algumas perguntas a serem utilizadas nos encontros.

O ponto de vista destes sujeitos tornaram meu entendimento sobre a umbanda e da religião de matriz africana mais familiarizado, mas longe ainda de compreender a totalidade de seus significados. Diante disso, a tabela 2 ilustra, as perguntas realizadas aos quatro sujeitos convidados<sup>65</sup> que contribuíram para meus entendimentos sobre Umbanda:

Tabela 2 – Perguntas feitas pelo pesquisador. Junho/2017

1 - Dentro do entendimento da Religião Umbanda, quais os parâmetros que norteiam a ritualística dos terreiros de Umbanda de Santa Maria?
2 - O que você(s) pensa(m) sobre a Umbanda?
3 - Quantos terreiros de Umbanda existem na cidade de Santa Maria?
4 - É correto afirmarmos os termos Umbanda Branca e Umbanda Pura?
5 - Você conhece o Terreiro “Reino de Jurema”?
6 - A partir da ritualística realizada pelos rituais do “Reino de Jurema”, podemos encontrar outro(s) terreiros(s) com a mesma dinâmica? Independente da resposta perguntar a justificativa e locais.
7 - O que se diferencia a religião Umbanda da Religião de Matriz Africana?

Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2017

Vale lembrar que as perguntas não foram realizadas de forma direta e engessadas, mas sim, por meio de uma conversa mais descontraída para tornar o ambiente da entrevista mais aconchegante. Aqui, a sensibilidade como pesquisador já é traçado pelas primeiras percepções. De acordo com as entrevistas, segundo Quivy e Campenhoudt (1998, p. 69):

As entrevistas exploratórias têm como função principal revelar determinados aspectos do fenômeno estudado em que o investigador não teria espontaneamente pensado por si mesmo e, assim, completar as pistas de trabalho sugeridas pelas suas leituras.

<sup>65</sup> Sujeito (1) Presidente da Liga Espiritualista de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros – LEUCAB; Sujeito (2) Presidente da União Santamariense de Umbanda e Cultos afro-brasileiros – USUCAB; Sujeito (3) Vice-Presidente do Conselho Estadual dos Povos de Terreiro do Rio Grande do Sul - CEPTRS e sujeito (4) Sacerdote do YlêAlaketu Reino Jeje-Ijexá de Odé.

Aliado ao tema explorado, cabe ressaltar a postura do pesquisador ao reportar-se diante de sujeitos entrevistados. A ética do investigador pode ser interpretada diante das palavras de Bogdan e Biklen (1994, p. 77), quando nos diz que

Os sujeitos devem ser tratados respeitosamente e de modo a obter a sua cooperação na investigação. Ainda que alguns autores defendam o uso da investigação dissimulada, verifica-se consenso relativo a que na maioria nas circunstâncias os sujeitos devem ser informados sobre os objetivos da investigação e o seu consentimento obtido. Os investigadores não devem mentir aos sujeitos nem registrar conversas ou imagens com gravadores escondidos.

Partindo dessa citação e atendendo à ética investigativa, ressalto que todos os encontros foram agendados e de antemão esclarecido o motivo da visita. E para fins de legitimação investigativa, registrou-se de forma documental a autorização pelo uso de áudio e escrita<sup>66</sup> realizados durante as entrevistas.

Em nenhum dos encontros tive a sensação de constrangimento, mantendo a sinceridade e transparência diante das dúvidas que foram levantadas por mim. O momento de escuta e de liberdade para o entrevistado, a meu ver, foi um ponto positivo para conseguir respostas sobre os assuntos discutidos.

Como instrumento metodológico, utilizei-me da entrevista semiestruturada para chegar na análise dos resultados, conforme respostas oferecidas. Segundo Mattos (2005, p. 823-824), nos traz o seguinte entendimento:

[...] a entrevista não estruturada ou semi-estruturada realmente é uma forma especial de conversação. Em tal linguística, não é possível ignorar o efeito da presença e das situações criadas por uma das partes (o “entrevistador”) sobre a expressão da outra (o “entrevistado”). E mais: há sempre um significado de ação para além do significado temático da conversação. Os atores, principalmente o entrevistado, “fazem” ali muita coisa – e o sinalizam – enquanto articulam perguntas, respostas ou interferem nelas.

Nesse sentido que se optou pela entrevista semiestruturada, possibilitando complementos nas perguntas como no entendimento das respostas, conforme a sequência dada. Tendo em vista a citação acima, os questionamentos foram elencados dessa forma contendo critérios para sua posterior análise, conforme as

---

<sup>66</sup> Ver anexo: Termo de autorização de uso de áudio e escrita.

exposições a seguir (exponho a pergunta seguido do fragmento e a justificativa da existência dele).

#### Questionamento 1

1 – **(A)** Dentro do entendimento da Religião Umbanda, **(B)** quais os parâmetros que norteiam a ritualística dos terreiros de Umbanda **(C)** de Santa Maria?

**(A) “dentro do entendimento da religião umbanda”.** Com esse fragmento inicial, tento delimitar que religião me proponho a pesquisar. Penso que seja fundamental esse direcionamento visto que é necessária a delimitação da conversa. Obtendo ou não conhecimentos sobre umbanda, o sujeito entrevistado já consegue prever o andamento da conversa. Vale lembrar que os sujeitos envolvidos nessa primeira etapa, não são os sujeitos pesquisados para responder o problema desse estudo. Nesse momento, estou produzindo conhecimentos e informações sobre o universo da pesquisa.

**(B) “quais os parâmetros que norteiam a ritualística dos terreiros de Umbanda”.** Esse trecho da pergunta direciona para algo mais abrangente no que tange às práticas sagradas em umbanda. Se existe ou não, para este sujeito entrevistado, parâmetros que norteiam as ritualísticas. Aqui, busquei informações sobre as simbologias existentes dentro do terreiro, os pontos cantados, as entidades manifestadas, o sincretismo dentre outros.

**(C) “de Santa Maria?”** Delimitei a cidade de Santa Maria/RS porque é a cidade em que a pesquisa foi desenvolvida.

#### Questionamento 2

2 – **(A)** O que você(s) pensa(m) **(B)** sobre a Umbanda?

**(A) “O que você(s) pensa(m)”**, iniciei a pergunta como ilustra quadro 4, no plural devido ao desconhecimento se eu fosse recepcionado por mais de um sujeito entrevistado. Aqui remeto ao pensamento dessa pessoa em relação à umbanda. Noto que existe uma diferença que considero importante ressaltar.

**(B)** Na pergunta anterior, detive-me aos parâmetros ritualísticos de umbanda, algo mais didático e objetivo, entretanto, na segunda pergunta, abro a possibilidade do entrevistado pensar sobre a umbanda em termos gerais a partir do que ele pôde me informar sobre a resposta anterior. Aqui, mesmo sabendo que o entrevistado cultuava umbanda e outros cultos de matriz africana, mantive o foco

para não alargar o assunto, justificando, assim, o encerramento da pergunta **(B)** “*sobre a Umbanda?*”.

#### **Questionamento 3**

3 - Quantos terreiros de Umbanda existem na cidade de Santa Maria?

A terceira pergunta, como ilustra quadro 5, considerei preocupante, visto que é praticamente inviável contabilizar a quantidade de terreiros de umbanda em uma cidade com seus quase 280 mil habitantes<sup>67</sup>. No entanto, foi uma forma para descobrir uma estimativa numérica aproximada, já que alguns destes sujeitos entrevistados estão em constante contato com sacerdotes terreiros.

#### **Questionamento 4**

4 - É correto afirmarmos os termos Umbanda Branca e Umbanda Pura?

Continuando a sequência de meus anseios sobre as descobertas do meu objeto de estudo, na quarta pergunta ilustrada pelo quadro 6, entrei na seguinte questão: “*Umbanda Branca? Umbanda Pura?*” Era uma dúvida carregada durante toda minha vida já que por inúmeras vezes ouvia pessoas me perguntarem se eu pertencço a uma casa que trabalhava uma umbanda branca ou pura. Muitas interrogações fizeram parte do processo de pesquisa, já que tais termos, ao meu entender, eram praticamente sinônimos. Entretanto, de maneira investigativa, tentei com essa pergunta esmiuçar de forma objetiva o que seriam tais expressões.

#### **Questionamento 5**

5 - Você conhece o Terreiro “Reino de Jurema”?

Na quinta pergunta, ilustrada pelo quadro 7, foi feita o questionamento se o sujeito entrevistado conhecia ou não o terreiro Reino de Jurema. O objetivo desta foi suscitar a existência de um terreiro de umbanda com suas práticas sagradas discursadas a partir da próxima pergunta.

#### **Questionamento 6**

6 - A partir da ritualística realizada pelo terreiro de umbanda “Reino de Jurema”, podemos encontrar outro(s) terreiros(s) com a mesma dinâmica? Independente da resposta perguntar a justificativa e locais.

---

<sup>67</sup> Fonte site IBGE/ <https://cidades.ibge.gov.br>. 20/03/2019>11:16

Aqui o sujeito entrevistado ilustrado pelo quadro 8, a partir de suas experiências enquanto religioso poderia detalhar com mais amplitude as dinâmicas ritualísticas de sua religião tendo as práticas do Reino de Jurema (breves explicações) como elo comparativo. Até então algumas ideias povoavam meus pensamentos como a possibilidade de pesquisar o primeiro terreiro de umbanda de Santa Maria; ou o terreiro mais antigo em exercício. Aqui novamente retorno para a identificação de um “*local*”. Essa pergunta foi importante para decidir mais adiante qual terreiro ou grupo de pessoas seria viável concretizar a pesquisa.

#### Questionamento 7

7 - O que se diferencia a religião Umbanda da Religião de Matriz Africana?

A sétima pergunta, como ilustra o quadro 9, foi justificada para fins de entendimento das diferenças entre as religiões afro-brasileiras. Reflexo também de uma miscelânea, muitas delas confusas, por estar presente de forma incisiva no imaginário das pessoas, que a religião umbanda e as religiões de matriz africana estariam tudo dentro do mesmo entendimento. Nesse momento tive verdadeiras aulas sobre essas discussões, proporcionando-me mais vontade de conhecer o objeto de estudo. A intenção dessa pergunta foi compreender o que era cada uma das religiões.

A entrevista semiestruturada pode provocar no pesquisador sensações de insegurança no tocante à sua prática em campo investigativo, visto ser considerado um experimento inicial do estudo. Nesse viés, não fujo dessa sensação, visto que me propus a conhecer pessoas e espaços que até então eu não tinha conhecimento. Diante dessa movimentação entre entrevistador e entrevistado, resalto as palavras de Mattos (2005, p. 826), ao afirmar que

É preciso deixar que o pesquisador, no envolvimento com o seu problema singular, crie, teste e aperfeiçoe procedimentos [...] O pesquisador iniciante, com natural insegurança, corre sofregamente para “ferramentas”, técnicas que resolvam o que imagina complicado – e às vezes o preciosismo acadêmico dá razões para isso – e que deem ao seu trabalho resultados precoces, compensando baixa criação conceitual com alta qualidade formal. Cabe, pois, ser sóbrio na iniciação ao método e dizer também àquele pesquisador iniciante: “experimente assim, para ver o que você consegue”.

A citação acima foi a mola propulsora para dar continuidade de meus anseios que, no âmbito das descobertas investigativas, levou-me a outras táticas metodológicas, conforme o andamento das inquietações.

Na sequência, ainda no período exploratório pelo universo em que a pesquisa se inseria, tive a necessidade de me envolver em ações sociopolíticas na cidade de Santa Maria/RS, no tocante às práticas da religião afro-brasileira, fazendo-me a pensar outra forma de compreender a religião. Percebê-la sob o prisma social foi importante a medida que abrangia a estrutura política de organização entre os terreiros, justificando, assim, minhas aproximações com as Federações e estando na condição como membro partícipe do Conselho do Povo de Terreiro de Santa Maria/RS. Era preciso conhecer com mais afinidade o foco que estava me propondo a pesquisar, potencializando recursos posteriores para pensar sobre o recorte a ser estudado.

#### 4.3 SEGUNDA ETAPA DA PESQUISA: O PESQUISADOR-PESQUISADO E OS MÉTODOS INVESTIGATIVOS

As influências teórico-metodológicas na pesquisa qualitativa, em certa medida, abarcam essa investigação, dado o objeto de estudo em questão. Propor caminhos alternativos para responder aos anseios de uma pesquisa, penso que seja uma construção ao qual gradativamente as respostas, as inquietações e o próprio fomento pelo conhecimento surgem por vias de mãos duplas. Nessas idas e vindas, acredito que o pesquisador seja o condutor de seus pensamentos que, no entanto, é movido pelas suas vivências e experiências.

Logo, denota-se o caráter científico de uma investigação frente às pluralidades de acesso à produção das informações coletadas que, segundo Fazenda (1994, p. 15) nos afirma com as seguintes palavras.

A ciência questionada em suas objetividades não encontra pátria nas atuais subjetividades. A verdade paradigmática da objetividade tem sido substituída pelo *erro* e pela transitoriedade da ciência. Essa provisoriedade da verdade e da ciência, por conseguinte, vai nos permitir anunciar a possibilidade de um real encontro entre ciência e existência.

Parafrazeando a autora acima, a pesquisa qualitativa, por não possuir definições fechadas, se compararmos com pesquisas quantitativas, é percebida em qualquer área do conhecimento nas ciências humanas. Logo, estar na condição de pesquisador-pesquisado, observador-participante e narrador de experiências autobiográficas, tornam esse estudo uma proposta desafiadora, pois a

interdisciplinaridade<sup>68</sup> passa a ser a essência de todo esse processo epistemológico construído. E a relação como tudo se criou, mutuamente, fez com que o encontro entre a ciência e a existência fossem fatores legítimos nesse estudo.

Convém situar neste estudo, a estrutura conceitual das modalidades metodológicas surgidas, bem como de que forma solucionei a aplicabilidade, contudo, trago a estratégia metodológica da triangulação buscado em Flick (2009) para elucidar, de forma mais clara, as justaposições dos métodos surgidos. Segundo o autor, existem estratégias metodológicas que discutem separadamente os conceitos de triangulação no qual podemos destacar da seguinte forma: triangulação e teorias; triangulação de investigadores e triangulação de métodos. Segundo Clark (1951) *apud* Flick (2009, p. 61)

A triangulação é o método de localização de um ponto a partir de dois outros cuja distância entre si é conhecida, dados os ângulos do triângulo formado pelos três pontos. Por meio da repetida aplicação do princípio, se uma série de pontos forma os ápices de uma cadeia de triângulos em rede ou conectados, cujos ângulos são medidos, os comprimentos de todos os lados desconhecidos e as posições relativas dos pontos podem ser calculados quando o comprimento de um dos lados for conhecido.

Em certa medida, diante desta citação, combinar métodos não significa que um método seja usado para coletar dados e outro para analisá-los. Não se faz necessário o uso exploratório de um método padronizado antes do estudo propriamente dito. Para o autor, ao citar estudos nas ciências sociais, o entendimento se dará pelos diferentes conceitos usados na discussão da metodologia e dialogados a posteriori.

Diante disso, Flick (2009) afirma que a triangulação implica que os pesquisadores assumam diferentes perspectivas sobre uma questão em estudo ou, de forma geral, ao responder as perguntas de pesquisa. Essas perspectivas podem ser substanciadas pelo emprego de vários métodos e/ou em várias abordagens teóricas. Para ele, ambas estão e devem estar ligadas. Além disso, refere-se à combinação de diferentes tipos de dados no contexto das perspectivas teóricas que são aplicadas aos dados.

Segundo o autor, essas perspectivas devem ser tratadas e aplicadas, ao máximo possível, mantendo a igualdade de valor nos seus processos e resultados produzidos. Ao mesmo tempo, a triangulação (de diferentes métodos e tipos de

---

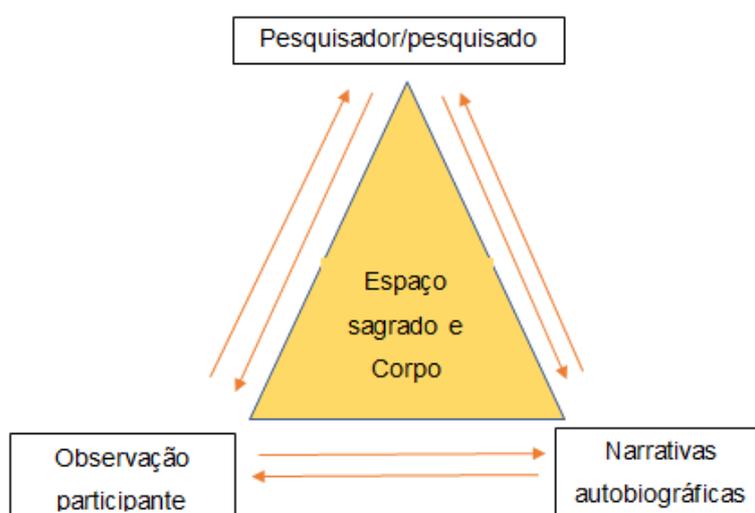
<sup>68</sup> Ver fonte FAZENDA, Ivani C. Interdisciplinaridade na Pesquisa Científica. Campinas: Papyrus, 2015.

dados) deve possibilitar um excedente principal de conhecimento. A exemplo disso, o autor destaca a triangulação como produtora de conhecimentos em diferentes níveis, o que significa que eles vão além daquele possibilitado por uma abordagem e, assim, contribuem para promover a qualidade na pesquisa.

Nesse aspecto, vale ressaltar que a triangulação pode mostrar distintas formas de construir uma questão que pode se complementar ou se contradizer. No caso específico desta pesquisa, as relações estabelecidas entre os métodos da observação participante e narrativas autobiográficas, em interface ao pesquisador/pesquisado, não produzem representações equivalentes (porque cada representação produzida se relaciona as especificidades dos métodos) nem contraditórias (porque remetem a uma forma de entender o mesmo fenômeno) do terreiro Reino de Jurema. As duas perspectivas, em interação, mostram diferentes construções do entendimento da relação entre espaço e corpo.

Nesse sentido, a triangulação será adequada e esclarecedora quando não apenas os métodos estiverem ligados, como também as perspectivas teóricas vinculadas a eles. Esquematizei como ilustra figura 15, um fluxograma para melhor entendimento sobre triangulação.

Figura 15 - Esquema ilustrativo referente à triangulação: pesquisador-pesquisado, observação participante e narrativas autobiográficas



Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019.

O esquema da figura 15 elucida a triangulação para além de uma simples combinação pragmática dos métodos. O que deve ser levado em consideração são as perspectivas e qualidades de uma produção na pesquisa no tocante das análises mediante as ferramentas utilizadas ao longo da pesquisa de campo. Vale lembrar que o método é entendido como princípios que combinam diferentes abordagens metodológicas.

Diante disso, respondo através dos métodos surgidos ao longo dessa investigação os que mais se identificaram com o teor dos estudos. A observação participante e as narrativas autobiográficas são os dois pilares metodológicos que me ajudaram a levantar hipóteses bem como suas interpretações através das abordagens dadas pelas entrevistas, diário de campo, registros de fotografias, transcrições e vídeos. Estes dois pilares estão intimamente ligados com minha inserção como pesquisador/pesquisado uma vez que faço parte desses dois processos. Logo, eu não dissocio e muito menos fragmento esses métodos, pois existe uma permutação entre eles, fortalecendo ainda mais as teorias e as buscas para responder a pergunta-problema.

#### 4.4 BREVES EXPLANAÇÕES SOBRE A OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE

Para melhores esclarecimentos sobre a observação participante, definirei de forma breve este método pela perspectiva de autores como Moreira (2002), Velho (1980) e Cicourel (1980). Podemos encontrar o surgimento deste método em Moreira (2002, p. 52), quando nos diz que:

A observação participante teve impulso durante a década de 20, quando sociólogos, adotando um enfoque comum na Antropologia, começaram a fazer trabalhos de campo de primeira mão, estudos de observação participante de vários grupos sociais urbanos.

Seguindo o entendimento do autor, a observação participante é definida pela relação estabelecida entre o pesquisador e o grupo social escolhido, buscando a compreensão dos sujeitos dentro do seu espaço investigado. Para Gold (1958) apud Moreira (2002, p. 52), "o pesquisador pode tornar-se o participante completo, o participante como observador, o observador como participante ou o observador completo". Diante destas categorias apontadas pelo autor, identifico-me como

participante e como observador, pois faço parte deste grupo e espaço investigado, no qual, me envolvo diretamente com as práticas realizadas nestes.

Já em Velho (1980), esclarecendo sobre o método, para conhecer uma outra cultura é necessário um contato, uma vivência a longo prazo. Da Matta (s/a) apud Velho (1980), faz referência entre o observador e o sujeito observado, quando os relaciona pelo ato de transformar o 'exótico em familiar' e o 'familiar em exótico'. A partir disso, tendo em vista tais expressões suscitadas, me reporto ao distanciamento que devemos ter enquanto pesquisadores, no instante que adentramos na pesquisa. Esse pensamento é reforçado pelas seguintes palavras de Da Matta *apud* Velho (1980, p. 126) ao afirmar:

O que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico, mas, até certo ponto, conhecido. No entanto, estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento ou desconhecimento, respectivamente.

Os processos simultâneos entre pesquisador e pesquisado, durante as observações também podem ser definidos pelas palavras de Schwartz e Schwartz (1955) apud Cicourel (1980, p.89) ao proporem a seguinte definição:

Para nossos fins, definimos observação participante como um processo pelo qual se mantém a presença do observador numa situação social com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador está em relação face-a-face com os observados e, ao participar da vida deles no seu cenário natural, colhe dados. Assim, o observador é parte do contexto sob observação, ao mesmo tempo modificando e sendo modificado por este contexto.

A partir do entendimento da citação acima, as observações dotadas pelo pesquisador são de natureza consciente, uma vez que são suscitadas por tudo o que se revela diante dele. O processo de envolvimento entre as culturas, tanto a do pesquisador como a dos observados, tornam-se dados relevantes para a pesquisa, sendo que, as produções de informações são estimuladas pelas percepções, falas, entrevistas, conversas e outros recursos advindos pelo próprio objeto investigado.

A abordagem metodológica dada pelas entrevistas e questionários característicos da observação participante é o aporte prático para fomentar reflexão e conhecimento e não ferramentas para arguir julgamentos, ou discussões verticalizadas de imposição de opinião. Para Cicourel (1980), o papel de observador total retira completamente o pesquisador de campo da interação social com os informantes.

Segundo o mesmo autor, nesse momento o pesquisador tenta observar as pessoas de maneira tal que não seja necessário para elas levá-las em consideração, pois elas ignoram que ele as esteja observando ou que, de alguma forma, elas lhe estejam servindo de informantes. Dos quatro papéis no campo, este é o único que quase nunca é o dominante. Às vezes, é usado como um dos papéis subsidiários que são representados para levar-se a cabo os papéis dominantes. Supõe-se que quanto mais intensa for a participação, por um lado mais ricos serão os dados, e por outro lado maior será o perigo de "virar nativo" (Cicourel 1980, p. 93).

Reportando ao terreiro Reino de Jurema, o ato de "virar nativo" a este grupo, interpreto como desafio presente ao longo da investigação, visto minha participação efetiva e semanal no específico grupo. Entretanto, subjacente a familiaridade que foi colocada, carrego, em meio às coletas e produção de informações, um aparato epistemológico que neutralize minhas concepções sobre a cultura religiosa umbandista.

O observador participante "ativo" efetivamente "integra" o grupo que está estudando a ponto de sentir-se aceito como um deles. Vale lembrar que a neutralidade ou mesmo o distanciamento empírico não reforça o cepticismo religioso, mas, sim, uma possibilidade de enxergar a cultura religiosa com outros olhares. Em certa medida, segundo Schwartz e Schwartz (1955) apud Cicourel (1980, p. 91), isso significa, como dizem, participar ao "nível humano simplesmente" e ao "nível do papel planejado", isto é participar como nativo e como cientista.

Os problemas encontrados na observação, interpretação, registros, como na decisão sobre a importância de dados para uma teoria relevante surgem na pesquisa de campo porque o observador é parte do campo de ação. O problema metodológico crucial que aqui surge é consequência da diferença entre a realidade física, tal como é descrita pelo cientista físico e a realidade social, tal como é descrita pelo cientista social. Partindo desse pensamento, Velho (1980, p. 127) traduzem pelas seguintes palavras.

A etiqueta, a maneira de dirigir-se às pessoas, as expectativas de respostas, a noção de adequação etc, relacionam-se a distribuição social de poder que é essencialmente desigual em uma sociedade de classes. Assim, em princípio, dispomos de um mapa que nos *familiariza* com os cenários e situações sociais, do nosso cotidiano, dando nome, lugar e posição aos indivíduos [...] Sendo o pesquisador membro da sociedade, coloca-se, inevitavelmente, a questão de seu lugar e de suas possibilidades de relativizá-lo ou transcendê-lo e poder "pôr-se no lugar de outro".

Seguindo a linha de raciocínio acima, logo o pesquisador/observador, como parte do campo de ação, traz com ele um conjunto de estruturas de significado ou de relevâncias que orientam sua interpretação do meio formado de objetos que estão dentro do seu campo de visão, que, nesta investigação, são pontuados por elementos pertencentes às materialidades do Reino de Jurema. Diante disso, ainda parafraseando o autor, percebo que minhas inserções estão associadas com condições próprias das observações em campo. Estas estão definidas conforme apontamentos realizados por Velho (1980), o qual subdividi em dois pressupostos. O primeiro, precisa interpretar as ações ou relatos dos seus sujeitos (ou os relatos feitos por elas sobre as suas ações) de acordo com as estruturas de relevância da vida cotidiana. Já o segundo, precisa manter simultaneamente uma perspectiva teórica que leve em consideração as estruturas de relevância do ator e um conjunto separado, que permita criar hipóteses e responder aos seus anseios relacionados à problemática da pesquisa.

Nesse viés, as condições apresentadas acima, esmiuçadas pelos dois pressupostos, condicionam a postura do pesquisador/observador como fator emblemático para criar a o escopo da produção teórica da pesquisa. Trata-se de condutas específicas quando reveladas as relações entre objeto a ser estudado, os sujeitos observados e a visão do pesquisador. Mais uma vez, aqui não são apresentadas de forma estanque as informações de produção do conhecimento, mas sim, construídos conforme as coletas oferecidas pelas ferramentas de análise, detalhadas mais adiante.

#### **4.4.1 Narrativas autobiográficas: o conhecimento de si**

Quando tecemos assuntos relacionados às histórias de vidas, estamos de certa forma mexendo com o baú das memórias, suscitando lembranças, fatos, acontecimentos, momentos, vivências. Nesse sentido, narrá-las ou mesmo falar sobre si compreende uma gama de sensações provocadas no imaginário. Algumas delas boas, que nos estimulam e nos causam alegrias, outras nem tanto, que em certa medida, nos causam desconfortos emotivos, mas que nos servem de material para possíveis reflexões.

Em relação à historicidade do método em questão, podemos encontrá-lo conforme as palavras de Moura (2004, p. 124) quando nos diz que:

O método (auto) biográfico trata-se de uma perspectiva metodológica que, inicialmente, utilizada no campo da Sociologia, após sofrer um movimento de retração, recuperou fôlego e, mais recentemente, passou a ser incorporada na pesquisa educacional. Largamente empregada entre os anos 1920 e 1930, pelos sociólogos da Escola de Chicago, animados com a busca de alternativas à sociologia positivista, após esse sucesso o método (auto) biográfico sofreu um colapso súbito e radical, caindo em quase completo desuso nas décadas seguintes.

Segundo a mesma autora, nos anos de 1980, importantes pesquisadores retomaram com força, ao divulgar no campo da educação, histórias de vidas de professores, nesse período destaca-se os pesquisadores Antônio Nóvoa (1992) e Ivor Goodson (2001).

Valendo-se das importantes descobertas nas pesquisas (auto) biográficas, convém citar as contribuições do CIPA - Congresso Internacional de Pesquisa Autobiográfica. No Brasil, Elizeu Clementino de Souza<sup>69</sup> (2004), destaca-se como pesquisador ao discutir as dimensões metodológicas ligadas às histórias de vida, memória, narrativas e às (auto) biografias. Segundo Souza (2004, p. 13).

A escrita da narrativa remete ao sujeito a uma dimensão de auto-escuta, como se estivesse contando para si próprio suas experiências e suas aprendizagens que construiu ao longo da vida, através do conhecimento de si. É com base nessa perspectiva que a abordagem biográfica instaura-se como um movimento de investigação-formação, ao focar o processo de conhecimento e de formação que se vincula ao exercício de tomada de consciência, por parte do sujeito, das itinerâncias e aprendizagens ao longo da vida, as quais são expressas através da meta-reflexão do ato de narrar-se, dizer-se de si para si mesmo como uma evocação dos conhecimentos construídos nas suas experiências formadoras.

Conforme o autor, penso que narrar as próprias vivências seja um exercício provocador, pois estamos resgatando e revelando essência a partir das experiências. Partindo pela perspectiva, o movimento de investigação-formação é interpretado como uma abordagem biográfica ao qual se mostrou neste estudo como um trânsito somatório em pesquisas qualitativas, já que me coloco na condição de pesquisador/pesquisado e partícipe de um grupo social, condutor-conduzido de minhas vivências no terreiro Reino de Jurema.

---

<sup>69</sup> Fonte Site (Plataforma Currículo Lattes): Doutorado em Educação pela Universidade Federal da Bahia, Brasil (2004). Membro do Conselho de Administração da Associação Internacional das Histórias de Vida em Formação, França.

Concomitante ao ato de imbricar-se na escrita de si, conceituamos a 'narrativa' também pelas palavras de Oliveira (2015) quando nos diz que narrativa designa a qualidade estruturada da experiência vista como relato. Logo, penso que tais relatos, trazem à tona o exercício da memória que é considerado um elemento inevitável para o trabalho autobiográfico. Segundo a mesma autora (2015, s/p), reportando à memória, nos diz que:

Utilizar-se da memória é fazer uso deste exercício de voltar atrás, buscar aquilo que nos afeta, que deixou marcas, adentrar, arriscar e lembrar fatos e passagens que nem sempre trazem satisfações. Rememorar é organizar o pensamento em forma de relato escrito, oral, visual. Buscar dar uma organicidade ao pensamento para melhor exteriorizá-los.

Neste sentido, para esta pesquisa o que me interessa enquanto método (auto) biográfico são os elementos trazidos de minhas memórias, assim como os relatos trazidos dos sujeitos observados. As transcrições das entrevistas e as respostas dos questionários aplicados tornam-se, diante disso, abordagens metodológicas que foram esmiuçados em forma de conceitos, a partir de interlocutores que discutam as relações epistêmicas encontradas nessas descobertas narradas.

A busca pelo 'ser religioso' e pesquisador' trata-se de experiências, em certo aspecto, que reverberam nas performances de meu corpo durante as práticas ritualísticas no Reino de Jurema, juntamente com os sujeitos partícipes observados. As relações producentes entre espaço, corpo e sujeitos, estão atrelados na condição pesquisador-pesquisado que, por sua vez, reverberam no conhecimento de 'si' ao revelar-me em meio às subjetividades no terreiro. Diante disso, busco em Souza (2004, p. 13) as seguintes palavras:

A escrita da narrativa remete o sujeito a uma dimensão de auto-escuta, como se estivesse contando para si próprio suas experiências e as aprendizagens que construiu ao longo da vida, através do conhecimento de si.

Ao debruçar-me em minhas memórias, resgato o espaço sagrado como algo intrínseco diante de algumas passagens numa infância vivida. E essa relação que construo corrobora-se também nas relações existentes entre os sujeitos observados do Reino de Jurema.

A roda de conversa realizada com os sujeitos do Reino de Jurema foi transcrita e se tornou material para análise, cujos resultados foram trazidos no

próximo capítulo desta dissertação. O teor dessa conversa possibilitou fluxos de informações sobre umbanda, colocando em questão assuntos relacionados ao tema, como os preconceitos, os medos de se identificarem como umbandistas e o respeito pelas ritualísticas sagradas da umbanda.

Nesse viés, identifico-me com o processo que Souza (2004), o qual reporta a importância da abordagem de história de vida para fomentar a investigação-formação entre professores. Paralelo à pesquisa do autor, associo meus anseios investigativos pela relação estabelecida entre pesquisador e religioso no Reino de Jurema. Nesse aspecto, percebo a complexidade oferecida pelo terreiro subjacente às pluralidades sagradas constituídas nele.

Vale lembrar que nesse processo de pesquisas narrativas, o apontamento levantado por Abrahão (2004) apud Nóvoa ([?], p. 134) nos alerta para a seguinte reflexão:

O discurso (auto) biográfico comporta sempre inúmeros riscos. Ninguém se diz impunemente. As tentações da vaidade ou do niilismo perseguem os esforços para dar sentido a percursos feitos pelo caminho do que somos, mas também pelos caminhos do que nos obrigam a ser. [...] o conhecimento pertence sempre a alguém, é fruto de um diálogo consigo mesmo, com os outros e com as coisas. [...] Tudo se decide na consciência do acto. No seu equilíbrio e sensatez. Na aceitação de que a (auto) leitura, mesmo partilhada, não constitui uma verdade mais certa do que as outras leituras. Não se trata de uma mera descrição ou arrumação de factos, mas de um esforço de construção (e de reconstrução) dos itinerários passados. É uma história que nos contamos a nós mesmos e aos outros. O que se diz revela uma escolha, sem inocências, do que se quer falar e do que se quer calar.

Parafraseando a citação acima, o exercício que nós pesquisadores nos propomos, diante dos desafios encontrados para fomentar os resultados, em certa medida correspondem aos nossos desejos. Penso que como sujeitos narradores, estamos a margem de convidar-nos ao reconhecimento de fatos e ações que nos evidenciam positivamente. Entretanto, concordo com o autor quando o mesmo nos diz que a vaidade ou o niilismo tornam-se condutas muito próximas desse processo de construção cognitiva. Por isso, a importância de tecermos empatia com as pluralidades de conceitos que nos convidam para uma visão mais ampla de nossos pensares.

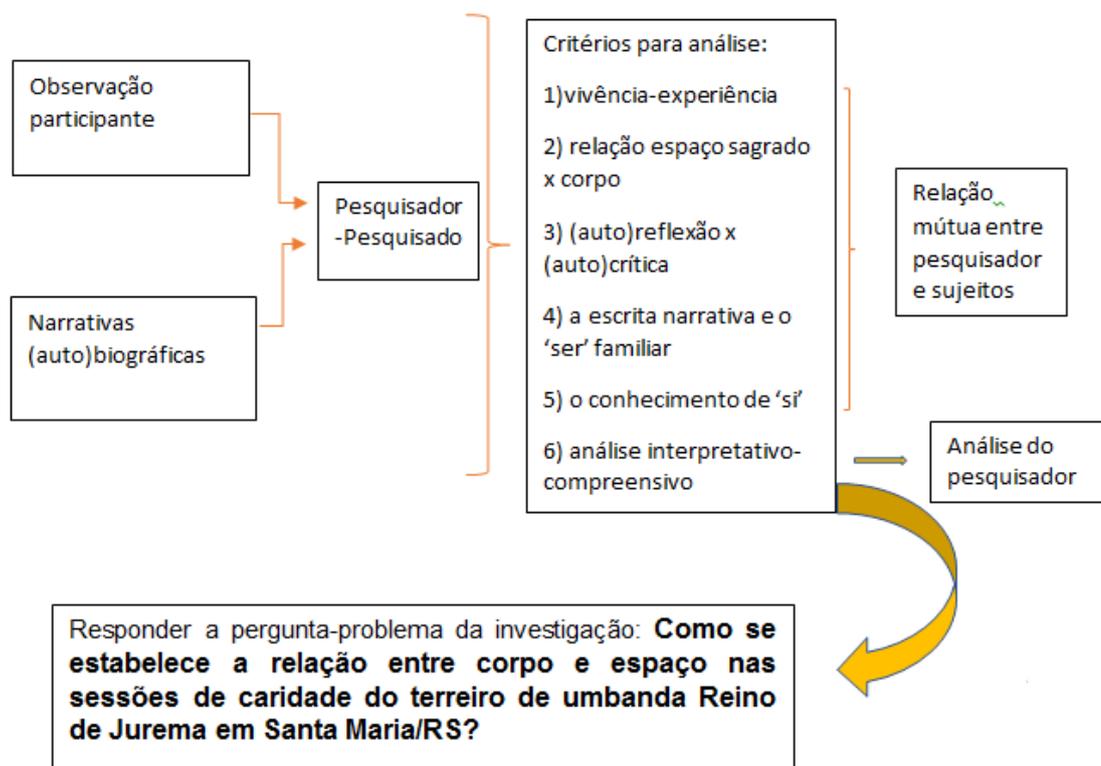
Se tratando da realidade dos sujeitos no terreiro Reino de Jurema, o sentido que as abordagens narrativas repercutem no processo de formação dos sujeitos envolvidos, partem da necessidade de escutar as vozes e os enredos ou de os

construir e (re) construir. “[...] demarca novas tendências de dar sentido as experiências aos contextos e as histórias de vida [...]” Souza (2004, p. 82-83).

A partir do pensamento do autor, acredito que a visibilidade da cultura umbandista esteja envolvido as falas rememoradas das narrativas dos sujeitos entrevistados e até mesmo no meu próprio pensamento. Experienciar aqui cabe como um importante alicerce para desnudarmos toda uma significância dos sentidos que a pesquisa é construída.

Sendo assim, aproprio-me de um esquema em formato de fluxograma, conforme ilustra figura 16, para compreendermos as conexões dos métodos utilizados e os caminhos percorridos para chegar aos resultados desta pesquisa.

Figura 16 - Esquema em fluxograma apontando os caminhos analíticos para responder aos anseios da pesquisa



Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019.

A partir do esquema ilustrado pela figura 16, busquei como critérios para análise, apontamentos que me respaldassem o cruzamento das metodologias surgidas. Vale lembrar que a expressão ‘surgidas’ veio de encontro ao processo

como se deu os caminhos da pesquisa e como fui me identificando com os interlocutores que respaldaram essa triangulação.

#### *4.4.1.1 Sujeitos da pesquisa e as ferramentas metodológicas utilizadas*

Para chegar na segunda etapa, passei por questionamentos que, de certa forma, incentivavam-me a buscar hipóteses para um objeto de pesquisa específico que estivessem ao meu alcance enquanto pesquisador. Tais indagações, cercados por vários pensamentos, giravam em torno de duas possibilidades: primeiro a de investigar o primeiro terreiro de umbanda de Santa Maria/RS; e segundo, buscar terreiros que ainda mantivessem em suas práticas, a umbanda de tradição, mais voltada às origens de quando foi instituída. Por questão de exequibilidade, pensei *“por que não investigar o terreiro de umbanda que frequento e trabalho como médium?”*. A partir desse momento, comecei a tecer aproximações com os propósitos dos estudos e correlacioná-los com o Reino de Jurema.

A relevância de adentrar em um espaço cultural diferente do que costumamos frequentar traz consigo uma gama de situações que devemos cuidar. Geertz (1978) nos aponta para uma análise e descrição da estrutura significativa da cultura em questão a partir do estudo da percepção dos indivíduos nela presentes. Nesse aspecto, por que não escolhi estudar a história do primeiro terreiro de umbanda em Santa Maria/RS? Por que não escolhi o terreiro de umbanda mais antigo e em atividade na cidade de Santa Maria/RS? Por que não escolhi investigar o espaço sagrado de uma outra religião? Enfim, paralelo a estes questionamentos, sobressaía a vontade de estudar o terreiro que me acolheu. Naquele instante, o Reino de Jurema passou a ser o meu foco e o objeto de pesquisa.

Entre curvas e retas, as pisadas nas areias continuam. Vou deixando registros de que ali estive, tropecei, e ajoelhei, porém mais adiante me ergui e continuei na jornada, confirmando o terreiro Reino de Jurema como objeto de pesquisa. Num primeiro instante, convidei quatro sujeitos-médiuns para fazer parte da investigação.

Os critérios para esta escolha foram definidos pela seguinte ordem:

- 1)** A presença de dois sujeitos do sexo masculino e dois sujeitos do sexo feminino;
- 2)** Ser maior de dezoito anos;

- 3) Ser médium frequentador da sessão de caridade da quinta-feira;
- 4) Não ser Cacique e;
- 5) Ter uma trajetória de tempo mínimo de vivências em trabalhos mediúnicos no Reino de Jurema.

A presença de dois sujeitos de ambos os sexos, se deve ao fato de uma corporeidade equilibrada, visto a hipótese de ocorrer uma percepção diferenciada no que tange o entendimento de corpo durante as ritualísticas. Já o segundo critério, condiz com a facilidade de comunicação com os sujeitos sem a necessidade de autorização, se estes, fossem menores de 18 anos. Na sequência, o terceiro critério está associado ao dia em que eu estou presente como médium do terreiro, tornando um canal facilitador entre as observações e diálogos. O quarto critério condiz com a participação de médiuns que não estejam no corpo de lideranças religiosas do terreiro, oportunizando uma outra forma de perceber o Reino de Jurema. E por último, o quinto critério está associado com o período de vivências no terreiro, uma vez que tenha já uma trajetória doutrinária conforme preceitos do Reino de Jurema.

Antes de iniciar as observações a campo, foi combinado um dia para a realização de uma roda de conversa onde os quatro sujeitos-médiuns pudessem comparecer. Nesta oportunidade, falei brevemente sobre a pesquisa, a relevância do tema e como eles contribuiriam para o estudo.

A necessidade de compreender a estrutura ritualística do Reino de Jurema foi possível também a partir de observações em sessões de caridade específicas, instigando um olhar de pesquisador, e tornando-me neutro perante todo o universo religioso que a mim eram revelados. Naquele instante, o espaço sagrado era também composto pelos sujeitos, meus irmãos e irmãs de corrente, mas que no exercício de pesquisador, tornaram-se meus partícipes, produtores de informação. O meu afastamento provisório da corrente mediúnica se fez necessário para que as impressões suscitadas fossem relevantes para os rumos desta investigação. Diante disso, a tabela 3 apresenta as quatro sessões de caridade observadas e logo adiante, as ferramentas utilizadas durante as abordagens metodológicas nesta segunda etapa investigativa.

Tabela 3 - sessões de caridade no Reino de Jurema. Pesquisa de campo. Setembro e Novembro de 2017

Data	Sessão de caridade	Sujeitos presentes	Ferramentas utilizadas para análise
21/09/2017	Sessão de caboclos	C.S.; J.P., A.N. e T.S.	Diário de campo, registro de fotografias, registro em filmagens
28/09/2017	Homenagem ao Orixá Xangô	A.N. e J.P.	Diário de campo, registro de fotografias, registro em filmagens
05/10/2017	Sessão de Preto-Velhos	C.S., J.P.; A.N. e T.S.	Diário de campo, registro de fotografias, registro em filmagens
27/10/2017	Homenagem à Cabocla Jurema	A.N.; J.P.; C.S. e T.S.	Diário de campo, registro de fotografias.

Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019

#### 4.4.2 Roda de conversa: um conhecer de “nós”

A roda de conversa teve como objetivo compreender o Reino de Jurema a partir das vivências dos sujeitos-médiuns convidados. Consistiu-se em um momento de escuta e de relevância para a pesquisa, pois foi oportunizado aos participantes um momento para expressarem seus pensamentos sobre a umbanda. O gravador de voz foi a ferramenta utilizada para posterior escuta e transcrição das falas.

O processo desenvolvido durante a roda de conversa, definido nesta pesquisa como abordagem metodológica, ofereceu dados e mecanismos para produzir informações sobre os sujeitos. Segundo Moura e Lima (2014, p. 99) ao reportá-la, nos esclarecem da seguinte forma:

A roda de conversa é, no âmbito da pesquisa narrativa, uma forma de produzir dados em que o pesquisador se insere como sujeito da pesquisa pela participação na conversa e, ao mesmo tempo, produz dados para a discussão. É na verdade, um instrumento que permite a partilha de experiências e o desenvolvimento de reflexões sobre as práticas educativas dos sujeitos, em um processo mediado pela interação com os pares, através de diálogos internos e no silêncio observador e reflexivo.

Esse primeiro contato tornou-se fundamental para fomentar proximidades entre pesquisador e sujeitos convidados, uma vez que a relação entre todos envolvidos era revelada apenas durante as sessões de caridade, e nestas ocasiões, não tínhamos a possibilidade de discutir ou mesmo ouvir as histórias particulares sobre o universo da umbanda, ao qual todos ali estavam engajados.

A partir do consentimento dos sujeitos, pediu-se a permissão para utilização de um gravador de voz. Ainda como entendimento, oferecido por Mouro e Lima (2014, p. 100), nos reporta para mais um esclarecimento:

O sujeito é sempre um narrador em potencial. O fato é que ele não narra sozinho, reproduz vozes, discursos e memórias de outras pessoas, que se associam à sua no processo de rememoração e de socialização, e o discurso narrativo, no caso da roda de conversa, é uma construção coletiva.

A construção coletiva teve como recurso norteador, uma sequência de perguntas estruturadas pelo pesquisador que, de forma aleatória, os sujeitos foram se entrosando e participando da conversa. O movimento de perguntas e respostas está balizado na tabela 4.

Tabela 4 - Entrevista semiestruturada destinada aos sujeitos convidados. Agosto de 2017

1- Nome, idade, profissão e escolaridade.
2 – Sua família se constitui de quantos membros?
3 – Por qual ou quais motivos escolheram a religião Umbanda?
4 - Por qual ou quais motivos escolheram o Reino de Jurema?
5 – A família ou familiares é/são também umbandistas?
6 – Já frequentou ou conhece outros terreiros em santa Maria?
7 – Qual a importância da Umbanda na sua vida?
8 – Já sofreu algum tipo de preconceito por ser umbandista?
9 – Quais os cuidados que você possui com o corpo antes de iniciar a sessão de caridade?
10 – Como você percebe seu corpo no momento da corrente?
11 – De que forma seu corpo reage após os trabalhos de caridade?
12 – No panorama geral da Umbanda, o que você acha que é necessário

---

progredir?

---

Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019.

Para fins de sigilo e ética profissional, durante a roda de conversa, foi entregue a cada participante, um termo de consentimento<sup>70</sup> que é um importante documento que legitima, de forma transparente e verdadeira, a formalização do encontro, embora minha postura enquanto pesquisador tenha sido compreendido de maneira mais intimista, proporcionando um ambiente mais aconchegante. Neste sentido, conforme assinala Moreira (2002, p. 53), quando nos remete sobre a ética da pesquisa:

Neste papel, o pesquisador teve consentimento prévio dos sujeitos para empreender o estudo e observá-los em seus ambientes. Todos os sujeitos estão conscientes do estudo científico e do papel do pesquisador.

Tendo em vista a investigação proposta, a minha relação com os quatro sujeitos teve como mola propulsora a cumplicidade e respeito. Observar o que é familiar torna-se um exercício desafiador e às vezes mais difícil do que se pensa. Nesse sentido, busco as palavras de Velho (1980, p. 123):

Uma das mais tradicionais premissas das ciências sociais é a necessidade de uma distância mínima que garanta ao investigador condições de objetividade em seu trabalho. Afirma-se ser preciso que o pesquisador veja com olhos imparciais a realidade, evitando envolvimento que possam obscurecer ou deformar seus julgamentos e conclusões. Uma das possíveis decorrências deste raciocínio seria a valorização de métodos quantitativos que seriam “por natureza” mais neutros e científicos.

Parafraseando o autor acima, o distanciamento pôde ser exercido quando observei os participantes durante as quatro sessões de caridade, conforme foi enaltecida no quadro acima. Em cada momento que estive observando e registrando os acontecimentos, meus sentidos estiveram imersos pela curiosidade, como se todas aquelas situações fossem uma surpresa.

---

<sup>70</sup> Ver Anexo 2 Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

#### 4.4.3 Diário de campo: os olhos descrevem

Sendo meu registro pessoal-profissional, o diário de campo traz algumas de minhas impressões enquanto pesquisador, utilizado na segunda etapa metodológica, mais precisamente nas sessões de caridade descritas no quadro 10 deste capítulo. As informações de cunho pessoal, descritas no mesmo, trouxeram-me a visibilidade de percepções, curiosidades, reflexão com atenção aos acontecimentos durante as sessões de caridade. Conforme esclarecimentos sobre o diário de campo, podemos compreender a partir do ponto de vista de Lewgoy e Arruda (2004, p. 123-124):

[...] O diário de campo consiste em um instrumento capaz de possibilitar o exercício acadêmico na busca da identidade profissional à medida que através de aproximações sucessivas e críticas, pode-se realizar uma reflexão da ação profissional cotidiana, revendo seus limites e desafios. É um documento que apresenta um caráter descritivo – analítico, investigativo e de sínteses cada vez mais provisórias e reflexivas. O diário consiste em uma fonte inesgotável de construção e reconstrução do conhecimento profissional e do agir de registros quantitativos e qualitativos [...].

Por ter a característica de um documento pessoal do pesquisador, penso que a partir da citação acima, as anotações se tornem reflexivas na medida em que acontece o estudo a partir do que foi observado e registrado. Em certo modo, o diário de campo torna-se uma importante ferramenta para resgatar na memória o que aconteceu nos momentos revelados aos seus olhos. No mesmo, estão os registros desde o instante da chegada do pesquisador até o encerramento de sua observação.

Segundo Flick (2009), o diário de campo serve também para colocar fatos de importantes e questões de menor relevância, sendo que o somatório desses apontamentos designa por uma pesquisa mais explícita, por conseguinte, mais rica de informações. E isso, de certo modo, ajudou na construção do *corpus* dos resultados da pesquisa, impulsionando na criação do pesquisador-pesquisado, conforme veremos no capítulo 5.

#### **4.4.4 Registros em filmagens e fotografias: a percepção dos corpos, o meu e o teu**

Este é um importante registro de investigação, pois foi através das filmagens que visualizei os corpos em movimentos tanto dos sujeitos observados, quanto do meu. As imagens captadas demonstraram “como” as sessões de caridade foram realizadas, revelando as ritualísticas do Reino de Jurema. Vale lembrar que as filmagens durante as sessões de caridade em que participei como médium na corrente do terreiro foram registradas no segundo semestre de 2018.

A compreensão e o debate sobre esse material tratam-se de uma das matérias primas da documentação de minhas experiências enquanto pesquisador-pesquisado, bem como meu envolvimento com o espaço do terreiro Reino de Jurema. As fotografias foram extraídas de meu celular e de celulares pertencentes aos trabalhadores do Reino de Jurema.

Ao nos reportar na compreensão sobre a mídia visual enquanto ferramenta para contribuir nas percepções de um momento vivido, pode-se ter o seguinte entendimento em Bauer e Gaskell (2000):

[...] a imagem, com ou sem acompanhamento de som, oferece um registro restrito, mas poderoso das ações temporais e dos acontecimentos reais – concretos materiais. Isto é verdade tanto sendo uma fotografia única, ou imagens em movimento.

Para fins de esclarecimento, esta etapa investigativa teve também cunho narrativo com diálogos de interlocutores que respaldassem as abordagens metodológicas, enfatizando estudo autobiográfico e observador participante.

O processo de transcrever os vídeos ocorreu nos meses de novembro e dezembro de 2018. Desse modo, foi possível identificar minha participação na corrente do Reino de Jurema e a relevância no contexto de descobrir o sentido da Geografia da Religião, tendo como amparo os autores consagrados pela literatura, nos quais fundamento o presente estudo.

Em face disso, foi possível delimitar a presente etapa na perspectiva de minha trajetória de vida enquanto pesquisador-pesquisado dentro do terreiro. Decidi pesquisar meu próprio corpo devido as minhas relações existentes entre o ser-pesquisador e o ser-religioso, tendo como relevância o conhecimento de ‘si’,

baseado em Souza (2004).

#### **4.4.5 O uso do telefone**

Tomei por liberdade colocar o telefone como ferramenta desse subitem visto sua importância no momento da pesquisa. Segundo Moreira (2002), entrevistas por telefone vêm se tornando mais e mais usada. Para o autor existem algumas vantagens categorizadas das seguintes formas, a) mais controle do entrevistador em relação ao questionário pelo correio; b) altas taxas de resposta são possíveis; c) cobertura de grandes áreas geográficas; d) acesso a números não listados. Entre essas vantagens, coloco também os recursos de filmar e gravar voz no mesmo aparelho.

#### **4.4.6 Entrevista semi-estruturada**

Paralelo a entrevista utilizada na roda de conversa, utilizei uma entrevista semiestruturada, destinada aos sujeitos observados, tendo como premissa a sequência de perguntas realizadas na roda de conversa. Vale lembrar que, algumas das perguntas que não puderam ser realizadas neste primeiro encontro, foram alocadas sob forma de entrevista, enviadas ao longo das sessões observadas. Segundo Moreira (2002, p. 55), a entrevista semiestruturada está definida com as seguintes palavras:

O entrevistador pergunta algumas questões em uma ordem predeterminada, mas dentro de cada questão é relativamente grande a liberdade do entrevistado. Além disso, outras questões podem ser levantadas, dependendo das respostas dos entrevistados, ou seja, podem existir questões suplementares sempre que algo de interesse e não previsto na lista original de questões aparecer.

As perguntas que foram analisadas e explanadas no próximo capítulo estiveram no espectro do entendimento sobre o ato de perceber o corpo. As perguntas estão assim dispostas diante na tabela 5.

Tabela 5 - Entrevista semi-estruturada aplicada aos quatro sujeitos da pesquisa

1 – Existiu algum episódio com você que tenha chamado sua atenção no instante que ocorreu a incorporação no terreiro Reino de Jurema? Se sim, comente.
2 – Comente como você interage com sua família quando se trata de falar sobre a religião umbanda:
3 – Como você percebe seu corpo após os trabalhos desenvolvidos na corrente?
4 – Como você percebe seu corpo no momento da corrente?
5 – Qual a importância da umbanda em sua vida?
6 – No panorama geral da umbanda, o que você acha que é necessário progredir?

Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2017

Vale lembrar que o resultado das transcrições da roda de conversa foi fonte de registro que validou a produção de informação para este estudo, por conseguinte, responsáveis pela análise e reflexão empírico-científica.

#### 4.4.7 Terceira etapa: os caciques do reino de jurema

A terceira etapa de investigação teve como objetivo a compreensão do Reino de Jurema pelo ponto de vista dos caciques do terreiro. Os princípios dogmáticos da umbanda neste espaço têm como pressuposto principal a condução oferecida por eles, visto a hierarquia organizada. Diante desta aproximação, lancei aos sujeitos dirigentes algumas perguntas nas quais ofertaram-me esclarecimentos sobre a função de como é ser uma liderança em umbanda no Reino de Jurema. Na tabela 6, elucido a tabela de perguntas apresentadas aos caciques.

Tabela 6 - Perguntas destinadas aos Caciques do Reino de Jurema

Nome/idade/escolaridade:
1) Quais são os critérios e como se dá a escolha dos Caciques no Terreiro Reino de Jurema?
2) Qual o papel do Cacique no Terreiro Reino de Jurema?

- 
- 3) O que é ser Cacique para o senhor (a)?
- 
- 4) Uma vez Cacique, esta representação religiosa é para uma vida inteira? Por quê?
- 
- 5) Cacique do Terreiro de Jurema é visto também como líder religioso em outros terreiros? Por quê?
- 
- 6) Existe alguma diferença de manifestação corporal entre Cacique e médium nas sessões de caridade?
- 
- 7) Como se constrói a hierarquia dos Caciques no Terreiro Reino de Jurema?
- 
- 8) O aprendizado das doutrinas teórico-práticas repercute na corporeidade do médium e do Cacique? Por quê?
- 
- 9) Caciques de outras terreiras são vistos como Caciques no Terreiro Reino de Jurema? Por quê?
- 
- 10) Qual entendimento que um Cacique possui sobre o espaço sagrado em Umbanda?
- 

Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2018

No próximo capítulo, apontado pela rosa dos ventos pelo ponto cardeal 'oeste', conduzo as reflexões de minhas investigações, revelando os resultados de estudo, tendo como pressuposto o material produzido frente às ferramentas utilizadas ao longo das inserções no terreiro Reino de Jurema.

## 5. EM UM REINO SEM PRÍNCIPES E MAJESTADES, UMA CABOCLA É A LÍDER, SEU NOME É JUREMA! OS VENTOS DO OESTE (0)

“Mateus, você terá que fazer da tua pesquisa uma colcha de retalhos. Pegar um pedacinho aqui e outro ali e assim, construir teus estudos[...]”  
Leda Iara Simões Palma (Santa Maria, 2017)<sup>71</sup>

Ao apropriar-me das singelas e significativas palavras da minha orientadora espiritual, vou neste capítulo, delimitar as reflexões sobre a Geografia da religião a partir dos resultados obtidos, destacando o espaço-sagrado, mais especificamente o terreiro de umbanda Reino de Jurema e as performances de corpo, nele produzidas. Estructurei a linha de raciocínio desta escrita, por meio de minhas investigações, conforme as três etapas metodológicas, apontando anseios buscados no decorrer das abordagens. Procurei mostrar vivências, experiências de meus sujeitos pesquisados, como também as minhas próprias, como estímulo para suscitar a criticidade e o conhecimento de ‘si’, mediante relações estabelecidas de forma simultânea entre corpo x espaço e vice-versa.

Cada retalho, pela perspectiva do entendimento simbólico, significa não apenas um pedaço de minha vida, de meus pensares, mas carrego em cada recorte, a construção de minha ‘colcha’, tendo como protagonistas a importante participação de todos os sujeitos envolvidos, direta ou indiretamente. Aqui, é o lugar de fala<sup>72</sup>, de lembrar e de adentrar nas subjetividades de nossos seres. É o momento de rompermos com as amarras que no andamento de nossas vidas vamos nos cercando. Limites, barreiras, regras, leis e toda e qualquer forma de opressão que nos enquadram.

É no Oeste que a rosa dos ventos gira e vou encaminhando o percurso de minha investigação. É também no Oeste que o sol vai se pondo, se escondendo, dando seus últimos sinais de vida. Entretanto, o processo de ‘fim’ não é dado aqui como uma ruptura, mas sim como uma forma naturalizada dos fluxos de vida. Sai o sol, mas entra o encantamento da lua e das estrelas. Segue a noite, segue a vida. Assim sendo, vou conduzindo minhas escritas, conhecendo e desvendando as

<sup>71</sup> Orientadora Espiritual (Cacique Geral) e fundadora da Casa de Estudos Espirituais Reino de Jurema, Santa Maria/RS.

<sup>72</sup> Ver fonte RIBEIRO, Djamilia. O que é lugar de fala? São Paulo: Letramento, 2019.

relações existentes entre as materialidades e imaterialidades ocorridas no Reino de Jurema.

A discussão entre a relação estabelecida do espaço sagrado e performances de corpo, parte do objetivo deste estudo que é investigar e problematizar o terreiro Reino de Jurema, enquanto espaço sagrado da umbanda, assim como, sua significação performática de corpo no instante das práticas mediúnicas. A partir da ideia gestora que produziu esta investigação, reforça a inspiração deste estudo, advém de minha busca incessante de pensar e perceber o corpo dentro de um lugar, o qual se busca a prática pela cultura religiosa.

Tal inspiração foi estimulada pelas minhas andanças em outros terreiros de umbanda na cidade de Santa Maria mas foi no terreiro Reino de Jurema que este estudo tornou-se mais esclarecedor. E uma vez sendo partícipe dos trabalhos mediúnicos neste local, rememoro a pergunta motivadora que conduziu essa pesquisa: *Como se estabelece a relação entre corpo e espaço nas atividades religiosas do terreiro de umbanda Reino de Jurema em Santa Maria/RS?* Ressalto que, a pesquisa se deteve nas sessões de caridade das quintas-feiras, dia em que eu e os sujeitos pesquisados participam como médiuns. Todavia, o terreiro realiza também sessões de caridade<sup>73</sup> em outros dias da semana.

Relacionar arte e geografia, corpo e espaço, é uma proposta desafiadora no campo epistêmico das ciências humanas, visto suas especificidades reveladas em suas práticas e teorias. Entretanto, se eu busco por uma interdisciplinaridade<sup>74</sup> nesta pesquisa, é no terreiro de umbanda que está o percurso desta investigação, mostrando-me as interrelações existentes apresentadas (sujeito pesquisador-pesquisado – artista de teatro – religioso) como também (pesquisador em geografia da religião). Diante disso, considero que seja importante ponderar as relações estabelecidas entre os sujeitos convidados e minhas inserções frente aos interlocutores que sustentam as reflexões.

---

<sup>73</sup> Atividades realizadas do Reino de Jurema: segunda-feira (sessão de caridade – aberta ao público); terça-feira (doutrina para médiuns); quinta-feira (sessão de caridade – aberta ao público); sexta-feira (sessão do oriente – público consulente restrito); sábado (sessão de caridade – apenas para crianças).

## 5.1 PRIMEIRA ETAPA DE INVESTIGAÇÃO: A REVELAÇÃO DO DESCONHECIDO

Trazer o entendimento de uma cultura religiosa específica em um espaço de produção científica torna-se, em certa maneira, um empoderamento necessário para suscitarmos nossas culturas e formas de viver. As intervenções realizadas com os sujeitos dessa primeira etapa possibilitaram-me respostas transcritas as quais tornaram meus pensamentos relevantes à umbanda. Nota-se que neste primeiro momento, não me detive aos anseios exploratórios sobre a relevância de se pensar o corpo, pois minha principal dúvida era procurar respostas acerca da existência ou não de uma umbanda branca e pura. Esse não foi o objetivo principal da pesquisa mas foi importante para a confirmação do terreiro Reino de Jurema como objeto de estudo.

Tendo em vista a pergunta motivadora, elenquei outras perguntas para certificar-me de outros elementos que a cultura umbandista poderia revelar. Contudo, trago neste instante, os recortes das respostas que vão ao encontro de meus anseios enquanto pesquisador, uma vez que, tais questionamentos impulsionaram a elaboração da segunda etapa de investigação. Para isso, a tabela 7 demonstra a identificação dos sujeitos entrevistados, partícipes desse estudo exploratório, ilustrado pela letra (S) em negrito e numerados aleatoriamente (1, 2,3,4) também em negrito.

Tabela 7 - sujeitos entrevistados na primeira etapa da pesquisa

### Sujeitos (S)

---

**S1** – Victor Galagher – Presidente da LEUCAB – Liga Espiritualista de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros

---

**S2** – Henrique Paz da Silva – Presidente da USUCAB – União Santamariense de Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros

---

**S3** – Sidney Ribas Duarte – Vice-Presidente do CEPT/RS - Conselho Estadual do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul

---

**S4** – Gilvan Silveira Moraes – Sacerdote do Ylê Alaketu Reino Jeje-Ijexá de Odé

---

Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2017.

Por mais que as vivências dentro da religião umbanda se convirjam com o pertencimento de minha história de vida, a aproximação com estes sujeitos teve como objetivo principal, a coleta de dados e informações sobre a umbanda a partir

de seus posicionamentos. Ao mesmo tempo, que busquei órgãos normativos que representam formalmente a umbanda, os sujeitos mencionados anteriormente são apresentados como lideranças religiosas, e por razões balizadoras, os identifiquei conforme suas representatividades dentro da religião.

Nesse subcapítulo apresentarei as respostas dos coautores conforme os critérios selecionados mencionados no capítulo anterior. Aqui, busquei a partir da sensibilidade de pesquisador, trazer a luz da ciência à relevância de discutir a cultura umbandista junto aos representantes das instituições normativas de Santa Maria/RS. As entrevistas realizadas nessa primeira etapa seguiram o percurso conforme será explanando abaixo:

Quando foi perguntado aos partícipes sobre: é correto afirmar os termos umbanda branca e umbanda pura? Em sua maioria responderam que tais expressões se inserem em contradições no que tange a sua compreensão e aplicabilidade. O que há é um imaginário de que haja uma umbanda que trabalha conforme as diretrizes sagradas dos terreiros específicos. Segundo o **S1**, ao responder, afirma que:

**Sujeito 1:**

“a diferença é que naquela época você tava com caboclo, com preto velho e raramente existia o exu. Nós sabemos que cada caboclo tem o seu exu e cada preto velho tem o seu exu e cada exu tem mais de 7 e vai se multiplicando...então o que não acontecia era exatamente a parte branca, onde nem fumar o charuto o caboclo fumava na época, né...então era assim uma...por isso chamava de umbanda branca, e outra porque a umbanda ela é branca até porque o uniforme é tradicional branco, ao contrário da nação, da quimbanda, que tem a coisa preta e vermelha, roxo, etc, enfim...e então a umbanda, mesmo é branca”.

Já os **S2** e **S3**, partem de pressupostos dessa questão, afirmando da seguinte forma, respectivamente:

**Sujeito 2:**

“Esse termo é usado em razão de muitos terreiros umbandistas, ter o costume de em pleno desenvolvimento da umbanda recorrerem de outras forças ditas mais fortes, onde não se dão conta que a luz supera qualquer desenvolvimento mais inferior. Portanto, umbanda é uma manifestação pura, independente de rituais inferiores.”

**Sujeito 3:**

“Umbanda branca e umbanda pura. Não existe umbanda colorida [...] umbanda é umbanda! Umbanda pura não existe mais. Nunca existiu. Nunca existiu. A umbanda por ser a (união de todas as bandas) não pode haver pureza [...] se já está havendo uma mistura nisso tudo. O altar de umbanda

é o contexto do Brasil. É o altar mais lindo, tem santos católicos, Buda, ciganos (homenagem espiritual) [...]. O branco é a união de todas as cores.”

Como pude perceber, dada as respostas acima, notei uma ideia não hegemônica ao contextualizar a utilização dos termos ‘umbanda branca’ e ‘umbanda pura’. Os sujeitos sustentaram suas afirmativas a partir da concepção ritualística da religião sob análises individuais. O **S1** esclareceu, sob o ponto de vista das entidades manifestadas (caboclos, pretos velhos, exus) diante de um recorte temporal (no passado) ao iniciar seu posicionamento - “*a diferença é que naquela época*”. Suponho que a indicação do tempo em que se referia a umbanda era conduzida pela tradição da oralidade, e que no decorrer dos tempos, as gerações incorporavam outras formas de se pensar/fazer a umbanda. No **S2**, verifiquei que a condição de ‘ser branca’ ou ‘pura’ está atrelada ao fator ritualístico dos terreiros ao condicionar tais termos com intensidade de ‘forças’ que, designam as práticas sagradas.

Já o **S3**, nos reporta para um entendimento que objetiva uma negação do uso de tais termos. “Não existe uma umbanda colorida” e “A umbanda por ser a (união de todas as bandas) não pode haver pureza [...] se já está havendo uma mistura nisso tudo.” Tais afirmativas me fazem refletir sobre a forma como é percebida a religião e que estas expressões, estariam em discordância com o imaginário popular que ainda as empregam no cotidiano.

Todavia, paralelo a estes posicionamentos, percebo no **S4**, outra visão e que de certa forma, remete para os dogmas da umbanda e adentra para uma reflexão sociocultural. Vejamos sua resposta frente às palavras:

#### **Sujeito 4:**

“A umbanda que é chamada linha da direita muitas vezes, ou a umbanda branca que eu considero baseado né em autores como o Renato Ortiz, baseada em pressupostos, inclusive raciais, né, porque (pausa) Umbanda branca é considerada uma umbanda mais elitizada, que está mais próxima do espiritismo e que é frequentada por maior número de brancos, e a umbanda vermelha é a umbanda cruzada, a umbanda de linha preta era estigmatizada por uma umbanda que era mais frequentada por pobres, periféricos, favelados e negros. Então quando a umbanda estava mais próxima dos brancos, ricos e europeus, era a umbanda branca e quando estava mais próxima dos negros africanizados, favelados era chamada de umbanda vermelha ou umbanda de linha preta”.

Diante da resposta, o **S4** nos dá um suporte interpretativo sustentado nas ocorrências raciais existentes na sociedade. O mesmo associa o uso do termo ‘umbanda branca’ como pertencente a uma classe da sociedade voltada para um perfil específico. E quando fala “[...] umbanda branca é considerada mais elitizada, que está mais próxima do espiritismo [...]”, percebo que se estabelece uma aproximação ao termo ‘umbanda pura’, tendo em vista a menção de uma outra cultura religiosa interligada à cultura umbandista. Seguindo a linha de raciocínio, verificamos o pensamento desse mesmo sujeito ao reportar sobre a ‘umbanda pura’

**Sujeito 4:**

“A umbanda que cultuamos na nossa casa, ela é o que comumente que se chama de umbanda popular ou umbanda mística, como queiram chamar, que é uma umbanda, dentre as várias ramificações da umbanda, porque quando a gente vai falar de umbanda a gente tem que entender que ela não é uma só. A umbanda do Zélio Fernandino de Moraes, do início do século, no Rio de Janeiro, quando ele normatiza as questões umbandistas no Brasil, com certeza não é a mesma que é praticada na maioria das casas aqui do Rio Grande do Sul, até pelas questões culturais, as questões dos hibridismos das trocas culturais.”

Nota-se que ao se referir a prática da umbanda em sua casa, por meio do culto de uma ‘umbanda popular’ e/ou uma ‘umbanda mística’, rompe também com meus paradigmas da existência de uma possível homogeneidade em umbanda. Uma vez que, a mesma, sob o ponto de vista do sujeito entrevistado, nos aponta para outros segmentos da citada religião. Remete-nos inclusive a um hibridismo cultural dentro do território brasileiro. Essa reflexão nos reporta ao entendimento de Ligiéro (2013, p. 10).

A umbanda é por excelência ambientalista. Dialogando com a cultura local de quem a recria e lhe devota espaço e credo, ela logra honrar diversas heranças étnicas de uma comunidade, ao passo que ritualiza os mais variados meios ambientes.

Diante da citação do referido autor, ao mencionar as diversas heranças étnicas de uma comunidade e, em consonância com a cultura local dos líderes religiosos, em comunhão com os seus adeptos, fizeram-me pensar sobre as relações multiculturais e plurais quando vivenciei como médium em outros terreiros de umbanda. Nestes espaços, fui percebendo que existia uma diferenciação de rituais, mas que em certos aspectos, havia também uma proximidade entre eles. A diferenciação era associada a condução da sessão pelo cacique e aos atos performáticos durante a incorporação, manifestadas entre o médium e as entidades espirituais. A proximidade estava presente na utilização de materialidades como o

uso de imagens de santos católicos e africanos, o uso de ervas, perfumes, incensos, velas e a roupa branca.

Nesse ínterim, estes elementos que mencionei anteriormente, me fez refletir sobre o que de fato era utilizado na umbanda quando anunciada como religião brasileira. Para isso, trago a observação do **S4**, ao mencionar a umbanda de Zélio Fernandino de Moraes e as várias vertentes umbandistas, as quais são reforçadas pelas palavras de Azevedo (2010, p. 15) quando nos diz que:

Cada vertente tem as suas origens e história, entretanto, por convenção, desde a década de 1970, aceitou-se que Zélio Fernandino de Moraes teria sido o anunciador da Umbanda por meio do Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 1908, criando moldes e parâmetros, firmando fundamentos, bases e dogmas que possibilitaram sua institucionalização enquanto religião. Mas esse marco não é, de forma alguma, o início dos trabalhos dos guias, tais como pretos velhos, caboclos, crianças, exus, entre outros, que já se manifestavam anteriormente, mas sem qualquer vínculo a uma instituição religiosa concreta, respeitando apenas os valores da mística ancestral.

A partir da citação acima, condizente com a exposição do **S4**, é possível afirmar que a umbanda, mesmo institucionalizada por Zélio Fernandino de Moraes, resgata uma historicidade não demarcada oficialmente, mas problematiza outras formas de pensar suas origens e seus processos de construção. Os caminhos que a umbanda seguiu, dependem hoje de alguns fatores que alicerçam seus dogmas, dentre eles destaco a questão doutrinária que a casa ou o terreiro oferece aos seus médiuns e comunidade. Isso faz uma grande diferença no processo enquanto produção e transmissão dos elementos constituintes do campo do pensamento simbólico-religioso. Porque não apenas incita o aprendizado da cultura umbandista, como também a fortalece enquanto resistência frente aos desafios encontrados nas intolerâncias de ordem religiosa e racial.

A partir disso conduzo o leitor a refletir diante da próxima pergunta realizada aos sujeitos entrevistados. Nesse sentido, aponto para meu terceiro critério, baseado na seguinte pergunta: *“O que você(s) pensa(m) sobre a umbanda?”* Pude observar que suas respostas foram sustentadas a partir de suas vivências dentro de culturas religiosas. As pluralidades de seus argumentos nos ajudam a esclarecer que o senso comum para compreender a umbanda está abarcado nas ancestralidades e na manifestação das entidades espirituais. Diante disso, trago o entendimento conforme as palavras respondidas pelo **S1**:

**Sujeito 1:**

“A umbanda é caridade, a umbanda (pausa) a umbanda (pausa) veja só como ela é grande. E que se você quer conhecer a quimbanda, ou quer conhecer o afro, entre na umbanda. Ela é o caminho. É a base, claro, porque veja só, tu sabe que os negros africanos vieram e eles trouxeram (pausa), mas trouxeram o orixá. O panteão africano todo ele é negro, lemanjá, vestida de azul ali, mas se nós pensar nela, ela não existe. No africano é aquilo ali, agora soubemos por exemplo que a nossa senhora Conceição ela é preta, a Aparecida, aliás, ela é preta, a Conceição é branca. Então se sabe que a imagem era dela. Agora por exemplo, da lemanjá não. A única religião brasileira é a umbanda.”

Parafraseando a resposta do **S1**, trago a resposta do **S4** como recursos de análise, descritas da seguinte maneira:

**Sujeito 4:**

“eu particularmente gosto muito da umbanda justo por ela ter essa proximidade com a natureza, entender o que ela significa, entender o que a natureza significa, mas muito mais por ser próxima de nós seres humanos encarnados digamos assim. Por quê? Quando a gente vai falar de umbanda, a gente tem, e principalmente do que concerne a minha casa como tu disseste, a gente tem o entendimento, o seguinte entendimento com relação a umbanda. Existe o Orixá, que são os nossos ancestrais divinizados, são as divinas emanções da natureza. São a nossa ancestralidade, né, Orixá é aquilo que vem antes de nós seres humanos estarmos aonde estamos. A umbanda é um culto de espíritos, né, ela é um culto de espíritos de luz que alcançaram determinado grau evolutivo e por estarem muito próximos de determinadas energias, esses espíritos acabam digamos que trabalhando para estas determinadas energias da natureza, por exemplo, Ogum Rompe-Mato, Ogum Beira-Mar, Ogum Sete-Ondas, Ogum lara etc. etc. etc., eles não são Ogum, na nossa concepção na umbanda que praticamos eles são guias de infinitas luz que em determinada vida a qual eles viveram aqui no plano terreno, né, no plano físico, eles trabalharam, viveram, vivenciaram situações muito próximas da energia de Ogum. Eles trabalharam em construções, foram guerreiros, trabalharam em ferrovias, eram grandes lutadores, batalhadores, eram pessoas que em terra trabalharam nestas questões de batalha, de luta, de construção. O Ogum Orixá não é isso que eu to falando. Ele é a energia da guerra, é a energia da luta, ele está presente na mineração. Quando um caboclo de umbanda está trabalhando não é o Ogum que tá trabalhando, é um ser de luz, alguém que já viveu, um espírito que alcançou determinado nível de evolução e ele trabalha na frequência de Ogum, ou seja, ele trabalha, para que nós seres humanos possamos entender, possamos compreender, possamos ver qual que é o significado do trabalho dele [...]”

A partir das respostas do **S1** e o **S4**, foi possível aproximar como estratégia de análise a ancestralidade e o culto aos Orixás. Tanto o **S1** quanto o **S4**, mencionaram a cultura umbandista através dos ritos dogmáticos ocorridos pelas manifestações das entidades espirituais. Nessa questão, ambos os sujeitos associaram a umbanda com a presença do Orixá, entretanto, de forma mais

esmiuçada, o **S4**, revelou conforme o seu entendimento, de que maneira se procedem as manifestações de umbanda, exemplificando inclusive através do Orixá Ogum.

Em contrapartida, percebo outra forma de pensar a umbanda, dada a resposta do **S3**, ao abordar sobre a cultura umbandista. Segundo ele, nos diz que:

**Sujeito 3:**

“Quando eu falo que um umbandista não pode usar uma guia imperial, que é de nação, quando eu falo que um umbandista não pode jogar búzios porque é de nação, isso é sequestrar a cultura. A ritualística de umbanda é fazer cruzamentos, né. Cruzar as contas, fazer os amancis<sup>75</sup>, né, porque daí tem todo um histórico, por exemplo, o umbandista ele sabe que do vinte de janeiro até oito de dezembro ele tem sua ritualística dentro do terreiro. Vinte de janeiro vai de Oxóssi, tem Iemanjá, que é 2 de fevereiro, aí em março ele faz os seus rituais de quimbanda que entra a quaresma, né, volta abril e faz o ritual pra Ogum, em maio faz ritual para preto velho, para as iabas, para as mães. Em junho faz seu ritual de abrir caminho para Santo Antônio, né, para Barah, porque umbanda não tem isso, mas é reverenciado o santo, né. E aí vem julho né, volta a fazer essas ritualísticas. Agosto, tem o Xapanã, na umbanda tem o Obaluae. Aí tem o Cosme e Damião. Tem que ter todos os cruzamentos para ser umbandista. E tem que ter sete anos desses cruzamentos para se tornar um cacique. Se você não tiver sete anos dentro de um terreiro e falhou um cruzamento, não tem direito de ser um cacique.”

Partindo do pressuposto que cada religião possui suas próprias diretrizes dogmáticas, o ponto de vista do **S3** me faz compreender que a cultura umbandista não pode estar associada com à cultura de matriz africana. Tendo em vista que as práticas religiosas afro-brasileiras, no senso comum popular, se misturam. Ainda em sua resposta, verifico o seu posicionamento diante do processo desenvolvido para tornar-se um cacique de umbanda, bem como as ritualísticas religiosas nas quais são submetidos os médiuns.

Todavia, talvez o principal equívoco que povoa o imaginário social, seja associar a cultura umbandista com a prática da sacralização de animais, pejorativamente julgada pela expressão ‘matança de animais’. Muitas vezes ouvia dizer ao me identificar como umbandista, “*você é dessas religiões que mata animais então!*” ou escutava também “*essa religião só faz maldades porque faz magia negra com a morte de animais*”. Neste ponto, elucido alguns trechos que por unanimidade, foi assunto exposto pelos **S3** e **S4**. Sendo assim, vejamos o que o **S3** respondeu:

**Sujeito 3**

---

<sup>75</sup>Amanci é um ritual de banho de ervas onde é depositado e lavado a parte superior da cabeça daquele que fará o fortalecimento energético.

“[...] Quando teve a PL21 agora em 2015, que foi aquela PL que dava contra ao sacrifício de animais, né, aos maus tratos, que não é uma coisa que a gente faz, né. E foi aí que o povo do interior acordou [...]. Coisa que nós, do nosso trabalho de formiguinha, nunca sabemos o que fazer para unificar nosso povo. E aí quando se tocou na ferida que é a nossa sacralização. Isso eu falo pela nossa parte de nação e não pela parte da umbanda, porque a umbanda não faz isso. Eu quero deixar bem específico nas tuas anotações que a umbanda não sacraliza animais de forma nenhuma. Então quando tocou na parte da sacralização, todo povo do Rio Grande do Sul [...] Existe uma lei federal que nos ampara que é a Lei do Portilho<sup>76</sup>. Nós de matriz africana estávamos liberados para as sacralizações [...]”

Como podemos perceber, o ponto de vista dado pelo **S3** caracterizou-se por um viés mais emblemático dentro da legalidade, sob parâmetros sócio-políticos. Já o **S4**, ao abordar sobre essa questão, argumenta pela seguinte perspectiva:

#### **Sujeito 4**

“[...] nós de batuque nós sacralizamos os animais. O que é sacralizar? É o ato de tornar sagrado. Nós sacralizamos determinado animal, agradecendo determinada entidade, pedindo vida, pedindo saúde, pedindo coisas boas. Isso não, de maneira alguma, na umbanda, repetindo, na umbanda da nossa casa em que eu pratico, na umbanda na qual eu fui feito, de maneira alguma cabe. Por quê? Porque a sacralização de animais é um rito de batuque. É um rito de nação. É um rito ancestral. É um rito que remete a um culto de matriz africana, porque aí nós temos que diferenciar o que são religiões afro-brasileiras de religiões de matriz africana. As religiões de matriz africana têm a sua teologia, sua liturgia, sua cosmovisão, baseada em determinada, baseado em determinados pressupostos teológicos, vindos de África, né, pós diáspora africana [...]”.

Fazendo um paralelo entre as respostas do **S3** com as do **S4**, verificamos que tais embasamentos podem ser interpretados pelos cruzamentos e entendimentos no que permeia o profano e o sagrado. O profano, presente no posicionamento do **S3**

---

<sup>76</sup> Diante dos direitos e deveres individuais e coletivos garantidos na Constituição Federal no art. 5º, especificamente no Inciso VI, " é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias ", ou do Código Penal sobre os crimes contra o sentimento religioso em seu art. 208: " Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso", faz-se necessária a apresentação deste projeto de lei que define, em parágrafo único, a garantia constitucional que vem sendo violada por interpretações dúbias e inadequadas da Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003 que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais. Face a essa dubiedade de interpretação, os Templos Religiosos de matriz africana vêm sendo interpelados e autuados sob influência e manifestação de setores da sociedade civil que usam indevidamente esta lei para denunciar ao poder público práticas que, no seu ponto de vista, maltratam os animais. Disponível em:<<http://www.al.rs.gov.br/Diario/Proposicoes/PROP1676.HTM>. 29/11/2018> .

nos reporta a sacralização como um ato normativo, vigorado na condição de lei. Essa prática é considerada muitas vezes, alvo de críticas e perseguições.

Já o **S4**, nos esclarece tal rito, pelo ponto de vista sagrado, quando esmiúça conceitualmente o significado da sacralização, tendo como pressupostos os benefícios de tal ato para aquela determinada cultura religiosa. Contudo, ambos sujeitos esclarecem que a sacralização não é um rito pertencente à umbanda, como costumeiramente se apresenta no imaginário popular.

Cabe ressaltar, que a busca pelo entendimento desta prática partiu das conversas com estes sujeitos, visto que era um assunto distante de minha compreensão. Entretanto, a partir das posições conceituais expostas durante a entrevista, percebi que existem diferenças entre sacrifício e sacralização. Segundo Ferreira (1999), o primeiro está na condição de algo relacionado ao ato de prejudicar, lesar e danificar. Já o segundo, remete ao ato de tornar-se sagrado.

Continuando a linha de raciocínio, quando foi perguntado aos partícipes sobre: Quantos terreiros de Umbanda existem na cidade de Santa Maria? Em sua maioria responderam conforme o que suas entidades normativas apresentavam como dados quantitativos. De fato, existem terreiros de umbanda que são cadastrados, possíveis de serem reconhecidos perante alguma federação. Assim como também, existem terreiros não cadastrados, mas que atuam na cidade normalmente. Segundo o **S1**, ao responder, afirma que *“Hoje temos mais de trezentos e cinquenta terreiros de umbanda, entre umbanda e afro filiados”*. Já o **S2**, afirmou com as seguintes palavras:

### **Sujeito 2**

“São poucos, pois muitos estão sofrendo uma transformação por outros rituais específicos, de quimbanda, de nação entre outros. Ainda sim continuam com o nome de Umbanda mas pouco desenvolvem. Portanto, não passam de 12, onde era um universo de mais de 200 terreiros de umbanda.”

Todavia, o **S3**, nos dá uma maior amplitude em termos numéricos quando nos informa que “[...] Rio Grande do Sul existe mais de setenta mil terreiros cadastrados, tá, pelos órgãos das federações que a gente conhece. Só em Santa Maria, existem dois mil cento e dezenove terreiros”. Mas ao interpelá-lo se esse número era de terreiros cadastrados, o mesmo afirmou que não. O **S3** alega que terreiros cadastrados deveriam girar em torno de setecentos.

De forma mais focada, detive-me na busca de mais informações sobre a existência de terreiros que cultuassem apenas a umbanda em Santa Maria. Os mesmos sujeitos **S1** e **S3**, afirmaram com um pouco mais de detalhes. Tais respostas podem ser verificadas logo abaixo. O **S1** afirma que

### **Sujeito 1**

“em Santa Maria nós temos no máximo uns 3 templos ou centro de umbanda, que é a (pausa) o que nós estávamos falando sobre a umbanda branca. Aonde você chega lá, não toca tambor, o caboclo não fuma e tudo mais é em ervas e perfumes. Essa é a umbanda branca. É onde os cânticos são cantados harmoniosamente, sem aqueles gritos mais. Não que os pontos sejam diferentes, mas o tom que eles recebem são bem mais leves digamos do que se vê por aí numa umbanda, onde os centros de umbanda trabalham com exu. Até porque tem o toque de tambor. Então hoje a maioria, noventa e nove vírgula nove por cento dos templos, todos eles batem tambor e eis porque a importância que acarreta nas denúncias pra nós aqui na Liga.”

Já o **S3** rememora a existência de um dado importante, esclarecido pelas seguintes palavras:

### **Sujeito 3**

“A primeira casa de Santa Maria surgiu em 1914. Nem existe mais. Perto dos Niederauer. Não existe mais, mas tem registro. Quando faleceu a pessoa teve os rituais. A umbanda era rezada, cantada no gogó”.

A partir dos esclarecimentos sobre a existência de terreiros que cultuassem apenas a umbanda em Santa Maria, tornou-se um passo importante e decisivo para chegar na próxima etapa investigativa desta pesquisa. Entretanto, cabia enquanto pesquisador, decidir o que eu realmente gostaria de ter como objeto de estudo.

Com as palavras dos participantes foi possível perceber o quanto a cultura em umbanda não é hegemônica. Acredito, que o universo anterior a pesquisa, foi solucionado a partir das perguntas e das respostas dos sujeitos consultados. Foi possível também compreender a diversidade e o colorido que a umbanda traz consigo para com os seus partícipes-médiuns-consultentes. As sessões de caridade assim como suas práticas ritualísticas variam de terreiro para terreiro, conforme as diretrizes dogmáticas de cada casa.

No próximo subcapítulo, apresento os resultados da segunda etapa metodológica dando seu devido tratamento, mediando às respostas dos sujeitos com minhas reflexões. A utilização das ferramentas dos métodos além de servirem para análise tornaram-se inspirações para a escolha e o tratamento dado para a escrita deste subcapítulo. Partirei de uma breve explanação sobre o procedimento

adotado e após, começarei a ritualística individual antes de entrar no terreiro Reino de Jurema e depois disso, estruturarei as interpretações conforme a sequência de uma sessão de caridade aberta ao público.

## 5.2 SEGUNDA ETAPA DA INVESTIGAÇÃO: O CONHECIDO TORNA-SE FAMILIAR

Neste subcapítulo relato as entrevistas feitas com os quatro sujeitos-médiuns pesquisados do Reino de Jurema, procurando descrever o cenário em que foram realizadas tais abordagens, tanto em forma de roda de conversa, como em forma de entrevista semiestruturada, fotografias e filmagens. Este cenário condiz com o que busco para a compreensão do que venha a ser o espaço sagrado, conforme categoria de análise na Geografia. Defino os sujeitos partícipes como religiosos, e, também, na condição de meus irmãos (ãs) de corrente, muito embora, procurei o distanciamento durante as observações a campo.

Coloco também a forma como foi recebida o convite para desenvolver a presente investigação, procurando anotar as impressões causadas durante os encontros. Os gestos, os olhares, as percepções e as reflexões, enfim tudo o que fosse significativo para o entendimento das relações estabelecidas entre o espaço sagrado do Reino de Jurema e o corpo dos mesmos.

Realizaram-se aproximadamente seis encontros investigativos, distribuídos nos meses de setembro e outubro de 2017. Nestes, foram coletados dados a partir de minhas observações e contempladas nas seguintes ferramentas: fotografias do espaço e sujeitos, diário de campo e filmagens das sessões em que participei como médium. Os nossos encontros foram no espaço físico do terreiro, e sempre agendados com antecedência.

Para mostrar os resultados desta etapa, esta escrita foi estruturada conforme os trabalhos ritualísticos do Reino de Jurema, de modo a caracterizar-se o referido estudo como se fosse uma sessão de caridade de uma quinta-feira. Para isso, convencionei os quatro encontros a partir da análise de uma sessão ao qual a subdividi em três momentos (acontecimentos):

**1) Acontecimento Anterior:** tudo o que envolve antes de se fazer a corrente para o início da sessão propriamente dita;

**2) Acontecimento Central:** quando se inicia a sessão de caridade, e se faz a invocação das entidades espirituais e;

**3) Acontecimento Final:** quando se encerra a sessão. A abertura de trabalhos foi material teórico disponibilizado aos médiuns durante a doutrina dada no Reino de Jurema, quando aprendemos e analisamos a condução de orientar ou mesmo dirigir os trabalhos de uma sessão de caridade. E esse mesmo material tornou-se o meu roteiro de escrita.

### 5.2.1 Acontecimento anterior

Abro a porta de meu guarda-roupa e dali retiro meu uniforme de trabalho para ir ao terreiro. Uma calça e um jaleco, brancos, anunciam assim, a chegada da quinta-feira, dia que tenho compromisso com a sessão de caridade no Reino de Jurema. Próximo das dezoito horas, tomo meu banho, e é neste instante que começo a conectar-me com um universo invisível, ao sagrado, elevando meus pensamentos ao criador e a todos Orixás. Após o banho, preparo-me corporalmente, começo a colocar a roupa, e de forma respeitosa, vou gradativamente separando o profano do sagrado e meu corpo, ainda que muito timidamente, vai criando um estado de relaxamento, forçado muitas vezes, pela própria respiração que exercito. O momento que antecipa os trabalhos de caridade, considero de suma importância, visto que estarei, daqui alguns instantes, entregue aos fenômenos sagrados em umbanda. Esse é o momento que carrego minhas próprias ritualísticas.

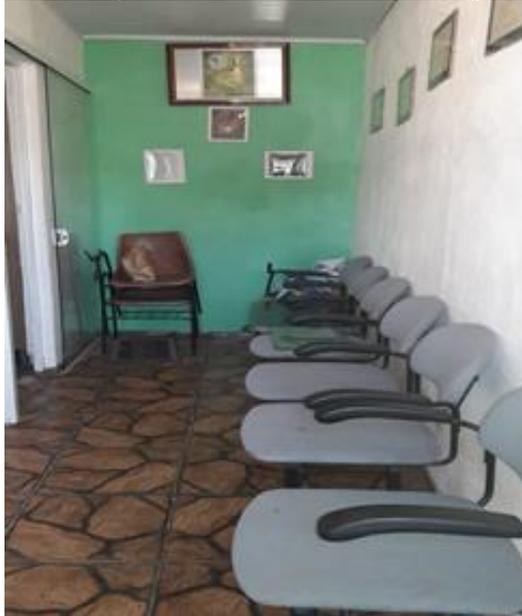
É próximo das dezenove horas, dirijo-me ao meu congá de casa e peço aos mentores espirituais que me permitam ter uma noite de trabalhos, com segurança, paz e tranquilidade. Ao encerrar minhas preces, desloco-me ao Reino de Jurema. A relação empírica estabelecida entre os ritos realizados dentro do meu lar, momentos que antecedem à chegada ao terreiro, pode ser compreendida por Eliade (1992, p. 19).

Uma função ritual análoga é transferida para o limiar das habitações humanas, e é por essa razão que este último goza de tanta importância. Numerosos ritos acompanham a passagem do limiar doméstico: reverências ou prosternações, toques devotados com a mão etc.

Ao entrar no terreiro, passo por um corredor estreito, com algumas cadeiras e bancos de madeiras. Geralmente estão presentes alguns consulentes, que com suas fichas em mãos, aguardam pelo começo dos trabalhos. Após cumprimentá-los

entro em uma porta cujo acesso é dirigido às outras dependências do terreiro. Entro no salão de atendimentos, local esse, onde acontecem os passes ao público. Conforme mostra a figura 17, o corredor do público consulente.

Figura 17- Corredor de espera onde fica a consulência (público). Março/2019



Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019.

Diferentemente dos outros terreiros que conheci e trabalhei como médium-desenvolvente, os cumprimentos que geralmente são dados em um espaço único, chamado de congá principal, são realizados no Reino de Jurema, de forma individualizada. Com pés descalços ou com calçados específicos para entrar no salão, passo por uma série de altares separados. Em cada um deles, ritualizo minha chegada, entrecruzando as mãos, como forma de reverenciar cada entidade ali representada na forma de imagens – santos.

Primeiro, peço permissão ao altar do Exu Barah, localizado na entrada. Neste, estão disponíveis simbolicamente, elementos que o identifique, entre os mesmos o firmamento de uma vela vermelha, que é acesa minutos antes de iniciar os trabalhos. Na sequência, saúdo com os mesmos gestos, os atabaques, como forma de agradecimento pela invocação das rezas em forma de cânticos (os pontos) cantados e ritmados. Logo depois, ajoelho-me e saúdo o altar do oriente, representados pelos elementos sagrados que identificam a linha de seu trabalho. Vale lembrar que costumeiramente, o terreiro que opta em desenvolver o oriente em suas práticas ritualísticas, denota uma projeção voltada à cura espiritual, exigindo do

espaço e dos trabalhadores (médiums), cuidados mais apurados e específicos. O predomínio da cor rosa entre os elementos é notado através de velas, flores, perfumes e essências. O uso de tal cor é justificado no campo das simbologias do Reino de Jurema, por ser uma cor que traz a sensação de harmonia, paz e bem estar.

Continuando o trajeto, sigo as saudações e me deparo com a esfera. Nesse espaço só é permitido a entrada mediante autorização dos Caciques. Como de costume, batemos três vezes na porta, reverenciando aos exus e pombo-giras que ali estão assentados<sup>77</sup>. Conforme ilustra o trio de imagens da figura 18, na ordem dos cumprimentos, disponibilizei os registros dos altares, citados anteriormente.

Figura 18 - Altares conforme ordem dos cumprimentos.



Fonte: Santos, Mateus Machado, 2019.

Ao lado da esfera, está o altar dos pretos (as) – velhos (as), representados por inúmeras imagens e elementos característicos deles. Da mesma forma como em outros altares, entrecruzo as mãos e os saúdo, pedindo sempre sabedoria e humildade, e que durante o trabalho de caridade daquele dia, possamos, enquanto corrente mediúnica, ter a presença de todos estes seres.

No canto da parede, conforme ilustra figura 19, se encontra uma cristaleira, na qual está a imagem de São Sebastião, que no sincretismo umbandista, é o Orixá Oxóssi. Ao lado, estão três bonecos, confeccionados artesanalmente, representando

<sup>77</sup> 'Assentados' aqui significa uma prática ritualística, cujo entendimento se dá pela escolha de entidades espirituais que o terreiro acolheu e se preparou para ritualizá-lo e identificá-lo como pertencente àquele determinado espaço.

São Cosme, São Damião e Doum que, no sincretismo de umbanda, são os Erês, as crianças. Nesse espaço, reverencio e saúdo as falanges em suas linhas de trabalho, reforçando os pedidos de proteção. Nas imagens da figura 19, o registro dos citados altares.

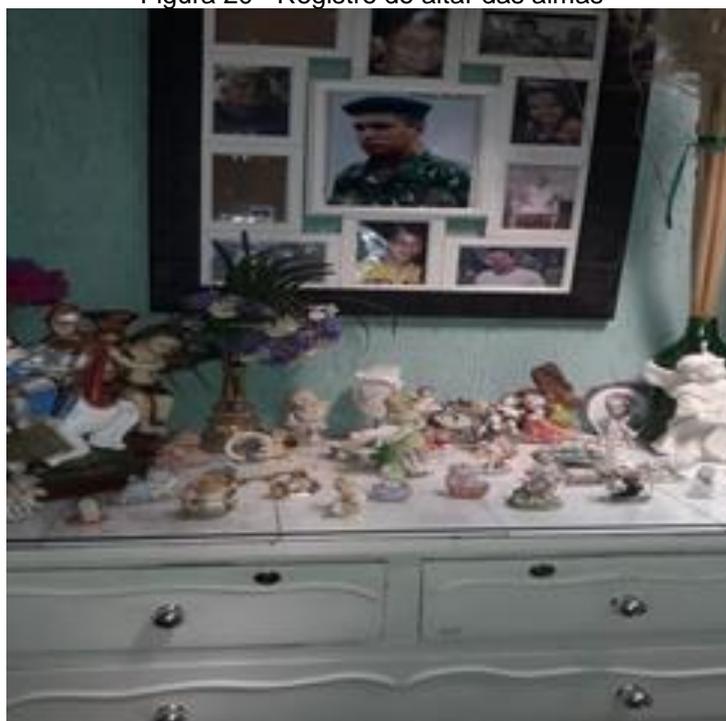
Figura 19 - Registro dos altares dos Pretos (as) Velhos (as), Oxóssi, Cosme, Damião e Doum



Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019

Na sequência, há uma peculiaridade do Reino de Jurema e que não é usualmente visto em terreiros de umbanda. Acima de uma cômoda de madeira branca, como ilustra figura 20, num modelo antigo, está o altar das almas. Nota-se que talvez seja um dos poucos terreiros, pelo que tenho conhecimento, que possui um espaço que faz menção aos entes queridos, já desencarnados. Neste espaço, as pessoas falecidas, estão simbolicamente representadas por um quadro de fotografias anexado na parede e por pequenos bibelôs em formato de anjinhos. No meio desta cômoda, como ilustra figura 20, fica um copo de água, uma vela branca e flores. A existência desse altar é uma forma carinhosa e respeitosa de dedicarmos todo nosso amor por aqueles que não estão mais presentes na nossa vida.

Figura 20 - Registro do altar das almas



Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019

Logo ao lado, está o Congá principal, no qual estão localizadas várias imagens, conforme ilustra figura 21, dentre elas, de forma sobressalente, a de Jesus Cristo, que no sincretismo umbandista, é identificado pelo Orixá Oxalá, representante de todos os outros Orixás. Nesse momento, me curvo, risco uma estrela no chão com os dedos da mão direita e me deito de bruços, com os braços curvados e alinhados com minha cabeça, e a testa encostada no chão. Simbolicamente é a entrega de meu Ori<sup>78</sup>a todos os Orixás que ali estão presentes de forma imaterial. É o momento de maior importância entre os cumprimentos, visto a entrega representada pela gestualidade corporal.

---

<sup>78</sup>Ori, palavra da língua yoruba que significa literalmente cabeça, refere-se a uma intuição espiritual e destino. Ori é o Orixá pessoal, em toda a sua força e grandeza. ... Acredita-se que o Ori e o Odu - signo regente de seu destino que escolhemos, determina nossa fortuna ou atribuições na vida. Disponível em:<[https://pt.wikipedia.org/wiki/Ori\\_\(iorub%C3%A1\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ori_(iorub%C3%A1))>. Acesso em 19 mar. 2019.

Figura 21 - Registro do Congá Principal



Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019.

Saudando o congá principal, na sequência, conforme ilustra figura 22, localiza-se o altar das Orixás femininas, dispostas na seguinte ordem, Iemanjá, Oxum e Iansã. Respectivamente representadas pela cultura sincrética católica por Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora da Conceição e por Santa Bárbara. A característica que mais é reverberado neste altar são as cores próprias de cada uma, bem como elementos pertencentes a elas, como espelhos, perfumes, bebidas, flores, velas, e tudo que de certa forma lembra o universo feminino.

Ao lado desse, ajoelho-me perante ao altar do Orixá Ogum, que no sincretismo católico, é representado por São Jorge. No mesmo, encontram-se elementos específicos a Ele, como bebida, punhal, perfume, vela e flores. Como sou filho de Ogum, busco nesse momento, fazer meus agradecimentos e intenções,

pedindo a ele saúde e prosperidade. Na figura 22 seguem os registros dos altares saudados.

Figura 22 - Registro dos altares dos Orixás Iemanjá, Oxum, Iansã e Ogum



Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019.

Próximo altar, ilustrado pela figura 23, e último a ser saudado, é o do Orixá Xangô, que no sincretismo católico, é representado por São Jerônimo, Santo Antônio, São João, São Pedro. Ao passo que, em outros terreiros, o referido Orixá pode ser cultuado por outro santo católico. O Orixá Xangô é representado por uma obra artística, esculpida em pedra, cujos elementos que a Ele pertencem, ficam todos disponibilizados em seu entorno. Da mesma forma, entrecruza os braços e mãos e o saúdo. Como mostra a figura 23, está assim representado.

Figura 23 - Registro do altar do Orixá Xangô



Fonte: Santos, Mateus Machado, 2019.

Seguindo e finalizando o circuito de saudações, logo ao lado, como ilustra figura 24, passo pela porta do quarto das quartinhas<sup>79</sup>, e assim como fiz na porta da esfera, faço o mesmo aqui, ou seja, bato três vezes, pedindo permissão àquelas entidades que estão ali representadas e como desfecho, pego minhas guias e somente as coloco em meu pescoço, no momento específico, ocorrido durante a sessão.

---

<sup>79</sup> Quartinha é uma espécie de jarro com tampa, feito em barro ou porcelana. Pode ser feita de barro, em sua cor natural, ou; pintada nas cores consagradas a entidade ou orixá a qual será destinada. A quartinha serve para abrigar fundamentos do orixá ou entidade de uma pessoa. Disponível em: <<https://www.raizesespirituais.com.br>> Acesso 23 mar. 2019.

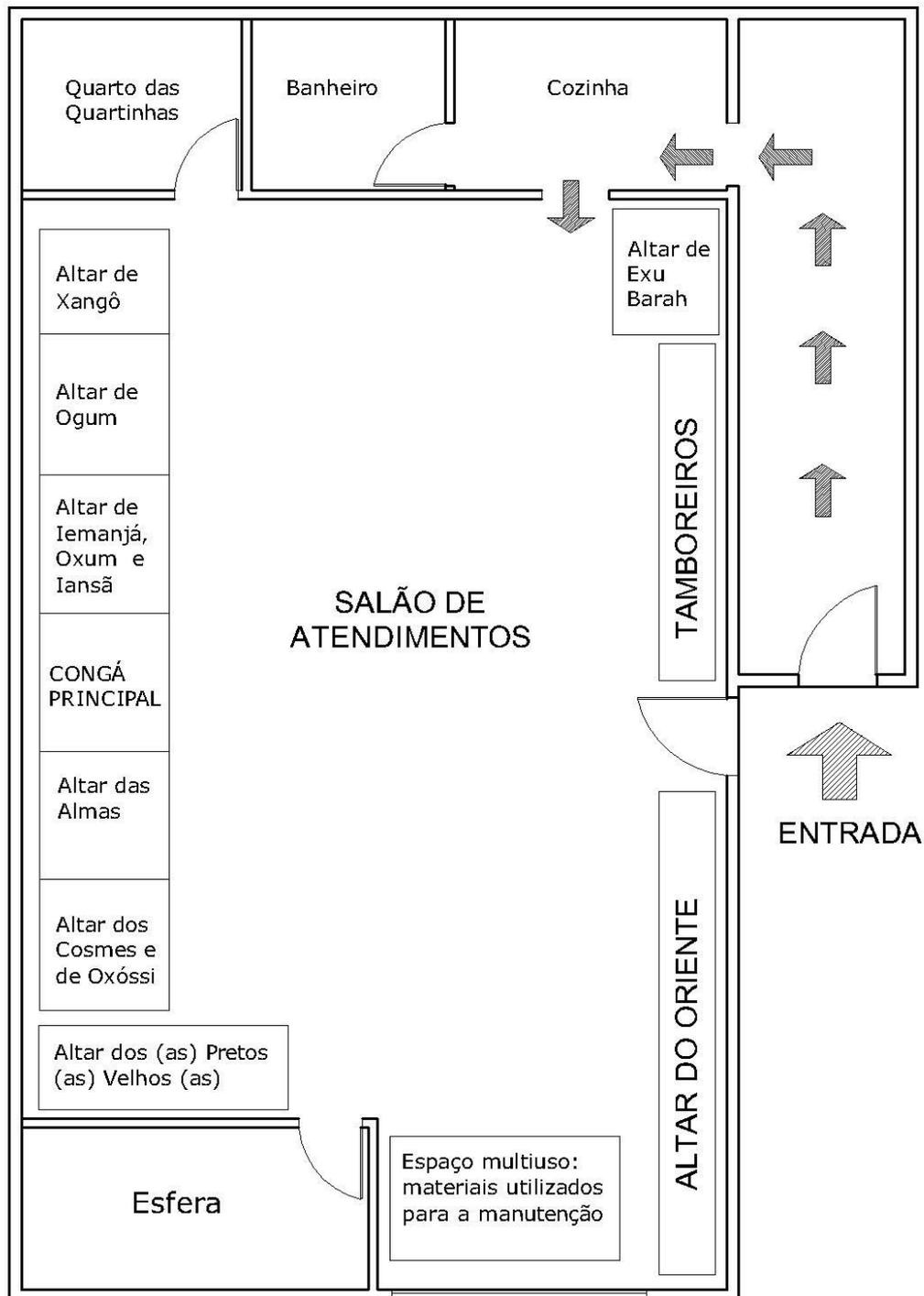
Figura 24 - Registro do espaço onde estão dispostas as guias (colares).



Fonte: SANTOS, Mateus Machado, 2019.

Para melhor compreensão de como é disponibilizado os altares pelo espaço, trago como instrumento ilustrativo a figura 25, uma planta esquemática, disposta logo abaixo, inspirada em Lunelli (2017), o qual se tornou um recurso a fim de contribuir com o entendimento deste estudo.

Figura 25 - Planta Esquemática do terreiro Reino de Jurema. Confeccionado pelo autor desta pesquisa e pela arquiteta Marselle Barbo<sup>80</sup>. Janeiro/2019



**PLANTA**  
REINO DE JUREMA  
SEM ESCALA

Fonte: BARBO, Marselle, 2019.

<sup>80</sup>Marselle Barbo é arquiteta pela Unigran e doutoranda com linha de pesquisa em Acústica Arquitetônica pela Universidade Federal de Santa Maria/RS.

A partir dos meus ritos particulares, descritos e ilustrados anteriormente, que adentro na pesquisa propriamente dita. Saudar os altares, fazer reverências aos santos, ‘bater-cabeça’ no congá, fazer o sinal da cruz, pegar as guias de proteção e estar envolvido neste espaço, cujos elementos sagrados, induzem à subjetividades em meio às materialidades. Em certa medida é fomentarmos a resistência da cultura umbandista através da perpetuação ritualística do Reino de Jurema.

Nesse sentido, os elementos que compõe o espaço sagrado do terreiro Reino de Jurema, nos condicionam a tecer algumas reflexões sobre como é dado a produção entre este corpo e este espaço. Para isso, apresento nesse momento os quatro sujeitos pesquisados desta segunda etapa investigativa, os quais conduziram as minhas inquietações. Assim como, diálogo com os interlocutores que embasam este estudo.

O perfil dos quatro sujeitos protagonistas nesta etapa será apresentado através da transcrição realizada pela roda de conversa. Por ordem de fala espontânea, no instante que solicitei suas apresentações, foi por meio da pergunta *“quem gostaria de começar a se identificar, falando seu nome completo, idade, profissão e outros dados que considerarem importantes?”* que a conversa teve seu início.

A partir das apresentações dos entrevistados, conforme eles foram falando é que sequenciei a ordem dos sujeitos como também os numerei. Para fins de esclarecimento ao leitor, esse critério permaneceu até o final das entrevistas, como está exposto:

#### **Sujeito 1 (S1)**

“Eu sou **C.S.**, tenho quarenta e oito anos, me formei em técnica de enfermagem, hoje não atuo na área. Tenho dois filhos, casada, três netos. [...]”.

#### **Sujeito 2 (S2)**

“Bom, meu nome é **J.P.**, tenho quarenta e quatro anos, sou do lar, e tenho dois filhos. Sou casada. me formei em magistério em mil novecentos e noventa e quatro, mas não quis fazer nada em relação a estudos. Tentei outras coisas, mas não era o que eu gostava. [...]”.

#### **Sujeito 3 (S3)**

“Meu nome é **A.N.**, tenho cinquenta e um anos, sou gráfico há trinta anos. É o que sei fazer de melhor. Tenho o fundamental completo. Trabalho no meio dos livros, da arte, mas não segui os estudos adiante. Sou meio preguiçoso. Sou casado. Tenho dois filhos maravilhosos. Tenho uma esposa maravilhosa. [...]”.

#### **Sujeito 4 (S4)**

“Eu sou **T.S.**, sou encanador. Tenho trinta e dois anos, segundo grau incompleto. Moro com minha namorada. [...]”.

A entrevista dada durante a roda de conversa tornou-se um momento de escuta e de falas, que possibilitaram nossas identificações, bem como apresentação da proposta de pesquisa. Ao entregar o documento referente o termo de consentimento livre e esclarecido a cada um (a) e logo após realizada sua leitura, principalmente no tópico 'sigilo'<sup>81</sup>, levei como surpresa a reação dos sujeitos. Dentre eles, destaco **S1 (C.S.)**, ao afirmar que:

Se estamos aqui para falar sobre a umbanda que é nossa religião, por que vamos nos esconder? Não faz sentido não sermos identificados.<sup>82</sup>

A partir dessa resposta, percebi uma relevante estima presente entre todos ali, logo, a motivação e o entusiasmo tornaram-se fundamentais para criar um ambiente de escutas e falas. Lido o documento, pedi a permissão para utilizar o celular para gravar a nossa conversa. A resposta foi unânime e positiva para o andamento da entrevista. Para criar um ambiente mais amistoso, levei neste dia, chimarrão e uma cuca caseira, de modo que pudéssemos interagir, respondendo às perguntas e ao mesmo tempo criando um espaço de confraternização.

Assim como apresentei meu rito particular de preparo para ir ao terreiro, trago aqui, a descrição dos coautores, instantes antecedentes de suas chegadas ao terreiro, muito embora, os trajetos de saudações perante os altares individualizados sejam por todos os médiuns trabalhadores, realizados da mesma forma. O que difere é que alguns cumprimentam ajoelhados e outros não. A partir disso, busco alguns recortes de suas falas que respaldam o preparo individual, de forma a esmiuçar seus ritos. Ao fazer a pergunta "*Quais os cuidados que você possui com o corpo antes de iniciar a sessão de caridade?*", foi instigado relatos relacionados às suas ritualísticas individuais, dando ênfase aos momentos antes de chegar ao terreiro. Foi possível ter um retorno mais detalhado dos entrevistados, dando margem para algumas reflexões. Segundo o **S1**, ao responder, nos afirma que:

[...] eu no meu caso, eu já procuro já, antes de sair de casa, essa parte do banho, a roupa pra mim é muito importante porque eu tenho a roupa de ir... pra lansã, pra caboclo, pro preto velho, e pra Gira. Se dá um acaso de eu

---

<sup>81</sup> Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (anexo 2). As informações fornecidas por você terão sua privacidade garantida pelo pesquisador responsável. Os sujeitos da pesquisa não serão identificados em nenhum momento, mesmo quando os resultados desta pesquisa forem divulgados sob qualquer forma. Caso o sujeito pesquisado permitir a sua identificação durante a transcrição e a análise dos dados, cabe ao pesquisador entrar em acordo para fins de resultados durante e após a pesquisa.

<sup>82</sup> Para fins éticos na pesquisa, mesmo obtendo a permissão de suas identificações, resolvi mencioná-los(as) através das iniciais de seu primeiro e últimos nomes.

trocar a peça íntima, sutiã não né, sutiã que eu usava, aquilo me incomodou tanto, tanto que eu vim sabendo que era sessão de caboclo, mas eu usei um sutiã, que daí eu guardo nos pacotinhos separado. Eu sou uma pessoa muito organizada, mas pra isso eu consigo, eu confesso pra vocês que é o que me incomodou assim, até eu conseguir me concentrar bem, até a questão de espaço no meu lugar ali dentro da terreira, muitas vezes muda a mesa ou muda a corrente que eu tenha que girar, assim, sair do meu, aquilo já me incomoda. Agora eu já consigo, lidar com mais, antes eu não conseguia, meu cantinho aqui na direita...o (A.N.) se me colocar na esquerda do (A.N.) eu já to deslocada. Como é que eu vou encontrar o meu guia aqui? Agora eu já consigo, mas era bem mais difícil. Mas eu procuro também fazer meu banho, eu tenho o perfumezinho fluido, eu procuro me conectar, desde o momento que eu to arrumando minhas coisas ali eu já procuro esquecer o resto.

Já o **S2 (J.P.)**, quando fala de sua preparação antes de chegar no terreiro, ao rememorar, nos diz que:

“Na quinta-feira pra mim é muito corrido, mas eu ainda consigo assim...é...eu faço as coisas, eu faço o que tenho que fazer, mas assim, sempre com aquele pensamento, tenho que...eu tenho que me preparar, me posicionar, eu to sempre pensando que na terreira, sempre to pensando o que que vai ser, como que vai ser, me vem muito na cabeça, mas eu chego lá por volta de quatro horas eu tomo o meu banho, tomo o meu banho de descarrego, e já deixo as coisas, tudo arrumado, eu não gosto de sair atrasada, parece que, se eu chegar atrasada, eu tenho que sair dez pra sete, sempre, porque se eu sair cinco minutos atrasada ou dois minutos atrasada pra mim aquilo já é muita diferença, então eu procuro sair na hora que tenha que sair para que eu não tenha que tá pensando, vou chegar atrasada, aquilo vai me consumindo né, eu já não chego bem aqui, daí eu já penso o meu banho de descarrego foi por água abaixo né...então tem que ser tudo pra mim funciona como uma ritualística sabe, na quinta feira, tem que ser tudo pra mim, tem que ser no horário certinho e eu já me consigo me ir me doutrinando, consigo fazer, agora que eu voltei pra quinta né, que antes eu não tava, mas eu consigo, eu já consigo me organizar dessa forma, não consigo sair na hora, então pra mim, isso funciona muito bem, eu chego aqui e já entro pra ali e ali, respirando fundo, tentando me conectar né, com os meus guias e sempre pensando né, nas entidades, e pra mim funciona bem assim.”

A descrição do preparo do **S3 (A.N.)** acontece da seguinte forma, ao afirmar nas seguintes palavras:

[...]”Eu penso na minha parte...não vou influenciar em ninguém mas a gente pensa, eu penso da minha parte que é tão pouco que a gente faz as vezes, um pouquinho que a gente lutou e aí então que tu tem que chegar no mínimo, tem que chegar bem, o mínimo tem que chegar bem pra que o teu mentor, teu guia possa chegar contigo ali e fazer toda, o que tem que fazer...então tem que fazer dentro da minha casa eu poder tomar um banho de ervas ou um sabonete que a gente tem fluido ou o próprio perfume que a gente tem também né...só um banho e eu faço essa parte. Sempre procuro fazer essa parte pra mim relaxar. Nem que eu não durma, fique lá de olho fechado, me conectando com a parte espiritual né. Seria assim, eu to relaxando o meu corpo e to me comunicando com a parte espiritual, por exemplo, uma coisa vai ligar a outra, como tu faz quando ta fazendo o teu curso, uma coisa liga à outra, então...é tu chegar aqui, mesmo que aos

poucos que tu vai aprendendo né, mesmo que os pacientes estejam lá fora, tu já vem de lá, com um sorriso lá em cima, lá nas orelhas e eu acho que é isso que, pelo menos pra mim funciona assim. É chegar ali e pegar as minhas guias e me concentrar. Dar o máximo no que posso, vou cumprimentando todo mundo, né, e o que eu posso fazer de melhor naquele momento pra mim e pro meu guia né, é a concentração, daí eu já entro naquela parte, vamos dizer assim mais na espiritualidade, que eu já to dentro da casa, essa parte que vai ter para que tu tenha uma boa sessão, eu acho que é isso. Tu vai ter uma boa sessão se tu tiver uma boa incorporação, tu vai ter uma boa sessão né” [...]

Conforme o relato do **S4 (T.S.)**, paralelo aos demais entrevistados, nos aponta da seguinte forma:

“Eu pra mim...eu tenho que passar a minha roupa, tem que ser eu, se passou a minha roupa eu tenho que ir lá e passar ela, dobrar e ir pra sessão e eu só me concentrar e ficar na corrente, ali parado, só depois que eu firmo as esfera e o Barah, daí depois que eu firmo ali eu fico tentando me concentrar, só que abre a minha audição também, eu fico ouvindo tudo, se alguém falar lá na esquina, eu fico ouvindo tudo e acabo perdendo a atenção. Falei com a Tia Leda e ela já ta trabalhando sobre isso sabe. Pra mim me concentrar mais, porque eu acabo meio dispersando.”

Tendo em vista as respostas dadas dos sujeitos, percebo que o ato de preparação para ir ao terreiro, está ligado com suas credences particulares. E um dos pontos percebidos comuns a todos, é o ato de organizar a sua própria roupa de trabalho e a sua ritualística do banho de descarrego<sup>83</sup>. O fato de se sentir relaxado, preparado para a sessão de caridade, está associado com elementos que a própria cultura umbandista oferece aos seus seguidores. Cabe ressaltar, que essa prática se aproxima ao ‘banho de sal grosso’ no senso popular, muito embora, sua função tenha objetivos específicos.

O corpo nesse instante passa a ser reflexo de toda uma preparação, que aqui chamo de ritualística, de modo que todos estejam aptos a trabalharem de forma plena e em sintonia com as subjetividades do fenômeno manifestado pelas entidades espirituais. Conforme as respostas, o ato de se concentrar antes do momento de abertura dos trabalhos, é fundamental para que se tenha uma boa (in) corporação. Nesse sentido, penso que o estado emocional do médium, esteja em conformidade com este preparo, haja vista as ritualísticas obrigatórias a serem feitas no momento em que se chega ao terreiro. A hipótese que tenho do que vai

---

<sup>83</sup> Banho de descarrego é uma prática ritualística de umbanda que pode ser feita tanto na casa da pessoa, como no próprio terreiro. Trata-se de um preparado de ervas e/ou outros componentes como perfume, pétalas de rosas, mel etc. Geralmente são infusões desses mesmos elementos, misturados em água, e são praticados após o banho higiênico. Dentre os vários intuitos, está a retirada, o (des) carregamento de sentimentos e sensações negativos e que por motivos pessoais, afetam seu sistema emocional. No Reino de Jurema está prática é realizada em algumas sessões de caridade, mediante solicitação do guia (entidade) espiritual ou do corpo de cacique.

determinar uma '(in) corporação boa ou não' – grifo do **S3**, está diretamente ligado ao ponto de vista do médium, pois estamos instigados pela imaterialidade e por um fenômeno ali existente, imerso às materialidades simbólicas que compõe o terreiro.

Os momentos que antecedem o início da sessão de caridade, em certa medida, tornam-se concretos a partir da transitoriedade do profano para o sagrado, pois se caracteriza, mediante condutas comportamentais - corporais no espaço, em uma construção habitual mediada pela crença e por um corpo em processo de sacralidades. Traduzo tal pensamento ao afirmar pelas palavras de Merleau-Ponty (1999, p. 134-135):

[...] as ações em que me envolvo por hábito incorporam a si instrumentos e os fazem participar da estrutura original do corpo próprio. Quanto a este, ele é o hábito primordial, aquele que condiciona todos os outros e pelo qual se compreendem. Sua permanência perto de mim, sua perspectiva invariável não são uma necessidade de fato, já que a necessidade de fato as pressupõe: para que minha janela me imponha um ponto de vista sobre a igreja, primeiramente é preciso que meu corpo me imponha um sobre o mundo, e a primeira necessidade pode ser simplesmente física só porque a segunda é metafísica, as situações de fato só podem afetar-me se primeiramente sou de tal natureza que existam para mim situações de fato.

Parafraseando o citado autor, percebo um fator condicionante ao ato da transformação de um corpo, que pode ser definido através da imersão no espaço sagrado que, conforme o mesmo passa a se tornar um corpo imbuído pela metafísica<sup>84</sup>, envolto às subjetividades e imaterialidades. Neste caso em específico, este corpo é percebido na perspectiva das sacralidades do Reino de Jurema.

Quando lancei a pergunta “*Quais os motivos que levaram a escolher a religião umbanda?*”, as respostas em sua maioria foram dadas a partir de suas vivências anteriores à chegada ao Reino de Jurema. Conforme as respostas dos sujeitos **S1**, **S2**, **S3** e **S4** respectivamente:

“Bah...os motivos? na verdade assim eu me criei numa família que eram católicos. Até os doze anos segui a avó fielmente na igreja. Depois a mãe conheceu a religião espírita. A gente acompanhou ela. A umbanda que eu conheci foi aqui no Reino de Jurema. Conhecia outras casas de ouvir falar.” (C.S.)

“Em Uruguaiana. Na frente da casa da vó tinha um centro espírita amor e caridade. No sábado eles tinham sessão. Tinham mesa. Agora eu sei o que era mesa. Sempre gostei mas nunca tive a oportunidade. Aqui na Dona Leda, a mãe lemanjá da Paula que me convidou para entrar. Eu gostei. Fui uma primeira vez e depois não me vi mais sem. Em Dois mil e dois. Dia

<sup>84</sup>**Metafísica** é uma palavra com origem no **grego** e que significa “**o que está para além da física**”. É uma doutrina que busca o **conhecimento da essência** das coisas. Fonte: <https://www.significados.com.br/metafisica/>.> Acesso em 03 março 2019.

dezessete de novembro de Dois mil e dois, bem no dia do meu aniversário.” (J.P.)

“De primeiro momento foi um pouco de curiosidade minha. Desde pequeno eu ia com minha mãe. Ela ia em várias crenças. Em uma dessas ela me levou na umbanda. Acho que aquilo já vinha para mais adiante me encaixasse na religião. Gosto muito dessa casa. Até eu disse a Dona Leda, se algum dia, por mais que eu saísse da casa, eu ia seguir a espírita. Aqui eu me sinto bem [...] Então assim onde me chamou mais atenção quando fui convidado pela Dona Leda, a primeira participação foi no dia dos pretos velhos, foi aí que comecei a gostar.” (A.N.)

“A religião começou pra mim numa sessão em três barras, a Dona Leda me chamou e o seu G. falou comigo. Minha família é toda mórnom. Eu ia todo domingo na igreja. Ganhei uma guia. Meu pai e minha mãe não se opôs a essa religião, de eu ser umbandista.”(T.S.)

Chamou-me a atenção duas questões frente às respostas. A primeira está relacionada ao teor de suas vivências, cujas percepções eram dadas através de um imaginário especulativo, característico dotado pela sociedade que, contrapondo-se com outras religiões presentes nas suas famílias, os fizeram conhecer uma outra cultura religiosa. A segunda questão está relacionada com a afinidade pelos caciques do terreiro. Todavia, contrariando esse processo, comigo foi diferente, pois minha entrada no terreiro deu-se a partir de uma visita em uma sessão de caridade e, um tempo depois, tive uma conversa com a cacique fundadora, a qual culminou na minha participação como médium na quinta-feira. Mas isso só foi possível, porque eu já tinha uma trajetória como médium-desenvolvente em outros terreiros.

Ao dar continuidade na investigação, o próximo subitem é o Acontecimento Central, já mencionado anteriormente, e sequenciado conforme uma sessão de caridade. A ordem dos acontecimentos nessa sessão, estão elencados e divididos por 3 momentos (Momento 01, 02, 03) sendo que em cada um deles, vou interagindo com meus partícipes. Os critérios levantados para a análise de suas respostas, vídeos e fotografias, estão dispostos nas seguintes reflexões:

1. **Critério 1)** a partir da vivência-experiência dos sujeitos;
2. **Critério 2)** relação do espaço sagrado e as performances de corpo dos sujeitos;
3. **Critério 3)** (auto)reflexão x (auto)crítica;
4. **Critério 4)** a escrita narrativa e o ‘ser’ familiar;
5. **Critério 5)** o conhecimento de ‘si’;
6. **Critério 6)** análise interpretativo-compreensivo do universo da cultura umbandista sintetizado no Reino de Jurema.

As interpretações dos resultados, mediante produção de dados oferecidas pelas ferramentas metodológicas, se convergem para reflexões epistêmicas que atendam aos objetivos desta investigação. Diante disso, seguirei com as produções de informações frente ao tratamento dado pela própria escrita.

### 5.2.2 Acontecimento Central

À medida que os minutos avançavam, os médiuns iam chegando ao recinto, e fazendo seus cumprimentos, pegando suas guias<sup>85</sup> e pedindo a benção aos caciques presentes. Dirigiam-se aos seus lugares, com seus pertences pessoais de trabalho e aos poucos a corrente ganhava corpo e forma. Aquele círculo começava a ter o predomínio de pessoas vestidas de branco. Os toques dos atabaques, sendo testados, já anunciavam que a sessão logo começaria. Alguns minutos antes do início, são firmadas as velas de todos os altares, inclusive da esfera e do quarto das quartinhas, algumas luzes artificiais são apagadas e o salão de atendimentos vai se transformando no espaço sagrado, predominando o silêncio e o respeito por aquele momento.

#### 5.2.2.1 Momento 01 (20 horas): o início da sessão de caridade

Dirigente:

Todos estão bem, meus irmãos?

Corrente:

Sim, estamos bem, graças a Deus.

Dirigente:

*Vamos elevar o nosso pensamento a Deus, pedindo a Ele que tenhamos uma excelente noite de trabalho. Vamos fazer o sinal da cruz e rezar o pai nosso.*

Dirigente e Corrente:

Pai nosso que estais no Céu, santificado seja o Vosso Nome, venha anos o Vosso reino, seja feita a Vossa vontade, assim na terra como no espaço.

---

<sup>85</sup> Guias são colares, utilizados no pescoço, confeccionado ritualisticamente para fortalecer as conexões entre o médium e a entidade espiritual representadas pelo mentor espiritual. Este último, pode também ser chamado por *guia* espiritual, mas para não confundir a semelhança e função das palavras, a denominação *mentor*, pode ser identificada.

Julgai as nossas faltas, só Vós poderá julgar. Dai o pão que merecemos conforme os nossos méritos. Que assim seja.

Dirigente:

(cantado) Abrindo nossos trabalhos nós pedimos proteção a Deus Pai todo poderoso e à Nossa Senhora da Conceição.

Dirigente:

Pai Oxalá, Tu que dissestes que onde um ou mais estivesse reunido em Teu nome, ali estarias, aqui nos encontramos reunidos, em nome da fé, do amor e da caridade e imploramos que te faças presente no meio de nós, através dos nossos mensageiros.

Dirigente e corrente (cantado):

Santo Antônio, que és de Ouro Fino, suspende a bandeira e vamos trabalhar.

É nesse momento, que adentro na significância desta etapa investigativa e rememoro através do capítulo da introdução deste estudo a ritualística cantada pelo ato de 'suspender a bandeira'. É nesse instante que vamos trabalhar, e faço as considerações acerca do universo da cultura umbandista a partir do ponto de vista dos partícipes e com todos os elementos sagrados que constituem o espaço. Logo, conforme ilustra figura 26, segue um registro fotográfico, que elucida esse primeiro momento da sessão de caridade.

Figura 26 - Corrente de médiuns no instante da corrente. Ritualística antecedente às incorporações mediúnicas. Sessão de caboclo



Fonte: SANTOS, Mateus Machado - Santa Maria, 21/09/2017

O comparecimento de todos os sujeitos da pesquisa ocorreu nas sessões de caridade dos dias 21/09/2017 e na sessão do dia 27/10/2017. Entretanto, não deixei de fazer o trabalho de campo mesmo na ausência de alguns dos meus sujeitos observados. Aproveitando este primeiro momento, solicitei a eles, durante a fase exploratória que respondessem algumas perguntas. Ao abordá-los com a pergunta “*Como você percebe seu corpo no momento da corrente?*”, tive como resposta, na sua grande maioria, uma percepção voltada mais para uma sensação. Isso se deve ao fato de que perceber o corpo, para estes sujeitos, esteja diretamente associado com a presença das sacralidades do terreiro. Tendo em vista essa primeira impressão, diante de tal questionamento, o **S1**, nos afirma que:

“eu sinto como se meu corpo estivesse sendo purificado, pois quando me ponho na corrente para me concentrar ainda tenho os pensamentos da correria do meu dia, que aos poucos vão sendo extraídos, e percebo que uma grande onda de paz e tranquilidade invade meu ser”. (C.S.)

Já o **S2**, ao responder, argumenta através das seguintes palavras:

“Percebo que no momento que estou na corrente meu corpo fica mais em contato com as energias que já estão no ambiente. Dependendo da sessão parece que fico mais agitada ou realmente mais calma, tem vezes, que consigo ver algumas cores e de modo que elas vão se aproximando pareço ficar num transe, onde cada energia é sentida diferente pelo corpo, exemplo: pés, mãos, cabeça”. (J.P.)

Concomitante aos sujeitos anteriores, na sequência, os sujeitos **S3** e **S4**, responderam respectivamente com estas palavras, “*sinto uma energia tomando meu corpo, me deixando leve e tranquilo*”, “*me sinto leve, tranquilo e relaxado*”.

Tendo em vista as respostas, o corpo está associado à sensação de bem-estar, de leveza, de tranquilidade. Entretanto, o indicativo “[...] *pareço ficar num transe [...]*” dado pelo **S2** já nos incita que exista uma abordagem invisível cujo fenômeno ritualístico em construção causa-lhe essa sensação, e isso independe de médium para médium. Segundo Azevedo, Pimenta, Sarmiento (2009, p. 24) diante da compreensão de corpo, afirmam que

Numa visão em que o corpo humano não é percebido como uma entidade separada do resto do mundo, a sua ontologia reside justamente na forma como co-envolve com outros objetos, incorporando-os em diferentes partes do corpo biológico.

Parafrazeando os autores acima, associo tal citação com o corpo presente no terreiro. O mesmo não está dissociado das ritualísticas presentes naquele momento, e isso passa por uma interatividade com as materialidades do Reino de Jurema.

Uma vez que o terreiro é rodeado de elementos sagrados, já mencionado anteriormente, carrega na sua pluralidade espacial, uma forma sinestésica de envolver-se enquanto (corpo – recepção – reação). Diante dessa tríade, considero que a sinestesia<sup>86</sup> seja um termo que caracteriza a experiência sensorial de certos indivíduos, e que o conjunto dessas sensações, produzem variadas reações. Conforme Tuan (1983, p. 13), ao nos reportar sobre sinestesia, nos afirma que:

Quais são os órgãos sensoriais e experiências que permitem aos seres humanos ter sentimentos intensos pelo espaço e pelas qualidades espaciais? Resposta: sinestesia, visão e tato. Movimentos tão simples como esticar os braços e as pernas são básicos para que tomemos consciência do espaço. O espaço é experienciado quando há lugar para se mover. Ainda mais, mudando de um lugar para outro, a pessoa adquire um sentido de direção. Para frente, para trás e para os lados são diferenciados pela experiência, isto é, conhecidos subconscientemente no ato de movimentar-se.

Ao nos reportar para o Reino de Jurema, através da citação acima, a sinestesia pode ser identificada como uma condição perceptiva do corpo, no caso, dos sujeitos envolvidos. Para um melhor esclarecimento, considero que o som produzido pelos atabaques, seja um exemplo de como isso funciona na prática. Sua principal função é invocar a presença das entidades espirituais através de rezas cantadas (os pontos de umbanda) e, por conseguinte, a manifestação (in) corporativa nos médiuns.

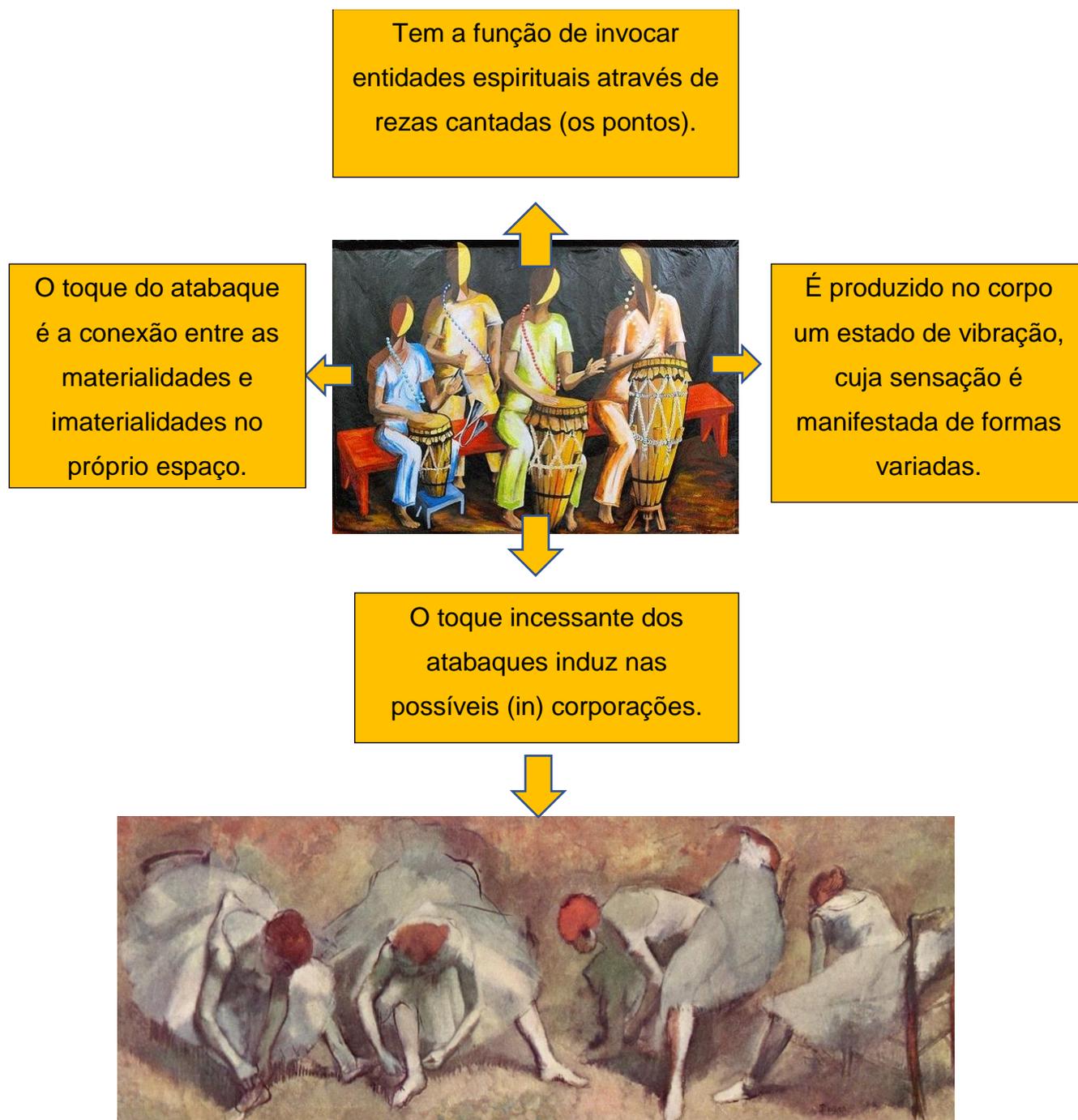
A produção do som dado pelo toque frenético dos tamboreiros pode provocar sensações corporais de força, acelerando os batimentos cardíacos e liberando adrenalina, conseqüentemente, entrando no que denomino aqui no estado preparatório para incorporar, ou seja, aproximar do seu corpo, entidades espirituais. Assim sendo, percebe-se a existência de cruzamentos de sensações em um só estímulo, podendo esse mesmo som, produzir imagens como das entidades espirituais ao se manifestarem, indução a movimentos corporais conforme ritmo da

---

<sup>86</sup> Segundo Ferreira (1999, p. 1861) sinestesia significa 1) relação subjetiva que se estabelece espontaneamente entre uma percepção e outra que pertença ao domínio de um sentido diferente. 2) sensação, em uma parte do corpo, produzida pelo estímulo em outra parte.

reza cantada, sentir cheiros, ter uma visão embaçada, transpira as mãos e assim por diante. Na figura 27, construo um esquema ilustrativo da relação existente entre o atabaque e sua relação com o corpo-espaço.

Figura 27 - Esquema ilustrativo da influência sinestésica produzida pelo som e toque dos atabaques



Fonte: Imagem 1 - atabaques (internet)<sup>87</sup>. Imagem 2 – corpos

<sup>87</sup>Fonte: <http://danielfilhodeorixa.blogspot.com/2017/06/atabaques-ou-ambor.html>>03/03/2019>19:42

A partir da compreensão desse primeiro momento, que identifico como um preparo ritualístico para dar seguimento à sessão de caridade, parto para o momento 02, que adentra nas ritualísticas do terreiro, dando ênfase às performances de corpo e a produção do espaço sagrado.

#### 5.2.2.2 Momento 02 (20:25): o povo da Aruanda chegando para a missão

Dirigente e corrente (cantado):

Defuma com as ervas da Jurema, defuma com arruda e guiné. Com beijoim, alecrim e alfazema, vamos defumar filhos de fé. Corre a gira Pai Ogum, filho quer se defumar. A umbanda tem fundamentos que é preciso preparar. Com incenso e beijoim, alecrim e alfazema, vai defumar filhos de fé com as ervas da Jurema.

Dirigente:

Salve o povo do fogo e da fumaça, que ao subir dessa fumaça subam todas as perturbações existentes neste ambiente, sejam elas de ordem material ou de ordem espiritual, que possam ser descarregadas na sétima onda do mar.

Dirigente:

Que essa ronda seja estendida á casa de cada um dos médiuns dessa corrente, que aqui voluntariamente se encontram para prestar a caridade.

Dirigente e corrente (cantado):

Jurema, saia das matas, vem pro terreiro pra trabalhar, trazendo seu Rompe-mato e o cacique Tupinambá. Trazendo seu Rompe-Mato e o cacique Tupinambá.

É nesse momento que a corrente fica novamente ajoelhada, à espera da manifestação incorporativa do cacique dirigente que conduzirá os trabalhos de caridade. A partir desse instante, se convergem duas vertentes ao qual me deterei nas reflexões, a primeira, está relacionada aos atos incorporativos produzidos pelos médiuns bem como, suas conectividades com as ritualísticas no terreiro. Essa relação apontada anteriormente é o cerne dessa investigação, visto o foco epistêmico centralizado na questão - *como o espaço sagrado do terreiro Reino de Jurema é produzido pelas performances de corpo?* E a segunda, envolve minha inserção como pesquisador-pesquisado neste terreiro.

Parto do pressuposto que, sendo médium pertencente a este terreiro, seria necessário criar um distanciamento para esta investigação. Como pesquisador-pesquisado, ao observar o espaço do Reino de Jurema e a minha relação com os 4 (quatro) sujeitos convidados nas quatro sessões de caridade. Nestes encontros, detive-me a analisar, a partir das filmagens, as performances de corpo deles, principalmente no instante em que acontece a (in) corporação, (des) incorporação e a retomada da corrente para dar sequência à finalização dos trabalhos da sessão. Do mesmo modo que pude analisar os vídeos deles, a minha performance corporal foi também observada. É interessante salientar que os vídeos com os sujeitos pesquisados foram filmados por mim. Já os vídeos em que aparece o autor dessa pesquisa, foram gravados pelos professores Benhur Pinós da Costa e Lúcia de Fátima Royes Nunes.

Pensando nessa questão sobre a performance do corpo no instante da incorporação, foi possível perceber que o **S2** modifica sensivelmente os traços e gestos corporais. O corpo deste sujeito ao incorporar uma entidade espiritual na sessão de Caboclos em 2017 aparece da seguinte forma: rodopios leves com o corpo pelo espaço, braços estendidos e afastados do corpo, cabeça inclinada para um lado e olhando para baixo, os braços fazem movimentos circulares com o corpo e há o cruzamento dos mesmos no peito e logo depois nas costas. Sua saia ajuda no desenvolvimento de seus movimentos corporais. Já com o sujeito pesquisador – pesquisado, na sessão de caboclos ocorrido em 2018, ocorre a seguinte manifestação corporal: cabeça baixa, olhos fechados e corpo ereto, braços ao longo do corpo. Após um tempo, há o cruzamento das mãos em frente ao corpo. Sutilmente, no mesmo lugar, começa a balançar de um lado para outro, para frente e para trás. Impulsiona para frente e já sai em giros pelo espaço com os braços para trás. Logo em seguida, em giro, os braços posicionam-se em frente ao corpo formando uma ‘flecha’ e dando sequência ao movimento, os braços vão para baixo, as mãos unem-se e é direcionado em frente ao rosto.

Tendo em vista a descrição corporal no instante da incorporação, trago como contraponto o instante da desincorporação, de modo que possamos verificar as nuances ocorridas nesses dois momentos, numa mesma sessão de caboclos. Para isso, ao observar o **S1** percebo em seu corpo as seguintes modificações: faz rodopios leves, chiados ‘chiiii, chiiii’ são extraídos de sua boca, os joelhos são levemente flexionados, cabeça baixa e as mãos se direcionam até as guias. Na

sequência, com uma das mãos, mantendo o giro, vai retirando as guias do pescoço. Com a ajuda de um cambone, faz movimentos em desequilíbrio, como se titubeasse uma caída ao chão, mas é amparada o tempo inteiro. Quando a entidade espiritual não está mais presente em seu corpo, recebe e toma um copo de água, alinhando sua coluna mesmo com dificuldade. Parece que suas pernas não estão totalmente firmes no chão. Na sequência, se dirige ao congá principal para borrifar perfume nas suas guias.

Já na condição de pesquisador-pesquisado, percebo o corpo no instante da desincorporação de forma mais cotidiana, o braço direito fica próximo das costas e com a mão fechada. O braço esquerdo se mantém alinhado ao corpo. De cabeça levemente inclinada para baixo, se direciona à dirigente da sessão e ajoelhado, pede permissão para a desincorporação. Faz o cumprimento, encostando o seu antebraço direito no antebraço direito da cacique e, assim o faz com o antebraço esquerdo também. Logo após, ajoelhado, inclino de forma mais acentuada minha coluna e cabeça, e a cacique faz com sua mão direita uma cruz nas minhas costas e logo após me ergo e caminho pelo espaço fazendo cumprimentos nos altares e cumprimento outros médiuns ainda incorporados. Na sequência, direciono-me para o centro do salão de atendimentos, com os braços abertos fazendo rodopios leves, e movimentando a cabeça e pernas conforme ritmo do cântico. O corpo fica inclinado para frente e continua os rodopios. Cruzo as mãos frente ao peito e as aproximo do rosto. Os rodopios vão ficando mais sutis e com as duas mãos retiro as guias do pescoço. No instante que as retira, os giros são cessados e o corpo vai ficando alinhado, a coluna volta a ficar ereta e as mãos são sobrepostas e aproximadas ao rosto. Uma leve inclinação para trás, mas sou assistido por um cambone. O mesmo lhe alcança um copo de água. O **S1** se aproxima de mim e oferece ajuda, encostando uma mão no ombro amparando-me após o processo de desincorporação.

Ao assistir as filmagens, nos instantes específicos de incorporação e desincorporação, penso que as performances realizadas pelos sujeitos envolvidos, inclusive a minha, são dotadas de gestualidades diferenciadas. Por mais que os giros ou mesmo os rodopios sejam movimentos comuns a todos, o que difere são suas velocidades e as gestualidades com as outras partes do corpo. Paralelos aos atos performáticos estão as ritualísticas presentes no espaço do salão de atendimentos, as quais se configuram pelas saudações tanto dos altares, como

entre as próprias entidades manifestadas pelos médiuns. Podemos dizer que se tratam de “performances que se movem através do espaço” Ligiéro (2003).

Nesse sentido, o processo dos atos performáticos tanto na (in) corporação como no processo da (des)incorporação são equivalentes perante às materialidades e imaterialidades compostas no terreiro. E isso reforça o pensamento de Ligiéro (2012) quando nos aproxima do entendimento de performance enquanto comportamento. No que tange este último, com as ritualísticas do Reino de Jurema, podemos afirmar segundo Ligiéro (2012, p. 50) ao nos reportar as seguintes palavras:

Muitas pessoas identificam o ritual com as práticas religiosas. Na religião, rituais dão forma ao sagrado, comunicam doutrina e moldam indivíduos dentro de comunidades. Se pessoas decretam a maioria dos rituais seculares da vida cotidiana, dificilmente notam o que estão fazendo (na vida diária, é difícil distinguir entre “ritual”, “hábito” e “rotina”); porém, rituais religiosos são claramente marcados. Nós sabemos quando nós os performamos.

Nesse ínterim, quando estamos imersos no ato performático de (in) ou (des) incorporação, associo como elemento ritualístico e comportamental próprio da umbanda. Quando descrevo as gestualidades corporais, estas, em certa medida, estão associadas ao fenômeno instaurado naqueles instantes da sessão de caridade. Não se trata aqui de giros ou rodopios de pernas ou braços realizados de formas aleatórias, pois os mesmos estão interligados pelas sacralidades advindas da crença do médium e pelo espaço sagrado.

Com relação a este último, a partir do que foi descrito durante os atos performáticos acima, podemos também associá-los com estruturas ritualísticas apontadas por Ligiéro (2012, p. 56) as quais estão subdivididas em quatro perspectivas:

**Estruturas** – como os rituais são vistos e ouvidos, como usam o espaço, quem os realiza e como são realizados; **funções** – que rituais se realizam por grupos, culturas e indivíduos; **processos** – a dinâmica subjacente conduzindo os rituais, como os rituais promulgam e abordam mudanças; **experiências** – como é estar “em” um ritual. (Grifo do autor).

Associo estas ritualísticas, citadas pelo autor, como um aporte para compreender a relação espaço e corpo. Nota-se que o terreiro é composto pela simbiose das estruturas, quando estas se materializam conforme dogmas próprios do Reino de Jurema. O espaço está diretamente associado ao corpo e vice-versa.

Já a função, está no âmbito mais específico que o terreiro desempenha enquanto umbanda. As incorporações, as saudações, a construção de oferendas, o cântico, as rezas são funções ritualísticas individuais e coletivas no Reino de Jurema, instaurando o ser-sagrado neste espaço e neste corpo.

No que abrange os processos, citados pelo autor, canalizo o entendimento dos rituais ao promoverem mudanças no espaço quando estimulado pela presença de corpos em movimentos. Os médiuns incorporados dimensionam o ser-sagrado do terreiro e promulgam o fenômeno de umbanda. Ainda segundo o autor, ao abordar a experiência, associo aos instantes dos atos performáticos, o que chamo aqui, de estado sagrado. Neste último, estar “em” ritual performático de incorporação é de certa forma, imbuir-se de experiências dogmáticas específicas quem envolvam corpo no espaço. E isso é um momento único e exclusivo, pois em cada sessão de caridade, encontraremos particularidades dessas relações (espaço-corpo), tornando-se ritualísticas heterogêneas.

### *5.2.2.3 Momento 03 (20:45): a caridade, uma missão*

Dirigente e corrente (cantado):

“Se ele é da linha de Congo, ele é Congo, ele é Congo Aruê. Se ele é da linha de Congo, agora que eu quero ver. Ai Congo vem de Mina, Congo vem beirando o mar. Ai Congo no terreiro, Congo veio saravar. Ai Congo no terreiro, Congo veio saravar. Se ele é Congo, deixa Congo girar. Se ele é Congo, deixa Congo girar. Ai Congo vem de Mina, Congo vem beirando mar. Ai Congo no terreiro, Congo veio saravar. Ai Congo no terreiro, Congo veio saravar.”

Dirigente:

“Salve toda falange de pretos e pretas velhas, que os senhores que simbolizam a sabedoria possam nos ensinar suas mirongas, para que possamos compreender a Lei de Causa e efeito, nos ensinar que somos frutos das nossas próprias atitudes e que os senhores nos auxiliem e nos conduzam até os pés do Pai Oxalá.”

Neste dia fiquei sentado frente ao altar ‘das almas’, peguei um banco baixo, destes que são usados pelos pretos velhos e me pus a observar a sessão acompanhado do meu caderno de anotações. Nestas, pontuei o que se apresentava diante de meus olhos. Confesso que não foi um exercício muito fácil, visto a

sensação de culpa por não estar envolvido com os trabalhos daquela sessão. Todavia, mantive-me conectado naqueles momentos com outra função, com olhos de pesquisador. A partir desse pensamento, trago as palavras de Azevedo (2009, p.41) quando nos afirma que:

Arraigado à 'verdade' da observação, o discurso científico moderno encontrou na superfície empírica de visualização recurso para alcançar a 'transparência genuína' do conhecimento. Como dispositivo que se dissolve em invisibilidades por forma a revelar uma verdade unívoca ou um sentido não ambivalente dos factos analisados, a superfície empírica de observação estabeleceu um regime de conhecimento empenhado com a legitimação da unidade da palavra e da imagem.

Parafraseando a citada autora, percebo que meus olhos são cúmplices de todo fenômeno emergido naqueles instantes. A mesma sinestesia que por outrora sentia com os toques frenéticos dos atabaques, diante das situações reveladas no terreiro, pude sentir também a sinestesia ao observar aquela sessão. Eram provocadas em meu corpo sensações de curiosidade, ansiedade, empatia, fé e principalmente, o respeito por todos religiosos ali presentes. Diante do que me era revelado, o meu corpo estava também em performance. Conforme Bois e Rugira (2006, p. 32) ao reportarem sobre as relações existentes entre corpo e sensações, afirmam que:

A vida é muitas vezes entendida no seu aspecto histórico de sùmula de acontecimentos e eventos, enquanto que a vida do corpo reveste um outro estatuto: é o coração que bate, o sangue que circula nas veias, a respiração e a sensação.

Nas sessões de pretos(as) velhos(as) existem algumas especificidades que lhes são atribuídas, como a disposição de uma mesa contendo comidas e bebidas específicas trazidas pelos médiuns. É o momento de confraternização entre as entidades espirituais, se caracterizando como uma forma simbólica de representar a fartura para todos que ali se encontram na missão da caridade. Em geral, são alimentos caseiros como um arroz com charque, picadinhos de salsichão com farinha de mandioca, feijão com farofa, bolo de cenoura e de chocolate, rapaduras, pipoca sem sal e os mais diversificados doces e salgados caseiros que se possam levar. Quanto às bebidas, geralmente são chás, café preto ou guaraná. Conforme ilustra a figura 28, disponibilizo registros de algumas comidas servidas aos pretos (as) velhos (as).

Figura 28 - Registros da mesa de uma sessão de pretos (as) velhos (as).



Fonte: arquivos do terreiro Reino de Jurema, 2017.

Após a incorporação dos médiuns caciques, é feito o chamamento para a incorporação dos médiuns da corrente. Ao toque do atabaque e com os pontos cantados, os corpos dos médiuns incorporantes gradativamente vão assumindo uma personalidade corporal semelhante a de um senhor ou senhora idosa. Ao observar as incorporações dos sujeitos, pude perceber que as performances de corpo do S1 estavam assim descritas: em concentração na corrente, com o corpo sendo embalado pelo ritmo dos pontos cantados. Seus olhos mantinham-se fechados e movimentos de suas mãos próximas ao rosto. Suas pernas acompanhavam o ritmo. No instante da incorporação, seu tórax ia se curvando para baixo, andavam para o meio do salão tendo como suporte a parte de fora dos pés, os passos eram curtos e cadenciados, suas mãos e braços apoiados nos joelhos, na tentativa de facilitar a caminhada. Logo após, cumprimenta os caciques dirigentes e alguns altares. Nesse momento não é demonstrado diálogo, o rosto está inclinado para baixo. Conforme ilustra a figura 29, registro de sua incorporação.

Figura 29. Sujeito 1– C.S, durante incorporação do Preto Velho



Fonte: arquivos do terreiro Reino de Jurema

Já o **S2**, minutos antes da incorporação, fazia pequenos movimentos com o corpo, para frente e para trás, a mão direita estava próxima de seu peito, sua cabeça inclinada para direita e olhos fechados. Cantava os pontos junto com os tamboreiros. No instante da incorporação, inclinou sua coluna pra frente, começou a dar sutilmente algumas risadas, suas mãos estavam apoiadas em seus joelhos. Caminhava para o centro do salão de atendimentos com passos marchados e ritmados conforme os pontos cantados. Apresentava também, uma dança própria dos pretos velhos. Logo depois, fez um sinal em formato de cruz com as mãos frente à mesa de alimentos e depois se reportou aos caciques para cumprimentá-los. Dirigindo-se ao seu banquinho, sentou-se e organizou seu material, colocou um lenço colorido na sua cabeça e logo depois, riscou um ponto na tábua de madeira. Logo, como ilustra a figura 30, o registro de sua incorporação.

Figura 30. Sujeito 2– J.P., durante incorporação de seu Preta Velha.



Fonte: arquivos do terreiro Reino de Jurema

O **S3** ainda na corrente esteve concentrado, com a mão direita sobreposta ao peito, de olhos fechados, cantava os pontos e se manteve parado. Logo depois, de forma suave, dobrou seus joelhos, curvou-se para baixo e emitiu uma risada. Suas mãos e braços movimentavam-se dos joelhos para as costas, como se estivesse amenizando possíveis dores corporais. Começou a caminhar para o centro do salão e vagarosamente, fazia os cumprimentos dos altares dispostos pelo espaço. Manteve a risada e dialogava com os outros médiuns incorporados e não incorporados. Após, pediu que fosse entregue seu chapéu de palha. Seu corpo aparentava de um senhor de idade, mas com vigor nas suas falas. Brincava com os outros médiuns já incorporados. Conforme ilustra a figura 31, o registro do momento em que o sujeito faz seu cumprimento, já em incorporação.

Figura 31. Sujeito 3– A.N., durante incorporação de seu Preto Velho



Fonte: arquivos do terreiro Reino de Jurema

No instante em que riscam seus pontos e acendem suas velas, os pretos (as) velhos (as) aguardam sentados a chegada de sua ‘refeição’. Para isso, os cambones disponíveis, alcançam provas daquelas comidas trazidas pelos médiuns bem como a bebida. Finalizando as refeições, a pedido da entidade dirigente, é feito o chamamento dos consulentes.

Por volta das vinte e uma horas as consultas são iniciadas, dando prioridades às crianças e aos idosos (as). Neste momento, me dirijo à Mãe Benedita (entidade espiritual) e peço-lhe a benção e a agradeço pela oportunidade de estar ali presente, fazendo meu trabalho como pesquisador. Em seguida, retorno ao meu lugar e continuo as observações.

Tendo em vista a movimentação no terreiro produzida por estes corpos em performance (incorporações), busco em Massey (2008) o entendimento atribuído a estas interrelações existentes entre o espaço e o corpo. Segundo a autora, o espaço pode ser compreendido como um processo em transformação e não fechado, sendo o mesmo um constante porvir. Apropriando-me desse entendimento, o terreiro vai criando subsídios ritualísticos não apenas pela presença das materialidades ali contidas tais como velas, imagens de santo, comidas, bebidas e incensos, mas também pela presença daqueles corpos em movimentos. Vejamos que esses corpos

que me refiro podem estar associados tanto às manifestações das entidades nos médiuns, como a própria presença dos consulentes. É o dinamismo corporal entre as relações existentes que vai produzindo o espaço.

O ato de passar a vela no consulente para fins de descarrego, borrifar perfume em suas mãos, fazer uma prece junto a ele, caracteriza-se como performances simultâneas que sustentam a presença do 'sagrado' no Reino de Jurema. Nesse aspecto, o espaço do terreiro passa a ser visto como uma esfera de possibilidades de existências múltiplas, cujos elementos ali presentes não são estanques, pois eles estabelecem entre si, variadas formas e movimentações. Em Azevedo (2009, p. 34) a compreensão entre espaço e corpo pode ser analisada da seguinte forma:

Entendidas como imagens creíveis do mundo físico ou como relíquias de lugares que pontuam um retrato pitoresco ou sublime do mundo, as representações espaciais puseram o observador em contacto com o território construído forjado pela acção de um imaginário geográfico dominante, um espaço cultural profundo que a viagem, o movimento e as tecnologias especializadas na produção da ilusão do real nutriram avidamente. Corpo do território, corpo do sujeito e corpo do conhecimento viram-se unidos por uma peculiar construção de espaço, a qual opera sob o efeito mediador de uma superfície de visualização disposta como modo de aceder 'com distância' à experiência de lugar.

Conforme a citação acima é notório estabelecermos a experiência de lugar, como algo íntimo e familiar. Concomitante à autora, podemos encontrar em TUAN (1983), o que se compreende pela experiência de lugar. Segundo este, existe uma diferença conceitual entre espaço e lugar. Conforme ele nos aponta sobre este pensamento

Espaço e lugar são termos familiares que indicam experiências comuns. Vivemos no espaço. Não há lugar para outro edifício no lote. As grandes Planícies dão a sensação de espaciosidade. O lugar é segurança e o espaço é liberdade: estamos ligados ao primeiro e desejamos o outro. Tuan (1983, p. 3)

Nesse aspecto, as afinidades entre a entidade espiritual e o consulente, vão sendo estabelecidas por uma amistosidade e entrega de seus mais íntimos e profundos sentimentos. Mesmo na condição de observador, vejo o quanto a simbiose é fortalecida entre a manifestação espiritual e o público paciente. Logo, as dinâmicas espaciais do terreiro se tornam heterogêneas, pois são dependentes de ritualísticas específicas e que, costumeiramente, tornam-se protagonistas de diferentes performances.

Nesse sentido, vejo em Ligiéro (2012) uma forma de equiparar os processos ritualísticos do Reino de Jurema com o ato performático dos sujeitos observados. Segundo o autor, ao citar Émile Durkheim (1859 – 1917), nos afirma que este último, foi quem teorizou as performances rituais como processo de criação e sustentação canalizando para uma “solidariedade social”. O mesmo teórico citado por Ligiéro, foi quem estabeleceu a relação entre “ação ritual” e “pensamento”, sendo que os rituais não expressam tanto ideias como as incorporam.

Ao aproximar da Geografia, os termos supracitados nos reportam ao entendimento de Tuan (1983) quando fala de pensamento e experiência, os quais, na realidade do terreiro, constituem-se como processos dogmáticos pertencentes às ritualísticas do Reino de Jurema. Sendo assim, defino a tríade (performance – ritual – espaço) como elementos condizentes da cultura religiosa. Os corpos dos sujeitos observados, registrados no instante de seus atos performáticos, traduzem o espaço mediante pluralidades decorrentes de suas crenças.

O Reino de Jurema tem como especificidade, a produção por um espaço-estético heterogêneo, pois as sessões de caridade da quinta-feira diferem-se a cada semana, embora obedeça a um cronograma estabelecido pelos caciques. Diante desse pensamento, trago no mosaico da figura 32, alguns registros referentes a quatro sessões observadas a fim de elucidar este espaço multiplural.

Figura 32 – Mosaico de registros fotográficos realizados durante as sessões de caridade.  
Outubro/ Novembro 2017



Fonte e Org.: SANTOS, Mateus Machado, 2017

Na figura 32 destaque 1 (um), referente à sessão de caboclos do dia (21/09/2017), registrou-se um momento que antecedeu aos atos performáticos das incorporações. Os médiuns estão em pé, na forma de corrente e concentrados para dar continuidade a sessão de caridade. O espaço estava composto pelos elementos ritualizados como velas acesas, incenso, som dos atabaques e por uma ampla presença de imagens de santos católicos. A luz do salão de atendimentos, é uma mistura de velas acesas com luzes artificiais, dando a sensação de penumbra. Esse foi um dos meus primeiros questionamentos realizados a cacique Leda Palma quando entrei no Reino de Jurema.

“Por que durante as sessões de caridade as luzes artificiais são parcialmente apagadas?” Obtive como resposta a seguinte afirmação “Mateus, nós do Reino de Jurema optamos em trabalhar com as luzes parcialmente apagadas porque acreditamos que as luzes artificiais atrapalham energeticamente os trabalhos mediúnicos. Acreditamos que as luzes das velas sejam portais mais aproximados da umbanda”.

Tal indagação surgiu porque dentro das minhas vivências em outros terreiros, no salão de atendimentos, as sessões eram conduzidas com luzes artificiais e também com velas. Isso me fez pensar sobre a simbologia e significância do pensamento religioso que, dentro da cultura umbandista do Reino de Jurema, existem especificidades simbólicas. Isso denota a presença de uma pluralidade ritualística condizente com os pensamentos e práticas dos caciques.

Na sequência, encontramos na figura 32 destaque 2 (dois), sessão de caboclo, uma homenagem ao Orixá Xangô (28/09/2017). Trata-se do registro de uma 'mesa' que simbolicamente é representada pelas oferendas para esta entidade. Cabe ressaltar que em umbanda cultuam-se os Orixás africanos enquanto energia, mas não se tem como prática ritualística a incorporação dos mesmos, embora existam exceções, principalmente quando o terreiro é conduzido por outras vertentes religiosas paralelo à umbanda.

No Reino de Jurema, os Orixás são denominados como 'Ministérios' e cada um possui uma equipe de espíritos (falanges)<sup>88</sup> afinizados conforme suas energias. Para melhor esclarecimento, os 'Ministérios' são definidos em 14 linhas de trabalhos, representados pelas energias das seguintes entidades espirituais: Oxalá, Yemanjá, Iansã, Ogum, Oxóssi, Oxum, Xangô, Oriente, Preto(a) Velho(a), Ossãe, Obá, Exu, Pombo-Giras, Lei do Equilíbrio. Cada uma dessas linhas de trabalho estão representadas as energias de espíritos afins, cuja proximidade com a natureza, são nomeadas de forma específica. Por exemplo, o Orixá Ogum, pode ser nomeado pelo espírito falangeiro na forma de caboclos, identificados por Ogum Beira-Mar, Ogum Sete-Ondas, Ogum Rompe-Mato, e assim por diante.

Na figura 32 destaque 3 (três), referente à sessão de pretos (as) velhos (as) do dia (05/10/2017) teve como registro a participação de médiuns já incorporados, e alocados nos lugares que costumeiramente prestam a caridade. Vale lembrar que os atos performáticos no Reino de Jurema são influenciados pela Linha do Oriente, que é definida através de práticas de curas, cuja presença espiritual, são na sua grande maioria, espíritos conhecedores da Medicina. Diante disso, não encontraremos manifestações espirituais por parte do médium, que denotem por uma performance extravagante ou espetacular, tampouco, notaremos médiuns com trajes carregados

---

<sup>88</sup> Segundo Ferreira (1999, p. 874) a palavra falange significa, na umbanda, conjunto de entidades que formam uma linha.

de acessórios ou detalhes que desconfiguram essa uniformidade de umbanda instigada pelos líderes.

Diante disso, nesta sessão (figura 32 destaque 3), observo os pretos (a) velhos (a) manifestados diante de corpos curvados, falas embaraçadas e alguns detalhes em suas roupas. Diferentemente das sessões de caboclos e exus, aonde encontraremos uma similaridade performática dos corpos, que na visão das pessoas que não conhecem a umbanda do Reino de Jurema, podem observar uma leveza corporal do médium durante a incorporação.

Existe uma simbiose entre o espaço e o corpo no terreiro, pois sendo eles estruturas vivas, e isso denoto como relação entre as materialidades e imaterialidades, tornam-se dependentes entre si, ou seja, não existe um espaço sagrado sem a presença de um corpo assim como não existe um corpo imbuído de atos performáticos sem a presença do espaço sacralizado. Frente a este pensamento, segundo Gil Filho (2016, p. 66) nos afirma que:

De certo modo o mundo plasmado simbolicamente remete também a estrutura do pensamento religioso. O pensamento religioso é forma simbólica de mediação específica da religião que ao par com o mito, a linguagem no seu *stricto sensu*, as artes e a ciência realizam o universo de significados e sentidos da cultura.

Conforme a citação acima, penso que seja viável a produção do espaço sagrado como uma projeção simbólica dos religiosos adeptos da cultura umbandista. Essa simbologia está inserida de diferentes maneiras. Para elucidá-las, trago de forma sintetizada o que se consistiu em termos de espacialidade e corporeidade durante a homenagem à Cabocla Jurema. Nesta oportunidade, foi realizado um ritual de fortalecimento<sup>89</sup> destinado aos médiuns e familiares do terreiro, sendo que a sessão não teve participação do público consulente. Selecionei essa sessão para discutir minhas impressões não apenas no âmbito da função pesquisador-observador, mas como pesquisador-pesquisado num espaço familiar. Trago a expressão ‘familiar’ ao reportar-me à obra ‘Observando o familiar’ de Gilberto Velho (1980) quando este media diálogos, apontando o pesquisador como membro envolvente do objeto investigado. Logo abaixo, descrevo minhas percepções

---

<sup>89</sup> Os ‘rituais de fortalecimentos’ realizados pelo Reino de Jurema são ritualísticas que tem como objetivos, oferecer ao médium e ao seu mentor espiritual, proporcionar uma limpeza energética no corpo, dando equilíbrio à saúde e a sua espiritualidade. Geralmente são utilizados infusão de ervas, essências e outros elementos aproximados da natureza que, em contato com o chakra da cabeça, torna-se uma ponte entre as materialidades e imaterialidades.

conforme diário de campo e pontuo a partir dessa escrita de que forma as relações entre espaço e corpo foram produzidas.

Chegando ao terreiro, fui logo me sentando no local da assistência, onde ficam os consulentes. Só era permitido entrar no salão de atendimento os Caciques e alguns médiuns escalados a ajudar na decoração do espaço. Em determinados momentos, meus pensamentos eram preenchidos por dúvidas e questionamentos de como seria o ritual de fortalecimento e de que forma o mesmo seria realizado. Aos poucos foram chegando os médiuns com suas respectivas famílias. Eram crianças, adolescentes, adultos, todos preenchendo aquele pequeno espaço. Vestidos de brancos e com seus panos de cabeça amarrado no pescoço, esperavam, assim como eu, a hora de iniciarem os trabalhos e, por conseguinte, os rituais de fortalecimento.

Ao chegar uma trabalhadora da casa com sua filha no colo, disponibilizei o meu lugar para que ela ficasse mais acomodada com a criança. Em pé, encostado na parede, fiquei observando e concentrando-me.

Percebo que naquele pequeno espaço, muitas pessoas estavam já em sintonia com os trabalhos da casa. As crianças, nos colos dos seus pais começavam a ter sono, enquanto outras se mantinham de olhos fechados. Alguns ficavam agachados, sem cadeira para sentar, mas com suas mãos unidas e com olhar ao longe. Nesse exercício de observar, uma sonolência tomava conta do meu corpo, o silêncio aos poucos contagiava aquele corredor. Crianças dormiam, adultos concentrados e fazendo suas orações individuais e o tambor soava suas primeiras batidas, anunciando o início da sessão.

Finalizado os preparativos no salão de atendimentos, o ritual iniciava. Acompanhávamos os pontos e as rezas cantadas, e aos poucos, a sintonia e a vibração dos trabalhos ritualísticos chegavam até nós. Logo após a incorporação da Mãe Jurema, mentora da cacique geral Leda Palma, algumas orientações sobre o que aconteceria eram repassadas. Foram chamadas, primeiramente, as crianças e os idosos. Depois, os outros médiuns da corrente. Aos poucos, saíam os primeiros já com seus panos de ritual na sua cabeça e com rostos e semblantes leves e contentes.

No instante em que adentrei, enxerguei os detalhes da sessão bem como a ornamentação organizada no salão. O predomínio de muitas plantas, folhagens, flores, um grande tecido verde no formato de barraca cobria um dos lados deste

lugar. Frente aos verdes naturais, uma 'mesa' no chão era montada, com a presença de velas, taças com bebidas, troncos finos de árvores, algumas frutas, perfumes, uma bacia grande e uma jarra de plástico, uma almofada branca para ritualizar o encosto da cabeça. Já com minhas guias em mãos e uma vez cumprimentado a Mãe Jurema, ajoelhei-me frente ao alguidar (prato de cerâmica próprio para rituais dos médiuns). Como eu não tinha minha quartinha e alguidar próprios, a casa emprestou-me, já que em situações em que o médium não a possua, a casa oferece.

Logo após, nos deitávamos com o tórax encostado no chão e com os braços estendidos na altura da cabeça, alinhado com a quartinha. Individualmente, a entidade Mãe Jurema molhava nossas frontais com a água de uma bacia grande e rapidamente colocava uma bucha de algodão e em cima desta, o pano de cabeça.

Ficamos assim, eu e mais três pessoas cobertos por um tecido branco durante alguns minutos. Finalizado o ritual, permanecemos no espaço deitados, fazendo nossas preces e meditações. Saindo do terreiro, a sensação no corpo era de sonolência, misturada com entusiasmo, leveza e fé.

A performance é entendida aqui como uma subjetivação de um corpo que, em contato com o espaço sagrado, institui-se uma presença física não cotidiana, mas sim, de um corpo imbuído de uma cultura religiosa. Tendo em vista a narrativa acima, trago no mosaico da figura 33 alguns registros desses momentos de forma a ilustrar o ritual.

Figura 33 - Registros da sessão – Homenagem à Cabocla Jurema. Outubro/2017



Fonte: arquivos do terreiro Reino de Jurema

A utilização do grande tecido branco é dada pela presença simbólica do 'manto' de Oxalá que, pela ótica umbandista do Reino de Jurema, ele torna-se um elemento de proteção aos médiuns do terreiro. A seguir, na figura 34, disponibilizo dois momentos registrados em fotografia, referentes à corporeidade de um antes e depois da utilização do manto branco.

Figura 34 - Registros do Ritual de fortalecimento durante a Homenagem à Cabocla Jurema. O antes e o depois à utilização do manto branco



Fonte: arquivos do terreiro Reino de Jurema

Partindo da análise epistêmica, reveladas através das imagens disponíveis na figura 34, o advento da Geografia da religião com relação ao espaço sagrado do Reino de Jurema, é traduzido por Rosendahl (2014) quando a autora faz menção ao citar a Geografia e a religião como sinônimos de *ver* e *sentir* o sagrado em sua dimensão espacial. A mesma reporta para um entendimento de que é necessário qualificar o sagrado.

Valendo-se dessa reflexão apontada anteriormente, vejo que o espaço sagrado está duplamente amparado pela Geografia da religião através do terreiro Reino de Jurema. De um lado por Massey (2008), quando compreendo as ritualísticas operadas pelas sinergias estética-espaciais do objeto estudado. Por outro lado, vejo em Rosendahl (2014) quando condiciono esse espaço pela presença das simbologias agregadas a ele. E tanto as simbologias como as sinergias do terreiro, estão intimamente ligadas às produções das performances de corpo, demonstradas pelos ritos de cada sessão mencionadas anteriormente.

Todavia, reduzir minhas impressões acerca do terreiro no campo do simbólico, ou como uma ideologia sagrada, corro o risco de subestimar o Reino de Jurema apenas no âmbito da sacralidade. Pensando nesta questão emblemática, segundo Gil Filho (2001, p. 71) nos afirma que:

O par antípoda particular e universal não é uma razão de escala mas sim uma razão de natureza. Quando discutimos sobre o sagrado apontamos a sua natureza singular e ao mesmo tempo plural. Singular na medida em que é específica e única em sua gênese, no entanto é plural e diversa em sua experiência.

Conforme a citação acima, ao relacionar a religião no entendimento epistêmico da Geografia, é qualificarmos a categoria do 'espaço' enquanto natureza singular. E isso, em certa medida, está diretamente ligada à experiência pelo sagrado. Diante disso, as performances de corpo no Reino de Jurema, expressam-se como manifestações do construir um sagrado cuja natureza lhe é própria, em meio às pluralidades ritualísticas relativas à sua cultura.

A reflexão crítica que trago no cerne do que venha a ser essa 'pluralidade' existente na umbanda, pode ser compreendida pela perspectiva em Sinner (2013). Mesmo esse autor, não colocando a umbanda como foco de discussão, fez-me pensar sobre a identificação dada aos adeptos de 'umbanda' como 'religião genuinamente brasileira'.

Se existe uma pluralidade dogmática entre os terreiros, denota-se que as experiências e subjetividades que competem à cultura religiosa, estão intimamente ligados um ao outro. Diante disso, a cultura umbandista do Reino de Jurema, tornou-se um espaço institucionalizado por um viés dogmático não hegemônico. Assim como as singularidades do terreiro estão associadas aos fundamentos doutrinários específicos aos processos sacralizados, as especificidades do lugar, estão relacionadas ao modo como são construídos os rituais, fomentando assim, a presença do fenômeno da umbanda.

### 5.2.3 Acontecimento final

Composto pelo encerramento da sessão.

#### 5.2.3.1 O encerramento da sessão de caridade (22 horas)

Entidade Dirigente:

“Os manos (referindo-se aos médiuns que estejam incorporados) que quiserem soltar os aparelhos (o corpo), podem soltar que já está cumprido os trabalhos de hoje.”

Tamboreiros (canta um ponto de subida - desincorporação):

“Pretos velhos vão embora  
Vão embora pra Bahia  
Pretos velhos vão embora  
Vão embora pra Bahia  
Olha a bate cuca e e  
Olha bate cuca e a  
Olha bate bumba e e  
Olha bate bumba e a”

Ao assistir o andamento da sessão, vou percebendo que toda aquela movimentação frenética entre saídas e entradas dos consulentes, risadas dos pretos (as) velhos (as), sons de sinetas, sons dos atabaques, conversas, chiados, murmúrios, vão dando lugar ao silêncio. Os médiuns incorporados, já com seus atendimentos realizados, começam a organizar seus pertences em suas maletas e daquela mesma forma como suas entidades chegaram no terreiro (incorporação), neste momento, acontece a (desincorporação).

O primeiro médium a passar pelo ato performático de (des) incorporação foi com o sujeito **S2 – J.P.**, na sequência **S1- C.S.** e logo após **S3 - A.N.** Percebi que, diante dos movimentos corporais, o cansaço era percebido através de seus rostos. Ajoelhados, voltavam a si e ao receberem do cambone um copo de água, saciavam suas sedes e mostravam-se satisfeitos pela realização de mais uma sessão de caridade. Diante desse momento final, resgato uma pergunta realizada ainda no processo das descobertas eles.

Quando perguntei *“Como você percebe seu corpo após os trabalhos desenvolvidos na corrente?”*, tive como resposta, a presença do cansaço envolto de uma presença corporal revigorada. Segundo C.S., nos afirma que *“depois dos trabalhos desenvolvidos percebo que meu corpo fica mais leve e mais harmônico”*. Já o sujeito 2, J.P., nos diz que *“as vezes os músculos ficam rígidos, talvez um pouco de cansaço, depende da sessão. Às vezes um pouco de sono [...]”*. Segundo A.N., responde da seguinte maneira *“percebo leve, me sinto tranquilo, muito bem e renovado, mesmo nas sessões carregadas a sensação é de leveza e cansaço, mas renovado sempre.”* T.S., nos responde com as seguintes palavras *“Sinto mais leve com mais disposição, no final dos trabalhos parece que a sessão carrega as minhas baterias.”*

Assim sendo, com o predomínio do silêncio, a corrente gradativamente é retomada, os corpos são lentamente alinhados tomando suas normalidades e todos os médiuns em uníssima voz, com as mãos dadas, rezam o pai-nosso. Pego o banquinho que me foi emprestado e levo ao seu devido lugar, logo depois me dirijo a todos, e em sinal de agradecimento despeço-me, *“meu saravá a todos irmãos e irmãs”!*

### 5.3 TERCEIRA ETAPA DA INVESTIGAÇÃO: UMA SABEDORIA VIVA

Ao refletir sobre o trabalho desenvolvido na segunda etapa com os meus sujeitos partícipes e com minhas impressões enquanto sujeito pesquisador-pesquisado e médium deste terreiro, optei nesta terceira etapa, em traçar reflexões sobre as relações estruturais, referentes aos dogmas específicos do Reino de Jurema, através de um contato mais próximo com os caciques. Na ocasião lancei 10 perguntas referentes ao seu desempenho enquanto líder religioso do Reino de Jurema. Dentre elas, selecionei quatro, estando estas, aproximadas ao objetivo

desta investigação.

Trago como critério analítico, a (auto) reflexão e a (auto) crítica diante das respostas oferecidas que, para fins de sistematização, debruicei-me no posicionamento da Cacique fundadora do Reino de Jurema, Leda Palma, visto ser a representante máxima do terreiro. Na entrevista, quando foi perguntado:

1. “*qual o papel do Cacique no terreiro Reino de Jurema?*”. Como resposta, obtive as seguintes palavras:

Estar atento às necessidades dos médiuns e demais colaboradores do projeto, orientar, conduzir e manter a casa nos princípios idealizados. Vejo também como uma oportunidade de repassar conhecimentos, posturas e atualizações sobre a umbanda. É um momento para desmistificar, cortar credences, elevando a doutrina umbandista.

Conforme as palavras da cacique, é preocupação do Reino de Jurema que o médium e os seus colaboradores estejam em conformidade com os princípios conduzidos pelos caciques. A doutrina umbandista é um dos pilares que sustenta esse pensamento, visto que, durante a semana, é compromissado um dia específico para esta atividade. Nesta, são transmitidos conhecimentos de umbanda, tanto para iniciantes, como para os que já estão a algum tempo no terreiro. Penso que seja uma oportunidade de resgatarmos e nos aprofundarmos sobre assuntos relevantes dessa cultura. Na figura 35, trago o registro da primeira formatura doutrinária ‘para iniciantes’ ocorrida no mês de novembro de 2017, como atividade referente ao mês da umbanda do Reino de Jurema.

Figura 35 - Formatura dos médiuns. Turma dos iniciantes. Novembro/2017



Fonte: arquivos do terreiro Reino de Jurema

A formatura contou com um cerimonial realizado no salão de atendimentos do terreiro, estando presentes os caciques e familiares dos médiuns. Foi um bonito momento, pois ali percebi que nossos esforços, no ato de conhecer um pouco mais sobre a umbanda, estavam ali concretizados. Tendo em vista essa importante participação entre médium e cacique, parto para a próxima pergunta realizada à Leda Palma. Quando lhe perguntei:

2. *“Existe alguma diferença de manifestação corporal entre cacique e médium nas sessões de caridade?”*, a resposta consistiu-se na seguinte afirmação:

Não. A manifestação é de cada um e é um segredo entre o Guia e o aparelho. O compromisso, a missão e a responsabilidade, sim, são diferentes. O cacique construiu uma casa com objetivos escolhidos entre ele e seu diretor. Os médiuns devem adaptar-se a esses critérios e se quiserem mudá-los terão que criar uma nova casa com os princípios umbandistas adaptados ao seu entendimento interpretativo.

Dada resposta, ao se referir sobre o ‘segredo’ entre o guia e o aparelho, retorno ao simbolismo do pensamento religioso, visto ser algo subjetivo e empírico. Esse segredo se caracteriza pela congruência entre o fenômeno instaurado no espaço sagrado e o processo de corpo preparado para o atendimento mediúnico. E isso acontece de forma consciente, visto que a umbanda não está condicionada, em suas ritualísticas de incorporação, ao processo de transe ou hipnose.

Ao fazer a próxima pergunta:

3. “O aprendizado das doutrinas teórico-práticas repercutem na corporeidade do médium e do Cacique? Por quê?” como resposta, Leda Palma assim afirma:

Com certeza. Um médium (e o cacique é um) terá uma manifestação tranquila, real e construtiva. Aqueles que não tem doutrina conectam-se a espíritos que se apresentam de forma fantasiosa e teatral atrapalhando os trabalhos da casa.

Parafraseando a citação acima, a cacique afirma existir uma diferença no corpo de um médium, seja ele cacique ou não, perante a doutrina do terreiro. Entretanto, a falta da mesma, se configura como um efeito negativo no processo condutor das ritualísticas, principalmente quando denotamos esse corpo com o ato performático de uma incorporação. Tal afirmativa fez-me refletir, sobre minhas andanças nos outros terreiros antes de entrar no Reino de Jurema, nos quais via e sentia o meu corpo com maiores gestualidades ao desenvolver a espiritualidade. Por conseguinte, sendo um profissional do teatro, penso que, de forma espontânea esteja enraizada em minhas impressões e expressões, um perceber-corpo de uma outra forma. Contudo, vejo que as aproximações existentes entre o corpo de um religioso somado ao corpo de um artista, estão em conformidade no âmbito do imaginário, mas não podem estar nas suas materialidades dentro do terreiro.

A profanação do sagrado é aceitável em situações na esfera da representação, tendo como objetivos outras finalidades, diferentes das práticas ritualísticas sacralizadas em um espaço que lhe é próprio. Como exemplo dessa reflexão, trago como registro o III CAMAFEU<sup>90</sup>, que foi um espetáculo ao qual fui diretor e organizador no ano de 2005, conforme ilustra figura 36.

---

<sup>90</sup> Segundo Avila (2015, p. 41) “Eventos como o Camafeu espetáculo de negruras Urbanas tem como grande objetivo valorizar a “prata da casa” e trazer familiares, amigos e pessoas que talvez nunca tenham entrado no Teatro Treze de Maio, para conhecer seu espaço cultural. Além disso, é também uma forma de divulgação das atividades que acontecem no Museu Comunitário Treze de Maio.”

Figura 36 - Registro do espetáculo CAMAFEU apresentado no Teatro Treze de Maio. Santa Maria, novembro de 2004



Fonte: Museu Comunitário Treze de Maio

Neste espetáculo ilustrado pela figura 36, a cultura negra foi abordada nas suas mais variadas expressões artísticas, como teatro, dança, canto e capoeira. Ressalto que entre estas apresentações, a atração correspondente à dança dos Orixás, trouxe para aquele evento, uma forma muito próxima do que venha a ser uma ritualística de incorporação que, na concepção do espetáculo, tal abordagem esteve mais relacionada à cultura religiosa africanista. A relação paradoxal que busco aqui, é justamente diferenciar o que é uma representação e o que é o fenômeno da incorporação propriamente dito. Os elementos cênicos não estão no patamar dos elementos sacralizados, muito embora, em ambos os casos são atribuídas ritualísticas próprias e específicas. No teatro, realizamos e praticamos por atos rituais ligados à construção de uma personagem ou mesmo a dramaturgia do espetáculo, já no terreiro, são praticados ritos condizentes aos dogmas dirigidos pelos caciques.

As performances de corpo estabelecidas no terreiro e nos tabladros tornam-se relações dicotômicas, visto suas singularidades explicitadas conforme o que se identifica em cada um desses espaços. Ao me reportar ao terreiro, percebo que as performances de corpo são instigadas e concretizadas mediante materialidades e

imaterialidades específicas da cultura religiosa, no caso em umbanda. Como foi explicitado anteriormente, o espaço produz o corpo, e o corpo produz o espaço, e essas relações estabelecem o que aqui aponto como performances. Já nos tablados, as performances de corpo se dão de forma técnica e ficcional conforme a linguagem cênica instigada pelo espetáculo. O corpo neste último é revelado de forma consciente e o que vai estabelecer como critério 'performático' é a relação entre ator e plateia. Esse código teatral é fundamental para compreendermos o fenômeno do teatro, sendo também configurado pelos outros elementos como cenografia, aportes técnicos de iluminação e trilha sonora, dramaturgias de texto, ator e espetáculo. Nesse aspecto, podemos citar Lopes (2003, p. 6) ao nos afirmar o seguinte pensamento:

Mas se os artistas buscam na ideia de performance a superação da dicotomia arte-vida é porque se inspiram nas próprias situações do cotidiano. Relações tais como a de um advogado num tribunal, de um professor numa sala de aula, ou de um político diante de sua audiência são performáticas, da mesma forma que um rito religioso ou um espetáculo esportivo. A maneira de se vestir e de se apresentar publicamente, o conjunto de gestos e expressões faciais de um grupo social, práticas de etiqueta – todo um enorme universo que nos circunda no dia-a-dia é de caráter performático.

Concomitante a citação acima, parto para a última pergunta selecionada que consistiu no seguinte questionamento:

4. “Qual entendimento que um Cacique possui sobre o espaço sagrado em Umbanda?”. Como resposta tive da cacique Leda Palma a afirmativa:

Espaço Sagrado é o local das manifestações dos espíritos trabalhadores no Reino de Jurema. É o espaço físico de atendimento aos médiuns, aos pacientes e necessitados. É a segunda casa dos trabalhadores e também o seu porto seguro.

Diante da afirmativa da cacique, podemos considerar que no Reino de Jurema tem como entendimento sobre espaço sagrado uma dupla função, primeiro, por ser local das manifestações dos espíritos e, segundo, por ser um espaço físico de atendimentos para caridade. Entretanto, o conjunto dessas duas funções, são produzidas pelas hierofanias<sup>91</sup> apresentadas pelos sujeitos que neste espaço circulam. O sagrado terá a sua significância se for manifestado nas materialidades e reveladas pelo pensamento religioso. Segundo Eliade (1992, p. 18-19) podemos ver a seguinte afirmação:

Vemos, portanto, em que medida a descoberta – ou seja, a revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque

<sup>91</sup> Segundo Ferreira (1999, p. 1045) hierofania é a manifestação do sagrado.

nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. É por essa razão que o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer-se no “Centro do Mundo”. Para viver no Mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no “caos” da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o “Centro” – equivale à Criação do Mundo, e não tardaremos a citar exemplos que mostrarão, de maneira absolutamente clara, o valor cosmogônico da orientação ritual e da construção do espaço sagrado.

Sendo assim, ao transladar o entendimento da citação acima para o espaço do Reino de Jurema, é pertinente considerar que a presença dos caciques, bem como suas orientações, são fatores primordiais para a concepção do sagrado instituído no terreiro. Sendo uma liderança religiosa, o(a) cacique é o(a) construtor(a) e responsável dessas sacralidades no espaço.

Partindo do pressuposto de que todos os acontecimentos dentro de um terreiro é fundamentado por um conhecimento tangível entre ancestralidades e as simbologias de âmbito religioso, a produção da cultura sagrada no Reino de Jurema, tem como protagonismo, as performances de corpo nele existentes. O terreiro constitui-se enquanto um espaço vivo mediante corpos nele existentes, pois as relações entre médium (cacique ou não) e consulentes, configuram entre si, toda uma engenharia de produção que aqui se instigou como ‘sagrado’. Acredito que as materialidades e imaterialidades estão comumente associadas às subjetividades instaladas em cada canto desse espaço, entretanto, o que conduz ao entendimento dessas sacralidades, é ainda a possibilidade de acreditar na essência de algo efêmero e transcendente.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A ROSA DOS VENTOS GIRA, CONDUZ, MOVIMENTA

Refletiu a Luz Divina  
 Em todo seu esplendor  
 Vem do reino de Oxalá  
 Aonde há paz e amor  
 Luz que refletiu na terra  
 Luz que refletiu no mar  
 Luz que veio de Aruanda  
 Para nos iluminar (...)  
 (trecho do Hino da Umbanda) <sup>92</sup>

Ao homenagear a umbanda, iniciei as considerações finais desta dissertação com o seu hino, o qual, em sua letra, nos contempla com sabedoria e fascínio, a essência desta cultura religiosa. “*Refletiu a luz divina*”, e neste refletir trago uma incessante busca pelo conhecimento de uma pesquisa que não se conclui, não se encerra, mas sim, dá-se continuidade.

Este estudo investigou a partir de minhas vivências e como pesquisador-pesquisado, artista e religioso, o entendimento estabelecido entre as relações do espaço sagrado e as performances de corpo no terreiro Reino de Jurema. Estas, foram reveladas durante as sessões de caridade no qual eu me inseria enquanto investigador. Os objetivos desta pesquisa foram alcançados a partir da reflexão entre pensar espaço e corpo na perspectiva do ‘sagrado’, tornando-se uma discussão dentro da Geografia cultural, mais especificamente da Geografia da religião.

Neste sentido, o próprio corpo em performance estabeleceu-se como atributo da construção espacial do terreiro Reino de Jurema, sendo que, sem ele, o corpo, revela-nos um outro espaço. Quando este está presente nos ritos, o espaço se transforma, assim como cada ritualística produz diferentes performances.

Não existe um único espaço, estanque, homogêneo no Reino de Jurema, mas sim múltiplos, sendo que eles se mesclam a cada conjunto de performances de corpo estabelecidas. O terreiro sem a presença corporal ainda se estabelece como espaço sagrado, mas se formos pensar na teoria da Geografia, podemos, inclusive em Milton Santos (2008), ter a reflexão de que não se pode separar espaço próprio em conjunto de objetos espaciais. No caso do terreiro, estes últimos são materializados através das pessoas e especificados nesta investigação como

---

<sup>92</sup> Compositor José Manuel Alves no ano de 1961.

corpos. O espaço geográfico em si, segundo Milton Santos (2008), são as formas e os conteúdos, os quais são vistos como movimentos estabelecidos pelas pessoas. Entretanto, o terreiro se estabelece com ou sem corpos diante da existência de toda uma produção simbólica que foi estabelecida e constituída anteriormente.

Mas esta produção simbólica (imaterialidades) frente aos objetos, às imagens, o próprio terreiro (materialidades), não possuem significado dentro do espaço se as pessoas não estiverem envolvidas. Enquanto religiosos, temos um conjunto de pressupostos para chegar ao terreiro que, neste caso, só serão ativados quando as pessoas estiverem ali, performando, estabelecendo uma relação imbricada. As ritualísticas transformam cada momento daquele espaço, e isso faz com que cada sessão seja diferente uma da outra. Por mais fixos que sejam os objetos, os símbolos, as imagens dos santos, e os próprios médiuns do Reino de Jurema, a relação que se estabelecem entre si se modificam. Massey (2008) vê o espaço sempre como mudança. Ela faz uma leitura pela fixidez do espaço religioso, conforme foi mostrado no capítulo 4. Em contrapartida, Rosendahl (2002) possui um olhar mais tradicional no que cerne o entendimento sobre espaço.

Tendo em vista as observações a campo e a minha própria vivência enquanto médium no Reino de Jurema, a performance de corpo só é estabelecida quando somos conscientes e apreendemos os significados expressos constituído no terreiro. Existem condutas para estabelecer-me como corpo naquele espaço, muito embora quem não conheça a logística do terreiro, não saiba como envolver-se, ou o que fazer, diante das ritualísticas produzidas no espaço.

Tornamos compreensíveis os procedimentos corporais no Reino de Jurema quando entendemos os dogmas da umbanda materializados neste lugar. Diante disso, quando chego nesse espaço, estabeleço a performance de corpo, ou seja, me utilizo de um conjunto de expressões, de gestualidades, de reverências, de posicionar-me, de movimentar-me, respeitando as crenças da umbanda do Reino de Jurema. Nesse instante, que se estabelece o ato performático, mas para isso, é necessário entender toda uma subjetivação anterior própria da cultura umbandista.

Todavia, se não tivermos essa informação, o espaço religioso passa a ter outra conotação. Ele só será ativado quando compreendo e internalizo cada materialidade e imaterialidade. Nesse aspecto, o espaço religioso do terreiro se completa e torna-se relativo ao 'ser-sentido'. Logo, cada sujeito que o frequenta fomenta evidências empíricas que não posso esconder.

A relevância em tornar-me mestrando em Geografia, trouxeram-me conquistas pessoais e profissionais, pois tive a oportunidade de debruçar-me ao conhecer com mais amplitude o universo da cultura umbandista que, conforme a explanação dos capítulos desta dissertação, esteve presente desde minha infância até os dias atuais. E isso colocou-me na condição reflexiva enquanto sujeito partícipe, tornando-me um pesquisador de uma cultura religiosa específica. Neste sentido, os métodos da observação participante e das narrativas autobiográficas foram fundamentais para produzirem conhecimento frente às indagações enquanto investigador.

No instante em que indaguei se existia uma umbanda branca ou pura, a partir do que foi revelado pelos sujeitos pesquisados da primeira etapa, constato que são termos usados de acordo com o entendimento de cada pessoa. Não cabe enquanto pesquisador dizer que é certo ou errado a existência destas expressões, pois acredito que a umbanda, frente às pluralidades ritualísticas, seja o somatório de toda uma historicidade sagrada e ancestral.

Em se tratando de perceber o corpo durante as sessões de caridade do Reino de Jurema, cada médium tem a sua percepção, conforme seu pensamento advindo de sua subjetividade e crença. Como pesquisador-pesquisado percebo o quanto nossas ancestralidades estão presentes e incutidas em nossos corpos, condicionadas à historicidade de nossa existência.

As relações estabelecidas entre os atos dogmáticos e performáticos são formas de resistência ao nos depararmos com a estigmatização de uma cultura religiosa ainda considerada marginalizada pela sociedade. Diante disso, torna-se pertinente trazer esse estudo para o campo científico, visto que, possibilitou criar, produzir, inventar e fortalecer as aproximações de um espaço frente às materialidades e imaterialidades, dualidades essas, que para esta pesquisa, não se tornaram díspares, pois uma completa a outra.

O caminho percorrido nesta investigação, a partir de minhas impressões enquanto artista de teatro possibilitou-me um olhar mais apurado ao pensar o espaço sagrado como elemento produtor no instante em que se percebe o corpo na Geografia. Diante disso, é uma simbiose estabelecida entre o Mateus-pesquisador e o Mateus-pesquisado (religioso). Vejo que a trajetória nestes espaços que se desenrolam desde a infância até a fase adulta, tenha se caracterizado como potencialidades transformadoras de meu 'ser' e 'existir'. Esta escrita também foi o

lugar de fala, de risos, de choros, de dúvidas, mas principalmente, de vida, pois, tornou-se uma estrutura com veias, órgãos, coração, revelando a essência de quem a escreveu e de quem ajudou a construí-la.

Sempre é tempo de descobrirmos, de nos posicionarmos, mas acima de tudo, de respeitarmos a visão de outros pesquisadores. Não existe uma verdade absoluta, existe sim, um processo de criações, de trocas, de aprendizados. O propósito desta investigação é fazer uma projeção futura para que ocorram outras possibilidades de discussão frente a cultura religiosa umbandista, fortalecendo e esclarecendo à sociedade a importância de se ter um conhecimento concreto. Nesse sentido, as perguntas que motivaram os sujeitos partícipes da segunda etapa, cerne deste estudo, estiveram na perspectiva de se pensar e perceber o corpo.

Neste ínterim, ao refletir sobre o ato de perceber-corpo antes, durante e depois às ritualísticas do Reino de Jurema, constatei que o imaginário dos participantes esteve imerso nas suas crenças e que, o estado consciente dotado pelas simbologias sacramentadas no espaço do terreiro, tornaram-se a peça-chave para compreender o fenômeno ocorrido. Neste processo junto aos sujeitos pesquisados, também refleti sobre minha existência em meio a este espaço buscando a essência do sagrado que se revelava diante de mim e pelo envolvimento familiar que estava em conformidade.

No percurso da pesquisa, foi preciso neutralizar o meu empirismo religioso para direcionar os pensamentos aos critérios enfatizados pelas relações entre pesquisador-pesquisado. Diante disso, foram reveladas algumas sensações, as quais geraram conflitos internos e permitiram que houvesse buscas que resultaram em dúvidas, erros, acertos, inseguranças e curiosidades.

Chamo a atenção ao leitor no que diz respeito ao título dessa dissertação. Trouxe os conceitos do espaço sagrado e das performances de corpo em destaque para elucidar o que se tratou nesta investigação. Já as performances de corpo, foi possível compreendê-las no instante em que delimitar que tipo de performance busquei, já que existem outras interpretações. Entretanto, como artista de teatro, resolvi adjetivar o termo 'de corpo' como pertencente ao universo que me circunda, muito embora esta expressão tenha sido discutida pela perspectiva do sagrado e na Geografia.

Ainda sobre o título, para que desse conta do imenso campo epistemológico que a umbanda proporciona, resolvi delimitar os estudos no terreiro Reino de Jurema, a fim de aprofundar conhecimento de um determinado grupo nesse espaço.

Quanto ao processo da escrita, não posso deixar de ressaltar as várias sensações que tive nestes meses de preparo as quais me reportaram aos momentos que passei nos anos de 2005 e 2006 quando estive no processo de escrita do Trabalho de Conclusão de Curso-TCC. Foram períodos solitários e sofridos, pois ninguém escreve por você e junto a isso, a responsabilidade em produzir um assunto que tenha relevância para a sociedade.

Sendo assim, encerro esta etapa de dois anos, agradecendo à Universidade Federal de Santa Maria, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, à Casa de Estudos Espirituais Reino de Jurema que abriram suas portas proporcionando encontros repletos de amor e carinho. Aos orientadores e banca examinadora, pelo cuidado ao ler esta pesquisa e a todos colaboradores deste estudo.

Vou caminhando na beira do mar, sinto o cheiro da maresia, a água salgada toca em minha pele, sinto o frescor, um arrepio. Encho minhas mãos com essa água e a lanço para frente. Piso fortemente na areia, e deixo minhas marcas, meus pisares, meus caminhos. E assim avisto as ondas, as nuvens, os pássaros ao longe. Os ventos me conduzem para algum lugar. É a presença da rosa dos ventos que se revela diante de meu corpo. Sinto o vento com mais intensidade, as ondas conduzem o ritmo de meu corpo. Me jogo no mar, me deito, me lavo com aquela água e percebo o brilho do sol esquentando o meu corpo. Ainda deitado, coberto por águas, sinto algo tocando minha mão, era um botão de rosa que chegava até a mim, embalado pelas ondas, suave e bonito. Pergunto seu nome [...] Cigana Rosa dos Ventos!

Quem puder sentir a brisa leve  
desta cigana quando chega,  
olho pro céu e vejo a revoada  
de lindos pássaros no campo a cantar  
e foi assim que eu vi esta cigana  
caminhando contra o vento pra seus filhos encontrar  
mas ela é Rosa dos Ventos linda cigana  
mensageira de eparreiohh bela Oyá !  
(Ponto de Ogã Daniel. CD Belezas de Oxum)<sup>93</sup>

**FIM!**

<sup>93</sup> Disponível em:<[https://www.youtube.com/watch?v=xkvm1mgs\\_rc](https://www.youtube.com/watch?v=xkvm1mgs_rc)> Acesso em 25 de jan. 2019.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Mauricio de Almeida. Estudo geográfico da cidade no Brasil: evolução e avaliação (contribuição à história do pensamento geográfico brasileiro). **Revista Brasileira de Geografia** - RBG, v. 4, n 1, p. 21-122, 1994. Disponível em:<[https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg\\_1994\\_v56\\_n1\\_n4.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg_1994_v56_n1_n4.pdf)>. Acesso em 14 dez. 2018.

ALMEIDA, M. G. Aporte teórico e os percursos epistemológicos da geografia cultural. **GEONORDEST**. Publicação do Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe – Ano 1, no. 1, 1984. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2008, no. 1

ANTONACCI, Maria A. **Memórias ancoradas em corpos negros**. 2 ed. São Paulo: Educ, 2014.

ARTAUD, A. **O Teatro e seu duplo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

AVILA, Tania. **A cultura afro brasileira nos livros paradidáticos em escolas de Santa Maria – RS**. Trabalho de Conclusão de Curso. Departamento de Ciências da Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria, 2015.

AZEVEDO, Ana F. Desgeografização do corpo, uma política de lugar. In: **Geografias do corpo: ensaios de geografia cultural**. (Org.) AZEVEDO, Ana. F; PIMENTA, José R. e SARMENTO, João. Livraria Figueirinhas, 2009.

AZEVEDO, A.F.A.; PIMENTA, J.R.; SARMENTO, J. **Geografias do corpo: ensaios da Geografia Cultural**. Livraria Figueirinhas, 2009.

AZEVEDO, Janaína. **Orixás na umbanda: as origens, as lendas, os cantos e os rituais de cada orixá na umbanda**. Universo dos Livros, São Paulo, 2010.

AZEVEDO, J.R.N.; BARBOSA, T. SILVA; E. COIMBRA. **Epistemologia geográfica**. São Miguel Arcanjo/SP: 2009.

BANDEIRA, Armando Cavalcanti. **O que é a Umbanda**. Rio de Janeiro: Editora Eco, 2ª edição, 1973.

BAKKE, Rachel. R.B. **Tem orixá no samba**: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira. *Religião e Sociedade*. Vol. 27. n.2. Rio de Janeiro, 2007.

BARROS, Charles Sullivan. **Geografia e territorialidades na umbanda**: usos e apropriações dos espaços urbanos. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: Rito Nagô. Companhia Editora Nacional. Tradução de Maria Isaura de Queiroz. Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1961.

BAUER, Martin W. e Gaskell, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Editora Vozes, Petrópolis, RJ, 2010.

BEZZI, Meri Lourdes; MARAFON, Gláucio José (Org.). **Historiografia da ciência geográfica**. Santa Maria: UFSM, CCNE, Curso de Geografia, 2005.

BIÃO, Armindo, J.C. **A Presença do Corpo em Cena nos Estudos da Performance e na Etnocenologia**. Porto Alegre, v.1, n.2, p. 346-359, jul./dez., 2011.

BOAL, Augusto. **Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

BOIS, D. e RUGIRA, J. M. Relação com o corpo e narrativa de vida. In: SOUZA, E. C. **Autobiografias, histórias de vida e formação**: pesquisa e ensino. EDIPUCRS – Editora Universitária da PUCRS, Porto Alegre – RS, 2006.

BOGDAN, R. O.; BIKLEN, S.K. **Investigação qualitativa em educação**: uma introdução à teoria e aos métodos. Porto: Editora Porto, 1994.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios da psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRAGA, R. M. **O espaço geográfico: um esforço de definição**. GEOUSP – Espaço e Tempo, São Paulo, Nº 22, 2007.

CARMO, Gabriela. **Conhecendo os orixás, eguns e outros**. Tríade Editorial, Barra Funda, São Paulo, 1991.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o Homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. Trad. Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.  
CICOUREL, Aaron. Teoria e método em pesquisa de campo. In (Org.) GUIMARÃES, A. Z. **Desvendando máscaras sociais**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1999.

\_\_\_\_\_. **Epistemologia da Geografia**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

CORREIA, Roberto Lobato. **Região e organização espacial**. São Paulo: Ática, 1986.

CORREIA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. A geografia cultural brasileira: uma avaliação preliminar. **Revista da ANPEGE**, São Paulo, n.31, p.40-65, jan./jun., 2012. Disponível em:<<https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:URxMIs7kRIAJ:https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/download/6122/4396+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>>. Acesso em 11 fev. 2019.

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CANDEIA. O mar serenou. Intérprete: Clara Nunes. 1975. **Youtube**. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=drGewMyo00A>>. Acesso em 09 jan. 2019.

COSTA, H.S.C. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**. Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2013.

COURTNEY, Richard. **Jogo, teatro e pensamento**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

DECELSO. **Umbanda dos caboclos**. 3 ed. Editora Eco, 1967.

DEFFONTAINES, Pierre. **Religion et phénomènes géographiques**. Collection de Géographie humaine, n ° 21), Paris, Gallimard, 1948.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan.-jun. 2005.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FAZENDA, Ivani C. A. **Interdisciplinaridade**: história, teoria e pesquisa. Papirus Editora, 1994.

\_\_\_\_\_. **Interdisciplinaridade na Pesquisa Científica**. Campinas: Papirus, 2015.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Tradução Joice Elias Costa. ARTMED editora S.A. Porto Alegre, 2009.

FERREIRA, A. B.H. **Novo Aurélio Século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERRETI, Sergio. E. **Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998

FRANÇA, Maria Cecília. **Pequenos centros de função religiosa**, 1972. Tese (Doutorado em Geografia). Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, SP, 1972. Acesso em 15 jan. 2019.

FRANGELLI, Patricia. **A geografia da religião no Brasil**: intelectuais pioneiros, propostas e metodologias de estudo. *Revista ESPAÇO E CULTURA*, UERJ, RJ, N. 31 de março 2012.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**. saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREITAS, Brasão. **Umbanda**: primeiro grau de iniciação. São Paulo: Hemus Editora Limitada, 1989.

FREITAS, Sônia Maria de. **História oral**: possibilidades e procedimentos. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP. Imprensa Oficial do Estado, 2002.

GEERTZ, C. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GICOVATE, Silvana Vasquez. **Corpo, espaço de significações e de saberes**. Londrina: Ed. UEL, 2001.

GIL, João P. A. **O significado do jogo na educação infantil**. 1991. Dissertação (Mestrado em Educação). UFSM, Santa Maria, RS, 1991.

GIL FILHO, Sylvio F. Religião como forma simbólica e a fenomenologia em Ernest Cassirer. In: **Liberdade e Religião: o espaço do sagrado no século XXI**. GIL FILHO, Sylvio F. (Org.) Editora CRV, Curitiba, 2016.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado. Repositório Digital Institucional UFPR. **RA'EGA**; o espaço geográfico em análise, Curitiba, v. 5, p. 67-78, 2001. Disponível em: < <https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/18316> >. Acesso em 13 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. Espaço sagrado: estudos em geografia da religião. **Boletim goiano de geografia**. Goiás, UFG: Ed. IBPEX, v. 31 n. 1. jan./jun. 2011. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/bgg/article/view/15406>>. Acesso em 20 fev. 2019.

GOODSON, I. **O currículo em mudança: estudos na construção social do currículo**. Porto: Porto Editora, 2001.

GOUVÊIA, G. L. N. Justificações Religiosas da participação política. In: XI Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, 2006, São Bernardo do Campo. XI Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, 2006.

HOLLANDA, Chico Buarque de. Roda Viva. **Youtube**. 1968. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=lpAR9DIQV6o>>. Acesso em 10 mar. 2019.

LARROSA, Jorge. Ensaio, diário e poema como variantes da autobiografia: a propósito de um “poema de formação” de Andrés Sánchez Robayna. In: SOUZA, E.C, de; ABRAHÃO, M.H.M.B. (Org.) **Tempos, narrativas e ficções: a invenção de si**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

LEFEBVRE, Henri. **Espaço e política**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

LEWGOY, Alzira M. B; ARRUDA, Maria P. **Novas tecnologias na prática profissional do professor universitário**: a experimentação do diário digital. In: Revista Texto & Contextos. EDIPUCRS. Porto Alegre: 2004.

LIGIÉRO, Zeca. **Corpo a Corpo**: estudos das performances brasileiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

\_\_\_\_\_. **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Tradução Augusto Rodrigues da Silva Junior. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

LIGIÉRO, Zeca; LIGIÉRO, Dandara. **Iniciação à Umbanda**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2013.

LIMA, Mônica. **História da África e relações com o Brasil**. Fundação Alexandre de Gusmão, Org. Nedilson Jorge, Brasília, 2018.

LOPES, H.A. Performance e História (ou como a onça, de um salto, foi ao Rio do princípio do século e ainda voltou para contar a História). In: LIGIÉRO, Z. (Org.) **O percebejo**: O estudos da performance. Revista de Teatro e estética. Ano 11. Nº 12. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, UNIRIO, 2003.

LOPES, Joana. **Pega teatro**. ed. Campinas, SP: Papiros, 1989.

LOURO, Guacira L. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Editoração eletrônica: Waldênia Alvarenga Santos Ataíde. Belo Horizonte, 2000.

LUNELLI, D. C. **Performance e religiosidade**: ritmo, canto e poesia oral nos rituais de batuque e umbanda em Caxias do Sul/RS. Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Letras, Cultura e Regionalidade. Universidade de Caxias do Sul/UCS, 2017.

MAGNOLI, D. e ARAUJO, R. **Geografia**: a construção do mundo. São Paulo: Moderna, 2005.

MARQUES, J. A.; MORAIS, A. M. O sincretismo entre São Jorge e Ogum na umbanda: ressignificações de tradições europeias e africanas. ANAIS DO III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.htm> (2011)> Acesso em 11 jan. 2019.

MASSEY, D. **Pensamentos Itinerantes**. Terra Livre, São Paulo, ano 22, v. 2, nº 27, p. 93-100, jul./dez, 2006.

MATHEWSON, Kent, SEEMANN, Jörn. **A geografia histórico-cultural da Escola de Berkeley**. Um precursor ao surgimento da História Ambiental. *Varia Historia* [enlinea] 2008, 24 (Enero-Junio): Disponível em:<<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=384434824004>>> Acesso em 25 março 2019.

MATTOS, P.L.C.L. A entrevista não estruturada como forma de conversação: razões e sugestões para sua análise. **Revista de Administração Pública**. V.39, n.4, Rio de Janeiro, 2005.

MASSEY, Dorren. **Pelo espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MEDEIROS, Angela C; ALMEIDA, Eduardo R. **História e cultura afro-brasileiras: possibilidades e impossibilidades na aplicação da lei 10.639/2003**. *Revista Ágora*, Vitória, n.5, 2007, p 1-12.

MENEZES, A.B. **Desenho mágico**. Ateliê Editorial, São Paulo: 2002.

MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento**. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: editora WMF Martins Fontes. Trad. Carlos A. R. de Moura, 1999.

MÉTIS: **história & cultura** – v. 2, n. 2, p. 229-259, jul./dez. 2002.

MIGNOT, Ana Chrystina; SOUZA, Elizeu Clementino de. **Modos de viver, narrar e guardar: diálogos cruzados sobre pesquisa (auto) biográfica**. *Revista Linhas*. Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 10 – 33, set./dez. 2015.

MOSTAÇO, Edelcio. Conceitos operativos nos estudos da performance. **Sala Preta PPGAC**, vol. 12, n. 2, dez 2012, p. 143-153.

MOREIRA, Daniel Augusto. **O Método Fenomenológico na Pesquisa**. São Paulo: Editora: Pioneira Thomson, 2002.

MOURA, A.F. e LIMA, G.M. A Reinvenção da Roda: Roda de conversa, um instrumento metodológico possível. **Revista Temas em Educação**. V. 23; n. 1. UFPB – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

MOURA, E.P.G. **Arranjo teórico-metodológico**: método (auto)biográfico e psicologia. In: ABRAHÃO, M.H.M.B. (Org.) A aventura (auto)biográfica: teoria & Empiria. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

MORAES, Gilvan. S. O batuque afro sul rio-grandense: relações entre resistência e cultura religiosa. In: **Africanidades**: reflexões afro sul brasileiras. (Org.) QUEVEDO, Julio e ROCHA, Aristeu C.R. Martins Livreiro Editora, Porto Alegre, 2016.

NÓVOA, António (Org.) **Vida de professores**. Porto: Porto Ed., 1992.

NUNES, Lúcia F.R. **Álbum de família**: história de vida de Olga Reverbel. 2003. Dissertação (Mestrado em Educação) UFSM, Santa Maria, 2003. Disponível em:<<https://docplayer.com.br/5864143-Album-de-familia-historia-de-vida-de-olga-reverbel.html>>. Acesso em 10 março 2018.

\_\_\_\_\_ **Repertório de clown na educação**: elementos de uma pedagogia da palhaça na formação de professores, 2016. Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Educação. Unicamp, 2016. Disponível em:<<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/305327>>. Acesso em 20 abril 2018.

NUNES, Clara. A deusa dos orixás. O Canto da Guerreira. **Youtube**. 2019. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=0b1YSRKiLVk>>. Acesso em 10 jan. 2019.

O'CONNELL, Mark e Airey, Raje. **Almanaque Ilustrado Símbolos**. Tradução: Ginza, Débora, 1ª Ed. Editora Escala, 2001.

OLIVEIRA, M.O. Qual pesquisa, qual educação? Por uma abordagem narrativa e autobiográfica: os diários de aula como foco de investigação. In: PULLIN, E.M.M.P., BERBEL, N.A.N. (Org.) Pesquisas em Educação: Inquietações e desafios. Londrina: Eduel, 2015.

OTTO, R. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAVIS, Patrice. **Dicionário de Teatro**. Editora Perspectiva, São Paulo, 1999.

PEREIRA, Clevisson J; TORRES, Marcos A. Espacialidades Religiosas. (Org. ) GIL FILHO, S. F. In. **A Liberdade e religião: o espaço sagrado no século XXI**. Editora CRV, Curitiba, 2016.

PERINE, S.; D'AMBROSIO, Ubiratan. **O significado mítico-magístico das figuras geométricas na religião de umbanda e suas construções**. ENEM – Encontro Nacional de Educação Matemática. Educação Matemática na Contemporaneidade: desafios e possibilidades, São Paulo – SP, 2016.

PY DUTRA, Maria R. **Nas Trilhas da Negritude**. In QUEVEDO, Júlio e PY DUTRA, Maria R. Nas trilhas da negritude. Martins Livreiro: Editor, Porto alegre, 2007.

QUEVEDO, Júlio; PY DUTRA, Maria R. **Nas trilhas da Negritude: consciência e afirmação**. Martins Livreiro: Editor, Porto alegre, 2007.

QUIVY, Raymond, CAMPENHOUDT, Luc Van. (Org.). **Manual de investigação em ciências sociais**. Lisboa: Editora Gradativa , 1998.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** São Paulo: Letramento, 2019.

RIO GRANDE DO SUL. Decreto nº 51.587, de 18 de junho de 2014. Criação, a composição, a estruturação, as competências e o funcionamento do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. **Diário Oficial do Estado, Porto Alegre, RS** 20 de jun. 2014. Disponível em:<<http://www.al.rs.gov.br/filerepository/repLegis/arquivos/DEC%2051.587.pdf>>. Acesso em 23 março 2017.

ROZA, Luciano Magela. O canto de Clara: possibilidades de ensino-aprendizagem da história afro-brasileira. **Revista História Hoje**. V.6, p. 108-117, 2017. Disponível em:<<https://rhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/311/225>>. Acesso em 13 dez. 2018.

ROSENDAHL, Zeny. **Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense**. 1994. 231 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

\_\_\_\_\_. **Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade:** a temporalização do espaço sagrado. Revista Espaço e Cultura, UERJ, RJ, 2014.

\_\_\_\_\_. **Espaço e religião:** uma abordagem geográfica. 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. 92p. Coleção Geografia Cultural.

\_\_\_\_\_. **Uma proposição temática.** In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salete. (Org.). Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea. Curitiba: Editora UFPR, 2002a. p. 197-214.

SARACENI, R. e YÊ, SeimanHamiser (Espírito). **Iniciação à escrita mágica divina:** a magia simbólica dos tronos de Deus. São Paulo: Madras, 2011.

SANTOS, M. **Metamorfoses do espaço habitado:** fundamentos teóricos e metodológicos da geografia. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Espaço e método.** Nobel: São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Natureza do Espaço:** Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SAQUET, M. A. **Entender a produção do espaço geográfico para compreender o território.** In: SPOSITO, E. (Org.). Produção do espaço e redefinições regionais de uma temática. Presidente Prudente/ SP: FCT/UNESP/GAsPERR, 2005.

SAUER, Carl. **Geografia cultural.** Original em "Cultural geography", Nova Iorque, 1962. Tradução Susana Mara Miranda Pacheco. Revista espaço e cultura. Nº 3, janeiro de 1997.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? In. **O Percevejo.** Revista de teatro, crítica e estética. Ano 11. Nº 12; Tradução Dandara. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Editor especial José Luiz Ligiéro Coelho (Zeca Ligiéro), 2003.

SILVA, Cácio. **Fenomenologia da religião:** compreendendo as ideias religiosas a partir das suas manifestações. São Paulo: Vida Nova, 2014.

SILVA, Petronilha B.G. Africanidades Sul Rio-grandenses. In. **Africanidades:** reflexões afro sul brasileiras. (Org.) QUEVEDO, J. e ROCHA, A Martins. Livreiro Editora, Porto Alegre, 2016.

SLADE, P. **O jogo dramático infantil**. São Paulo: Summus, 1978.

SILVA, Rachel Cabral da. **Conflitos religiosos e espaço urbano contemporâneo: cruzamentos dos fenômenos de dispersão espacial dos sistemas de significações religiosas de neopentecostais e religiões afro-brasileiras no rio de janeiro**. 2013. 181 f. Dissertação (mestrado em geociências) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2013. Disponível em:<<http://repositorio.ufsm.br/handle/1/9396>>. Acesso em 13 dez. 2018.

SINNER, R.V. A presença das religiões do espaço público: uma análise crítica. Revista Confluências culturais. **Anais: Simpósio Internacional sobre Deslocamentos: Política, Cidadania, Etnicidade**, São Paulo, 2013.

SORRE, Maximilian. Los fundamentos de la geografía humana. **Boletín de la sociedad geografía de colombia**. v. XVI. N. 44. Primer trimestre de 1956.

SOUZA, Guilherme M.; FICAGNA, Lais Regina D. **Do preconceito à intolerância religiosa**. Revista EDUC – Faculdade de Duque de Caxias/ Vol. 03 Nº 2/ Jul – Dez, 2016.

SOUZA, E.C.S. **O conhecimento de si: narrativas do itinerário escolar e formação de professores**. 2004. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, 2004.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil 2013.

TUAN, Yi-fu. Topofilia - **Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: DIFEL, 1980.

\_\_\_\_\_. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

TURRA NETO, N. Pesquisa qualitativa em Geografia. In: **Encontro Nacional de Geógrafos**, XVII, Belo Horizonte, 2012.

VANDRE, Geraldo. Pra não dizer que eu não falei das flores. **Youtube**. 1968. Disponível em:<[https://youtu.be/A\\_2Gtz-zAzM](https://youtu.be/A_2Gtz-zAzM)>. Acesso em 9 fev. 2019.

VELLOSO, Arlindo; ARAÚJO, Dinoel Sampaio de; MATTOS, Vicente Paulo de Mattos. Lenda das sereias. Intérprete: Marisa Monte. **Youtube**. 1989. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=WC3tRIIGBts>>. Acesso em: jan. 2019.

VELHO, G. **observando o familiar**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.  
WILLAIME, Jean-Paul. Sociologia das religiões. São Paulo: Editora Unesp, 2012.  
LOURO, Guacira L. O corpo educado: pedagogia da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

**ANEXOS****ANEXO 1 - TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE ÁUDIO, ESCRITA E IMAGENS**

Dissertação de Mestrado: *Espaço sagrado e Performances de corpo: o caso do terreiro de umbanda Reino de Jurema em Santa Maria/RS*

Eu, \_\_\_\_\_, Profissão: \_\_\_\_\_ Portador do RG: \_\_\_\_\_ inscrito no CPF: \_\_\_\_\_, residente \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_. Como representante e fundadora da CASA DE ESTUDOS ESPIRITUAIS REINO DE JUREMA **AUTORIZO** o uso de áudio, escrita e imagens do mesmo para esta pesquisa. Nesta investigação o pesquisador teve o consentimento de mencionar o referido objeto de estudo com o nome de 'terreiro de umbanda Reino de Jurema'. Esta pesquisa é realizada pelo mestrando Mateus Machado Santos, matrícula 201760364, pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Santa Maria.

A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da representação da entidade social, de áudio, escrita e imagens em todo território nacional e no exterior.

Por esta ser a expressão da minha vontade declaro que autorizo o uso acima descrito sem reclamar direitos conexos e assino a presente autorização.

Santa Maria, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_.

\_\_\_\_\_  
Participante

\_\_\_\_\_  
Mateus Machado Santos

## **ANEXO 2 - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Título da pesquisa: ESPAÇO SAGRADO E AS PERFORMANCES DO CORPO: O CASO DO TERREIRO DE UMBANDA REINO DE JUREMA EM SANTA MARIA/RS.

Orientação: Prof. Dr. Benhur Pinós da Costa

Pesquisador responsável: Mateus Machado Santos

Instituição/Departamento: Universidade Federal de Santa Maria/ Curso de Mestrado em Geografia

Telefone para contato:

E-mail:

Local da coleta de dados: Terreiro de Umbanda Reino de Jurema

Prezado (a) Senhor (a):

Você está sendo convidado (a) a fazer parte de uma pesquisa de Mestrado de forma totalmente voluntária. Antes de concordar em participar desta pesquisa e responder qualquer questionário, é muito importante que você compreenda as informações e instruções contidas neste documento. O pesquisador deverá responder todas as suas dúvidas antes de você se decidir a participar. Você tem o direito de desistir de participar da pesquisa a qualquer momento, sem nenhuma penalidade e sem perder os benefícios aos quais tenha direito.

Objetivo do estudo: Busca-se compreender e investigar o espaço terreiro de umbanda e sua relação com os corpos atribuídos no mesmo, enfatizando as práticas sagradas ritualísticas da Umbanda no terreiro Reino de Jurema.

Procedimentos. Sua participação nesta pesquisa consistirá em conversas, análise de fotografias, análise de vídeos e na resposta de questões que lhe serão feitas referentes a trajetória de vida enquanto sujeito religioso(a).

Benefícios. Esta pesquisa trará maior conhecimento sobre o tema abordado, buscando a visibilidade sociocultural da religião Umbanda.

Riscos. As respostas dadas nas questões referentes às entrevistas não representarão qualquer risco de ordem física ou psicológica para você, pode-se ou não causar algum desconforto durante a realização da entrevista.

Sigilo. As informações fornecidas por você terão sua privacidade garantida pelo pesquisador responsável. Os sujeitos da pesquisa não serão identificados em nenhum momento, mesmo quando os resultados desta pesquisa forem divulgados sob qualquer forma. Caso o sujeito pesquisado permitir a sua identificação durante a transcrição e a análise dos dados, cabe ao pesquisador entrar em acordo para fins de resultados durante e após a pesquisa.

Ciente e de acordo com o que foi anteriormente exposto, eu \_\_\_\_\_, estou de acordo em participar desta pesquisa, assinando este consentimento em duas vias, ficando com a posse de uma delas.

Santa Maria \_\_\_\_\_, de \_\_\_\_\_ de 20\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Assinatura

\_\_\_\_\_  
Pesquisador responsável

### ANEXO 3 - TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE ÁUDIO E ESCRITA

Dissertação de Mestrado: *Espaço sagrado e Performances de corpo: o caso do terreiro de umbanda Reino de Jurema em Santa Maria/RS.*

Eu, \_\_\_\_\_ Profissão: \_\_\_\_\_  
 Portador do RG: \_\_\_\_\_ Inscrito no  
 CPF: \_\_\_\_\_,  
 residente \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_ representante  
 do(a) \_\_\_\_\_ **AUTORIZO** o uso de áudio,

como bem como escritas referente à pesquisa de mestrado, realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia - PP GEO, Centro de Ciências Naturais e Exatas – CCNE - Universidade Federal de Santa Maria nos períodos de 2017/2018, como parte da pesquisa da Dissertação: “Espaço-sagrado e Performances de corpo: o caso do terreiro de umbanda Reino de Jurema em Santa Maria/RS” do aluno-mestrando Mateus Machado Santos, matrícula 201760364, afins de ser utilizada na sua dissertação e meios relacionados à divulgação de sua pesquisa.

A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da representação da entidade social, de áudio e escrita em todo território nacional e no exterior.

Por esta ser a expressão da minha vontade declaro que autorizo o uso acima descrito sem reclamar direitos conexos e assino a presente autorização.

Santa Maria, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_.

\_\_\_\_\_  
 Nome e assinatura

\_\_\_\_\_  
 Mateus Machado Santos