

A umbanda e os lugares de memória

Umbanda and places of memory

Célio Silva Meira¹

Celeste Dias Amorim²

Roney Gusmão do Carmo³

Resumo

Este artigo apresenta o terreiro de Umbanda como um espaço preservador de uma memória, bem como um espaço de patrimônio de memória, onde o material dá suporte ao imaterial. Utiliza-se a categoria “lugar de memória” de Pierre Nora para caracterizar o espaço do terreiro de Umbanda como patrimônio imaterial, onde a memória se instalada serve como alicerce das memórias coletivas e por último eles são simbólicos, pois são reveladores de identidades sociais. Assim, segue Nora (1993), na busca pela afirmação de que não há memória, no que se refere à memória espontânea, construída verdadeiramente pela sociedade, insiste na tese de que esta é construída para que nos dê o sentido necessário de identidade, fazendo necessário, a realização de uma memória – histórica a fim de ressuscitar a lembrança tradicional, como meio de acesso a esta. Na esperança de que essa possa reunificar o indivíduo fragmentado com o qual lidamos na sociedade contemporânea. Neste caso, as memórias dos grupos se referenciam, também, nos espaços em que habitam e nas relações que acabam construindo com estes espaços. Os lugares são importantes referências na memória dos indivíduos, donde se segue que as mudanças empreendidas nesses espaços, acarretam também mudanças na vida e na memória dessas pessoas. Neste sentido, o espaço, o terreiro, por ser um espaço religioso antigo, e já está na segunda geração de mando, teve ao longo da sua existência a função de manter alicerçados a memória de seus filhos, netos e bisnetos de santo.

Palavras-chave: Comunidade Tradicional. Sociedade. Lugares de Memória.

¹ Diretor do Colégio Estadual Roberto Santos. Geógrafo. Mestre em Ciências Ambientais pela UESB.

² Instrutora do Serviço Social do Comércio. Profissional de Educação Física. Mestre em Ciências Ambientais pela UESB. Doutoranda em Desenvolvimento e Meio Ambiente pela UESC.

³ Geógrafo. Mestre e doutorando em Memória: Linguagem e Sociedade pela UESB.
Contatos: celliosilvameira@bol.com.br. celamorim@gmail.com. guzmao@hotmail.com

Abstract

This article presents Umbanda as a preserver of memory space as well as a space asset of memory, where the material supports immaterial. So we use the category “place of memory” from Pierre Nora space to characterize Umbanda as intangible heritage, where memory installed is used as the foundation of collective memories, symbolic because of social identities finally revealed. Thus, it follows Nora (1993), in the search for the assertion that there is no memory, with regard to spontaneous memory, truly built by the company, insists that this thesis is built to give us the necessary sense of identity, making necessary to hold a memory - historic in order to revive the traditional souvenir, for access to this that might reunify the fragmented individual with which we deal in contemporary society. In this case, the memories of groups also refer to the spaces they inhabit and the relationships that end up building with these spaces. Places are important references in memory of individuals, from which it follows that the changes undertaken in these areas, which also lead to changes in the life and memory of these people. In this sense, the space, *terreiro*, being an ancient religious space, and is already in the second generation of command, had throughout its existence the function of keeping grounded and memory of their children, grandchildren and great-grandchildren of saint.

Keywords: Traditional Community. Society. Places of Memory.

Introdução

Para a compreensão da categoria “lugares de memória”, tomamos por base as ideias de Pierre Nora (1993), que a compreende como manifestação empírica, como sedimentação do senso de pertença e lembrança dos sujeitos. Os lugares seriam apenas a externalização da sensação capaz de ancorar identidades e enaltecer os laços sociais que compõem um determinado grupo. Assim, monumentos, celebrações, rituais, obeliscos, nomes de ruas, museus, cemitérios são apenas alguns exemplos de sedimentação da subjetividade que ratificam o senso de pertença e coesão de uma coletividade.

Obviamente, esses conceitos não podem ser contemplados de modo tão simplório, pois são carregados de conflituosidade e contornos que os complexificam. Nora parece angustiar-se com o fenômeno da mundialização, agravado nesse período de conversão de séculos, manifestando certa consternação com a massificação de simbologias atreladas ao nexu do capital. O autor não pontua claramente tal fato, contudo, o seu olhar pessimista, que atribui descrédito ao fenômeno da memória, é evidência do que falamos.

É exatamente nesse ponto que Nora discorda de Halbwachs. Este, a quem se devem créditos sobre debates acerca da memória coletiva, entende a categoria “memória” como uma manifestação social, compreendendo até mesmo aquelas lembranças mais íntimas como substrato dos vínculos coletivos. Para Halbwachs (2006), a memória é porção espontânea que surge inscrita em quadros sociais, reforçando o fato de que todo ser humano é eminentemente parte de um coletivo e carrega signos advindos dessas relações. Segundo o autor, a história seria apenas um cemitério da memória, ou seja, apenas sob ameaças de dissolução da memória a história surgiria para abocanhá-la e fazer valer sua sobrevivência.

Nora (1993), por outro lado, manifesta-se mais pessimista. Para ele, a memória já não existe como manifestação legítima de uma sociedade; ela já foi tragada pela história, tornando-se erudição. Na ânsia por garantir o senso de pertença das pessoas, a história, então, serve como legitimação da identidade, como garantia de aporte das trajetórias; ela coroa a referência histórica das pessoas e garante a sua perpetuação. Em tempos de mundialização, marcada pela avalanche de simbologias e entrelaçamento de signos, a história se torna, por conseguinte, o sustentáculo da memória.

Partindo dessa premissa, Nora (1993) observa, então, que os lugares de memória são o ponto em que o senso de pertencimento aflora e a partir dos quais se podem notar restos de memória, materializando a necessidade de preservação. Desse modo, para Nora, a memória deixou de existir no momento em que passou a ser reivindicada pela história em seu discurso, cedendo espaço aos lugares da memória.

Diante da crise dos paradigmas modernos nos quais a sociedade está amealhada, imposta pelo nexo do capital, que tem capturado a subjetividade das pessoas através da transnacionalização do mercado simbólico e das eventuais crises identitárias, busca-se hoje resgatar elementos do passado como uma forma de remontar referências. Uma das formas de alcance dessa legitimação consiste em criar o que Nora concebe por lugares de memória, cuja funcionalidade se justifica pelo cultivo e preservação dos aspectos relativos à identidade das massas. Assim, para Nora (1993, p. 12-13), os lugares de memória são

os rituais de uma sociedade sem ritual; sacralizações passageiras numa sociedade que dessacraliza; fidelidades particulares de uma sociedade que aplaina os particularismos; diferenciações efetivas numa sociedade que nivela por princípio; sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos iguais e idênticos.

De todo modo, essa análise se torna extremamente subjetiva, pois, embora tratemos de lugares de memória em seu sentido mais concreto, tal materialidade existe mediante a subjetividade que transcende ao mero *status* de coisa. Nesse sentido, os lugares de memória não existem apenas como substância material, mas, sobretudo, como resultado de signos e conflituosidades inerentes às sociedades humanas. Tais lugares são resultados de lutas sociais; são, também, espaços de disputa de significados; e são, acima de tudo, condições perversas de imposição de ideias.

Nessa linha de raciocínio, os lugares de memória demonstram-se ambigualmente belos e dolorosos, coesos e conflitivos, agregadores e desagregadores... São causa e resultado de todo senso de pertença e toda contraditoriedade neles implícitos. Não há, portanto, como generalizá-los dando-lhes feição harmônica. Os lugares de memória são a própria contradição do existir social e a sedimentação da história em toda sua beleza e decadência. Quando erigidos, anunciam a ostentação de um tempo; quando corroídos, depredados ou mutilados, enfatizam um momento histórico e representações dialeticamente trincadas na memória.

É nesse arranjo social que trafegam “não apenas os fatos, mas os modos de ser e de pensar de outrora que se fixam assim na memória” (HALBWACHS, 2006, p. 104) – o que ele vem a chamar de “fio da continuidade”, capaz de promover o ressurgimento periódico de episódios significativos construídos em outros contextos históricos. Os lugares de memória são, portanto, a perpetuação do que se intencionou lembrar e o efeito do embate de poderes que se permitiu prevalecer. Esses lugares montam-se como imperecibilidade da representação historicamente elaborada, em total imbricação dialética com o todo que lhe atribui sentido.

Para constatar tal tese, o discurso das pessoas serve de base para adentrar no mundo de significações implícito na memória que trafega nas relações sociais. Nesse sentido, o presente texto valoriza o senso comum, aqui entendido como base da representação e do mundo de significados construídos nas relações sociais que, mediado pela concretude onde travam os vínculos, legítima representações e seleciona valores segundo normas sociais embutidas no cotidiano dos sujeitos. Segundo Cruz (2004), a memória é concebida como toda palavra, todo enunciado e toda enunciação de um passado discursivo, os quais foram constituídos na cultura.

Se aceitamos a concepção de memória como armazenamento de informações, somos obrigados a conceber, na sociedade

atual, uma impossibilidade cada vez maior de retenção dessas informações, tendo em vista que o caráter delas é efêmero e descartável [...] Por outro lado, conceber a memória como constituída de uma base significativa que organiza as sociedades e constitui os universos discursivos nos faz pensar inevitavelmente na relação entre memória e outros processos que não sejam apenas cognitivos, mas também histórico-sociais. (CRUZ, 2004, s.p.)

A memória é tida como tradição definidora, portadora de uma herança que dá sentido e forma; é viva e dinâmica. “A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga a continuidades temporais, às evoluções, e às relações das coisas. A memória é o absoluto e a história o relativo” (NORA, 1993, p. 43).

Ritos, lugares e memórias

A vida na umbanda é a expressão da natureza. Todos os orixás⁴ estão intimamente ligados aos elementos naturais e se expressam através deles. Este texto procura apresentar as comunidades tradicionais de terreiros de religiões afro-brasileiras e a conservação dos recursos naturais como uma estratégia de sobrevivência na atualidade.

No cotidiano dos terreiros de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras, observa-se uma relação de cuidado com os recursos vegetais, desde a obtenção das folhas ou ervas sagradas até o seu uso nos cerimoniais dos terreiros. Há uma preocupação com a pessoa que cuidará delas, com a forma de guardá-las etc. Existe também uma expectativa com os resultados, seja nos tratamentos de saúde ou nas festas e rituais sagrados. O início de tudo – a manipulação das folhas – tem que ser rigorosamente observado para que nada ocorra de errado. Essa reverência à natureza e às divindades que nela habitam demonstra que o homem é apenas parte do conjunto natural e harmônico, um componente do todo complexo e organizado. “Esse complexo legado ancestral africano é

⁴ Os orixás são ancestrais africanos que foram divinizados, mantendo uma inseparável ligação com os seres humanos. Segundo Pierre Verger (2002), o orixá é uma forma pura, axé imaterial, que se torna perceptível aos seres humanos, incorporando-se a um deles.

um conjunto de saberes com ensinamentos de uma matriz não ocidental [...]” (SANTANA, 2006, p. 237). Esse legado se expressa, sobretudo, nas religiões afro-brasileiras, que se mantiveram como herdeiras das tradições dos saberes africanos aqui no Brasil.

Esses saberes vêm, nos últimos anos, sofrendo uma degradação tanto pela sociedade judaico-cristã, na qual ainda impera o preconceito, como pelo sistema capitalista, que vem destruindo paulatinamente o meio ambiente na busca por lucros. As consequências são os impactos ambientais, perceptíveis no dia a dia do ser humano, entendendo-se por impacto o desequilíbrio provocado pela ação do homem sobre o meio ambiente.

Para Sene (2000), os impactos podem ser em escala local, regional ou global, porém, os danos são sempre drásticos ao ser humano. Tomemos como exemplo a devastação de florestas por meio de queimadas, emissão de gás carbônico etc. Como consequência, temos a destruição da biodiversidade, genocídio e etnocídio das nações indígenas, erosão e empobrecimento do solo, redução dos índices pluviométricos, elevadas temperaturas, desertificação, proliferação de pragas e doenças. Associado a tudo isso, temos os impactos gerados pelo crescimento urbano desordenado, levando à destruição das áreas verdes no entorno das cidades e impactando diretamente na vida dessas comunidades tradicionais.

Certas comunidades religiosas locais têm com o meio ambiente uma relação de profunda intimidade, pois dependem dele para a sua manutenção e sobrevivência.

As religiões de matrizes africanas possuem um olhar diferenciado acerca do meio ambiente, pois é dele que emana a força da sua existência, seu axé; e é nas folhas que essa relação é claramente percebida, no contato do homem com sua religião e com o meio ambiente. Segundo Serra e outros (2002, p. 17):

As folhas são, de longe, as partes dos vegetais mais empregadas no candomblé, em ritos diversos e, particularmente, em operações de cura, em terapias. Mas convém notar que *folha* é também um termo genérico no dialeto dos terreiros: mesmo raízes, sementes e cascas de troncos (e até plantas como um todo) podem ser chamadas coletivamente de *folhas*, sempre que esses itens vegetais têm um emprego litúrgico ou terapêutico que se distingue bem do uso alimentar, em ritos diversos. Ainda que algumas folhas possam ser ingeridas sob a forma de poção,

dá-se que elas não são pensadas, nessas circunstâncias, como nutrientes, mas como “remédios” ou “encantos”. Idealmente, esses itens são obtidos através de uma coleta especialmente feita, em condições que a liturgia prescreve.

A vivência nas comunidades tradicionais de umbanda preserva o que Nora (1993) traduz como os “lugares de memória” que restam e se perpetuam, transmitindo ritos para uma sociedade desritualizada, que necessita desses lugares por não mais terem meios de memória, devido à evolução industrial e urbana que descaracteriza comunidades tradicionais baseadas na oralidade ou na transmissão das suas origens, à globalização, à midiaticização e ao distanciamento entre a memória verdadeira, social e intocada, de comunidades arcaicas ou primitivas, com certo modo de apropriação do tempo, e a sociedade urbana ocidentalizada, que se utiliza da história para organizar seu passado, ocasionando uma ruptura da memória e da história.

Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo, um corte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, a um lembrete concentrado de lembrar. Os três aspectos coexistem sempre [...]. É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por pequeno número uma maioria que deles não participou. (NORA, 1993, p. 21-22)

Mas também essas comunidades tradicionais representam uma estreita ligação entre lugares de memória e patrimônio, o que Nora (1993) define por “patrimônio memorial”, pressupondo nessa ligação não o objeto cultura do patrimônio em si, “mas, muito mais profundamente, a transformação em bem comum e em herança coletiva das implicações da memória mesma” (NORA, 1986, p. 2210):

não mais os determinantes, mas seus efeitos; não mais as ações memorizadas nem mesmo comemoradas, mas o traço dessas

ações e o jogo dessas comemorações; não os acontecimentos por eles mesmos, mas sua construção no tempo, o apagamento e o ressurgimento de seus significados; não o passado tal como se passou, mas seus reempregos permanentes, seus usos e desusos, sua pregnância sobre os presentes sucessivos; não a tradição, mas a maneira como se constituiu e foi transmitida. Logo, nem ressurreição, nem reconstrução, nem mesmo representação; uma rememoração. Memória: não a lembrança, mas a economia geral e a administração do passado no presente. (NORA, 1997, p. 2229-2230)

Assim, os lugares de memória guardam em seu seio as lembranças de um passado que a todo instante é rememorado por seus participantes no convívio do cotidiano. A comunidade religiosa do candomblé é, na sua essência, um lugar guardião das memórias dos adeptos da umbanda que a frequentam. Isso é percebido nas conversas com os filhos e filhas da casa, que carregam consigo essas preciosas informações recebidas dos ancestrais, fazendo dela um ancoradouro da memória.

Crença como espaço de memória

Situado às margens da rodovia BA 262, no sentido Nova Canaã, a uma distância aproximada de 20 km da sede do município de Poções (Bahia), está localizado o terreiro de umbanda mais antigo em funcionamento desse município, popularmente conhecido como terreiro Buraco do Boi.

Esse nome peculiar envolve um misto de mito⁵ com explicações reais embasadas na oralidade dos membros mais antigos da casa. A narrativa conta que um vaqueiro “corria” um boi e, de repente, o boi e o cavalo caíram em um buraco, mas apenas o vaqueiro salvou-se. Depois disso, todos começaram a chamar o lugar de “buraco onde o boi caiu”, ou simplesmente “buraco do boi”. O mitológico é porque quem teria salvado o vaqueiro seria o Caboclo Boiadeiro, entidade que hoje é o chefe da casa.

⁵ Na concepção de Beniste (2010), o mito desempenha funções como organizar a vida social e fornecer interpretação para a realidade, pois, uma vez que suas verdades são definitivas, o ser humano procura consolo e segurança, organizando a vida social de acordo com o que está ordenado pela tradição mítica.

Ao adentrar no terreiro Buraco do Boi pela primeira vez, sensações indescritíveis vêm à tona. Um cheiro de angélica mistura-se ao das velas queimadas, geralmente, em um ambiente quente, fervoroso, por onde os defumadores já passaram e deixaram a lembrança do incenso.

Tudo é sagrado, tem que ser sagrado e extensivo ao que for mais sagrado ainda no *peji*⁶, onde há um contato mais profundo com histórias pessoais, familiares e ancestrais. Tudo na casa está relacionado com a história de vida de alguém que por ali passou, deixando parte de si e levando parte da história da casa consigo. São 60 anos de existência como terreiro de umbanda, misturados com a história dos filhos, netos e bisnetos de santo e de sangue.

O terreiro foi fundado pelo falecido babalorixá Ulisses Gonçalves Campos (13/03/1915-30/06/1998), iniciado e feito no santo pela já também falecida ialorixá conhecida por todos da casa como Mãe Raquel, oriunda do município de Amargosa, localizado na região do Recôncavo Baiano. Ela concedeu-lhe o direito para “trabalhar”, ou seja, ele recebeu a “faca de cotô”, o que lhe deu o direito de exercer a função de zelador de terreiro.

Em entrevista com a esposa de Ulisses, a senhora Ormezinda Pereira Campos, atualmente com 89 anos, completamente lúcida e dona de um conhecimento oral ímpar acerca da história da casa, dos filhos de sangue e filhos de santo que por lá passaram ou ainda estão, foi relatada toda a trajetória de vida do esposo até tornar-se um pai de santo e ter mais de mil filhos de santo, tornando-se um dos zeladores mais conhecidos da região. Ainda hoje seu nome é lembrado como um referencial por aqueles que com ele conviveram:

Morávamos no Espírito Santo, área de Sertão (município de Poções), antes de irmos para essa região aqui da Mata (área de transição entre a Caatinga e a Zona da Mata Atlântica). Meu marido, quando aqui chegou, tentou mudar esse nome de “Buraco do Boi” para “Três Riachos”, mas ninguém chamava assim e continuou com o primeiro nome. Quando aqui cheguei, construimos a primeira casa, que foi feita de barro batido. Viemos embora para cá por causa da seca e, nesse mesmo tempo, foi aberta a estrada para chegar nessa área. A estrada que vai para Nova Canaã. Meu marido não mexia com essas coisas

⁶ Corresponde a uma espécie de altar onde são colocados os objetos sagrados devotados às divindades.

de santo ainda não. Bebia muito, passava por dificuldades e amigos dele o aconselhavam a procurar tratamento em casa de pessoas entendidas. Ele ia, mas não gostava e acabava não indo mais. Certo dia, de noite, quando dormíamos, foi quando aconteceu a primeira incorporação dele. Foi quando um “guia” Mineiro/Nagô pegou ele e disse que ia chegar a hora dele mudar de vida e que ele ia trabalhar. E me pediu para guardar este segredo, que não contasse a ninguém e que na hora certa eu iria revelar para a pessoa certa. Passado alguns anos, ficamos sabendo da existência de uma senhora chamada Raquel, que era mãe de santo e que estava vindo para Poções a trabalho na casa de filhos do terreiro dela. Foi quando falei para Ulisses que ele deveria procurá-la para uma consulta ou uma conversa. De início, ele não quis, mas acabou concordando em ir ao encontro dessa senhora. Quando chegamos à casa em que essa senhora estava hospedada, já na chegada ele me perguntou o que eu estava querendo que ele fosse falar com essa mulher. Quando na consulta, os guias dele desceram em terra e mandou me chamar para que eu dissesse ou revelasse o segredo. Desse dia em diante, tudo mudou. Ele, dentro de um intervalo de dois anos mais ou menos, ele começou a trabalhar e abriu este terreiro aqui que você está vendo (Mãe Mesa).⁷

Esse terreiro, com todas as características expostas, é o que Nora (1993) chama de lugar de memória. O terreiro tem a função de reunir os seus adeptos e desenvolver o sentido de preservação da memória do grupo que ali se alimenta religiosamente dos seus rituais e crenças nos orixás e demais divindades.

Nora (1993) afirma que os lugares de memória exercem uma função simbólica, e podemos perceber isso claramente no terreiro em estudo, por meio dos rituais realizados em suas cerimônias religiosas, que Olga Cacciatore (1988, p. 221) define como:

Conjunto de cerimônias religiosas com gestos e atos determinados e sempre os mesmos, mas que diferem para cada religião ou subdivisão desta. É também chamado Linha (linha ritual), nos cultos afro-brasileiros, o mesmo que nação, nesse sentido. [...], os rituais as danças, os instrumentos musicais, os

⁷ O depoimento foi coletado em pesquisa de campo realizada no período de janeiro a maio de 2012.

ritmos, cânticos, indumentárias, elementos empregados (ervas, comidas, bebidas etc.) bem como nas maneiras de iniciar, nas saudações, doutrinas [...]

Longe de ser um produto espontâneo e natural, os “lugares de memória” são uma construção histórica, e o interesse que despertam vem exatamente de seu valor como documentos e monumentos reveladores dos processos sociais, dos conflitos, das paixões e dos interesses que, conscientemente ou não, revestem-nos de uma função icônica.

Para os membros do terreiro Buraco do Boi, ele exerce uma função simbólica na preservação da memória dos filhos da casa, desde os mais antigos até os recentemente chegados. Nele, podemos identificar o que Nora (1993) supõe como um lugar de memória onde há justaposição de realidades: tangível e simbólica.

O lugar de memória supõe, para início de jogo, a justaposição de duas ordens de realidades: uma realidade tangível e apreensível, às vezes material, às vezes menos, inscrita no espaço, no tempo, na linguagem, na tradição, e uma realidade puramente simbólica, portadora de uma história. A noção é feita para englobar ao mesmo tempo os objetos físicos e os objetos simbólicos, com base em que eles tenham ‘qualquer coisa’ em comum. [...] Lugar de memória, então: toda unidade significativa, de ordem material ou ideal, que a vontade dos homens ou o trabalho do tempo converteu em elemento simbólico do patrimônio memorial de uma comunidade qualquer. (NORA, 1997, p. 2226)

Nesse sentido, o que Nora discute em sua obra é o papel funcional desses espaços que guardam reminiscências do passado e são envoltos pelo sentimento de pertencer àquele lugar.

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações. (NORA, 1993, p. 19)

Outro aspecto importante acerca da memória é a sua relação com os lugares. As memórias individuais e coletivas têm nos lugares uma referência

importante para a sua construção, embora eles não sejam condição para a sua preservação; do contrário, os povos nômades não teriam memória.

As memórias dos grupos se referenciam nos espaços em que habitam e nas relações que acabam construindo com esses espaços. Os lugares são importantes referências na memória dos indivíduos, portanto, as mudanças empreendidas nesses espaços acarretam em mudanças na vida e na memória das pessoas.

O espaço religioso ao qual nos referimos está na segunda geração de mando e teve, ao longo da sua existência, a função de manter alicerçada a memória de seus filhos, netos e bisnetos de santo. Assim, o espaço é referência onde precipitam identidades, significados e representações, servindo de inspiração ao culto e a todo sentimento que lhe é peculiar. O lugar é material, mas sua simbologia e sensações são subjetivas, perpetuando-se entre aqueles que compõem o grupo e que, pela memória, herdaram representações e garantem a manutenção de valores ali enraizados. De toda forma, não queremos supor que, na ausência do lugar de memória, a fé se dissolva, mas é certo dizer que a mutilação das referências empíricas da fé possui resultados na subjetividade dos sujeitos, e o resultado, na mais grave das hipóteses, pode ser a extinção de referências culturais, religiosas e identitárias.

Considerações finais

Adentrando na cotidianidade das pessoas envolvidas na temática abordada, fica nítida a constatação de que a fé se dilui no senso de identidade sociocultural, a qual, por sua vez, encontra no lugar o apoio necessário para perpetuação.

Os lugares de memória, carregados de conflituosidades e ambiguidades, são a base onde muitas identidades se precipitam e o suporte pelo qual o senso de pertença se perpetua. Assim, no ambiente religioso, o princípio é muito parecido, mesclando concretude e subjetividade, passado e presente. Na fala de uma das filhas de santo:

Essa casa é, pra mim, um lugar sagrado. Tudo que tem aqui é importante na vida de nós todos. Às vezes, estou em casa triste e lembro daqui. e quando tenho tempo, venho sempre aqui bater cabeça no santo.

Por fim, é pertinente a constatação de Nora (1993) de que os lugares de memória solidificam a identidade, mostrando-se como a empiria da memória, desafiando leituras e interpretações.

Referências

BENISTE, J. *Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CACCIATORE, O. G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CRUZ, F. M. da. Linguagem e memória: os discursos sobre as perdas. *ComCiência*, 2004. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/noticias/2004/05mar04/memoria.htm>>. Acesso em: 7 ago. 2013.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

NORA, P. (Coord.). *Les lieux de mémoire: la nation - héritage, historiographie, paysages*. Paris: Gallimard, 1986. Tome 2.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

NORA, P. (Coord.). *Les lieux de mémoire*. Paris: Quarto Gallimard, 1997. v.1

SANTANA, M. de. O legado africano na diáspora e o trabalho docente. In: AMARAL JUNIOR, A.; BURITI, J. de (Org.). *Inclusão social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 34-55.

SENE, E. de; MOREIRA, J. C. *Espaço geográfico e globalização*. São Paulo: Scipione, 2000.

SERRA, O. J. T. et al. (Org.). *O mundo das folhas*. Salvador: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2002. 237 p.

VERGER, P. F. *Orixás deuses Iorubás na África e no novo mundo*. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

Data da submissão: 03/01/2014

Data do aceite: 05/05/2014