



REPRESENTAÇÕES, CORPOREIDADE E ESPAÇO NA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA UMBANDISTA

Marcelo Alonso Moraes¹

Resumo: Este artigo busca compreender a relação entre corpo e identidade religiosa a partir das experiências dos umbandistas. A partir de uma abordagem qualitativa, procuramos desvelar, através dos rituais que ocorrem nos terreiros e das representações presentes no inconsciente coletivo sobre as práticas umbandistas, o corpo como suporte sógnico e o espaço santuário do terreiro como elementos fundamentais na constituição da identidade desse grupo religioso.

Palavras-chave: Rituais; Corpo; Espaço; Umbanda.

Abstract: This article seeks to understand the relationship between body and religious identity from the experiences of Umbanda. From a qualitative approach, we seek to unveil, through the rituals that take place in the terreiros and the representations present in the collective unconscious about Umbanda practices, the body as a sign support and the sanctuary space of the terreiro as fundamental elements in the constitution of the identity of this religious group .

Key words: Rituals; Body; Space; Umbanda.

Recebido em: 30/07/2020

Aprovado em: 15/08/2020

¹ Doutor em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Departamento de Geografia e Meio Ambiente da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, do Departamento de Geografia do Colégio Pedro II e da Escola Alemã Corcovado. Professor associado ao GETERJ/PUC-Rio e ao GEOPPOL/UFRJ. Contato: alonsomarcelo@yaho.com.br

Introdução

Capaz de resgatar valores, a identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Sem cair no desprezo da realidade em prol do imaginário, as identidades são construídas de forma subjetiva nas representações, pois apesar da materialidade da experiência social ser essencial, sempre devemos associar a natureza simbólica e subjetiva. Isso ocorre pelo fato de os símbolos fazerem parte do imaginário, apesar de estarem calcados em referenciais materiais.

Diante da importância da dimensão simbólica na construção identitária e da importância do corpo e do espaço na manifestação do sagrado em rituais umbandistas, temos como objetivo central da pesquisa entender a relação entre identidade religiosa e corpo, através das experiências umbandistas. Partindo do pressuposto de que os códigos sociais, modelos, valores e símbolos religiosos umbandistas, expressos no corpo, são importantes na interpretação das experiências dos devotos em sociedade e em sua construção identitária, surge a questão central que norteou a pesquisa: Como a construção identitária umbandista se realiza através da corporeidade e da espacialidade?

Originada no Município de São Gonçalo (RJ), a religião de Umbanda (re) simboliza e (re) sacraliza orixás africanos, além de sincretizá-los com os santos cristãos, e representa uma relação entre uma ordem religiosa mítica pré-tradicional e outras consideradas tradicionais na modernidade (BROWN, 1986; MORAIS, 2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2017). Os rituais umbandistas, enquanto construções sociais, contribuem para a criação de normas e situações de pertencimento, através das experiências, práticas e modelos que engendram comportamentos que acabam sendo incutidos na vivência do devoto, permitindo a relação do indivíduo com os outros membros do grupo. Seguindo este raciocínio, defendemos que a manifestação do sagrado nos corpos e no espaço pode forjar representações coletivas que asseguram identidade.

Através de observação participante e entrevistas, que nos permitiram um olhar sobre o fenômeno da incorporação, realizamos trabalhos de campo nos terreiros umbandistas Templo Vó Sá Maria da Bahia e Tenda Zurykan, localizados, respectivamente, nos bairros



de Botafogo e Sampaio, Município do Rio de Janeiro-RJ. Inicialmente, o artigo propõe uma reflexão teórica sobre o papel das representações na construção identitária umbandista para, em seguida, destacar como o corpo do devoto e o espaço são utilizados como marcadores sociais da diferença, que fundamentam a identidade umbandista.

1. RELIGIÃO DE UMBANDA E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

A religião de Umbanda se configura em um amálgama composto do processo de ressacralização e ressignificação de práticas pré-modernas africanas e indígenas pelo catolicismo, assim como de práticas do espiritismo kardecista. Essa característica levou Oliveira, a partir do conceito de “religião endógena” desenvolvido por Ortiz (1999), entender a Umbanda como o resultado de:

(...) um sincretismo refletido das diversas religiões que se afrontaram no Brasil em mais de 400 anos de colonização. A nova religiosidade nasceria, portanto, do processo de bricolagem entre as manifestações religiosas das culturas ameríndias, mais a influência da catequese jesuítica, mais o contato com os cultos de matriz africana, mais a influência da doutrina kardecista (2008, p.20).

Esse sincretismo tem raízes históricas, pois o negro africano, diante da ordem católica dominante, se viu obrigado a traçar um paralelo entre os orixás e alguns santos católicos com o intuito de fugir da punição do branco. Servindo-se do santo para antepará-lo, o negro diante da separação de sua família pela escravidão, dá ao orixá uma feição mais individual (VERGER, 2002, p.33). Aparentemente, essas tradições pré-modernas africanas foram ressignificadas diante do catolicismo apenas como uma estratégia de sobrevivência. No entanto, como afirma Costa (1983, p.381), a aproximação entre os orixás e os santos é, na verdade, mais profunda, pois é difícil precisar se foram os negros convertidos ao catolicismo, através do sincretismo, ou se os negros simularam uma espécie de conversão para manter o culto aos orixás sem o risco de proibição pela Igreja, que permitia festas e danças no intuito de evitar insatisfações e revoltas da população negra escravizada.

Apesar desse processo, para a Umbanda ainda persiste o caráter divinizado dos elementos da natureza quando se cultua os orixás, pois cada local representa um ponto de força que irradia a energia divina do Criador, magnetizando nossos corpos físico e espiritual. A partir dessa crença, podemos afirmar que as forças da natureza, materialização das energias que constituem o universo, são as manifestações da divindade através dos orixás, forças vibratórias que dão sustentação à criação. Todavia, mesmo que a concepção africana sobre os orixás ainda permaneça latente entre os praticantes da religião, o sincretismo ocorrido através do advento do catolicismo deu novo significado aos orixás, transmutando-os com personalidades católicas num processo de ressignificação e ressacralização a ponto de se confundirem com os santos glorificados. Segundo Costa (1983, p.374), o orixá,

(...) como “força da natureza”, é concebido com traços próprios, individuais e constantes, que o identificaram imediatamente. Num terreiro jamais se confundirá um Orixá com outro, ou com as Almas – (Pretos velhos, Caboclos, Crianças ou Exus) - entidades do terceiro escalão de seres cultuados nos terreiros de Umbanda. Os Orixás se apresentam com porte altivo, senhoril. Não se permitem intimidades (“não dá confiança a ninguém, “não é de dar muita confiança ao filho”, “não é de dar consulta”) isto é, não ficam à disposição dos filhos de santo e consulentes, escutando-lhes os problemas, resolvendo-os ao pé do ouvido, descansadamente, como o fazem os Pretos velhos, Caboclos, Crianças e Exus. Demoram-se pouco nos terreiros. São parcimoniosos nas palavras (“de pouca conversa”).

Para Verger (2002),

(...) a religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa., originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado que, em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou ainda adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e sua utilização. O poder, *à se*, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada (p.18).

Para o intelectual francês, essa passagem da condição humana para a de divindade se deu a partir de uma transformação provocada, segundo as lendas, por fortes emoções, que transmutaram a matéria em energia, em força imaterial (Axé) que se manifesta diante dos olhos humanos, nos momentos em que os orixás incorporam seus descendentes, ou seja, àqueles que possuem as condições para se tornarem os veículos momentâneos de contato com a terra. Ao aproximar o mundo espiritual (Orun) do material (Aiyé), cada orixá, que se manifesta com características próprias, traz o seu Axé para o crente, numa relação informal e, ao mesmo tempo, familiar (VERGER, 2002, p.18-19).

Se os rituais são promotores das identidades sociais (DAMATTA, 1997), faz-se necessário analisar como ocorre essa apropriação das energias ancestrais (orixás) nos corpos dos fiéis e as respectivas representações criadas sobre as práticas umbandistas, a partir do imaginário cristão dominante na metrópole carioca.

Nas representações sobre a Umbanda, a religião e seus praticantes são vistos como sinal de atraso, já que representam signos e símbolos que se contrapõem ao modelo imposto pelos valores e ideias da modernidade. Exemplificando esse processo, temos a figura de Oxum, orixá da fecundidade, essência da maternidade. Charmosa, sutil, e elegante (BARCELLOS, 2005), ela define a sua identidade na beleza, sensualidade e elegância (LIPIANI, 2006). Senhora das águas doces, Oxum muitas vezes é confundida com a leviandade e superficialidade humanas, pois é vista pelo imaginário como uma poderosa feiticeira do amor. Segundo Morais e Silva (2009, p. 270-271),

duramente mal interpretado, esse arquétipo de sedução, amor e sexo é entendido, inclusive pelos seus seguidores (dominados pelo ideário de castidade da mulher e do amor espiritual preconizado pelo cristianismo ocidental) como uma espécie de feitiçaria que leva “o homem à perdição”, assim como Eva causou a destruição do Paraíso e gerou o início da humanidade. Em outra representação negativa de Oxum, o orixá da vaidade é caracterizado como *a mulher materialista que está sempre a se mirar o espelho* (a sua beleza), desvelando-se a visão de que o feminino é fútil e a beleza desnecessária (na verdade é ela, a beleza, nas suas mais variadas formas, que move o mundo).

Tal abordagem do orixá revela o arquétipo dominante que nega ao feminino as possibilidades do belo, do equilíbrio e criatividade, assim como relaciona o sexo ao pecado.

Um outro exemplo interessante é o da divindade Iansã. Ao representar o amor incondicional e o desejo sexual sem a obrigatoriedade de procriar (BARCELLOS, 2005), Iansã, senhora dos raios, ventos e tempestades:

(...) representa o domínio do feminino sobre o seu próprio corpo e a liberdade de mulheres, travestis, transexuais vivenciarem experiências corpóreas sem as amarras das convenções sociais e religiosas da modernidade. Ao representar o amor incondicional, Iansã é, para os fiéis umbandistas, o feminino livre que tem ciúmes e comete falhas na busca pelo amor, em uma relação de humanidade que quebra os preceitos de fidelidade, sexo com amor e satisfação contida na maternidade. É nesse último ponto que o arquétipo do orixá exacerba o fundamento central da racionalidade cristã: ela representa um feminino não-materno, que não tem afinidade com a prole e que pode, inclusive, abandonar seus filhos em prol da sua felicidade. Tal concepção, numa sociedade patriarcal muito influenciada por construtos socioculturais cristãos (reforçados pelo crescente discurso neopentecostal), é muito mal vista, e a mulher que vivencia o sexo e o corpo sem reprimendas, não criando vínculos afetivos com a sua prole é demonizada e escravizada pela culpa. Desejar não ser mãe é uma possibilidade do feminino pré-moderno e uma desqualificação da mulher na cristandade vigente (MORAIS e SILVA, 2009, p.271-272).

Nesse sentido, esse é o orixá que está ligado à mulher que disputa seu espaço no mercado de trabalho e batalha pelos seus ideais e paixões. Idolatrada pelo gênero masculino que busca vivenciar, em vários níveis, o *ser* feminino, Iansã é vista por muitos como a representação daqueles que podem vivenciar a sua sexualidade sem as amarras impostas pelo mundo moderno.

Representações, portanto, “expressam aqueles indivíduos ou grupos que as forjam e dão uma definição específica do objeto por elas representado”, sendo essas definições construtoras de uma visão consensual da realidade para o grupo, orientando ações e trocas diárias em conflito com outros grupos (JODELET, 2001, p.21). Logo, se as representações servem para o estabelecimento de ações no e sobre o mundo, constituindo-se numa forma de conhecimento e de saber (JODELET, 2001, p.28-29), a partir do entendimento da

complexidade das representações umbandistas os fiéis podem utilizar os diversos elementos que as compõem, como por exemplo os rituais, como subsídios para a construção identitária.

Sendo assim, acreditamos que as representações podem ser utilizadas como instrumentos para a construção das identidades religiosas coletivas. Representações, portanto, são muito úteis na interpretação do cotidiano dos grupos religiosos e na construção da identidade coletiva, possibilitando a tomada de decisões com o propósito de defender os interesses do grupo.

2. CORPOREIDADE, ESPAÇO E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA UMBANDISTA

A identidade, tal como a diferença, é uma relação social sujeita a relações de poder e, portanto, alvo de disputas (SILVA, 2000). Na compreensão do fenômeno identitário, partimos do pressuposto de que a construção de uma identidade é um processo histórico, fazendo-nos *vir a ser*, a partir de nossas raízes que se relacionam com *o nosso ser*. É, portanto, múltipla, aberta, dinâmica (CRUZ, 2007, p.97) e relacional, forjada na relação com o outro.

Afirmar a identidade passa, também, pela luta na sociedade entre os diferentes grupos, pois através dos embates é que os seus significados são construídos e re-construídos. Na disputa pela identidade está embutida a busca de controle sobre os recursos materiais e imateriais da sociedade. A identidade e sua construção são produtos da luta entre os diferentes sujeitos na busca do controle sobre o espaço, reafirmando suas diferentes identidades de acordo com os interesses políticos, econômicos e financeiros, contestando ou reproduzindo uma ordem hegemônica. Uma das dimensões da identidade é a simbólica.

Estudando a espacialidade do sagrado, especificamente no Candomblé, Corrêa (2008, p.169-170) nos fornece elementos preciosos sobre como o uso de vestimentas, artefatos, cores e adornos alicerçam o processo identitário dos praticantes como grupo sociorreligioso. Segundo a autora, “a identidade, fomentada nas ações de significar objetos e coisas em especial, se realiza sob a estratégia de portá-las nos corpos através das vestes, dos adornos e

bens religiosos (...).” Durante o ritual, donde um cosmos ancestral se revela, o corpo se torna um suporte s gnico que passa a designar a identidade do grupo umbandista, onde os signos presentes nas vestes, imagens e objetos dos orixás sincretizados com os santos católicos possuem significados que engendram a constitui o do grupo.

Para Merleau-Ponty (1999, p.203),

O corpo   nosso meio geral de ter um mundo. Ora ele se limita aos gestos necessários   conserva o da vida e, correlativamente, põe em torno de nós um mundo biológico; ora, brincando com seus primeiros gestos e passando de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta através deles um novo núcleo de significa o:   o caso dos hábitos motores da dança. Ora, enfim a significa o visada não pode ser alcançada pelos meios naturais do corpo;   preciso então que ele construa um instrumento, e ele projeta em torno de si um mundo cultural.

Levando-se em conta que o corpo   “a própria condi o e possibilidade, não apenas de articula o e compreensão de um significado existencial, mas de todas as opera es expressivas e das aquisi es que constituem o nosso mundo cultural” (LIMA, V.R.A.A.; BERNARDES, A. 2015, p.62), e que “a corporeidade   o nome dado   experiência de nossa materialidade” (PINO, 1996, p. 58), nos rituais umbandistas as divindades (orixás) se manifestam nos corpos dos devotos que, estimulados pela música, cânticos e dança, entram em estado de transe, caracterizando aquilo que Eliade (1991) classifica como hierofania. Por exemplo, no momento em que uma guia (colar de contas com cores específicas das divindades e/ou entidades)   colocada no pescoço, ou uma pulseira ou anel são colocados, respectivamente, nos braços e dedos do crente, tudo muda. O pescoço, os braços e os dedos, partes do corpo biológico, passam, nesse momento, a fazer parte de um universo místico, simbólico, que vai retratar um conjunto de rela es sociais (DAMATTA, 1997, p.79).

Ao agirem no plano astral em níveis elevados da espiritualidade, os orixás se manifestam através de vibra es que vão tomando posse da matéria, ou seja, do corpo do médium, que passa a ser instrumento de atua o da divindade, inicialmente *saravando*, ou seja, saudando os filhos de santo para, em seguida, iniciar os *trabalhos*, purificando as pessoas e o ambiente. Se há entre os médiuns e/ou consulentes da casa alguma carga negativa,

densa, cabe ao orixá limpar. Ele traz a ordem diante do caos. Esta atribuição “antropológica” do orixá num terreiro de Umbanda é, segundo a análise de Costa (1983, p.377), consequência do sincretismo realizado com os santos católicos.

Para entendermos melhor como se dá esse processo, analisaremos, a seguir, a manifestação, nos corpos dos devotos, de três orixás cultuados na Umbanda: Ogum, Iansã e Obaluaê.

Ogum tem sua importância destacada pela ligação com os metais, principalmente o ferro, matéria-prima básica para os instrumentos utilizados por caçadores e agricultores. É associado atualmente à metalurgia e à siderurgia, representando, dentro do panteão africano, um símbolo da Revolução Industrial. Não é a toa que muitas das oferendas à Ogum são realizadas em ferrovias, simbolizando a abertura dos caminhos diante do elemento ferro. Por conta dos metais, Ogum passou a ser associado à guerra, desviando seu papel de comandante das atividades agrícolas para a atividade bélica e passando a ser o “Vencedor das demandas” (MORAIS, 2010).

Durante a manifestação do orixá Ogum (Figura 1), o devoto enrijece seu corpo, assumindo uma postura que lembra a de um soldado. Nesse momento, um som é emitido, que se assemelha aos que muitos atletas de esportes como judô emitem em suas lutas. O braço direito, rígido, com os dedos da mão alinhados, bate constantemente no peito, como se estivesse batendo continência para superiores. O braço esquerdo, por sua vez, geralmente fica rente ou atrás do corpo. O olhar é fixo, focado num determinado ponto. As pernas se movem firmes, como numa marcha militar. Há uma marcação constante. O devoto incorpora um soldado, aquele que é o Senhor da Guerra, indomável e imbatível defensor da lei e da ordem. Ogum é o guardião dos fracos, protege as estradas e os que estão sob demanda. As ferramentas de Ogum, todas em ferro, simbolizam a transformação, já que se tornam úteis (interação) à produção no momento em que são forjadas em altas temperaturas (fogo como a mente). O ferro é o símbolo dos objetos que servem aos seres humanos, tornando-os produtivos à sociedade e salvando-os do mal.



Figura 1: Ogum, senhor da guerra e protetor contra a maldade do Mundo.

Fonte: Arquivos²

Orixá do rio Níger (Oiá), irmã e, ao mesmo tempo, uma das esposas de Xangô, Iansã (Figuras 2 e 3) é temperamental, vaidosa, guerreira, amante e muito ciumenta, luta pelo que deseja e não se mantém fiel por muito tempo, dada a força da paixão que expressa sem reservas. Segundo as lendas, Iansã teria fugido com Xangô e abandonando Ogum, com quem vivia até então, que, enfurecido, foi em busca dos fugitivos, trocando golpes com a mulher infiel a ponto de dividi-la em nove partes, numa alusão aos nove braços do delta do Níger. Esse seu temperamento ardente e tempestuoso levou-a a desobedecer a Xangô, que a havia enviado em missão na terra dos baribas a fim de trazer um preparado que daria a Xangô o poder de lançar fogo e chamas pela boca e pelo nariz. Iansã, todavia, bebe do preparado e adquire o poder, compartilhando com o esposo o controle dos ventos e das tempestades (VERGER, 2002, p.168-169).

² Disponível em: www.your-soul.com/archives/ogum-7.gif.



Figura 2 – Iansã, controlando as forças do ar(ventos).
Fonte: Arquivos³



Figura 3- Iansã, controlando as forças do ar (raios)
Fonte: Arquivos⁴

³ Disponível em: viajoemmeuspensamentos.files.wordpress.com

⁴ Disponível em: 1.bp.blogspot.com/.../s1600/oyá-iansã.jpg

Os raios, ventos e tempestades, símbolos de Iansã, podem ser relacionados à transformação, no momento em que a energia potencial contida nesses elementos impulsiona o movimento, a evolução. A manifestação do orixá é marcada pela sinuosidade dos movimentos, pela respiração ofegante, o grito forte que ecoa pelo terreiro, pela mão esquerda colocada sobre o ventre e a mão direita em movimentos circulares que lembram uma hélice, um redemoinho, um ciclone. O balançar da mão direita também lembra a leveza do voo de uma borboleta, mas, concomitantemente, as pernas do fiel se deslocam firmes jogando o corpo do médium para a frente, como um búfalo pronto para o ataque. Iansã é a dinâmica do ar, criando uma corrente de pensamento que visa descarregar as energias negativas ao ativar o emocional dos praticantes, incorporados ou não. Delicada e, ao mesmo tempo feroz, o orixá corta os feitiços e rompe todos os nós que existem entre o astral e o mundo material.

Filho de Nanã Buruquê, mas criado por Iemanjá, Obaluaê (Figura 4) é um orixá temido e muito respeitado na África. Obaluaê (Obá=rei, Oluwô=senhor, Ayiê=terra) é o “Rei, Senhor da Terra” ou Omulu (Omo=filho, Oluwô=senhor), “Filho do Senhor”, o que rege as doenças contagiosas e o caminho dos espíritos desencarnados. Essas atribuições levam muitas pessoas a associarem Obaluaê com a propagação de enfermidades e a morte, quando, na verdade, o orixá rege a saúde, os órgãos e o funcionamento destes, dividindo com Iansã a tarefa de guiar os espíritos desencarnados para o mundo dos mortos. Daí também ser o regente dos cemitérios. Sua força natural, portanto, está presente na cura diante de situações de deficiências físicas e espirituais que afligem o ser humano (MORAIS, 2010).



Figura 4: o orixá Obaluaê.

Fonte: Arquivos⁵

Oriundo da cultura Jêje, Obaluaê é um orixá que, como toda divindade daomeana, se apresenta austero, pois acredita-se que quando se aproxima demais dos humanos, intempéries irão ocorrer. Sua aparência, com o rosto e o corpo cobertos de palha, por conta das marcas da varíola (doença que vitimou muitos africanos), reforçou a visão mítica de um orixá severo. A manifestação de Obaluaê no corpo do devoto acontece com o corpo curvado para a frente, as pernas provocando um leve balançar do tronco para os lados, enquanto um som gutural é emitido. O rosto do médium é coberto por uma toalha branca. Os braços gesticulam ora dobrados, ora esticados. Por sobre o corpo do fiel, são jogadas pipocas, as flores brancas, que simbolizam a transmutação, a renovação e a cura.

Como marcadores de fronteiras (materiais ou imateriais) entre os umbandistas e os demais grupos religiosos brasileiros, estes signos marcam o pertencimento do indivíduo ao grupo e se transformam em “territorialidades, estratégias e artimanhas engendradas pelo

⁵ Disponível em: cantodoaprendiz.files.wordpress.com/2008/08

grupo religioso (...) para constituição, manutenção e controle de seu território existencial” (CORRÊA, 2008, p. 167-168). O corpo do umbandista, ao ser um suporte sîgnico do sagrado, manifesta a solidez do poder simbólico no processo de construção da identidade umbandista, que se realiza nos corpos através das roupas, adereços, gestos e sons que representam a divindade.

É no terreiro, espaço geossimbolicamente demarcado pelo sagrado, que a maioria dos médiuns manifestam as práticas de incorporação do divino, socialização e familiarização do sagrado (MORAES, 2009, p.43). O terreiro de Umbanda apresenta-se “ligado aos valores de uso produzidos pela complexa interação de todos, na vivência diária” (RUA, 2007, p.170), cuja apropriação pelos crentes é, concomitantemente, material e simbólica. Ao terreiro é conferido o valor de “imago mundi”, segundo Eliade (2001, p.50), ou seja, o espaço fixo do terreiro não é, simplesmente, um objeto para habitação, mas o centro do mundo sagrado que o crente vai tentar reproduzir, garantindo a comunicação com o Universo das divindades (ELIADE, 2001, p.54-61). O umbandista, portanto, reflete o mundo na arquitetura do terreiro, onde as paredes, os quadros que enfeitam as paredes, a disposição dos bancos, vasos, cadeiras e outros objetos a serem utilizados pelos crentes estão dispostos seguindo uma lógica do sagrado que assimila o terreiro ao Cosmos. Neste espaço sagrado o ponto central é o altar (Gongá), que geralmente contém imagens católicas (representando as divindades) e entidades de Umbanda, assim como outros utensílios, como vasos com flores, velas, cristais, fragmentos de rocha etc. Logo, para a maioria dos grupos religiosos umbandistas, inicialmente, é no espaço do terreiro que o sagrado é diretamente tocado – quer seja através de manifestações em símbolos hierocósmicos ou objetos (ELIADE, 1991, 2001). Ao se apropriarem de determinados objetos sagrados, os umbandistas dão sentido a eles e, ao produzirem materialmente estes objetos, inserem suas práticas culturais e produzem a identidade religiosa.

Portanto, as práticas religiosas dos umbandistas estão intimamente relacionadas com a corporeidade, ou seja, a maneira pela qual a divindade reconhece e utiliza o corpo como instrumento relacional com o mundo para a prática religiosa, onde estão embutidas as

manifestações dos orixás, com seus sons, gestuais, ritmos, itinerários e objetos que assumem uma dimensão simbólica. Por sua vez, “na formação de um fenômeno tido como eminentemente simbólico”, como a construção identitária, “o espaço importa” (HAESBAERT, 2011, p.45). Para Corrêa (2004) esses espaços se constituem em territórios santuários, agregando um conjunto de signos e valores, semiografados pela materialidade e imaterialidade da cultura, que podem servir como instrumentos de uso e controle do espaço. Sendo assim, da interação entre o corpo, o espaço e o sagrado, emerge a identidade umbandista que, fundamentada em símbolos, exprimem crenças e valores.

Considerações finais

Assim como colaboram na manutenção de um *status quo*, as representações podem gerar um movimento de transformação que crie um caminho novo a partir das aptidões e especificidades dos grupos umbandistas. As representações sobre esses grupos são carregadas de intencionalidades. Esta leitura é cristalizada pela mídia e engessa o potencial criativo dos umbandistas, retardando a possibilidade de os espaços serem lidos qualitativamente. Se as representações sobre a Umbanda podem não ser verdadeiras pela abordagem realizada por determinados grupos que dissimulam o real, paradoxalmente podem permitir a busca de respostas e a construção da identidade religiosa. O estudo sobre as representações umbandistas na metrópole carioca, portanto, ao serem abordadas através de suas construções, ou seja, das inúmeras variações das ideais, valores e imagens coletivas criadas acerca das práticas ritualísticas, permitiu entender como os diversos elementos que as compõem, como as crenças, são subsídios para o entendimento do processo de construção identitário do grupo religioso.

Vimos ao longo do artigo que através do seu culto aos orixás, os umbandistas se apropriam do espaço, sacralizando-o através de rituais e/ou da manifestação direta das divindades, no que diz respeito às forças energéticas que emanam de altares, imagens, roupas



e adornos. Para os devotos da Umbanda, o corpo e o espaço fazem parte da essência das práticas rituais e, conseqüentemente, da construção identitária. Este processo revela que ao falar do espaço, o sujeito fala de si mesmo, já que ele se reconhece nele, numa relação recursiva com os outros membros do grupo, com o espaço e inúmeros objetos sacralizados.

A ênfase na dimensão comunitária da vida em sociedade e suas idiossincrasias, e não somente o determinismo dos processos político – econômicos, é que nos permite distinguir as forças anabásicas e a afetividade pertencentes às forças da sociabilidade que emergem e se territorializam. As identidades umbandistas, portanto, podem ser entendidas como um protesto de pessoas que se organizam em um sistema de crenças, cujas divindades expressam uma relação que nos permite vislumbrar uma prática que define uma identidade própria.

A religião assume, desse modo, um papel importante na construção identitária, pois o resgate das práticas religiosas, como por exemplo, as umbandistas, pode proporcionar a conquista de novos direitos articulando os desejos do crente à busca de qualidade de vida com justiça social.



Bibliografia

- BARCELLOS, M. C.. **Os Orixás e o segredo da vida: lógica, mitologia e ecologia**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2005.
- BROWN, D. DeG. **Umbanda: religion and politics in urban Brazil**. New York: Columbia University Press, 1986.
- CORRÊA, A. M. Espacialidades do sagrado: A disputa pelo sentido do ato de festejar da Boa Morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural afro-brasileira. In: SERPA, A. (org). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador, EDUFBA, 2008.
- CORRÊA, A. M.. **Irmandade da Boa Morte Como Manifestação Cultural Afro-Brasileira: Da Cultura Alternativa à Inserção Global**. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.
- COSTA, V. C. **Umbanda : os "seres superiores" e os orixás/santos: um estudo sobre a fenomenologia do sincretismos umbandístico na perspectiva da teologia católica**. São Paulo: Editora Loyola, 1983.
- CRUZ, V. C.. Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. In: BEZERRA, A. C. A., NASCIMENTO, F. R. do e ARRAIS, T. A. (orgs). **Itinerários Geográficos**. Niterói: EdUFF, 2007.
- DAMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilemma brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- ELIADE, M. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HAESBAERT, R. O espaço importa: dilemas da construção identitário-territorial na contemporaneidade. In: BASTOS, L. C. e LOPES, L. P. M. (orgs). **Estudos de identidade: entre saberes e práticas**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- JODELET, D. **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.



LIMA, V. R. A. A. ; BERNARDES, A. **Territorialidade, corporeidade e lugar: os bailes funk em campos dos goytacazes-rj.** Geofronter, Campo Grande, n. 1, v. 1, julho a dezembro de 2015, p. 47-66.

LIPIANI, J. L. **Orixás – comportamento e personalidade de seus filhos: compreenda melhor a si mesmo e os seus semelhantes através da Umbanda.** Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.** Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MORAES, R. O. **Terreiros de Candomblés no Rio de Janeiro: Territórios e Estratégias Identitárias nas Práticas Simbólicas e Sociais.** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, 2009.

MORAIS, M. A. e SILVA, A. C. P. As identidades e representações do feminino na sociedade moderna: ressignificações de tradições pré-modernas na construção socioespacial da umbanda. In: **Geografias Subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades.** Silva, J. M. (org). Ponta Grossa: Editora TODAPALAVRA, 2009.

MORAIS, M. A. Espaço e expressões religiosas: teoria e prática na geografia escolar. In: AZEVEDO, D. A. ; D. A.; MORAIS, M. A. (orgs). **Ensino de Geografia: novos temas para a geografia escolar.** Consequência, 2014.

MORAIS, M. A. **Umbanda e Meio Ambiente: o culto a Oxossi e as florestas.** Rio de Janeiro: Ideia Jurídica Ltda, 2013.

MORAIS, M. A. **Umbanda, Oxossi e as florestas.** Rio de Janeiro: Ideia juridical, 2015.

MORAIS, M. A. **Umbanda, territorialidade e Meio Ambiente: Representações socioespaciais e Sustentabilidades.** Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2010.

MORAIS, M. A. **Umbanda: entidades e orixás.** Rio de Janeiro: Novo Ser, 2014.

MORAIS, M. A. **Umbanda: uma religião essencialmente brasileira.** Rio de Janeiro: Novo Ser, 2012.

OLIVEIRA, J.H. M. **Das macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira.** Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.



PINO, A. A categoria de “espaço” em psicologia. In: **MIGUEL, A.; ZAMBONI, E. (orgs.). Representações do espaço: multidisciplinaridade na educação. Campinas: Autores associados, 1996, p. 51-68.**

RUA, J. Desenvolvimento, espaço e sustentabilidades. In RUA, J.et all. (org). **Paisagem, Espaço e Sustentabilidades: Uma perspectiva multidimensional da Geografia.** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.

SILVA, T.T. (org). **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais.** Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUZA, P.P.A. **Ensaando a corporeidade: corpo e espaço como fundamentos da identidade.** Revista GEOGRAFARES, nº 7, 2009.

VERGER, P. **Orixás.** Salvador: Editora Corrupio, 2002.