

Espacialidades da fé: um olhar para a devoção a Oxum e Nossa Senhora da Imaculada Conceição em Rio Grande-RS - Brasil

Spatialities of faith: a look to devotion to Oxum and our lady of Immaculate Conception in Rio Grande-RS-Brazil

Rogério Amaral Pereira

RESUMO: Este artigo aborda o estudo de caso referente às homenagens religiosas ao Orixá da doçura e do amor, Oxum, e à santa imaculada da paz, harmonia e amor, Nossa Senhora da Imaculada Conceição, realizadas no dia 8 de dezembro de 2014. As mesmas compõem o ciclo de manifestações culturais na cidade de Rio Grande-RS/Brasil. Esta leitura sobre os eventos culturais religiosos objetiva contextualizar o termo sincretismo, na pesquisa em Geografia da Religião; compreendê-lo como um aporte de uma abordagem cultural religiosa junto à análise da pesquisa qualitativa geográfica. Neste sentido, o artigo é resultado de reflexões concernentes às observações em dois eventos religiosos que se comunicam e constituem uma linguagem singular pelos indivíduos contemplativos, sob as contribuições da Geografia, da Filosofia e da Sociologia. Assim, a exposição do tema apresenta-se organizada em duas etapas: a primeira visa direcionar um olhar panorâmico à abordagem do conteúdo do conceito sincretismo; a segunda realiza uma reflexão referente ao estudo de caso, a sua relação prática com os religiosos. Nesta perspectiva, a pesquisa, como subsídio social, permite uma leitura geográfica cultural, desprovida de prejuízo, ao manusear cientificamente os eventos religiosos por meio da abordagem *in loco*, ressaltando a liberdade religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: evento religioso; sincretismo; espacialidade.

ABSTRACT: This article approaches the case study in relation to the religious tributes to Orixá of sweetness and of love, Oxum, and to the immaculate saint of peace, harmony and love, Our Lady of Immaculate Conception, occurred in December 8, 2014. They compound the cycle of cultural manifestations in the city of Rio Grande-RS Brazil. This reading about the cultural religious events aims to contextualize the term syncretism, in the research in Geography of Religion; then to understand as a contribution of a cultural religious approach with the analysis of geographic qualitative research. In this sense, the article is a result of concerning reflections to observations in two religious events, which communicate and constitute a singular language by the contemplative individuals, these under the contributions of Geography, of Philosophy and of Sociology. Then, the exposition of the subject present itself organized in two steps: the first aims to direct a panoramic look to the approach of the content of the concept syncretism; the second makes a reflection in relation to the case study, its practical relation the religious. In this perspective, the research, as a social subsidy, to allow a cultural geographic reading, without loss, in handling scientifically the religious events by means of *in loco* approach, expressing the religious freedom.

KEYWORDS: religious festivity; syncretism; spatiality.

1. INTRODUÇÃO

O espaço desponta como a fonte do indivíduo e, mais, como palco da administração e da atuação seletiva, no qual os símbolos são contemplados dentro desta seletividade e subjetividade humana. Assim, a sua dinâmica fugaz transforma as relações espaciais.

É na relação tempo/espaço que se desenvolvem as afinidades sociais humanas, ou seja, a transformação da natureza, na produção da cultura e da história. E entre ambos há uma relação de dependência, interdependência e influências. E as interações dos homens com o meio são provenientes da produção de espaços socioculturais, frutos de uma existência humana com as transformações decorrentes no meio. Neste sentido, há uma disciplina do tempo, que preocupa o homem nos seus vestígios da abrangência do presente (RICOEUR, 2006).

Deste modo, na dinâmica espacial estão presentes as linguagens estabelecidas pela religião, no estudo apresentado, as de Matriz Africana¹, a sua relação com os Orixás e as Entidades Espirituais, e a Católica e a sua relação com os Santos. O espaço é articulado e também contemplado por uma fonte de imaginação, cuja carga de valor é determinada também pelo vivido em elementos que se interligam, perpassando a relação das instituições religiosas e configurando uma identidade de fé alavancada por encontros de uma religiosidade². Esta é

¹ O termo refere-se às religiões muito difundidas na cidade de Rio Grande, como Batuque, Umbanda, Quimbanda, mas o termo no seu sentido integral se estende a outras formas de manifestações religiosas exercidas no Brasil como o Candomblé, Cabula, Culto aos Egungun, Catimbó, Xambá e Omolocô.

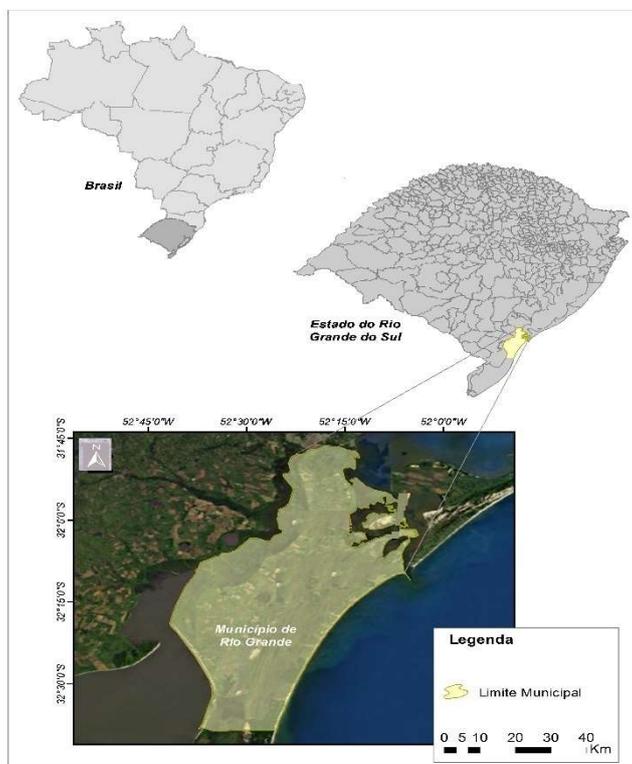
² No estudo, o termo refere-se à vivência dos princípios divinos que regem a criação e o cultivo da fé nas Entidades Religiosas com uma vivência no todo integral da vida do indivíduo religioso.

contemplada pelas experiências do homem e não apreendida como um fator técnico. Portanto, contempla um maior entendimento do mundo e o espaço habitado, neste caso, a cidade de Rio Grande-RS/Brasil.

A cidade está localizada ao sul do Estado do Rio Grande do Sul ($32^{\circ}2'6''$ ao Sul e a $052^{\circ}5'56''$ a Oeste³) representada no Mapa 1. Foi fundada em 19 de fevereiro de 1737, na desembocadura da Lagoa dos Patos, um marco inicial dos portugueses em terras sulinas e berço da entrada das religiões de Matriz Africana no referido Estado e no Brasil. A cidade é manifestada popularmente como “Noiva do Mar” devido a sua proximidade com os corpos hídricos: o Saco da Mangueira, o Canal do Norte e a praia do Cassino, os quais simbolizam também uma relação mítica dos cidadãos com Rio Grande.

Com isto, as expressões religiosas, manifestadas por esses símbolos, constituem o sentido, ou seja, a linguagem que se pode saber do mundo, por meio dos espaços sacralizados. Diante desse fator, o mundo natural cotidiano é experimentado e atribuído a um cognoscível, do qual o sagrado invoca gestos de afetividade e respeito, pois ele apresenta um universo que transcende os limites da percepção e compreensão humanas (BOURDIEU, 2009).

Mapa 1 - Localização da cidade de Rio Grande no Estado do Rio Grande do Sul e Brasil.



Fonte: Base Cartográfica IBGE, (2013); Google Earth (2013). Organizado pelo autor, 2013.

Quanto a isto, o espaço relacionado à prática social é parte integrante de uma totalidade que, ao se organizar, configura diferentes tipos de linguagens e apresenta como resultado tipos determinados de manifestações culturais, construindo as espacialidades, ou seja, uma forma de conhecimento. E mesmo que o tempo e o espaço gerem determinadas formas de representação social, é na dualidade que o sujeito e o objeto residem em um denominador comum passível de conceber a forma de expressão cultural.

Desta forma, o subsídio social do estudo é permitir uma leitura científica e desprovida de convencionalismos ao manusear os eventos de cunho religioso cultural, neste caso, que interligam, na sua religiosidade, a religião Católica e as religiões de Matriz Africana. E busca o debate sobre o sincretismo e as espacialidades religiosas como aporte de estudo para uma

³ Conforme os dados do *site* oficial da Prefeitura da Cidade de Rio Grande. Disponível em: www.riogrande.rs.gov.br

Geografia em um Estado Nacional Laico⁴, que tem como meta o diálogo entre as religiões (tolerância).

Salienta-se ainda que a apreciação do espaço como sagrado é fundamental, pois esse é originário do campo devocional coletivo com formas “concretas de apropriação *temporo-espacial* mediadas pelo poder” (GIL FILHO, 2008, p.107). Nele são aportados símbolos que transcendem qualquer concepção doutrinária. Assim, a distinção que o sagrado confere ao espaço incita o pesquisador social, em especial o geógrafo, ao seu amplo temário, principalmente na relação que envolve a leitura espacializada dos elementos míticos e da sua ação dinâmica no cotidiano dos praticantes religiosos.

E para compreender tal importância dos elementos míticos religiosos espacializados na cidade de Rio Grande e contemplados no dia 8 de dezembro, as reflexões do estudo foram exercidas através das atribuições teóricas de: Bastide (1983), Ferretti (1995), Canevacci (1996) e Silva(2005), na compreensão do termo sincretismo e sua relação no mundo devocional brasileiro; Bourdieu (2009), no campo religioso e a relação simbólica; Ricoeur (2006), na relação da linguagem espacializada por meio do discurso; Gil Filho (2008), Rosendahl (1996) e Pereira (2015, 2016), no entendimento das espacialidades religiosas.

A técnica de pesquisa no trabalho buscou o estudo *in loco* com a pesquisa empírica nas homenagens: a Nossa Senhora da Imaculada Conceição⁵ e a Oxum⁶, no período que compreendeu a primeira quinzena do mês de dezembro de 2014, envolvendo o pré e o pós evento, na cidade de Rio Grande, para um melhor ordenar do postulado teórico ao tema de estudo, através de observações e visitas aos setores públicos e privados relacionados às manifestações religiosas citadas e seus encontros devocionais.

Para isto, foram captadas fotos de primeira ordem⁷ que envolveram as manifestações religiosas, as quais foram direcionadas sob o olhar geográfico para o viés espacial e seus encontros de fé. Assim, as imagens atuam como elementos discursivos na forma de um texto capitulado da cidade de Rio Grande, com ação e vivacidade, associados ao elemento da religiosidade como polos de ligação da espacialidade devocional. Este ponto de reflexão foi exercido por meio de uma trajetória, cuja constituição é fundamentada por meio de observações e de estudo como este, que será ofertado no decorrer dos próximos parágrafos.

2. SINCRETISMO, UM OLHAR PANORÂMICO SOBRE A RELIGIOSIDADE

A aflição do indivíduo em querer buscar explicações para a religiosidade, muitas vezes não lhe permite enxergar a dinâmica cultural como uma maneira evolutiva dos grupos sociais promulgarem as suas características, o seu modo de vida no espaço e, sim, como um modo destrutivo e avassalador dos costumes e tradições sociais. Assim, o termo sincretismo que concebe o imbricamento de matrizes culturais distintas é pertinente ao olhar geográfico, pois há uma preocupação do homem em querer compreender as linguagens culturais espacializadas.

E, diante deste fato, se esquece que o indivíduo, por natureza, é um ser assistemático, a exemplo do nomadismo que, em muitos casos, não segue regras complexas na humanidade, mas somente o instinto da sobrevivência. E é através desta característica que os seres humanos percorreram os mais distantes pontos do mundo, difundindo sua característica cultural e agregando novas culturas para dentro do seu grupo social. Bastide (1983, p. 160) elucida uma

⁴ Conforme texto extraído do Artigo 5, Inciso VI, da Constituição Federal, de 1988: Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir o **Estado Democrático**, destinada a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. ART. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros, residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade nos termos seguintes: VI- é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma de lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

⁵ A denominação é referente a não concepção da mancha (*macula* em latim) do **pecado original**. A Igreja Católica professa que a Virgem Maria viveu uma vida livre de pecado. Ela simboliza a ternura e o amor.

⁶ Deusa das águas doces, da fecundidade e do amor. Sincretizada no catolicismo popular como Nossa Senhora da Imaculada Conceição. Apresenta a sua representação na cor amarela.

⁷ O autor descreve as imagens fotográficas captadas em trabalho de campo pelo próprio como pesquisador.

questão importante para tal atuação do homem: “[...] o sincretismo não é nem um fenômeno recente, nem um fenômeno estritamente localizado”.

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

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

[...] ultrapassa a fragmentação política interna, específica dos gregos em geral, para não perder a liberdade e derrotar um inimigo externo bem pior que o amigo-inimigo interno. Essa determinação de unir grupos conflitais, essa busca por alianças entre as diversas “partes” da própria Creta, serviu para a posterior migração do conceito: da política à religião. As tentativas sincréticas referiam-se às possíveis alianças momentâneas entre diferentes interpretações da religião cristã em risco de heresia, sem excessivas preocupações quanto às coerências dogmáticas.

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

Neste contexto, o valor do dominante, representado pelos invasores europeus, ultrapassava a materialidade das agressões ao corpo do ser humano escravizado. Com a imposição, também, na plenitude espiritual deste ser abalizado da liberdade material, há também o aprisionamento de sua devoção, através da imposição dos valores religiosos do dominante, com a justificativa de purificação da sua alma. Com isto, os dominantes exploradores europeus rebaixavam as manifestações religiosas dos povos escravizados às categorias de animistas e magia. Já a sua recebia a veneração de luz ecumênica. E o sincretismo religioso, neste cenário nefasto, surge como uma pacificação entre os exploradores e os explorados.

E mais, Canevacci (1996, p. 15-16) ainda acrescenta, para este fato, que os dominados:

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

Surge, então, o campo brasileiro de religiosidade muito vasto e arraigado em um dinamismo que, de um lado, aportava os povos colonizadores e, de outro, os escravizados e imigrantes. Em outras palavras, a cultura do dominador, em se tratando do contexto material (econômico), e a do dominado, que não consentiu ser-lhe tomado também o seu plano espiritual, de tal modo ele inventou e reinventou formas de manifestar sua religiosidade junto ao dominante ao longo dos tempos.

O sincretismo atuou neste contexto social, no continente americano, em especial no Brasil, como uma estratégia de sobrevivência cultural dos escravos africanos com a sua devoção aos deuses, personificados nos Orixás, perante a sociedade de traços europeus, católicos, detentores dos meios de produção de um país colonial.

E o sincretismo religioso teve um papel sociocultural muito importante, no Brasil, por atribuir na sua formação um aspecto institucionalizado com rituais que difundiram o imbricamento de matrizes culturais distintas na forma de devoção.

Principalmente no entendimento de Bastide (1983, p. 160-161) que afirma:

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

O processo histórico brasileiro esteve associado à colonização, à escravidão e à imigração massiva com a devoção. Portanto, a religiosidade verdadeiramente brasileira é um complexo social. Os Terreiros⁸ adotam o costume de adoração de imagens de pedras advindas do catolicismo e o próprio catolicismo utiliza traços culturais africanos como a festa e as procissões com a utilização de músicas. Fatores para uma dialética religiosa, pois não se determina onde começa de fato uma e termina a outra, senão apenas a concretude do plano sincrético materializado e representado simbolicamente.

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

Em uma nação⁹ como a brasileira, onde ocorre a recusa de religiões das classes sociais desfavorecidas economicamente, o sincretismo, assim, passa a ser compreendido como resultado do processo de aculturação. É comum para a sua época, que não entende sincretismo como forma de resistência cultural, esta que muitos antropólogos defendem como sendo uma reformulação das manifestações afro-religiosas para conseguirem ultrapassar a barreira das perseguições e preconceitos impostos por uma sociedade abastardada formada em moldes europeus.

Neste ponto, o sincretismo como um processo evolucionista, de pré-julgamento e de vinculação à pejoratividade, apresenta-se entrelaçado à vertente de desenvolvimento econômico. Assim, o sincretismo religioso nacional é visto como a fusão ou dualidade de crenças, justaposição de exterioridades e de ideias religiosas, associação, adaptação e equivalência de divindades, ilusão da catequese. E mais, a imposição em forma de dominação das classes despontadas no alto do poder econômico sobre as que se situavam na base ou abaixo das relações permeadas pelo fator monetário, a exemplo dos escravos.

Como indica Bastide (1983), um pioneiro nos estudos afro-brasileiros, que descreve como a “conversão da religiosidade” do dominante, mas com uma ressalva, para o expropriado social que, sem renunciar aos deuses ou orixás, o negro baiano tem pelos santos católicos profunda devoção. E ao pensar o sincretismo, sem ultrapassar o conceito da aculturação, torna-se inviável o entendimento.

Ferretti (1995), faz uma ressalva, salientando que não são as civilizações que entram em contato, mas os homens. De forma que o centro reformulador é o indivíduo, pois este é capaz de inventar e difundir novas ideias, atitudes e comportamentos para uma esfera maior denominada sociedade. Não deve ser esquecida a análise da posição que há por trás desta colocação do autor, que é o posicionamento destes indivíduos perante a sociedade, ou seja, atores principais, *coadjuvantes*, ou apenas figurantes deste palco de relações sociais marcadas por encontros entre os indivíduos que a compõem.

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

É interpretado como o significado de sincretismo que deve ser estendido aos casos de resultados harmoniosos de contatos culturais, do plano espiritual, não com o material, ou seja, a adaptação. Assim, o sincretismo é evidenciado como algo pejorativo, pois é considerada a dinâmica materialista e não a espiritual, ou melhor, o plano imaterial como é composto de grande parte das religiões e suas devoções aos deuses. A ressalva para os casos de dominação, colonização e escravidão é evidenciada.

Silva (2005, p. 42) descreve o imbricamento religioso entre esses povos, no seguinte trecho:

⁸ O termo no estudo é direcionado com letra inicial maiúscula como sinônimo de respeito aos locais de manifestação religiosa de Matriz Africana.

⁹Referente ao agrupamento humano, mais ou menos numerosos, cujos membros, geralmente são fixados num território, são ligados por laços históricos, culturais, econômicos ou linguísticos.

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

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

Portanto, foi mediante toda esta imposição ao caráter de uma cultura idealista de uma civilização tida como superior, que a religiosidade se encontra em meio a este processo “achatador de culturas”, a forma com que os povos situados à base da pirâmide econômica encontram o conforto espiritual e a esperança para sobreviverem em meio à adversidade de perseguições e estigmatização (FERRETTI, 1995). Esta é a forma das classes expropriadas economicamente desempenharem o seu papel social de maneira mais suportável.

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

As religiões de Matriz Africana que cultuam as divindades naturais perpassam esta categoria dualista de enxergar o mundo, do que a maior parte dos indivíduos só consegue perceber. De tal modo, o sincretismo religioso no Brasil, neste caso, apresenta-se como uma espacialização da devoção, o exemplo da Umbanda. É onde os campos religiosos diversos se imbricam e constituem novas formas de manifestação dando origem a religiões que estabelecem como ponto de formação a relação com localidade.

E, conforme Ferretti (1995, p. 195): “O sincretismo, é elemento essencial de todas as formas de religião, está muito presente na religiosidade popular, nas procissões, nas comemorações dos santos, nas diversas formas de pagamento de promessas, nas festas populares em geral”.

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

No entanto, a cultura, por se tratar de um conceito muito difuso e dinâmico, pode ser considerada “multidisciplinar”, por ser contemplada nos diversos ramos das ciências. Na Geografia, é analisada através da relação homem/meio, e seus respectivos planos, material e imaterial, tendo por finalidade a compreensão do objeto de estudo, o espaço geográfico. Este que é o palco das efetivações humanas abrange, sobretudo, todos os elementos que são passíveis de serem analisados e classificados pela especialidade da ciência geográfica.

Pereira (2015) salienta que, na totalidade, toda a cultura é uma abordagem integradora na ciência geográfica interpretada. Assim o presente encontra-se com o passado, o local com o global, este através de fatos que fornecem subsídios para a realidade do objeto de investigação.

Com isto, as efetivações humanas são explicadas através da cultura, a exemplo da sociedade como fator transcendente que é desvelado por meio dela, ou seja, composições de materialidade e imaterialidade imbricadas. Por isto, o estudo do espaço, relacionado ao elemento cultural, pode ser considerado como parte, mais que integrante, em uma totalidade que, ao se organizar, configura diferentes tipos de culturas e resultados de tipos determinados de sociedades. E apresenta, para este contexto, o simbólico como fator determinante dos aspectos relacionados da

vida e da sociedade, estando, ao mesmo tempo, cheio de interstícios e de graus de liberdade formatados em diversas instituições imaginárias (PEREIRA, 2015).

Assim, o ser humano, que aprende a adaptar e a mudar, desenvolve, ao longo do tempo, a habilidade criadora, interessando-se pelo que seus semelhantes fazem, por que e como constituem. Deste modo, a preocupação central desta abordagem foi buscar relacionar o conteúdo do conceito sincretismo à ciência geográfica, sendo este fruto de uma sociedade naturalizada e de uma natureza socializada. Este apresenta, como caráter geográfico, a espacialidade como ponto de partida de qualquer investigação, principalmente a cultural. Esta é, neste estudo, como o todo integral. Ela refere-se a “um mundo de experiências dos indivíduos cuja autoridade é atribuída ao transcendente” (GIL FILHO, 2008, p.112).

Gil Filho (2008) descreve que a representação religiosa configurada nas espacialidades como sendo fenômenos sociais reveste as representações e o caráter concreto inteligível dos indivíduos. De modo que as manifestações coletivas são o modo pelo qual “os grupos pensam nas suas relações com os objetos que os afetam” (GIL FILHO, 2008, p.24).

Mediante tal fato, a devoção manifesta-se por uma religiosidade, na qual não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelações de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. Desta forma, a aparição do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita, onde não é possível nenhum ponto de referência e onde, portanto, nenhuma orientação pode realizar assim a religiosidade, que revela os pontos, ou seja, centros de sacralidade para os indivíduos devotos.

3. OXUM E NOSSA SENHORA DA IMACULADA CONCEIÇÃO: ENCONTRO DE ESPACIALIDADES RELIGIOSAS NA CIDADE DE RIO GRANDE-RS

Oxum encarregou-se de levar o *ebó* ao Céu. No caminho Oxum encontrou Exu e ofereceu-lhe os fios e a agulha. Em seguida encontrou Obatalá e entregou-lhe os ovos. Obatalá ensinou-lhe o caminho da porta do Céu. Lá chegando, Oxum encontrou um grupo de crianças e repartiu entre elas os bolos que levava. Olodumare viu tudo aquilo e se comoveu. Olodumare devolveu à Terra a água retida no Céu e tudo voltou a prosperar (PRANDI, 2001, p.340-341).

Nesta esfera mítica religiosa apresentada no fragmento extraído do texto de Reginaldo Prandi sobre a mitologia do Orixá “deusa das águas doces”, a reflexão nesta etapa aborda o estudo de caso, as homenagens referentes a Oxum e Nossa Senhora da Imaculada Conceição, cujo ritual e os festejos ocorrem no dia 8 de dezembro e se estendem durante o ano.

Diante deste contexto, a festa, a cada ano, tem aumentado o número de participantes, com o conhecimento de mais 5.000 participantes da Religião Católica e de Matriz Africana, também oriundos de diversas cidades ao entorno de Rio Grande/RS, como se vê na seguinte manchete noticiada em um jornal regional: Católicos e Umbandistas prestam homenagens pelas ruas da cidade¹⁰. As festividades são norteadas pela Irmandade Nossa Senhora da Conceição, constituída há 200 anos e pelo Babalorixá Pedro de Oxum junto à comunidade religiosa rio-grandina de Matriz Africana. Porém, é uma festa que, apesar de mais de 40 anos de realização, só entrou para o calendário de eventos do Município de Rio Grande/RS, há 16 anos, mesmo sendo esta manifestação espacializada nas ruas rio-grandinas em veneração a Oxum, caminhada de fé, conforme apresentado na sequência de imagens na Figura 1.

De acordo com os dados do último Censo, (2010) realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE (2013), é apontado que a população rio-grandina apresenta 197.228 habitantes, com 15.003 habitantes declarados como religiosos pertencentes à religião de Matriz Africana e 89. 253 declarados como Católicos. Mas, diante dos números apresentados, pode-se considerar Rio Grande uma pequena África no interior do Rio Grande do Sul, devido ao número de Terreiros que a colocam entre as 10 maiores cidades no *ranking* de urbes com maior número de declarados praticantes de religiões de Matriz Africana, conforme a população com esta devoção no Brasil (PEREIRA, 2016).

¹⁰ Conforme matéria noticiada no **Jornal Agora**, quarta, 10 de dezembro de 2014, Rio Grande, ano 40, nº 11.017, página 4.

Daí se vê que a religiosidade é algo que tem muita importância no cotidiano rio-grandino e compreender sua presença é algo qualitativamente superior. Assim, a experiência da religiosidade nesta cidade repercute em diferenciações em relação a lugares, pessoas e objetos. Assim, a religião torna-se o outro da existência, ou seja, o ponto de convergência e mediação entre as espacialidades, ou seja, o contingente e o transcendente. É a ponte analítica entre a devoção e o cotidiano, a qual possibilita conceber temporalidades e espacialidades relativas e, com isto, a dinâmica da existência do sagrado está além de uma materialidade aparente.

Rosendahl (1996) aponta que essa existência do sagrado apresenta um significado que vai além de imagens templos, ou seja, as experiências emocionais das espacialidades dos fenômenos sagrados se destacam como elemento também da rotina. Assim, o indivíduo ou grupo religioso “busca um poder transcendente que o sagrado contém” (ROSENDAHL, 1996, p.27).

Com isto, a visita a um espaço sagrado é, antes de qualquer coisa, uma vivência afetiva. É a partida, a viagem, a desinstalação do cotidiano, a própria linguagem dos deuses através dos símbolos que aproximam o devoto do domínio sagrado. Em meio a isto, a descoberta da fé é o ato de afetividade dos praticantes religiosos com as Entidades Religiosas¹¹ no interior do ambiente religioso, onde o mundo é transcendido na devoção. Este presente nos diversos elementos da cultura, o que possibilita a transcendência e exprime-se pelas diferentes imagens de uma abertura, conforme elucida a sequência de imagens nas Figura 1 e Figura 2 as quais exibem as linguagens dos grupos devocionais.

Figura 1 - Elementos de interligação religiosa¹².



Fonte: Acervo do autor, 2014.

E esta linguagem pode ser compreendida consoante o pensamento de Ricoeur (2006, p.247) no seguinte trecho:

À primeira vista, o mito e a história parecem ser perfeitos contrários. Sem dúvidas são ambas narrativas, e arranjos de acontecimentos reunidos em histórias unificadas que podem, em seguida, ser contadas de novo. Mas o mito é uma narrativa das origens, situado em um tempo primordial, um tempo diferente da realidade cotidiana; enquanto a história é uma narrativa de acontecimentos recentes, estendendo-se progressivamente para incluir os acontecimentos que estão mais longe no passado, porém que se situam no tempo humano.

¹¹ No decorrer do estudo, o termo será referido com letra maiúscula inicial como sinal de respeito às instituições religiosas, em questão, que utilizam o termo para se reportarem ao seu panteão divino: Orixás e Santos Católicos.

¹² Refere-se: à caminhada em homenagem a Oxum pelas ruas rio-grandinas (A); à manifestação dos religiosos de Matriz Africana na frente da Igreja Nossa Senhora Imaculada da Conceição (B); à comunicação religiosa com os elementos que simbolizam a espacialidade de Oxum realizada nas águas rio-grandinas do Canal do Norte (C).

Por meio do simbólico religioso que possui a linguagem e pelo caráter devocional atribuído ao espaço, podem-se denominar estas espacialidades religiosas, as quais são configuradas nos espaços, marcados por tempos de festividades, próprios. Assim, este simbólico torna a observação um caminho importante para o conhecimento, pois salienta o entorno da vida, com o mundo e as pessoas nas devoções.

Perante as análises das observações de campo, relacionam-se as espacialidades às devoções religiosas, em que o termo sincretismo causou uma inquietude no seu diálogo com o que era apresentado na pesquisa. Este termo é considerado como um vilão e também a explicação das formas culturais consideradas “híbridas” do homem.

Diante disto, não é atribuído o peso de uma cultura sobre a outra, mas sim formas novas e harmônicas de comunicação entre elas. E atribui-se a isto o estudo de caso que demonstra as somas culturais, Católica Apostólica Romana com as Religião de Matriz Africana. As mesmas auxiliam na demonstração da espacialidade da fé na cidade de Rio Grande, por meio do encontro da caminhada em homenagem a Oxum com a procissão em homenagem a Nossa Senhora da Imaculada Conceição. São manifestações religiosas promulgadas no cenário rio-grandino, no dia 8 de dezembro. Compõem um verdadeiro mosaico da religiosidade expressa neste município. Neste a reza e a água benta comunicam-se com o som do tambor e o simbólico do alimento sacralizado, a exemplo do quindim. Isto em um cenário em que é despontada a fé dos indivíduos.

As missas e as caminhadas ganham o *status* da comunhão da linguagem cultural com a cidade. E os territórios¹³, assim, atuam como elos de comunicação com os indivíduos. Aí o homem demonstra as suas facetas, as quais vão ao encontro do simbólico religioso¹⁴.

Neste contexto do sagrado, as manifestações culturais expressas pelo evento religioso conduzem ao pensamento sobre o processo que faz da difusão da manifestação social, à qual são atribuídos fatores de troca entre os indivíduos que a compõem. Desta forma, as trocas ganham *status* de símbolos, que ultrapassam o universo religioso e se materializam no mundo concreto, palpável, formando sistemas (BOURDIEU, 2009).

Pereira (2015) evidencia que a espacialidade como linguagem religiosa, ou seja, na representação como um instrumento de comunicação enquanto um aparelho de conhecimento, enquanto veículo simbólico que são os sistemas simbólicos que derivam sua estrutura, o que pode ser evidenciado no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio da divisão e, assim, só podem organizar o mundo moral e social no recorte das classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e exclusão.

E estes são propensos, por sua própria estrutura, a servir simultaneamente às funções de inclusão e exclusão de associação, de integração e distinção, apresentando uma estrutura, com condição de possibilidade de constituir o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que permitem construí-los.

O sincretismo apresenta-se como um ecletismo religioso, mas não no sentido literal do termo, e sim no que está vinculado à agregação de elementos culturais. E refletir as espacialidades religiosas por esse sentido, confronta-se que a religiosidade se destaca perante as instituições religiosas. É, pois, o indivíduo no sentido mais puro e simples que, com a expressão da fé, percorre e dialoga no simbólico religioso, conforme apresenta a sequência de imagens na Figura 2.

Assim, os espaços compõem territórios de sentidos, ou seja, territórios simbólicos que o encontro da fé por meio do discurso determina fronteiras, constituindo limites simbólicos discursivos. Os dirigentes religiosos, através do discurso, estabelecem o seu território enquanto hierarquias. Esses espaços da religião são espaços de significados, sendo eles imanentes à própria religião (RICOEUR, 2006).

¹³ Referente aos territórios de sentidos, ou seja, territórios simbólicos que contemplam o discurso como determinante de fronteiras, por intermédio do discurso eles também se constituem.

¹⁴ O termo é apontado no estudo com a potencialidade de ligar as partes “perdidas” de uma representação, constituindo assim uma nova unidade significativa.

A representatividade destes espaços religiosos, portanto, é uma forma de informação. Ainda que o tempo e o espaço produzam determinadas formas de reprodução, mas ressaltando que é na dualidade do indivíduo com os elementos da composição festiva que se concebe a forma de representação da espacialidade religiosa (PEREIRA, 2015).

Figura 2 - Manifestações religiosas¹⁵.



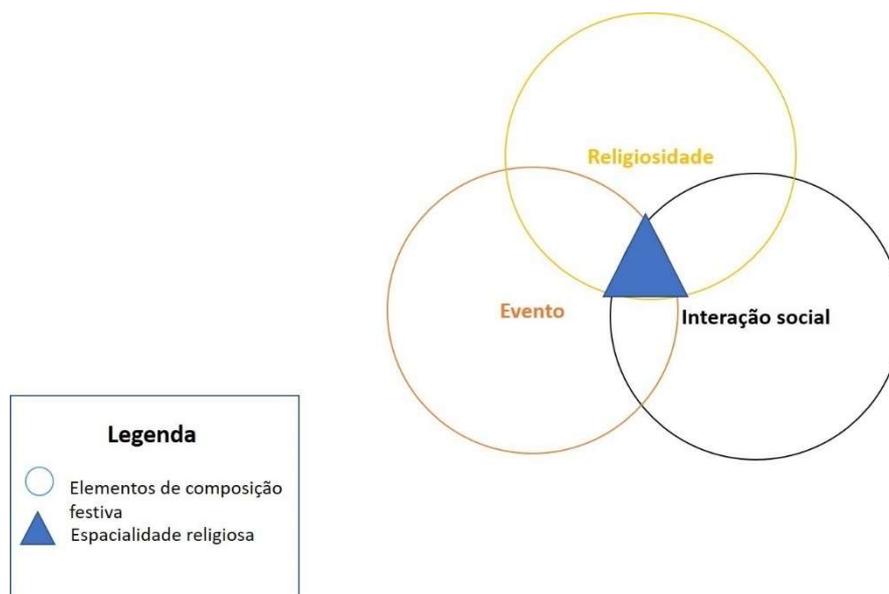
Fonte: Acervo do autor, 2014.

Os elementos simbólicos constituintes de uma espacialidade também acarretam, na funcionalidade religiosa, o fator mítico religioso. O território devocional amplia-se em uma dimensão em que as Entidades Religiosas, em questão, são reverenciadas a suas moradas, no seu tempo aberto, como as sequências de imagens contidas nas Figura 1 e Figura 2 apresentaram. E, são onde os seus assentamentos são apropriados pela linguagem religiosa, que tem a atribuição para os praticantes religiosos de rememorarem todo o seu ritual em relação às Entidades veneradas.

E de encontro a esta dinâmica religiosa de elementos fixos, nas festividades a Oxum e Nossa Senhora da Imaculada Conceição, há as manifestações desdobradas dentro do espaço constituindo “cenários” que são: 1) as caminhadas da fé, uma peregrinação que reúne autoridades religiosas e políticas que passam por todo o Centro histórico da Cidade de Rio Grande; 2) a celebração das comunidades religiosas, manifestações pré e pós-festa ligados aos dois elementos fixos dos cenários das festas (os Terreiros, a Igreja e os corpos hídricos de água doce); 3) as pessoas que fazem os seus próprios rituais dentro da festa, a exemplo dos peregrinos que pagam suas promessas fazendo a caminhada até a Igreja, ou colocando oferendas nas águas doces. Assim, nos exemplos expostos, a composição da espacialidade religiosa sincrética é uma potencialidade do imaginário para a representação da fé dentro da festa, conforme apresenta a Figura 3. É possível, compreender que o mito é contemplado por diversos significados que direcionam as várias manifestações contidas na festa.

¹⁵ Faz menção: a comunicação devocional a Nossa Senhora da Imaculada Conceição e a Oxum, por meio dos elementos simbólicos (A); a procissão em homenagem aos 200 anos da comunidade da Igreja Nossa Senhora da Imaculada Conceição (B); a comunicação com os devotos na frente da referida Igreja (C).

Figura 3 - Composição da espacialidade religiosa.



Fonte: Organizado pelo autor, 2017.

Deste modo, os elementos espaciais compõem diversos Templos no espaço rio-grandino, constituindo o natural e o religioso-cultural das devoções. Pois, são apontados neles ainda observações e explicações das ações das Entidades sobre o mundo religioso. E a apropriação pelos praticantes religiosos resume-se também em explicações, cujo valor originário deriva-se de um ritual.

O comportamento do grupo ou do indivíduo religioso dá sentido à interioridade, ou seja, do aspecto de uma espacialidade específica, a de um território íntimo. E neste território, são colocados todos os elementos que configuram a linguagem sagrada em um conjunto de conhecimentos que remetem às imagens sensíveis, de seres inteligíveis; por fim, da noção religiosa do próprio indivíduo ou grupo religioso experimentado. A sua qualidade da construção de mundo é adquirida por meio da sua relação religiosa, que espacializa e promove uma afinidade com o sagrado, promovendo encontros da devoção que ultrapassam a linguagem estabelecida pelas instituições religiosas despontadas no cenário religioso rio-grandino com espacialidades de fé nas homenagens a Oxum e Nossa Senhora da Imaculada Conceição.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, orientaram-se os olhares investigativos para os encontros entre as matrizes religiosas Católica e Africana na qualidade existencial dos seres religiosos e do seu discurso espacializado diante do mundo religioso que os cerca. A parte empírica apresenta as relações dos grupos religiosos com o universo simbólico da devoção, na forma de compreender o espaço, a linguagem e as espacialidades religiosas rio-grandinas. E diante disto, tornam-se pontos de junção entre os religiosos e o espaço.

Com isto, as espacialidades expressadas pelas manifestações dos praticantes religiosos contemplam no seu cotidiano e se apresentam fora dos locais de assentamento dos Templos. A sua presença foi compreendida como de sentido qualitativo ímpar para com os espaços simbólicos.

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

E direciona-se ao existencialismo presente no indivíduo religioso com a sua relação com os espaços sacralizados, bem como suas aspirações presentes em uma religiosidade alicerçada também no agir e no sentir das comunidades religiosas observadas. Tudo isto, com a contribuição e pretensão de que esses fatores fossem evidenciados e colaborassem para o estudo geográfico presente nas espacialidades religiosas constituídas.

Isto, por meio das representações alicerçadas na relação da linguagem religiosa no cotidiano desses indivíduos. Essas linguagens foram evidenciadas por intermédio das construções elementares realizadas pelos religiosos e sua comunidade. Aspectos que se constituíram dentro da pesquisa como indispensáveis na comunicação e interpretação permitiram colocar um sentido de ressignificação nas ações e relações, entre os religiosos e o espaço geográfico.

Nesta perspectiva, compreendeu-se a espacialidade religiosa como uma linguagem que contribui para a arguição sobre os espaços sacralizados em um território vivo, no auxílio do entendimento das suas nuances. Os símbolos atuam como instrumentos por excelência da integração social, enquanto instrumentos de conhecimento e comunicação e os símbolos configuraram-se espacialmente quanto elementos de uma construção socializada, os quais os religiosos referendam.

Portanto, a ligação do homem por representações que o conectem ao mundo superior ou ao plano espiritual, aponta para uma diligência voltada às Entidades Religiosas como representantes da dinâmica terrestre. E essa é uma característica do cerne do indivíduo, para a busca de respostas que não é capaz de dar. O mesmo imbrica os símbolos, os quais são enfatizados quando o indivíduo encontra a confiabilidade em suas devoções, e contribuem como forma de autoridade e segurança cotidiana.

Neste sentido, são evocados os mais diversos sentimentos humanos. Do modo em que o evento festivo religioso se apresenta móvel na sua forma de compreensão, pois ele surge dinâmico e potente na circulação de mensagens que encaminham aos mais variados pensamentos transcendidos do seu espaço físico aprisionado, em muitos casos, aos elementos que compõem o simbólico sincrético e que estabelecem na sua dinâmica um diálogo científico com a Geografia na compreensão das espacialidades religiosas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BASTIDE, R. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.
2. BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
3. CANEVACCI, M. **Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais**. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
4. FERRETTI, S. F. **Repensando o sincretismo**. Estudos sobre a Casa das Minas. São Paulo: FAPEMA, 1995.
5. GIL FILHO, S. F. **Espaço sagrado: estudos e geografia da religião**. Curitiba: Ibpex, 2008.
6. IBGE. **Censo Demográfico – 2010 – Resultados Preliminares da Amostra – Tabela 1489 população residente; por situação do domicílio e sexo; sendo a religião – Município de Rio Grande-RS**. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. Disponível em: <<http://www.IBGE.gov.br>> Acesso em 15 dez. 2013.
7. PEREIRA, R. A. Geografia: mito, linguagem e religião. **Revista Presença Geográfica**, v. 2, n. 1, p.1-16. 2015. Disponível em: <<http://www.periodicos.unir.br/index.php/RPGeo/article/view/1175/1376>> Acesso em 3 jan. 2016.
8. _____. O espaço urbano e os templos afro-brasileiros em Rio Grande-RS-brasil. **OKARA: Geografia em debate**, v.9, n.3, p. 482-494, 2016. Disponível em: <www.biblionline.ufpb.br/ojs/index.php/okara/article/view/24223> Acesso em 5 out. 2016.
9. PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
10. RICOEUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: LOYOLA, 2006.
11. ROSENDAHL, Z. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.
12. SILVA, V. G. **Candomblé e Umbanda caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.