

# Sincretismos e Territorialidades da Umbanda: práticas de (re) existência no espaço concebido brasileiro

*Syncretisms and Territorialities of Umbanda: practices of (Re)Existence in the Conceived Brazilian Space*

**André Victor Mendes Rosa**

Doutorando em Estudos Estratégicos da Defesa e da Segurança, Universidade Federal Fluminense, Brasil

andrevictorgeo@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-8965-5562>

<http://lattes.cnpq.br/2998959176891717>

**Resumo:** O presente artigo analisa a religião de matriz africana Umbanda a partir de suas relações sociais e espaciais no Brasil. O objetivo é discutir as práticas de re-existência, ou seja, estratégias de resistência e adaptação, que a Umbanda desenvolve por meio de seu sincretismo religioso e de suas territorialidades. Essas territorialidades incluem espaços como encruzilhadas, praias, rios, pedreiras e estradas, além dos próprios terreiros, utilizados para oferendas e cultos. O artigo debate se o sincretismo representa um embranquecimento da cultura africana ou uma forma de adaptação e sobrevivência diante do racismo estrutural e da repressão histórica. A análise se baseia no conceito de espaço concebido de Henri Lefebvre, compreendendo a Umbanda como uma manifestação que resiste à ordem instituída e ao capitalismo brasileiro.

**Palavras-chave:** Geografia; território; Umbanda; Lefebvre; territorialidade.

**Abstract:** This article analyzes the African-based religion Umbanda based on its social and spatial relations in Brazil. The objective is to discuss the practices of re-existence, that is, strategies of resistance and adaptation, that Umbanda develops through its religious syncretism and its territorialities. These territorialities include spaces such as crossroads, beaches, rivers, quarries and roads, in addition to the terreiros themselves, used for offerings and worship. The article discusses whether syncretism represents a whitening of African culture or a form of adaptation and survival in the face of structural racism and historical repression. The analysis is based on Henri Lefebvre's concept of space, understanding Umbanda as a manifestation that resists the established order and Brazilian capitalism.

**Keywords:** Geography; territory; Umbanda; Lefebvre; territoriality.

## Introdução

A Umbanda no Brasil, religião que possui como uma das características mais marcantes o sincretismo entre o Catolicismo, rituais indígenas, Quimbanda, teosofia, Candomblé, Espiritismo entre outras doutrinas religiosas, saberes e segmentos, apresenta múltiplas perspectivas de análise, características e representações no espaço. Tal sincretismo com diversas religiões e ritos, além da marca que dá características peculiares a esta doutrina, mostra um lado não só de adaptação às ideias dominantes, brancas, católicas e permeadas de uma moral cristã, mas uma moldagem a uma nação com recente fim da escravização, com um presente e nítido racismo para com negros e afrodescendentes, como forma de sobrevivência, ou como coloca Porto-Gonçalves (2013: 169) uma re-existência, uma ação reflexa, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que atua nas circunstâncias, que busca a manutenção não só de sua vivência cultural, mas sua existência corpórea, física.

Além dessas particularidades, a Umbanda é uma religião em que seus espaços sagrados e profanos não possuem delimitação totalmente realizada, onde seus locais de culto, podem ser uma adaptação da própria moradia dos fiéis, uma encruzilhada urbana, uma cachoeira, um rio, uma praia, uma pedreira ou uma mata. Assim, o espaço de representação da religião coabita com o espaço dos meios de produção e acumulação do capital, uma recobertura do espaço físico usando simbolicamente seus objetos, símbolos da religião.

Este artigo tem como objetivo abordar a história da Umbanda, suas territorialidades e representações no espaço. Para tanto, o vínculo entre os referenciais teóricos e o problema de pesquisa se estabelece na articulação entre o conceito de re-existência de Porto-Gonçalves (2013) e a teoria do espaço de Henri Lefebvre (2013). A teoria do espaço é aqui operacionalizada para analisar as religiões mediúnicas: o espaço concebido (planejado, hegemônico e excludente) é contrastado com o espaço vivido (o da prática religiosa, dos terreiros, das encruzilhadas), e é nessa tensão que as práticas de re-existência, como o sincretismo, ganham sentido como estratégias de sobrevivência e afirmação cultural.

A metodologia utilizada neste artigo segue uma abordagem qualitativa e interpretativa, com base em pesquisa bibliográfica de caráter interdisciplinar. Os critérios de seleção das fontes e autores mobilizados priorizaram trabalhos seminais e contemporâneos que abordam diretamente os conceitos de território, sincretismo, espaço e resistência no contexto brasileiro.

Foram selecionados autores-chave da Geografia (como Lefebvre, Haesbaert e Porto-Gonçalves), da Antropologia e Sociologia das religiões afro-brasileiras (como Ortiz, Verger, Capone e Prandi) e dos estudos afrodiaspóricos (como Gonzalez e Moura), buscando-se aqueles cujas obras permitem articular as dimensões espacial, cultural e política do fenômeno umbandista.

O trabalho utiliza dados secundários e se apoia na interpretação sociológica e histórica para compreender os significados atribuídos à Umbanda enquanto fenômeno social, religioso e territorial. Essa perspectiva permite observar como os terreiros se formam como territórios sagrados, como o sincretismo atua como prática de re-existência cultural e como se manifestam estratégias de resistência frente ao racismo e às tentativas de segregação, apagamento e exclusão. Dessa forma, a metodologia proposta busca interpretar a Umbanda a partir de seus espaços, símbolos e representações, entendendo-a como parte fundamental das relações de poder, identidade e memória no território brasileiro.

O artigo está estruturado em quatro seções, de forma a garantir sistematicidade e clareza na apresentação do tema. Na primeira seção, o artigo apresenta o contexto histórico da Umbanda, abordando suas origens, fundamentos doutrinários, práticas religiosas e especificidades em relação a outras religiões afro-brasileiras. O objetivo é familiarizar o leitor com a Umbanda, oferecendo uma compreensão sólida sobre o objeto de análise. São mobilizados autores especializados, dados históricos e referências acadêmicas que permitem compreender a Umbanda não apenas como fenômeno religioso, mas também como manifestação cultural e social, resultante de processos de mestiçagem, sincretismo e resistência cultural. Dessa forma, estabelece-se a base conceitual necessária para sustentar as análises subsequentes, garantindo coerência e rigor científico ao estudo.

Na segunda seção, a análise concentra-se no espaço físico e simbólico das casas-terreiro, compreendendo-as como lugares de sociabilidade, resistência e reterritorialização cultural. Nessa perspectiva, discute-se como o espaço vivido pelos praticantes da Umbanda se articula com o espaço concebido brasileiro, segundo a concepção de Henri Lefebvre (2013), ou seja, como o planejamento urbano, normas sociais e a estruturação do território impactam a experiência religiosa e cultural. A função desta seção é demonstrar que os terreiros não se limitam a espaços físicos, mas configuram-se como territórios de afirmação identitária, memória histórica e organização comunitária, evidenciando a interseção entre sociologia, geografia e estudos religiosos.

Na terceira seção, aborda-se o sincretismo religioso como prática de re-existência e estratégia de sobrevivência cultural frente à opressão histórica, à perseguição religiosa e às imposições de uma sociedade predominantemente cristã e racista. O sincretismo é analisado não como simples fusão de crenças, mas como prática de resistência capaz de garantir a continuidade da religiosidade afro-brasileira, preservando elementos africanos e adaptando-os ao contexto brasileiro. São discutidos autores clássicos e contemporâneos que interpretam o sincretismo como ato político, simbólico e cultural, reforçando a compreensão da Umbanda como expressão de agência coletiva, resistência identitária e sobrevivência cultural.

Na quarta seção, o artigo apresenta as considerações finais, cujo objetivo é sintetizar os principais achados da pesquisa, destacando as relações entre as dimensões conceituais, espaciais e sincréticas da Umbanda. Retomam-se as contribuições teóricas e metodológicas do estudo, ressaltando como a religião se configura como fenômeno cultural, social e territorial de resistência. Além disso, são indicadas perspectivas de pesquisa futura, lacunas teóricas a serem exploradas e a relevância do estudo das religiões afro-brasileiras como instrumentos de compreensão das dinâmicas sociais, culturais e territoriais no Brasil.

Ademais, é de suma importância dizer o que esse artigo não pretende ser. O presente trabalho não pretende definir o que é umbanda, ensinar a prática religiosa, ser um manual da religião ou dar cabo de descrever a umbanda por completo. Isso seria não somente prepotente, mas enganoso, pois trata-se de um tema que está longe de ser esgotável. Simas (2021: 25) frisa que “há Umbandas do Oiapoque ao Chuí”, exemplificando a variedade de formas que o culto se apresenta e a magnitude do território nacional brasileiro.

## ***1. Umbanda, concepções e características***

As umbandas possuem distintas concepções que a preconizam, sejam com origens brasileiras, sendo considerada uma doutrina religiosa que prega a caridade e que agrega diversas matrizes como as africanas, cristãs, indígenas, orientais e as kardecistas, mas também de origens africanas, como mais especificamente ligada a cultura dos bantos, oriundas da região costeira do Congo e Angola, se expressando com maior ênfase na umbanda omelokô, que teve o sacerdote Tata Tancredo da Silva Pinto como maior expoente em solo brasileiro (SIMAS, 2021: 25). Segundo Vieira (2016), a palavra Umbanda sucede etimologicamente de duas línguas africanas (umbundo e quimbundo) que se refere a “medicina”, “ciência médica” e “arte de

curandeiro". A religião fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do praticante da religião, que ela funciona e faz viver suas divindades (ORTIZ, 1999: 59).

Na abordagem esotérica, expressa o "Conjunto de Leis Divinas". Assim, a sua doutrina e ritualística são constituídas a partir destes elementos sincréticos que são heranças advindas da matriz dos primórdios iniciada no século XVII pelos Calundus e que perpassaram pela Cabula e Macumba caracterizando um sincretismo criativo e original. De acordo com Silva (1979) conhecido como Mestre Yapacani, ressalta que a Umbanda consiste na lei maior, na ciência mãe que se encarrega da regular as manifestações e as comunicações que se dão entre o mundo terreno e mundo astral. O autor destaca que a palavra Umbanda tem sua origem no alfabeto adâmico ou vatan, do povo ariano, da raça vermelha, e que foi posteriormente apropriado pelos povos africanos que a mantiveram guardada em segredo por meio de seus sacerdotes altamente iniciados, e na "realidade, Umbanda significa conjunto das leis de Deus" (SILVA, 1979, p. 64).

Na concepção de Rubens Saraceni (2009, p. 31) "a Umbanda é uma religião espiritualista que ensina que a vida é eterna e que a nossa curta passagem aqui no plano material destina-se à evolução, ao aperfeiçoamento e à conscientização dos espíritos". Para Cacciatore (1988), a Umbanda é uma religião formada no Brasil, influenciada por valores doutrinários e que possui caráter sincrético, como em suas palavras:

Religião formada no Brasil (apesar de o negarem alguns crentes) por uma seleção de valores doutrinários e rituais, feitos a partir da fusão dos cultos africanos congo-angola, já influenciados pelo nagô, com a pajelança (dando um primeiro tipo de candomblé de caboclo), sofrendo ainda influências dos malês islamizados, do catolicismo e do espiritismo (atualmente há uma linha ritual, em certos centros de umbanda, com mesa e recepção mediúnica de espíritos de mortos comuns, muito próxima do Kardecismo) e, posteriormente, do ocultismo. (Alguns desses cultos sincréticos, a princípio chamados de macumba, no Rio de Janeiro, empregam a magia negra. Essa corrente da Umbanda é chamada Quimbanda pelos umbandistas da "linha branca". O termo "macumba" ficou, para os leigos, como sinônimo de feitiçaria.). Essa nova religião - Umbanda - que começou a partir do Rio de Janeiro, espalhou-se por quase todo o Brasil e já está saindo para o exterior (já há centros de Umbanda nos Estados Unidos e Argentina) (CACCIATORE, 1988: 242).

A Umbanda tem sua origem debatida com muita polêmica. Muitos adeptos e autores tratam o "mito fundador, o "marco zero" do culto em 15 de novembro de 1908 com a anunciação de Zélio de Moraes, onde ele encarna um espírito manifestado e denominado "Caboclo das Sete

Encruzilhadas”, onde ali no Estado do Rio de Janeiro, que, segundo o mito, anunciava a criação de uma nova religião, criada no dia seguinte, no bairro de Neves, em São Gonçalo os fundamentos ritualísticos, teológicos e doutrinários desta nova religião: a Umbanda.

[...] manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas, para declarar que naquele momento se iniciava um novo culto, em que os espíritos de velhos africanos escravos e de índios brasileiros, os quais não encontravam campo de atuação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas em sua totalidade para os trabalhos de feitiçaria, trabalhariam em benefício de seus irmãos encarnados, qualquer que fosse a cor, a raça, o credo e a condição social. A prática da caridade, no sentido do amor fraterno, seria a característica principal do culto que teria por base o Evangelho de Jesus (PEIXOTO, 2008: 12).

Importante frisar que, o dia 15 de novembro (data em que Zélio de Moraes faz a anunciação) é considerado, em nosso país, como o dia nacional da religião Umbanda, assim instituído oficialmente no Terceiro Congresso Brasileiro de Umbanda, realizado em 1973, no Rio de Janeiro (CUMINO, 2011). Apesar das recentes conquistas, a Umbanda não era considerada como uma religião pelo IBGE até o ano de 1966, onde seus adeptos eram ainda classificados como kardecistas (ORTIZ, 1999: 55). Para a proposta do presente trabalho, entendemos que as umbandas não nascem de origens datadas, mas sim de acúmulos de sabedorias diversas que se articulam de maneira dinâmica em cultos multifacetados, que são plurais, profundamente tradicionais, porém livres para alteridades e alterações (SIMAS, 2021: 26).

Quando os negros escravizados africanos vieram para o Brasil, trouxeram a tradição de suas culturas, que antes não eram reconhecidas como religiões pelos nativos, mas chamavam atenção por diversos aspectos peculiares. Com a abolição da escravatura, os negros antes escravizados começaram a formar grupos em diversos lugares, em especial no Rio de Janeiro, expressando suas culturas, como por exemplo: o Banto, Nagô, Gêge (Jeje) e outros. Tais grupos faziam culto aos antepassados e invocavam entidades, passando por adaptações ao longo tempo e influências de outras tradições, surgindo novos grupos chamados de Cabula (o qual já praticava sincretismo com diversas culturas) e posteriormente, por meados de 1930, de Macumba.

Nesse mesmo período, o processo de desenvolvimento do capitalismo brasileiro se iniciava e, segundo Santos e Silveira (2016, p. 251), o eixo Rio-São Paulo desponta como área de acumulação da produção industrial, propiciando uma diversificação da atividade fabril, o que

acaba beneficiando os estados do sul do Brasil. A acumulação capitalista no Brasil conformou uma estrutura socioeconômica com grandes disparidades regionais e de renda, evidenciando que o crescimento econômico no Brasil não teve uma correspondência semelhante na distribuição da renda (SILVA, 2012: 31).

Especialmente após a abolição, houve um período no qual o negro não encontrava possibilidades de se integrar economicamente e encontrar sua identidade étnica de uma forma que não fosse fragmentada e confusa. Assim, o negro para não ser extinto biologicamente e socialmente, se organizou de diversas maneiras: cantos, confrarias, entidades de auxílio mútuo para compra de alforrias, quilombos etc. mantendo valores e patamares de defesa, buscando em nível organizacional, se reencontrar (MOURA, 2021: 274).

Ortiz (1999) aborda que a formação da Umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais, onde o movimento de desagregação social corresponde um desenvolvimento inicial da religião, enquanto o movimento de consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião (umbanda) (ORTIZ, 1999: 32). Esse momento histórico foi marcado pela desagregação de classes sociais e processo de aculturação, abrindo relevante espaço para o sincretismo religioso. Assim, a Umbanda surge dentro desse conturbado processo, no início de uma sociedade moderna e absorvendo valores de outras tradições. No final da década de 1930, surge a Federação Espírita de Umbanda (1939), que agrupava diversos centros existentes e em 1941, o 1º Congresso Umbandista é realizado, com finalidade de estudar a religião e codificar os ritos (ORTIZ, 1999: 43).

A religião se desenvolve entre o final do século XIX e início do século XX, num contexto histórico-político marcado por inúmeros eventos que impactam a realidade socioeconômica, como a abolição da escravatura em 1888, o fim do Império do Brasil (1889) e a Primeira República Federativa do Brasil (1889–1930) também conhecida como República Velha, a Revolta da Vacina (1904), a Guerra do Contestado (1912–1916), a participação do Brasil na Primeira Guerra Mundial (1917), o impacto da Gripe Espanhola (1918), e a Revolta de 1922 (Revolta do Forte de Copacabana), culminando na Revolução de 1930, que encerrou o período e deu início à Era Vargas (1930–1945).

Devido ao contexto histórico e político de seu surgimento, permeado de racismo e exclusão social, a Umbanda procurou se desvencilhar de alguns elementos pertencentes à Macumba, os elementos deste último culto foram ressignificados, se adaptando a um



determinado modelo ideal que atendesse as características, ideologias e anseios da população à margem desta nascente sociedade urbana e industrial brasileira, ou seja um desejo de estar de acordo com os moldes do lema de ordem e progresso do desenvolvimento do capitalismo que estava se estabelecido no Brasil.

O preconceito racial juntamente ao processo de marginalização imposto ao negro são os dois elementos determinadores do seu comportamento. Acostumado com a rotina de subalternidade, o negro se adapta, procurando não entrar em choque com as barreiras que o separam da sociedade branca (MOURA, 2021: 274–275). De acordo com Romão (2018), o sincretismo seria uma estratégia de sobrevivência perante o cenário desigual para negros e suas práticas culturais, num Brasil que até pouco tempo antes do surgimento da religião umbandista, era um país escravagista. Assim, segundo Sanchis (2012: 40): “ela não é uma fusão, embora pareça chegar quase chegar a ela. Religiões afro com modernidade, espiritismo e, por meio dele, catolicismo, religiões orientais e elementos tradicionais de feitiçaria. Uma construção “sincrética” até na forma lógica de sua montagem institucional.

Além desses fatores, é interessante notar que, segundo Cumino (2011), a umbanda se apropriou de elementos e instrumentos dos cultos africanos como a utilização de ervas e plantas medicinais, o transe, o culto aos ancestrais, e a figura dos pretos velhos, anteriormente, sincretizados com o cristianismo católico. Ainda sobre esta diversidade de elementos de variadas religiosidades, fruto dessas práticas sincréticas, Silva destaca: “As origens afro-brasileiras da umbanda remontam, assim, ao culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do kardecismo” (SILVA, 2005a: 107).

## ***2. O Território-Terreiro e suas Territorialidades como expressão do espaço vivido no espaço concebido brasileiro***

A Umbanda é uma religião que se constitui, adere e participa do cotidiano da vida urbana brasileira. De acordo com Vieira (2016), as casas de umbanda são chamadas de Terreiro, Templo, Cabana, Centro ou Tenda. São na maioria das vezes, a própria casa dos próprios dirigentes adaptadas para o culto, também podendo ser locais emprestados ou até mesmo



cedidos. Podem variar de capacidade de acolhimento de pessoas devido ao tamanho do local, mas em geral, as sessões são abertas ao público. Como afirma Barros (2008):

Quase nunca o terreiro é um edifício construído específica e exclusivamente para esse fim. Na maioria dos casos é a adaptação ou o aproveitamento de um espaço no quintal ou na casa do pai ou mãe-de-santo: uma construção no jardim, a ampliação de uma garagem, a adaptação de um quarto, um “puxadinho” nos fundos da casa. O terreiro é, pois, em geral a própria casa de seu chefe, não tanto porque ele mora no terreiro, mas, porque ele transformou sua casa num terreiro (BARROS, 2008: 56).

A casa-terreiro configura-se como uma categoria espacial complexa, cuja materialidade ultrapassa o âmbito do culto religioso, constituindo-se como locus de resistência, sociabilidade e reprodução de saberes afro-brasileiros. Segundo Barros (2008, p. 59) “os terreiros são considerados lócus do “axé”, da força vital que pode ser conservada, manuseada e transmitida.” Para o autor, as instalações do terreiro estão permeadas de simbolismo religioso e são tidas como extensões da vitalidade dos orixás ou “guias” patronos do terreiro e, em alguns casos, dedicados, além desses, também a outras divindades. Verger (1981: 22) complementa que “os terreiros são centros de continuidade cultural, onde o culto aos orixás permitiu a sobrevivência de práticas, mitos e valores africanos adaptados às condições brasileiras”, ressaltando a capacidade dessas instituições em ressignificar a ancestralidade diante das condições impostas pela diáspora.

Na mesma direção, Prandi (2001: 18) observa que “a casa de santo é uma comunidade em miniatura, uma metáfora da sociedade africana transplantada, onde a hierarquia religiosa reflete também a hierarquia social e moral”, evidenciando o caráter organizacional e pedagógico desses espaços. Martins (1995: 89) entende o terreiro como “uma espacialidade performática, na qual o corpo e a palavra reencenam a ancestralidade, instaurando um tempo circular que resiste à linearidade colonial”, o que o insere na perspectiva da memória e da performatividade. Capone (2004: 137), por sua vez, destaca que “os terreiros representam campos de resistência simbólica e política frente ao projeto de assimilação e embranquecimento das religiões afro-brasileiras”, ao passo que Dantas (1988: 74) enfatiza que “a casa de santo é um espaço de negociação entre o visível e o invisível, entre o poder do Estado e as formas de organização popular”.

Nesse sentido, o terreiro se afirma como território de fé e de reexistência, no qual o sagrado, o político e o cultural se entrelaçam, configurando um espaço contra hegemônico que expressa a continuidade da tradição africana e a agência dos sujeitos negros na sociedade brasileira. Para Barros (2008), os terreiros como um dos locais de culto da Umbanda, são considerados como espaço sociais, míticos, simbólicos, em que a natureza e seus fiéis se unem para viver uma realidade distinta daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como o real, na qual as pessoas que o constituem acreditam.

Para seus adeptos e frequentadores, é um espaço divinizado, onde os orixás “baixam” e seus fiéis têm um encontro com o sagrado, sendo assim, um local de vida, de relações sociais e religioso. Devido ao seu caráter de adaptação ao espaço que se tornava urbano, este que o filósofo marxista francês, Henri Lefebvre, em sua obra intitulada “A produção do Espaço”, chamava de espaço concebido, e que, segundo o próprio, tal espaço concebido era representação do espaço a dimensão espacial ligada às relações de produção, ao conhecimento, ao planejamento, à ordem instituída (ALVES, 2019). Assim, esse espaço concebido no contexto brasileiro, seria o espaço criado para fins da acumulação de capital do recente processo de desenvolvimento do capitalismo industrial brasileiro, com suas malhas viárias que transportavam não só a produção, mas a precária mão de obra que se tornava assalariada, devido ao fim da escravização, reflexo das mudanças do padrão de acumulação e produção. Assim, para Lefebvre (2013):

As representações do espaço, ou seja, o espaço concebido, o espaço dos cientistas, planejadores, urbanistas, tecnocratas fragmentadores, engenheiros sociais e até um certo tipo de artistas próximos à cientificidade, todos os quais identificam o vivido e o percebido com o concebido (o que perpetua as velhas especulações sobre números: número áureo, módulos, cânones etc.), é o espaço dominante em qualquer sociedade (ou modo de produção). As concepções do espaço tenderiam (com algumas exceções às quais seria preciso voltar) a um sistema de signos verbais (LEFEBVRE, 2013: 97; tradução nossa).

O espaço concebido corresponde ao espaço planejado e institucionalizado, regido por normas técnicas que se apresentam como neutras e apolíticas, mas que, na realidade, servem à manutenção de estratégias de reprodução do sistema capitalista. Conforme aponta Alves (2019), trata-se de um espaço que delimita as ações possíveis dos cidadãos, assegurando a perpetuação

e o aprofundamento das desigualdades socioespaciais, bem como o controle social. No contexto brasileiro, esse espaço concebido resulta de um processo histórico marcado pela escravização da população negra africana e afrodescendente, cuja herança estruturou relações excludentes e assimétricas. Tal configuração espacial reflete a expansão da produtividade e da escala industrial, impondo padrões normativos de comportamento, cultura e ideologia que reforçam a acumulação de riqueza e a socialização da pobreza, da violência, do racismo e da miséria — afetando, sobretudo, a população negra recém-liberta e as expressões culturais de matriz africana.

É nesse contexto que a Umbanda precisa se adaptar. Para Ortiz (1999), a Umbanda não é estática, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa determinada direção, exprimindo no seu universo religioso esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial (ORTIZ, 1999: 32). Desse modo, a reinterpretação cultural existente na religião preserva significados antigos dentro de novas formas e conserva velhas formas dentro de novas significações (ORTIZ, 1999: 125).

Como forma de moldar, adaptar-se e contornar tal desfavorável situação que o processo de acumulação de capital, no caráter da ordem dominante que cria tal espaço concebida se reproduz, a Umbanda mantém sua hierofania (manifestação do sagrado), que de acordo com Eliade (1992), se apresenta como uma necessidade do ser em se manter espiritualizado e conectado com o Sagrado.

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, urna pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano” (ELIADE, 1992: 13).

Assim, basta dizer que o sagrado é um elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história da consciência. Um mundo com sentido e o homem não pode viver no caos é o resultado de um processo dialético a que se pode chamar manifestação do sagrado (ELIADE, 1969: 10). Para Ibiapina (2021), são os templos que balizam a transição entre as dimensões “Sagrado e Profano”, atuando como pontos nodais do espaço contínuo. E os templos têm representatividade no espaço de forma flexível, penetrando a cultura no espaço através de geossímbolos, e por meio destes que os territórios do espaço concebido também se tornam espaços de representações do sagrado, sendo as representações destes geossímbolos o suporte às relações estabelecidas entre os sujeitos. E é nesse concebido que, a Umbanda através dessa utilização de geossímbolos, exerce sua territorialidade no espaço dando significado ao lugar: “[...] a territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar (HAESBAERT, 2004: 22).

De acordo com Sack (2011), territorialidade pode ser definida como a tentativa, por indivíduo ou grupo, de afetar, influenciar, ou controlar pessoas, fenômenos e relações, ao delimitar e assegurar seu controle sobre certa área geográfica. Como fenômeno social, de acordo com Saquet (2010), traduz o conjunto daquilo que se vive cotidianamente: relações com o trabalho, com o não-trabalho, com a família etc. Ou seja, ela é multidimensional, conforme frisa Raffestin (1993) na frase abaixo:

[...] de acordo com nossa perspectiva, a territorialidade assume um valor bem particular, pois reflete o multidimensionamento do “vivido” territorial pelos membros de uma coletividade, pela sociedade em geral. Os homens “vivem” ao mesmo tempo, o processo territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas (RAFFESTIN, 1993: 158).

Rosendahl (2005) acrescenta que são múltiplas as estratégias que integram território e religião. A territorialidade como um processo de relações sociais e culturais utilizando geossímbolos “encarnados” nas oferendas, despachos e ebós, são um exemplo disso.

Os limites do terreiro não se resumem ao espaço fechado entre os muros. Todavia, os limites do terreiro são os limites espaciais de um grupo social. Isso é, as fronteiras

desse espaço sagrado simbolizam também os espaços “naturais” ou de “natureza construída” que lhes estão mais próximos, tais como praias, cachoeiras, matas, ruas, cemitérios e encruzilhadas, dentre outros, onde também se realizam cerimônias religiosas. Cada um desses espaços “naturais” ou de “natureza construída” estão relacionados a um grupo de orixás ou “guias”: a mata dos caboclos; a cachoeira de Oxum e das caboclas do rio; a praia de Iemanjá, marinheiros e sereias; o cemitério de Obaluaiê e a determinado grupo de exus; a encruzilhada dos exus e das pombas-gira; a rua de exus, pombas-gira e malandros. Ao analisar esses limites máximos do terreiro, podem-se verificar também as fronteiras espaciais de uma sociedade (ALVES, 2019: 57).

Assim, as oferendas (ebós ou também conhecidos como “despachos”) feitos para as entidades do culto da Umbanda, seriam a expressão de sua adaptação ao espaço concebido, como geossímbolos que dão razão, representação e vida num espaço que de forma dominante reproduz e é voltada para as relações de acumulação do capitalismo brasileiro, mas que são ressignificadas com a cultura segregada com características também africanas que persistem em existir, ou melhor, resistem no espaço.

Os “ebós”, também conhecidos como “despachos”, são os elementos mais visíveis e frequentes que saem do terreiro para a rua, sendo o principal responsável pela identificação de “forças místicas” nos espaços da cidade. Exu torna-se o principal homenageado pela sua característica de mensageiro entre os homens e os deuses. Suas principais oferendas são galos de cor escura, farofa, carne bovina, whisky, conhaque, aguardente ou batidas diversas. Ele recebe suas oferendas principalmente nas encruzilhadas (BARROS, 2008: 57).

Nesse sentido, parte-se da concepção de que existem territórios que estão ligados a uma ou outra dimensão do cosmos e, no caso dos territórios religiosos, há um comprometimento com o Sagrado, estando permeado de signos e significados, e dessa maneira, podemos compreender a relação dos terreiros, (que são os templos da Umbanda) para com este espaço concebido, dominante e urbanizado. Estes terreiros atuam como territórios onde seus adeptos se encontram com seus orixás, seus entes consanguíneos e espirituais. E estes geossímbolos, formas de territorialidade e expressão da cultura umbandista no espaço vivido, acabam sendo o que Lefebvre chama de Percebido, que está ligada a dimensão do subversivo, do clandestino da vida social, como as culturas africanas e afrodescendentes são devido ao processo de segregação

socioespacial, como também a arte, porém adequando-se a normas, estas dominantes, expondo no espaço algumas pequenas subversões, como as oferendas nas encruzilhadas.

[...] o espaço percebido de alguma forma articularia as dimensões do vivido (afinal, toda prática é vivida) e do concebido (dimensão em que as práticas sociais são conceitualizadas, tendendo, assim, ao desaparecimento da dimensão do vivido – ainda que ela exista). Destacamos que, muitas vezes, a prática social resulta do embate entre o que é concebido e o que vivido, mas tendencialmente na sociedade moderna, a dimensão do vivido, no cotidiano, a partir da relação com o concebido, adéqua-se a normas, códigos, símbolos, não necessariamente de forma plena, às vezes com pequenas subversões, mas sem ter força suficiente para uma mudança revolucionária. Na maior parte das situações cotidianas, o que há, fetichizado pela mercadoria, é um habitante que incorpora boa parte das ordens e imposições existentes na sociedade contemporânea capitalista, ainda que, potencialmente, a dimensão do vivido pudesse fazer dessa prática social um momento revolucionário (ALVES, 2019: 560).

Dessa forma, para Lefebvre (2013), o espaço percebido seria relativo à prática social e expressaria a relação entre a realidade cotidiana (o uso do tempo) e a realidade urbana (as rotas e redes que se ligam aos lugares de trabalho, da vida “privada”, de ócio). Assim, a prática e adaptação da Umbanda a urbanização brasileira e as práticas do culto, suas territorialidades através de geossímbolos como ebós, ressignificando territórios, são expressões do espaço percebido, que não se isenta em ser de certa forma o vivido, porém mais brando, sem de fato promover uma ruptura, expressado no dominante espaço concebido, da acumulação, das normas e das instituições. As práticas da Umbanda no cotidiano urbano, com seus cultos, oferendas e ebós são uma resistência ao dominante, cristão, branco, concebido, que há séculos segrega, oprime e violenta o vivido.

### ***3. Sincretismo como prática de Re-existência para Sobrevivência***

Como abordado anteriormente, a Umbanda é uma religião com características sincréticas, segundo suas lideranças e adeptos. Tal sincretismo como abordado anteriormente, agrega cultos e ritos ameríndios, africanos, orientais e europeus, estes últimos, cristãos católicos e kardecistas. Porém, outras religiões de matrizes africanas já exerciam tal prática do sincretismo, como a Calundu e a Macumba Carioca, esta última, que se tornou muito popular por um período,

perdendo espaço para a Umbanda. Para Ortiz (1999) a Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira, sendo o Candomblé o contrário. Segundo Ortiz (1999) uma ruptura se inscreve entre a Umbanda e o Candomblé, sendo que para a Umbanda, a África deixa de se constituir em fonte de inspiração sagrada e assim, o que é afro-brasileiro se torna brasileiro.

Tal sincretismo se acentua nas religiões de matrizes africanas no Brasil por situações de históricas opressões. Justamente por as práticas de dominação e de subordinação existentes na nossa sociedade praticamente não se alterarem mesmo com o fim da escravização, o religioso que cultua a Umbanda é oprimido por essa ordem branca, cristã, capitalista, de um espaço concebido. Desde o início, como os negros e seus descendentes representavam de maneira significativa a classe dominada, conseqüentemente, “as suas religiões passaram a ser vistas, por extensão, pelos dominadores, senhores de escravos, como um mecanismo de resistência ideológica social e cultural ao sistema de dominação que existia” (MOURA, 1988: 52-53).

No que tange a sincretismo, Nina Rodrigues e Arthur Ramos são autores que iniciaram o debate, e mesmo que não compreendessem o sincretismo como forma de resistência cultural, possuem relevância no tema. Nina Rodrigues foi não só o fundador do campo de conhecimentos científicos afro-brasileiros (FERRETTI, 2013: 43), mas também quem primeiramente abordou a questão do sincretismo, mesmo sem a denominação (RAMOS, 1942). Arthur Ramos, assim como Nina Rodrigues, foi médico e nordestino, e seu divulgador e continuador (FERRETTI, 2013: 46). O autor diz preferir chamar sincretismo o que os norte-americanos chamam de adaptação, expressão que possui significado biológico nas ciências e cuja utilização pode incorrer em equívocos (FERRETTI, 2013: 47).

Ferretti (2013: 47) aborda que, para Arthur Ramos, o sincretismo não se restringe de forma exclusiva ao domínio religioso, embora seja o mais típico. Em seus últimos trabalhos, Arthur Ramos (1947) relaciona a europeização do mundo com o imperialismo, a destruição cultural, a dominação, o preconceito racial, as lutas contra a dominação europeia, os processos contra a aculturação e a colonização (RAMOS, 1947: 475 e 483).

O sincretismo presente nas religiões afro-brasileiras deve ser compreendido não como simples fusão ou confusão de crenças, mas como uma estratégia de resistência e reexistência diante da repressão cultural e religiosa imposta pelo colonialismo e pelo racismo estrutural. Verger (1981: 22) afirma que “o disfarce dos orixás sob a roupagem dos santos católicos não



significou submissão, mas uma astúcia para conservar a fé africana num meio hostil”. Para Prandi (2001: 45), o sincretismo “foi o caminho encontrado pelos africanos para continuar cultuando seus deuses, mesmo quando tudo lhes era proibido”, constituindo-se, portanto, como “forma de resistência e reinvenção, pela qual o sagrado africano se manteve vivo sob outra aparência”.

Sob uma perspectiva decolonial, Lélia Gonzalez (2020: 89) interpreta o sincretismo como expressão da amefricanidade, “uma forma de resistência que transforma a violência da dominação em criação cultural, afirmando a presença negra como sujeito histórico”. De modo convergente, no campo dos estudos pós-coloniais, Hall (1992: 310) compreende a hibridização cultural como “estratégia de sobrevivência e resistência, um modo de reescrever a dominação em termos próprios”, enquanto Bhabha (1994: 37) destaca que “o hibridismo cria um terceiro espaço de enunciação, onde as estratégias de resistência podem subverter as narrativas de autoridade colonial”. Assim, o sincretismo afro-brasileiro revela-se não apenas como resultado de imposições culturais, mas como um ato criativo e político de subversão, que assegura a continuidade das tradições africanas e a construção de identidades coletivas de resistência frente ao projeto de embranquecimento e exclusão que marcou a formação social brasileira.

Oliveira (2016) aborda que o fato da Abolição da Escravatura no Brasil, nos campos e nas cidades veio a constituir-se uma massa empobrecida, sem terras ou lar. Esse grande contingente se somou a famílias expulsas do meio rural e, especial no Nordeste, pela estrutura agrária concentradora de terras e pela pressão do fenômeno climático e social, acarretado pelas secas. Oliveira (2016) cita que no Rio de Janeiro, tal população, acentuadamente negra e mestiça, instalou-se a princípio em precários e superpovoados cortiços, localizados principalmente no Centro da cidade, e mais tarde essa população acabou fixando-se em terrenos desocupados nas encostas dos morros. Em sua maioria, ela essa população negra que foi escravizada ou descendente de escravizados, não se incorporou ao proletariado, constituído em grande parte por imigrantes europeus com alguma formação técnica e com alguns segmentos bastante politizados.

Diferentemente disso, a população negra transformou-se em um contingente de reserva de força de trabalho para os múltiplos e mais desvalorizados serviços urbanos, sem vínculos contratuais definidos, regidos por relações clientelísticas, como as vigentes nas áreas rurais. Há séculos o colonizador via nas religiões de matriz africanas, distintas da moralidade cristã

européia, uma ameaça à sua pessoa, aos seus valores, suas crenças e as suas tradições. A resistência cultural apresentada pelos negros pode ser identificada na forma como preservaram suas religiões, que resistiram mais que qualquer outro aspecto de suas culturas às imposições trazidas pelos conflitos, face aos diferentes contatos culturais ocorridos durante a colonização (BITTENCOURT FILHO, 2003). Dessa maneira, o sincretismo pode ser ou se assemelha a uma forma de resistência dos dominados, na medida em que os valores de uma cultura hegemônica não são completamente absorvidos por meio de uma aculturação passiva (SHAW e STEWART, 1994).

As informações acima nos levam a supor a verdadeira babel em que se viram confinados os africanos, que, em menor ou maior proporção, conforme a região a que foram destinados no Brasil, precisavam encontrar uma fórmula para a comunicação cotidiana. Analogamente, precisavam ajustar suas visões de mundo, das quais também fazia parte o universo religioso. Perante a religiosidade cristã dos colonizadores, baseada em um catolicismo fincado na Inquisição e num repúdio a quaisquer outras manifestações religiosas, os africanos, em seu afã por sobrevivência, lançaram mão, consciente ou inconscientemente, de um refinado estratagema para driblar a vigilância de seus senhores e poder professar seus cultos originais: o sincretismo religioso, tema central deste trabalho, que vinculamos à ideia de tradução (ROMÃO, 2018: 359).

Para Romão (2018), os negros procederam ao escamoteamento de suas crenças religiosas sob o manto da aparente devoção aos santos católicos. E tal prática configura uma forma implícita de relevante resistência cultural, e ao mesmo tempo, de preservação das raízes e tradições africanas, no que se refere, principalmente, as suas práticas e crenças religiosas. Ou seja, para que os negros pudessem preservar a sua religião, tiveram que disfarçar seus orixás sob o manto dos santos católicos, ocorrendo a superposição de imagens, e, de nomes católicos face ao panteão africano.

Ainda segundo o autor, a religião dos negros e de seus descendentes constituiu-se num elemento muito importante, a medida em que propiciou revestir as suas organizações, tornando-as, conseqüentemente, um polo de resistência, consolidando um ethos particular, que fez frente ao processo empreendido de domínio e de desvalorização de sua cultura e de sua religião (ROMÃO, 2018). Tal prática, segundo Porto Gonçalves (2013) seria uma re-existência, uma ação reflexa, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que atua nas

circunstâncias, que busca a manutenção não só de sua vivência cultural, mas sua existência corpórea, física.

É a maneira pela qual um ser consegue encontrar a possibilidade imanente de sua existência, compondo com as circunstâncias e os agentes próximos. [...] é um micro ato revolucionário que aciona conjuntos de micro movimentos que compõem com a processualidade inerente ao transcorrer temporal. Portanto, re-existir é um gesto político cuja ética busca uma mudança social tanto menos ambiciosa quanto mais sensível (ARRUDA; FONSECA, 2018: 217).

Para não concluir, a prática do sincretismo religioso no Brasil secularmente (e especialmente no contexto da Umbanda), cumpriu um papel de suma importância, pois, foi o mecanismo que possibilitou a sobrevivência das crenças e das tradições africanas na nascente ordem capitalista e suas consequências do espaço concebido, onde a dominação e imposição cultural, junto com intolerância religiosa e racismo, eram as características de maior ênfase daquele determinado período histórico. O sincretismo ao invés de ser visto somente pela ótica do embranquecimento, de outra forma é um processo que visa sanar ou atenuar conflitos culturais onde o grupo que promove tais práticas sincréticas é minoria política no que tange o processo de acumulação de forças e de espaços de poder. Sabendo que, de acordo com Soja (1993), o espaço não se situa no capitalismo como lugar passivo das relações sociais, mas se revela ativo (operatório e instrumental) ao exercício das hegemonias, as práticas de sincretismo se tornam flexibilidades táticas de extrema importância para lidar com a complexidade da questão.

#### ***4. Considerações finais***

A análise desenvolvida neste artigo permitiu compreender a Umbanda como expressão complexa de religiosidade, identidade e territorialidade, cuja formação está intrinsecamente ligada à história social e cultural do Brasil. O estudo demonstrou que o sincretismo religioso, longe de representar mera fusão de crenças, constitui-se como estratégia de resistência e re-existência das populações negras e mestiças frente à dominação colonial, ao racismo estrutural e à hegemonia cristã. Da mesma forma, verificou-se que os terreiros de Umbanda,

compreendidos como territórios sagrados, transcendem sua dimensão física, tornando-se espaços de produção de memória, solidariedade e reafirmação da ancestralidade africana.

A aplicação das categorias lefebvrianas de espaço concebido, vivido e percebido possibilitou compreender como o território religioso se constrói em diálogo e tensão com o espaço urbano brasileiro, marcado pela desigualdade, pela exclusão e pela tentativa de invisibilização das expressões afro-brasileiras. Conclui-se que a Umbanda representa uma das mais significativas manifestações culturais do país, articulando espiritualidade, resistência e identidade. Seu estudo contribui não apenas para o campo das ciências sociais e humanas, mas também para a valorização do patrimônio imaterial afro-brasileiro, evidenciando a potência das religiosidades negras na reconstrução simbólica e cultural do espaço brasileiro contemporâneo.

## Referências Bibliográficas

- ALVES, Glória da Anunciação (2019). A produção do espaço a partir da tríade lefebvriana concebido/percebido/vivido. *GEOUSP Espaço e Tempo*, São Paulo, Brasil, v. 23, n. 3, pp. 551–563. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/geousp/article/view/163307>>. Acesso em: 15 mar. 2025.
- ARRUDA, Mario Alberto Pires de; FONSECA, Tania Mara Galli (2018). Existência enquanto re-existência em tempos de medo”. *Mnemosine*, Rio de Janeiro, v.14, nº 2, pp. 206–218.
- BHABHA, Homi K. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- BARROS, Sullivan Charles (2008). GEOGRAFIA E TERRITORIALIDADES NA UMBANDA: USOS E APROPRIAÇÕES DOS ESPAÇOS URBANOS. *Raega - O Espaço Geográfico em Análise*, [S.l.], v. 16, dez. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/12678>>. Acesso em: 13 jun. 2022.
- BITTENCOURT FILHO, José (2003). *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes/KOINONIA.
- CACCIATORE, O. G. (1988). *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CAPONE, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- CUMINO, Alexandre (2011). *História da Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Madras.
- DANTAS, Beatriz Gois (1988). *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- ELIADE, Mircea (1969). *Origens: história e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- FERRETTI, Sérgio (2013). *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp; Arché Editora.
- GONZALEZ, Lélia (2020). *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- HAESBAERT, R. (2004). Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. In: I SEMINÁRIO NACIONAL SOBRE MÚLTIPLAS TERRITORIALIDADES, 1., Porto Alegre. Anais [...]. Porto

- Alegre: Programa de Pósgraduação em Geografia da UFRGS, 2004. Disponível em: <[http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/CONFERENCE\\_Rogério\\_HAESBAERT.pdf](http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/CONFERENCE_Rogério_HAESBAERT.pdf)>. Acesso em: 6 de nov. 2025.
- HALL, Stuart (1992). Cultural identity and diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (Org.). *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence & Wishart, pp. 222-237.
- HARVEY, David (1999). *The limits to capital*. New York: Verso.
- IBIAPINA, F. (2021). Sacralizando o espaço: geossímbolos de um terreiro de umbanda. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, 21(228), pp. 81-89. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/54199>>. Acesso em: 2 dez. 2025.
- LEFEBVRE, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- MARTINS, Leda Maria (1995). *A cena em sombras: ensaios sobre o teatro negro e a performatividade da ancestralidade*. Belo Horizonte: Mazza Edições.
- MOURA, Clóvis (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática.
- MOURA, Clóvis (2021). *Dialética radical do Brasil negro*. 3 ed. São Paulo: Anita Garibaldi.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (2016). *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- ORTIZ, Renato (1999). *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense.
- PRANDI, Reginaldo (2001). *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PEIXOTO, Norberto (2008). *Umbanda Pé no Chão: Um guia de estudos orientado pelo espírito Ramatís*. Limeira: Editora do conhecimento.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter (2013). La reinvención de los territorios: la experiencia latino-americana y caribeña. In: PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina*. Lima: Unión Geográfica Internacional, pp. 151-197.
- RAFFESTIN, C. (1993[1980]). *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.
- RAMOS, Arthur (1942). *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- RAMOS, Arthur (1947). *Introdução à antropologia brasileira*. As culturas europeias e os contatos raciais e culturais. v. 1, Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil.
- ROMÃO, Tito Lívio Cruz (2018). Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. *Trabalhos de Linguística Aplicada (TLA)*, Campinas, n. 57.1, jan./abr., pp. 353-381.
- ROSENDAHL, Z. (2005). Território e Territorialidade: Uma perspectiva Geográfica para o Estudo da Religião. In: ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Geografia: Temas sobre Cultura e Espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 191-226.
- SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura (2016). *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. 18 ed. Rio de Janeiro: Record.
- SILVA, Vagner Gonçalves da (2005a). *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro.
- SILVA, Vagner Gonçalves da (2005b). *Orixás da metrópole*. São Paulo: Edusp.
- SILVA, Woodrow Wilson da Matta e (1979). *Umbanda de todos nós*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos.
- SACK, R. D. (2011). O significado de territorialidade. In: DIAS, L.; FERRARI, M. (orgs.). *Territorialidades humanas e redes sociais*. Florianópolis: Insular, pp. 63-89.

- SILVA, Robson Dias da (2012). *Indústria e Desenvolvimento Regional no Rio de Janeiro (1990-2008)*. Rio de Janeiro: FGV.
- SANCHIS, Pierre (1995). As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 10.
- SAQUET, Marcos Aurélio (2010). *Abordagens e concepções de território*. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular.
- SARACENI, Rubens (2009). *Tratado geral da Umbanda: compêndio simplificado de teologia de Umbanda, a religião dos mistérios de Deus*. 2 ed. São Paulo: Madras.
- SHAW, Rosalind; STEWART, Charles (1994). Introduction: problematizing syncretism. In: STEWART, Charles; SHAW, Rosalind. *Syncretism/Anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. Nova York: Routledge.
- SIMAS, Luiz Antônio (2021). *Umbandas: uma história do Brasil*. 4 ed. São Paulo: Civilização Brasileira.
- SOJA, E. (1993). *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- VERGER, Pierre (1981). *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 3 ed. São Paulo: Corrupio.
- VIEIRA, Carolina Ferreira (2016). *Umbanda: Estruturas e rituais*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas). Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.