

2.

A umbanda como instrumento de análise socioespacial: representações e territorialidades

2.1.

Representação e naturalização das desigualdades: uma análise da construção socioespacial umbandista.

Num processo recursivo, tomado por conflitos e contradições, a produção do espaço é, para Lefebvre, decisiva no “estabelecimento de uma totalidade, de uma lógica, de um sistema, precisamente quando se pode deduzi-lo desse sistema” (LEFEBVRE, 2008, p.39). Numa tentativa de formular as respostas, o filósofo (2008, p.41) levanta quatro hipóteses. Primeiramente, concebe o espaço como puro, inteligível e transparente em sua forma, “articulando o social e o mental, o teórico e o prático, o ideal e o real”. O discurso se dá no nível mental, sendo criticado pela aproximação com a abstração do espaço dos filósofos, psicanalistas e/ou epistemólogos. Numa segunda hipótese, vê o espaço como “produto da sociedade, constatável e dependente, antes de tudo, da constatação, portanto, da descrição empírica antes de qualquer teorização” (2008, p.43). Resultado de um trabalho que é fruto de um processo histórico, o espaço é o receptáculo dos objetos, sendo palpável e objetivo aquilo que se pode descrever.

Numa terceira hipótese, o autor afirma que o espaço pode ser entendido como uma mediação, um meio do caminho, manipulável individual ou coletivamente, que embute uma ideologia e um saber a fim de garantir a reprodução das estruturas de poder. É “funcional e instrumental” e “vincula-se à reprodução da força de trabalho pelo consumo” (2008, p.45). Finalmente, na última hipótese, Lefebvre resgata a terceira hipótese e acrescenta, numa análise mais profunda, que o espaço “seria (...) uma espécie de esquema num sentido dinâmico comum às atividades diversas, trabalhos divididos, cotidianidade, artes, espaços efetuados pelos arquitetos e urbanistas” (2008, p.48). Esse espaço simultaneamente homogêneo, fraturado, desarticulado e abstrato-concreto não é o espaço exclusivo dos gestores, urbanistas, arquitetos, mas sim o espaço do cotidiano, lazer, particularidades étnicas e religiosas. Trata-se, portanto, de uma produção no sentido amplo, (re)produzindo dialeticamente as relações que

envolvem a produção econômica e os espaços do lazer, artes e todas as tradições com seus respectivos signos. Aparentemente separados, esses espaços são, ao mesmo tempo, deslocados e unificados.

Apesar de a ideologia dominante produzir um discurso ilusório de dissociação, Lefebvre (2008) defende um espaço conjunto-disjunto a partir da ideia de que os elementos constituintes do espaço estão, dialeticamente, separados e ligados. Isso pode ser ilustrado na zona Norte da cidade do Rio de Janeiro e na Baixada Fluminense, onde grupos religiosos de práticas de matrizes africanas, como os umbandistas, são segregados diante de um espaço produzido, durante décadas, a partir de uma ideologia católica, ainda hegemônica. Como os interesses são divergentes, os católicos possuem, oficialmente, locais propícios para suas práticas, aceitas pelos valores dominantes, enquanto que os umbandistas, por sua vez, vivem muitas vezes dissociados do restante da sociedade e marginalizados. Essa representação real é, todavia, aparente, pois católicos e umbandistas, na festa de São Jorge, no dia 23 de abril (feriado carioca), fazem vigílias numa Igreja dedicada ao santo que, no estado do Rio de Janeiro, representa o Orixá Ogum. Outro exemplo clássico é a festa de passagem de ano na orla da Praia de Copacabana, zona Sul da cidade do Rio de Janeiro. Além de outros eventos, o mais tradicional é a entrega de oferendas à Iemanjá. Muitos católicos saem cedo de suas casas em Nova Iguaçu, São João do Meriti, Nilópolis..., compram suas flores, vestem-se de branco e vão à praia às vésperas do “Ano-Novo” realizar seus pedidos. Com base em Lefebvre (2008, p.53), os exemplos dados expressariam a tensão constante no espaço entre a aparente coerência na relação da ordem próxima (vizinhança) com a ordem distante (Estado, sociedade). O autor conclui dizendo que:

(...) existem conflitos inevitáveis (...) entre o espaço abstrato (concebido ou conceitual, global e estratégico) e o espaço imediato, percebido, vivido, despedaçado e vendido (LEFEBVRE, 2008, p.57).

Se o espaço pode ser visto como um híbrido (SANTOS, 1996), onde o físico e o social, o natural e o social, o material e o imaterial estão misturados (RUA, 2009), em constante tensão, entendê-lo em sua multidimensionalidade torna-se fundamental. Dentro dessa perspectiva, destaco a relevância da dimensão

simbólico-cultural do espaço para a análise geográfica. Tomando novamente como exemplo ilustrativo as práticas religiosas umbandistas e a expansão, nos últimos anos, de uma ideologia neopentecostal, veremos que o atual nível de identidade socioespacial dos umbandistas não atende aos direitos dos atores sociais que as expressam, tanto no âmbito material quanto no espiritual-simbólico. Diante de uma ordem ocidental-cristã, os umbandistas estão envoltos em brumas, desde o seu surgimento oficial, em 1908, diante do preconceito e de pressões cada vez mais crescentes desses grupos pentecostais e neopentecostais. Estes últimos, principalmente, invadem e depredam templos, e criam imagens da Umbanda relacionadas a práticas rituais demoníacas que constroem no imaginário social a ideia de que os seus cultos referendam um paganismo pré-moderno entrelaçado à bruxaria e aos espíritos maus. Os artefatos e os rituais são satanizados por fiéis evangélicos que *defendem a Verdade*⁶⁵, sendo as tradições umbandistas colocadas na clandestinidade como imagens de um Brasil atrasado, a partir de a lógica de desenvolvimento da modernidade. Segundo Cruz, “na construção da identidade não é possível pensar de forma dissociada sua natureza simbólica e subjetiva (representações) e seus referentes mais ‘objetivos’ e ‘materiais’ (a experiência social em sua materialidade)” (2007, p.99).

Através de ações sociais que revelam a sua busca diária pela reprodução, o morador da metrópole se apropria do espaço, construindo-o num eterno devir. Estes sujeitos que produzem o espaço, no entanto, também são produzidos por ele. Seus costumes, hábitos, desejos e afeições interferem nas práticas espaciais, nas representações do espaço, constituídas por gestores que, muitas vezes desvinculados da realidade local, produzem esse espaço, (re)criando hábitos, costumes e desejos que (re)significam as tradições e alteram essas práticas sociais. Na concepção do “moderno”, por exemplo, a Umbanda passa a ser vista como sinal de atraso, representado por signos e símbolos que se contrapõem ao modelo

⁶⁵ Para o teólogo protestante Isaltino Gomes Coelho Filho, há dois sérios problemas para a análise do movimento neopentecostal: o primeiro é que vivemos numa época de *pós-modernidade*, em que tudo é certo e nada é errado, ou seja: se tudo é verdade, então nada é mentira. O segundo é que o espírito pragmático de um mundo amoral e *sem Deus* invadiu as igrejas, e *se alguma coisa deu certo, então é a verdade*, não podendo o movimento ser questionado. Com isto, sob uma lógica acrílica e copista, esse movimento adota métodos e técnicas de lavagem cerebral, promovendo a despersonalização e manipulação em nome da eficácia. Para o autor, há um enorme sacrifício da verdade cristológica no *altar de resultados*, e os malefícios que isto trará ainda não podem ser mensurados, apesar de o estrago ao cristianismo já ter sido notado com a crise do movimento evangélico tradicional no Brasil. (Adaptado de *Neopentecostalismo*. Conferência teológica apresentada à Faculdade Teológica Batista. Campinas, São Paulo. 12 de abril de 2004).

imposto pelos valores e ideias da modernidade. Aparentemente homogeneizador, o processo é repleto de contradições, já que a religião pode ser utilizada como importante veículo de alienação e controle das massas, assim como uma tábua de salvação para as carências materiais e imateriais dos habitantes da região, tanto das classes abastadas quanto das mais pobres. O vazio existencial pode ser preenchido pelas práticas religiosas, possibilitando conforto às pessoas, além de não permitirem, por exemplo, movimentos políticos que desestabilizem a ordem concebida. Dialeticamente, as práticas umbandistas também podem ser transformadoras, a partir de práticas solidárias em comunidade, cultural e ambientalmente sustentáveis⁶⁶.

Se o espaço deve ser analisado com base nas ideias de hibridez, multiescalaridade e multidimensionalidade, já observadas em Rua (2009), torna-se fundamental destacar a religiosidade popular da Umbanda, que pode ser vista como um protesto das pessoas oprimidas de classes dominadas que se organizam em um sistema de crenças cujas divindades expressam uma relação homem-natureza que nos permite vislumbrar um padrão de sustentabilidade próprio (SILVA, 2005). Tal possibilidade insere um espaço que se apresenta “ligado aos valores de uso produzidos pela complexa interação de todos, na vivência diária” (RUA, 2007, p.170). No entanto, cabe ressaltar o cuidado que devemos ter para não nos deixar levar por um “culturalismo no qual os vetores políticos e econômicos são subvalorizados, ou mesmo negligenciados” (HAESBAERT e GONÇALVES, 2006, p.90). Na visão destes autores, há de se analisar, diante da complexidade do espaço enquanto território, que a apropriação é, concomitantemente, material e simbólica. Ao nos apropriarmos de um objeto, damos sentido a ele e, ao produzirmos materialmente este objeto, inserimos nossas práticas culturais. O desafio, portanto, é integrar as diferentes perspectivas de análise.

Num esforço metodológico em pensar a Umbanda numa dimensão espacial do *ethos*, apresento abaixo uma matriz que procura entrelaçar as tríades

⁶⁶ Como religião de matriz africana, a Umbanda está fundamentada nos cultos aos orixás, que representam os elementos da natureza. Há, portanto, uma ecologia original, pois se poluímos um rio ou desmatamos uma floresta, agredimos uma natureza que é o sentido da existência dos orixás. Sem os rituais, morre-se a Umbanda, o umbandista, e perde-se toda uma gama de potencialidades de transformações espaciais. As representações criadas pelo imaginário umbandista podem subverter a ordem dominante se forem retirados, segundo Lefebvre (1983), os sentidos de estagnação e de imobilidade.

dimensionais do espaço propostas por Henri Lefebvre (1986, 1991) e pelo geógrafo inglês David Harvey (2006)⁶⁷ :

UMBANDA E MATRIZ DE ESPACIALIDADES (Harvey e Lefebvre)	ESPAÇO PERCEBIDO / PRÁTICAS ESPACIAIS	ESPAÇO CONCEBIDO / REPRESENTAÇÕES DO ESPAÇO	ESPAÇO VIVIDO / ESPAÇOS DE REPRESENTAÇÃO
ESPAÇO ABSOLUTO	Altar, terreiro, mar, cachoeira, rios, encruzilhadas, cemitérios, matas, igrejas, praças, jardins.	Escolha na colocação do altar, localização dos bancos e imagens, marcação de pontos com a pomba, manutenção da porta aberta, posicionamento físico da mãe-de-santo ou do pai-de-santo, construção da gira, posição física dos médiuns.	Senso de comunhão, sentimento de acolhimento, pertencimento, parte de uma corrente vibratória, torpor, calafrios, amortecimento, leveza.
ESPAÇO RELATIVO	Colocação dos objetos e artefatos, redução das distâncias físicas entre os membros, ajuda material e financeira coletiva, organização coletiva.	Determinação da distância pelo líder diante do grupo, entidade passa ensinamentos que transmitem experiências, gestão do município não reserva áreas para as práticas, Estado ausente gera a clandestinidade da prática, teóricos tentam normatizar a Umbanda.	Tensão com a vizinhança, ansiedade em ajudar, preconceito, medo do desconhecido, curiosidade em relação ao desconhecido.
ESPAÇO RELACIONAL	Relações tensas entre os membros da comunidade religiosa e a sociedade, localização dos terreiros (territórios) e a relação com os moradores do bairro, a prática do grupo e a sustentabilidade ambiental, a postura política dos membros na manutenção das tradições.	As ações repressoras de alguns grupos neopentecostais, a imagem da comunidade perante a visão da mídia, a tensão entre uma ordem católica a manutenção das tradições, a falta de espaços oficiais reservados para as oferendas, o espaço normatizado pela Igreja Católica influenciando a prática umbandista.	Ritos ancestrais, visões que podem permitir uma transformação interior e social, ansiedade na busca de melhorias na saúde, no amor e nas finanças, maior reconhecimento, para aquele que serve, perante a sociedade, entidades representando uma nova ordem social, respeito a entidade pela sabedoria, poder gerado de forma anabásica, solidariedade.

Esquema 1: Matriz de Espacialidades

Fonte: Elaborado pelo autor, 2009.

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

⁶⁷ David Harvey dialoga com Lefebvre ao propor uma visão tripartida do espaço. Resgatando trabalhos anteriores, o autor apresentou em recente obra intitulada *Space of Global Capitalism* (2006) seu entendimento do espaço a partir de um tripé: espaço absoluto, espaço relativo e espaço relacional, respectivamente um receptáculo passivo e neutro à ação social, um depositário, sem vida; um espaço percebido através das múltiplas percepções sobre as relações entre os objetos e os sujeitos; um espaço que expressa relações distantes entre o local e a ordem distante, numa interiorização impregnada de valores, historicidade e ideologia.. Assim como em Harvey, os espaços materiais, as representações do espaço e os espaços de representação de Lefebvre (1991) estão em permanente tensão dialética, como destaca Sarmento (2008).

Morais e Silva (2009), os orixás representam as idiossincrasias da humanidade no panteão de divindades, as potencialidades humanas, sejam elas benéficas ou malélicas, que precisam ser conhecidas, referendadas e trabalhadas, de acordo com a capacidade de compreensão dos povos que as cultuam.

Percebido e valorizado por Legros (2007, pp.110-111) como estruturante do entendimento humano, o imaginário merece, segundo este autor, destaque num trabalho de interpretação por parte do pesquisador, pois a percepção do imaginário perpetuamente se funde com a existência social. Chamando a atenção para a importância do imaginário, destaca a imaginação como criadora das representações, sendo, portanto, “superior” a esta última. Para Moscovici (2009), as representações têm como propósito tornar familiar algo não-familiar, este passando a ocupar um lugar na familiaridade. Segundo Moreira,

O processo é conhecido. As informações sensórias que convergem para a mente são por estas transformadas em uma imagem perceptiva. A seguir, numa sucessão de transfiguração sequencial de imagens (...), uma imagem metamorfoseia-se noutra, e noutra, e noutra a partir da re-apresentação (nome e estatuto real da apresentação) da primeira, num movimento de repetição infindo. Daí que a representação defina-se como uma combinação de ausência-presença. O que a aproxima do processo filosófico. E do mesmo modo uma fonte de simulacros (1999, p.45).

As representações não existem sem significado e significantes, já que o ato de representar ou se representar como fenômeno cognitivo, são sistemas de interpretação que correspondem ao reportamento de um indivíduo a um objeto, regendo nossa relação com os outros membros da sociedade e com o mundo. Para Jodelet (2001), as representações, enquanto construções sociais partilhadas contribuem para a construção de normas e situações de pertencimento, através das experiências, práticas e modelos que engendram os comportamentos transmitidos pela mídia que, ao intervir na elaboração das mesmas, manipulando-as, acabam sendo incutidos em nossa vivência. Segundo a autora,

(...) elas intervêm em processos variados, tais como a difusão e a assimilação dos conhecimentos, o desenvolvimento individual e coletivo, a definição das identidades pessoais e sociais, a expressão dos grupos e as transformações sociais (JODELET, 2001, p.22).

Seguindo o raciocínio da autora (2001, p.29-34), a comunicação social, seja como meio de transmissão da linguagem ou criação de consenso ou dissenso, forja representações através de mecanismos midiáticos, manipulando o imaginário coletivo e construindo representações sociais coletivas que asseguram unidade, identidade ou rupturas. Essa difusão de códigos sociais, modelos, valores e símbolos, tão importantes na interpretação das experiências dos indivíduos em sociedade, podem ser vislumbrados nas representações hegemônicas criadas sobre as práticas umbandistas que, no universo simbólico da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, são vistas como anticristãs e satânicas, indo de encontro ao contexto moderno no qual se insere a sociedade. Todavia, como assinala Durkheim (1895), citado por Jodelet, “o que as representações coletivas traduzem é o modo como o grupo se pensa em suas relações com os objetos que o afetam (2001, p.34)”.

Assim, as representações sociais das entidades e divindades umbandistas geradas pela moral judaico-cristã em nossa sociedade, revelam uma estratégia de repressão e estigmatização dos grupos que compartilham essa crença, negando-os uma identidade. Logo, se os umbandistas se apropriarem, coletivamente, dos significados dessas representações, podem subverter esse imaginário coletivo, ressignificando-o através da revelação das representações que fazem parte da coletividade em sua prática religiosa e, conseqüentemente, mostrar ao mundo sua verdadeira imagem, recuperando sua auto-estima. Trata-se, segundo Moscovici, de compreender “não mais uma vida social já feita, mas uma vida social em via de se fazer (2001, p.62)”.

As representações, portanto, têm condições de colaborar na interpretação da realidade cotidiana e seus aspectos, possibilitando a tomada de decisões com o propósito de defender os interesses de grupo. “Também expressam aqueles indivíduos ou grupos que as forjam e dão uma definição específica do objeto por elas representado”, sendo essas definições construtoras de uma visão consensual da realidade para o grupo, orientando ações e trocas diárias em conflito com outros grupos (JODELET, 2001, p.21). A partir da complexidade das representações sociais, podemos utilizar os diversos elementos que as compõem, como as crenças, como subsídios para o entendimento da realidade. Citando Durkheim (1895), Jodelet (2001) afirma que “tais objetos foram identificados

como produções mentais sociais, estabelecidas na comunicação e na interação” (p.21-25). Sendo assim, as representações só têm sentido se forem estudadas através de suas construções, não como algo simplesmente dado, já que não são estáveis, como defende Durkheim, mas fruto das variações das idéias coletivas da sociedade moderna (MOSCOVICI, 2009, p.15).

Analisando a importância dos estudos das representações sociais em Psicologia Social, Jodelet (2001) destaca que:

(...) se trata de um conhecimento *outro*, diferente do da ciência, mas que é adaptado à ação sobre o mundo e mesmo corroborado por ela, cuja relevância se deve ao fato de as representações conterem características do sujeito e objeto, já que sempre representam algo e alguém. (...) integrando pertença e participação dos sujeitos, assim como estabelece a relação entre a simbolização e a interpretação com o objeto, ou seja, substituindo-o e conferindo-lhe significações. Logo, as representações servem para o estabelecimento de ações no e sobre o mundo, constituindo-se numa forma de conhecimento, de saber (p.28-29).

Já Moscovici (2009) define as representações como:

(...) Um sistema de valores, idéias e práticas, com uma dupla função: primeiro, estabelecer uma ordem que possibilitará às pessoas orientar-se em seu mundo material e social e controlá-lo; e, em segundo lugar, possibilitar que a comunicação seja possível entre os membros de uma comunidade, fornecendo-lhes um código para nomear e classificar, sem ambigüidade, os vários aspectos de seu mundo e da sua história individual e social (p.21).

Em *La presencia y la ausencia*, Lefebvre (1983), em sua contribuição mais importante sobre as teorias das representações, afirma que estas, carregadas de ideologias, manipulam os sujeitos. Todavia, assim como colaboram na manutenção de um *status quo*, podem colaborar num movimento de transformação que crie um caminho novo a partir das aptidões e especificidades dos grupos sociais. O morador da metrópole muitas vezes é alienado diante de suas potencialidades, já que as representações de seu espaço são carregadas de intencionalidades, o mesmo ocorrendo com a leitura que fazemos da região da Baixada Fluminense e dos subúrbios cariocas (violência, criminalidade, desordem urbana, miséria generalizada, falta de infraestrutura etc). Esta leitura é cristalizada pela mídia e engessa o potencial criativo dos sujeitos, retardando a possibilidade de os espaços serem lidos qualitativamente. Se as representações podem não ser verdadeiras pela abordagem realizada por determinados grupos que dissimulam o real, também podem ser verdadeiras no intuito de buscar

respostas e em tornar algo hegemônico. Para resgatar a dimensão do espaço vivido, depreciado pelo concebido, Lefebvre (1983) propõe desvendar as representações através do estudo crítico das simulações e dissimulações que as compõem, trabalhando em busca da humanização das relações socioespaciais que possibilitem a reprodução da vida biológica e social (Mattos, 2007, p.318).

Dada a relevância da dimensão espacial e simbólico-cultural, voltemos aos grupos praticantes da Umbanda no espaço urbano carioca. A partir do filme *O Amuleto de Ogum*, de Nelson Pereira dos Santos, Barbosa e Corrêa (2001, p.97) vislumbraram a Umbanda como “um viés de interpretação das formas hegemônicas de reprodução cultural a partir das condições socioespaciais”. Tomando por base a realidade carioca e de segmentos socioculturais estigmatizados e subalternizados, os autores perceberam que se:

(...) os terreiros ou tendas constituem o espaço/tempo de reprodução do sagrado, é no espaço da periferia, dos subúrbios e das áreas marginalizadas da metrópole carioca que se renova o panteão mítico da umbanda. São incorporadas entidades mais recentes, como boiadeiros, marinheiros, Zé pelintras e prostitutas O espaço do profano alimenta o sagrado com a construção de arquétipos reurbanizados da periferia metropolitana (2001, p.96).⁶⁸

Castoriadis (1982, p.364) também destaca a importância do estudo do imaginário e das representações, considerando como inseparáveis a sociedade da psique. O indivíduo, para o autor, não pode se constituir sem a criatividade da psique. Os anseios, os desejos, os valores e as idealizações individuais e coletivas dão sentido na significação social instituída. O homem produz e é produzido constantemente através de representações, elemento do pensamento factível de avanços e transformações que se constitui no próprio sujeito. Segundo o autor,

(...) a representação não é decalque do espetáculo do mundo: ela é aquilo em que e porque se ergue a partir de um momento um mundo. Ela não é aquilo que fornece “imagens” empobrecidas das “coisas”, mas aquilo do qual certo segmento aumenta de um índice de “realidade” e se “estabilizam”, bem ou mal e sem que esta estabilização seja jamais definitivamente garantida, em “percepções de coisas” (1982, p.375).

⁶⁸ Recomenda-se a leitura de BARBOSA, J. L. e CORRÊA, A. M., A paisagem e o trágico em *O Amuleto de Ogum*. In: ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L. (orgs). *Paisagem, imaginário e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

Castoriadis (1982) continua a discussão questionando até que ponto pode-se eliminar o outro. Para o autor:

(...) a característica essencial do discurso do Outro, do ponto de vista que aqui interessa, é a sua relação com o imaginário. É que, dominado por esse discurso, o sujeito se toma por algo que não é (que, de qualquer maneira não é necessariamente para si próprio) e para ele os outros e o mundo inteiro sofrem uma deformação correspondente (p. 123-125).

Retomando a ideia de que a representação é um ato de comunicação que adquire valor e conduz os atos sociais, as representações criadas das práticas umbandistas pelo imaginário católico/neopentecostal dominante na metrópole carioca, demonstram a tentativa de anular potencialidades e criatividade no interior destas comunidades. Nesse sentido, faz-se necessário analisar como se deu essa apropriação das energias ancestrais (Orixás) e entidades que se manifestam incorporando em médiuns, gerando um imaginário de representações que satanizam uma religião que pode reorganizar o espaço a partir do vivido.

Exemplificando esse processo de demonização, há a figura do Orixá Exu que, associado ao diabo católico / neopentecostal, passou a ser concebido como a “encarnação do mal”. Na Mitologia africana, Exu (que na língua iorubá significa “esfera”), filho de Oxalá e Iemanjá e irmão de Oxossi e Ogum, é o princípio de tudo, a força vital que rege a vida, sendo pura energia, esta simbolizada, na África, pelo membro ereto do macho, o falo. Gerador do que existe, Exu é a capacidade dinâmica de tudo aquilo que tem vida, possibilitando-nos as ações de pensar e agir, pois tudo é movimento. Exu está presente na penetração, na ejaculação e na primeira célula gerada. A partir do processo de multiplicação celular, o comando passa para Oxum (BARCELLOS, 2005).

Como Orixá da comunicação e de tudo aquilo que representa o comportamento humano, Exu simboliza a contradição de todo ser humano, o sim e o não, o ser e o não ser, possuindo uma porção negativa e positiva (SARACENI, 2007). Esta dualidade vai de encontro ao imaginário dominante em nossa sociedade, que apresenta o mal como a força de um ser que foi expulso, por Deus, do Paraíso. Como contraponto, na Umbanda, Exu negaria o maniqueísmo criado pela Igreja Católica (o Mal *versus* o Bem) e que é bastante reforçado, atualmente, pelas Igrejas Neopentecostais.

Esse caráter mutante em suas atitudes, que reflete a dualidade do ser humano e, portanto, o conflito entre ser “puro” ou “pecador”, fortaleceu o discurso do pecado que subjuga, até hoje, inúmeras pessoas e levou o colonizador europeu a associar o Orixá Exu à figura do demônio cristão. O negro africano também se aproveitou dessa imagem maléfica como estratégia de sobrevivência no período colonial para, de certa forma, afugentar e amedrontar àqueles que o importunavam. Esse estereótipo, muitas vezes, é reforçado pelos próprios umbandistas, na atualidade, que afirmam, em situações de ira ou desafio, estarem com “Exu no corpo”. Também as cores vermelha e preta, adotadas nos cultos que são vinculadas a esse Orixá são equivocadamente associadas “ao sangue derramado pelo crime e ao luto”, criando-se um imaginário de Exu que o representa como o guardião do inferno das tradições católicas/neopentecostais (BARCELLOS, 2005; WIKIPEDIA, acessada no dia 17/10/09).

Cabe ressaltar que Exu, enquanto mensageiro dos Orixás, não pode ser confundido com um espírito que incorpora em seu médium e dá passes e consultas. Segundo Saraceni (2007), apesar de não haver culto na Umbanda sem a presença de Exu (que faz o trabalho de limpeza energética do ambiente), sua energia e dinâmica se manifestam em entidades que revelam seus mistérios e auxiliam na solução dos problemas dos consulentes. Para o autor, esses espíritos são localizados à “esquerda” da linha de Umbanda, sem que o termo signifique inferioridade ou negatividade. Segundo Victoriano (2005, p.143), o trabalho simbólico à esquerda, realizado por espíritos que ainda não atingiram um estágio evolutivo maior e precisam conseqüentemente, de doutrinação, está oculto pelas relações institucionais e sociais, representando realidades desprezadas e/ou desejadas, como o erotismo e a sedução, vistas como transgressoras pelos valores dominantes. “Esses Exus, portanto, simbolizam uma realidade liminar e até mesmo sarcástica, descontraída e de relações permissivas” (VICTORIANO, 2005, p.142). Ou seja, no mundo espiritualista aqui trabalhado, a dimensão etapista também é concebida sob a ótica do evolucionismo crístico⁶⁹.

⁶⁹ Assim como na modernidade a ideia de desenvolvimento está atrelada ao crescimento econômico, e este se dá em etapas, num processo evolutivo (RUA, 2007), a Umbanda, enquanto religião forjada na modernidade, também se caracteriza pelo evolucionismo, apresentando entidades marginais que, por não terem ainda evoluído o bastante, precisam de doutrinação e auxílio corporal do médium para se tornarem espíritos de luz (VICTORIANO, 2005. De acordo com o autor, as atitudes dos espíritos exunizados dependem do médium, pois se não houver o

Esses espíritos “exunizados” (SARACENI, 2007) exigem a primazia da oferenda ou firmeza, assentada, exclusivamente, do lado de fora dos terreiros. De acordo com a linhagem, essas oferendas podem ser oferecidas em matas, cachoeiras, nos rios, à beira-mar, nos cemitérios, nas encruzilhadas etc.

No que concerne aos significados das representações femininas da Umbanda, outro grupo de entidades ilustra a perseguição sofrida por esses símbolos da modernidade: a Pomba Gira⁷⁰. Formosa e provocativa, a Pomba Gira atingiu um estágio compatível ao de Exu, sendo considerada por muitos, como Saraceni (2008), como Exu feminino, ou seja, elevada à categoria de Orixá. Segundo Morais e Silva (2009, p. 274),

(...) representação feminina de Exu, o orixá de comunicação entre os demais orixás e os homens, as Pombas Giras são, marcadamente, as entidades femininas mais prejudicadas pelo sincretismo religioso brasileiro. Como guardiães dos caminhos, soldados dos Pretos Velhos e Caboclos, lutadoras contra o mau e *sem medo de mandarem recado*, as Pombas Giras personificam, na sociedade moderna, o Mal cristão mais incisivo: o Demônio. Diferentemente de como são personificados, os Exus, como um todo, e as Pombas Giras, especificamente, sintetizam o equilíbrio do universo estabelecendo a comunicação entre nós, seres humanos, e o nosso orixá ou protetor particular. Todavia, devido à personificação do Mal que este orixá possui, a Pomba Gira é caçada como as bruxas também o eram no período histórico das brumas de Avalon, pois têm os conhecimentos do Bem e do Mal da humanidade e das forças da Natureza.

E prosseguem a análise afirmando que:

(...) especificamente em relação à sua ligação equivocada com a prostituição e a vulgaridade, os Exus femininos são percebidos como entidades de caráter

controle de sentimentos íntimos negativos, a manifestação dos exus será grosseira e desrespeitosa. Ao tratar da ambiguidade ordem/desordem na Umbanda, o sociólogo retrata os exus como entidades “de esquerda”, dada a marginalização das realidades humanas reveladas em suas manifestações. No entanto, deixa claro que a ajuda dada pelos exus pode ser legitimada pelos valores dominantes, em prol do consulente, ou sobre terceiros, o que poderia se constituir numa ação de caráter duvidoso. Logo, para que os exus, espíritos dúbios, possam ser direcionados para o bem, o médium deve se auto-disciplinar e outras entidades, como os pretos-velhos e caboclos, dentro do terreiro e sob a supervisão dos Orixás, têm o papel de doutriná-los. Para o autor, “A representação iconográfica do Exu parece constante, mas sua incorporação e domínio acham-se sob as ordens dos pais-de-santo, que, devido ao seu modo de agir descompromissado e avesso a ordens, controlam-no por meio de uma “socialização”, “cristianização”, “evolução”, “purificação”” (p.145).

⁷⁰ Segundo Lopes (2006), o nome Pomba Gira vem do quimundo *pambuaniila* (pambu a niila), encruzilhada, local onde os chefes de aldeia de Angola eram sepultados. Pomba Gira pode ser a adaptação de mpambu (cruzamento) e niila (estradas). Logo, Pomba Gira é aquela entidade que caminha nas ruas, protege as fronteiras e as encruzilhadas, ou seja, abre os caminhos aos homens. Para Saraceni (2008), o nome também pode ter se originado de Bombogira, entidade do culto angola oferendada nas estradas e cruzamentos.

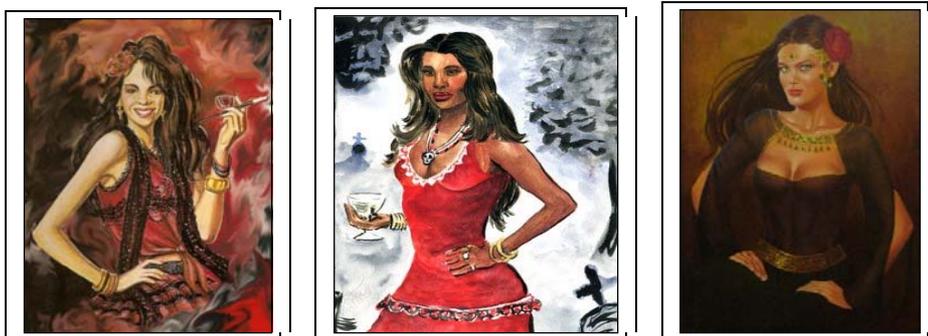
duvidoso, aproveitador, que utilizam de exacerbada sensualidade, alegria e sexualidade com o objetivo de proporcionar *a queda da criação divina* — o homem — pela negação das virtudes cristãs como a da castidade, honestidade e humildade. Transmutadas pela *vulgaridade e exacerbção do feminino*, as Pombas Giras representariam o lado desregrado da humanidade, não se encaixando nos padrões considerados *normais* para o comportamento feminino construído pelo imaginário católico tradicional e, mais recentemente, pelo neopentecostalismo (MORAIS e SILVA, 2009, p.274).

Negadas as características de liberdade de expressão de sua sexualidade e independência pelo moral dominante, as mulheres sensuais e que exacerbam a sua feminilidade são sufocadas e desqualificadas, caracterizando *o protótipo do feminino em um mundo masculino* (MORAIS e SILVA, 2009, p.274-275).

Cabe ressaltar que essa mulher “diaba” é muitas vezes desvalorizada no seio da própria comunidade umbandista, caracterizando-a como uma entidade *em estágio evolutivo que necessita doutrinação*. Tal ideário expressa os valores dominantes de uma sociedade regida pelo masculino, revelando a incompreensão do seu papel societário (MORAIS e SILVA, 2009). Não obstante, a Pomba Gira:

(...) não perde seu caráter de espírito de luz, que batalha, protege, abre caminhos e resgata a importância do feminino e o valor da essência em detrimento da aparência. Em um momento em que as mulheres das mais variadas classes sociais emergem na busca pelos seus direitos de cidadania, as Pomba Giras acabam exercendo um papel imagético vital na reconsideração, pela sociedade instituída, *do direito delas à liberdade*. A prostituição feminina, mais do que uma situação social de *decadência da moral e dos bons costumes*, precisa ser abordada na ordem político-social da atualidade como uma possibilidade de exercício profissional de mulheres que, mais do que poucas opções, podem querer exercer a mal falada profissão. Proteção social, solidariedade comunitária e suporte institucional podem tornar a prostituta menos estigmatizada na sociedade e mais consciente do seu papel instituinte do poder na construção dos territórios (MORAIS e SILVA, 2009, p.276).

FIGURAS 43,44 E 45: REPRESENTAÇÕES DO IMAGINÁRIO OCIDENTAL DO ORIXÁ EXU, NA SUA FORMA FEMININA (AS POMBAS GIRAS)⁷¹: SENSUALIDADE, SEXUALIDADE E SEDUÇÃO, QUE NA ORDEM DA MODERNIDADE CRISTÃ REPRESENTAM O PECADO ORIGINAL E O MAL



Ao contrário do acontece diante do imaginário cristão-ocidental hegemônico para com a mulher, submissa, estigmatizada e indigna de assumir determinados cargos, a mulher na Umbanda é uma figura bastante valorizada. Essa valorização pode ser:

(...) expressada no simbolismo do orixá Oxum (A dona da casa, da beleza e controladora dos recursos materiais), Iemanjá (A Mãe do Mundo e provedora da vida sob todas as formas), Iansã (guerreira, lutadora, parceira do homem que batalha na vida concreta, obtendo sucesso e riqueza no árduo cotidiano da vida moderna) ou ainda na serenidade, paciência e sabedoria de Nanã Buruquê (a entidade da árvore genealógica da família, a raiz familiar e avó) e nos humildes ensinamentos das entidades femininas conhecidas como Pretas Velhas (ou ‘Vovós’), que sofreram martírios na Terra quando encarnadas e que retornam sem rancor, ódio ou vingança para ensinar aos irmãos encarnados a arte da vida a partir das tradições das ervas, da natureza e da proteção contra o mal. As Velhas são, apesar da fraqueza física, fortalezas éticas a serem respeitadas e admiradas pela sua capacidade reflexiva, conhecimento dos segredos da Terra e humildade como ex-teres humanos (MORAIS e SILVA, 2009, p.269).

Outra entidade relevante da legião dos Exus é o “Seu” Zé Pelintra. Representado como o malandro de fala macio, gosta de jogos de cartas e dados, e aprecia cachaça e cigarro. De andar cadenciado, gingado sedutor e se vestindo com uma camisa vermelha e terno, chapéu e sapatos brancos, Zé Pelintra simboliza, dentro dos parâmetros morais estabelecidos em nossa sociedade, a trapaça, a travessura, a enganação. Apesar das diversas facetas da imagem do malandro em nossa sociedade, o que prevalece é a perspectiva de que o indivíduo que não se submete ao mundo do trabalho é um vagabundo, enganador,

⁷¹ As gravuras identificadas como as Pombas Giras Maria Padilha (43), Maria Molambo (44) e Cigana (45) foram retiradas do sítio da internet www.colegiosaofrancisco.com.br. Acessado em 08 de abril de 2009.

proveitador. Na verdade, “Seu Zé” questiona a exploração do trabalho numa sociedade de desiguais e a má remuneração dos trabalhadores no mundo formal de ex-colônias como o Brasil. Nesse sentido, a leitura que se faz da entidade tem a ver com a capacidade de leitura que as pessoas têm do mundo e, assim sendo, acredita-se que quanto maior a capacidade de entendimento da Umbanda pelas pessoas, maior capacidade de elas entenderem também que o carteadado, jogo do bicho, fazer bico e dar “um jeito à brasileira” foram estratégias de sobrevivência utilizadas principalmente pelos negros e mestiços marginalizados em nossa sociedade (LIGIÉRO, 2004; MORAIS e SILVA, 2009).

Logo, a representação social que Zé Pelintra revela é aquela que, dos cabarés da Lapa à Baixada Fluminense, expressa a periferia, as camadas marginalizadas da sociedade. Numa realidade socioespacial segregacionista, “Seu Zé” é o pobre, despojado do acesso ao poder social e político, o subalterno que se veste como rico e subverte, nos terreiros de Umbanda, a ordem hegemônica, legitimando a desordem (AUGRAS, 2009). Nos rituais, Zé Pelintra e todos os Exus representam

(...) uma memória e uma lembrança de figuras mitificadas de nossa cultura, oprimidas e por isso também com poder e prestígio, numa versão realizada simbolicamente cuja trajetória social seria responsável pelo seu conhecimento e sabedoria (VICTORIANO, 2005, p.49 *apud* BERNARDO, 1983).

Para Augras (2009), citando Glucksman (1963),

(...) Zé Pelintra funciona como válvula de escape das tensões sociais e, nesse sentido, só vem reforçar as linhas de poder já estabelecidas. Se, pelo contrário, julgamos que é nas margens dos sistemas sociais que se fomentam as mudanças nas estruturas de poder, os cultos que têm sua mola propulsora na transgressão assumem certa positividade. Além do mais, entre os policiais que sobem o morro, quantos não serão também devotos de Zé Pelintra? (p.58)

Nas Leis de Umbanda, Zé Pelintra precisa tornar-se um incansável prestador de serviços espirituais que atingem o mundo dos homens, a fim de receber “de esferas mais evoluídas espiritualmente” benesses diversas e o “seu salário espiritual”. Sendo assim, não resta outra alternativa ao Zé Pelintra, assim como aos outros Exus na Umbanda, trabalhar ajudando os consulentes em suas demandas. “Para seus fiéis, ‘Seu Zé’ e os outros Exus assumem o papel de seres iluminados” (LIGIÉRO, 2004, p.93).

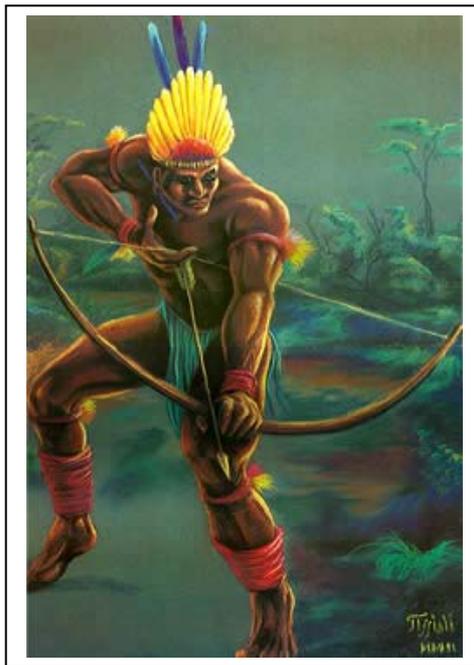
Figura 46: Zé Pilintra⁷²

Em ação num universo simbólico e, ao mesmo tempo, real, os médiuns manifestam nas giras espíritos denominados de caboclos, ou seja, ancestrais indígenas que habitaram as terras brasileiras desde os primórdios. “Representando realidades materiais, espirituais, naturais, fenômenos da natureza e cósmicos, num mundo de lutas e expectativas” (VICTORIANO, 2005, p.128), os caboclos, no imaginário popular construído a partir da concepção católica de pecado, são vistos como seres primitivos, selvagens e pagãos. Desposando várias mulheres, andando nus e divinizando os elementos da natureza, os indígenas foram vistos pelos sacerdotes e colonizadores como seres atrasados que, afastados de Jesus Cristo, estariam confinados à perdição eterna. Atormentada pelo “pecado original” bíblico, a sociedade negligenciou os indígenas, estigmatizando-os. Essa postura, segundo Saraceni (2007), é contraditória com tudo aquilo que Jesus Cristo defendeu, ou seja, o desapego aos bens materiais, a louvação à criação e a sexualidade como dom divino. No entanto, as representações sociais mais tradicionais ainda qualificam os indígenas (caboclos) como ignorantes e

⁷²Figura retirada do sítio da internet: <http://orixasdearuanda.wordpress.com/2009/04/12/64/>
Acessado em 05 de abril de 2010.

espiritualmente atrasados. Na Umbanda, quando o médium incorpora um caboclo é a energia manifesta da cura e da solução de problemas cotidianos, subvertendo, assim como nos casos da Pomba Gira e do Zé Pilintra, posições de prestígio e poder construídos socialmente (VICTORIANO, 2005,).

Figura 47: Caboclo na Umbanda⁷³



Utilizando como referenciais orixás femininos, destacaremos, neste momento, como alguns deles representam parcelas da humanidade a serem valorizadas pelas diferenças, ressignificando-se o papel das mulheres umbandistas nos espaços submetidos a racionalidades limitadoras de suas perspectivas sociais, políticas e econômicas.

Através de Barros (2006), que discute as imagens socialmente construídas do feminino na Umbanda pelos seus próprios praticantes, começaremos especificamente com o Orixá Iemanjá. Pode-se observar que a sua representação mais expressiva está associada à imagem de uma mulher branca, vestida com um longo e belo vestido azul e jovem, que flutua sobre as ondas do mar. Essa Iemanjá sincrética, com seu rosto angelical e seus longos cabelos, simboliza a apropriação

⁷³ Figura retirada do sítio da internet: <http://identidadenegra.zip.net/images/caboclos.jpg> Acessado em 05 de abril de 2010.

das tradições africanas pelo cristianismo em uma alusão à imagem da Nossa Senhora dos Navegantes. No entanto, segundo a autora em destaque, apesar de a representação criar um estereótipo típico do feminino na racionalidade ocidental, Iemanjá não perde o seu lado místico ligado às forças primordiais da criação. Corroborando sua discussão, Augras afirma que:

(...) ainda que apresente traços sedutores (...), Iemanjá é antes de tudo a boa mãe, *desafricanizada*, espiritualizada, “vibração do mar”. Perdeu qualquer característica concreta que possa aludir a uma mulher real. E, do ponto de vista que nos interessa aqui, é pura sublimação da sexualidade (2004, p.30)

FIGURAS 48, 49 E :ARQUÉTIPOS DA *VERDADE DA VIDA* E DO CONHECIMENTO: NOSSA SENHORA DOS NAVEGANTES COM JESUS EM SEUS BRAÇOS⁷⁴ (A MÃE DA VERDADE DO MUNDO), IEMANJÁ SINCRÉTICA⁷⁵ (A MÃE DO MUNDO): IDENTIDADES RESSIGNIFICADAS?



Oxum, Orixá da fecundidade, é a essência da maternidade. Charmosa, sutil, e elegante (BARCELLOS, 2005), ela define a sua identidade na beleza, sensualidade e elegância (LIPIANI, 2006). Senhora das águas doces, Oxum muitas vezes é confundida com a leviandade e superficialidade humanas, pois é vista pelo imaginário dos próprios umbandistas como uma poderosa feiticeira do amor que ela promove.

⁷⁴ Nossa Senhora dos Navegantes (www.assat.org.br). Acessado em 07 de abril de 2009.

⁷⁵ Iemanjá (www.umbandabrasileira.wordpress.com). Acessado em 07 de abril de 2009.

O afloramento das expectativas amorosas na humanidade e do seu sentimento mágico do amor. A arte da fecundação, por sua vez, promove o crescimento numérico da humanidade através da concepção e da maternidade. Duramente mal interpretado, esse arquétipo de sedução, amor e sexo é entendido, inclusive pelos seus seguidores (dominados pelo ideário de castidade da mulher e do amor espiritual preconizado pelo cristianismo ocidental) como uma espécie de feitiçaria que leva “o homem à perdição”, assim como Eva causou a destruição do Paraíso e gerou o início da humanidade. Em outra representação negativa de Oxum, o orixá da vaidade é caracterizado como *a mulher materialista que está sempre a se mirar o espelho* (a sua beleza), desvelando-se a visão de que o feminino é fútil e a beleza desnecessária (na verdade é ela, a beleza, nas suas mais variadas formas, que move o mundo) (MORAIS e SILVA, 2009, p.270-271).

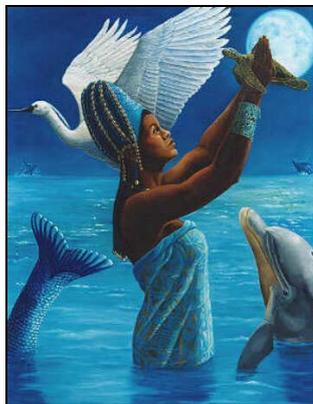
Tal abordagem do Orixá revela o arquétipo criado pelo pensamento católico/neopentecostal dominante que nega ao feminino as possibilidades do belo, do equilíbrio e criatividade, assim como relaciona o sexo ao pecado.

Ao representar o amor incondicional e o desejo sexual sem a obrigatoriedade de procriar (BARCELLOS, 2005), Iansã, senhora dos raios, ventos e tempestades:

(...) representa o domínio do feminino sobre o seu próprio corpo e a liberdade de mulheres, travestis, transexuais...vivenciarem experiências corpóreas sem as amarras das convenções sociais e religiosas da modernidade. Ao representar o amor incondicional, Iansã é, para os fiéis umbandistas, o feminino livre que tem ciúmes e comete falhas na busca pelo amor, em uma relação de humanidade que quebra os preceitos de fidelidade, sexo com amor e satisfação contida na maternidade. É nesse último ponto que o arquétipo do orixá exacerba o fundamento central da racionalidade cristã: ela representa um feminino não-materno, que não tem afinidade com a prole e que pode, inclusive, abandonar seus filhos em prol da sua felicidade. Tal concepção, numa sociedade patriarcal muito influenciada por construtos socioculturais cristãos (reforçados pelo crescente discurso neopentecostal), é muito mal vista, e a mulher que vivencia o sexo e o corpo sem reprimendas, não criando vínculos afetivos com a sua prole é demonizada e escravizada pela culpa. Desejar não ser mãe é uma possibilidade do feminino pré-moderno e uma desqualificação da mulher na cristandade vigente (MORAIS e SILVA, 2009, p.271-272).

Nesse sentido, esse é o Orixá que está ligado à mulher que disputa seu espaço no mercado de trabalho e batalha pelos seus ideais e paixões. Idolatrada pelo gênero masculino que busca vivenciar, em vários níveis, o *ser* feminino, Iansã é vista pela comunidade brasileira de Gays, Lésbicas e Transgêneros como a representação daqueles que podem vivenciar a sua sexualidade sem as amarras impostas pelo mundo moderno.

FIGURAS 50, 51 E 52: REPRESENTAÇÕES DE PODER DOS ORIXÁS FEMININOS DA UMBANDA: A FERTILIDADE DAS ÁGUAS, A NATUREZA, O PROVIMENTO ALIMENTAR E A BELEZA E RIQUEZA MATERIAIS (OXUM E IEMANJÁ)⁷⁶ E A LUTA CONTRA O MAL E QUALIDADE DE VIDA NO MUNDO DOS HOMENS (IANSÃ)⁷⁷.



Ainda sobre a reflexão das imagens associadas à Umbanda, destacam-se no panteão das entidades as figuras da Preta Velha (já comentada aqui) e do Preto Velho. Referências espirituais dos negros escravizados no mundo, notadamente a partir do século XVI, os “Vovôs” e as “Vovós” são o arquétipo da sabedoria adquirida pela experiência do sofrimento na Terra e da humildade diante de tantas provações e humilhações a que estiveram expostos. Conhecedores de rezas e encantamentos poderosos e, ao mesmo tempo, demonizados pelo imaginário do Neopentecostalismo atual, as entidades focadas nas mulheres e homens negros, pobres e idosos do período colonial tornam-se, no terreiro de Umbanda, matriarcas e patriarcas respeitados pela sua sabedoria e conhecimento das artes da vida e da natureza. Pacientes, afetivos e risonhos, os Pretos Velhos são referência de paz espiritual para os fiéis e para muitos outros grupos sociais que recorrem aos conselhos das “Vovós” e dos “Vovôs”. A figura do(a) negro(a) e idoso(a) ascendem hierarquicamente nos cultos, subvertendo a ordem hegemônica ocidental representada pela liderança masculina, jovem e branca. Nesse sentido, as Velhas e os Velhos são:

(...) os nossos referenciais ancestrais, historicizados pela escravidão e que indicam como a humanidade pode ser melhor ao serem resgatados os saberes ancestrais dos mais velhos e a sabedoria do conhecimento sobre a natureza com sua força incomensurável (MORAIS e SILVA, 2009, p.274).

⁷⁶ Oxum (www.artecarnaval.com.br) e Iemanjá (www.denisechocobom.de). Acessados em 07 de abril de 2009.

⁷⁷ Iansã (www.tendadexangô.blogspot.com). Acessados em 07 de abril de 2009.

O discurso ancestral dessas entidades traz para o cotidiano da sociedade a necessidade de os idosos que já foram mães/pais, parceiras/parceiros, trabalhadores e jovens, serem reincorporadas no aspecto societário pelo reconhecimento de sua obra e sabedoria. Nesse sentido, as formas físicas do belo ligadas à juventude são substituídas pela inteligência e força mental das que detêm o conhecimento ancestral.

No âmbito da Geografia, essas representações sociais podem ser utilizadas como instrumentos de análise do espaço, feito território, já que, segundo Moraes (2009, p.36-38) citando Corrêa (2004), “os atributos ou significações de caráter político-afetivo que determinam o espaço são marcados por limites estabelecidos por territorialidades que legitimam um território”. Baseando-se em Claval (1999), Moraes (2009) afirma que o território pode ser estudado, a partir das práticas culturais e religiosas e suas representações que “indicam as noções sobre as quais se baseiam a sua representação na sociedade estudada e como ela guarda os lugares na memória” (p.36). Assim, como ainda destaca a autora, a relevância das relações com os elementos da natureza indica reflexões sobre as identidades coletivas.

De acordo com Haesbaert (2007), a identidade é, por excelência, territorial, já que toda relação social se faz no espaço, dado o seu caráter multidimensional. Se o território é fruto das relações de poder, sejam elas políticas, econômicas e/ou simbólicas, ele expressa a luta de diferentes grupos pela construção de suas identidades assim como das respectivas territorialidades, ou seja, as práticas espaciais que constituem um território. Segundo Moraes (2009),

(...) a relevância de uma abordagem geográfica da identidade, ou seja, pelo viés das identidades territoriais, tanto no que se refere ao caráter múltiplo, “híbrido” e flexível dos territórios e das identidades, quanto às manifestações territoriais e identitárias mais fechadas e essencializadas. De acordo com ele, as nossas identidades são configuradas em relação ao nosso passado, à nossa memória e imaginação (dimensão histórica) e também em relação ao nosso presente, ao entorno espacial que vivenciamos (dimensão geográfica) (2009, p.38).

2.2.

Identidade e territorialidade nas (das) práticas umbandistas.

O entendimento do espaço geográfico e das relações homem – natureza diante da complexidade do mundo atual, nas palavras de RUA (2007):

(...) obriga ao exercício da interdisciplinaridade e, ao mesmo tempo, coloca a Geografia na procura de um discurso específico centrado não apenas na “naturalidade” pura dos fenômenos, mas, fundamentalmente, em suas inter-relações com os fatos sociais (2007, p.12).

Essa discussão para os geógrafos serve para o entendimento de que o espaço pode ser analisado segundo as imagens, identidades, símbolos e representações mentais de como se inserem na paisagem e no espaço, semiografado pelas territorialidades, territorializando-o. 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, p. 161). Esse é o mesmo território que, segundo Corrêa (2007) – ao efetuar a análise da prática cultural religiosa oriunda de matriz africana – fortalecido, se expressa na relação simbólica existente entre a cultura e o espaço.

Um território que longe do conceito clássico do mesmo referido pela geografia tradicional, emerge sob a condição de limites traçados no espaço a partir de valores, significados e ações imateriais associadas às ações materiais da cultura. Estes aspectos oferecem um leque de concepções distintas de territorializações, tornando polissêmico o conceito de território (CORRÊA, 2007, p.160).

Se pensarmos em mudanças de hábitos eticamente sustentáveis, socialmente eficientes e historicamente duradouros, levando em conta o *ethos* local, é preciso discutir o conceito de identidade, já que nossas identidades, segundo Haesbaert, “são sempre configuradas tanto em relação ao nosso passado, à nossa memória e imaginação, isto é, à sua dimensão histórica, quanto em relação ao nosso presente, ao entorno que vivenciamos, isto é, à sua dimensão geográfica” (2007, p.33-34).

Em uma primeira análise, poderíamos definir identidade como aquilo que se é. Sendo assim, ela é auto-contida e auto-suficiente (SILVA, 2000, p.74). Na mesma linha de raciocínio, a diferença seria a oposição à identidade. No entanto não há como identificar alguma coisa sem que haja a diferenciação. Logo, identificar e diferenciar são indissociáveis.

A identidade para Silva (2000), tal como a diferença, é uma relação social sujeita a relações de poder e, portanto, é alvo de disputas. Na compreensão do fenômeno identitário, partimos do pressuposto de que a construção de uma identidade é um processo histórico, fazendo-nos *vir a ser*, a partir de nossas raízes que se relacionam com *o nosso ser*. É, portanto, múltipla, aberta, dinâmica (CRUZ, 2007, p.97) e relacional, forjada na relação com o outro.

Afirmar a identidade passa, também, pela luta na sociedade entre os diferentes grupos, pois através dos embates é que os seus significados são construídos e re-construídos. Na disputa pela identidade está embutida a busca de controle sobre os recursos materiais e imateriais da sociedade. A identidade e sua construção são produtos da luta entre os diferentes sujeitos na busca do controle sobre o espaço, reafirmando suas diferentes identidades de acordo com os interesses políticos, econômicos e financeiros, contestando ou reproduzindo uma ordem hegemônica. Outra dimensão da identidade é a simbólica. Construída de forma subjetiva, a identidade se baseia nas representações, sem cair no desprezo da realidade em prol do imaginário.

Estudando a espacialidade do sagrado, especificamente no Candomblé, Corrêa (2008) nos fornece elementos preciosos sobre como o uso de vestimentas, artefatos, cores e adornos alicerçam o processo identitário dos praticantes como grupo sócio-religioso. Segundo a autora, “a identidade, fomentada nas ações de significar objetos e coisas em especial, se realiza sob a estratégia de portá-las nos corpos através das vestes, dos adornos e bens religiosos (...)” (p.169). Esse processo, donde o corpo, durante a festividade, se torna um suporte signico e as vestes e objetos operam como marcas que passam a designar a identidade do grupo (p.170), também pode ser percebido na Umbanda, onde os signos presentes nas vestes, imagens e objetos dos Orixás sincretizados com os santos católicos possuem significados que engendram a constituição do grupo. Para entendermos melhor como se dá a construção desse sentimento de pertencimento, analisaremos, a partir da obra de Scipioni e Correa (2008), símbolos de três Orixás muito cultuados na Umbanda: Ogum, Iansã e Xangô.

As ferramentas de Ogum, por exemplo, todas em ferro, simbolizam a transformação, já que se tornam úteis (interação) à produção no momento em que são forjadas em altas temperaturas (fogo como a mente). O ferro, portanto, é o

símbolo dos objetos que servem aos seres humanos, tornando-os produtivos à sociedade e salvando-os do mal, fato que pode ser percebido na espada de São Jorge (p.44-48). Também os raios, ventos e tempestades de Iansã podem ser relacionados à transformação, no momento em que a energia potencial contida nesses elementos impulsiona o movimento, a evolução. Logo, quando os médiuns cantam para Iansã, movimentando a mão direita num gesto que se refere à dinâmica do ar, criam uma corrente de pensamento que visa descarregar as energias negativas ao ativar o emocional dos praticantes, incorporados ou não. Cabe aqui destacar como símbolo a espada de Iansã, também presente na imagem de Santa Bárbara, cuja força rompe todos os nós que existem entre o astral e o mundo material (p.63-68). O Orixá Xangô, por sua vez, tem como símbolos mais expressivos o livro e a pedra atingida por um raio. Representando o conhecimento e a sua transmissão, o livro é associado à lei, à justiça, regida por mãos de pilão, este sendo o que transforma a matéria em alimento. O raio, por sua vez, ao atingir a pedra, tem o poder de transformar o mineral, assim como o de transformar o homem. É importante lembrar que a rocha e o livro também estão presentes na imagem de São Jerônimo, um dos santos católicos sincretizados com o Orixá. Lembremo-nos aqui do machado de duas lâminas, que nos remete à ideia de equilíbrio e união dos opostos, interagindo o mundo superior com o inferior (p. 77-83). Através desses exemplos, portanto, percebemos que a materialidade da experiência social é essencial, mas nunca deve estar dissociada da natureza simbólica e subjetiva. “Na construção da identidade não é possível pensar de forma dissociada sua natureza simbólica e subjetiva (representações) e seus referentes mais “objetivos” e “materiais” (a experiência social em sua materialidade)” (CRUZ, 2007, p.99).

A partir dos sistemas de representação, os indivíduos podem se posicionar, se tornar sujeitos, pois as representações incluem as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos. O que somos só tem sentido a partir dos significados produzidos pelas representações. Os sistemas simbólicos fornecem novas formas que dão sentido à experiência das clivagens e disparidades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados (WOODWARD, 2000, p.17). Tomando como exemplo

um terreiro de Umbanda, podemos afirmar que este espaço, feito território pelos praticantes umbandistas, é

um bem público utilizado pelas pessoas que desfrutam e usufruem dos mesmos bens religiosos, são sócios responsáveis por tudo o que lá acontece, respeitando a hierarquia, continuamente reposta na prática e consolidada nos estatutos legais. A produção da estrutura e funcionamento do terreiro se apóia na circulação dos bens simbólicos sociais que se refletem nas reuniões e sessões mediante os papéis representados pelos médiuns e pela diretoria administrativa. Estes fazem parte de um segmento capaz de produção erudita, que detém o conhecimento das experiências e dos fundamentos do campo mediúnico (VICTORIANO, 2005, p.162).

Cruz (2007, p 99-100) nos faz pensar nas relações de poder inerentes à construção identitária. Segundo o autor, o poder se estende por todas as escalas da sociedade, viabilizando relações de diversas ordens, das mais materiais às imateriais, ou seja, das institucionalizadas ao simbólico das representações dos diversos grupos culturais. Reforçando essa ideia, Haesbaert (2007, p.102-103) nos apresenta o território, político por natureza, como produto de um processo de territorialização, a partir de relações de dominação e/ou apropriação do espaço, ou seja, mediações espaciais de poder. Enquanto processo, a territorialização se constitui com base em um sistema de classificação funcional e simbólico, reforçando as disparidades sociais, econômicas e culturais entre os indivíduos e os grupos.

Já para Sack (1986), o território é constituído pelas relações de dominação de um grupo de pessoas sobre determinada área que, através desse domínio, pode vir a controlar e se apropriar das ações de outros (p.19-21). Seguindo o raciocínio desse autor, a territorialidade é a expressão geográfica do poder social (p.5), ou seja, as estratégias espaciais usadas por um determinado grupo ou indivíduo para obter o controle de uma área contendo, simultaneamente, três relações interdependentes, a saber: uma forma de classificação de área, uma forma de controle de acesso e ainda um modo de comunicação. Para o geógrafo, ao se delimitar uma área para fim de controle, impõem-se barreiras físicas ou simbólicas que impedem ou dificultam o contato entre indivíduos e objetos, fazendo-se necessária, também, a comunicação dessa apropriação, a fim de garantir a posse, a exclusão ou, quem sabe, a direção a ser tomada no espaço (p.21-22).

Fortalecemos o diálogo de Sack e Haesbaert, ao compreender que o território para Souza (2009) é um “(...) espaço delimitado por e a partir de relações de poder” (p.77-116), que define uma área de influência de um grupo. Segundo esse autor (1996, p.78), o estudo do território:

(...) pressupõe uma flexibilização da visão de território. Aqui, o território será um campo de forças, uma teia ou uma rede de relações sociais que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um limite, uma alteridade: a diferença entre nós (o grupo, os membros da coletividade ou ‘comunidade’, os *insiders*) e os ‘outros’ (os de fora, os estranhos, os *outsiders*).

Na obra de Victoriano (2005), que analisa as relações de poder nos terreiros de Umbanda, fica claro que novas territorialidades se constituem a partir do momento em que um novo quadro de prestígio se configura no interior do grupo religioso. Isso se expressa nos papéis rituais, uso de determinados objetos, controle e comunicação com as entidades, assim como na incorporação e administração do terreiro de Umbanda. Logo, se a situação religiosa subverte a ordem social hegemônica, pode ser igualmente manipulada, a fim de permitir um novo papel ao sujeito dentro do grupo (p.38-39).

Bonnemaison (2002) associa a territorialidade e suas estratégias materiais e imateriais de constituição do território à ideia de geossímbolo, apresentada por Corrêa (2008) como:

um lugar, um itinerário, acidentes geográficos ou uma extensão, que, por motivos políticos, religiosos ou culturais, sob as expectativas individuais ou coletivas de determinados grupos étnicos, assume uma dimensão simbólica, estabelecendo e consolidando, através da prática cultural, seus processos de identidade e alteridade frente aos outros grupos, configurando, assim, a semiografia do território (p.166-167).

Sendo assim, a identidade territorial é na verdade uma identidade social, mas definida essencialmente através do território, que envolve apropriação/dominação (HAESBAERT, 2007, p.42-44). Assim como a identidade, o território é processual, relacional e apresenta múltiplas velocidades e dinâmicas ao longo do tempo. 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. Para 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. Segundo Moraes (2009),

(...) as identidades sociais são dinâmicas e simbólicas, porém, os símbolos que as compõem precisam ancorar-se em referentes materiais (têm sempre uma fundamentação política concreta) e, ao mesmo tempo, fazem parte do imaginário. Assim como os símbolos e geossímbolos, as identidades também são uma realidade ambígua. Citando Woodward, Haesbaert afirma que “a construção da identidade é tanto simbólica quanto social”. Um de seus principais aspectos é que ela está vinculada também às condições sociais e materiais. Estas causas e consequências materiais, afirma Haesbaert, “vão desde a alusão a objetos do cotidiano até espaços bastante amplos que se tornam então referenciais simbólicos através dos quais os grupos se reconhecem e afirmam suas identidades” (p.42).

Ainda segundo Corrêa (2008), um território ao fortalecer e exprimir a relação simbólica existente entre cultura e espaço, assume uma concepção sistêmica,

(...) operada sob as expectativas dos que o constituem conforme a subjetividade do significante (seja individualmente ou agenciado coletivamente), na construção de signos e significados, que passam a incorporar ao grupo e ao território demarcado o processo identitário (p.167).

No que se refere aos geossímbolos⁷⁸ como instrumento de análise na construção identitária dos umbandistas além dos terreiros e/ou templos, os acidentes geográficos como matas, cachoeiras, mar, atmosfera e rocha, por exemplo, na perspectiva do sagrado, são sacralizados como símbolos dos orixás. Esses ambientes se constituem em territórios-santuários, ou seja, “espaços de comunhão com um conjunto de signos e valores” (BONNEMAISON, 2002, p.109). Nesse sentido, as imagens dos santos católicos sincretizados com os orixás, organizados hierarquicamente no gongá de acordo com os “santos” que regem a casa, a disposição dos bancos, médiuns, oferendas e flores, espaços externos ao terreiro como o mar e a mata, assim como o próprio corpo e seus gestos, dança e vestimentas que o envolve, são sacralizados pelos umbandistas. Suas práticas ressignificam esses objetos, dando-lhes forte valor simbólico, elemento constituinte da identidade que se territorializa, no fazer do território-santuário na Umbanda.

⁷⁸ Para melhor entendimento, recomenda-se a leitura de CORRÊA, A.M. **Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: CCMN / PPGG / UFRJ, 2004.

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 dela. Visto como elemento central das aspirações políticas e o grupo, o espaço é o elo entre a identificação e ação política, tornando-se um referencial que interfere no processo identitário e que cria o sentimento de pertencimento, as redes de solidariedade e o reconhecimento do território. Cria-se então um elo entre espaço, política e cultura. Segundo Haesbaert (2007),

(...) a identidade territorial só se efetiva quando um referente espacial se torna elemento central para a identificação e ação política do grupo, um espaço em que a apropriação é vista em primeiro lugar a partir da filiação territorial, e onde tal filiação inclui o potencial de ser ativada, em diferentes momentos, como instrumento de reivindicação política (p.45).

O processo de identificação revela que ao falar do espaço o sujeito fala de si mesmo, já que ele se reconhece nele constituindo uma relação recursiva, de forma que podemos afirmar que *o sujeito torna-se espaço*. O sentido dado ao espaço é o de “construção do próprio reconhecimento, de saber quem se é e em que contexto social psíquico e afetivo está inserido” (LEITÃO, 2002, p.368). Moraes (2009, p.42), ao discutir as diferentes territorialidades no Terreiro de Candomblé, contribui para a nossa discussão ao afirmar que:

A territorialidade implica em múltiplas referências territoriais que interagem na produção identitária. Este conceito nos parece oportuno na medida em que permite tanto dar conta da dinâmica identitária e territorial, quanto da estrutura dos fenômenos sociais (...). Permite que identidade e território sejam entendidos como fenômenos múltiplos, heterogêneos, multifacetados. As referências interpretativas das relações identidade e território articulado em diferentes territorialidades (o corpo, o terreiro, a comunidade e a cidade), contextualizam esta polissemia presente nas práticas (...).

Na construção do espaço é primordial, portanto, que se destaque a importância do papel do sujeito na construção das identidades sociais / territoriais, através de suas relações com os outros e com os inúmeros objetos da contemporaneidade. Um sujeito que, segundo Badiou (1994),

(...) não é substância, um ser uma alma, uma coisa pensante, como diz Descartes. Ele depende de um processo; começa e termina. O sujeito não é um nada, um vazio, um intervalo. Ele tem consistência; seus componentes podem ser determinados. O sujeito não é uma consciência, uma experiência. Não é fonte do sentido. Na realidade, ele é constituído por uma verdade, e não fonte de uma

verdade. O sujeito não é invariante nem necessário. Não há sempre sujeito, ou sujeitos. Precisa-se para isso de condições complexas e, particularmente, de eventos entregues ao acaso. O sujeito não é uma origem. Particularmente, não é porque há sujeito que há verdade, mas pelo contrário, porque há verdade há sujeito (p. 110-111).

É, portanto, no terreiro, território geossimbolicamente demarcado pelo sagrado, que os médiuns, hierarquicamente divididos, manifestam práticas de socialização e familiarização do sagrado (MORAES, 2009, p.43), ressignificando o drama individual dos consulentes que podem “compensar o seu desprestígio em espaços sociais externos” (VICTORIANO, 2005, p.35). Segundo este último, no terreiro há uma subversão da estratificação social, já que um faxineiro, assim como um desembargador, pode incorporar várias entidades, sendo que o faxineiro pode estar imbuído de um prestígio maior se suas entidades se destacam dentro da hierarquia religiosa. Nesta “nova ordem” que se estabelece, há também a inversão simbólica das relações étnicas e de gênero, como analisamos anteriormente através das representações das figuras de Orixás e entidades como a Pomba Gira, Zé Pelintra, Caboclo e Preta Velha (VICTORIANO, 2005, p.26-27).

Numa interessante discussão sobre a importância das diferenças, Moreira (1999, p.45) faz um alerta para a possibilidade de redução da diferença à identidade de grupo. Segundo este autor, suprimida a diferença, morre o espaço (MOREIRA, 1999, p.48). Partindo-se da observação e da descrição, há a conversão do visto no dito, da imagem na fala e do retorno da fala à imagem, o que revela a influência na representação como discurso de significação. Para o autor, o método se baseia na classificação com base na semelhança. A comparação, seguida da ordenação, da separação e do agrupamento, se realiza a partir das semelhanças, anulando as diferenças numa categoria identitária que possui um caráter homogeneizador. Isso deve ser levado em conta na análise das práticas umbandistas existentes na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, pois os Orixás não são todos cultuados, nem da mesma forma, em todos os templos, assim como percebemos mudanças de nomenclaturas, oferendas, escolha dos “dias sagrados” para festas, cores a serem usadas ou não pelos participantes e o predomínio de práticas kardecistas em determinadas casas, como candomblecistas em outras. Para o autor, trata-se de:

(...) dialogizar a dupla direção do olhar: da identidade para a diferença, da diferença para a identidade. De reatar a dialética das significações múltiplas, do significado que também é significante, da identidade que também é diferença, da ausência que também é presença, do homogêneo que também é heterogêneo (1999, p.55).

A ênfase na dimensão comunitária da vida em sociedade e suas idiossincrasias, e não somente o determinismo dos processos político-econômicos, é que nos permite distinguir as forças anabásicas e as afetividades pertencentes às forças da sociabilidade que emergem e se territorializam. A Umbanda pode ser apresentada, portanto, como um protesto das pessoas oprimidas, de grupos sociais menos agentes das decisões político-espaciais, que se organizam em um sistema de crenças e práticas, cujas divindades expressam uma relação homem-natureza que nos permite vislumbrar uma prática que define um padrão de sustentabilidade próprio.

Partindo do pressuposto de que para alcançarmos o desenvolvimento socioespacial é primordial levarmos em conta as subjetividades, identidades e suas múltiplas territorialidades, iniciaremos o capítulo 3 discutindo teoricamente que é primordial subverter os modelos homogeneizantes, encoberto por ideologias que sustentam a lógica economicista dominante nos projetos de desenvolvimento. Para maior embasamento, utilizaremos obras como as de Rostow (1953), Rua (2002, 2007) e Souza (1996, 2000, 2003, 2006 e 2008).

Diante das territorialidades múltiplas e superpostas do local, é primordial questionar o conceito de desenvolvimento sustentável. Tendo como principais referências as reflexões de Rua (2007), Leff (2006 e 2008), Guimarães (1997), Sachs (2007), Guimarães (2008) e Acserald e Leroy (1999), e a RMRJ como recorte espacial, apresentaremos a ideia de desenvolvimento com sustentabilidades como projeto na busca de qualidade de vida, já que ao analisarmos o espaço como constituído por homens, firmas, instituições, infraestruturas e o meio ecológico, percebemo-nos como um produto de interrelações e produtor de outras relações. Fruto de relações sociais e visto como um espaço fragmentado e contraditório, a região metropolitana do Rio de Janeiro também deve ser percebida levando-se em conta os sistemas simbólicos de significados construídos por meio de práticas culturais tradicionais como a Umbanda.

A seguir, destacaremos exemplos de contribuições já existentes (nos municípios de Duque de Caxias e Magé, no estado do Rio de Janeiro) na gestão do espaço metropolitano do Rio de Janeiro, à luz de uma concepção de desenvolvimento socioespacial com sustentabilidades, a fim de balizar estratégias de planejamento que viabilizem políticas públicas eficazes às necessidades materiais e imateriais das comunidades na região metropolitana em estudo.