

A multidimensionalidade do espaço geográfico: a revelação da umbanda como dimensão espacial do ethos

Marcelo Alonso Morais

Mestrando em Geografia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e professor da rede particular de ensino do Rio de Janeiro (Colégio Santo Agostinho, Colégio Santo Inácio e Escola Alemã Corcovado).

alonsomarcelo@yaho.com.br

Resumo

A religião como a umbanda desempenha papel crucial na produção do espaço urbano, 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 da cidade, 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.

Palavras-Chave: espaço; umbanda; identidade.

Introdução

Há muitas propostas sendo discutidas, atualmente, acerca da necessidade de enfrentamento dos problemas diários de violência na Cidade do Rio de Janeiro, como as invasões de morros por grupos de narcotraficantes rivais e/ou policiais (milícias), os estupros e sequestros que, destacados quase sempre de forma sensacionalista pela mídia, têm levado a sociedade carioca a refletir e a buscar soluções para a “desordem” do espaço urbano da metrópole. Encontramos, em nossa sociedade, tanto defensores de posturas mais rígidas como solução exclusiva para a violência até aqueles que procuram discutir as questões sociais na cidade do Rio de Janeiro de forma mais ampla e reflexiva.

O discurso recorrente é o da necessidade de se restaurar a ordem como condição fundamental para a concretização das necessidades sociais. No entanto, dialeticamente, a eficiência dessa ordem é questionada, pois uma nova desordem pode surgir na imposição de projetos de planejamento urbano que desconsiderem os desejos, a vontade, o querer dos diversos segmentos da sociedade. Nesse sentido, estaríamos desconsiderando as individualidades dos atores sociais que produzem o espaço, o que, segundo Lefebvre (2008), revela a problemática urbana como expressão exclusivamente do crescimento econômico disfarçado de desenvolvimento. A cidade, nesse ínterim, como criação humana, seria um “objeto espacial ocupando um sítio e uma situação que é preciso estudar, enquanto (*sic*) objeto, com diferentes técnicas e métodos” (LEFEBVRE, 2008, p. 82).

Anterior ao processo de industrialização e precedendo o urbano, a cidade se constitui numa forma material agregada à estrutura socioeco-nômica de dado momento histórico. Como forma, a cidade se modifica ao longo do tempo¹ com seus objetos², adquirindo novas funções de acordo com

¹ Citando T. Hagerstrand, Milton Santos (1996) defende que a unidade espaço-tempo deve ser tratada em termos de processo histórico. Em outra obra (2008), o autor reitera a importância do tempo, afirmando que o objeto muda o seu conteúdo, ou seja, recebe um valor ou um significado diferente, de acordo com o momento histórico, permitindo, a partir da periodização, uma “empiricização do tempo e do espaço” (p.92).

² “Sem dúvida, o espaço é formado de objetos; mas não são os objetos que determinam

as mudanças estruturais oriundas da dinâmica social.

Antes de considerar a urbanização da sociedade como mera consequência do processo de industrialização, o filósofo apresenta a tese de que a urbanização se tornou mais importante do que a industrialização. Para ele, diante da urbanização da sociedade, entender o espaço (e o) urbano passou a ser imprescindível na compreensão do mundo contemporâneo. Estabelecer um método de análise é, no entanto, muito difícil, dada a complexidade dos fatos, assim como suas contradições e conflitos³.

Ao apresentar uma proposta metodológica que não pode ser única diante da multiplicidade de abordagens, Lefebvre (1986) propõe uma análise do urbano considerando o sujeito, objeto e obra. Numa visão integrada e recursiva dos três pontos de vista, o autor propõe uma abordagem do sujeito a partir de grupos e classes que constituem o urbano, com suas ações⁴, relações e conflitos; o objeto⁵ como o lugar e/ou território, o sítio, as trocas, enquanto que a obra compreenderia uma análise do uso do espaço do cotidiano, como as ruas e os bairros⁶.

Se levarmos em conta que as formas-conteúdo⁷ existentes no espaço urbano do Rio de Janeiro são carregadas de valores, ideologias e intencionalidades, podemos perceber

os objetos. É o espaço que determina os objetos: o espaço visto como um conjunto de objetos organizados segundo uma lógica e utilizados (acionados) segundo uma lógica" (SANTOS, 1996, p. 34).

³ Segundo Santos (2008, p. 119), "a definição de espaço é tarefa das mais difíceis e que tem desafiado os especialistas das respectivas disciplinas explicativas e normativas, desde a geografia à planificação territorial".

⁴ Santos (1996, p. 67) afirma que "A ação é próprio do homem. Só o homem tem ação, porque ele tem objetivo, finalidade. A natureza não tem ação porque ela é cega, não tem futuro. As ações humanas não se restringem aos indivíduos, incluindo, também, as empresas, as instituições. Mas os propósitos relativos às ações são realizados por meio dos indivíduos, conforme assinala B. Hindess".

⁵ Ao se referir ao objeto, Santos se aproxima da abordagem realizada por Lefebvre (2008) ao afirmar que "Os objetos que interessam à Geografia não são apenas objetos móveis, mas também imóveis, tal uma cidade, uma barragem, uma estrada de rodagem, um porto, uma floresta, uma plantação, um lago, uma montanha (1996, p. 59)".

⁶ No que diz respeito à obra, Lefebvre (1986) ressalta a relevância da análise do uso do espaço do cotidiano, como as ruas e os bairros, aproximando-se das abordagens realizadas por Santos (1996) e Massey (2000) acerca do lugar. Para o geógrafo, "no lugar, nosso Próximo, se superpõem, dialeticamente, o eixo das sucessões, que transmite os tempos externos das escalas superiores e o eixo dos tempos internos (1996, p. 258)", enquanto que para Massey a visão progressista de lugar deve levar em conta a não existência de fronteiras, de identidades singulares ou únicas, assim como o fato de não ser estático (2000, p. 184-185).

⁷ Para Santos (2008, p.28), "o conteúdo (da sociedade) não é independente da forma (os objetos geográficos), e cada forma encerra uma fração do conteúdo. O espaço, por conseguinte, é isto: um conjunto de formas contendo cada qual frações da sociedade em movimento. As formas, pois, têm um papel na realização social".

a expressão dos fenômenos sociais que originam sua configuração territorial (SANTOS, 1996). Sendo sua condição fruto de sua ordem espacial, que revela as relações entre os cidadãos, assim como de relações regidas por instituições, como o Estado e as Igrejas (SANTOS, 1996, p. 59), podemos percebê-la como produto dessas inter-relações entre indivíduos e instituições, assim como nas imbricações entre as ordens distante e local (LEFEBVRE, 2008).

Ao reconhecer que o seu tecido, esgarçado espacialmente, é fruto das contradições resultantes da confluência entre as dimensões do local e do global (SANTOS, 1996), devemos pensar a cidade do Rio de Janeiro não como uma forma em si, mas como um espaço construído a partir da associação entre atores sociais. Portanto, como produto da associação humana, esse espaço reflete as idiosincrasias da sociedade que se urbaniza, caracterizada por ser uma realidade em formação fazendo-se no cotidiano (LEFEBVRE, 2008).

Portanto, ao partir do pressuposto de que o urbano é o modo pelo qual a reprodução do espaço se realiza no mundo contemporâneo, expresso em sua centralidade e simultaneidade (LEFEBVRE, 1991) e com base nas reflexões sobre a produção do espaço realizadas por autores como Santos (1996, 2008), Massey (2000, 2008) e Lefebvre (1986, 1991, 1999, 2006 e 2008), propõe-se uma breve discussão sobre a importância de se realizar uma análise do espaço geográfico da cidade do Rio de Janeiro numa ótica multidimensional e multiescalar, cujas singularidades se integram a uma escala mais ampla e na qual as particularidades da totalidade vão ser sentidas num eterno devir (RUA, 2009; SANTOS, 1996). Segundo Lefebvre, como receptáculo e forma, o espaço é:

o ponto de encontro, o lugar de uma reunião, a simultaneidade. Essa forma não tem nenhum conteúdo específico, mas tudo a ela vem e nela vive. Trata-se de uma abstração, mas, ao contrário de uma entidade metafísica, trata-se de uma abstração concreta, vinculada à prática. O urbano é cumulativo de todos os conteúdos, seres da nature-

za, resultados da indústria, técnicas e riquezas, obras da cultura, aí compreendidas maneiras de viver, situações, modulações ou rupturas do cotidiano (1999, p. 112).

Ao entender a espacialidade das práticas religiosas no urbano carioca como componente fundamental da reprodução humana, apresenta-se neste ensaio a umbanda como fenômeno religioso que, além de expressar o caráter multidimensional do espaço, apresenta um papel na constituição identitária da região. Cabe ao geógrafo, portanto, perceber o urbano em sua pluralidade de sentidos e as inter-relações entre as diversas dimensões das práticas espaciais e sua aproximação com as práticas culturais, levando em conta os lugares de convivência, reunião e socialização. Trata-se de resgatar a solidariedade, o cuidado e a responsabilidade ética.

A produção do espaço no (do) urbano: uma análise para além de Marx

O marxismo, segundo Harvey (2004), trouxe à discussão a importância de se criar um movimento global de resistência, que parta de forças anabásicas e gerem uma transformação estrutural do capitalismo. No entanto, adverte que essa proposta é insuficiente, pois além de Marx não valorizar a dimensão espacial, revela que o processo homogeneizador tão defendido por ele ignora as diferenças culturais, religiosas e de gênero que refletem as subjetividades e as particularidades dos grupos sociais envolvidos.

Harvey (2004, p. 41-61) percebe claramente que, ao longo da história da acumulação capitalista, há um importante papel da dimensão geográfica, destacando que, diante da inevitabilidade das crises, há a necessidade constante de superação que garanta a reprodução do sistema econômico-político hegemônico a partir dos chamados “ajustes espaciais”.

Ao questionar as análises de Marx e Engels, que reve-

lam o predomínio de uma análise temporal em detrimento da análise espacial, justificada, por exemplo, nas estratégias especiais inerentes ao processo de expansão do capitalismo no mundo, que deu início, segundo muitos autores, ao processo de globalização, o autor reforça a análise de Santos (1996). Nela são apresentados os fixos e os fluxos como instrumentos que permitem a expansão, assim como a reprodução e o fortalecimento dessa lógica concentradora, mesmo que na dispersão (RUA, 2009). Como exemplos, podemos citar a construção de infraestruturas, a busca incessante por inovação tecnológica e o poder (des) regulador do Estado. No entanto, o autor chama a atenção para o fato de existir um limite na capacidade dessa lógica expropriadora de se expandir indefinidamente, alegando que, simultaneamente ao desenvolvimento capitalista, ocorrem movimentos sociais de resistência às contradições criadas pelo modelo.

Como ilustração, o autor destaca como o capitalismo cria necessidades valorizando o consumo em detrimento da produção, criando ilusões consumistas que não são consumidas e geram frustrações, revolta e inclusão precária (RUA, 2009). Ainda com base na análise da obra de Marx, Harvey (2004) nos chama a atenção para o cuidado que devemos ter com o enfoque expressivo dado ao papel do Estado, que, para o autor, é uma das muitas instituições que interferem na acumulação. Ele ainda destaca que não devemos aceitar a tendência de homogeneizarmos os movimentos sociais, que pode ser ilustrada no célebre lema “operários de todo o mundo, uni-vos!”.

O desprezo pelo espaço nas análises marxistas é o ponto chave na discussão de Soja (1988, p. 36), que coloca Marx como aquele que restabeleceu “a primazia do tempo revolucionário sobre o espaço revolucionário”. Ao se apoiar no que chama de materialismo histórico e geográfico, Soja entende o espaço como fruto do processo histórico, carregado de intencionalidades e como produto da sociedade, palco de conflitos e contradições, “um campo de luta e es-

tratégia política” (SOJA, 1988, p. 38).

A partir da análise da obra de Alain Lipietz, Soja (1988, p. 40-44) observa que a espacialidade também é definida “como uma forma de correspondência entre ‘presença/ausência’ (no espaço geográfico) e ‘participação/exclusão’ na estrutura considerada”. Como formação espacial inerente às relações sociais argumenta que “existe um conflito potencial entre o espaço herdado, historicamente constituído na articulação estabelecida dos modos de produção, e um espaço projetado emergindo da crise e da necessidade de reestruturar a espacialidade”. Logo, se a produção do espaço é fruto das tensões provocadas pelas contradições do sistema, as crises são necessárias para que se faça uma reestruturação produtiva que leve o capitalismo a algum tipo de “racionalização arbitrária no sistema de produção capitalista” (HARVEY, 2005, p. 46), alertando para os custos dessa racionalização, que podem gerar sérios problemas sociais.

No entanto, dialeticamente, a situação de crise é capaz de provocar movimentos revolucionários que, se por um lado podem tentar reverter a ordem estabelecida, por outro podem gerar o caos e o recrudescimento dos discursos autoritários. As crises cíclicas do capitalismo, portanto, “devem ter o efeito de expandir a capacidade produtiva e de renovar as condições de acumulação adicional” (HARVEY, 2005, p. 47), sendo capaz de produzir um espaço que será projetado a fim de garantir a renovação da acumulação. Mas qual será o principal agente responsável por (re)criar as novas bases estruturais para a sobrevivência do capitalismo? É aqui que, na interpretação de Soja sobre Lipietz, “emerge o papel central do Estado na produção e reprodução capitalista: o planejamento e administração da espacialidade” (1988, p. 42), pois a materialidade do capital não consegue ser capaz de se autorreproduzir sem a atuação do Estado.

A crise financeira mundial atual (2009) nos coloca diante de uma visível atuação do Estado no resgate de instituições, por meio de planos de ajuda financeira. Está claro

que o essencial é garantir a sobrevivência do sistema, protegendo-o e legitimando a competição (HABERMAS, 1987). Assim, corrobora a discussão que Harvey (2005, p. 94) faz sobre o Estado no capitalismo, questionando até que ponto o Estado é autônomo ou seria capaz de diversificar sua atuação, já que serve claramente aos interesses hegemônicos de reprodução da sociedade capitalista.

O filósofo francês Henri Lefebvre também contribuiu de forma expressiva com o debate sobre a importância de uma análise espacial no marxismo. De acordo com o autor, “na produção deste espaço, o Estado desempenhou o papel proeminente, sustentando as forças da competição e reprodução ampliada do capital” (SOJA, 1988, p. 45). Tornada base material para a reprodução do capitalismo, a produção do espaço, comandada pelo Estado,

foi capaz de penetrar cada vez mais profundamente nas relações de produção, dando forma não só ao processo de trabalho mas também aos circuitos de acumulação, troca e consumo. Assim fazendo, ele obrigatoriamente entrou de modo mais direto e extensivo na produção do espaço, não como mero adjuvante para a expansão do seu poder, mas como seu instrumento mais eficaz (SOJA, 1988, p. 46).

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). Partindo de um espaço considerado vivido, vinculado à prática social, Lefebvre levanta uma questão a fim de elucidar a importância da dimensão espacial na reprodução do capital: o que é, afinal, o espaço?

Numa tentativa de formular 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.

A seguir, o autor 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).

Finalmente, na última hipótese exposta pelo pensador, ele 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 (LEFEBVRE, 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, 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, o que leva Lefebvre (2008) a defender a ideia de um espaço conjunto-disjunto, já que os elementos constituintes desse espaço estão, dialeticamente, separados e ligados.

Com o intuito de enriquecer o debate sobre a produção do espaço, voltemos à leitura da abordagem de Lipietz fei-

ta por Soja (1988). Traçando um paralelo com as ideias 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, é possível perceber que o espaço projetado de Lipietz pode ser equivalente ao espaço vivido de Henri Lefebvre, que se manifesta, segundo este último, nos movimentos de resistência que negam o que foi imposto, assim como o que Lipietz considera como espaço herdado pode ser comparado ao espaço percebido, espaço este, para Lefebvre, das práticas espaciais.

Avançando para além da análise de Lipietz, Lefebvre vislumbra uma terceira dimensão do espaço: o concebido, ou seja, o espaço dos planejadores, do Estado, do capital, que impõem formas de organização do espaço (LEFEBVRE, 1986, 1991).

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

Se o espaço pode ser visto como um híbrido (SANTOS, 1996) no qual o físico e o social, o natural e o social, o material e o imaterial estão misturados (RUA, 2009) em constante tensão, entendê-lo em sua multidimensionalidade torna-se fundamental. Dentro dessa perspectiva, destaca-

mos a relevância da dimensão simbólico-cultural do espaço para a análise geográfica.

Tomemos como exemplo ilustrativo as práticas religiosas de matrizes africanas no espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro, como as da umbanda⁸, segregadas diante de um espaço cada vez mais influenciado por uma ideologia neopentecostal⁹ dominante. Como os interesses são divergentes, os neopentecostais possuem, oficialmente, locais propícios para suas práticas, aceitas pelos valores cristãos, brancos e masculinos dominantes em nossa sociedade, enquanto os umbandistas, por sua vez, vivem muitas vezes situações constrangedoras ao expressarem sua fé, sendo muitas vezes taxados de “primitivos”.

Membros constituintes das diversas comunidades de práticas religiosas de matrizes afro-brasileiras no espaço urbano carioca, veremos que o atual nível de identidade socioespacial dos umbandistas não atende às necessidades básicas dos atores sociais que as expressam, tanto no âmbito material quanto no espiritual-simbólico. Diante de uma

⁸ A umbanda é uma religião formada no cerne da cultura religiosa brasileira que sincretiza elementos vários, inclusive de outras religiões como o catolicismo, o espiritismo e as religiões afro-brasileiras. Ela é formada pela junção de elementos africanos (orixás e culto aos antepassados), indígenas (culto aos antepassados e elementos da natureza), catolicismo (o europeu, que trouxe o cristianismo e seus santos que foram sincretizados pelos negros africanos), espiritismo (fundamentos espíritas, reencarnação, lei do carma, progresso espiritual etc). A cultura religiosa umbandista prega a existência pacífica e o respeito ao ser humano, à natureza, a um Deus único e supremo e às demais manifestações de fé. Em decorrência de suas raízes, a umbanda tem um caráter pluralista, compreende a diversidade e valoriza as diferenças. Não há dogmas ou liturgia universalmente adotadas entre os seus praticantes, o que permite uma ampla liberdade de manifestação da crença e diversas formas válidas de culto. A máxima dentro da umbanda é “dê de graça, o que de graça recebestes: com amor, humildade, caridade e fé.” (Adaptado de PRANDI, 2000).

⁹ Neopentecostalismo é o nome que se dá aos pentecostais da terceira geração (surgidos ao final dos anos de 1970). São assim chamados porque diferem muito dos pentecostais históricos e dos da segunda geração. Não se apegam à questão de roupas, de televisão, de costumes e têm um jeito diferente de falar sobre Deus. Dualizam o mudo espiritual dividindo-o entre Deus e o Diabo e, para eles, o mundo está completamente tomado por demônios, sendo que a sua função é expulsá-los. Pregam a prosperidade como meio de vida, já que a pobreza é coisa de Satanás, assim como a doença, cuja origem é o demônio, só atingindo quem não acredita em Deus. Com cultos emotivos, os seus atores objetivam libertar os fiéis do mundo satânico, sem dor ou fraqueza. Seu crescimento deve-se muito aos programas de rádio e televisão, que divulgam, para uma população empobrecida e doente, curas e milagres. O sistema de testemunho é forte e isso certamente encoraja outros a tomar o mesmo caminho. No Brasil, a maior igreja neopentecostal é a Universal do Reino de Deus (IURD). Fundada pelo bispo Edir Macedo, em 1977, a igreja tem procurado estabelecer um sistema episcopal como o do católico, além de possuir um forte esquema de comunicação de massa, que é o fator de peso na divulgação e crescimento de seus trabalhos no Brasil e no mundo (Adaptado de Gilberto Stefano. Disponível em: <<http://www.solascriptura-tt.org>. > Acesso em 8 abr. 2009).

ordem ocidental-cristã, os umbandistas estão envolvidos em brumas, desde o seu surgimento oficial, em 1908, diante do preconceito e de pressões cada vez mais crescentes de grupos pentecostais¹⁰ e neopentecostais. Estes últimos, principalmente, invadem e depredam templos e criam imagens da umbanda relacionadas a *práticas rituais demoníacas, que constroem no imaginário social a ideia de que seus cultos referendam um paganismo pré-moderno entrelaçado à bruxaria e aos espíritos atrasados*. Os artefatos e os rituais são satanizados por fiéis evangélicos que *defendem a Verdade*¹¹, sendo as tradições umbandistas colocadas na clandestinidade como imagens de um Brasil atrasado, a partir da lógica desenvolvimentista da modernidade. Segundo Cruz,

na construção da identidade não é possível pensar de forma dissociada sua natureza simbólica e subjetiva (representações) e seus referentes mais ‘objetivos’ e ‘materiais’ (a experiência social em sua materialidade) (2007, p. 99).

Em uma primeira análise, poderíamos definir identidade como *aquilo que se é*. Assim, ela é autocontida e autossuficiente (SILVA, 2000). Na mesma linha de raciocínio, *diferença seria a oposição de identidade*. No entanto, não há como identificar alguma coisa sem que haja a

¹⁰ Ramo das igrejas cristãs ocidentais, o movimento pentecostal nasceu nos Estados Unidos, em 1901, e creu que o Espírito Santo continua a se manifestar nos dias de hoje, da mesma forma que em Pentecostes, na narrativa do Novo Testamento (Atos 2). Nessa passagem, o Espírito Santo manifestou-se aos apóstolos por meio de línguas de fogo e fez com que eles pudessem falar em outros idiomas para serem entendidos pela multidão heterogênea que os ouvia. O pentecostalismo acredita nos dons da glossolalia (o de falar línguas desconhecidas), da cura e da profecia e chegou ao país em 1910, com a fundação da Congregação Cristã do Brasil, na Cidade de São Paulo. Atualmente, existem centenas de igrejas, e as principais, além da Congregação Cristã no Brasil, são: Assembléia de Deus (Pará, 1911), Evangelho Quadrangular (São Paulo, 1953), O Brasil para Cristo (São Paulo, 1955) e Deus é Amor (São Paulo, 1962). De acordo com o censo de 2000, os pentecostais representavam 10,4% da população brasileira (Adaptado de www.pime.org.br. Visitado em 9 de abril de 2009).

¹¹ Para o teólogo protestante Isaltino Gomes Coelho Filho, há dois sérios problemas para a análise do movimento neopentecostal: o primeiro é que vivemos numa época de pós-modernidade, em que tudo é certo e nada é errado, ou seja: se tudo é verdade, então nada é mentira. O segundo é que o espírito pragmático de um mundo amoral e sem Deus invadiu as igrejas, e se alguma coisa deu certo, então é a verdade, não podendo o movimento ser questionado. Com isto, sob uma lógica acrílica e copista, esse movimento adota métodos e técnicas de lavagem cerebral, promovendo a despersonalização e manipulação em nome da eficácia. Para o autor, há um enorme sacrifício da verdade cristológica no altar de resultados, e os malefícios que isto trará ainda não podem ser mensurados, apesar de o estrago ao cristianismo já ter sido notado com a crise do movimento evangélico tradicional no Brasil (Adaptado de Neopentecostalismo. Conferência teológica apresentada à Faculdade Teológica Batista. Campinas, São Paulo, 12 de abril de 2004).

sua diferenciação. Logo, *identificar e diferenciar são ações indissociáveis*.

A identidade para Silva (2000), tal como a diferença, estabelece relações sociais de poder e é alvo de disputas. Na compreensão do fenômeno identitário, partimos do pressuposto de que a construção de uma identidade é um processo histórico, fazendo-nos *vir a ser de acordo com as raízes do nosso ser*, ao mesmo tempo em que se é múltiplo, aberto e dinâmico (CRUZ, 2007). Assim, *identificar-se é um processo relacional forjado no outro, anexando-se àquilo que falta, complementa ou se deseja ser*.

Afirmar as identidades passa, também, pela luta na sociedade entre os diferentes grupos que a compõem, pois por meio desses 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 e o reconhecimento de que *se é* ou *se pode ser* em termos de representação política, social, econômica e étnico-cultural. A identidade e a sua construção são produtos da luta entre os diferentes sujeitos na busca do controle sobre o espaço, reafirmando suas idiossincrasias de acordo com os interesses políticos, econômicos e culturais, contestando-se ou reproduzindo-se uma ordem hegemônica.

Dentro da abordagem espacial realizada por Lefebvre (2008, p. 53), a realidade destacada acima expressaria 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 aqui tais contradições como oriundas do “conteúdo prático e social e, especificamente, do conteúdo capitalista” (2008, p. 57). Fica claro 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).

Numa esforço metodológico em pensar a umbanda numa

dimensão espacial do ethos, apresentamos abaixo uma matriz que procura entrelaçar as tríades dimensionais do espaço propostas por David Harvey (2006) e Henri Lefebvre (1986, 1991).

Umbanda e matriz de espacialidades (Harvey e Lefebvre)	Espaço percebido / práticas espaciais	Espaço concebido / representações do espaço	Espaço vivido / espaços de representação
Espaço Absoluto	Altar, terreiro, mar, cachoeira, rios, encruzilhadas, cemitérios, matas, igrejas, praças, jardins	Escolha na colocação do altar, localização dos bancos e imagens, marcação de pontos com a pomba, manutenção da porta aberta, posicionamento físico da mãe-de-santo ou do pai-de-santo, construção da gira, posição física dos médiuns.	Senso de comunhão, sentimento de acolhimento, pertencimento, parte de uma corrente vibratória, torpor, calafrios, amortecimento, leveza.
Espaço Relativo	Colocação dos objetos e artefatos, redução das distâncias físicas entre os membros, ajuda material e financeira coletiva, organização coletiva.	Determinação da distância pelo líder diante do grupo, exposição de ensinamentos que transmitem experiências pela entidade, gestão do município não reserva áreas para as práticas, Estado ausente gera a clandestinidade da prática, teóricos tentam normalizar a umbanda.	Tensão com a vizinhança, ansiedade em ajudar, preconceito, medo do desconhecido, curiosidade em relação ao desconhecido.

<p>Espaço Relacional</p>	<p>Relações tensas entre os membros da comunidade religiosa e a sociedade, localização dos terreiros (territórios) e a relação com os moradores do bairro, a prática do grupo e a sustentabilidade ambiental, a postura política dos membros na manutenção das tradições.</p>	<p>As ações repressoras de alguns grupos neopentecostais, a imagem da comunidade perante a visão da mídia, a tensão entre uma ordem católica e a manutenção das tradições, a falta de espaços oficiais reservados para as oferendas, o espaço normalizado pela Igreja Católica influenciando a prática umbandista.</p>	<p>Ritos ancestrais, visões que podem permitir uma transformação interior e social, ansiedade na busca de melhorias na saúde, no amor e nas finanças, maior reconhecimento, para aquele que serve, perante a sociedade, entidades representando uma nova ordem social, respeito à entidade pela sabedoria, poder gerado de forma anabásica, solidariedade.</p>
---------------------------------	--	---	---

Essa visão do espaço como um devir, repleto de temporalidades, dimensões e escalas, assim como de múltiplas vozes que se fazem ouvir, também é defendido por Massey (2000, 2008). A autora, numa crítica ao estruturalismo e à separação entre tempo e espaço, faz um questionamento profundo às concepções de espaço que negam a dinâmica temporal da espacialidade, absolutizando-o¹². Visto exclusivamente como esfera da fixidez, o espaço “seria o domínio do fechamento, e esse, por sua vez, o transformaria no domínio da impossibilidade do novo e, portanto, do político” (2008, p. 66). À estabilidade do espaço, soma-se uma interpretação apolítica, “porque ele é conceituado como um todo sem costuras, como o sistema totalmente fechado e interconectado de uma estrutura sincrônica” (2008, p. 71).

¹² Santos (2008, p. 92-94) afirma que “tempo é espaço e espaço é tempo. Para serem trabalhados em conjunto e de forma concreta, têm que ser empiricizados, e tal empirização é impossível sem a periodização. É através do significado particular, específico, de cada segmento do tempo que apreendemos o valor de cada coisa em dado momento”.

A fim de impedir que o espaço seja subjugado e, conseqüentemente, perca sua relevância, a autora propõe que o entendimento do espaço deva levar em conta as “multiplicidades coetâneas de outras trajetórias e a necessária mentalidade aberta de uma subjetividade espacializada” (2008, p. 94). Fica clara a interseção da abordagem realizada por Massey com as de Harvey, Lefebvre e Lipietz, quando a geógrafa conceitua o espaço como “aberto, múltiplo e relacional, não acabado e sempre em devir” (2008, p. 95), assim como se aproxima de Santos (1996) que apresenta a ideia de que o espaço é uno e múltiplo, ou seja, um híbrido.

Se o espaço, enfim, deve ser analisado com base nas ideias de hibridez, multiescalaridade e multidimensionalidade (RUA, 2009), torna-se fundamental destacar como a religiosidade popular, como, por exemplo, a prática da umbanda, pode ser vista como uma forma de dirimir ou recompensar as mazelas de nosso passado (SILVA, 2005, p. 133). Tal manifestação inclui divindades que expressam uma relação homem-natureza que nos permite vislumbrar uma prática que define um padrão de sustentabilidade próprio, no qual o espaço apresenta-se “ligado aos valores de uso produzidos pela complexa interação de todos na vivência diária” (RUA, 2007, p. 170).

No entanto, cabe ressaltar o cuidado que devemos ter para não nos deixarmos levar por um “culturalismo no qual os vetores político e econômico são subvalorizados, ou mesmo negligenciados” (HAESBAERT, 2006, p. 90). Na visão do autor, há de se analisar, diante da complexidade do espaço como território, que a apropriação é, concomitantemente, material e simbólica. Ao nos apropriarmos de um objeto, damos sentido a ele e, dialeticamente, ao produzirmos materialmente esse objeto, inserimos nossas práticas culturais. O desafio, portanto, é integrar as diferentes perspectivas de análise.

Dada a relevância da dimensão espacial simbólico-cultural, voltemos aos grupos praticantes da umbanda no espa-

ço urbano carioca. Com base no filme *O amuleto de Ogum*, de Nelson Pereira dos Santos, Barbosa e Corrêa (2001, p. 97) vislumbraram a umbanda como “um viés de interpretação das formas hegemônicas de reprodução cultural a partir das condições socioespaciais”. Tomando por base a realidade carioca e de segmentos socioculturais estigmatizados e subalternizados, os autores perceberam que se

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

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

Para Haesbaert (2007), a identidade é social, mas é definida, essencialmente, por meio dos territórios que envolvem 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, esses são geossímbolos (BONNEMAISON, 2002), já que são sacralizados pelos praticantes como símbolos dos orixás Oxossi, Oxum, Iemanjá, Oxalá e Xangô, respectivamente. Logo, fica claro que para mais solidez do poder simbólico no processo de construção das identidades, temos que levar em conta o

espaço, pois toda identidade cultural se concretiza nele e por meio dele.

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

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

O processo de identificação revela que ao falar do espaço o sujeito fala de si mesmo, já que se reconhece nele constituindo uma relação recursiva, de forma que podemos afirmar que *o sujeito torna-se espaço*. O sentido dado ao espaço é o de “construção do próprio reconhecimento, de saber quem se é e em que contexto social psíquico e afetivo está inserido” (LEITÃO, 2002, p. 368).

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

[...] não é substância, um ser, uma alma, uma coisa pensante, como diz Descartes. Ele depende de um processo; começa e termina. O sujeito não é um nada, um vazio, um intervalo. Ele tem consistência; seus componentes podem ser determinados. O sujeito não é uma consciência, uma experiência. Não é fonte do sentido. Na realidade, ele é constituído por uma verdade, e não fonte de uma verdade. O sujeito não é invariante nem necessário. Não há sempre sujeito, ou sujeitos. Precisa-se para isso de condições complexas e, particularmente, de eventos entregues ao acaso. O sujeito não é uma origem. Particularmente, não é porque há sujeito

que há verdade, mas, pelo contrário, porque há verdade há sujeito (p. 110-111).

A noção de sujeito transdisciplinar deve permitir melhor percepção dos lugares para uma prática que construa modelos de desenvolvimento com sustentabilidades. Para isso, Berdoulay e Sartre (2005, p. 115) defendem que “a noção de sujeito deve ser inscrita no espaço e no tempo”. Logo, é importante ressaltar o cruzamento entre processo identitário e espaço por meio de recortes como território, lugar, paisagem e região, nos quais se percebe a constituição do processo identitário por meio da inscrição da memória coletiva, com seus símbolos, afetos e emoções.

Considerações finais

A partir da breve reflexão aqui realizada sobre a importância da análise espacial no entendimento do urbano carioca, pode-se afirmar que é possível buscarmos uma ética por intermédio do espaço. Se levarmos em conta que o espaço é multidimensional e multiescalar, fica claro que o estudo de práticas religiosas como a umbanda torna-se fundamental para o resgate da liberdade humana nas relações com o transcendental, assim como na ampliação da racionalidade axiológica, pois é importante levarmos em conta as experiências, as forças anabásicas e os modelos sustentáveis construídos a partir do *ethos* que se espacializa.

Sob esse ponto de vista, a religião umbandista desempenha papel crucial. No resgate de práticas religiosas como as umbandistas no espaço urbano do Rio de Janeiro e em 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.

Diversificar e democratizar o acesso ao espaço pelas múltiplas identidades do (no) urbano carioca passa pela luta

na sociedade entre os diferentes grupos, sejam eles econômicos, sociais, étnicos e/ou religiosos, pois por meio dos embates mediados pelo Estado de direito é que seus significados são construídos e reconstruídos e novas solidariedades e espacialidades poderão emergir, resgatando a dignidade de grupos escondidos em brumas.

Referências

ARAÚJO, F. G.; HAESBAERT, R. (Orgs.). *Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos*. Rio de Janeiro: Access, 2007.

BADIOU, A. Verdade e sujeito. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 8, n. 21, 1994.

BARBOSA, J. L. e CORRÊA, A. M. *A paisagem e o trágico em O amuleto de Ogum*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2001.

BERDOULAY, V.; SARTRE, X. A. Teoria do sujeito, geografia e desenvolvimento local. *Novos Cadernos NAEA*, v. 8, n. 2, p. 109-124, 2005.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território! In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). *Geografia cultural: um século (3)*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2002.

COELHO FILHO, I. G. *Neopentecostalismo*. Conferência teológica apresentada à Faculdade Teológica Batista. Campinas, São Paulo, 12 de abril de 2004.

CRUZ, V. C. Territorialidades, identidades e lutas sociais na Amazônia. In: ARAÚJO, F. G.; HAESBAERT, R. (Orgs.). *Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora Access, 2007.

FILHO, I.G.C. Adaptado de *Neopentecostalismo*. Conferência teológica apresentada à Faculdade Teológica Batista. Campinas, São Paulo, 12 de abril de 2004.

HABERMAS, J. A nova intransparência: do esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 18, set. 1987.

HAESBAERT, R.; GONÇALVES, C. W. P. *A nova desordem 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: ARAÚJO, GARUTI, A. Pentecostalismo. *Revista Mundo e Missão*, n. 72, p. 21, maio 2003. Disponível em: <www.pime.org.br> . Acesso em: 9 abr. 2009.

HARVEY, D. *Espaços de Esperança*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HARVEY, D. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005.

HARVEY, D. *Space of global capitalism*. New York: Verso, 2006.

LEFEBVRE, H. *Le retour de la dialectique: 12 mots cieff pour le monde moderne*. Trad. Margarida Maria de Andrade. Paris: Messidor Éditions Sociales, 1986.

LEFEBVRE, H. *The production of space*. Oxford: Blackwell Publishing; Padstow, Cornwall: T. J. Press Ltd, 1991.

LEFEBVRE, H. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2006.

LEFEBVRE, H. *Espaço e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LEITÃO, L. Espaço do abrigo? Espaço do afeto! In: DEL RIO, V. et al (Orgs.). *Projeto de lugar*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002.

MASSEY, D. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, A. A. *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000.

MASSEY, D. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

RUA, J. Desenvolvimento, espaço e sustentabilidades. In: _____. (Org.). *Paisagem, espaço e sustentabilidades: uma perspectiva multidimensional da Geografia*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.

RUA, J.; OLIVEIRA, R. R.; FERREIRA, A. Paisagem, espaço e sustentabilidades: uma perspectiva multidimensional da Geografia. In: RUA, J. (Org.). *Paisagem, espaço e sustentabilidades: uma perspectiva multidimensional da Geografia*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.

RUA, J. *Urbanidades e ruralidades na investigação do campo no Brasil*. In: SIMPÓSIO NACIONAL “O RURAL E O URBANO NO BRASIL”, 2, 2009, Rio de Janeiro, 2009.

SANTOS, M. *A natureza do espaço*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, M. *Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia*. São Paulo: EDUSP, 2008.

SARMENTO, J. Temas diversos: David Harvey e a geografia cultural. In: ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Espaço e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2008.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, V. G. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SOJA, E. Uma concepção materialista da espacialidade. In: BECKER, B. K.; COSTA, R. H. e SILVEIRA, C. B. (Orgs.). *Abordagens políticas da espacialidade*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1985.

STEFANO, G. Os pentecostais, os neopentecostais e os carismáticos. In: *Pentecostalismo, Renovação Carismática e Neopentecostais*. S.d. Disponível em: <<http://www.solascriptura-tt.org>> . Acesso em: 8 abr. 2009.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T.T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

The multidimensionality of the geographic space: the revelation of *umbanda* as a special dimension to the ethos

Abstract

A religion as *umbanda* performs a crucial role in the building of the urban space. By rescuing religious practices and their multiple territories we can aim to obtain new rights and freedom to a greater number of a city's inhabitants. However we can not forget the importance of an integrated and interdisciplinary analysis of the cultural practices and the political, economical and social structures which compound that idiosyncratic space.

Keywords: space; *umbanda*; identity.

Artigo recebido em: 9/10/9

Aprovado para publicação em: 5/11/9