

MODERNIZAÇÃO, REPRESENTAÇÕES E URBANIDADES: UMA BREVE DISCUSSÃO DO ESPAÇO METROPOLITANO DO RIO DE JANEIRO À LUZ DAS PRÁTICAS UMBANDISTAS

Marcelo Alonso Morais

INTRODUÇÃO

(...)O espaço social não é, de forma alguma, um campo já estruturado. Ele é condição do “devir” dos indivíduos e grupos sociais(...)

(Costa e Heidrich, 2007)

“Viver no mundo, onde o mundo é o da modernidade tardia, envolve várias tensões e dificuldades distintivas ao nível do eu. Podemos analisá-las mais facilmente entendendo-as como dilemas que, em um ou em outro nível, devem ser resolvidos a fim de preservar uma narrativa coerente da auto-identidade.

(Giddens, 2002)

Ser natural do Rio de Janeiro é, definitivamente, um símbolo de capitalidade. No entanto, o imaginário que vem sendo construído nos últimos anos, principalmente através dos veículos midiáticos, é o de um espaço essencialmente violento, além de decadente econômica e financeiramente, que afeta a qualidade de vida de seus moradores. Este imaginário, que se estrutura a partir de representações construídas socialmente através das paisagens urbanas, dos fixos e dos fluxos (Santos, 2000), não revela a complexidade nas condições da população, negligenciada constantemente em muitos estudos que não levam em conta os valores íntimos do comportamento humano e da ação coletiva, que se

inscrevem em um cenário em que o passado, o presente e o futuro permanecem emaranhados (Legros, 2007).

No entanto, quando se discute sobre as demandas do Rio de Janeiro há uma outra questão bastante significativa que influencia no estabelecimento de políticas públicas: o conflito pela sociologia do nome. Afinal, de qual Rio de Janeiro estamos tratando? Cidade ou Estado? A problemática é muito pertinente nos estudos realizados por Silva (2006), Santos (2003) e Osório (2005), que se debruçam sobre as questões envolvendo a fusão da Guanabara com o antigo estado do Rio de Janeiro, unidade federativa que tinha como centro urbano gestor a cidade de Niterói, e seus impactos sociais, econômicos e políticos. Para os autores, um dos pontos cruciais a ser discutido é a falta de uma identidade fluminense para o morador da cidade do Rio de Janeiro, assim como a resistência aos comandos provenientes da nova capital do Estado pelo morador do interior da unidade federativa, provocando a falta de comunicação entre agências e gestores e, muitas vezes, inviabilizando a execução de projetos.

Pensando na construção efetiva de uma identidade fluminense, destaco no texto a importância das representações, condicionadas pela ótica modernizadora, que transforma formas de pensar e comportamentos (Costa e Heidrich, 2007). As representações do carioca, assim como das diferentes regiões que compõem o Estado do Rio de Janeiro, são importantes meios para o entendimento dos valores, anseios, idealizações individuais e coletivas constituídas e constituintes pelas / nas práticas sociais que se materializam (Castoriadis, 1982). Segundo Lefebvre (1991), não se trata de negarmos o chamado “progresso”, mas de compreender seus custos.

Para uma efetiva articulação das políticas públicas entre as esferas municipal e estadual, faz-se mister pensarmos num projeto de desenvolvimento calcado em planejamento e gestão eficientes. Mas será que podemos concordar com o atual modelo vigente de desenvolvimento? Que tipo de planejamento queremos? Como gerir sem planejar?

Não tenho a pretensão de responder às perguntas colocadas acima. Mas penso ser importante discutir, antes de qualquer coisa, o modelo de modernização implantado no Rio de Janeiro, já que nos encontramos diante de uma racionalidade economicista,

inserida na hipermodernidade, que fundamenta a organização espacial do estado do Rio de Janeiro ao longo de sua recente história.

A fim de repensarmos a articulação entre o município do Rio de Janeiro e interior que abarque também outras dimensões, como a ambiental e cultural, tecerei considerações sobre a lógica de modernização e desenvolvimento dominante no Rio de Janeiro. Baseando-me nas concepções de W.W.Rostow, em sua obra *Os estágios do crescimento econômico*, tenho como objetivo provocar uma reflexão sobre a racionalidade ocidental–cristã que impera nos projetos desenvolvimentistas implementados sistematicamente no território fluminense.

Questionando o vigente padrão de desenvolvimento, Rua (2001) apresenta relevante discussão sobre as urbanidades nas áreas rurais do Estado do Rio de Janeiro, permitindo vislumbrar um movimento de revigoração do local. Pautado em potencialidades que permitam novos padrões de desenvolvimento que levem em conta as diversas concepções sobre qualidade de vida (Souza, 2000), o autor valoriza as diferenças e defende que as urbanidades serão expressas no momento em que as qualidades de vida emergirem em projetos de desenvolvimento com sustentabilidades gerados a partir das criatividades do lugar.

As dinâmicas que criam e destroem formas, funções e estruturas e modificam fluxos, são extremamente complexas e não podem ser analisadas de forma reducionista numa perspectiva exclusivamente econômica. O entendimento dos movimentos sociais de classe, étnicos, ambientais, religiosos, suas representações e espacializações devem ser valorizadas na abordagem geográfica. A busca pelo desenvolvimento socioespacial (Souza, 2008) implica a construção de uma nova agenda de ação política que deva priorizar um repensar das estratégias modernizadoras buscadas pelos gestores até então (Silva, 2007), o que implica, por exemplo, em se valorizar as religiões.

Levando-se em conta que a religião desempenha um papel crucial na produção do espaço, e no resgate das práticas religiosas e nas suas múltiplas territorialidades é que poderemos almejar a conquista de novos direitos e liberdades para um maior número de habitantes, nunca se perdendo de vista a importância de uma análise integrada e interdisciplinar das práticas culturais e das estruturas políticas, econômicas e sociais que

compõem esse espaço idiossincrático, trago à tona a umbanda como prática relevante na organização socioespacial da Região Metropolitana do Rio de Janeiro.

Nessa perspectiva, a partir de uma breve caracterização, questiono a gestão da política na metrópole carioca com base no conceito de paradoxo organizacional (Silva, 2007), destacando como as práticas umbandistas expressam potenciais mecanismos de educação ambiental e constituição identitária da região.

MODERNIZAÇÃO, PRODUÇÃO DO ESPAÇO E REPRESENTAÇÕES DA (NA) METRÓPOLE CARIOCA

O processo de modernização está intimamente relacionado, segundo Rúa (2007, p.144) a outros dois termos: progresso e desenvolvimento. Com a consequente difusão do modo de produção capitalista, o projeto de desenvolvimento fundamentou-se num processo evolutivo, representado pelo livro de W.W.Rostow *Os estágios do crescimento econômico*, que criou as bases de um modelo civilizatório que, partindo do continente europeu, 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, p.5) apresenta o conceito de modernização como um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo, como a mobilização dos recursos, o desenvolvimento das forças produtivas, o aumento da produtividade, a centralização do poder político, a formação de identidades nacionais, a secularização de valores e normas, assim como das formas urbanas de vida. O conceito de modernização, portanto, se fundamenta numa lógica economicista e evolutiva, que tenta neutralizar a diversidade através de um processo de padronização. Ao analisar a obra de Arnold Gehlen, o autor reafirma que “as possibilidades contrárias e as antíteses foram descobertas e integradas” (Habermas, 2002, p.6), numa alusão à apropriação e a resignificação das tradições pela modernidade.

Fundado numa concepção materialista de modernização, Rostow (1953) desenvolve um modelo de desenvolvimento calcado no etapismo das sociedades.

Inicialmente rural, a sociedade revela relações essencialmente familiares e tribais que comandam a vida política. Num segundo momento, a sociedade em urbanização apresenta queda na população rural, com a redução da fertilidade feminina aliada ao êxodo rural. Neste momento, existe uma elite econômica com seus respectivos quadros técnicos, além de um crescente papel da educação na construção de uma identidade nacional. A sociedade do “take off”, que quebra a lógica de subsistência e se torna mais urbana que rural, é o terceiro “degrau” evolutivo. Com forte base técnica infra-estrutural, este estágio apresenta fragmentação dos territórios da política nas esferas federal, estadual e municipal numa lógica federativa, com a sucessibilidade na esfera do poder provocando alternância de partidos de várias tendências.

A seguir, as sociedades se tornam industriais, ou seja, detentoras das tecnologias e patentes que geram os recursos materiais, caracterizando uma lógica fordista de organização do espaço. Finalmente, chegamos às sociedades pós-industriais que vendem finanças, tecnologias e marcas. Há um repasse de atividades para outros locais, numa lógica pós-fordista de desconcentração das atividades produtivas. As sociedades pós-industriais se concentram na prestação de serviços, “ensinando” aos outros locais como se tornar industrial, controlando os recursos financeiros para a implementação de investimentos diversos.

A partir de uma leitura mais atenta acerca da realidade carioca, percebemos claramente contradições entre a evolução desenvolvimentista defendida por Rostow e a organização territorial da metrópole. Para começar, diante dos efeitos da globalização, que segundo Santos (2003, p.75) afeta a capacidade política e financeira do Estado em manter-se como ator central das políticas públicas, assistimos a práticas cada vez mais clientelistas e provincianas, típicas, segundo Rostow, das sociedades ditas rurais, chamadas por Silva (2007, p.243) de “rugosidades de um passado ainda presente nas estruturas do Estado”. Um exemplo recente ocorreu nas últimas eleições, onde caciques tradicionais da política clientelista, tipicamente coronelista, venceram em importantes municípios da Baixada Fluminense, Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Portanto, o moderno convive com autarquias, hábitos e costumes tradicionais, ilustrando uma estrutura colonialista de relações políticas no espaço da metrópole.

A maior fluidez do capital convive com uma infra-estrutura ainda fundamentada numa lógica fordista de localização, já que a Região Metropolitana do Rio de Janeiro concentra algo em torno de 80% da população e da prestação de serviços do Estado do Rio de Janeiro. Pouco articulada com a capital, a economia do interior do Estado se beneficiou durante o ciclo cafeeiro, mas viu-se numa crise sem precedentes quando o café se desloca para o interior paulista. A fusão do Estado do Rio de Janeiro com o Estado da Guanabara, atualmente município do Rio de Janeiro e núcleo da área metropolitana, foi uma decisão autoritária do governo federal a fim de, segundo os gestores da época, desenvolver a economia fluminense. No entanto, dado o agravamento do contexto externo (choque do petróleo de 1973) e da crise do balanço de pagamentos, o governo teve que limitar seus investimentos, impedindo a implementação de novos projetos no Estado. O atraso da economia fluminense, de maneira contraditória, ocorre paralelamente ao processo de industrialização do país, tornando São Paulo a “locomotiva” da economia brasileira (Santos, 2003, p.74-75).

É inegável, no entanto, o potencial do interior fluminense diante da atual dinâmica econômica, pautada na busca de vantagens locacionais e da valorização do território fluminense a partir da Rodada Uruguai do GATT em 1989 (Silva, 2007, p.254). Inserido num contexto pós-Guerra Fria, o espaço fluminense apresenta vantagens comparativas que redirecionam, nos últimos anos, investimentos para o Rio de Janeiro a partir da constituição do Mercosul e do seu papel estratégico diante da abertura econômica. Só que este processo de revitalização apresenta contradições. Apesar de ser um Estado industrializado, dentro do quadro nacional, o território fluminense é um “mar de arcaísmo”, já que se faz necessário investir em qualificação de mão-de-obra e infra-estrutura. Nos últimos governos estaduais, os gestores passaram a administrar o Estado sob a égide do “desenvolvimento via modernização infra-estrutural e logística do território fluminense” (Silva, 2007, p.254). A base técnica, típica da terceira etapa rostowiana, é prioridade nos programas de governo, o que evidencia o caráter produtivista de modernização. Na Baixada Fluminense, por exemplo, o discurso da modernidade despreza as tradições, apesar de fazer uso delas, resignificando-as concomitantemente ao seu aniquilamento (Giddens, 1997), assim como ignora as reais necessidades materiais e imateriais locais, fazendo com que o projeto de

desenvolvimento para a região apresenta contradições socioespaciais inerentes a um modelo que, além de não promover a tão defendida evolução desenvolvimentista, ainda revela limitações para a inserção da região num processo de reestruturação produtiva.

Discutindo o conceito de reestruturação, com base em Soja (1993), Silva entende-o como

A reavaliação, a partir da crise de um determinado establishment social, do econômico e/ou político de dado espaço. Um repensar dos caminhos possíveis para “sair da crise” gera “um desmontar para um remontar” de estruturas, muitas vezes espaciais, podendo trazer novas configurações territoriais baseadas em fluxos de direção e intensidade diversificadas.(2006, p.99).

No âmbito geográfico, o autor destaca que

Ao se pensar na reestruturação espacial, deve-se reportar aos processos de gestão que o atingem. No plano da orquestração do uso do território, essa reestruturação afetará as paisagens e funções existentes com a implementação de outras infra-estruturas (adequadas aos novos rumos tomados), que suprirão novas atividades e definirão configurações espaciais relacionadas ao desmontar / remontar/ refuncionalizar planejados pelos agentes territoriais (2007, p.99).

A percepção mais clara de suas demandas vem levando o eleitor carioca/fluminense a uma postura mais crítica acerca do projeto de modernização colocado em curso por seus gestores no âmbito estadual. Reavaliar a validade das ações públicas tornou-se fundamental para uma população que exige, cada vez mais, qualidade de vida. Isto vem promovendo um repensar sobre a importância do resgate das tradições e da valorização das potencialidades do local. A partir do estudo dos impactos da política na organização espacial nas regiões Noroeste e Norte Fluminense, Silva (2007, p.239-

243) discute o conceito de paradoxo organizacional a fim de tentar entender as contradições entre os discursos políticos dos gestores e as práticas que regem as Políticas Públicas do Estado.

Apesar do seu foco de análise ser o processo de modernização no rural fluminense, é possível vislumbrar através de suas reflexões as contradições entre os discursos modernizantes e as políticas oficiais que interferem no espaço fluminense como um todo. No caso da metrópole carioca, percebe-se que os últimos gestores fracassaram em várias tentativas de “modernizar” a região, pois quase sempre os projetos modernizantes não respeitam as reais necessidades da população. Na área de lazer, educação e cultura, por exemplo, existem várias iniciativas importantes. No entanto, a qualidade é quase sempre questionada. Se novas casas de shows foram criadas, acopladas quase sempre às casas de gastronomia, as atividades oferecidas muitas vezes não contemplam os anseios das comunidades locais, com propostas de qualidade duvidosa a preços geralmente incompatíveis com os moradores.

O carnaval “carioca” é um bom exemplo a ser analisado. Apesar de iniciativas como a da Beija-Flor de Nilópolis, que prioriza os membros da comunidade e escolhe um colegiado para a direção de seu carnaval, algumas escolas de samba desfilam no Sambódromo com participantes quase que exclusivamente “estrangeiros” à comunidade, além de enredos “importados” por seus dirigentes. No entanto, devemos destacar que a Beija-Flor é uma escola fluminense que, no entanto, participa de um campeonato dito “carioca”. As práticas da Acadêmicos do Grande Rio são esclarecedoras, pois esta vem se destacando ultimamente como a escola de samba “global”, já que leva para a avenida inúmeros atores da Rede Globo de Televisão, carioca por excelência, e turistas que sequer conhecem o samba-enredo. A Baixada Fluminense, local da agremiação, fica envolta em brumas, num espesso nevoeiro que esconde as origens e as tradições da escola.

A partir dos exemplos acima, percebe-se o risco iminente de redução das perspectivas de sucesso das políticas implementadas. Discursos e práticas explicam os fracassos que reforçam a idéia de naturalização do atraso na Baixada. A falta de transparência no discurso desenvolvimentista acaba comprometendo as reais

necessidades da sociedade e o sentido de cidadania. Aliando-se à sua atual crise, quer seja conceitual, institucional, funcional, política ou de representação, as suas rugosidades e aos sistemas sociais cada vez mais complexos, urge ao Estado e a seus gestores repensar os discursos oficiais e suas respectivas práticas diante das múltiplas escalas, ações plurais e demandas diferentes. Complexifica-se, portanto, o papel do Estado (Silva, 2007, p.242).

Outro aspecto relevante é a questão da construção da identidade, tão presente no discurso da modernização. Se a sociedade pós-industrial já deveria apresentar uma sólida identidade, assistimos no Estado do Rio de Janeiro a existência de um conflito entre ser carioca e ser fluminense. Apesar dos esforços dos últimos governadores em valorizar a percepção do “fluminense” em face do “carioca” (Silva, 2007, p.255), cujas ações políticas não necessariamente seriam capazes de forjar uma identidade “riojaneirenses”, expressão cunhada pela socióloga Aspásia Camargo, a construção dessa identidade contrasta com a ilusão de pertencimento, tanto do carioca como do fluminense. É comum ouvir o carioca falar da Baixada como um local exclusivamente pobre e violento. Tão incorporada ao imaginário carioca como periferia de nossa cidade que os municípios de Nova Iguaçu ou Duque de Caxias, por exemplo, são considerados bairros. Por sua vez, o morador da Baixada Fluminense ao trabalhar no espaço carioca, torcer pelos times de futebol da capital e participar do desfile das escolas de samba do carnaval “carioca” se sente partícipe da vida moderna representada no “ser carioca”. As diferenças só se tornam “realidade” quando o indivíduo percebe que não é reconhecido como carioca, não vota nas eleições municipais para prefeito do Rio de Janeiro e é renegado muitas vezes por suas origens “periféricas” e “atrasadas” diante da “variedade de universos simbólicos que se entrecruzam em densas redes de significados” (Biazzo, 2008, p.49) no imaginário construído pela sociedade carioca.

No Estado do Rio de Janeiro a lógica de modernização de Rostow pode ser enquadrada numa lógica positivista, materialista, que pensa de forma produtivista. A modernização é discurso fundante do Rio de Janeiro, onde o urbano é sinônimo de moderno e palco da modernidade. A qualidade de vida está, nesse contexto, inserida numa racionalidade de desenvolvimento que, concebido como intenção, é entendido por Rúa (2007) como um projeto de generalização do capitalismo que carrega a idéia de

ocidentalização do mundo como processo civilizatório. Na realidade fluminense, ser “moderno” é possuir determinados bens materiais valorizados no cotidiano e reforçados pela mídia, que destaca a Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro como o símbolo do moderno. Ser “moderno” é representado por objetos que promovem a ascensão social. Muitas vezes, o parecer se torna até mais importante que o ser. Ser branco, católico, estudar em instituições privadas, ter um carro zero quilômetro e morar na Zona Sul se constitui em símbolos da modernidade e do desenvolvimento no território fluminense. Este conceito de desenvolvimento vem sendo atrelado há décadas ao desenvolvimento técnico-material. Este, por sua vez, geraria as condições ideais de segurança que garantiriam os meios para se chegar à felicidade plena, ou seja, crescimento econômico virou sinônimo de desenvolvimento. Tanto no mundo capitalista, segundo os padrões absolutistas de consumo e “qualidade de vida” estadunidenses e/ou europeus, ou sob a vertente socialista, pautada numa pseudo equalização das riquezas, o projeto de desenvolvimento, segundo Silva (2007, p.54), vem sendo reduzido a “um mero crescimento econômico que, a partir de uma linearidade histórica, se daria na forma de um receituário a ser seguido à risca”. Ainda segundo o mesmo autor

A base econômica-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 (2007, p.54).

Souza destaca a importância de diferenciarmos modelo civilizatório de modo de produção, a fim de se propor a construção de uma ideologia do desenvolvimento que seja alternativa ao modelo economicista defendido como “civilizador”. Segundo o referido autor,

Enquanto este último diz respeito à organização e ao conteúdo técnico-tecnológico de uma dada economia, o primeiro abarca o conjunto de instituições e valores fundamentais tributários de um determinado imaginário (como o imaginário capitalista). O modelo civilizatório permite que sejam contempladas, sem reducionismos apriorísticos(...), as diversas dimensões presentes nas práticas sociais em uma determinada sociedade, superando-se a separação cartesiana entre economia, política e cultura (2000, p.22).

Souza (2000, p.19), ao questionar o conceito de desenvolvimento, afirma que este expressa uma ideologia hegemônica que mascara o verdadeiro sentido de desenvolvimento, que seria uma mudança qualitativa das relações sociais. Em obra anterior, o referido autor (1996, p.7-9) defende a idéia 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. Às necessidades materiais, portanto, deveriam estar associadas, segundo o autor, as imateriais. Em sua discussão sobre o desafio metropolitano, Souza reitera 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 (2000, p.23).

Se utilizarmos como exemplo as diversas comunidades de práticas religiosas de matrizes africanas na metrópole, dentre elas, as umbandistas, veríamos que o atual modelo de desenvolvimento em voga no Brasil não atende às necessidades básicas desses atores sociais, tanto no âmbito material quanto no “espiritual”. Diante de uma ordem ocidental-cristã, os umbandistas estão envoltos em brumas, diante do preconceito e de pressões cada vez mais crescentes de grupos neopentecostais. Estes últimos, principalmente, invadem templos e/ou criam imagens da umbanda relacionadas às práticas demoníacas, que constroem no imaginário social a idéia do “arcaico”, entrelaçado à bruxaria e ao culto à espíritos atrasados. Os artefatos e os rituais são satanizados e as tradições são colocadas na clandestinidade como imagens de um Brasil atrasado e, até mesmo, pré-moderno. O modelo dito civilizatório não seria compatível com feiticeiros, oferendas e incorporações que lembram os rituais do filme *As Brumas de Avalon*. A presença de uma “Sacerdotisa do Lago” e de rituais de fertilidade seriam incompatíveis com uma realidade desenvolvimentista. Os hábitos e os costumes têm que ser padronizados, a fim de sustentar a reprodução do capital e criar o projeto civilizatório moderno. O desenvolvimento econômico, intrínseco ao conceito de modernidade, tem que ser pautado em modelos previamente estabelecidos, constituídos em realidades exógenas “civilizadas”, ou seja, modernas e, quem sabe, pós-modernas, como alegam alguns autores. O consumo material seria a estação final de uma viagem que levaria à plena realização do ser humano.

Dialeticamente, o projeto de difusão da economia de mercado, ao tentar forjar uma homogeneização das práticas sociais, culturais e religiosas, enfrenta resistências e adaptações do local ao global. A falta de assistência às necessidades básicas, tanto materiais quanto imateriais, leva muitos cariocas 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. 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, segundo Souza,

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 (2000, p.23).

Empobrecedor de singularidades, o imaginário sobre as zonas Norte e Oeste, do espaço urbano carioca, e da região da Baixada reflete o caráter homogeneizante que anula as múltiplas identidades existentes entre os municípios, assim como no interior de cada um deles, em espaços que revelam dinâmicas rurais e/ou urbanas. A Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro, no imaginário da Região metropolitana do Rio de Janeiro, se torna o modelo a ser seguido, encarnando a modernidade no vestir, comer, falar, sentir e agir. Os estereótipos, fruto das representações construídas pelo imaginário popular, são construídos a partir de modelos que constroem o “ser moderno” e estigmatizam as áreas menos favorecidas da metrópole como uma área “ingovernável”. Como canta Fernanda Abreu, o “Rio 40 graus, cidade maravilha, purgatório da beleza e do caos” revela o calor tropical, muito presente nas imagens que representam as praias, uma beleza natural que faz clara referência à Zona Sul. O caos, todavia, sempre é associado aos subúrbios e à Baixada Fluminense, vista como a extensão insalubre da metrópole carioca, extremamente quente e pobre. Um caso singular é o da Barra da Tijuca, que apesar de fazer parte da Zona Oeste da cidade, vem sendo organizada para atender às classes mais abastadas, transformando-a em uma espécie de continuação da Zona Sul. Segundo Biazzo,

Imaginar um lugar tanto pode significar compor uma imagem daquilo que já se enxergou, percebeu, quanto pode ser uma tarefa de total criação. Refletindo um pouco acerca destas opções, pode-se concluir que ambas ocorrem simultânea e conjuntamente, sendo impossível dissociar por completo aquilo que se captou através dos

sentidos – o visual ou os sons próprios de um lugar, por exemplo – daquilo que a mente projeta e reconstrói de forma única, jamais neutra, sempre influenciada pelas intenções e pela visão de mundo de quem imagina (2008, p.41).

A complexidade das dinâmicas econômicas, políticas, sociais e culturais revelam que por detrás das representações existe uma ideologia. Estudar a produção do espaço na Baixada Fluminense, por exemplo, requer um esforço metodológico, pois, as práticas espaciais e os processos que constroem as representações do espaço e os espaços de representação (Lefebvre, 2008) revelam que uma abordagem natural ou histórica não seria suficiente para a compreensão da totalidade.

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, Lefebvre (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 do trabalho fruto de um processo histórico, o espaço é o receptáculo dos objetos, sendo o palpável, o objetivo, aquilo que se pode descrever. Na Baixada Fluminense podemos perceber que, através de uma construção histórica, portos, substituídos posteriormente por linhas férreas, representam práticas sociais que se materializaram no espaço a fim de atender a lógica de uma economia de mercado que se desenvolvia no território brasileiro. O transporte, essencial para o escoamento, representa a técnica, tão presente no discurso desenvolvimentista de modernização. Loteamentos urbanos, rodovias e a instalação de indústrias são atividades potencializadas dentro da lógica fordista de produção que vai substituir o modelo agrário dominante até os anos 1930 (Simões, 2004). A Baixada pode

ser percebida aqui como um receptáculo de fixos, revelando a concretude das práticas sociais.

A seguir, Lefebvre afirma numa terceira hipótese 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). Na Baixada Fluminense, as grandes levas de migrantes, principalmente nordestinos, que se deslocaram para a região, serviram de reserva de mão-de-obra barata e mercado consumidor para a metrópole carioca, seguindo o modelo consumista da modernidade. A baixa renda faz com que esses trabalhadores tenham que morar nas áreas periféricas, o que forçou a ocupação imobiliária em dois padrões distintos: a pequena produção capitalista da casa, que inicialmente construiu casas nas áreas centrais dos municípios, seguida pela produção de edifícios e condomínios, e a autoconstrução em terrenos de loteamentos populares. Nestes últimos, o baixo custo da produção mantém o pagamento de baixos salários, garantindo a reprodução do capital.

Finalmente, na última hipótese, Lefebvre resgata a terceira hipótese e acrescenta, numa análise mais profunda, que o espaço “seria, desse modo, uma espécie de esquema num sentido dinâmico comum às atividades diversas, aos trabalhos divididos, à cotidianidade, às artes, aos 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, do lazer, das 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, das artes e de 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 idéia 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, onde grupos religiosos de práticas de matrizes africanas, como os umbandistas, são segregados diante de um espaço produzido a partir de uma ideologia católica dominante. 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 são taxados de “primitivos”. 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 e Nilópolis, por exemplo, compram suas flores, vestem branco e vão à praia às vésperas do “Ano-Novo” realizar seus pedidos. Ainda com base em Lefebvre (2008, p.53), os exemplos acima expressariam a tensão constante no espaço entre a aparente coerência na relação da ordem próxima (vizinhança) com a ordem distante (Estado, sociedade). Contudo, ao serem paradoxalmente desarticuladas, revelam as contradições do espaço. Entendendo estas contradições como oriundas do “conteúdo prático e social e, especificamente, do conteúdo capitalista”, 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).

Com o intuito de enriquecer o debate sobre a produção do espaço e a sua captura pelas classes dominantes, destaca-se a leitura da abordagem de Lipietz, feita por Soja (1985). Convergindo com as idéias de Lefebvre, que também ressalta o papel das relações sociais e suas especificidades na reestruturação do espaço, a fim de materializar um “novo” espaço que, em conflito com o espaço já produzido, pode manter as estruturas ou transformá-las, o espaço projetado de Lipietz pode ser equivalente ao espaço vivido de Henri Lefebvre, que se manifesta nos movimentos de resistência, nas manifestações de negação ao que foi imposto, enquanto que o espaço herdado pode ser comparado ao espaço percebido, espaço este das práticas espaciais. Além dessas duas formas de

perceber o espaço, articuladas e interdependentes, Lefebvre apresenta uma terceira: o espaço dos planejadores, do Estado, do capital, que impõem formas de organização do espaço, o espaço concebido (Lefebvre, 1986).

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, mas representações do espaço, constituídas por gestores, 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, representada por signos e símbolos que se contrapõem ao modelo imposto pelos valores e idéias da modernidade difundidos a partir da Zona Sul do Rio de Janeiro. 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 classes 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 sustentáveis. 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.

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. 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).

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. A leitura que fazemos da região da Baixada e dos subúrbios cariocas (violência, criminalidade, desordem urbana, miséria generalizada, falta de infra-estrutura etc) cristalizada pela mídia, engessa o potencial criativo dos sujeitos. Se as representações são falsas pela abordagem realizada por determinados grupos que dissimulam o real, também são 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).

Castoriadis (1982, p.364) também destaca a importância do estudo do imaginário e das representações, considerando como inseparáveis sociedade e psiquê. O indivíduo, para o autor, não pode se constituir sem a criatividade da psiquê. 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 ergue-se, a partir de um momento um mundo. Ela não é aquilo que fornece “imagens” empobrecidas das “coisas”, mas aquilo do qual certos segmentos aumentam 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).

Para Freud, a constituição do indivíduo em sujeito se dá pela autonomia, presente nos objetivos e caminhos do projeto revolucionário. Em Castoriadis (1982, p.123-125), a máxima de Freud foi discutida a partir do conflito entre Ego e Id, respectivamente, o consciente e o inconsciente. O Ego, consciência e vontade, deveriam ocupar o lugar do inconsciente. Isso se daria a partir do domínio do Ego sobre o Id. O controle sobre o inconsciente, para Freud, seria o domínio sobre o outro, não um outro desconhecido, mas sim o outro dentro de si, que se domina, que controla seus instintos, agindo contra sua própria vontade.

Castoriadis (1982) continua a discussão questionando até que ponto podemos 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 (1982, pp. 123-125).

Seguindo esse raciocínio, o sujeito, para Freud, é dominado pelo imaginário, que define seu desejo e a própria realidade. É o sentido da heteronomia, ou seja, a alienação de forma mais ampla. Mas para Castoriadis (1982) é impossível “pensar num sujeito que teria totalmente “reabsorvido” sua função imaginária”. Segundo o autor, não podemos eliminar o que faz de nós homens – nossa função simbólica, pois “o desejo, as pulsões (...) sou eu também, e trata-se de levá-los não somente à consciência, mas à expressão e à existência”. Portanto, a autonomia se dá numa nova relação entre o discurso do outro e o discurso do sujeito.

Partindo do pressuposto que a representação é um ato de comunicação, que adquire valor e conduz os atos sociais, podemos afirmar que as representações produzidas sobre as práticas umbandistas, a partir do imaginário católico dominante na metrópole carioca, demonstram a tentativa de anular potencialidades e criatividade no interior destas comunidades que se estruturam em torno da fé em energias ancestrais (Orixás) e entidades que se manifestam incorporando em médiuns. Sob essa ótica, o imaginário e as respectivas representações dominantes demonizam uma religião que pode gerar uma reorganização do espaço a partir do vivido. A ênfase na dimensão comunitária da vida em sociedade e suas idiosincrasias, e não somente o determinismo dos processos político – econômicos, é que nos permite distinguir as forças anabásicas e a afetividade pertencentes às forças da sociabilidade que emergem e se territorializam. A umbanda pode ser apresentada, portanto, como um protesto das pessoas oprimidas, das classes dominadas, 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. De acordo com a visão de Rua (2007,

p.170), o espaço apresenta-se “ligado aos valores de uso produzidos pela complexa interação de todos, na vivência diária”.

A umbanda, pelo menos como a conhecemos atualmente, tem sua origem no início do século XX, a partir da manifestação, em um templo espírita kardecista, do “Caboclo das Sete Encruzilhadas”. A partir daí, espíritas kardecistas passaram a mesclar elementos das tradições religiosas de matrizes africanas e indígenas em suas práticas, professando-a e defendendo-a publicamente com o objetivo de torná-la uma religião. É importante frisar o “sincretismo” com os santos católicos, dada à repressão aos rituais africanos, já que as práticas religiosas dos negros eram vistas como rituais “primitivos” e “demoníacos”. Se toleravam o ritmo, as danças e as músicas, o mesmo não ocorreu com a magia (Silva, 2005). Ilustrando esse processo de dominação, temos a figura de Exu, um guardião dentro das tradições dos cultos de matrizes africanas, que foi associado ao diabo, sendo representado como a encarnação do mal. As cores vermelha e preta, que simbolizam a terra e a paixão, segundo alguns praticantes, foram vinculadas à sangue derramado pelo crime e luto, criando um imaginário que o representa como o guardião do inferno das tradições católicas.

A partir de análise do filme *O Amuleto de Ogum*, de Nelson Pereira dos Santos, fundamentada no conceito de paisagem, Barbosa e Corrêa (2001) vislumbraram a umbanda como “um viés de interpretação das formas hegemônicas de reprodução cultural a partir das condições socioespaciais” (2001, p.97). Tomando por base a realidade carioca e de segmentos socioculturais estigmatizados e subalternizados, os autores percebem 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 pilintras e prostitutas. O espaço do profano alimenta o sagrado com a construção de arquétipos reurbanizados da periferia metropolitana (2001, p.96).

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 pode ser percebido nas práticas umbandistas existentes na Região metropolitana, pois os Orixás não são cultuados 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, assim como o predomínio de práticas kardecistas em determinadas casas, e práticas 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).

Outro alerta importante é feito por Haesbaert (2006, p.90), para o qual não devemos nos deixar levar por um “culturalismo no qual os vetores político e econômico são subvalorizados, ou mesmo negligenciados”. Há de se analisar diante da complexidade o espaço enquanto território, cuja apropriação é, concomitantemente, material e simbólica. Ao nos apropriarmos de um objeto, damos sentido a ele e, dialeticamente, ao produzirmos materialmente este objeto, inserimos nossas práticas culturais. O desafio, portanto, é integrar as diferentes perspectivas de análise ou, segundo o autor, “em termos lefebvrianos, tanto a dominação quanto a apropriação do espaço”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para pensarmos em modelos de desenvolvimento com sustentabilidades (Rua, 2007), são necessárias mudanças de hábitos eticamente sustentáveis, socialmente eficientes e historicamente duradoras, que levem em conta o ethos local. Nas paisagens rurais e urbanas, segundo Biazzo (2008, p. 50), existem “ruralidades e urbanidades (conteúdos-heranças, origens, hábitos, relações, conjunto de ações) que se combinam, gerando novas territorialidades” que expressam diversificadas práticas espaciais. Ao invés de se trabalhar com os conceitos de urbano e rural, Biazzo (2008, p.50) propõe uma análise que leve em conta “as ruralidades e as urbanidades que ensejam as territorialidades particulares de cada localidade, município ou recorte regional. Apesar da presença de ruralidades, os municípios da Baixada Fluminense apresentam uma clara tendência à expansão de urbanidades. A partir da contribuição de Rua (2002, p.41), as urbanidades seriam “constituídas por uma enorme gama de manifestações que vão desde a melhoria da infra-estrutura e dos meios de comunicação até a aposentadoria e novas formas de lazer”. Essas inovações transformadoras, segundo o autor, criariam

Espaços/territórios novos que se lançam numa nova aventura coletiva ao imaginar novas formas de organização do espaço e novas formas de funcionamento da sociedade local, não se tratando de uma transposição de um modelo de organização urbana pouco adaptado aos espaços/territórios rurais (2002, p.41).

As urbanidades, todavia, não tratam exclusivamente de mudanças concretas, fundamentadas em transformações técnicas, mas também sociais, culturais e políticas a partir do local. Nesse ínterim, convém destacar a importância do poder municipal nesse processo de inovações, intensificado pela Constituição de 1988, que estabeleceu a transferência de recursos para os municípios. Obedecendo a uma lógica federalista descentralizadora, as forças políticas municipais teriam o poder de utilizar essas verbas em prol de projetos de desenvolvimento calcados nas criatividade do local. No entanto, quase

sempre utilizam essas verbas em projetos assistencialistas, comprometidos que estão com políticas clientelistas de famílias que comandam o poder municipal, por exemplo, na Baixada Fluminense. É fundamental a constituição de pactos entre as instâncias municipal e estadual, não se esquecendo a federal, para a implementação de políticas públicas eficientes. Contudo, assistimos a uma enorme dificuldade de diálogo entre o provincianismo fisiológico de famílias da região, que disputam a máquina de poder público através do controle dos currais eleitorais, e o pragmatismo moderno, cosmopolita, dos gestores que vem administrando a cidade do Rio de Janeiro.

Expressão das diferenças nos lugares a partir do momento em que as qualidades de vida emergem, as urbanidades podem ser vistas como possibilidades de se construir caminhos para um desenvolvimento socioespacial da Região metropolitana, pois se associam a uma visão cosmopolita de qualidade de vida particular, que leve em conta as subjetividades de cada local. Para Souza,

Os pesquisadores e técnicos conhecedores de instrumentos e técnicas de planejamento e gestão não podem, consoante o enfoque autonomista, reivindicar qualquer privilégio quanto ao poder de estabelecer as prioridades e definir as metas e os objetivos das intervenções. Não podem reivindicar sentir e pensar em nome da população, presumindo a racionalidade e a universalidade de suas próprias inclinações, de seus próprios gostos e suas próprias necessidades (2003, p.179).

Seguindo o raciocínio do autor, os técnicos devem colaborar na elucidação das questões, mas a “coletividade também deverá ter a última palavra sobre os meios a serem empregados, assim como os técnicos deverão emitir opiniões igualmente sobre os fins” (SOUZA, 2003, p.179).

Diante da importância de entendermos as singularidades e as subjetividades do local, Haesbaert propõe discutir o conceito de identidade, já que nossas identidades

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).

Sob esse ponto de vista, a religião desempenha um papel crucial na produção das urbanidades. No resgate das práticas religiosas, como a umbandista nos municípios da Região Metropolitana e nas suas múltiplas territorialidades, é que poderemos almejar a conquista de novos direitos e liberdades para o maior número possível de habitantes da região, nunca perdendo de vista a importância de uma análise integrada e interdisciplinar das práticas culturais e as estruturas políticas, econômicas e sociais.

Afirmar a identidade da metrópole passa pela luta na sociedade entre os diferentes grupos, sejam eles econômicos, sociais, étnicos e/ou religiosos, pois através dos embates é que os seus significados são construídos e reconstruídos. Na disputa pela identidade está embutida a busca de controle sobre os recursos materiais e imateriais da sociedade. A identidade e sua construção são produto 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.

A partir dos sistemas de representação, os indivíduos podem se posicionar, se tornar sujeitos. A representação inclui 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. Se no imaginário católico, tradicional, a mulher ainda é vista como parte da costela de Adão, ou seja, submissa, pertencente ao homem e não digna de assumir determinados cargos na hierarquia da Igreja Católica, na umbanda a figura feminina é valorizada, seja na sabedoria expressa nos ensinamentos da Preta-Velha, seja na polêmica figura da Pomba-Gira. Esta, associada à prostituição, à perdição, revela, ao contrário dos estereótipos construídos pelo imaginário católico, a mulher batalhadora, independente, sensual e extremamente feminina, como mulher genuinamente brasileira que, apesar de tão sufocada e/ou vulgarizada em nossa sociedade, busca seu espaço. Na umbanda, esse Exu se revela como um espírito de luz, que resgata a importância do feminino e o valor da essência em detrimento da aparência. Os sistemas simbólicos, portanto, fornecem novas formas de se dar sentido à experiência das clivagens

e disparidades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados (Woodward, 2000, p.17).

A identidade é, para Haesbaert (2007, p.42-44), uma identidade social, mas definida essencialmente através do território, que envolve apropriação/dominação. Assim como a identidade, o território é processual, relacional e apresenta múltiplas 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. Matas, cachoeiras, mar, céu e rocha, por exemplo, são acidentes geográficos. Para os umbandistas, todavia, são geossímbolos (Bonnemaison, 2002), já que são sacralizados pelos praticantes como símbolos dos orixás Oxóssi, Oxum, Iemanjá, Oxalá e Xangô, respectivamente. Sendo portadores de uma história que valoriza os elementos naturais, as práticas sociais umbandistas, que se espacializam na metrópole, local de grande concentração de templos/casas de umbanda, necessitam da natureza, pois sem as energias ancestrais que movem os cultos e os rituais, a prática religiosa desapareceria. Sob esse prisma, a umbanda pode vir a ser um importante veículo na construção das identidades dos moradores cariocas/fluminenses, assim como um viés na educação ambiental da região, tão agredida em seu quadro natural. Logo, fica claro que para uma maior solidez do poder simbólico no processo de construção das identidades, temos que levar em conta o espaço, pois toda identidade cultural se concretiza no/através do espaço, apesar de nem toda identidade ser territorial.

Cria-se um elo entre espaço, política e cultura. Visto como elemento central das aspirações políticas e o grupo, o espaço é o elo entre a identificação e a ação política. Torna-se um referencial que interfere no processo identitário, criando o sentimento de pertencimento, redes de solidariedade e o reconhecimento do território. Segundo Haesbaert (2007, p.45),

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.

Finalizando, na construção do espaço é primordial 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 porque há sujeito que há verdade, mas pelo contrário, porque há verdade há sujeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BADIOU, Alain. Verdade e sujeito. In: Estudos Avançados. Vol.8. No 21. São Paulo, 1994.
- BIAZZO, P.P. Revisitando as paisagens fluminenses: imaginações geográficas, representações do espaço e disputas de identidade. In: Revisitando o território fluminense II. MARAFON, G. J., RIBEIRO, M. A. (orgs). Rio de Janeiro: Editora Gramma, 2008.
- BARBOSA, J.I. e CORRÊA, A.M. A paisagem e o trágico em *O amuleto de Ogum*. Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2001.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território!. In: CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs). Geografia cultural: um século (3). Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2002.
- CASTORIADIS, Cornelius. A Instituição imaginária da sociedade. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1982.
- COSTA, B. P. e Heidrich, A. L. A Condição Dialética de Produção do Espaço Social: Microterritorializações (culturais) urbanas “a favor” e “contra” a sociedade. In: Da percepção e cognição a representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. KOSEL, S., SILVA, J. C. e FILHO, S. F. G. (orgs). São Paulo: Editora Terceira Margem, 2007.
- GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna. BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony e LASH, Scott (orgs). São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- HABERMAS, J. O Discurso filosófico da Modernidade. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.
- HAESBAERT, R.; GONÇALVES, Carlos W. P. A nova des-ordem mundial. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- HAESBAERT, R. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos. ARAÚJO, F.G.; HAESBAERT, R. (orgs). Rio de Janeiro: Editora Access, 2007.
- LEFEBVRE, Henri. La presencia y la ausencia. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- LEFEBVRE, Henri. Le retour de la dialectique: 12 mots cief pour le monde moderne. Tradução de Margarida Maria de Andrade. Paris: Messidor Éditions Sociales, 1986, pp. 159-173.
- LEFEBVRE, Henri. A vida cotidiana no mundo moderno. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- LEFEBVRE, Henri. Espaço e política. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- LEGROS, Patrick; MONNERYON, F.; RENARD, J.B.; TACUSSEL, P. Sociologia do Imaginário. Porto Alegre: Editora Sulina, 2007.

- MATTOS, R. C. A recriação de pretéritas formas espaciais de exploração do trabalho: o trabalho em domicílio e o uso do espaço. In: Paisagem, espaço e sustentabilidades: uma perspectiva multidimensional da geografia. RUA, J. (org). Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.
- MOREIRA, R. A Diferença e a Geografia – O ardil da identidade e a representação da diferença na geografia. In: GEOgraphia, Ano 1, No 1, 1999.
- OLIVEIRA, R. Distintas noções de Baixada Fluminense: a busca do entendimento da constituição política da região – apresentação otimista e o seu crescimento latente. In: Baixada Fluminense: novos estudos e desafios. OLIVEIRA, R. (org). Rio de Janeiro: Editora Paradigma, 2004.
- OSORIO, M. Rio nacional Rio local: mitos e visões da crise carioca e fluminense. Rio de Janeiro: Editora Senac, 2005.
- RUA, J. Urbanidades e Novas Ruralidades no Estado do Rio de Janeiro: Algumas Considerações Teóricas. In: Estudos de Geografia Fluminense. MARAFON, G. J. e RIBEIRO, M. F. (orgs). Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2001.
- RUA, J. Desenvolvimento, espaço e sustentabilidades. In: Paisagem, Espaço e Sustentabilidades: Uma perspectiva multidimensional da Geografia. RUA, J. (org). Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.
- RUA, J.; OLIVEIRA, R.R.; FERREIRA, A. Paisagem, espaço e sustentabilidades: Uma perspectiva multidimensional da Geografia. In: Paisagem, Espaço e Sustentabilidades: Uma perspectiva multidimensional da Geografia. RUA, J. (org). Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.
- SANTOS, A. M. S. P. Economia, espaço e sociedade no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- SILVA, A.C.P. AS estratégias de modernização do espaço rural fluminense: técnica, planejamento e gestão no campo do Rio de Janeiro. In: Campo-Território: Revista de Geografia Agrária, v. 1, no 2, p. 92-122, 2006.
- SILVA, A.C.P. Discursos e práticas institucionais no Estado do Rio de Janeiro: paradoxos organizacionais na modernização do espaço rural fluminense. In: Paisagem, espaço e sustentabilidades: Uma perspectiva multidimensional da Geografia. RUA, J. (org). Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.
- SILVA, V.G. Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Editora Selo Negro, 2005.
- SIMÕES, M. R. Da Grande Iguaçu a Baixada Fluminense: emancipação política e reestruturação espacial. In: Baixada Fluminense: novos estudos e desafios. OLIVEIRA, R. (Org). Rio de Janeiro: Editora Paradigma, 2004.
- SIMÕES, M. R. A cidade estilhada: reestruturação econômica e emancipações municipais na Baixada Fluminense. Mesquita: Editora Entorno, 2007.
- SOJA, E. Uma concepção materialista da espacialidade. In: Abordagens políticas da espacialidade. BECKER, B. K., COSTA, R.H. e SILVEIRA, C. B. (orgs). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1985.

SOUZA, M.L. Urbanização e desenvolvimento no Brasil atual. Série Princípios. Rio de Janeiro: Editora Ática, 1996.

SOUZA, M.L. O desafio metropolitano: um estudo sobre a problemática sócio-espacial nas etrópoles brasileiras. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2000.

SOUZA, M.L. ABC do desenvolvimento urbano. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2003.

SOUZA, M.L. Fobópole: o medo generalizado e a militarização da questão urbana. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2008.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T.T. (org). Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.