

A DIMENSÃO ESPACIAL NA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA UMBANDISTA

SPATIAL DIMENSION IN UMBANDA IDENTITY CONSTRUCTION

Marcelo Alonso Morais

Rua Santa Alexandrina, 401, 204, Rio Comprido, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Telefone: (21) 992829013
E-mail: alonsomarcelo@yaho.com.br

Recebido 29 de Julho de 2020, aceito 27 de Agosto de 2020
<https://doi.org/10.26512/2236-56562020e40259>

Resumo: Produto de um expressivo sincretismo religioso, a Umbanda é uma religião construída em território brasileiro e possui práticas que sacralizam espaços, através de rituais que revelam a manifestação direta de divindades denominadas orixás. A pesquisa teve como objetivo entender a relação entre espaço e identidade religiosa, a partir das experiências umbandistas. Para atingirmos tal objetivo, realizamos trabalhos de campo, observação participante e entrevistas, onde pudemos deduzir que, da interação entre o fiel e o espaço, mediado pelo sagrado, emergem identidades que, fundamentadas em símbolos, exprimem crenças e valores que fazem parte, consequentemente, do sentimento de pertencimento e da produção identitária umbandista.

Palavras-chave: Espaço, Identidade, Umbanda

Abstract: Product of an expressive religious syncretism, Umbanda is a religion built in Brazilian territory and has practices that sanctify spaces, through rituals that reveal the direct manifestation of divinities called orixás. The research aimed to understand the relationship between space and religious identity, based on Umbanda experiences. To

achieve this goal, we conducted fieldwork, participant observation and interviews, where we could deduce that, from the interaction between the faithful and the space, mediated by the sacred, identities emerge that, based on symbols, express beliefs and values that are part, consequently, the feeling of belonging and the Umbanda identity production.

Key words: Space, Identity, Umbanda.

1. INTRODUÇÃO

Diante do direito republicano de liberdade de culto, garantido pela Constituição Federal de 1988, e pelo fato de rituais religiosos se apropriarem do espaço para a manifestação do sagrado, torna-se relevante, para a Geografia, identificar e entender como o espaço é um elemento essencial na construção identitária religiosa e, conseqüentemente, de exercício da cidadania.

Sem cair no desprezo da realidade em prol do imaginário, consideramos que as identidades são construídas de forma subjetiva nas representações, já que, apesar da materialidade da experiência social ser essencial, nunca devemos dissociar a natureza simbólica e subjetiva. Isso é justificado pelo fato dos símbolos, apesar de estarem calcados em referenciais materiais, fazerem parte do imaginário e, portanto, serem importantes para que a construção identitária religiosa se concretize no/através do espaço (MORAIS, 2012, 2013, 2014, 2015).

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

Originada no Município de São Gonçalo (RJ), a religião de Umbanda (re) simboliza e (re) sacraliza orixás africanos, além de sincretizá-los com os santos cristãos, e representa uma relação entre uma ordem religiosa mítica pré-tradicional e outras consideradas tradicionais na modernidade (BROWN, 1986; MORAIS, 2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2017).

Os rituais umbandistas, enquanto construções sociais, contribuem para a criação de normas e situações de pertencimento, através das experiências, práticas e modelos que engendram comportamentos que acabam sendo incutidos na vivência do devoto. Como sistemas de interpretação, os rituais umbandistas permitem a relação do indivíduo com os outros membros do grupo. Esses rituais podem intervir em processos variados, tais como a difusão e a assimilação dos conhecimentos, o desenvolvimento individual e coletivo, a definição das identidades pessoais e sociais, a expressão dos grupos e as transformações sociais (JODELET, 2001, p.22). Seguindo este raciocínio, a comunicação entre os fiéis, através da manifestação do sagrado nos espaços, pode forjar representações coletivas que assegurariam identidade (MORAIS, 2010, 2017).

O artigo está dividido em duas seções. Na primeira seção, propomos uma reflexão teórica sobre as representações. Entendemos que assim como as representações sociais das entidades e divindades umbandistas, geradas pela moral judaico-cristã em nossa sociedade, revelam uma estratégia de repressão e estigmatização dos grupos que compartilham essa crença, negando-os uma identidade, elas podem, se apropriadas pelos umbandistas coletivamente, subverter esse imaginário coletivo, ressignificando-o através da revelação das representações que fazem parte da coletividade em sua prática religiosa e, conseqüentemente, mostrar ao mundo suas identidades.

Como prática social e cultural, a Umbanda, através de seus ritos e símbolos, sacraliza corpos, objetos e espaços como geossímbolos (BONNEMAISON,

2002). Desse modo, na segunda seção identificamos como os devotos participam dos rituais e como se apropriam do espaço, através de trabalhos de campo, observação participante e entrevistas. As técnicas escolhidas permitiram olhares que facilitaram a “compreensão do fenômeno e a identificação de muitos outros que surgem no decorrer da pesquisa” (BORGES, 2009). Como estudos de caso, selecionamos os templos (terreiros) umbandistas Templo Vó Sá Maria da Bahia e Tenda Zurykan, localizados, respectivamente, nos bairros de Botafogo e Sampaio, Município do Rio de Janeiro-RJ.

REPRESENTAÇÕES E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA UMBANDISTA

Na cidade do Rio de Janeiro é muito comum observarmos a presença de praticantes de Umbanda nos espaços da cidade, como na festa de São Jorge, no dia 23 de abril (feriado carioca), quando católicos e umbandistas fazem vigílias numa Igreja dedicada ao santo que, no estado do Rio de Janeiro, é sincretizado com o orixá Ogum. Outro exemplo clássico é a festa de passagem de ano na orla da Praia de Copacabana, Zona Sul da cidade, quando umbandistas, ao lado de crentes de outras religiões, como católicos e espíritas, saem cedo de suas casas e vão à praia às vésperas do “Ano-Novo” realizar seus pedidos. Milhares de pessoas, vestidas de branco, confraternizam com rosas, palmas brancas e bebem champanhe, objetos ritualísticos geralmente utilizados pelos umbandistas para reverenciar o orixá Iemanjá (MORAIS, 2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2017).

No entanto, nem sempre o convívio entre os grupos religiosos acontece de forma pacífica. Há muitos casos de violência religiosa no espaço carioca, provocados, principalmente, pelas representações sociais acerca dos grupos umbandistas. A religião e seus praticantes são vistos, por muitas pessoas, como sinal de atraso, já que representam signos e símbolos que se contrapõem ao modelo imposto pelos valores e ideias da modernidade. Exemplificando, temos

uma das divindades do panteão africano, Exu, filho de Oxalá e Iemanjá e irmão de Oxossi e Ogum. Apesar de ser considerado o princípio de tudo, a força vital que rege a vida, o orixá foi associado historicamente à representação do mal, ao diabo cristão. Isso ocorreu, principalmente, por sua dualidade, que simboliza a contradição de todo ser humano, o sim e o não, o ser e o não ser, que vai de encontro ao imaginário dominante em nossa sociedade, que apresenta o mal como criação de um ser que foi expulso, por Deus, do paraíso. Essa representação da divindade umbandista criou uma forte ideia de que os devotos cultam o diabo, o maligno, interferindo na construção identitária deste grupo religioso.

Se por um lado este exemplo aparece como um processo que aparentemente imobiliza os umbandistas, por outro lado pode ser libertador, pois se a religião de Umbanda pode ser vista, por muitos moradores da metrópole carioca, como um conjunto de crenças demoníacas, um veículo de alienação e controle de massas, também pode ser compreendida, se houver uma apropriação e subversão deste imaginário dominante pelo umbandista, como um elemento relevante na construção identitária. O que queremos dizer aqui é que se as representações sociais hegemônicas sobre a Umbanda forem desconstruídas e reapropriadas, podem potencializar as práticas umbandistas como transformadoras, a partir da solidariedade em comunidade, cultural e ambientalmente sustentáveis (MORAIS, 2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2017).

A subversão das representações sociais dominantes pode ser observada durante os rituais. Ao longo destes, os umbandistas ressignificam dramas individuais, que podem “compensar o seu desprestígio em espaços sociais externos” (VICTORIANO, 2005, p.35). Segundo este último, há uma subversão da estratificação social, já que um faxineiro, assim como um desembargador, pode incorporar várias entidades, sendo que o faxineiro pode estar imbuído de um prestígio maior se suas entidades se destacam dentro da hierarquia religiosa (MORAIS, 2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2017).

. Nesta “nova ordem” que se estabelece, pode haver a inversão simbólica de relações étnicas (as entidades focadas nas mulheres e homens negros, pobres e idosos do período colonial, tornam-se, no terreiro de Umbanda, matriarcas e patriarcas respeitados pela sua sabedoria e conhecimento das artes da vida e da natureza) e de gênero (ressignificando o papel das mulheres umbandistas nos espaços submetidos a racionalidades limitadoras de suas perspectivas sociais, políticas e econômicas).

Se as representações sobre a Umbanda “também expressam aqueles indivíduos ou grupos que as forjam e dão uma definição específica do objeto por elas representado” (JODELET, 2001, p.21), essas definições construtoras de uma visão consensual da realidade para o grupo religioso orientam ações e trocas diárias em conflito com outros grupos, marcando as diferenças que promovem a construção da identidade religiosa umbandista (MORAIS, 2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2017).

Na construção da identidade religiosa umbandista “não é possível pensar de forma dissociada de sua natureza simbólica e subjetiva (representações) e seus referentes mais ‘objetivos’ e ‘materiais’ (a experiência social em sua materialidade)” (CRUZ, 2007, p.99). Sendo assim, acreditamos que as representações podem ser utilizadas como instrumentos para a construção das identidades religiosas coletivas. Representações, portanto, são muito úteis na interpretação do cotidiano dos grupos religiosos e na construção da identidade coletiva, possibilitando a tomada de decisões com o propósito de defender os interesses do grupo.

Para além das representações sociais, o espaço é muito importante como promotor da identidade religiosa umbandista. Na próxima seção veremos como através do culto aos orixás os umbandistas se apropriam do espaço, sacralizando-o através de rituais e/ou da manifestação direta das divindades, no

que diz respeito às forças energéticas que emanam de altares, imagens, roupas e adornos. Para os devotos da Umbanda, o espaço faz parte da essência das práticas rituais e, conseqüentemente, da construção identitária (AZEVEDO, 2019). Este processo revela que ao falar do espaço, o sujeito fala de si mesmo, já que ele se reconhece nele, numa relação recursiva com os outros membros do grupo, inúmeros objetos sacralizados e com o espaço (MORAIS, 2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2017).

O ESPAÇO NA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA UMBANDISTA

Nos terreiros, território geossimbolicamente demarcado pelo sagrado que pode também ser chamado de Casa, Tenda ou Templo de Umbanda, os fiéis, hierarquicamente divididos, manifestam práticas de socialização e familiarização do sagrado (MORAES, 2009, p.43). Esta casa, segundo DaMatta (1997, p. 92-95), “remete a um universo controlado”, “local de calor e afeto”, onde a regência se dá pelas hierarquias de sexo e idade, local “da minha família, da “minha gente” ou “dos meus”. O terreiro é o local da intimidade, onde, teoricamente, impera a calma e o controle da situação. Para Corrêa (2004, 2013) esses espaços se constituem em territórios santuários, agregando um conjunto de signos e valores, semiografados pela materialidade e imaterialidade da cultura, que podem servir como instrumentos de uso e controle do espaço.

Ao terreiro é conferido o valor de “imago mundi”, segundo Eliade (2001, p.50), ou seja, o espaço fixo do terreiro não é, simplesmente, um objeto para habitação, mas o centro do mundo sagrado que o crente vai tentar reproduzir, garantindo a comunicação com o Universo das divindades (ELIADE, 2001, p.54-61). O umbandista, portanto, reflete o mundo na arquitetura do terreiro, onde as paredes, os quadros que enfeitam as paredes, a disposição dos bancos, vasos, cadeiras e outros objetos a serem utilizados pelos crentes estão dispostos seguindo uma lógica do sagrado que assimila o terreiro ao Cosmos. Neste espaço sagrado o ponto

central é o altar (Gongá), que geralmente contém imagens católicas (representando as divindades) e entidades de Umbanda, assim como vasos com flores, velas, plantas e fragmentos de rocha. Logo, para os grupos religiosos umbandistas, é no espaço que o sagrado é diretamente tocado – quer seja materializado em objetos ou em manifestações nos símbolos hierocósmicos (ELIADE, 2002, p. 36). Os umbandistas, portanto, transformam espaços profanos em espaços sagrados, ou seja, em locus da hierofania revelada em objetos (ROSENDAHL, 2002, 2012). Estes espaços, no entanto, são heterogêneos, pois encerram o que é sacralizado por cada grupo de fiéis com “a extensão informe, que o cerca” (ELIADE, 2001, p.25). No Templo Espírita Vó Sá Maria da Bahia (Figura 1) funciona em um quarto da residência da dirigente espiritual, localizada numa vila de casas no bairro de Botafogo, Zona Sul do Município do Rio de Janeiro-RJ. Neste cômodo, os rituais umbandistas consagram o espaço da casa e revelam “a criação do mundo que se escolheu habitar” (ELIADE, 2001, p.49). Para tal, o Gongá se torna primordial, já que vai permitir o ponto de partida, a orientação e a comunicação com os deuses e espíritos durante os rituais (ELIADE, 2001, p.26-29). Moraes (2009, p.42), ao discutir as diferentes territorialidades no terreiro de Candomblé, contribui para a nossa reflexão ao afirmar que “a territorialidade implica em múltiplas referências territoriais que interagem na produção identitária”.

Numa festa para os orixás Iansã e Oxum (Figura 1), o Templo organizou o Gongá dando destaque às imagens católicas de Santa Bárbara e Nossa Senhora da Conceição (santos católicos sincretizados com estes orixás), jarros com palmas amarelas (Oxum) e vermelhas (Iansã), além de doces, frutas e outros alimentos, dispostos aos pés do Gongá representando as oferendas às divindades festejadas e às que protegem o templo, como Obaluaê/Omulu e Iemanjá. Sendo assim, podemos afirmar que o grupo religioso provoca, em um quarto residencial, a reprodução do transcendente (ELIADE, 2001, p.55).



Figura 1 - Templo Espírita Vó Sá Maria da Bahia – Gongá

Fonte: Arquivo Pessoal, 2016

Ao entrarmos na Tenda Zurykan, no bairro Sampaio, na Zona Norte do Município do Rio de Janeiro-RJ, os visitantes sobem uma longa escadaria que vai levar à entrada do terreiro. Ao longo da subida, encontramos uma área de mata onde plantas ritualísticas são cultuadas e uma área verde fornece o ponto de força para as entidades/divindades das florestas. No pátio interno da casa, após o salão principal, os fiéis têm à disposição um espaço para a organização dos ritos, além de pontos de força dos espíritos exunizados, como se fossem armários onde as imagens ficam dispostas. Essas entidades, geralmente cultuadas nas estradas, ruas e encruzilhadas, são reverenciadas no espaço interno do terreiro. Contando com uma propriedade bastante extensa, o terreiro possui também a réplica de um bloco rochoso e uma cachoeira. Sendo assim, os crentes podem realizar seus rituais e fazer suas oferendas, respectivamente, aos orixás Xangô e Oxum (Figura 2). Isso revela que a principal estratégia espacial do grupo umbandista está em criar, no terreiro, os geossímbolos que caracterizam os sítios sagrados

para os rituais umbandistas. Com o intuito de cultuar principalmente as almas, réplicas do Cruzeiro das Almas, comuns em cemitérios, também são encontradas.



*Figura 2 - Ponto de força dos orixá Oxum (cachoeira) Tenda Zurykan.
Fonte: Arquivo pessoal, 2016*

Os cemitérios, tradicionalmente com gestão associada às igrejas cristãs, são espaços muito utilizados pelos fiéis nos dias 1 e 2 de novembro, véspera e dia de Finados, respectivamente. No Cemitério São João Batista, no bairro de Botafogo, por exemplo, existe um local de força, para os umbandistas, chamado de Cruzeiro das Almas, que é utilizado, como no caso do Templo Vovó Sá Maria da Bahia, todo dia 1º de novembro, para reverenciar o orixá Obaluaê/Omulu, as almas dos desencarnados e os exus (Foto 3). No entanto, pode ocorrer de os umbandistas encontrarem católicos fazendo preces, inúmeros galhos e folhas

que precisem ser removidos por funcionários do cemitério ou até oferendas de outros grupos umbandistas. Sendo assim, o uso dos cemitérios envolve, muitas vezes, a necessidade de negociação pelo uso do espaço, já que as oferendas e o trânsito de médiuns pelo cemitério podem causar estranhamento de outros grupos religiosos e de funcionários.



*Figura 3 - (Oferendas ao Orixá Obaluaê/Omulu, com alguidares com pipoca, carne de porco e velas brancas, realizada pelos umbandistas do Templo Vovó Sá Maria da Bahia, no Cruzeiro das Almas.
Fonte: Arquivo pessoal (2016)*

Portanto, no caso em tela, “na formação de um fenômeno tido como eminentemente simbólico”, como a construção identitária, “o espaço importa” (HAESBAERT, 2011, p.45). Isso revela que no espaço há a emergência de territórios fundamentados em símbolos, materiais ou imateriais, que exprimem crenças e valores que elaboram identidades.

Porém, o crescente processo de urbanização da sociedade que vive a cidade do Rio de Janeiro leva o umbandista a ter muitas dificuldades de encontrar locais

propícios aos cultos, já que na cidade aumenta a carência de espaços “naturais” (com dominância de leitos d’água, florestas, campos) essenciais para a realização de muitas oferendas (MORAIS, 2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2017).

. O crescimento urbano vem limitando cada vez mais o acesso aos rios, às cachoeiras e florestas, provocando muitos constrangimentos e conflitos. O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (1995) destaca que os cultos a uma divindade da floresta, como Oxóssi, vêm ressignificando praças, bambuzais, jardins e até mesmo os postes de iluminação pública, criando uma nova ‘floresta’ para se cultivar os orixás. Para o pesquisador, “a substituição do ‘bosque sagrado’, operada pela religião na ressignificação de árvores, praças, jardins, lojas, etc., faz-se num contexto onde prevalece a cidade, sua paisagem, seus limites, suas injunções” (SILVA, 1995, p.218).

Se os sistemas simbólicos fornecem novas formas para dar sentido à experiência das clivagens e disparidades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são estigmatizados (WOODWARD, 2000), pensamos que a Umbanda, a partir de seus rituais, pode ser um referencial simbólico de luta nos espaços onde parte de seus habitantes a professam e cultuam os seus orixás.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como colaboram na manutenção de um *status quo*, as representações podem colaborar num movimento de transformação que crie um caminho novo a partir das aptidões e especificidades do grupo umbandista. As representações sobre esse grupo são carregadas de intencionalidades e esta leitura é cristalizada pela mídia e engessa o potencial criativo dos umbandistas, retardando a possibilidade de os espaços serem lidos qualitativamente. Se as representações sobre a Umbanda podem não ser verdadeiras pela abordagem realizada por

determinados grupos que dissimulam o real, podem ser úteis no intuito de buscar respostas e construir a identidade religiosa (MORAIS, 2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2017).

O estudo sobre as representações umbandistas na metrópole carioca, portanto, ao serem abordadas através de suas construções, ou seja, das inúmeras variações de ideais, valores e imagens coletivas criadas acerca das práticas ritualísticas, permitiu entender como os diversos elementos que as compõem, como as crenças, são subsídios para o entendimento do processo de construção identitário do grupo religioso.

Um outro elemento importante para a identidade umbandista é o espaço, onde estão embutidas as manifestações dos orixás, com seus sons, gestuais, ritmos, itinerários e objetos que assumem uma dimensão simbólica. Nesse sentido, as imagens dos santos católicos sincretizados com os orixás, organizados hierarquicamente no gongá de acordo com os “santos” que regem a casa, a disposição dos bancos, médiuns, oferendas e flores, espaços externos ao terreiro como o mar e a mata, assim como o próprio corpo e seus gestos, dança e vestimentas que o envolve, são sacralizados pelos umbandistas. Suas práticas ressignificam esses objetos, dando-lhes forte valor simbólico, elemento constituinte da identidade que se territorializa, no fazer do território santuário na Umbanda.

Através do seu culto aos orixás, os umbandistas se apropriam do espaço, sacralizando-o através de rituais e/ou da manifestação direta das divindades, no que diz respeito às forças energéticas que emanam de altares, imagens, encruzilhadas, praças, rochas, águas, solos, árvores e folhas. Dessa interação entre o fiel e o espaço, mediado pelo sagrado, emergem identidades que, fundamentadas em símbolos, materiais ou imateriais, exprimem crenças e valores (MORAIS, 2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2017).

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, D. A. (2019). O anonimato espacial como um impasse metodológico na pesquisa geográfica e uma reflexão ontológica. *Caminhos de Geografia*, v. 20, p. 585-604. <https://doi.org/10.14393/RCG207044522>
- BARCELLOS, M. C. (2005). *Os Orixás e o segredo da vida: lógica, mitologia e ecologia*. Editora PallasRio de Janeiro, Editora Pallas: 192 p.
- BONNEMAISON, J. (2002). Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny. (orgs). *Geografia cultural: um século* (3). Editora Uerj, Rio de Janeiro: p. 83-132.
- BORGES, M. C. (2009). Da observação participante à participação observante: uma experiência de pesquisa qualitativa. In: RAMIRES, J. C. L.; PESSÔA, V. L. S (orgs.). *Geografia e pesquisa qualitativa: nas trilhas da investigação*. Assis, Uberlândia: 543 p.
- BROWN, D. DeG. (1986). *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. Columbia University Press, New York: 256 p.
- CORRÊA, A. M. (2008). Espacialidades do sagrado: A disputa pelo sentido do ato de festejar da Boa Morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural afro-brasileira. In: SERPA, A. (org). *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. EDUFBA, Salvador: p. 161-179.
- CORRÊA, A. M. (2004). *Irmandade da Boa Morte Como Manifestação Cultural Afro-*

Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- COSTA, V. C. (1983). Umbanda : os “seres superiores” e os orixás/santos: um estudo sobre a fenomenologia do sincretismos umbandístico na perspectiva da teologia católica. Editora Loyola, São Paulo: 589 p.
- CRUZ, V. C. (2007). Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. In: Itinerários Geográficos. BEZERRA, A. C. A., NASCIMENTO, F. R. do e ARRAIS, T. A. (orgs). EdUFF, Niterói: p. 13-35.
- DAMATTA, R. (1997). Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilemma brasileiro. Rocco, Rio de Janeiro: 352 p.
- DURKHEIM, É. (1991). Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le Livre de Poche, Paris: 647 p.
- ELIADE, M. (1991). Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Martins Fontes, São Paulo: 178 p.
- ELIADE, M. (2001). O sagrado e o profano: a essência das religiões. 3. ed. Martins Fontes: São Paulo: 200 p.
- HAESBAERT, R. (2011). O espaço importa: dilemas da construção identitário-territorial na contemporaneidade. In: BASTOS, L. C. e LOPES, L. P. M. (orgs). Estudos de identidade: entre saberes e práticas. Garamond, Rio de Janeiro: 396 p.
- HARVEY, D. (2006). Space of global capitalism. Verso, New York: 154 p.
- JODELET, D. (2001). As representações sociais. EdUERJ, Rio de Janeiro: 408 p.
- LEFEBVRE, H. (1991). A vida cotidiana no mundo moderno. São Paulo: Editora Ática, 216 p.
- LEFEBVRE, H. (1986). Le retour de la dialectique: 12 mots cief pour le monde moderne. Tradução de Margarida Maria de Andrade. Messidor Éditions Sociales, Paris: 178 p.
- LIMA, V. R. A. A. ; BERNARDES, A. (2015). Territorialidade, corporeidade e lugar:

- os bailes funk em campos dos goytacazes-rj. *Geofronter*, Campo Grande, n. 1, V. 1, julho a dezembro, p. 47-66.
- MORAES, R. O. (2009). *Terreiros de Candomblés no Rio de Janeiro: Territórios e Estratégias Identitárias nas Práticas Simbólicas e Sociais*. Dissertação (Mestrado em Geografia). UFF, Niterói.
- MORAIS, M. A. (2014). Espaço e expressões religiosas: teoria e prática na geografia escolar. In: AZEVEDO, D. A. ; D. A.; MORAIS, M. A. (orgs). *Ensino de Geografia: novos temas para a geografia escolar*. Consequência, Rio de Janeiro: p. 23-47.
- MORAIS, M. A. (2013). *Umbanda e Meio Ambiente: o culto a Oxossi e as florestas*. Ideia Jurídica, Rio de Janeiro: 112 p.
- MORAIS, M. A. (2015). *Umbanda, Oxossi e as florestas*. Ideia Jurídica, Rio de Janeiro: 95 p.
- MORAIS, M. A. (2010). *Umbanda, territorialidade e Meio Ambiente: Representações socioespaciais e Sustentabilidades*. Dissertação (Mestrado em Geografia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MORAIS, M. A. (2014). *Umbanda: entidades e orixás*. Novo Ser, Rio de Janeiro: 128 p.
- MORAIS, M. A. (2012). *Umbanda: uma religião essencialmente brasileira*. Novo Ser, Rio de Janeiro: 128 p.
- MORAIS, M. A. (2017). *Espaços da religião na cidade do Rio de Janeiro: conflitos e estratégias nas práticas umbandistas*. Tese (Doutorado em Geografia). UFRJ/PPGG, Rio de Janeiro.
- MOSCOVICI, S. (2009). *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Vozes, Petrópolis: 408 p.
- ROSENDAHL, Z.. (2002). *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Editora Uerj, Rio de Janeiro: 92 p.
- SCIPIONI, S.; CORREA, D. (2008). *Os orixás e os chacras*. Editora BesouroBox,

Porto Alegre: 149 p.

SILVA, V. G. (1995). Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira. Selo Negro, São Paulo: 49 p.

SOUZA, P.P.A. (2009). Ensaando a corporeidade: corpo e espaço como fundamentos da identidade. In: Revista GEOGRAFARES, nº 7, p. 12-31.

VICTORIANO, B. A. D. (2005). O prestígio religioso na umbanda: dramatização e poder. Annablume, São Paulo: 190 p.

WOODWARD, K. (2000). Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T.T. (org). Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais. Vozes, Petrópolis: p.7-72.