

3.

Umbanda e sustentabilidades na região metropolitana do rio de janeiro: novas possibilidades e políticas públicas em andamento

3.1.

Sustentabilidades religiosa e ambiental: as possibilidades da umbanda

Como visto no capítulo anterior, segundo Rua (2007), com base em Souza (1996), o território é o conceito geográfico que melhor permite compreender as relações sociais e seus reflexos espaciais, por ser constituído por relações de poder, simbólicas e materiais, e, segundo Haesbaert (2004), possuir um caráter multidimensional. Através da análise dos conceitos de território e territorialidade pode-se perceber que a identidade é essencialmente territorial, já que para a construção desta, que parte do ou transpassa o território, faz-se necessário conhecermos o referencial simbólico central do grupo em questão (HAESBAERT, 1999). Fragmentado e contraditório, o território também deve ser percebido a partir dos sistemas simbólicos de significados, construídos por meio de práticas culturais tradicionais.

Numa sociedade que é regida pelo modelo técnico-desenvolvimentista de uma modernidade que se apropria das práticas tradicionais, uma crise de valores identitários pode ser observada e sentida em inúmeros moradores nos territórios, como os da Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Tal crise exige o reconhecimento das diversas identidades territoriais por parte do poder público, da mídia e da sociedade, como, por exemplo, as comunidades umbandistas, para que se conceba um projeto de gestão menos desigual. Esse reconhecimento poderá levar a constituição de projetos de desenvolvimento calcados em valores ecológica e socialmente sustentáveis.

Diante das territorialidades múltiplas e superpostas do local, vejo como primordial o questionamento sobre o que seria um modelo de “desenvolvimento sustentável”. Partindo da premissa de que a análise de elementos como homens, firmas, instituições, infraestruturas e o meio ecológico, seguindo a concepção de Santos (1996), nos permite perceber o espaço como um produto de interrelações,

assim como produtor de relações entre estes elementos, faz-se necessário discutir o que seja sustentabilidade, dada a sua multiplicidade de significados. Isso ocorre em virtude “dos diversos interesses das forças sociais que condicionam a dinâmica das sociedades e seus discursos, com o intuito de garantir a durabilidade do desenvolvimento” (RUA, 2007, p.27).

O processo de modernização está intimamente relacionado, segundo Rua (2007) a outros dois termos: progresso e desenvolvimento. Com a consequente difusão do capitalismo como sistema socioeconômico dominante, o projeto de desenvolvimento fundamentou-se num processo evolutivo, apresentado na obra de W.W.Rostow⁷⁹, uma das bases do modelo econômico europeu contemporâneo. Este se confunde com a expansão do sistema capitalista pelo mundo e engendra a universalização dos valores utilitaristas da chamada sociedade industrial moderna.

Numa análise do discurso filosófico de Max Weber sobre a modernidade, Habermas (2002) apresenta o conceito de modernização como:

(...) um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo como a mobilização dos recursos, desenvolvimento das forças produtivas, aumento da produtividade, centralização do poder político, formação de identidades nacionais, secularização de valores e normas, assim como das formas urbanas de vida. (p.5)

O conceito de modernização, portanto, se fundamentaria, nessa concepção, a uma lógica economicista e evolutiva, que tenta neutralizar a diversidade através de um processo de padronização. O filósofo alemão, ao analisar a obra de Arnold Gehlen, reafirma que “as possibilidades contrárias e as antíteses foram descobertas e integradas” (HABERMAS, 2002, p.6), numa alusão à apropriação e ressignificação das tradições pela modernidade. Guimarães (2008) compreende o modelo de modernização dominante:

(...) como um processo de mudanças na qual determinada sociedade supera (“progresso”) ou, melhor, sobrepõe estruturas tradicionais, criando novas formas de produção em que a urbanização e a industrialização e o desenvolvimento tecnológico, dos sistemas de comunicações de massa e transportes são alguns dos fenômenos característicos desse processo. Essas mudanças, constituídas nos diferentes espaços urbano e rural, direcionam-se para a formação das sociedades modernas, mercadologizadas tanto em escala regional, quanto em escalas nacional e global, impulsionadas por um modelo desenvolvimentista, com características inerentes de degradação ambiental (p.84).

⁷⁹ ROSTOW. W.W. **Etapas do Desenvolvimento Econômico**. Editora Zahar, 1974.

Fundado sob uma concepção etapista de modernização, Rostow potencializa um modelo de desenvolvimento calcado na superação do que ele concebe como estruturas do atraso (o rural, tribal, manual, estamental...) das sociedades. A sociedade do “take off” (decolagem), que quebra a lógica de subsistência e se torna mais urbana é o “degrau evolutivo” que impulsiona a base técnica infraestrutural, fragmentando-se os territórios politicamente, o que seria o suporte de uma modernidade através das sucessibilidades na esfera do poder político.

A partir de então, as sociedades passariam a possuir os pressupostos para se tornarem industriais, e detentoras das tecnologias e patentes que geram os recursos materiais, essas sociedades serão o pressuposto da base desenvolvimentista do modelo defendido. Ultrapassada esta fase de detenção dos recursos humanos e materiais que impulsionam a industrialização (até porque elas se saturam), é o momento de essas sociedades passarem a ter um perfil pós-industrial, já que acumularam recursos advindos do capitalismo financeiro, da venda de patentes e da supremacia sobre as tecnologias de produção e serviços de alta tecnologia. Sob esta racionalidade, são dominantes as lógicas pós-fordistas de desconcentração das atividades produtivas. As sociedades pós-industriais se concentram na prestação de serviços, “ensinando” aos outros locais “a se desenvolverem”, controlando os recursos financeiros para a implementação de investimentos diversos (FURTADO, 1998).

A lógica de modernização de Rostow, que pode ser entendida como positivista, materialista e produtivista, é o discurso fundante da modernização, onde o urbano é palco da modernidade e sinônimo de moderno. A qualidade de vida está, nesse contexto, inserida numa racionalidade de desenvolvimento que, concebido como intenção, é entendido por Rua (2007) como um projeto de generalização do capitalismo que carrega a ideia de ocidentalização do mundo como processo civilizatório. Para Guimarães (2008),

(...) dissemina-se no imaginário social a representação de qualidade de vida atrelada à idéia de capacidade de consumo do indivíduo (...). Perpetua-se assim o binômio produção-consumo (crescente) que estrutura a sociedade contemporânea em sua relação de exploração ao meio ambiente, tornando essa relação necessária para a manutenção da boa qualidade de vida projetada (p.85).

Em tempos modernos, portanto, o desenvolvimento científico e tecnológico foi fundamentado na obtenção, controle e exploração dos recursos naturais, a fim de sustentar a lógica do consumo em tempo de mercado. A racionalidade instrumental, na esfera econômica, traduz-se em uma elaboração e uso de técnicas eficientes de produção e em formas eficazes de controle da natureza, assim como dos comportamentos, constituindo o que Santos (1996) denominava de “tecnosfera”. Na esfera do direito, plasma-se nos ordenamentos legais que normatizam a conduta dos agentes sociais. A racionalidade instrumental é, para Weber (1983), o protótipo da racionalidade moderna (LEFF, 2006).

No que tange às práticas umbandistas, poderíamos afirmar que o culto aos Orixás, forças ancestrais ou energias da natureza, poderia colaborar com a crítica a esta racionalidade discutida por Leff. Ao entendemos os Orixás como manifestações energéticas, apesar do antropomorfismo ainda marcante, haverá a estreita relação entre conhecimento, integração com a natureza e prática religiosa, pois se os principais Orixás governam os elementos eólico, sólido, aquático e ígneo, bases da evolução espiritual e de sustentação da vida na Terra, o homem, ao participar dessa escala evolutiva, apresenta todas as essências elementais em seu corpo físico, que vão adquirindo um desenvolvimento contínuo ao longo da sua existência. Para a harmonização física, torna-se importante a interação com os elementos da natureza, ou seja, os Orixás, já que dependemos dessas energias imanentes, difusas e onipresentes, para alcançarmos o equilíbrio (SCIPIONI e CORREA, 2008). Logo, esta busca pela consciência da natureza da alma humana, que se traduz na busca de Deus, se revela potencialmente capaz de gerar meios para a potencialização ecológica de cada região, já que permite a apropriação da biodiversidade pelas comunidades através dos valores culturais e sociais do local (LEFF, 2008, p.77).

Essa relação entre os Orixás e a natureza pode ser mais bem entendida na obra de Prandi (2005), quando descreve que:

Muitos desses espíritos da natureza passaram a ser cultuados como divindades (...) designadas orixás, detentoras do poder de governar aspectos do mundo natural, como o trovão, o raio e a fertilidade da terra, enquanto outros foram cultuados como guardiões de montanhas, cursos d'água, árvores e florestas. Cada rio, assim, tinha seu espírito próprio, com o qual se confundia, construindo-se em suas margens os locais de adoração, nada mais que o sítio onde eram deixadas as oferendas. Um rio pode correr calmamente pelas planícies ou precipita-se em quedas e corredeiras, oferecer calma travessia a vau, mas também se mostra pleno de traiçoeiras armadilhas, ser uma benfazeja fonte de alimentação piscosa, mas igualmente afogar em suas águas os que nelas se banham. Esses atributos do rio, que o torna ao mesmo tempo provedor e destruidor, passaram a ser também o de sua divindade guardiã. Como cada rio é diferente, seu espírito, sua alma, também tem características específicas. Muitos dos espíritos dos rios são homenageados até hoje, tanto na África, em território iorubá, como nas Américas, para onde o culto foi trazido pelos negros durante a escravidão e num curto período após a abolição, embora tenham, com o passar do tempo, se tornado independentes de sua base original na natureza. São eles Iemanjá, divindade do rio Ogum, Oiá ou Iansã, deusa do rio Níger, assim como Oxum, Obá, Euá, Logum Edé, Erinlé e Otim, cujos rios conservam ainda hoje o mesmo nome de sua divindade. No Brasil, assim como em Cuba, Iemanjá ganhou o patronato do mar, que na África pertencia a Olocum, enquanto os demais orixás de rio deixaram de estar referidos a seus cursos d'água originais, ganhando novos domínios, cabendo a Oxum o governo dos rios em geral e de todas as águas doces.

A economia desses povos desenvolveu-se com base na agricultura, caça, pesca e artesanato, com intensa e importante atividade comercial concentrada nos mercados das cidades, para onde acorria a produção das diferentes aldeias e cidades. Podemos ver nessa sociedade em formação um deslocamento dos orixás do plano dos fenômenos da natureza para o plano da divisão social do trabalho, assumindo os orixás a característica de guardiões de atividades essenciais para a vida em sociedade. O culto às divindades continuou sendo local, podendo a mesma atividade ser guardada por deuses locais distintos. Só muito mais tarde alguns orixás foram elevados à categoria de orixás nacionais. Assim, na agricultura encontramos o culto a Ogum e Orixá-Ocô, enquanto as atividades de caça estavam guardadas por Oxóssi, Logum Edé, Erinlé, e muitos outros orixás caçadores conhecidos genericamente pelo nome de Odé, que significa Caçador. No Brasil, onde a geografia africana deixou de ter sentido, alguns orixás de rio, como Logum e Erinlé, ficaram restritos à caça, embora se faça referência também a seus atributos de pescadores, especialmente no caso de Logum Edé (p. 102-104).

A produção de novos conhecimentos passou a ser atrelada à lógica do poder econômico, laicizando a ciência e expurgando os saberes tradicionais. Diante do discurso da modernidade, a ciência, pautada numa racionalidade utilitarista, é definida pela lógica do mercado. Conhecer passou a significar dominação e/ou apropriação dos saberes tradicionais, integrando tradições e modernidade, com a tendência inexorável de centralizar os conhecimentos para manipulá-los. O projeto modernizador, calcado na revolução técnico-científica, se globaliza impondo um modelo de desenvolvimento padronizador, que procura eliminar

resistências do local através de um discurso homogeneizador da “ser moderno”. Nesse modelo,

(...) está presente a compreensão mecanicista de uma realidade constituída pela causalidade linear (causa tem efeito imediato e vice-versa), que informa e é informada por uma racionalidade que instrumentaliza o controle (dominação) de uma realidade, até então social e não socioambiental como agora se propõe. Aqui se apresenta a ideia de referencial único a seguir (modelo), em que o desenvolvimento como efeito é causado a partir da realização do modelo visto como padrão civilizatório real (real no sentido de verdade validada pelo cientificismo) (GUIMARÃES, 2008, p.89).

Sobre a racionalidade instrumental dominante, o mesmo autor reitera ainda que “a concepção de consenso é central na manutenção dessa ordem e progresso. Toda divergência, conflito, embate são tidos como perturbadores da ordem” (...) (IBIDEM, 2008, p.89). Nessa perspectiva, amparamos nossa reflexão na rediscussão das noções de desenvolvimento e sustentabilidade, pois a visão predominantemente utilitarista da primeira compromete a ideia de um desenvolvimento sustentável. Este, por sua vez, está atrelado a uma concepção de território e desenvolvimento reduzida a “um mero crescimento econômico que, a partir de uma linearidade histórica, se daria na forma de um receituário a ser seguido à risca” (SILVA, 2007, p.54). Ainda, segundo este mesmo autor,

(...) a base econômico-produtivista sobre a qual a concepção de desenvolvimento passou a ser vinculada ordenou, de forma coerente com o projeto civilizatório do período da Guerra Fria, uma mentalidade voltada para o trabalho, a acumulação de recursos variados e o aprimoramento da produtividade através das técnicas de produção. Padrão altamente homogeneizador e abrangendo as mais variadas atividades do homem, esse modelo ocidental para a “modernidade” é caracterizado por fortes desigualdades socioeconômicas e organizado sobre estruturas histórico-culturais completamente distintas, expressando o significativo reducionismo teórico sobre o qual foi racionalizada. (p.54).

Em sua discussão sobre o desafio metropolitano, Souza (2000) reitera tal ideia afirmando que “a autonomia individual e coletiva é o parâmetro básico de definição e avaliação do desenvolvimento e não o crescimento do PIB, da renda per capita ou qualquer outro indicador econômico ou de qualidade de vida específico” (p.23).

A falta de assistência às necessidades básicas, tanto materiais quanto imateriais, leva muitos cariocas, por exemplo, aos templos e/ou casas e/ou terreiros de Umbanda, a fim de realizarem o sonho da casa própria, a busca da

saúde, assim como o preenchimento de um vazio existencial não alcançado pela lógica do consumo. Nesse período de esgotamento das verdades absolutas e do retorno crescente às racionalidades pós-tradicionais [que, na verdade, segundo GIDDENS (1997), são pré-modernas], a Umbanda tem muito a contribuir para um “reencantamento do mundo” resgatando das brumas a sua estrutura religiosa. A sabedoria da Umbanda e seus ensinamentos sobre a humanidade, a sua relação harmoniosa com a natureza e as suas possibilidades políticas, sociais e econômicas além de culturais podem criar uma ambiência regional para que os umbandistas da RMRJ busquem o seu lugar de direito e não continuem marginalizados, valorizando-os e criando um sentido de pertencimento das umbandistas no seu universo social e espacial (MORAIS e SILVA, 2009). Todavia, os gestores públicos municipais, por sua vez, enclausurados em seus gabinetes e quase sempre voltados aos interesses provincianos de determinados grupos, elaboram planejamentos que só almejam atender às necessidades da produção, marginalizando:

(...) o grau de compreensão que cada pessoa tem de si, de sua cultura, da capacidade psicológica que possui para formular opções para si mesma e das oportunidades objetivas que lhe permitem atuar em consequência, alijam esses atores, que almejam resolver seus interesses latentes nas contradições criadas (SOUZA, 2000, p.23).

Souza (2000), ao questionar o conceito de desenvolvimento, afirma que este expressa uma ideologia hegemônica que mascara o seu verdadeiro sentido, que seria uma mudança qualitativa das relações sociais. Em obra anterior, o referido autor (1996) defende a ideia de que o verdadeiro objetivo a ser perseguido por uma política de desenvolvimento é a realização das necessidades básicas. A redistribuição das riquezas teria que ser acompanhada de melhores condições de saúde, educação, reconhecimento e valorização cultural e religiosa. Em sua discussão sobre o desafio metropolitano, ele afirma que “a autonomia individual e coletiva é o parâmetro básico de definição e avaliação do desenvolvimento e não o crescimento do PIB, da renda *per capita* ou qualquer outro indicador econômico ou de qualidade de vida específico” (2000, p.23). “Não se trata simplesmente de garantir o acesso, via mercado, à educação, à moradia, à saúde ou a um ambiente livre de contaminação, mas de recuperar práticas coletivas (solidárias) de satisfação dessas necessidades” (GUIMARÃES, 1997, p. 31).

Sachs (2000, 2007) nos chama a atenção para uma realidade histórica importante. Não se trata aqui de jogar fora o conceito de desenvolvimento, pois necessitamos dele como instrumento de comparação com o que já foi realizado e como base para propostas futuras. Ele defende que, para o desenvolvimento se tornar, efetivamente, incluyente, sustentável e sustentado, critérios básicos devem ser levados em conta quando se trata de buscar a sustentabilidade para além dos paradigmas desenvolvimentistas. Para o autor, não se pode negligenciar a importância do crescimento econômico como condição para o desenvolvimento, como por exemplo, o problema das taxas de investimento e poupança. No entanto, devemos avaliar os critérios sociais, ou seja, o aumento ou o recuo do emprego, da pobreza e da desigualdade, assim como os critérios ambientais. Com esses adjetivos, o autor se aproxima da proposta de Souza (2000) ao defender que um modelo de desenvolvimento para o futuro deve ser participativo e negociado, a partir das necessidades locais, num processo progressivo de amadurecimento das instituições e outras instâncias sociais. Portanto,

(...) o desenvolvimento é a efetivação universal do conjunto dos direitos humanos, desde os direitos políticos e cívicos, passando pelos direitos econômicos, sociais e culturais, e terminando nos direitos ditos coletivos, entre os quais está, por exemplo, o direito a um meio ambiente saudável (SACHS, 2007, p.22).

Para a Umbanda, o objetivo da evolução é a integração no todo através da busca do conhecimento, da harmonização das individualidades e da comunhão, buscando energias superiores (Orum) que possam colaborar com a Terra (Ayê). Cabe aos rituais de Umbanda a preocupação em atender às necessidades materiais através de redes de solidariedade, assim como as imateriais, no eterno devir espiritual dos médiuns e consulentes. No que diz respeito aos ecossistemas, sabemos que os umbandistas dependem da natureza para manter suas necessidades religiosas, identificando a religião com os movimentos ecológicos, pois a poluição, em suas várias facetas, tornou-se uma ameaça à sobrevivência da própria religião.

Um dos exemplos mais representativos da ideia de que o culto aos Orixás pode ser relevante na luta pelo equilíbrio do meio ambiente foi analisado por Moraes e Silva (2009). Para os autores, Nanã Buruquê, Senhora da Vida e da Morte, é o Orixá feminino que revela o contato entre a terra e as águas (ver

capítulo 1), simbolizando a fertilidade e a capacidade de geração do húmus indispensável para a cadeia alimentar. O barro, utilizado por Olurum na confecção do homem e que para ela retorna após a morte dele, é de sua propriedade. Presente nos lodaçais, de temperamento calmo, Nanã só se quando ameaçada pela força do masculino e pela tentativa de seus representantes submetê-la a sua dominação, como identificamos nos trechos a seguir.

Na aldeia chefiada por Nanã Buruquê, quando alguém cometia um crime, era amarrado a uma árvore e assustado pelos Eguns pelas ordens do orixá. Ambicionando esse poder, Oxalá foi visitar Nanã e deu-lhe uma poção que fez com que ela se apaixonasse por ele. Nanã dividiu o reino com ele, mas o proibiu de entrar no Jardim dos Eguns. Ao espioná-la, Oxalá aprendeu o ritual de invocação dos mortos e depois, disfarçando-se de mulher com as roupas de Nanã, foi ao jardim e ordenou aos Eguns que obedecessem *ao homem que vivia com ela* (ele mesmo). Quando Nanã descobriu o golpe, quis reagir, mas, como estava apaixonada, acabou aceitando deixar o poder com o marido. (Adaptado de PRANDI, 2001, p.196-201).

(...)

Certa vez, os orixás se reuniram para discutir qual deles seria o mais importante. A maioria apontava Ogum, considerando que ele é o orixá do ferro, que deu à humanidade o conhecimento sobre o preparo e uso das armas de guerra, dos instrumentos para agricultura, caça e pesca, e das facas para uso doméstico e ritual. Somente Nanã discordou e, para provar que Ogum não é tão importante assim, torceu com as próprias mãos os animais destinados ao sacrifício em seu ritual. É por isso que os sacrifícios para Nanã não podem ser feitos com instrumentos de metal. (Adaptado de PRANDI, 2001, p.196-201).

A crise acima revela que, além de se negar a reverenciar Ogum, símbolo máximo da masculinidade do panteão dos Orixás, Nanã se relacionou sexualmente com Oxalá (outro orixá masculino) somente porque foi submetida a ele pela magia⁸⁰. Isso fez com que Nanã lançasse uma concepção de vida alternativa à velocidade, força física e objetividade típica de um mundo moderno masculino. Nanã Buruquê, com sua parcimônia, representa o reconhecimento de outro tempo e racionalidade para o mundo a partir do feminino, diante da necessidade da humanidade em buscar alternativas sustentáveis frente às intempéries do mundo,

⁸⁰ Há muitas lendas sobre o início dos conflitos de Nanã Buruquê (orixá feminino) com Ogum (símbolo máximo da masculinidade dos orixás), na mitologia africana. Todavia, em todas, observa-se a quebra da confiança de Nanã no masculino, a partir da articulação dos orixás *homens* para reduzir o poder do orixá feminino. Em uma das lendas sobre os conflitos entre Nanã e o Ogum, a imitação dos trejeitos de Nanã por Oxalá – inclusive no uso das vestimentas – para enganar-la depois de a mesma ter sido enfeitiçada por um chá (com o apoio do seu próprio marido) custou o seu enfraquecimento frente aos instrumentos de punição dos homens. O uso de artifícios, enganações, feitiçaria e encantamentos pelos orixás masculinos mostram a articulação deles contra o poder feminino, até mesmo no panteão de divindades, notadamente quando o tema se refere à ambição deles sobre a supremacia dos aspectos políticos e decisórios controlados por elas.

com a paciência e dedicação que o feminino mais reflexivo, ponderado e calmo pode proporcionar. Baseando-se nesses artifícios, as respostas da vida poderão ser obtidas, mesmo que em longo prazo, mas de forma consistente e sustentável.

Se Ogum representa a alocação espacial das redes de transporte (notadamente as ferrovias), de indústrias pesadas e o uso intensivo de minerais como justificativa para o desenvolvimento, Nanã representa o artesanato de palha e barro das tradições ameríndias, a utilização das fibras vegetais consistentes e renováveis e a busca pelo uso sustentável dos recursos naturais como as madeiras, fibras vegetais, barro cru e pedras. Nesse sentido, Nanã Buruquê se adéqua mais aos discursos ecológicos do século XXI do que aos decadentes processos de modernização industrial do século XX. Assim sendo, o feminino reflexivo, independente e alternativo de Nanã pode encaminhar um novo projeto de sustentabilidade socioambiental em várias comunidades, e proporcionar a inclusão de milhares de trabalhadores, notadamente mulheres, que trabalham com as mãos na confecção da vida (MORAIS e SILVA, 2009, p. 273).

Segundo Silva (2007), o chamado ecodesenvolvimento emergiu, no contexto mundial, a partir dos anos de 1960, como reflexo do recrudescimento de movimentos sociais e das preocupações crescentes dos economistas com relação ao esgotamento dos recursos necessários para a sustentação do modelo desenvolvimentista dominante. Infelizmente, ainda não se discute com a intensidade necessária o modelo de desenvolvimento e suas contradições, mas sim como se pode garantir a sua (re)produção através da preservação dos recursos naturais (biodiversidade) para o desenvolvimento técnico-tecnológico. O controle da biodiversidade se torna uma questão político-econômica e estratégica, pois através do controle tecnológico, técnicas cada vez mais sofisticadas aumentam o controle sobre os territórios, definindo claramente relações de poder (HAESBAERT e PORTO - GONÇALVES, 2006). Se recorrermos às palavras de Santos (1996, p.38), “a técnica é um elemento importante de explicação da sociedade e dos lugares, mas, sozinha, a técnica não explica nada”. Isso ocorre pois não estão desprovidas de uso social, já que se constituem num objeto que tem o objetivo de controlar o espaço e o tempo. Segundo Haesbaert e Gonçalves (2006),

(...) as técnicas modernas são, desde o início, técnicas que, ao mesmo tempo, dominam homens para que se possa dominar a natureza, até porque a natureza estava povoada por todo lado. Assim, o antropocentrismo não é, simplesmente, o homem como espécie biológica – *Homo sapiens* – dominando a natureza, mas a dominação de alguns homens sobre outros homens que possam dominar a natureza (p.107).

Podemos afirmar que a chamada crise ambiental tão apregoada se relaciona com a forma desigual como o processo de desenvolvimento se concretiza no espaço, expressando condições sociais hierarquizadas que transformam as diferenças em desigualdades, constituindo sustentabilidades também desiguais. Isso pode ser ilustrado quando Haesbaert e Gonçalves (2006) chamam a atenção para a pirataria do conhecimento, que usurpa o conhecimento ancestral de camponeses, curandeiros, rezadeiras, pajés, xamãs etc, tão desqualificado por uma visão eurocêntrica. “Mais do que biopirataria”, afirma Haesbaert, “é diante de etnobiopirataria que estamos” (IBIDEM, 2006, p.120). Como exemplo mais amplamente discutido, há que se destacar a tentativa, pela indústria farmacêutica de se apropriar não apenas de vegetais e animais de áreas biodiversas como a Amazônia, mas, e principalmente, das práticas sociais ancestrais dos indígenas que os utilizam em rituais de cura.

Aqui se pode estabelecer uma interface entre o que foi discutido anteriormente e as práticas umbandistas na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Baseado num paradigma holístico⁸¹ e regido por Ossaim, Orixá mestre das ervas medicinais e curador do estado físico, mental e espiritual dos consulentes, a partir do uso de folhas e plantas medicinais em banhos e infusões. Essas técnicas tradicionais e ressignificações dos cultos de matrizes africana e indígena são muitas vezes eficientes no restabelecimento da saúde do paciente, apesar de serem constantemente menosprezadas pela medicina “oficial”. No entanto, o processo de urbanização, a devastação das coberturas vegetais e a proibição do desmatamento em áreas cada vez mais restritas como o Jardim Botânico da cidade do Rio de Janeiro e o Parque Nacional da Tijuca, além da falta de correspondência entre espécies africanas e brasileiras, têm levado muitos praticantes a recorrer às ervas secas, ao cultivo e substituição de espécies mais utilizadas, fortalecendo a venda de folhas e ervas em lojas, feiras e supermercados.

Desde 1987, com o Relatório Brundtland, a agenda global sobre os problemas ambientais vem associando a superação da pobreza (alimentação, saúde e habitação), avanços tecnológicos e uma nova matriz energética ao

⁸¹ Sobre o paradigma holístico, ver CREMA, R.; BRANDÃO, D.H.S. **Novo Paradigma Holístico: Ciência, Filosofia, Arte**. Rio de Janeiro: Ed. Summus, 1991.

desenvolvimento sustentável, ideia legitimada, de fato, na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio-92). A partir dessa nova percepção, a crise ambiental, na visão de Guimarães (1997), se torna multidimensional. Diante do que chama de “estilo de desenvolvimento ecologicamente depredador, socialmente perverso e politicamente injusto” (p.16), o autor afirma que possíveis soluções devem partir da dinâmica do sistema social e suas contradições, superando visões fragmentadas e politicamente interessadas que dicotomizam desenvolvimento e sustentabilidade. Para isso, defende que devemos superar “a retórica solidificada no senso comum que mascara as dimensões da sustentabilidade e torna o discurso inoperante” (p.16-17).

O mesmo autor caracteriza o desafio da sustentabilidade como eminentemente político e propõe oito dimensões de superação do debate retrógrado dominante: 1) *planetária* (causas globais de degradação ecológica e ambiental), 2) *ecológica* (preocupação com o uso racional dos recursos naturais, buscando sua conservação), 3) *ambiental* (formas operacionais que permitam à natureza resistir e recuperar-se das ações humanas), 4) *demográfica* (relacionada às sustentabilidades ecológica e ambiental, visa mecanismos que reduzam os impactos do peso demográfico na gestão e manutenção dos ecossistemas), 5) *cultural* (prioridade à diversidade cultural, defendendo os direitos constitucionais das minorias), 6) *social* (busca de qualidade de vida com justiça social), 7) *política* (metas de democratização e construção da cidadania através do fortalecimento das múltiplas forças sociais, tendo o Estado um papel privilegiado como mediador na defesa dos interesses coletivos) e 8) *institucional* (elaboração de propostas que foquem suas práticas no meio ambiente, redesenhando o papel das instituições na criação de políticas públicas) (p.32-42). Impõe-se, desse modo, uma “revisão profunda dos paradigmas dominantes” (p.43), priorizando um planejamento que aproxime o Estado, a iniciativa privada e as organizações sociais em projetos que busquem qualidade de vida, justiça social e eficiência ambiental.

A proposta para o desenvolvimento de uma nova abordagem acerca da sustentabilidade vai ao encontro da discussão sobre modelos de sustentabilidades realizada por Silva (2007). Para este autor, a expressão desenvolvimento sustentável deve ser questionada a partir do pressuposto que o seu modelo

hegemônico não é sustentável e o discurso ambientalista só se preocupa, efetivamente, com a “estocagem da natureza”. Citando Acserald (1999), o mesmo autor chama a atenção para o risco do ambientalismo se tornar um projeto heterônimo homogeneizador. Nesse sentido, o ponto de partida seria o “reconhecimento de que a planificação deve focar a manutenção da biosociodiversidade como patrimônio dos espaços locais” (p.63-65), englobando ambiente, economia, historicidade, espacialidade, sociabilidade, cultura e política. Um projeto que tenha como meta as sustentabilidades deve articular simultaneamente as dimensões geoambiental, político-institucional, logística, étnico-cultural e dos recursos humanos.

Outros autores, como Acserald e Leroy (1999), reforçam a ideia de se discutir a “noção de sustentabilidade (...) como preocupação ambiental embutida em modelos de desenvolvimento” (p.8), a partir do que consideram como sustentabilidade democrática. Nesse momento, os autores supracitados fazem coro com Souza (2000) e Guimarães (1997), insistindo no fato de que a sustentabilidade só será possível através da democratização dos processos decisórios, almejando um desenvolvimento ancorado em justiça social que leve em conta as necessidades dos sujeitos envolvidos. Para que isso ocorra, compreendem que a reflexão tem que se pautar em alguns eixos condutores, a saber: eficiência, equidade, novos padrões de consumo, autossuficiência e ética, articulando, simultaneamente:

(...) formas técnicas, definidas por sua espacialidade e temporalidade (e também pelo modo como a sociedade e a cultura contribuem para orientá-la), formas sociais, que exprimem os padrões de desigualdade de poder sobre os recursos ambientais, e formas culturais, que encerram valores e racionalidades que orientam as práticas sociotécnicas (ACSERALD e LEROY, 1999, p.10).

E concluem afirmando que:

(...) a sustentabilidade tende a ser entendida como o processo pelo qual as sociedades administram as condições materiais de sua reprodução, redefinindo os princípios éticos e sociopolíticos que orientam a distribuição de seus recursos ambientais (ACSERALD e LEROY, 1999, p.10).

Rua (2007) chama atenção para a importância da natureza como limite e condição para a vida e não simplesmente como recurso (p.168-169). Para este geógrafo, há muitos desafios nas abordagens analíticas sobre um projeto de

desenvolvimento, já que este deve deixar claro seu objetivo e a escala de ação, levando-se em conta o espaço. Este, por seu caráter multiescalar, deve ser analisado a partir do local em suas interações com o nacional e o global. Na escala local, as ações se tornam mais plausíveis e concretas, no entanto são limitadas se não entendermos a influência das esferas de atuação dos agentes espaciais nacionais e globais. Ao mesmo tempo, o nacional e o global se expressam diferentemente e desigualmente no local, criando múltiplas geografias que corresponderiam às particularidades de desenvolvimento e de sustentabilidade (p.170). Seguindo esse raciocínio, o autor propõe que se deveria deixar:

(...) aos habitantes de cada lugar (em sua heterogeneidade social, econômica, cultural), em uma integração multiescalar que alcance o Estado nacional, o direito de decidir sobre as formas de vivenciar as suas territorialidades e de definir os padrões de sustentabilidade, escolhendo, assim, o seu modelo de desenvolvimento (RUA, 2007, p.171).

Desse modo, uma abordagem inovadora do desenvolvimento deve partir de uma ressignificação do que seja o desenvolvimento, entendendo que não pode existir um único modelo que dê conta das múltiplas realidades, a fim de que cada grupo possa construir uma condição autônoma, capaz de diminuir ou eliminar as desigualdades através do respeito às diferenças. É assim que, segundo Rua (2007), qualquer modelo de desenvolvimento tem de ser compreendido como:

(...) um projeto auto-instituído, rediscutido, concretamente livre (não apenas a liberdade interior, metafísica) e enraizado na cultura local/regional/nacional, em que cada sociedade possa instituir (e rediscutir permanentemente) seu modelo de desenvolvimento. (p. 187)

Souza (2008) também compartilha com a ideia de que é preciso repensar o modelo de desenvolvimento até aqui implantado, a fim de se concretizar uma radical transformação socioespacial. É relevante, segundo o autor, ressaltar a inoperância de um enfoque meramente economicista, já que outras dimensões fazem parte das dinâmicas socioespaciais. Considerando a urgência de políticas públicas que contemplem as necessidades materiais e imateriais da população, o autor (2000) propõe, levando-se em conta as diferenças socioespaciais e culturais na metrópole,

(...) a minimização (ou, idealmente, a superação) da injustiça social – ou, para expressar o mesmo pensamento de forma menos vaga, como a minimização da desigualdade de oportunidades no acesso aos meios para a satisfação de necessidades. As necessidades são variáveis conforme os indivíduos e os grupos; vão desde o enfrentamento da pobreza (absoluta e relativa) e a exclusão até o combate ao ódio, à intolerância e à violência – expressões, e produtos da heteronomia da nossa sociedade – passando pela superação da segregação e da discriminação (2000, p.24).

Fundamental nesse debate, a noção de desenvolvimento socioespacial, defendida pelo autor, converge com as análises apresentadas até agora, pois para ele o cerne da proposta é a busca por um desenvolvimento que pressuponha transformações efetivas na sociedade, levando-se em conta que esta é condicionante e condicionada pelo espaço.

Um exemplo pode ser bastante ilustrativo no que se diz respeito à necessidade de valorização de práticas culturais, como as umbandistas, na RMRJ, como um dos pilares para o desenvolvimento socioespacial, defendido por Souza (1996). Ressignificado no Brasil a partir das tradições africanas, Oxossi, o Orixá da caça e do conhecimento, rege a sabedoria, a beleza, as artes e a fartura. Caçador do Axé, Oxossi está presente nas florestas que, ao longo da história, sempre foram representações do mistério, do oculto, do desconhecido. Mestre na arte de “caçar”, essa força da natureza comanda a busca pelo conhecimento, está presente nos mistérios das colheitas, no desvendar e na contemplação das pinturas, danças, esculturas, poemas e romances. Como caçador, o Orixá se torna o provedor do alimento, não só material, mas espiritual. Ele representa, em sua forma antropomórfica, o senhor da arte de viver, a liberdade e a alegria de criar (BARCELLOS, 2005, p.53-54). Tomando como base a crença umbandista de que todos os indivíduos são regidos por um Orixá, um filho de Oxossi, com base no arquétipo acima descrito, pode mudar suas atitudes diante das matas (força vital que o mantém) e do saber, criando no indivíduo a consciência de que ele é portador de uma energia que pode gerar conhecimento aos membros de sua comunidade, auxiliando-os na construção identitária de grupo.

Com base nas reflexões realizadas, torna-se urgente a reconstrução do conceito de desenvolvimento, destacando a importância do entendimento das práticas sociais, econômicas, políticas, culturais e religiosas, e suas respectivas sustentabilidades, fundamentais na construção de um espaço carioca

metropolitano diferente, mas não desigual. Se o desenvolvimento, como apregoa Rua (2007), é multidimensional, este:

(...) abrange as escalas de sociedades/Estados-nação, classes sociais-territórios, indivíduos/local, em que o Eu e o Outro se incorporam no cotidiano, vivendo multiescalarmente (mas desigualmente) as diferentes territorialidades a que têm acesso (p.182).

Assim sendo, numa discussão sobre modelos de desenvolvimento com sustentabilidades, defendida por Rua (2007), a dimensão cultural se torna relevante, pois como defende Leff (2008),

(...) o respeito à diversidade étnica, além de seu valor humano intrínseco, tem implicações para as estratégias de apropriação e manejo dos recursos naturais. Nas sociedades tradicionais, sua estrutura social e suas práticas de produção estão intimamente relacionadas com processos simbólicos e religiosos que estabelecem um sistema de crenças e saberes sobre os elementos da natureza que se traduzem em normas sociais sobre o acesso e uso dos recursos (p.94).

E reitera dizendo que:

(...) nesse sentido, os princípios e valores ambientais estão sendo sistematizados por conceitos e teorias que os articulam com as bases materiais de uma nova racionalidade produtiva (de uma produtividade ecotecnológica), através de instrumentos técnicos, normas jurídicas, políticas científicas, movimentos sociais e estratégias políticas que constituem os meios de uma racionalidade ambiental, orientando a reapropriação social da natureza e a gestão ambiental do desenvolvimento (IBIDEM, p.95).

Esta ressignificação e até ressacralização dos recursos naturais, como por exemplo, realizada pelas comunidades umbandistas, deve ser analisada, segundo o autor, porque:

(...) a valorização dos recursos naturais está sujeita a temporalidades ecológicas de regeneração e produtividade que não correspondem aos ciclos econômicos; da mesma maneira os valores e interesses sociais que definem o significado cultural, as formas de acesso e os ritmos de extração e transformação dos recursos naturais constituem processos simbólicos e sociais, de caráter extraeconômico, que não se traduzem nem se reduzem a valores e preços do mercado (2008, p.65).

Ainda para Leff (2008), este modelo, ao provocar desigualdades e injustiça, vem provocando um repensar da racionalidade dominante, que gera a mercantilização da natureza e da cultura. Por conta disso, o autor defende a busca de uma nova racionalidade através da “articulação de processos ecológicos, tecnológicos e culturais”, que determinam “as formas de apropriação e transformação da natureza e gera uma produtividade ecotecnológica

sustentável⁸²” (2008, p.75). E ainda (2006) que há que se defender a construção de uma nova racionalidade, ambiental, a partir da incorporação de processos sociais calcados numa nova ética ambiental que, numa dimensão processual, integre a razão, valores, natureza e culturas. Seu ponto de partida é a complexidade da realidade contemporânea, que exige das diversas áreas da ciência, um diálogo constante entre os diversos especialistas e os detentores do conhecimento dito tradicional. Diante de um quadro de conflitos de diversos tipos e escalas, o autor revela a urgência de se reorientar tendências, romper com obstáculos epistemológicos e institucionais, assim como inovar em métodos de análise da realidade através da valorização de soluções que levem em conta as necessidades locais, sem deixar de entender suas relações com o global. Antes de tudo, a racionalidade proposta deve resgatar a relação de pertença do homem em relação à natureza e em relação a si mesmo. Se vendo como parte de uma totalidade, o homem pode encontrar novas formas de vida que tenha sentido para ele. Questionando o que chamou de “vertigem da liberdade absoluta”, Castoriadis (1987) afirma que o abismo no qual nos encontramos é explicado pelo fato de, a partir de agora,

(...) o Ocidente (ser) escravo da ideia de liberdade absoluta. A liberdade, outrora concebida como “consciência da necessidade” ou como postulado da capacidade de agir segundo a pura norma ética, tornou-se liberdade nua, liberdade como puro arbitrário (*willkur*). O arbitrário absoluto é o vazio absoluto; o vazio deve ser preenchido, e é preenchido com “quantidades”. Mas o aumento sem fim de quantidades tem um fim – não só do ponto de vista externo, já que a Terra é finita, mas de um ponto de vista interno, porque “mais” e “maior” doravante não mais “diferem”, e o “mais” se torna indiferente. (p.162)

A questão ambiental veio também promover o diálogo diante da problemática da fragmentação do conhecimento científico e da ineficácia dos métodos de investigação para apreender os problemas ambientais que se colocam diante da humanidade. Relacionada intimamente com as relações sociais e de poder (HAESBAERT e GONÇALVES, 2006), a revolução tecnológica precisa ser desnaturalizada, ou seja, faz-se necessário questionar quem são os responsáveis pela revolução em curso, buscando alternativas ao modelo

⁸² O conceito de produtividade ecotecnológica conjuga a produtividade ecológica dos ecossistemas com a inovação de sistemas tecnológicos adequados à sua transformação, partindo das necessidades das comunidades e de seus conhecimentos sobre o meio e seus recursos, além das condições de apropriação de seu ambiente e a assimilação da ciência e da tecnologia modernas às práticas tradicionais, respeitando as identidades culturais (LEFF, 2008, p.60).

dominante. Sabe-se que os homens não podem se desfazer de suas técnicas, mas as relações que os homens possuem com essas técnicas podem ser revistas. O uso dos recursos naturais é imprescindível para a sobrevivência do homem. No entanto, devemos fazer um alerta para a degradação da natureza no contexto da modernidade, que impôs uma ditadura da técnica e da razão, abandonando valores e princípios éticos fundamentais.

Partindo-se do pressuposto de que essa base deve ser ética, podemos buscar uma ética ambiental fundamentada numa crítica à racionalidade técnica/quantitativa, que manipula a natureza a serviço da lógica de mercado, ou seja, utilitarista. A prioridade aos valores econômicos e produtivos deve ser substituída por uma dimensão valorativa da natureza, resgatando a humanização axiológica e construindo uma relação com sustentabilidades. A crise vivida pela humanidade atualmente é fundamentalmente antropológica, pois o ser humano é que se encontra numa situação de incapacidade em manter um relacionamento equilibrado, harmônico, com a natureza que o cerca.

Nessa linha de raciocínio, temos que analisar com muito cuidado como é possível uma ética ambiental mundial sem deslocarmos a importância do local. Se o resgate da liberdade humana nas relações com o transcendental (olhar teleóptico da realidade) é de suma importância, assim como a ampliação da racionalidade axiológica, a força do lugar (escala local) faz-se mister, pois é importante levarmos em conta as experiências, as forças anabásicas e os modelos sustentáveis construídos a partir do ethos (SIQUEIRA, 2009). Segundo Leff (2008), “é nas comunidades de base e em nível local que os princípios do ambientalismo tomam todo o seu sentido como potencial produtivo, diversidade cultural e participação social, para a construção desta nova racionalidade produtiva”. (p.75)

Levando-se em conta que a Umbanda é constituída, em parte, pela reterritorialização e ressignificação dos elementos da natureza africana no Brasil e as comunidades umbandistas fazem parte do conjunto idiossincrático que compõe a sociedade da RMRJ, podemos afirmar o quão importante é pensarmos que esta nova gestão ambiental só pode ser posta em prática, efetivamente, se forem levadas em conta as idiossincrasias da população, suas práticas culturais e crenças, permitindo que modelos de gestão possam:

(...) gerar estratégias que permitam articular estas economias locais com a economia de mercado nacional e mundial, preservando a autonomia cultural, as identidades étnicas e as condições ecológicas para o desenvolvimento sustentável de cada comunidade; isto é, de integrar as populações locais num mundo diverso e sustentável (LEFF, 2008, p.61).

A desordem ambiental deve ser vista, portanto, não como um simples problema de descumprimento de normas e regras, mas sim a partir da incompatibilidade das propostas oficiais de desenvolvimento e modernização, que dessacralizaram a natureza e as necessidades da população com suas múltiplas identidades que se territorializam. Destacando as práticas das diversas comunidades umbandistas e candomblecistas, defendo a importância do resgate das tradições, além do equilíbrio entre estas últimas e as inovações, reconhecendo o potencial de sustentabilidade ambiental das práticas culturais destas comunidades.

O novo paradigma se funda numa nova visão da realidade, onde as diferenças revelam a complexidade e a necessidade de se sentir no/com o outro, num processo recursivo, sistêmico de construção das identidades territoriais. O todo está nas partes, assim como as partes estão no todo. A construção do *ethos* mundial é importantíssima, mas não será possível sem a construção de um *ethos* local, já que este não deve representar simplesmente desejos políticos locais, mas as falas, as reivindicações, as ações, os desejos, a memória e os projetos dos grupos que se re-constroem progressivamente.

3.2.

A Umbanda como viés de educação ambiental: experiências de políticas públicas ambientais e religiosas, na região metropolitana do Rio de Janeiro

Algumas práticas umbandistas analisadas anteriormente têm uma dinâmica própria de sacralização dos elementos naturais como as folhas, mares, montanhas e florestas. Porém, o crescente processo de urbanização da sociedade que vive na RMRJ, leva o umbandista a ter muitas dificuldades de encontrar locais propícios aos cultos, já que na cidade aumenta a carência de espaços “naturais” (com dominância de leitos d’água, florestas, campos...) essenciais para a realização de muitas oferendas. Silva (1995), ao analisar como as práticas candomblecistas no

espaço urbano paulista se ressentem com a carência de espaços com água, elemento fundamental nos cultos a Oxum, Iemanjá e Nanã, nos fornece subsídios para o entendimento da realidade umbandista na RMRJ. Para o autor,

(...) com as transformações do espaço urbano, como pavimentação de caminhos, aterro de áreas lodosas para o aproveitamento imobiliário, canalização de córregos e criação de reservatórios para o abastecimento de água potável, nem sempre é fácil localizar reservas naturais com este elemento e quando se as localiza é preciso atentar para uma série de constrangimentos rituais e sociais. "Uma limpeza" ritual feita às margens de um lago, por exemplo, prescreve que o fiel não retorne àquele ponto, caso contrário sua eficácia estaria comprometida (p.206).

Em outro exemplo ilustrativo, o autor revela que os cultos às divindades da floresta, como, por exemplo, Oxossi, vêm ressignificando praças, bambuzais, jardins e até mesmo os postes de iluminação pública, criando uma nova 'floresta' para se cultuar os orixás. Para o pesquisador, "a substituição do 'bosque sagrado', operada pela religião na ressignificação de árvores, praças, jardins, lojas, etc, faz-se num contexto onde prevalece a cidade, sua paisagem, seus limites, suas injunções" (SILVA, 1995, p.218).

Na Umbanda, o culto à natureza faz parte da essência das práticas rituais. Cultuá-la significa reverenciar e adorar as forças energéticas que emanam das rochas, águas, solos, árvores e folhas. Nesse contexto religioso, ou seja, de religião com o divino, entender o significado de se fazer uma oferenda torna-se fundamental, já que se constitui em um ato de interação do fiel com seu guia, Orixá e forças da natureza. Energeticamente, as oferendas são utilizadas em benefício de quem oferece ou para quem se destina, ou seja, as movimentações das energias dos elementais podem ser em benefício próprio ou de outro. Isso é a síntese prática de como funciona a oferenda. Partindo deste pressuposto, entendemos que os pontos de força naturais são as casas dos Orixás e, conseqüentemente, o ato de oferecer deve ser sustentável para todos os envolvidos, ou seja, o fiel, a natureza e o Orixá.

Diante dessa necessidade, a falta de espaços apropriados para as oferendas ou territórios santuários se tornou um dos maiores dilemas para a Umbanda. Se o culto à natureza é um preceito religioso para os umbandistas, então como adorá-la natureza sem locais que permitam essa prática? Na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, a Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro e os municípios da Baixada

Fluminense, como Duque de Caxias, Magé, Nova Iguaçu e Mesquita, por exemplo, apresentam um expressivo número de terreiros e/ou casas de Umbanda. No entanto, dado o intenso processo de expansão urbana da metrópole, há carência de espaços “naturais” para os rituais umbandistas, ao contrário da Zona Sul da cidade, região que, devido às amenidades e belezas naturais, foi ocupada, predominantemente, por uma população de classe média alta. Nessa região da cidade, encontramos inúmeras praias (Copacabana, Ipanema, Urca), vegetação de floresta e cachoeiras (Parque Nacional da Tijuca) e formações rochosas (Pedra da Gávea, Corcovado) que são verdadeiros santuários para a entrega de oferendas à Iemanjá, Oxossi, Oxum e Xangô, respectivamente.

Todavia, os locais que podem ser territorializados pelos umbandistas como santuários provocam, muitas vezes, reações da opinião pública, pois o ritual a céu aberto e em vias públicas vem provocando movimentos de intolerância que, em muitos casos, chegam à violência física. Isso pode ser percebido nas chamadas giras de Exu. Em alguns terreiros de Umbanda, os médiuns fazem suas oferendas a esse Orixá em potes de barro chamados de alguidares, que contêm farofa de dendê e carnes cruas, salames, camarões e peixes, acompanhados de cachaça, cerveja e charutos. Quando os alguidares estão prontos, devem ser dispostos numa “mesa” (geralmente uma toalha branca estendida no chão), com as garrafas de bebida, velas e flores ao redor.

Para que o ritual seja realizado, as oferendas devem estar dispostas, de preferência, em ruas e encruzilhadas. No entanto, várias ruas da cidade são bastante movimentadas enquanto que outras, residenciais, prezam pelo silêncio de seus moradores. Além disso, os cruzamentos podem se tornar perigosos, dado o intenso tráfego de uma metrópole como o Rio de Janeiro. Uma festa para os Exus, portanto, acaba gerando reações adversas e preconceituosas, com agressões verbais e físicas, sendo comum, por exemplo, o lançamento de água e objetos das janelas dos prédios, impedindo o bom andamento da cerimônia.

Se nas ruas ocorre o desconforto descrito, a situação ainda se torna mais grave, para os umbandistas, nos cemitérios, que são administrados por órgãos públicos. Segundo Silva (1995),

O cemitério é, contudo, uma instituição cuja gestão sagrada tradicionalmente coube às igrejas cristãs, o que representa sérias dificuldades para sua apropriação

simbólica pelas religiões afro, que mantêm práticas consideradas reprováveis (...) como os sacrifícios, o “uso” dos mortos com fins ainda mais reprováveis, como, por exemplo, resolver problemas de intrigas, negócios, amor, etc. Os adeptos destas religiões acabam, assim, tendo que executar seus rituais de modo reservado e longe dos olhares de outras pessoas, principalmente da vigilância dos funcionários e administradores, que em geral não consideram estas práticas como um “culto” propriamente (p.232).

Ao lado do problema retratado acima, os umbandistas se deparam com outro obstáculo ao reconhecimento e respeito às suas práticas: a poluição dos pontos de força, santuários naturais, sítios sagrados ou mesmo casa dos Orixás, pelos próprios praticantes da religião. Tecidos, copos e sacos plásticos, estilhaços de garrafas, alguidares, frutas e outros utensílios são deixados em ruas, parques e jardins, poluindo o ambiente. Muitos alegam que esses objetos, imantados durante a cerimônia, não devem ser levados com o médium ou consulente, já que energias negativas que foram “despachadas” podem se apropriar do indivíduo, prejudicando-o. Essa situação se agrava com o uso de velas, que podem causar incêndios florestais, e frutas, pois, se aparentemente são inofensivas por serem biodegradáveis, inserem-se artificialmente no ecossistema, além de conterem, muitas vezes, agrotóxicos. Dessa forma, ocorre uma contradição: se a Umbanda se identifica e se territorializa com a natureza, a poluição dos santuários se torna prejudicial à manutenção da religião e prejudica a imagem do umbandista diante da opinião pública, reforçando os estereótipos discutidos no capítulo 2 da dissertação.

Partindo da ideia de modelos de desenvolvimento socioespaciais com sustentabilidades (SOUZA, 1996; RUA, 2007), discutida na primeira parte deste capítulo, tornou-se inviável a sobrevivência da Umbanda na metrópole carioca sem uma maior conscientização ambiental das comunidades praticantes, já que a morte da natureza representaria a morte dos Orixás e, conseqüentemente, da religião, envolvendo em brumas as práticas culturais que forjaram as identidades que vem se territorializando na metrópole carioca desde o início do século XX. Como destaca Barcellos, a destruição do ambiente natural mataria Exu, princípio da vida. Ogum, que rege a força do homem, acabaria desaparecendo, assim como seu senso de justiça, energia representativa de Xangô. Com a destruição da vegetação, perde-se também Oxossi; com a morte das folhas, morre a energia curativa de Ossain; a terra, contaminada e estéril, destruiria Obaluaê e Nanã; a

poluição das águas dizimaria Oxum e Iemanjá. (2005, p.138-139). Morta a natureza, morre a Umbanda.

Através de Sobreira e Machado (2008, p.2), podemos exemplificar a problemática destacada acima:

Estas práticas (as umbandistas), a partir do crescimento do movimento ambientalista no Brasil, passam a sofrer críticas em razão dos danos potenciais ou efetivos que causam ao meio ambiente natural ou construído. Dois acontecimentos recentes ilustram esta situação. Na cidade do Rio de Janeiro, o jornal O GLOBO publicou matéria, em 1/10/2007, sobre danos causados por praticantes de umbanda a uma árvore milenar localizada no Parque Nacional da Tijuca (BRANDÃO, 2007), que é formado pela soma de seis florestas nativas (Andaraí-Grajaú, Paineiras, Santa Inês, Tijuca, Gávea e Carioca). Por sua vez, no Estado do Paraná, a Agência Estadual de Notícias informa que o Instituto Ambiental do Paraná (IAP) exigiu, em 2005, das três principais entidades de umbanda daquele estado (a Confederação de Umbanda Alpha Omega do Paraná, a Federação Paranaense de Umbanda e Candomblé e o Superior Órgão Internacional de Umbanda e dos Cultos Afro), que os terreiros de umbanda se submetessem ao processo de licenciamento ambiental para realizarem seus rituais na Área de Especial Interesse Turístico (AEIT) do Marumbi. Segundo a Agência Estadual de Notícias, a exigência se deveu a um levantamento feito por fiscais do IAP, que identificaram a “realização de cultos como principal gerador de resíduos como cestos de vime, louças, alimentos, animais mortos e restos de vela” (AEN, 2005).

Como nosso recorte espacial é a RMRJ, vamos nos ater ao exemplo do Parque Nacional da Tijuca, palco de conflitos entre as territorialidades dos praticantes de religiões de matriz africana e o Instituto Brasileiro de Meio e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). Com base nos autores citados anteriormente, percebemos a relevância de se discutir o papel da Umbanda diante do marco regulatório ambiental brasileiro que apresenta um viés predominantemente economicista diante da ideia de sustentabilidade⁸³. Para eles,

(...) o futuro destes rituais, portanto, está posto em cheque, em um contexto sociojurídico que sobrevaloriza a qualidade do meio-ambiente, elevada ao *status* de um valor jurídico em si mesmo, garantida, inclusive, no artigo 225, *caput*, da Constituição Federal, o qual impõe ao Poder Público e à coletividade o dever de defender o meio ambiente (2008, p.4).

⁸³ A Resolução 01/86, do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), regulamenta o processo de licenciamento ambiental e não exige que as atividades religiosas afro-brasileiras no espaço público se submetam a um Estudo de Impacto Ambiental. Contudo, poderia a referida exigência se fundamentar na fórmula genérica e abrangente da Lei 6.938/81, que obriga ao processo de licenciamento ambiental “as atividades [...] capazes, sob qualquer forma, de causar degradação ambiental” (conforme o art. 10, *caput*) (SOBREIRA E MACHADO, 2008, p.4).

Percebemos aqui, por parte dos autores, uma crítica ao papel do Poder Público, questionando o que consideram como ambientalismo ortodoxo (a criação de espaços intocáveis, como o Parque Nacional da Tijuca) e multiculturalismo (a integração do homem ao meio ambiente). Segundo os dois pesquisadores, a negociação entre essas duas concepções já poderia estar ocorrendo de forma efetiva, dada a existência de normas jurídicas, contidas na legislação brasileira, que regulam a questão ambiental e a garantia ao cidadão de liberdade de culto.

Na Constituição Brasileira, encontram-se inúmeros artigos que respaldam os rituais de matriz africana⁸⁴, concedendo o direito aos praticantes de terem acesso à educação ambiental, assim como a possibilidade de criação de espaços apropriados para a realização de cerimônias. Dentro de uma perspectiva de modelos de desenvolvimento com sustentabilidades (RUA, 2007), cabe aos gestores públicos um eficiente planejamento do espaço metropolitano carioca a fim de promover as condições necessárias para a plena realização dos rituais, assim como conscientizar os umbandistas sobre a importância de não se poluir os territórios santuários⁸⁵.

Nesse ínterim, é importante ressaltar que o planejamento não deve ser deixado de lado, já que o risco de um fracasso é muito maior, para o gestor, sem a sua elaboração (SOUZA, 2000). Ao mesmo tempo, devemos ter consciência de que não pode ser visto como monopólio do Estado, já que este atua, quase sempre, em prol de um modelo econômico que reproduz as desigualdades socioespaciais existentes na RMRJ. Porém, não devemos menosprezar seu potencial transformador, pois suas ações podem ser diferentes se novas forças políticas, comprometidas com algum tipo de mudança, o ocupar. Em direção à justiça social, os gestores públicos, diante da importância do Estado como instituição,

⁸⁴ Garantia da liberdade de local de culto e de liturgia (Constituição Federal, art. 5º, VI), o dever de o Estado brasileiro proteger as manifestações culturais afro-brasileiras (Constituição Federal, art. 214, § 1º), a possibilidade de promover ações de educação ambiental nos parques nacionais (Lei 9.985/00, art. 11), a possibilidade de serem criados, no cenário da cidade, espaços especialmente destinados aos rituais afro-brasileiros, desde que considerados como “zonas especiais de interesse social” (Lei 10.257/01, art. 4º, letra “f”) e, ainda, a instituição destas práticas rituais como “celebrações relevantes para a memória, identidade e formação da sociedade brasileira”, (nos termos do Decreto Federal 3551/00, art. 1º, § 2º). Citado por Sobreira e Machado (2008, p.4).

⁸⁵ É fundamental diferenciarmos planejamento de gestão. O primeiro é uma atividade que remete ao futuro, procurando precaver os problemas e as dificuldades a partir do presente, enquanto que a gestão é uma atividade que remete ao presente, ao aqui e agora, tendo em vista as necessidades imediatas (SOUZA, 2004, p.15-16).

devem abandonar seus projetos de gabinete, distantes das necessidades da sociedade civil, e participar na qualidade de consultores, como mediadores entre o Estado e os cidadãos, deliberando, coletivamente, os mecanismos e as propostas que superem a desigualdade e ampliem a participação política dos grupos envolvidos para a tão almejada qualidade de vida (SOUZA, 2004).

Segundo Vitte (2009), se o Estado brasileiro tem como obrigação incorporar na gestão pública projetos que possibilitem qualidade de vida, tendo como referência os valores do bem estar social, como educação, saúde e segurança, e os da diferença, como respeito e integridade à pessoa humana (p.91), torna-se imperativo definir quais são as necessidades humanas básicas. O mesmo autor, tendo como base a obra de Allardt (1993), mostra que as necessidades básicas como renda, moradia, emprego, condições de trabalho, saúde e educação não seriam suficientes para se alcançar uma efetiva qualidade de vida, pois outros indicadores como lazer, contato com a natureza, vínculos afetivos com a família e a comunidade e participação nas decisões políticas são fundamentais.

Nessa linha de raciocínio, a conquista da tão sonhada qualidade de vida deve levar em conta os espaços de referência identitária e a consciência socioespacial de pertencimento (CRUZ, 2007). Citando Lefébvre, Souza (2004) destaca a importância dos espaços simbólicos como aqueles em que se realizam as práticas culturais e as representações espaciais que constituirão os sentidos de pertença, solidariedade, reconhecimento e unidade dos sentimentos. Levando-se em conta a realidade da Umbanda, nesse processo ocorre uma relação dialética entre os espaços de representação (espaço das experiências culturais) e as representações do espaço (espaço dos gestores), ou seja, a construção da consciência de pertencimento se dá no conflito entre domínio e apropriação.

Assim, o espaço dos planejadores e gestores precisa ser levado em conta quando falamos da busca de qualidade de vida para as comunidades umbandistas. Por isso, destacamos a relevância do papel do Estado diante das idiossincrasias da sociedade e suas múltiplas territorialidades. Os gestores públicos precisam redefinir seus papéis diante do amálgama cultural-religioso constituinte da identidade metropolitana carioca como, por exemplo, o direito do umbandista em ter contato com a natureza. No entanto, se a relação da religião com a natureza apresenta contradições, cabe ao poder público gerenciar os conflitos e conceder

aos praticantes condições de participar mais efetivamente das decisões políticas a fim de promover uma consciência socioambiental que permita o convívio respeitoso dos umbandistas com o restante da sociedade que vive na RMRJ.

Diante da inoperância do Poder Público e da falta de mobilização dos umbandistas fragmentados que estão em inúmeras federações, muitos espaços na RMRJ vêm sendo privatizados e transformados em santuários através da criação de parques. Estes oferecem locais apropriados para os rituais umbandistas, como cachoeiras e pedreiras, com o intuito de aproximarem os participantes da natureza, este o verdadeiro templo para os Orixás. Alguns parques oferecerem infraestrutura adequada com banheiros, áreas para churrasco e estacionamentos.

Figura 53: Vestiário do Parque Ecológico dos Orixás

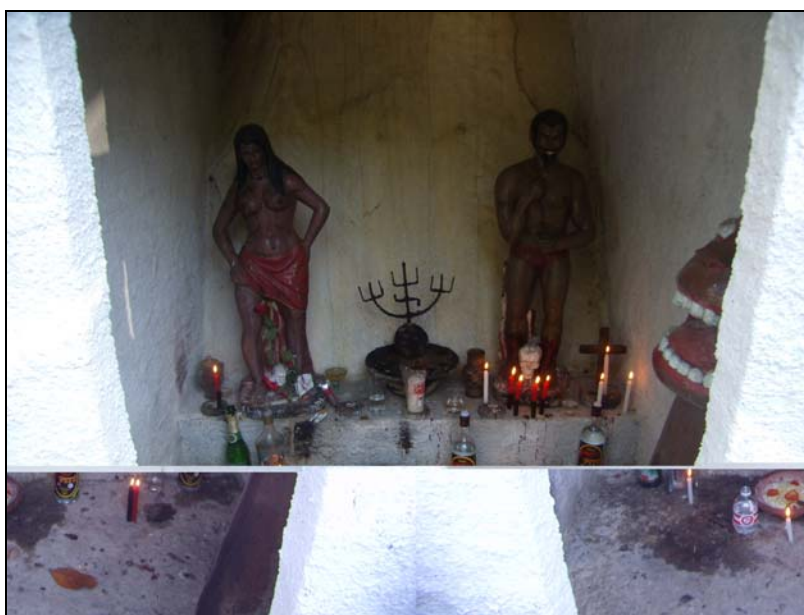


Fonte: Arquivo pessoal (2010)

Em Raiz da Serra, no distrito do município fluminense de Magé foi criado pela União Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros o Parque Ecológico dos Orixás. Essa entidade com personalidade jurídica e reconhecida em âmbito nacional, tem como função primordial legalizar os templos de Umbanda, Candomblé e demais cultos afro-brasileiros. Essa federação fornece alvará de

funcionamento, estatutos, diplomas e toda documentação necessária para que os templos ou terreiros possam funcionar legalmente. Para ser sócio e desfrutar do local, os templos devem se cadastrar e pagar uma taxa pelo uso do parque, cuja gestão é realizada pelo dirigente da federação citada anteriormente.

Figura 54: Casa de Exu



Fonte: Arquivo pessoal (2010)

Neste parque há um amplo estacionamento e vestiários (FOTO 1) para os praticantes de Umbanda e Candomblé trocarem suas vestes. Suprindo a carência de espaços para as oferendas ao mensageiro dos orixás, encontramos logo na entrada do parque, uma casa de Exu, que recebe atenção especial dos médiuns na abertura dos rituais por ser o vigia, aquele que comunica. Isso inclui, dentro do panteão umbandista analisado no capítulo 2, os *espíritos exunizados*, como a Pomba Gira e o “Seu” Tranca Rua. As oferendas, já descritas anteriormente, devem necessariamente conter azeite de dendê, fumo e aguardente para o assentamento de Exu, ou seja, materializá-lo, na abertura dos caminhos e dos “trabalhos” espirituais. No caso de um exu feminino, a aguardente é substituída pelo champanhe ou anis, além de rosas vermelhas, cigarros ou cigarrilhas, perfumes, fitas e adornos, como cestas de frutas.

Cada templo se desloca para uma área, em meio à mata próximo à cachoeira, onde uma “mesa” com as oferendas será depositada. Durante os cultos, ouvem-se os atabaques e os cânticos dos diversos terreiros e/ou centros ali presentes. Quando os médiuns encerram suas atividades, geralmente com um lanche ou almoço, todo o lixo deve ser recolhido e jogado em locais reservados. As oferendas ficarão expostas no local até o dia seguinte, quando serão recolhidas por funcionários contratados pela administração do parque.

Figura 55: Terreiro em meio à mata e as oferendas dispostas na mesa



Fonte: Arquivo pessoal (2010)

A existência de uma instituição que garante o acesso à natureza aos umbandistas revela que é possível, com boa vontade política e planejamento, levar em conta as necessidades das diversas comunidades de práticas religiosas de matriz africana. No entanto, ao analisarmos a gestão do parque, percebemos que não há um conhecimento de causa e uma participação igualitária dos indivíduos nas tomadas de decisão, não garantindo o atendimento das necessidades coletivas. Para Souza (2006, p.105-106), não houve um movimento rumo à autonomia⁸⁶ individual e coletiva dos diversos grupos umbandistas, mas uma territorialização do espaço por parte da federação responsável que deseja controlar “as ligações

⁸⁶ Autonomia (do grego autos, “o próprio”, e nómos, que tanto significa “lei” quanto “convenção”) nos impulsiona a definir que ser autônomo é “dar-se a sua própria lei”, em vez de recebe-la por imposição (SOUZA, 2006, p.69).

afetivas e de identidade entre um grupo social e seu espaço ou objetos específicos” (p.335). Com isso podemos questionar se a territorialidade construída no referido parque é, por si só, participativa, já que os terreiros, templo e/ou casas de Umbanda, ao se filiarem, pagam taxas pelo uso do espaço, sem poder de decisão sobre a definição das unidades territoriais que servirão de referência à sua participação (p.342).



Fonte: Arquivo pessoal (2010)

responsável pela administração, a FUNA, realize uma espécie de tutela sobre os indivíduos, que deixam a cargo dos funcionários a retirada de lixo e detritos, assim como a preocupação com a preservação do território santuário (SOUZA, 2006, p.69).

Figura 57: Placa de entrada do Parque Ecológico Vale dos Orixás (Duque de Caxias)



Fonte: Arquivo pessoal (2010)

Inicialmente criado dentro do Parque Municipal da Taquara, uma Unidade de Conservação⁸⁷, o parque foi deslocado para uma área que será cedida pela Prefeitura de Duque de Caxias, por causa da poluição das águas, da ameaça de incêndios e da grande presença de vidros no local após os rituais, reflexo da falta de um suporte educacional no âmbito ambiental, já que apesar de o SNUC não proibir a prática de cultos, impede o uso de oferendas e barulhos que incomodem os animais nativos.

⁸⁷ O Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) foi instituído, no Brasil, em 18 de julho de 2000, através da Lei Nº 9.985 e está se consolidando de modo a ordenar as áreas protegidas, nos níveis federal, estadual e municipal.

Figura 58: Espaço sagrado para caboclos (imagens)



Fonte: Arquivo pessoal (2010)

Apesar dos avanços, há ainda muitas polêmicas em torno dos impactos ambientais provocados pelas cerimônias afro-brasileiras. Se o território santuário é um meio de manter as oferendas enquanto estão ativas e, consequentemente, preservar a ligação energética entre a divindade e o crente do culto, tal condição não garante o respeito necessário à natureza. O que percebemos é que, mesmo nos parques criados especificamente para os cultos de matriz africana não ocorre a indissociabilidade entre meio natural e homem, já que os resíduos sólidos são visíveis em vários locais dos parques.

Essa questão, de foro ambiental, proporcionou o Seminário Educação, cultura e justiça ambiental, que ocorreu no Centro Cultural da Justiça Federal, no Rio de Janeiro, em 7 e 8 de junho de 2009⁸⁸. O foco central das discussões do encontro foi o “espaço sagrado” criado, pelo Poder Público, na Floresta da Tijuca,

⁸⁸ O evento, que foi realizado no Centro Cultural Justiça Federal, foi promovido pelo IBAMA, através da CGEAM - Coordenação Geral de Educação Ambiental e do Parque Nacional da Tijuca, em parceria com o Programa Brasil Sustentável e Democrático / BSD-FASE, Centro de Cultura e Meio Ambiente Sou mais minha Trilha e Omo Aro Cia Cultural, com apoio do IBASE, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Sociedade Afro Cultural Lemi Ayó, Rede Brasileira de Justiça Ambiental, Conselho Regional de Biologia-RJ, Movimento Inter-Religioso / ISER, Defensores da Terra e a Gergóvia Escola de Druidismo e Cultura Celta.

coração do Parque Nacional da Tijuca (PNT), unidade de conservação urbana, de proteção integral. As questões levantadas por dezenas de representantes de comunidades, entidades religiosas, técnicos, professores, pesquisadores e entidades ambientalistas foram se os grupos religiosos têm plena convicção de sua relação com a natureza, ou estão preocupados essencialmente com a cura e a solução de seus problemas afetivos ou financeiros. A matriz africana dos cultos, portanto, não garante a educação ambiental.

Figura 59: Lixo jogado no Parque Ecológico dos Orixás, em Raiz da Serra, Magé (RJ)



Fonte: Arquivo pessoal (2010)

Figura 60: Lixo jogado no Parque Ecológico dos Orixás, em Raiz da Serra, Magé (RJ)



Fonte: Arquivo pessoal (2010)

No que tange ao aspecto político, essa terceirização, por parte do Estado, desses espaços considerados sagrados, como podemos observar nas recentes articulações entre a Secretaria de Meio Ambiente de Mesquita, município da Baixada Fluminense, e a FUNA, visando um novo Parque Ecológico dos Orixás, não garante uma democracia participativa. A fragmentação política da Umbanda, associada à falta de conscientização ambiental e política dos umbandistas, provoca a má qualidade da gestão na esfera privada e a perda do referencial do espaço pelo poder público.