

ESPAÇO, CULTURA E RELIGIOSIDADE: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A UMBANDA E A SUA FORMA DE DIFUSÃO DO BRASIL PARA O URUGUAI E ARGENTINA

Ivete Maria Soares Ramirez Ramirez

Universidade Paulista (UNIP). Profa. Ma. do Departamento de Geografia - Unip-SP, Brasil.
ivete.ramirez@docente.unip.br

Antonio Sergio da Silva

Universidade Paulista (UNIP). Prof. Dr. do Departamento de Geografia - Unip-SP, Brasil.
antonio.silva4@docente.unip.br

RESUMO

Este artigo expõe uma análise, cujo objetivo central trata-se de apresentar a experiência da fé em sua forma de difusão das influências culturais da religiosidade Afro-brasileira da Umbanda, como intervenção entre os homens em sua área de abrangência. O recorte espacial se apresenta pela territorialidade dos países Uruguai e Argentina. Optou-se em sistematizar publicações científicas sobre a presença da Umbanda nesses países e observações sobre a sua propagação territorial *in loco* em Buenos Aires e Montevideú. Tendo como centro de transnacionalização as cidades fronteiriças brasileiras do Rio Grande do Sul, as formas da difusão da fé ocorreram pela migração de pessoas difundindo a mensagem por meio da conversão de adeptos, considerando o conteúdo simbólico-cultural da prática religiosa. Assim como, pelo encontro das forças das conexões culturais da religiosidade com a presença de grupos sociais remanescentes da africanidade e da cultura indígena, enquanto formas de representação e de legitimação identitária étnico-religiosa-cultural. A difusão espacial da fé foi vivenciada com significação simbólica na religiosidade afro-indígena-católica-kardecista em países predominantemente com discursiva hegemônica europeia-cristã.

Palavras-chave: Espacialidade da fé. Minorias religiosas. Legitimação identitária.

ESPACIO, CULTURA Y RELIGIOSIDAD: ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA UMBANDA Y SU FORMA DE DIFUSIÓN DESDE BRASIL HACÍA URUGUAY Y ARGENTINA

RESUMEN

Este artículo presenta un análisis, cuyo objetivo central es presentar la experiencia de la fe en su forma de difundir las influencias culturales de la religiosidad afrobrasileña de Umbanda. El corte espacial es presentado por la territorialidad de los países Uruguay y Argentina. Se decidió sistematizar publicaciones científicas sobre la presencia de Umbanda en estos países y observaciones sobre su difusión territorial *in loco* en Buenos Aires y Montevideo. Teniendo las ciudades fronterizas brasileñas de Rio Grande do Sul como un centro de transnacionalización, las formas de difundir la fe ocurrieron a través de la migración de personas que difundieron el mensaje a través de la conversión de adherentes, considerando el contenido simbólico-cultural de la práctica religiosa. Así como, al encontrarse con las fuerzas de las conexiones culturales de la religiosidad con la presencia de grupos sociales que quedan de la africana y la cultura indígena en el ámbito espacial, como formas de representación y legitimación de la identidad étnico-religioso-cultural. La difusión espacial de la fe se experimenta con un significado simbólico en la religiosidad afro-indígena-católica-kardecista en países predominantemente con discurso hegemónico europeo-cristiano.

PALABRAS CLAVE: Espacialidad de la fe. Minorías religiosas. Legitimación de la identidad.

INTRODUÇÃO

As mudanças sociais e políticas ocorridas a partir da II Grande Guerra afetaram todas as áreas da ciência, de maneira que após os anos de 1970 observou-se que as tendências se apresentavam por novos

enfoques, tais como as representações sociais, os signos, a subjetividade dos grupos sociais, como fatores de convergências pós-modernas (CLAVAL, 1999). As ciências sociais ampliaram seus detalhes de investigação com as novas aproximações filosóficas e metodológicas, as quais surgiram com as contribuições da fenomenologia, da hermenêutica, do marxismo, como fundamentos teóricos e metodológicos, que permitiram um avanço no estudo sobre a elaboração simbólica-social, sobre a identidade de grupos humanos, dentre outros temas. Essas mudanças fazem com que a abordagem cultural se apresente com maior constância como um elo na exploração de novos aspectos na dinâmica da realidade espacial, os quais externalizam os significados culturais, também pela religiosidade.

Dentre os aspectos que permitem realizar uma análise relacionada à cultura de determinados grupos humanos, considera-se as diferenças culturais, suas práticas sociais, modos vida, e, dentre outras, a base histórica de vida, a história social, o testemunho, a representação social que se manifestam em sentidos e significados, em linguagem na narração (SODRÉ, 2004). Trata-se de um conjunto simbólico que se expressa como cultura, tal como a fé religiosa. O que permite distinguir, descrever as formas de difusão cultural especialmente entre os diferentes grupos humanos, como a difusão da experiência da fé por diferentes sistemas religiosos.

A religião, ao apresentar-se como expressão cultural simbólica, este simbolismo torna-se passível de análises, enquanto práticas que ocorrem no espaço, cuja experiência religiosa e suas manifestações podem se expandir espacialmente pela sua aceitação, pois se tratam de experiências que se encontram dentro das relações sociais, na história dos grupos humanos e, portanto, na cultura.

Assim, com a abordagem da difusão cultural religiosa, esta permite a interpretação da espacialidade criada, considerando que, para Cosgrove (2003), comentado por Corrêa e Rosendahl (2008, p. 75-76), “toda atividade humana é ao mesmo tempo material e simbólica, produção e comunicação”. A religião, compreendida como um sistema simbólico e de comunicação cultural, nos remete à análise de como um sistema religioso, com seus significados, seus dogmas, os modos distintos de interpretar o simbólico, a busca da compreensão do “ser”, ao nível da cultura, se expande espacialmente.

METODOLOGIA

A proposta da abordagem tem como objetivo apresentar uma análise sobre as formas de difusão das influências da religiosidade Afro-brasileira da Umbanda, como intervenção entre os homens no Uruguai e na Argentina, países fronteiriços ao Brasil, ao considerar que, segundo Mases (2010, p. 4), “a Argentina apresenta uma autoimagem nacional definida como de raça branca e cultura europeia”, o que não se diferencia da sociedade uruguaia, ponderando que ambos os países apresentam as mesmas condições históricas de colonização, de formação espacial e de religiosidade cristã.

Em observação à amplitude do recorte espacial, como procedimentos metodológicos optou-se em sistematizar publicações científicas, uma revisão teórica conceitual, envolvendo o aspecto geográfico social, como base para a concepção teórica e metodológica aproximando ao método dialético. Portanto, avaliando as contradições inerentes a cada fenômeno e este, enquanto ideologias dominantes e as formas de resistências, dadas as características fundamentais sociais das populações dos países, das características da Umbanda como forma de religiosidade afro-brasileira e como reconstrução identitária dos grupos ao aproximarem-se da Umbanda. Portanto, nesta pesquisa pondera-se que os fenômenos geográficos não podem ser entendidos isoladamente, abstraídos das influências sociais.

Assim como, buscou-se analisar documentos produzidos na mídia impressa de maior circulação nesses países, sobre a presença da Umbanda e, em trabalho de campo por observações *in loco* em Buenos Aires e Montevidéu na busca de informações a respeito da experiência, a respeito de seus impactos étnico-culturais-religiosos sobre as formas de difusão religiosa.

ESPAÇO, CULTURA E A DIFUSÃO DA RELIGIOSIDADE.

No espaço tem-se o comparecimento do simbólico, dos signos, dos significados atribuídos pelas pessoas que coletivamente edificam suas estruturas sociais com suas marcas culturais. Assim, o espaço se apresenta tanto como social quanto cultural, sendo este último, como espaço simbólico, em que Bonnemaison (2012, p. 289), entende que “o espaço social é produzido, o espaço cultural é vivenciado. O primeiro é concebido em termos de organização e produção; o segundo, em termos de significação e relação simbólica.”

Corrêa e Rosendahl (2008) observam que os símbolos são capazes de expressar vários significados, os quais são sujeitos a diferentes interpretações de acordo com as experiências de cada grupo social. Os mesmos autores (2008, p. 76) consideram que “a análise dos significados pode ser feita em relação a qualquer aspecto da espacialidade humana, qualquer período de tempo e em diferentes escalas espaciais.”

Nesta perspectiva do simbólico, explicar os aspectos imateriais e a importância da análise espacial da cultura e religião, esta explicação pode ser compreendida em sua imaterialidade pelos significados, como a representação de valores culturais, a subjetividade religiosa presente e a identidade étnico-cultural dos grupos sociais.

Quanto à cultura, o seu conceito pode ser considerado como a propriedade ou atributo dos grupos humanos, enquanto seus artifícios intelectuais, atitudes e comportamentos construídos coletivamente, permitindo observar as diferenças e semelhanças entre os distintos grupos analisados. A noção de cultura remete a uma comunidade de pessoas ocupando um espaço determinado, assim como, expressa as características de crença e comportamento (WAGNER e MIKESSELL, 2003).

Chauí (1993) apresenta a cultura como sendo

(...) criação coletiva de representações, valores, símbolos e práticas que determinam para essa coletividade suas formas de relação com o espaço, o tempo, a natureza e os outros homens, definindo o sagrado e o profano, o necessário e o possível, o contraditório e o impossível, o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, o legítimo e o ilegítimo, o “nós” e o “eles” (CHAUI, 1993, p. 34).

Trata-se de compartilhar sentidos e significados dos diversos saberes, dos fazeres, hábitos e crenças compreendendo os espaços de aprendizagens, tais como o da família, da comunidade, da escola, dos parentes e amigos, dentre outros, que se manifestam culturalmente como espaços de aprendizagens.

Portanto, a cultura, segundo Corrêa e Rosendahl (2008, p. 75) pode ser considerada como uma “construção social, construída e reconstruída, constituinte e reconstituente, porém vivida diferenciadamente pelos diversos grupos sociais, resultantes de uma combinação de traços relativos à classe, gênero, idade, etnia e religião,” dentre outros aspectos.

Entende-se, também, a cultura como sendo tudo que é transmitido, a difusão de técnicas, o inventado e mesmo o inovado, as atitudes, ideias, valores que se caracterizam como componentes sociais, materiais, intelectuais e simbólicos (CORRÊA, 1995). Onde encontramos dentre tais componentes, a religiosidade em que, como componente cultural simbólico, torna-se necessário ser entendida para ser explicada, pois, segundo Paden (2001, p. 123), “entende-la significa conhecer seus padrões e variedades transculturais”.

A religiosidade, como observado por Marin (2001, p. 167), para esse autor “é construída socialmente, por meio da inserção de imagens mentais, informações orais, representações físicas, simbólicas e discursivas entre outras estratégias.”

Como elementos da cultura, tais como a religião, as práticas sociais, a economia e demais, conferem certa distribuição espacial. No caso da difusão da religiosidade, a sua distinção permite considerar a difusão geográfica, ao observar que determinada cultura sinaliza uma espacialidade com suas marcas, ora com geossímbolos fixos, ora com o simbólico das expressões culturais e religiosas.

Nessa perspectiva, têm-se as relações entre espaço e religião, o espaço e o simbólico, cujo simbolismo fixo ou imaterial pode receber diferentes significados ao considerar o grupo social e a sua cultura enquanto mitos, valores, suas representações religiosas e demais fenômenos sociais, tais como étnicos.

A presença da imaterialidade simbólica, intrínseca à religião como cultura no espaço permite observar a subjetividade, a qual pode receber recortes espaciais conectadas à materialidade e imaterialidade cultural. Contudo, há possibilidades de haver sobreposições espaciais envolvendo a presença de diferentes sistemas religiosos, como no caso, as expressões afro-religiosas em espaços territoriais culturalmente cristãos ou representados por demais sistemas.

Na perspectiva da geografia cultural e a diversidade religiosa, assim como as suas práticas espaciais, Zeny Rosendahl, pesquisadora com dedicação, também, para as análises da geografia da religião e sua organização espacial, a autora apresenta uma gama de temas a serem abordados em análises da religião. Sobre os temas propostos, algumas reflexões da autora tomam-se objeto de atenção.

Considerando todo o conteúdo simbólico da fé, na perspectiva geográfica, dentre o temário apresentado por Rosendahl (2002, p. 10), tem-se “a fé, o espaço e tempo, a sua difusão e área de abrangência”. Este

tema propõe a análise da experiência da fé no tempo e no espaço em que ela ocorre. Ou seja, em análise de suas origens, sua difusão espacial e como os sistemas religiosos se apresentam como intervenção entre os homens em sua área de abrangência.

Como exemplo de difusão religiosa, no caso do cristianismo, tem-se a expansão imperial de países europeus com as Grandes Navegações, na formação de colônias, onde o cristianismo exerceu o domínio nos espaços do novo mundo, no caso da América Latina.

A difusão espacial das religiões, as formas da difusão da fé, a expansão de ideias, dos simbolismos, a transmissão de cultura e de sistemas religiosos pela migração de pessoas, dão à geografia oportunidades de pesquisas sobre a intervenção socioespacial, as adaptações ou interações religiosas que se manifestam no espaço e na sua área de abrangência, tais como as diversas manifestações dos cultos afro-brasileiros, dentre outros.

O segundo tema trata-se de pesquisas sobre “os centros de convergência e irradiações”. O terceiro tema apresentado por Rosendhal indica as análises para a “religião, território e territorialidade”. Ou seja, trata-se da análise da apropriação de determinadas áreas espaciais, segmentos do espaço, como estratégia territorial de estrutura, enquanto instituição religiosa e de poder. Já, o quarto tema, “espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo”, esse tema de pesquisa trata-se, dentre outras coisas, do lugar da devoção, da percepção do espaço como sagrado, onde o simbólico está presente.

Deve ser ressaltado que os temas sugeridos por Rosendhal (2002), aqui apresentados, em termos geográficos, esses temas interpenetram-se, pois se um centro de convergência religiosa está inserido no espaço, exerce a sua territorialidade de abrangência, e ele é parte da vivência do espaço sagrado em um determinado lugar.

Contudo, torna-se necessário observar o que Rosendahl (2002, p. 9) menciona que “as complexas ligações da religião com as outras dimensões da vida nas diferentes sociedades tornam tarefa difícil especificar que aspectos da religião são de interesse para os geógrafos.” O que significa dizer que dentre as dimensões da vida, encontramos desde as hegemonias ideológicas como as formas de resistências, quando a religião se apresenta como também uma dimensão das relações sociais em determinada espacialidade. Como observado por Paden (2001, p. 59), cuja concepção religiosa é “uma criação da sociedade humana.” Assim, o mesmo autor (2001, p. 127) complementa mencionando que “obviamente não existem fenômenos puramente religiosos, e que como a religião é humana, ela, por essa mesma razão, deve ser algo social, algo linguístico – não se consegue pensar o homem separadamente da linguagem e da sociedade”, o que faz da religiosidade estar dentro da complexidade do comportamento social.

A expansão de ideias, a linguagem adotada pelas representações sociais, a transmissão da cultura, dos sistemas religiosos, as formas da difusão da fé, a difusão espacial das religiões, ocorrem pela migração de pessoas, cuja religiosidade se manifesta no espaço e possibilita a análise da sua área de abrangência. O simbólico, o significado das mensagens de cada sistema religioso pode ser analisado na relação entre a vivência no espaço e a sua difusão. O que se torna necessário ao pesquisador encontrar analogias, assim como identificar quais as formas que se deram a difusão espacial da religiosidade, ao que dizem respeito a processos das relações sociais. Menciona Gil Filho (2001) que

A dimensão social ou da organização apresenta-se nesta rede de relações na medida em que a integração entre o discurso e o contexto assume um plano de correlações análogas. (...) Nesta dimensão se observa um sistema de relações que põe em relevo as divisões, as classes, as subordinações e o julgamento diferenciado (GIL FILHO, 2001, p. 76).

Tal como as diversas manifestações dos cultos afro-brasileiros, dentre eles, a Umbanda, cuja religiosidade é originária do Brasil e pode ser observada tanto no Uruguai como na Argentina, igualmente uma religiosidade relacionada às classes, subordinações étnicas e, de julgamentos, que por vezes ocorrem de forma preconceituosa.

Dessa forma, a Geografia Social, como a Geografia Cultural podem analisar as representações sociais, as representações simbólicas como também a exclusão, o racismo e demais fenômenos que ocorrem junto aos grupos humanos, que de forma subjetiva se expressam espacialmente. Portanto, tem-se a análise do mundo social, a cultura manifestada enquanto condição social, em que Claval (2011, p. 10) observa que

geógrafos pesquisadores “desenvolveram um interesse pela cultura dos grupos dominados e das minorias.” Onde as pesquisas realizadas, ainda segundo Claval (2011),

Levava em conta o novo papel dos movimentos sociais e falava do gênero, do racismo, da exclusão social. Neste contexto, a cultura aparecia como uma arma nos conflitos entre os vários componentes na sociedade. Ela aparecia também como uma ferramenta para organizar a resistência dos grupos dominados (CLAVAL, 2011, p. 11).

Sobre as considerações da presença de conflitos e resistência, Cosgrove e Jackson (2003, p. 135), mencionam o aspecto de “cooperação vantajosa entre a geografia cultural humanista e a geografia social.” Ainda sobre as pesquisas na geografia, os mesmos autores (2003, p. 141) mencionam que “os trabalhos refletem acerca das várias estratégias de resistência desenvolvidas por grupos subordinados para contestar a hegemonia daqueles que detêm o poder.” Assim como menciona Malheiros (1994, p. 116) sobre as pesquisas realizadas na geografia social, as quais envolvem “grupos menos favorecidos, marginalização de determinadas populações (...), todo o tipo de luta emancipatória social, que é o formato atual com que se configuram os estudos mais atuais de geografia social”.

A geografia cultural em suas análises introduz, portanto, quais as formas de difusão da cultura pelos grupos sociais, buscando entender e explicar os conflitos culturais dos grupos minoritários e a explicação dada aos comportamentos, às atitudes, às representações que determinados grupos adquirem ou constroem, diante da relação quando conflituosa em sociedade.

No caso do Uruguai e da Argentina, assim como do Brasil, esses países apresentam um mosaico cultural-religioso diversificado com possibilidades de análises sobre a religiosidade exercida pelos diversos grupos étnicos sociais. Quanto ao Brasil, Claval (2012) observa que,

as raízes ameríndias da cultura nacional são identificáveis em muitos domínios, por exemplo, na agricultura e nos hábitos alimentares; os aportes da cultura africana são também consideráveis, com o surgimento e a consolidação de sincretismos religiosos no Candomblé ou na Umbanda, assim como com o nascimento de sociedades neoafricanas, como os quilombos. A componente europeia é dominante em muitos domínios, mas ela se exerceu em momentos variados e sob diversas maneiras (CLAVAL, 2012, p. 16).

Inclui-se o que Corrêa (2009, p. 2) expõe que o termo ‘significados’ trata-se da palavra-chave, pois, para o autor, “a produção e reprodução da vida material é mediada na consciência e sustentada pela produção simbólica – língua, gestos, costumes, rituais, artes, a concepção da paisagem etc.” Esta produção simbólica, inerente ao ser humano, traduz o comportamento em referência aos símbolos, estes como culturais e encontram-se socialmente construídos, os quais dão significados às diversas dimensões da vida societária.

Para Silva (2003), “o homem contemporâneo encontra-se na intersecção de dois mundos, o mundo do corpo e o mundo da imagem, padecendo dos males próprios daqueles que não reconhecem nem seu lugar, nem seu tempo.” Assim, podem-se incluir as análises dos fatos sociais, como a religiosidade e seus significados, vinculando os movimentos religiosos e culturais como expressão dos conflitos sociais, onde os grupos minoritários afirmam as suas identidades (SAUER, 2003), na representação de seus lugares no espaço e de seus tempos na história.

A UMBANDA COMO RELIGIOSIDADE

Em termos históricos, quanto às origens da Umbanda como religiosidade, os primeiros africanos vindos como escravizados para o Brasil (povos que habitavam os territórios da atual Nigéria, Benin e Togo) traziam consigo manifestações de crenças e seus rituais. Tais manifestações não foram absorvidas pelos senhores de escravos, proprietários de terras, já que consideravam essas práticas pagãs ou folclóricas.

Após a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República, houve um movimento eugenista, cuja intenção era embranquecer o Brasil. Nesse contexto, a cultura africana sofreu um processo de criminalização, tal como o surgimento do samba, à prática da capoeira, incluindo a prática religiosa, todos estigmatizados. Essa situação de intolerância fez com que os primeiros terreiros de Candomblé surgissem em Salvador, no século XIX, como centros de preservação da cultura africana, pois a lei proibia o exercício de religiões que não fossem católicas.

Para compreender a Umbanda, partimos da historicidade do período colonial, quando havia a preocupação de cristianizar os índios e, posteriormente, os escravizados, impondo a eles a religião

católica. Contudo, tanto os índios quanto os negros escravizados mantiveram suas crenças e culturas, encontrando formas de preservá-las, independentemente das oposições.

Para os escravizados, a adaptação dessas pessoas ao novo ambiente e novas formas de vida era realizada através do desenvolvimento de novas formas de lazer. Tinham o seu momento sagrado com rituais trazidos da África, suas danças, suas crenças e traziam consigo essa bagagem, aliás, a única no período da escravidão. Na senzala, confundiam-se lazer e religião. Por debaixo dos altares cristãos, escondiam seus instrumentos e tudo o que era usado pelo Candomblé, tendo por base a adoração da natureza, da sua alma.

Os cultos religiosos derivados da africanidade, tais expressões religiosas passaram a apresentar reflexos indígenas e cristãos nos rituais praticados pelos escravos, causando estranhamento aos colonizadores. Mas, também, certa indefinição do poder simbólico relativo aos cultos, enquanto sincretismo afro-indígena-cristão, acerca da realidade da fé como fundamento da existência, dentro do universo simbólico e os universos sociais em que estes se inseriam. Pois, no caso da Umbanda, esta venera, além dos Orixás, os caboclos, representados por espíritos de índios, incluindo expressões do cristianismo.

Assim, surge no Brasil uma religião original, a Umbanda, nascida oficialmente em São Gonçalo, Rio de Janeiro, fundada pelo médium Pai Zélio Fernandino de Moraes, após a incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, em uma sessão junto à Federação Espírita de Niterói (RJ), por volta de 1908 (RAMIREZ, 2019). Portanto, foi na residência de Zélio, o lugar da reunião com membros da Federação Espírita, cujo objetivo era constatar a veracidade das declarações. Houve, outra vez, a incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que afirmou que os espíritos de negros, escravos e índios de nossas terras podiam trabalhar com seus irmãos, sem importar a cor, raça ou posição social. Segundo Kloppenburg (1991, p. 35), foi fundado, nesse dia, o primeiro terreiro de Umbanda, chamado Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

O surgimento da Umbanda ocorre, portanto, a partir do sincretismo religioso entre cultos africanos, os rituais indígenas e elementos do Catolicismo, fazendo referências aos santos católicos, associando-os aos Orixás, como também do Espiritismo (Kardecista). Assim, surgiria a Umbanda em um amálgama dos simbolismos africanos, indígenas, de europeus cristãos e kardecistas, onde a palavra Umbanda é derivada de M'banda que, em quimbundo, significa sacerdote ou curandeiro.

Seus praticantes também preservam obediência aos ensinamentos básicos dos valores humanos, tais como fraternidade, caridade e respeito ao próximo.

A Umbanda, a partir do início do século XX, tem a sua difusão e crescimento na sua área de abrangência em todo território brasileiro. Pois, em decorrência dos fluxos entre o catolicismo, o kardecismo, as culturas indígena e afro-religiosa, deu-se a aproximação identitária social em termos culturais e a sua expansão espacial da religiosidade.

Como característica, na Umbanda, o espaço do templo, denominado de Terreiro, este se apresenta como sendo o espaço sagrado, pois se trata do local onde se pratica os rituais da religião em si. Contudo, para alguns outros rituais da própria Umbanda, estes necessitam serem praticados fora do ambiente dos templos, tais como em proximidade às cachoeiras, às matas, praias, rios, lagos e demais, fazendo com que esses lugares se tornem Sítios Sagrados, transformando-se em geossímbolos, pois trazem em si uma simbologia sagrada.

Bonneimason (2002, p. 123) menciona que os geossímbolos em uma paisagem são “a verificação terrestre de mitos, a fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social”. Sobre a relação entre elementos míticos da natureza e a geografia, Tuan (1983) destaca que:

O espaço mítico orientado tem outras características gerais. Organiza as forças da natureza e da sociedade associando-as com localidades ou lugares significantes dentro do sistema espacial. Tenta tornar compreensível o universo através da classificação de seus elementos e sugerindo que existem influências mútuas entre eles. Atribui personalidade ao espaço, consequentemente transformando o espaço em lugar (...) (TUAN, 1983, p. 103).

Todos esses Sítios Sagrados são paisagens naturais dotados de significado espiritual em suas representações culturais religiosas. Nesse caso, representa o caráter simbólico religioso, significando a sacralização em um espaço. Portanto, os poderes sagrados na Umbanda se materializam também em espaços naturais, que se tornam lugares, os quais têm características vibratórias, tais como as matas que

consolidam as vibrações por pedidos realizados através da mente humana. Assim como as cachoeiras, cujas vibrações servem para o reajustamento vibratório, atribuindo significações sobre o seu espaço (SILVA, 2020).

Entre os aspectos de difusão da religiosidade que nos reportam à africanidade, destaca-se o carnaval como palco de representações e expressões religiosas, com enredos que nos remetem à cultura africana e sua herança. Como também a figura do índio e a sua cultura, além de letras de músicas, obras literárias, filmes, telenovelas e seus personagens. Além disso, a festa em homenagem a Iemanjá, por todo o território brasileiro.

As características religiosas da Umbanda, uma mescla do catolicismo, do kardecismo, das culturas indígena e afro-religiosa, gerando uma aproximação identitária social em termos culturais permitiu a sua expansão espacial da religiosidade como decorrente desse amalgama cultural religioso. Assim, o alcance regional e nacional é refletido em sua difusão da fé aumentando a sua área de abrangência a nível internacional, como pode ser observada a sua presença no Uruguai, na Argentina e em demais outros países da América Latina.

UMBANDA E A SUA DIFUSÃO ESPACIAL PARA O URUGUAI E ARGENTINA.

Quanto às formas de disseminação da mensagem da fé, observado por Sopher (1967), comentado por Rosendahl (2002, p. 11), inicialmente, “partindo de seus lugares de origem, as religiões difundiram a sua mensagem por meio da conversão de novos adeptos.” No Brasil, as práticas são variadas de acordo com as regiões brasileiras, assim como foram adaptadas aos praticantes na Argentina e no Uruguai, como pode ser observado em terreiros (templos) em Buenos Aires e em Montevideu.

A difusão espacial, as formas de disseminação da fé, especificamente da Umbanda, do Brasil para o Uruguai e Argentina, ocorreu nas fronteiras do sul do Brasil, adentrando aos territórios dos países vizinhos, encontrando adeptos à religiosidade (CAPONE e FRIGERIO, 2012).

Ressaltam-se nos aspectos culturais, a vivência dos povos fronteiriços e as suas relações estabelecidas enquanto intercâmbios realizados entre os três países fronteiriços. Dentro do contexto histórico de colonização, manifestam-se as situações referentes aos grupos excluídos, negros escravizados e índios, frutos da subordinação colonial na América Latina. Aqui, a situação descrita nos reporta à Bourdieu (2007), em que para o autor,

o espaço fronteiriço reproduz o período histórico da dominação e conseqüentemente da subordinação ao sistema na época da escravidão e reflexos posteriores, onde se evidenciam as experiências existenciais e as referências religiosas (BOURDIEU, 2007, p. 10).

Ao se tratar de temas ligados à ideia de fronteira, esta corresponde a uma área na qual se sobrepõem as influências socioculturais e econômicas dos países limítrofes. O espaço da fronteira produz uma territorialidade, assim como promove novas identidades culturais, podendo surgir novas referências à religiosidade e às crenças (HALL, 1997).

Foi dessa forma que a Umbanda transmigrou com outros cultos afrodescendentes, do território brasileiro para os vizinhos países, como no caso da comunidade religiosa Casa Africana do Reino de Ogum Malé, cuja comunidade foi observada por Bem (2007, p. 7), em que, “tendo como sede em Santana do Livramento (Brasil), apresenta filiais, como aqueles localizados em Montevideu (Uruguai), Posadas (Argentina) e São Miguel de Tucumã (Argentina).”

Entende-se que a população fronteiriça desenvolve práticas que expressam semelhanças a ambos os lados, embora mantenham as suas especificidades em termos de práticas cotidianas. Compartilharam, no entanto, de um mesmo processo colonizatório das metrópoles, assim como o da migração de escravos, dos quais, parte ocorreu do Brasil aos países da região da Bacia do Rio da Prata, Argentina, Uruguai e Paraguai.

É importante mencionar que, segundo Ramirez (2019, p. 26), “a principal rota de entrada do comércio escravagista na América do Sul hispânica era o Porto de Buenos Aires, de onde, por terra, os escravizados eram levados até o Alto Peru.”

Pode-se considerar como período inicial da religiosidade afrodescendente no Rio Grande do Sul, tal como o Batuque e os terreiros, tendo as suas instalações nas cidades de Rio Grande e Pelotas, em que estas

teriam ocorrido no século XIX (MELLO, 1995). Na cidade de Rio Grande, segundo Correa (1998), comentado por Oro (2002, p. 48), “a Umbanda teve início em 1932 com a fundação da Congregaçãõ Espírita dos Franciscanos de Umbanda, por um capitão da Marinha, cujo nome era Laudelino de Souza Gomes.”

No sul do Brasil, considerando o crescimento de adeptos, tem-se em Porto Alegre, desde o ano de 1996, a comemoração da Semana da Umbanda e dos cultos Afro-Brasileiros, com palestras e rituais, celebrados no Parque da Harmonia, no centro da cidade. Outra atividade é a Festa de Oxum, que ocorre em 8 de dezembro, em Itapema, frente à estátua da entidade, às margens do Rio Guaíba.

A respeito da difusão das religiões afro-brasileiras na Argentina e no Uruguai, Frigerio, (2013) menciona que

chegaram à Argentina na segunda metade dos anos de 1960, principalmente por meio de praticantes argentinos que foram iniciados na cidade de Porto Alegre, no sul do Brasil, e por uruguaios que foram iniciados em Montevidéu (onde essas religiões estão presentes desde o final dos anos de 1950) (FRIGERIO, 2013, p. 20).

Frigerio (2013, p. 15-16) ainda menciona que “agora já podem ser contabilizados em mais de dois mil em Buenos Aires, e às centenas em Montevidéu (...). No final da década de 1980, quase quinhentos templos estavam listados no Registro Nacional de Cultos da Argentina.”

Assim, a Umbanda, a sua difusão da fé via território brasileiro deu-se por pessoas que se deslocaram das cidades fronteiriças no Uruguai e na Argentina buscando terreiros no Brasil para sua formação como pais e mães de santo. Também, os pais de santo brasileiros eram regulares em suas idas e vindas, para realizarem os ritos de iniciação, além de oferecerem consultas com búzios para uma clientela diversificada. Assim como, pais de santo brasileiros que realizavam rituais de iniciação, alguns se instalaram na Argentina e no Uruguai (FRIGERIO, 2013).

Com o decorrer do tempo, as áreas de atuação religiosa foram sendo ampliadas, expandindo o número de adeptos, chegando às capitais Montevidéu e Buenos Aires. A fase de maior dispersão da fé ocorreu na década de 1980, com as mudanças políticas e a volta da democracia após períodos de regimes de exceção (ORO, 2002).

Destacam-se os rituais que se apresentam variados a depender do problema a ser resolvido. Sendo assim, as oferendas são feitas com flores, velas, perfume, bebida, charuto, e dentre outros, os acessórios para os rituais, as guias usadas pelos médiuns, os incensos, ervas para banhos. Esses bens necessários para a prática religiosa eram vendidos a partir do Rio Grande do Sul e depois, empresários Uruguaios e Argentinos passaram a produzi-los (ORO, 1999).

Como exemplo de difusão da fé pela religiosidade da Umbanda no Uruguai, tem-se a cidade de Rivera, fronteira com o Brasil, por Santana do Livramento, ocorrida na década de 1950, com a pessoa de Hipólito Lima, que influenciou a Umbanda no território uruguaio (RAMIREZ, 2019).

Também, como exemplo de transformação no espaço, em Montevidéu, uma das maiores representações da Umbanda no âmbito religioso é a presença da estátua de Iemanjá, na praia Ramírez, cuja celebração se dá no mês de janeiro. Dessa forma, a religiosidade é representada por sua materialidade em geossímbolo ao conceber as configurações espaciais com a escultura da cultura religiosa.

Portanto, afirmam-se as dimensões materiais e imateriais da cultura, tais como os fatos religiosos, por exemplo, o calendário de festas religiosas e mesmo a sua relação com o comércio. Assim como, os signos expressos nas paisagens, nas construções e a influência desses signos exercida sobre os grupos sociais, os quais denotou-se um aumento de adeptos.

Quanto à expansão de ideias e de condicionamentos simbólicos, como os da Umbanda, observa-se que Rosendahl (2002) considera,

a migração natural de pessoas, que transmitem sua cultura, e a migração de sistemas religiosos resultam em adaptações ou integrações de religiões a um determinado ambiente estranho, que pode alcançar um equilíbrio ou desenvolver mecanismos de conquista (...) (ROSENDAHL, 2002, p. 12).

Contudo, o discurso hegemônico de uma nação branca, europeia-cristã provoca a negação da existência de cultos derivados da afrodescendência e da presença de nativos originais, onde foi observado registros de exemplos da não aceitação da religiosidade em jornais apresentando tons preconceituosos enquanto práticas da religiosidade. Como exemplo, o Jornal La Union, em sua edição de 22 de fevereiro de 2013,

apresenta o depoimento do Padre Juan Castro Zavalla, Paróquia Cristo Rei, da cidade La Banda, no Uruguai, mencionando haver práticas de satanismo “nas Umbandas”.

Dentre a produção da mídia impressa na Argentina, foram observadas matérias mencionando a Umbanda como um culto esotérico de origem afro-brasileira, com sacrifícios e rituais exóticos, divulgando matérias com hostilidade declarada para com os cultos religiosos derivados da africanidade (RAMIREZ, 2019).

A intolerância religiosa constituiu-se em uma das formas de expressar a discriminação usando termos pejorativos, tanto aos afrodescendentes, quanto aos praticantes das religiões de matrizes africanas, embora muitos sejam brancos.

Nas publicações e no modo de falar social na Argentina e no Uruguai, encontraram-se termos tais como “negro”, “negrita”, “morocho”, “cabecita negra”, além dos termos africanos que são empregados no linguajar cotidiano, tais como mucama, bochinche, quilombo e milonga, dentre outros, observados e mencionados pelo Ministério de Cultura da Argentina (ARGENTINA, 2009), assim como, pode ser confirmada durante a pesquisa de campo.

Os episódios de discriminação são marcados por vandalismos e *bullying*, em que pessoas ou grupos que munidos de mitos e preconceitos praticam atos repulsivos, não respeitando a liberdade de culto e de etnia. No caso, o preconceito atinge pessoas de origem africana, focando a cor da pele, como também os indígenas.

A religião, considerada como uma expressão cultural, ao ser manifestada, este simbolismo, enquanto prática religiosa, ganha novos adeptos, cujas mensagens são difundidas espacialmente, ganham mobilidade, extrapolando espaços.

A cultura aparece, portanto, como uma arma nos conflitos sociais. Ela aparece também como uma ferramenta para organizar a resistência dos grupos dominados (CLAVAL, 2011), onde os afrodescendentes e os nativos reafirmam as suas identidades (SAUER, 2003).

Trata-se de um processo não só de assimilação, na qual, assimilar resulta em ganhar novas áreas geográficas de atuação, portanto, um processo de difusão espacial. Mas também, provoca a formação de comunidades religiosas, onde a solidariedade e o compartilhamento de identidades coletivas tornam-se fatores de construção ou reconstrução identitária dos grupos sociais, ou mais do que isso, indo em direção à sua afirmação política.

Portanto, um processo de difusão espacial cuja organização do campo religioso reflete-se socialmente, enquanto relações estabelecidas entre os grupos, ao identificarem suas representações culturais, suas identidades sociocultural-religiosa, considerando a religião como uma prática coletiva e social. Nesse sentido, as manifestações religiosas promovem meios de comunicação no espaço e podem refletir a experiência religiosa em diferentes espaços geográficos, também a partir da cultura identitária.

Observou-se que, quanto às ações de resgate identitário da população negra, considerada como minoria no Uruguai, em 1941, foi fundada a Associação Civil e Social Uruguai Negro (ACSUN), que buscou criar e transmitir valores para superação social e defender a cultura advinda da África, além dos direitos da expressão religiosa.

No Uruguai, os grupos considerados minorias, tais como indígenas, estes passaram a manifestarem-se em organizações defendendo seus direitos identitários culturais. Dessa forma, tem-se o Conselho da Nação Charrua (CONACHA), que dentre os seus objetivos, está o reconhecimento da atual população nativa, alcançando o aumento de autoidentificação cultural. Como também foi constatada a criação da Federação Afro-Umbanda do Uruguai, a qual, nos anos 2000, tem seu estatuto legal (RAMIREZ, 2019).

Em 2016, a Câmara dos deputados do Uruguai aprovou o projeto contra a discriminação racial, reservando cotas em postos de trabalho e bolsas de estudo, 8% de vagas a cargos públicos aos afrodescendentes (RAMIREZ, 2019).

Em relação à Argentina, segundo Sirqueira (2012, p. 10) “a partir da chegada aos portos do Rio da Prata os escravos que fossem para outras regiões, dentro do que hoje é o território argentino, geralmente tinham como destino final Santa Fé, Corrientes, Tucumán, Santiago del Estero e Misiones”. Desta distribuição espacial, resultou na distribuição também das expressões culturais da africanidade.

Ainda na Argentina, Maria Luiza Ferreira de Angelis e Élio Machado são as pessoas citadas como fundadores da Umbanda, os quais estiveram em Porto Alegre e de lá migraram com a Umbanda, nos anos 1960. Em Buenos Aires, as pessoas, que frequentavam os Templos, eram porteños, brancos, de

classe média e média baixa e, geralmente, com grau de estudo, entre médio e universitário (CAROZZI e FRIGERIO, 1992).

Uma peculiaridade sobre a Umbanda é mencionada por Botelho e Nascimento (2010, p. 81), sendo ela a de que, quanto às pessoas, “todas e todos são importantes para a perpetuação da tradição e são acolhidos nas suas particularidades e especificidades”. O que confere a presença de um grande número de praticantes das religiões afro-brasileiras de cor branca.

Uma expressão religiosa que persiste ao longo de 200 anos, representando o sincretismo religioso, e é realizada na Província de Corrientes (distante cerca de 1000 km ao Norte de Buenos Aires), trata-se da Festa de São Baltazar (realizada no mês de janeiro, no dia 06), em homenagem ao Rei Mago negro, portanto, remonta ao catolicismo e à Festa de Reis. Esta festa é a única criada e conservada por afrodescendentes no país, onde dançam ao som de tambores.

A estratégia, a forma observada para a difusão da religiosidade enfatizou a herança africana destacando a presença de sujeitos afrodescendentes na Argentina, encorajando umbandistas a reivindicarem os direitos de igualdade religiosa. Trata-se da reafirmação de um espaço social, fundamentada nas relações cotidianas, como observado enquanto um espaço de vivência, permitindo o crescimento do resgate cultural-religioso e resultando na expansão espacial da fé. Como também, por legitimar a sua presença enquanto religiosidade, a Umbanda cumpre o papel de superar o apagamento social (FRIGERIO, 2002), a superar a negação hegemônica dos povos originários e afrodescendentes, assim como reafirmar as identidades étnico-culturais desses povos.

Podendo ser considerada como expressão de resistência social, Bem (2007, p. 117) comenta que há “uma tensão estruturada dialeticamente entre forças identitárias centrípetas, aglutinadas na identidade religiosa compartilhada e forças identitárias centrífugas, direcionadas para pertencimentos anteriores.” Ou seja, a reafirmação étnica-cultural-religiosa. Que, por sua vez, a questão étnica tem aderência à questão religiosa, pois, contribuindo para reforçar os laços identitários e a herança cultural, Cirio (2007, p. 9) menciona que, “a população afrodescendente está reassumindo seu pertencimento identitário”.

A Umbanda, como que pertencente às minorias, alguns mecanismos de conquista e intervenções foram adotados, como comportamento estratégico entre os demais sistemas religiosos. Os umbandistas argentinos procuraram, por meio de congressos, publicações, exposições, apresentar as contribuições da comunidade negra à cultura nacional, para torná-las mais visíveis (BARREIROS, 2017). A partir de meados dos anos de 1980, nesses eventos, participaram líderes religiosos, antropólogos, historiadores afro-argentinos, exposições de arte, shows, exibição de filmes e apresentações de músicas e danças afro-americanas (FRIGERIO, 2013). Assim como, a existência da Confederação Espírita Umbandista na Argentina, cujos mecanismos colaboram na expansão espacial da religiosidade.

Nesta pesquisa, durante o trabalho de campo, em julho de 2018, pode ser observado, em Buenos Aires, que o Museu Etnográfico Juan Ambrosetti apresentou uma palestra sobre Nelson Mandela e uma sessão de estudos sobre Ásia e África.

Ainda, durante o trabalho de campo, em visita a um Templo situado em Buenos Aires, foi observado que a prática religiosa já havia se estabelecido há 30 anos. Os “pontos” eram cantados em português mediante *compact disc* (CD) e as músicas falavam de cativo, negritude, Reino de Oxalá, Xangô, Oxóssi, Oxum, Iemanjá, Linha do Oriente, São Cosme e Damião, dentre outros.

Segundo Frigerio (2013, p. 16), “apesar de não existirem registros que possam fornecer um número preciso (...), a estimativa é de haver de 3 a 4 mil templos no país”, o que comprova a difusão, a expansão geográfica da Umbanda na Argentina.

Um interessante dado estatístico é mencionado por Carozzi e Frigerio (1992), em que os dados

apontam que 80% de uma amostra de 96 frequentadores de um templo de Umbanda, em Buenos Aires, já conheciam ou tinham alguma tradição mágico-religiosa preexistente. Cerca de 38% já haviam tido consulta com um curandeiro ou vidente e eram também devotos de algum santo católico; 35% não haviam consultado um santo específico e 7% se declararam devotos de um santo, mas não haviam procurado um mágico-religioso (CAROZZI e FRIGERIO, 1992, p. 78).

Observou-se que a difusão espacial da fé religiosa da Umbanda deu-se envolvendo a sua rejeição tanto no Uruguai como na Argentina. Mas também foi observada a luta ao sentido de pertencimento à

etnicidade, aos conceitos religiosos e a sua afirmação como cultura religiosa das minorias (afrodescendentes e nativos), frente à colonização firmada na ideia do europeísmo e na tradição cristã.

Ao estabelecer uma relação entre projeto, memória e identidade, Velho (1999, p. 101) menciona que “projeto e memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos, em outros termos, à própria identidade”, pois uma das formas da difusão da Umbanda deu-se pela relação de superação das diferenças étnicas e a afirmação sociocultural da memória identitária. Este fenômeno social pode ser verificado em Frigerio (2013) ao observar que

tanto para a Argentina como para o Uruguai, as religiões afro-brasileiras alcançaram um número relevante de praticantes e templos; são praticados na maioria por nativos (não imigrantes), e em países onde a criação da nação é baseada em narrativas homogeneizantes – nas quais se espera que os indivíduos percam todos os traços étnicos para se tornarem cidadãos. Sob essas circunstâncias, seus praticantes têm que desenvolver estratégias de legitimação social e narrativas de pertencimento dentro da narrativa dominante da nação (FRIGERIO, 2013, p. 35-36).

Ou seja, a espacialidade em termos territorial da Umbanda, como mecanismo de conquista, a disseminação da fé contou com presença das formas de resistência contra a hegemonia social, onde grupos sociais remanescentes da africanidade e da cultura indígena, encontraram formas de difusão das influências da religiosidade, socialmente reconhecidas enquanto legitimação identitária étnico-religiosa-cultural nas dinâmicas espaciais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da experiência da fé na difusão das influências da religiosidade afro-brasileira na Argentina e no Uruguai, como a da Umbanda, apresentou um esquema de transmissão de forma coincidente espacial e temporalmente aos dois países. A origem dessa difusão, os subcentros de irradiações espaciais, se apresentou pelas cidades fronteiriças brasileiras do Rio Grande do Sul.

Considerando a religiosidade da Umbanda com poder de comunicação entre o universo simbólico cultural e os universos sociais e espaciais, as formas da difusão da fé na abrangência espacial ocorreram pela migração de pessoas difundindo a mensagem por meio da conversão de novos adeptos, dada as manifestações da fé, ponderando todo o conteúdo simbólico-cultural da prática religiosa.

Mas, sobretudo, o significado da forma dessa difusão trata-se do encontro da força das conexões culturais da religiosidade com a presença de sujeitos remanescentes da africanidade e da cultura indígena, enquanto legitimação identitária étnico-religiosa-cultural das minorias nesses países, influenciando a dinâmica das relações sociais enquanto preconceito. Tal difusão espacial como prática religiosa, fora verificada como forma de resistência, de resgate na consciência dos sujeitos, dos significados atribuídos à religiosidade, onde o espaço é vivenciado com relação simbólica na religiosidade afro-indígena-católica-kardecista.

O que se inclui a importância histórica do intervencionismo religioso na reconstrução do sentido de pertencimento étnico-identitário, do sujeito em seu lugar no espaço e no seu tempo, em países predominantemente com discursiva hegemônica europeia-cristã.

Ressalta-se que a abordagem cultural-religiosa na geografia procura entender e explicar as relações dentro do ambiente social, a organização, as experiências humanas no espaço. Inclui o entendimento e a explicação dada aos comportamentos, às atitudes, aos conceitos, às representações sociais, aos sentidos e significados que determinados grupos adquirem ou reconstruem, diante dessa relação em sociedade.

REFERÊNCIAS

ARGENTINA. País. Ministério de Cultura. **Temas de patrimonio cultural Nº 24:** Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria. - 1a ed. - Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. 2009.

BARREIROS, R. **Onde estão os negros da Argentina?** Sobre a festa de San Baltazar. 2017. Disponível em:

<https://www.geledes.org.br/onde-estao-os-negros-da-argentina-sobre-festa-de-san-baltazar/>. Acesso em: 16 de maio de 2019.

- BEM, D. F. A transnacionalização afro-religiosa para os países platinos a partir do terreiro de Mãe Chola de Ogum, de Santana do Livramento-RS. 162 f. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2007.
- BOTELHO, D.; NASCIMENTO, W. F. Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos Candomblés. **Participação**. Universidade de Brasília. Brasília: UnB, vol. 17, p. 74-82, 2010.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). **Geografia cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. p. 279-303.
- BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. São Paulo: Bertrand. 2007.
- CAPONE, S.; FRIGERIO, A. "Ifá reconquiert le monde ou les défis d'une "nation yoruba imaginée". In: ARGYRIADIS, K.; CAPONE, S.; DE LA TORRE, R.; MARY, A. **Religions transnationales des suds: Afrique, Europe, Amériques**. Louvain-la-neuve, Harmattan-Academia, 2017. p. 171-191.
- CAROZZI, M. J.; FRIGERIO, A. Mamã Oxum y la Madre Maria: Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires. **Afro-Asia**. UFBA. Salvador, 15, p. 71-85, 1992. <https://doi.org/10.9771/aa.v0i15.20835>
- CHAUÍ, M. Raça e Cultura. **Revista Princípio**. São Paulo, p. 60-66, 1993. Disponível em: <http://revistaprincipios.com.br/artigos/29/cat/1868/cultura-e-racismo.html>. Acesso em: 26 de março de 2019.
- CIRIO, P. De Euríndia a Bakongo: El viraje identitario argentino tras la asunción de nuestra raíz afro. In: Entremúsicas: música, investigación y docencia. Buenos Aires: Entremusicas.com. 2007. Disponível em: <http://entremusicas.com/investigacion/?s=de+eurindia+a+bakongo>. Acesso em: 24 jun. 2018.
- CLAVAL, P. A geografia cultural: o estado da arte. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro. EdUERJ. 1999.
- CLAVAL, P. Geografia cultural: um balanço. Londrina. **Revista Geografia**. V. 20. N. 3, p. 5-24, 2011.
- CLAVAL, P. A geografia cultural no Brasil. In: BARTHE-DELOIZY, F.; SERPA, A. (Orgs.) **Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia**. Salvador: EDUFBA. Edições L'Harmattan. 2012, p. 11-25.
- CORRÊA, R. L. Dimensão cultural do espaço: alguns temas. **Espaço e Cultura**. Ano 1. p. 1-22, 1995.
- CORRÊA, R. L. **Sobre a geografia cultural**. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. 2009. 9 p. Disponível em: <http://ihgrgs.org.br/artigos/contibuiacoes/Roberto%20Lobato%20Corr%C3%AAa%20-%20Sobre%20a%20Geografia%20Cultural.pdf>. Acesso em: 06 de junho de 2019.
- CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. A geografia cultural brasileira: uma avaliação preliminar. **Revista da ANPEGE**. v. 4, p. 74-88, 2008. <https://doi.org/10.5418/RA2008.0404.0005>
- COSGROVE, D. E.; JACKSON, P. Novos rumos da geografia cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2003. p. 135-146.
- FRIGERIO, A. El futuro de las migraciones mágicas em Latinoamérica. **Ciências Sociais e Religião**, UNICAMP v. 1, n. 1, p. 51-88, 1999.
- FRIGERIO, A. **Argentinos e Brasileiros: Encontros, Imagens e Estereótipos**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- FRIGERIO, A. A Transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, N. 23. p.15-57. 2013. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2152>
- GIL FILHO, S. F. Por uma geografia do sagrado. **Raega - O Espaço Geográfico em Análise**, v. 5, p. 67-78, 2001. <https://doi.org/10.5380/raega.v5i1.18316>
- HALL, S. **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**. Sage Publications, London 1997. p. 13-74. Traducido por Elías Sevilla Casas. Disponível em: https://scholar.google.com.br/scholar?q=stuart+hall+1997+representation+cultural+representations+and+signifying+practices&hl=pt-BR&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholar. Acesso em: 26 de março de 2019.
- KLOPPENBURG, B. **Espiritismo: orientação para os católicos**. São Paulo: Edições Loyola. 1991.

- MALHEIROS, J. M. Tendências recentes na geografia social: o estudo dos grupos favorecidos. **Revista INFORGEO**. Associação Portuguesa de Geógrafos. Lisboa. N. 07-08, p. 115-126, 1994.
Disponível em: http://www.apgeo.pt/sites/default/files/inforgeo_0708.pdf. Acesso em: 20 de junho de 2019.
- MARIN, J. R. História e historiografia da Romanização: reflexões provisórias. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis: EDUFSC, n. 30, p. 149-169, 2001.
- MASES, E. La construcción interesada de la memoria histórica: el mito de la nación blanca y la invisibilidad de los pueblos originarios. **Revista Pilquen** - Sección Ciencias Sociales. Viedma: Universidad Nacional del Comahue, ano 12, n.12. p. 1-9, 2010. Disponível em:
http://www.revistapilquen.com.ar/CienciasSociales/Sociales12/12_3 Mases_Construccion.pdf. Acesso em: 24 de junho de 2008.
- MELLO, M. A. L. **Reviras, batuques e carnavais**. A cultura de resistência de escravos em Pelotas. Pelotas: Editora da UFPEL. 1995.
- ORO, A. P. **Axé Mercosul**: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.
- ORO, A. P. Religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos Afro-Aziáticos**. Ano 24, p. 345-384, 2002. <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200006>
- PADEN, W. E. **Interpretando do Sagrado**: Modos de conceber a religião. São Paulo: Paulinas, 2001.
- RAMIREZ, I. M. S. R. Acá no hay brujos y hechiceros: o imaginário da Umbanda na mídia na região do Prata. 160 f. **Dissertação** (Mestrado em Comunicação). Universidade Paulista. São Paulo. 2019.
- ROSENDAHL, Z. Geografia da religião: uma proposição temática. **GEOUSP - Espaço e Tempo**. Nº 11, p. 9-19, 2002. <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geousp.2002.123638>
- SAUER, C. O. Geografia cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2003. p. 19-26.
- SILVA, A. S. **Geografia Cultural**. São Paulo: Unip. Livro-texto. Unidade I. 2020. 39 p.
- SILVA, M. R. **O espaço sem corpo**: a vida na superfície das imagens. Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. COMPOS. 2003. Disponível em: http://www.compos.org.br/data/biblioteca_593.pdf Acesso em: 15 de julho de 2020.
- SIRQUEIRA, K. L. A escravidão negra no Rio da Prata. 46 f. **Monografia**. (Bacharel em História) Universidade de Brasília, 2012.
- SODRÉ, O. Contribuição da fenomenologia hermenêutica para a psicologia social. **Psicologia. USP**, p. 55-80, 2004. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642004000200004>
- TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**. (Trad.) OLIVEIRA, L. São Paulo: DIFEL, 1983.
- VELHO, G. **Projeto metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1999.
- WAGNER, P. L.; MIKESSELL, M. W. Os temas da geografia cultural. In: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertland. 2003. p. 27-61.
- ZAVALLA, J. C. Práticas de satanismo das Umbandas. **Jornal La Union**. Uruguay. Edição de 22 de fevereiro de 2013.

Recebido em: 09/07/2020

Aceito para publicação em: 21/05/2021