

# O CENTRO DE PAI JOAQUIM DE ANGOLA: REFLEXÕES ACERCA DE UM LUGAR RITUAL

*Lucas Gonçalves Brito*

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Brasil*

## **Resumo**

Lugar é um aspecto relevante na construção cultural de identidades e, embora seja uma categoria e um acontecimento fundamentais da experiência vivida das pessoas em distintas sociedades, nem sempre seu estatuto teórico é debatido mais detidamente, permanecendo implícito. Este artigo tem como objetivo explorar algumas relações entre o lugar e o ritual enquanto conceitos antropológicos. Para tal, o texto compõe-se de três partes. Primeiramente, encontrar-se-á uma sucinta reflexão teórica sobre algumas noções do espaço e do lugar. Depois, apresenta-se o espaço e o lugar de um Centro de Umbanda, demonstrando como a arquitetura do templo conjuga um antigo simbolismo. Por fim, há uma descrição de alguns ritos em sua relação aos lugares nos quais acontecem. Argumenta-se que a experiência do ritual é “lugarizada” e que o caráter sagrado do lugar resulta da sacralidade dos próprios ritos.

**Palavras-chave:** Lugar, Ritual, Umbanda; Simbolismo.

## **Abstract**

Place is a relevant aspect of the cultural construction of identities. Although place may be fundamental both as a category and a happening of people's lived experience in different societies, its implicit theoretical statute is often disregarded. This paper aims to explore some relations between place and ritual as anthropological concepts. For this purpose, the text is composed of three parts. First, it draws a brief theoretical reflection regarding some notions of space and place. Secondly, it reports how the space and place in the temple of Umbanda religion conjugate an ancient symbolism. Finally, it describes some rites in relation to the places they happen. It is argued that the experience of the ritual is “placed” and that the sacred character of place results of the sacrality of rites themselves.

**Keywords:** Place, Ritual, Umbanda, Symbolism.

## QUESTÕES INICIAIS

Investigaremos os significados e usos do espaço físico do Centro Espiritualista de Umbanda Pai Joaquim de Angola, situado na cidade de Goiânia - Goiás, buscando compreendê-los a partir do ponto de vista das pessoas que construíram aquele espaço, transformando-o em um templo no qual o sagrado se manifesta. Para o entendimento de tais fenômenos a partir de um ponto de vista etnográfico, perguntei aos filhos de Oxalá da Casa de Pai Joaquim (termo êmico) os significados dos lugares no Centro.

Conceber o lugar como uma categoria antropológica<sup>1</sup>, tomando-o como uma chave analítica, permite a interpretação de uma série de símbolos sagrados. Neste artigo, a perspectiva metodológica é hermenêutica, isto é, estaremos atentos aos símbolos e seus significados, emprestando de Geertz a noção de que o símbolo é “um objeto, um acontecimento, qualidade ou relação que serve de vínculo a uma concepção” (2014, p. 68). A religião é aqui considerada um sistema simbólico por quê os símbolos sagrados sintetizam uma visão de mundo e os valores, cultural e socialmente localizados, com os quais as pessoas organizam suas condutas (Geertz, 2014). A abordagem é também etnográfica no sentido de considerar as concepções que as pessoas com as quais dialoguei apresentam. As reflexões teóricas, em sua maioria etnograficamente informadas, auxiliarão na compreensão do objeto de estudo, enquanto possam corresponder ou ressoar com os conceitos dos interlocutores.

Primeiramente, o artigo se detém na interpretação do simbolismo e do espaço físico do Centro e demonstra que o Centro de Pai Joaquim de Angola é, ele mesmo e sob dois aspectos, um símbolo sagrado. Na segunda parte, há uma reflexão sobre os usos dos lugares, que nos conduzirá à descrição sucinta do fluxo de alguns ritos que acontecem dentro e fora do terreiro (que é um dos lugares do Centro, no qual se localiza o altar, chamado congá).

Antes de prosseguirmos, faz-se necessário definir os termos conceituais da reflexão, isto é, o que se entende por espaço e lugar.

### 1. TEORIZANDO ESPAÇOS

Parece amplamente aceito que o espaço é algo geral e o lugar algo particular, contido no espaço. Contudo, os pressupostos dessa distinção remetem a questões ontológicas do Ocidente, que permearam o conhecimento europeu e americano. A noção de espaço, durante séculos, foi uma categoria de investigação filosófica. Como ressaltou Edward Casey (1996, p. 16), Arquitas e Aristóteles sustentavam que o lugar era anterior ao espaço. Tal assertiva, fundada sobre uma abstração da extensão enquanto categoria do entendimento, deixa perceber que a distinção entre os conceitos, do modo como a conhecemos, ocorreu no século XVIII, após a *Crítica da Razão Pura*. Kant concebia o espaço como absoluto, infinito, vazio e apriorístico e os lugares como suas

compartimentalizações (Casey, 1996, p. 14). Para Descartes, a matéria e o espaço eram a mesma coisa - “o que significaria que o espaço não tinha alguma qualidade que não estivesse na matéria, cuja propriedade primária era uma extensão pura metricamente determinável” (Casey, op. cit., p. 20, tradução nossa). Nessa conexão, o espaço seria toda a matéria circundante ao sujeito observador.

O lugar foi então relegado a um estatuto teórico secundário e a dimensão espaço-temporal considerada mais importante na compreensão da experiência humana. Casey argumenta que a noção de lugar estava imbricada à experiência do corpo vivido:

Durante o milênio que separou as rumações míticas e modernas sobre o espaço, à medida que a agência desse corpo na constituição do lugar foi esquecida ou reprimida (ou talvez nunca inteiramente suspeitada), o fato do lugar como um conceito filosófico esteve sujeito às vicissitudes da moda mutável (Casey, 1993, p. 46, tradução nossa).

Neste sentido, pode-se sublinhar que coube a intelectuais como Bachelard e Heidegger recuperarem o lugar e a Husserl e Merleau-Ponty trazerem de volta o corpo como temas para a análise. Este ponto também nos leva à compreensão da sugestão de Casey de que o lugar pode ser considerado uma categoria de interesse pré-moderno ou pós-moderno (1996, p. 20). Em outras palavras, a noção de lugar foi investigada na antiguidade e será um instrumento para a descrição de povos tradicionais nas mãos de etnógrafos ou aparato analítico presente nos escritos de geógrafos, historiadores e antropólogos contemporâneos.

Na antropologia clássica é possível perceber outro aspecto importante para nossa breve revisão. Se observarmos as ideias sobre o espaço de Mauss e Dürkheim contidas no texto “Algumas Formas Primitivas de Classificação”, veremos os etnólogos franceses circunscrevendo-o ao nível das representações coletivas. O argumento central do escrito, situado no contexto de afirmação da especificidade do “social”, é de que as relações sociais servem de base às relações lógicas, implicando na anterioridade da vida social em relação à classificação das coisas. Assim, o ordenamento cosmológico dos povos australianos, por exemplo, decorria da organização dos clãs totêmicos (Dürkheim & Mauss, 1999, p. 451). Os desdobramentos desse argumento se encontram no livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, no qual Dürkheim reforça as noções de tempo e espaço, assimilando o lugar ao espaço. A percepção do lugar está ligada à experiência do corpo vivido e esta questão tem um teor subjetivo contrário à preponderância das categorias coletivas, ressaltadas na consolidação daquela teoria social do conhecimento<sup>2</sup>. A concepção sociológica francesa sedimentou um horizonte teórico fundamental para a antropologia do século XX.

Segundo Silvano e Tamasso (2013, p. 11), a ausência do lugar como categoria analítica havia sido percebida por Geertz nos escritos antropológicos contemporâneos, “não obstante a presença do ‘meio ambiente’ e das descrições físicas”. Segundo as autoras, os anos 1990 foram marcados por estudos sobre espaço e lugar.

Casey registrou que dois antropólogos, Weiner e Myers, ambos em 1991, traziam a noção monolítica do espaço enquanto “neutro, um meio pré-dado, uma tábula

rasa na qual as particularidades da cultura e da história vem a ser inscritas, com o lugar como o resultado presumido” (1996, p. 14, tradução nossa). Sem o questionamento da suposta universalidade da noção de espaço como forma *a priori* da sensibilidade, os estudiosos compreendiam o lugar como algo posterior ao espaço, ou seja, o lugar como particular e o espaço como qualidade geral da matéria, aparentemente refratária a mediação social ou mesmo anterior à percepção.

Ressalto, todavia, que essa compreensão é culturalmente contextualizada e proveniente da própria teoria antropológica, de modo que não corresponde ponto a ponto às ideias sobre lugar que os grupos pesquisados apresentavam. Isso obscurece a assertiva de Weiner de que para os Foi da Papua Nova Guiné a nomeação de um mero terreno transformava-o em um espaço existencial ou em “padrão de espaço e tempo historicamente experienciado e constituído” (apud Casey, 1996, p. 14). No pensamento dos Pintupi australianos, por exemplo, contrariamente à noção de Myers, que pesquisou entre eles, o lugar precedia ao espaço (idem, ibidem). Malpas (1999, p. 3) assinala que, para os Pintupi, as pessoas se constituíam da mesma essência vital da terra em que nasciam e esse ponto conduz a uma noção de identidade.

A relação identitária das pessoas com o lugar, em algum momento da história da antropologia, tornou-se uma premissa na análise das culturas. O pressuposto da conexão entre identidade e lugar foi alvo da crítica pós-colonial de Gupta e Ferguson, que, preocupados com os processos de desterritorialização de identidades, problematizaram o “hábito etnológico” da naturalização da relação entre cultura e território (2000, p. 37). Em um planeta cada vez mais globalizado, em que lugares e pessoas são interligados de modo insuspeito (Massey, 2000), a ruptura espacial, a fragmentação geográfica e as identidades “pós-modernas” não são suficientes para desvincular as pessoas de seus lugares.

Malpas argumentaria que a identidade está de algum modo atada a localidades (1999). Por outro lado, a experiência do lugar<sup>3</sup>, isto é, as sensações, sentimentos, pensamentos e conhecimento que as pessoas adquirem sobre o mundo e os significados associados a essa experiência são localizados, contextualizados pelo lugar – é no e através do lugar que o mundo se apresenta (MALPAS, 1999, p. 15).

Como o objetivo aqui não é explorar as inúmeras concepções de espaço e lugar no pensamento ocidental (o que seria tarefa demasiado extensa), devo adotar uma noção dentre tantas, a fim de que a subsequente reflexão esteja teoricamente referenciada. Escolhi o conceito de lugar como evento, sustentado por Casey<sup>4</sup>, observadas as relações que podem ser estabelecidas entre tal noção e o objeto central com o qual estamos lidando, que é ritual e simbolismo.

Para Casey (1996), o lugar não é uma coisa com características definidas e, logo, não pode ser subsumido sob categorias dadas, tais como espaço ou tempo. Além disso, Casey argumenta que “um dado lugar assume as qualidades de seus ocupantes, refletindo essas qualidades em sua própria constituição e descrição e expressando-as em sua ocorrência como um evento: lugares não só *são*, eles *acontecem*” (1996, p. 27, tradução nossa). Estendendo um pouco essa proposição, parto da hipótese de que assim

como o acontecimento do rito permite a irrupção do sagrado, a sacralidade do rito também confere ao lugar um caráter sagrado.

O recorte neste texto são os aspectos simbólicos do espaço físico do Centro e alguns ritos, relacionando-os aos lugares em que acontecem, isto é, os significados dos símbolos sagrados que compõem o Centro e alguns usos que as pessoas fazem dos lugares durante o ritual.

## 2. LUGARES

O terreno em que se encontra atualmente o Centro Espiritualista de Umbanda Pai Joaquim de Angola, segundo narrativas dos filhos e filhas da Casa, foi doado pela prefeitura de Goiânia, no início dos anos 70. Em 1973, foi fundado o Lar das Crianças de Pai Joaquim, que abriga meninas de 4 a 14 anos e oferece serviço de creche para a comunidade em geral, como regime de externato. O espaço físico do Centro que conhecemos foi construído em 1991. Conforme uma palestra,

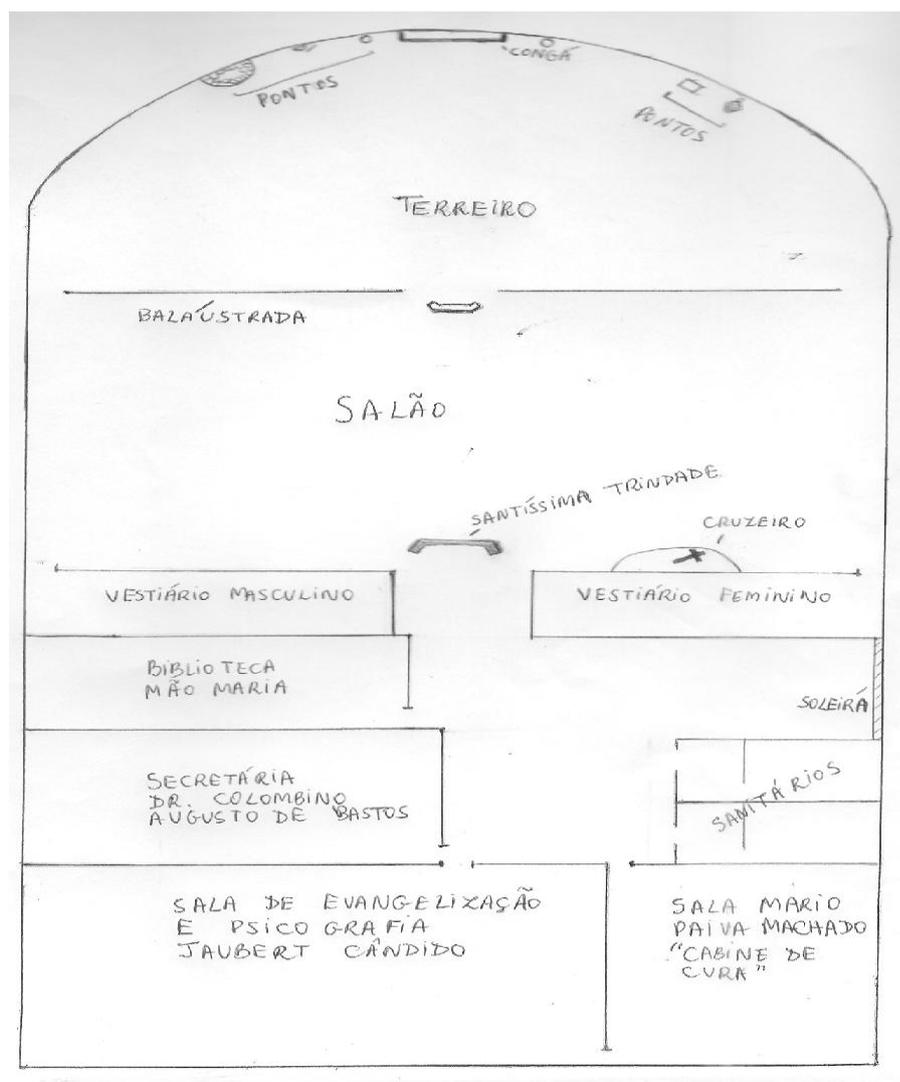
todas as benfeitorias foram construídas com recursos provenientes de eventos beneficentes, doações, campanhas de arrecadação, exposição para vendas nas tradicionais Barracas dos Estados na Exposição Agropecuária, etc. (Centro Espiritualista de Umbanda Pai Joaquim de Angola, 2016).

Uma médium, Tia Laurinha, que frequenta ao Centro desde o final dos anos 1960 e que esteve lá durante o processo, narrou sobre os dias de domingo em que os trabalhadores do Centro ajudavam na construção; os homens carregavam as pedras, as mulheres cozinhavam. Como ela conta, “A gente [os filhos de Oxalá da Casa de Pai Joaquim] trabalhou muito na pecuária; levantava quatro horas da madrugada, fazia as empadas pra gente vender lá na pecuária”.

O suor, misturado à terra e à água durante a construção do templo, foi recompensado. A obra não seria um espaço comum, pois sua arquitetura é ela mesma fonte de conhecimento e conjuga em sua estrutura símbolos milenares. Segundo Yu-Fi Tuan, “uma cidade, um monumento, ou até uma simples moradia pode ser um símbolo do cosmos” (2013, p. 128). Assim, o estabelecimento de um lugar sagrado tem um valor cosmogônico, equivale à reiteração de um ato criador microcósmino e torna-se uma imagem santificada do mundo (Eliade, 1992, p. 56). No entanto, para tornar o espaço propício à revelação de forças espirituais, ao construí-lo foram observadas algumas técnicas de consagração do espaço, conjugando em sua estrutura física uma cosmologia e transformando-o em um ponto central a partir do qual um mundo se expande e orienta. Deste modo, pode acontecer a hierofania espacial, isto é, a manifestação do sagrado no espaço, produzindo ali um Centro em meio ao caos e fluidez do espaço profano (Eliade, 1992, p. 59).

A planta do Centro de Pai Joaquim (figura 1) foi arquitetada para simbolizar uma arca. A “proa”, extremidade arredondada, está voltada para o leste, de modo que, estando dentro do Centro, quem atravessa a balaustrada que separa o salão do terreiro e caminha em direção ao congá, desloca-se do ocidente ao oriente, das trevas para a luz, da terra ao céu, conforme o antigo simbolismo ocidental (Tuan, 2013, p. 124). A arca, um espaço seguro no meio da escuridão do mundo circundante, carrega os filhos de Oxalá, rumando à luz proveniente do leste. Tal orientação geográfica não é casual. Conforme Tuan, além de muitos templos pós-dóricos estarem orientados em relação ao leste, “desde os primeiros tempos a arquitetura da igreja revelava uma nítida orientação em relação ao trajeto do Sol” (2013, p. 122). Embora estejamos perante o espaço de um Centro de Umbanda, não poderíamos subtrair os aspectos cristãos da cosmovisão umbandista - o Orixá Oxalá é “representado” pelo ícone do Cristo e Jesus tem como um de seus símbolos o Sol (idem, ibidem).

Figura 1. Planta do CEUPJA.



Fonte: Acervo Pessoal.

Apenas uma parte do Centro é chamada de terreiro. O terreiro é separado do salão por uma balaustrada, o chão é de areia e em suas extremidades se encontram pequenos bancos (tocos), bengalas, uma pia, um bebedouro, vasos com plantas (como comigo-ninguém-pode e pequenas palmeiras), “pontos” e o altar, que por lá se chama congá. Os pontos e o congá tem um significado semelhante. “Pontos”, segundo a categoria êmica, são elementos que ajudam as pessoas a firmarem suas mentes.

Os “pontos”, que consistem em um conjunto de imagens (dos pretos-velhos, por exemplo) e objetos (como casca de coco, arcos e flechas) fixados sobre um toco de madeira ou uma pedra de mármore, estão trançados em correspondência e emanam “energia” dentro do Centro e para fora dele. Cada ponto corresponde a uma categoria de seres espirituais específica e os objetos que eles contêm não apenas sinalizam isso, como também materializam as forças espirituais. Por exemplo, no ponto de caboclos há flechas e no de baianos, cascas de coco. No congá há sete imagens - Jesus, Nossa Senhora, São Jerônimo, São Lázaro, Cosme e Damião, São Jorge e São Sebastião - que correspondem às sete linhas da Umbanda, ou seja, as sete vibrações cósmicas que emanam do Sol e que se manifestam através das forças da natureza - Oxalá, Yemanjá, Xangô, Yorimá ou Pretos-Velhos, Yori ou Crianças, Ogum e Oxossi, respectivamente.

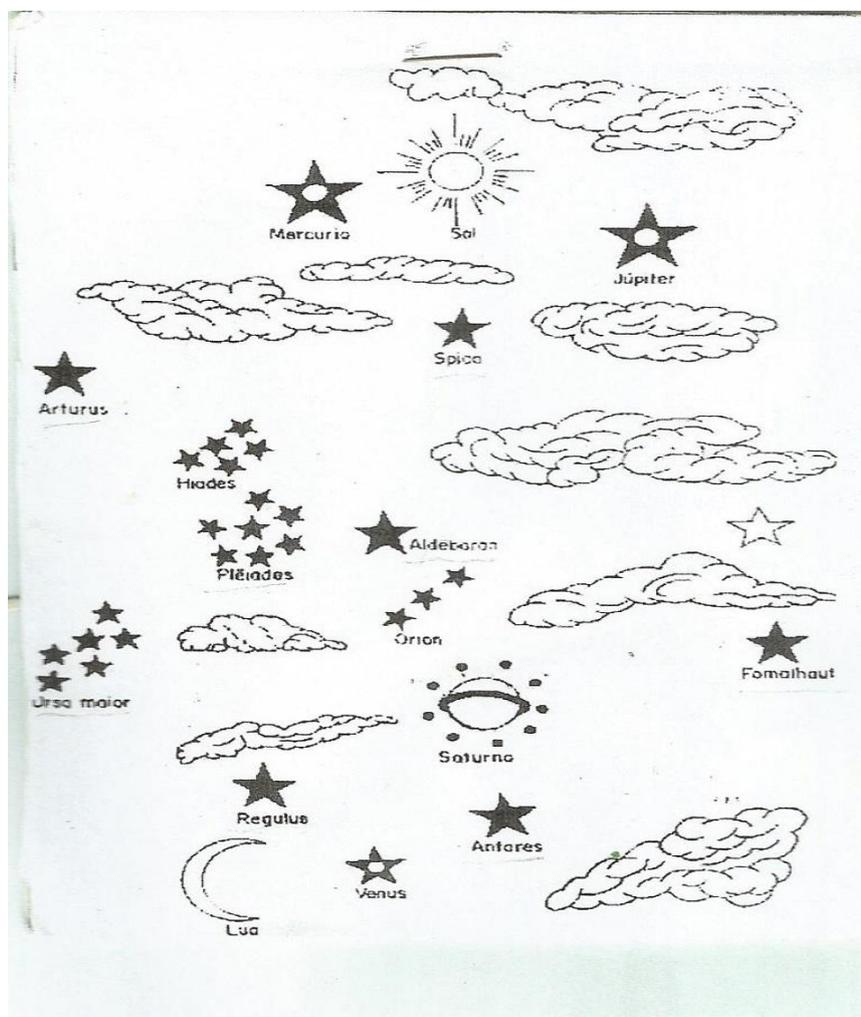
Figura 2. Terreiro.



Fonte: Acervo Pessoal.

Dentro do terreiro há a pintura de uma abóbada celeste com 35 astros. Em conversa com um preto-velho em um dia de atendimento - Sessão da Caridade -, ele me falou, através de seu médium, que o terreiro simboliza a ligação da terra com o céu, que é sinal de humildade e que a terra faz “descarregadô das energias” de quem lá entra. Em conversa com um cambono<sup>5</sup>, ele contou que na Casa de Pai Joaquim há dois tópicos sobre o espaço bastante relevantes. Há uma linha imaginária que divide o Centro ao meio em norte e sul e que interliga a imagem de Jesus Cristo (também representando Oxalá) até a imagem da Santíssima Trindade, que se encontra na entrada do salão. O cambono confirmou a fala do preto-velho, isto é, quando alguém entra no terreiro, recebe energias cósmicas que emanam das constelações, representadas na pintura do teto, descarregando o que não precisa – dores, ansiedades e demais negatividades – na areia presente no chão do terreiro. As estrelas e planetas simbolizam o Universo reduzido e relacionam o microcosmo ao macrocosmo (figura 2).

Figura 3. Abóbada Celeste.



Fonte: Texto Maçônico Desconhecido.

A pintura do teto, segundo algumas pessoas, é semelhante às aquelas encontradas em templos maçônicos e isso se deve a que o mentor espiritual da Casa, Pai Joaquim, foi maçom em uma de suas encarnações<sup>6</sup>. Acima do congá pode-se observar o “olho que tudo vê”, que simboliza a onipresença da divindade. O ponto de anjo guardião é guarnecido com gravuras do compasso e do esquadro. Segundo Suely Kofes, “as imagens reproduzidas do esquadro e compasso, embora não totalizem a complexa cosmologia maçônica, estão impressas em distintos objetos e lugares e estão relacionadas a um sentido mítico, a um uso ritual, a uma teoria, a uma ação e a um valor moral” (2007, p. 34). Uma trabalhadora da Casa, enviou-nos uma figura que contém o mapa dos asterismos (figura 3). A posição das estrelas da abóbada celeste do Centro é a mesma da figura.

Em outras culturas, o simbolismo cósmico também está presente no santuário. Segundo Mircea Eliade, em Waropen, na Nova Guiné, “a casa dos homens encontra-se no meio da aldeia: o telhado representa a abóbada celeste, as quatro paredes correspondem às quatro direções do espaço” (1992, p. 45). Entre grupos algonquinos e sioux norte-americanos, “a cabana sagrada, onde se realizam as iniciações, representa o Universo. O teto da cabana simboliza a cúpula celeste, o soalho representa a Terra, as quatro paredes as quatro direções do espaço cósmico” (idem, *ibidem*). Além disso, os templos egípcio, chinês e indiano representavam uma *imago mundi*, ou seja, uma imagem reduzida do mundo e “a reprodução terrestre de um modelo transcendente” (ELIADE, 1992, p. 55). Esses símbolos, ressalvadas as polissemias culturalmente e historicamente localizadas, são encontrados no templo que é a Casa de Pai Joaquim, onde acontece a comunicação entre Céu e Terra. A Casa de Pai Joaquim é um Centro sob dois aspectos, no nome - signo “centro” denotando local espiritual - e em seu simbolismo. A casa de Pai Joaquim é como um centro no universo.

### 3. RITOS

Toda filha e todo filho da Casa de Pai Joaquim, sejam cambonos ou médiuns, devem seguir as regras que ordenam uma sequência de gestos e palavras. Existem os ritos que são realizados em todos os dias que se vai ao Centro e aqueles que acontecem no terreiro. Em outras palavras, há ações performadas fora do terreiro em todos os dias em que há trabalhos e aqueles específicos para dentro do terreiro, apenas nas segundas-feiras. Em cada um dos dias da semana se realizam atividades específicas. Às segundas-feiras, acontecem a Sessão das Almas e a Sessão da Caridade; às terças-feiras, Trabalho de Cura; às quartas e quintas-feiras, desenvolvimento mediúnico e, às sextas-feiras, Desobsessão Coletiva.

Considerando a multiplicidade do complexo ritual, enfoco os ritos que antecedem a Sessão das Almas. A Sessão das Almas, abreviadamente, consiste em acender nove velas e o objetivo é, conforme lá dizem, manter a firmeza do terreiro, ou

seja, atrair as forças espirituais, evocar a proteção dos guias espirituais e, conseqüentemente, garantir as energias necessárias aos trabalhos da semana.

Quando chega na porta do Centro, uma pessoa faz o sinal de um triângulo, com os dedos voltados para o chão, sem tocá-lo e, entrando com o pé direito, diz mentalmente ou em voz baixa “Salve os filhos de Oxalá na Casa de Pai Joaquim”. Depois, a pessoa saúda a imagem da Santíssima Trindade, dizendo “Salve em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. Enquanto fala “Salve as almas benditas”, ela saúda o cruzeiro das almas, em que poderá tocar ou aos pés do qual depositará velas brancas. O limiar, a soleira do templo, delimita o lugar sagrado em relação a suas circunvizinhanças profanas (Eliade, 1992, p. 22). Os lugares, segundo Casey (1996, p. 42), são permeáveis, de uma maneira que, da entrada do Centro, é possível perceber o horizonte da cidade, com prédios apontando ao longe, ou mesmo o Sol poente, enquadrando a cena. Certamente o limite entre um lugar e outro é relativo, contudo, ao atravessá-lo, a pessoa lembrará que ali é a Casa de Pai Joaquim e, se observar o mural à direita de quem entra, encontrará a mensagem “Desligue o celular e conecte-se a Deus”. Sempre se pede a abstenção de conversas e brincadeiras desde a fila de espera e, embora nem toda a gente consiga, o silêncio é considerado uma prece.

Embora a distinção entre ações caracterizadas como rituais daquelas que não o são traga consigo problemas, é possível demarcar o ritual a partir de duas perspectivas; uma etnográfica e a outra, teórica. Uma palestra sobre o tema “Rituais”, enunciada pelo dirigente do Centro Pai Joaquim de Angola, ofereceu pistas para identificar os gestos em sua relação aos lugares descritos anteriormente. O simbolismo do lugar, apresentado no tópico anterior, fornece um contexto cultural que torna inteligível a hipótese de que o ritual pode ser pensado espacialmente. As sequências corporais do ritual apresentam-se como uma experiência lugarizada.

O ritual pode ser entendido como um fluxo de ação coletiva formalizada, diferente de eventos cotidianos e que se refere à crença em seres e poderes extraordinários (Turner e Turner, 1978). Não se trata, contudo, de gestos isolados, mas de um conjunto de gestos e palavras, coordenados por uma gramática e uma sintaxe próprias. Tambiah elabora a definição de que “o ritual é um sistema de comunicação simbólica culturalmente construído” (Tambiah, 1979, p. 119, tradução nossa).

Nos dias de segunda-feira, a cortina azul que se estende por toda a balastrada do terreiro é encontrada suspensa e é possível ver os pontos, os tocos e o congá (figura 4). Durante um ano de pesquisa de campo, observei os seguintes movimentos corporais, repetidos por cada médium ou cambono/a.

Para entrar no terreiro, a pessoa pediu licença, abaixando-se e desenhando um sinal da cruz ou do triângulo na areia, enquanto mentalmente ou em voz baixa dizia “Salve os filhos de Oxalá na Casa de Pai Joaquim”. Essa pessoa saudou o congá e bateu levemente a cabeça três vezes no altar, evocando algo particular, como firmeza, proteção, aceitação, humildade. Depois, deslocou-se para o ponto do mentor da Casa, Pai Joaquim, que estava do seu lado direito, ajoelhou-se e ali tocou levemente sua cabeça três vezes. Essa pessoa, levantando-se, foi para o ponto de Iemanjá, que estava do outro lado e nele também tocou a cabeça três vezes. A cada vez que cruzou a linha

imaginária que divide o Centro ao meio, a pessoa saudou Oxalá, com o corpo de frente para o congá. Voltando-se para o outro lado, foi ao ponto de anjo guardião e depositou uma vela. A pessoa cruzou novamente o Centro e, no ponto de caboclos, apenas tocou três vezes na pedra do ponto. Os próximos pontos foram reverenciados como a este último. A pessoa saudou o ponto de Pai Antônio, que representa todos os Pais velhos e as Vovós. Cruzando ainda outra vez o Centro, se dirigiu para o ponto de Ogum Beira Mar e, depois, para o ponto dos baianos. Completando esses gestos e saudações, a pessoa sentou-se em um pequeno banco dentro do terreiro mesmo e, em silêncio, foi esperar alguém tocar a sineta que indicaria o início da Sessão das Almas. Quando acabaram as atividades do dia, a pessoa repetiria toda a sequência de saudações aos pontos, exceto o ponto de anjo guardião, antes de sair do terreiro.

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Vimos sucintamente que as concepções do lugar, na Filosofia e na Antropologia, foram por vezes relacionadas à identidade. Uma pausa no movimento (Tuan, 2013), o lugar expressa o pertencimento à terra, à casa, ao grupo, à cultura nos seios das quais aprendemos e vivemos. No espaço indiferenciado da vida cotidiana, o conhecimento do lugar ancora a experiência e o ato de situar-se nas regiões, geográficas ou cósmicas, também simboliza a criação de um ponto a partir do qual uma pessoa pode agir seguramente.

A Casa de Pai Joaquim, como carinhosamente a chamam seus filhos e filhas, é um Centro, sob dois aspectos. É centro no nome e Centro no simbolismo. O Centro não existiu sempre, mas foi construído segundo técnicas de consagração do espaço; os símbolos ali condensados o tornaram propício à erupção e manifestação de forças sagradas. Através do ritual, o sagrado emerge e, através da erupção de energias espirituais, o lugar também irrompe. Aquele espaço, que alguém pode perceber como uma mera construção, torna-se um foco de energias.

Se todas aquelas saudações expressam o sentimento de humildade, respeito perante os seres espirituais e serviço desinteressado em nome de algo maior, elas também têm seus efeitos perlocucionários (Tambiah, 1979). Os gestos e palavras causam efeitos concretos para além dos significados que podem apresentar. Entretanto, esta é outra questão. Os ritos, brevemente descritos, parecem trazer às pessoas a lembrança da necessidade de se prepararem para entrar em contato com aquelas forças.

Se o lugar adquire as características das pessoas que nele habitam, é possível considerar que as pessoas, estando no lugar, também são conduzidas, através de seus símbolos e ritual, a recordarem-se do caráter das atividades que ali acontecem. O lugar e as pessoas interagem; a experiência do sagrado das pessoas sacraliza o lugar. *Lá onde o sagrado se manifesta, o ritual acontece. O lugar acontece sagrado através do ritual e o ritual é sagrado pelo simbolismo do lugar em que acontece.*

## REFERÊNCIAS

- AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 2008.
- CASEY, Edward. "Directions". In: \_\_\_\_\_. *Getting Back Into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Indianapolis: Indiana University Press, 1993, p. 43-70.
- \_\_\_\_\_. "How to get from space to place in a fairly stretch of time". In: FELD, Steven; BASSO, Keith (Orgs.). *Senses of Place*. Santa Fé, Novo México: School of American Research Press, 1996, p. 13-51.
- CENTRO ESPÍRITA PAI JOAQUIM. *Lições de Umbanda*. 3ª Edição. Apostila do Curso de Umbanda, 2011.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. "Algumas Formas Primitivas de Classificação". In: \_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 399-455.
- GEERTZ, Clifford. "A Religião como Sistema Cultural". In: \_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2014, p. 65-91.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. "Mais além da 'cultura': espaço, identidade e política da diferença". In: ARANTES, Antonio (Org.). *O Espaço da Diferença*. Campinas: Papirus, 2000, p. 30-49.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- "História do CEUPJA". Centro Espiritualista de Umbanda Pai Joaquim de Angola, 2016. 61 slides. Acompanha texto.
- KOFES, Suely. "Objetos: trajetória social, política e sentidos". *Campos*, vol. 8, n. 2, p. 27-40, 2007.
- MALPAS, Jeff. "Introduction: the influence of place". In: \_\_\_\_\_. *Place and Experience: A Philosophical Topography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 1-18.
- MASSEY, Doreen. "Um sentido global do lugar". In: ARANTES, Antonio (Org.). *O Espaço da Diferença*. Campinas: Papirus, 2000, p. 176-185.
- SILVANO, Filomena; TAMASO, Izabela. "Apresentação". *Sociedade e Cultura*, vol. 16, n. 1, p. 11-14, 2013..
- TAMBIAH, Stanley. "A performative approach to ritual". *Proceedings of the British Academy*. vol. 65, p. 113-169, 1979.
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: A Perspectiva da Experiência*. Tradução de Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

TURNER; Edith; TURNER, Victor. "Appendix A: Notes on Processual Symbolic Analysis. In: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978, p. 243-255.<sup>7</sup>

## Notas

<sup>1</sup> A noção de "lugar antropológico" e seu sentido identitário, relacional e histórico pode ser apreendida na discussão de Augé (2008). Apesar de interessante para contextualizar o modo como os antropólogos têm trabalhado com o lugar, o objetivo e preocupação de Augé relativos à produção de não-lugares na modernidade é diferente do que propõe este trabalho.

<sup>2</sup> Segundo Durkheim, "a representação espacial consiste essencialmente numa primeira coordenação introduzida entre os dados da experiência sensível" (1996, p. XVII-XVIII). Durkheim compreende o espaço como heterogêneo e as distinções entre em baixo, em cima, direita e esquerda como provenientes de valores afetivos que lhe são socialmente atribuídos, contudo, não denomina lugares tais distinções.

<sup>3</sup> Tuan conceitua experiência como "as diferentes maneiras por intermédio das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade" (2013, p. 17). Estendendo essa ideia, pode-se dizer que a experiência do lugar é o modo como alguém conhece e constrói o lugar.

<sup>4</sup> A indefinição do lugar permite que falemos em "lá" e "aqui", como dêiticos, mas também que apontemos para nosso texto e digamos: "Nesta nota há uma discussão teórica". Percebida a abstração de seu sentido, poderíamos admitir que, dentro do Centro, o terreiro é um lugar, ele próprio constituído de lugares. Se aceitarmos o espaço como geral e o lugar como particular, poder-se-ia pensar que o terreno do Centro seria espaço em relação ao Centro-lugar; o Centro seria espaço em relação ao terreiro, outro lugar; e os pontos seriam lugares no terreiro que, por sua vez, seria espaço em relação aos pontos.

<sup>5</sup> Cambono é a pessoa que auxilia os pretos-velhos e as pretas-velhas durante a Sessão da Caridade; buscam e entregam suas bengalas, acompanham os atendimentos e muitas vezes "traduzem" a linguagem dos entes espirituais para os consulentes.

<sup>6</sup> A Umbanda, assim como o Espiritismo, o Budismo, Hinduísmo e diversos outros sistemas filosóficos, tem na transmigração das almas em sucessivas vidas uma das características fundamentais de sua visão de mundo. Essa crença também foi assinalada entre os Arunta australianos, os Kwakiutl canadenses e os Iroqueses norte-americanos (Durkheim, 1996, p. 269).