

Introdução

A sensação de caos e de desordem, típicas da modernidade e vivenciadas com muita intensidade pela população da Região Metropolitana do Rio de Janeiro (RMRJ), nas últimas décadas, tem provocado inúmeros debates sobre a eficácia das políticas públicas implementadas pelos poderes constituídos, até agora, para a consolidação de um perfil de “qualidade de vida” no âmbito de uma “sociedade moderna”. Ao longo da história política *sui generis* da região em questão, os seus gestores públicos, em diferentes esferas políticas, criaram projetos focados, essencialmente, no crescimento econômico como o principal caminho para se alcançar o chamado “desenvolvimento”. O padrão mercantil passou a ser, portanto, o objetivo máximo das políticas de Estado, negligenciando-se, inúmeras vezes, as idiosincrasias da população que habita a RMRJ.

Políticas públicas eficientes devem visar o bem estar da sociedade, sendo que este precisa ser pautado em uma lógica muito mais localista do que exógena (SANTOS, 1993; RUA, 2007). Isso será possível se na elaboração dos planejamentos forem levadas em conta as necessidades materiais e imateriais das populações envolvidas. Uma dessas necessidades é a sustentabilidade ambiental, já que o modelo de crescimento econômico da RMRJ vem provocando inúmeros impactos no meio ambiente regional que prejudicam a qualidade de vida da população metropolitana. Neste trabalho, acredita-se que políticas eficazes de sustentabilidade ambiental serão atingidas se, além da preocupação com o econômico *stricto sensu*, forem valorizadas as potencialidades político-sociais dos diversos grupos étnico-religiosos territorializados no espaço da RMRJ, como, por exemplo, os grupos umbandistas.

Fruto de um expressivo sincretismo religioso, a Umbanda se constitui em uma religião genuinamente brasileira. Com práticas que resgatam segmentos marginais na sociedade moderna, essa religiosidade é importante na constituição identitária da região devido à forte concentração de praticantes que, através do seu culto aos orixás, podem ser elementos ativos no desenvolvimento e implantação de uma política pública focada na educação ambiental. Sendo assim, nesse trabalho destaca-se a relevância da Umbanda para a elaboração de projetos de desenvolvimento socioespacial, já que articula diversos segmentos da sociedade,

propõe práticas solidárias entre grupos sociais distintos, assiste à população em seus anseios materiais e imateriais podendo, portanto, colaborar com políticas de sustentabilidade ambiental nos diversos municípios constituintes da RMRJ.

Tal possibilidade se encontra com a tendência atual de serem repensados, com urgência, práticas, valores e certezas da modernidade em crise. Segundo Maffesoli (2005), “confrontados que estamos, todos, ao fim das grandes certezas ideológicas; conscientes, também, do cansaço que invade os grandes valores culturais que moldaram a modernidade” (p.11), o fim das grandes certezas e o aumento do cansaço teórico definem também novas posturas, reflexões e possibilidades para o pesquisador-geógrafo analisar o espaço com originalidade e sob novas perspectivas.

Partindo do pressuposto de que o urbano é o modo pelo qual a reprodução do espaço se realiza no mundo contemporâneo, expresso em sua centralidade e simultaneidade (LEFÈBVRE, 1991), proponho uma discussão da Região Metropolitana do Rio de Janeiro com base naquilo que o autor afirmou como uma urbanização das sociedades, de seus hábitos e costumes, cujas práticas levam a uma orientação e contribuem para o processo de reprodução da sociedade. Completando a ideia anterior, o filósofo afirma, no final do século XX, que:

descobrimos o essencial do fenômeno urbano na centralidade. Mas na centralidade considerada com o movimento dialético que a constitui e a destrói, que a cria ou a estilhaça. Não importa qual ponto possa tornar-se central, esse é o sentido do espaço-tempo urbano. A centralidade não é indiferente ao que ela reúne, ao contrário, pois ela exige um conteúdo. Amontoados de objetos e de produtos nos entrepostos, montes de frutas nas praças de mercado, multidões, pessoas caminhando, pilhas de objetos variados, justapostos, superpostos, acumulados, eis o que constitui o urbano (1999, p. 110).

E continua, afirmando que o urbano como receptáculo e forma é:

o ponto de encontro, o lugar de uma reunião, a simultaneidade. Essa forma não tem nenhum conteúdo específico, mas tudo a ela vem e nela vive. Trata-se de uma abstração, mas, ao contrário de uma entidade metafísica, trata-se de uma abstração concreta, vinculada à prática. O urbano é cumulativo de todos os conteúdos, seres da natureza, resultados da indústria, técnicas e riquezas, obras da cultura, aí compreendidas maneiras de viver, situações, modulações ou rupturas do cotidiano (1999, p.112).

Em sua vasta obra sobre a modernidade, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2001) afirma que esse ambiente novo é constituído de reestruturações contínuas das organizações sociais, que “se decompõem e se dissolvem mais

rápido que o tempo que leva para moldá-las” (2001, p.7). Logo, a curta expectativa de vida das organizações revela uma dinâmica que precisa ser avaliada na construção dos projetos de vida de cada um de nós. O autor discute também a separação entre poder e política, contrapondo o poder, em escala global, com a política, que ainda se faz, segundo ele, em escala local, ocasionando um “divórcio” que leva o Estado a terceirizar suas funções e a enfraquecê-lo cada vez mais diante do mercado que se estrutura em rede de conexões globais.

Reforçando o posicionamento anterior, o sociólogo Anthony Giddens também apresenta a “liquidez” das relações humanas na modernidade através de um trecho do romance de Nicholson Baker intitulado *The Mezzanine* (1990), que retrata a fluidez do gelo se adaptando a variadas condições. Segundo o autor:

o livro trata apenas de alguns poucos momentos do dia de uma pessoa que reflete ativamente – em detalhe – sobre as minúcias do ambiente em que se desenvolve sua vida e sobre suas reações a ele. Revela-se uma parafernália de invasão, ajustamento e reajustamento, ligada a um pano de fundo, vagamente percebido, de entidades globais muito mais amplas (GIDDENS, 1997, p.77).

Na obra *Modernidade e Identidade* (2002), Giddens chama a atenção para essa “liquidez” através do levantamento de alguns aspectos sociais da modernidade, como o do dinamismo e organização dos sistemas abstratos e das redes técnicas de infraestrutura, estas também discutidas por Santos (1996). Para tais autores, essas redes controlam as relações sociais em distâncias espaciais e temporais indeterminadas, interferindo na multiplicidade de mudanças e adaptações na vida cotidiana. À leveza do líquido de Bauman (associado à mobilidade) associa-se à facilidade de locomoção, revelando-se a inconstância das “experiências cambiantes da vida diária e das tendências fragmentadoras das instituições modernas” (GIDDENS, 2002, p.172), “derretendo o que é sólido, remodelando-o” (representação da tradição na modernidade).

Giddens ainda reforça a importância de se reconhecer a modernidade como uma ordem pós-tradicional, que deve ser entendida em nível institucional e provoca expressivas transformações no indivíduo, na constituição do eu, através das interconexões entre o local e o global, naquilo que Lefèbvre (1991) afirmava ser, respectivamente, a ordem próxima e a ordem distante. Ainda segundo Giddens (1997), “poucas pessoas, em qualquer lugar do mundo, podem continuar

sem consciência do fato de que suas atividades locais são influenciadas, e às vezes até determinadas, por acontecimentos ou organismos distantes” (p.74). No entanto, o autor ressalta o papel do local, quando afirma que:

o reverso da medalha é menos evidente. Hoje em dia, as ações cotidianas de um indivíduo produzem consequências globais. Minha decisão de comprar uma determinada peça de roupa, por exemplo, ou um tipo específico de alimento, tem múltiplas implicações globais. Não somente afeta a sobrevivência de alguém que vive do outro lado do mundo, mas pode contribuir para um processo de deterioração ecológica que em si tem consequências potenciais para toda a humanidade. (p.75).

Essas duas esferas de transformação identificadas por Giddens (1997) podem ser discutidas a partir do romance *As Brumas de Avalon*, best-seller de Marion Zimmer Bradley (2001). A obra retrata a lenda do Rei Arthur do ponto de vista das mulheres que moldaram os eventos com seus poderes sobrenaturais. Através das ações de feiticeiras diante de uma nova ordem (cristã) que se estabelece como hegemônica, o enredo se desenrola com inúmeras cenas que revelam o choque entre o antigo e o novo.

A narrativa, utilizada aqui como alegoria da modernidade, permite visualizar duas esferas de transformação: uma local, dominada por tradições druidas, e outra “global”, representada pelas invasões bárbaras e pelo cristianismo que são, dialeticamente, antagônicas e complementares, demonstrando o choque sofrido pelos habitantes de Camelot e do Reino de Avalon, a partir do confronto entre “o novo e o antigo”. Isso nos leva a repensar a importância das experiências do cotidiano na constituição do *eu*, o controle do tempo, o papel da memória coletiva, os rituais, os especialistas/guardiães, os componentes normativos, as escolhas e decisões, a natureza e identidade. O choque entre as tradições pré-modernas e o moderno se faz presente no decorrer do romance, ilustrado nas intempéries e conflitos sofridos pelos personagens centrais da história, como a Sacerdotisa do Lago, o Mago Merlin, o Rei Arthur e sua irmã, a Fada Morgana.

Assim sendo, baseando-me nas obras de Giddens e Bauman, dedico a primeira parte do capítulo 1 à oposição entre o mundo tradicional, retratado no texto de Bradley pelas tradições pré-modernas e rituais dos druidas, e o mundo tradicional moderno, como Giddens (1997, 2002) se refere à modernidade,

representado pelo advento do cristianismo. Através da análise de diversas cenas da obra, proponho uma breve reflexão sobre a importância do homem se perceber na modernidade e do reconhecimento da existência de tradições pré-modernas que, apesar de sempre contestadas, não estão desaparecendo; ao contrário, estão sendo constantemente ressignificadas, resimbolizadas, originando novas tradições na modernidade.

Se a modernidade se apropria das tradições pré-modernas e lhes dá outros significados, transponho essa discussão para a realidade da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, onde compreendendo que o conflito entre o moderno, ou suas tradições, e o tradicional também se faz presente na região em um movimento dialético de (res) significações recursivas das práticas tradicionais pré-modernas africanas e indígenas pelo Catolicismo, coletivamente através das suas instituições, como a Igreja. Ou seja: “as conexões envolvidas são frequentemente muito próximas. Coletividades e agrupamentos intermediários de todos os tipos, incluindo o Estado, não desaparecem em consequência disso, mas realmente tendem a ser reorganizados ou reformulados” (GIDDENS, 1997, p.75).

Nessa perspectiva, apresentamos a Umbanda, na segunda parte do capítulo 1, como uma prática religiosa moderna, dadas as apropriações e ressignificações dos rituais de matriz africana e indígena pelo Catolicismo, além de apresentar influências da doutrina espírita criada, a partir da decodificação do Evangelho cristão por Alan Kardec, no século XIX. Logo, a Umbanda se revela como uma tradição da modernidade, já que é fruto da apropriação das tradições religiosas pré-modernas pela modernidade, criando novas tradições.

Ao (res)simbolizar e (res)sacralizar os orixás africanos e os espíritos ancestrais dos grupos indígenas, além de sincretizá-los com os santos cristãos, a Umbanda representa a relação dialética entre uma ordem religiosa pré-tradicional mítica pré-tradicional e outras consideradas tradicionais na modernidade. Diante dos ataques sofridos recentemente por praticantes de outra religião cristã, os Neopentecostais, colocando em risco, no Brasil, a lógica laica do estado de Direito (liberdade de expressão religiosa) e por congregar elementos importantes de sustentabilidade ambiental, dado o sincretismo entre os orixás e os santos católicos, esta religião cristã precisa ser melhor codificada e valorizada pelos gestores instituídos, diante da importância de suas práticas como instrumento de

políticas públicas para uma melhor organização do espaço metropolitano do Rio de Janeiro. Sendo assim, nos dedicamos, na terceira parte do capítulo 3, a uma breve análise de como ocorreu a aproximação entre as divindades africanas e os santos católicos.

O entendimento do contexto histórico da modernidade permitiu vislumbrar que um dos caminhos possíveis para a compreensão da lógica de organização do espaço urbano da RMRJ pode ser através da análise do resgate das imagens, das identidades, dos símbolos e das representações mentais, e de como estes se inserem na paisagem e no espaço, semiografado pelas territorialidades, territorializando-o (CORRÊA, 2006). Segundo Lefèbvre, citado por Rua (2007), as representações podem ser provenientes de sociedades anteriores, com suas mitologias e crenças, assim como podem ser carregadas de ideologia engendradas pela lógica de reprodução do capital. As modificações impostas pelo advento da modernidade tentam impor um pensar e um agir dominantes que, no entanto, não conseguem efetivamente aniquilar as resistências, muitas delas calcadas nas tradições. Para Rua (2007),

A representação não é apenas aparência e acaba se tornando concreta, pois ganha o poder de bloquear, de fazer acreditar no que não é. A realidade se dissimula, logo se translúcida e se modifica, representando-se como uma mediação, um determinado olhar. O estudo das representações permite compreender o processo pelo qual a força do representado é suplantada pelo seu representante por meio das representações, e como essas representações se distanciam do vivido e se multiplicam, manipulando o vivido. Quando falarmos em espaços de representação e representação dos espaços, bem como em práticas espaciais, estaremos nos reportando a essa construção de Lefèbvre, da relação espaço-sociedade e suas implicações com poder e hegemonia, no exercício da dominação e da resistência (p.163).

Assim, o espaço territorializado pode ser “percebido como político e pleno de relações de poder/saber que se expressam em discursos de dominação e resistência” (RUA, 2007, pp.161-162). A modernidade e suas representações criaram territorialidades excludentes, que desrespeitaram as idiossincrasias locais, as práticas tradicionais e as necessidades dos habitantes, alterando suas geografias. A imposição de uma determinada ordem através de símbolos, valores, ideias hegemônicas e de expressões do concebido, gerou o mito de que somente o que é considerado moderno é o caminho para o desenvolvimento pessoal e coletivo.

No entanto, apesar da violência e dos conflitos gerados pela imposição de um modelo de desenvolvimento dito ocidental intrínseco à modernidade, o espaço traz consigo simbolismos ocultos que possuem potencial de transformação, a partir de movimentos de resistência que podem renovar as representações dominantes, dotando-as de novos significados (RUA, 2007).

Ao pensarmos a RMRJ, pudemos perceber a relevância do papel das representações na construção da identidade carioca, mesmo no ente político “região metropolitana”. Ser natural da cidade do Rio de Janeiro é um símbolo de capitalidade, mesmo que essa naturalidade se expanda além do seu território político-administrativo. Esta representação (ser do Rio de Janeiro), tão presente no imaginário coletivo nacional e internacional, seja no aspecto econômico, como no político, social, cultural e religioso, revela a importância do espaço urbano da metrópole carioca na vida do país, e a magnitude de tal situação abarca os municípios conurbados da região metropolitana. No entanto, as especificidades locais desses municípios são particulares em muitos aspectos e a Umbanda, como signo das populações locais, pode se tornar uma amálgama importante na relação de “resistência com consciência” da região em torno do bem comum dos seus habitantes. Tal consciência poderá ser atingida por políticas públicas de sustentabilidades, ou seja, aquelas que levam em consideração as idiossincrasias locais e que são singulares aos perfis regionais desejados. Acreditamos que assim, o imaginário construído para a região, nos últimos anos, principalmente pelos veículos midiáticos (RMRJ, *um espaço essencialmente violento*), possa ser revertido com competência e durabilidade. Resistência sim, mas através da legalidade dos poderes instituintes e via acordos entre os grupos que vivem o lugar.

Na obra *O Rio de Janeiro que Hollywood inventou (2005)*, Bianca Freire-Medeiros faz uma análise das representações do Rio de Janeiro e de seus habitantes, a partir de filmes clássicos hollywoodianos no último século. Um bom exemplo pode ser visto no estudo realizado sobre o filme *Uma noite no Rio*, estrelado por Carmen Miranda. Nele, Medeiros pôde perceber a relação realizada entre o carioca e o exótico, a tropicalidade e a expressão da democracia racial. Na visão de Hollywood, segundo a pesquisadora, o Rio de Janeiro é concebido como

um híbrido de raças que convivem pacificamente, algo claramente percebido na vestimenta de baiana, nos balangandãs e no ritmo de Carmen Miranda.

Os cenários de **Uma noite no Rio** contam sempre com um número excessivo de palmeiras e samambaias, mas o lado “natural”, “primitivo” e “exuberante” da cidade – e, por extensão, do caráter brasileiro – parece estar realmente concentrado no corpo e na voz de Carmen. Mais que um espaço geográfico, a cidade é concebida como uma paisagem de gestos, ritmos e cores (FREIRE-MEDEIROS, 2005, p. 20).

No entanto, este imaginário não revela a complexidade nas condições da população, suas demandas e o real potencial de mudanças, que se inscrevem em um cenário em que o passado, o presente e o futuro permanecem emaranhados (LEGROS, 2007).

Assim, o espaço social não é homogêneo, mas fragmentado, e a busca de seu entendimento não prescinde considerar seu significado simbólico e a complexidade de seu impacto sobre o comportamento daqueles que o vivenciam, mas, simultaneamente, a formação de sistemas simbólicos de significados - de valores - se dá por meio de práticas socioculturais que constroem socialmente o espaço e o tempo (RUA, 2007, p.25).

Logo, pensando na construção das identidades dos moradores do espaço metropolitano do Rio de Janeiro, procuramos uma reflexão, na primeira parte do capítulo 2, sobre as representações condicionadas pela lógica modernizante dominante da região (*que limita, há décadas, as formas de pensar e comportamentos*, COSTA e HEIDRICH, 2007) para contrapô-las a outras mais significantes e instituintes das realidades socioculturais locais. As representações acerca da população que habita a RMRJ são importantes meios para o entendimento dos valores, anseios, idealizações individuais e coletivas constituídas e constituíntes pelas/nas práticas sociais que se materializam (CASTORIADIS, 1982). Segundo Lefèbvre (1991), não se trata de negarmos o chamado “progresso”, mas de compreender seus custos e tentar maximizá-los sob lógicas não meramente mercantis.

Levando-se em conta que a religião desempenha um papel crucial na produção do espaço (ROSENDAHL, 2002, p. 18), o resgate das práticas religiosas e de suas múltiplas territorialidades poderá proporcionar a conquista de novos direitos e liberdades para um maior número de habitantes. Como prática social e cultural, a Umbanda promove uma integração, no plano mítico, entre todas as

categorias sociais, em especial os chamados *excluídos* (ou *incluídos precariamente*). Através de seus ritos e símbolos, nas reuniões coletivas, o umbandista constrói sua identidade e pode manter viva a esperança de ocupar espaços de prestígio social e criar modelos de convívio que primam pelas sustentabilidades através da transposição do significado da natureza, de acidente geográfico, como portadora de valores culturais para a criação de um possível espaço social mais solidário.

A identidade é uma identidade social, mas definida essencialmente através do território, que envolve apropriação/dominação. Assim como a identidade, o território é processual, relacional e apresenta múltiplas dinâmicas e velocidades ao longo do tempo (HAESBAERT, 2007, PP. 42-44). Se as identidades sociais são simbólicas, há a clara percepção de que os símbolos estão calcados em referenciais materiais, apesar de fazerem parte do imaginário. Matas, cachoeiras, mar, atmosfera e rocha, por exemplo, são acidentes geográficos para a ciência formal; para os umbandistas, todavia, são geossímbolos (BONNEMAISON, 2002), já que são sacralizados pelos praticantes como símbolos dos Orixás Oxossi, Oxum, Iemanjá, Oxalá e Xangô, respectivamente. Logo, fica claro que para uma maior solidez do poder simbólico no processo de construção das identidades, temos que levar em conta o espaço, pois toda identidade cultural se concretiza no/através do espaço, apesar de nem toda identidade ser territorial. Essa será a tônica da discussão da segunda parte do capítulo 2.

As divindades umbandistas expressam uma relação homem-natureza que nos permite vislumbrar uma prática que define um padrão de sustentabilidade próprio, de acordo com a visão de Rua (2007), de onde o espaço apresenta-se “ligado aos valores de uso produzidos pela complexa interação de todos, na vivência diária” (p.170). Se ativer à vivência é “enriquecer o saber, de mostrar que um conhecimento digno deste nome só pode estar organicamente ligado ao objeto que é o seu” (MAFFESOLI, 1998, p.176). A ênfase na dimensão comunitária da vida em sociedade e não somente no determinismo dos processos político-econômicos, nos permite distinguir as forças anabásicas e a afetividade muitas vezes provenientes do resgate das tradições, pertencentes às forças da sociabilidade que emergem e se territorializam. Ainda segundo Maffesoli (1998),

A vivência (...) nada deve a esse historicismo, na própria medida em que integra maneiras de ser arcaicas (*archai*) que, de modo recorrente, retornam à frente da cena. As paixões, as emoções, os afetos contam-se entre elas, cujo retorno em massa pode ser constatado em todos os domínios. Estes constituem, de fato, os elementos de base dos acontecimentos cotidianos (p.177).

Pautando-nos sob as perspectivas acima expostas, podemos assim sinalizar que a religiosidade popular, em particular a Umbanda,

procurou, pela ação da classe média branca e depois dos segmentos mais baixos da população (negros e mulatos), refazer o Brasil passando pela África, porém depurando-a. Um Brasil onde as mazelas de nosso passado e presente pudessem ser dirimidas ou recompensadas através da confraternização numa nova ordem mítica, na qual índios, negros, pobres, prostitutas e malandros pudessem retornar como espíritos, seja como heróis que souberam superar as privações e opressões que sofreram em vida, seja como categorias que, ao menos pela evolução espiritual, mantêm viva a esperança de ocupar espaços de prestígio que a ordem social sempre lhes negou (SILVA, 2005, p.133).

Sendo assim, os processos que criam e destroem formas, funções e estruturas e modificam fluxos, são extremamente complexas e não podem ser analisadas de forma reducionista numa perspectiva exclusivamente econômica. O entendimento dos movimentos sociais de classe, étnicos, ambientais, religiosos e suas representações e espacializações devem ser valorizados na abordagem geográfica. No entanto, cabe ressaltar que apesar da forte associação com a modernidade, o desenvolvimento também deve ser analisado à luz das tradições. Segundo Souza (1996),

a palavra desenvolvimento, por si só, já é prenhe de juízos de valor, antes mesmo de alguém qualificar o que entende pelo termo. Afinal, as sociedades tribais, ditas também “frias” ou (muito impropriamente) “sem história”, não se colocam a questão de um “desenvolvimento”, como tarefa consciente ou desafio. Desenvolvimento pressupõe *mudança, transformação* – e uma transformação *positiva*, desejada ou desejável. Clamar por desenvolvimento (seja a partir de que ângulo for) só é concebível, portanto, no seio de uma cultura que busque a mudança ou que esteja conscientemente aberta a essa possibilidade como um *valor social* (p.5).

Logo, se o objetivo final das sociedades que se urbanizam, segundo Lefèbvre (1991), o fim desejado (não importam os meios) e a legitimação oficial de nossa sociedade estão na conquista da satisfação, fundamentada, quase que

exclusivamente, na materialidade, faremos, na primeira parte do capítulo 3, uma reflexão sobre qual racionalidade dominante está assentado o modelo hegemônico de desenvolvimento da modernidade. Se dentro dessa lógica modernizar é criar os meios para o atendimento da demanda por bens materiais, para os gestores das regiões metropolitanas, diante dessa racionalidade técnico-instrumental moderna, o espaço precisa ser dotado de uma infraestrutura capaz de atender às necessidades materiais da sociedade, desprezando, em nome do progresso, as lógicas e os anseios idiossincráticos do local.

Na busca pelo que Souza (1996, 2000, 2003, 2008) chama de *desenvolvimento socioespacial*, desenvolvemos essa discussão a partir da crítica ao termo *desenvolvimento sustentável*. Fundamentado na obra desse geógrafo e em autores como W. W. Rostow (1953), Guimarães (1997), Acserald e Leroy (1999) e Rua (2007), o capítulo apresenta uma discussão teórica acerca da concepção de desenvolvimento onipresente na produção do espaço da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, ao atrelar o conceito de progresso ao de desenvolvimento.

Aproximando-nos das ideias apresentadas por Souza, defendemos a ideia de modelos de desenvolvimento com sustentabilidades, a partir da importância de se levar em conta a multidimensionalidade e multiescalaridade do espaço metropolitano carioca, que se opõe ao termo sustentável por ser plural, integradora e fruto de negociações entre o local e o global (RUA, 2007). Isso implica na construção de uma nova agenda de ação política que deve priorizar um repensar das estratégias modernizadoras buscadas pelos gestores até os dias de hoje (SILVA, 2007), como por exemplo, na valorização da Umbanda como estratégia e possibilidade de articulação entre os desejos dos lugares, seus símbolos, e a qualidade de vida tão almejada pela sociedade civil.

A partir das observações realizadas a partir do trabalho de campo em dois parques criados para viabilizar o contato com a natureza dos grupos religiosos de matriz africana, um no Município de Magé-RJ e o outro no Município de Duque de Caxias-RJ, apresentaremos na segunda parte do capítulo 3 uma breve análise dessas contribuições já existentes e as contradições existentes na gestão do local, questionando se a matriz africana da Umbanda, por si só, basta para que a religião se torne um viés de educação ambiental na gestão do espaço metropolitano do Rio

de Janeiro, à luz de uma concepção de desenvolvimento socioespacial com sustentabilidades.