

SUSTENTABILIDADES RELIGIOSA E AMBIENTAL: AS POSSIBILIDADES DA UMBANDA

Marcelo Alonso Moraes

Mestre em Geografia pela PUC – Rio. Graduado em Geografia pela UFRJ

Resumo: A Umbanda, através de seus ritos e símbolos em reuniões coletivas, promove uma integração, no plano mítico, entre todas as categorias sociais. Ao forjar a identidade umbandista, como prática social e cultural, essa religião sincrética e moderna pode manter viva a esperança de grupos marginalizados em ocupar espaços de prestígio social e criar modelos de convívio que primam pelas sustentabilidades, através da transposição do significado da natureza, de acidente geográfico, como portadora de valores culturais para a criação de um possível espaço social mais solidário. A partir da compreensão de que a RMRJ expressa pluralidade de sentidos, interrelações entre as diversas dimensões das práticas espaciais e sua aproximação com as práticas culturais, demonstra-se como a Umbanda expressa potenciais mecanismos de transformação das condições socioambientais vigentes que, por sua vez, pode deslanchar um novo paradigma de educação ambiental no âmbito da gestão do território.

Palavras-chave: Umbanda, Modernidade, Gestão do território, Identidade, Sustentabilidades.

Abstract: *Umbanda*, through its rituals and symbols in religious meetings, promotes an integration, in a mythical level, of all social categories. When giving rise to the identity of *Umbanda*, as a social and cultural practice, this syncretic and modern religion may keep alive marginalized groups' hope to occupy spaces of social prestige and to create models of coexistence, which prioritise sustainabilities that overpass the meaning of nature, from a geographical accident possessing cultural values to the creation of a possible and more sympathetic social space. Assuming that RMRJ expresses its plurality of meanings, interrelations among the various dimensions of spatial practices and their proximity to the cultural practices, it is shown that *Umbanda* presents potent mechanisms of transformations of the current social-environmental conditions, which may create a new paradigm of environmental education in terms of territory management.

Keywords: *Umbanda*, Modernity, Territory management, Identity, Sustainabilities.

Segundo Rua¹, com base em Souza², o território é o conceito geográfico que melhor permite compreender as relações sociais e seus reflexos espaciais, por ser constituído por relações de poder, simbólicas e materiais, e, segundo Haesbaert³, possuir um caráter multidimensional. Através da análise dos conceitos de território e territorialidade pode-se perceber que a identidade é essencialmente territorial, já que para a construção desta, que parte do ou transpassa o território, faz-se necessário conhecermos o referencial simbólico central do grupo em questão⁴. Fragmentado e contraditório, o território também deve ser percebido a partir dos sistemas simbólicos de significados, construídos por meio de práticas culturais tradicionais.

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

Diante das territorialidades múltiplas e superpostas do local, vejo como primordial o questionamento sobre o que seria um modelo de “desenvolvimento sustentável”. Partindo da premissa de que a análise de elementos como homens, firmas, instituições, infraestruturas e o meio ecológico, seguindo a concepção de Santos⁵, nos permite perceber o espaço como um produto de interrelações, assim como produtor de relações entre estes elementos, faz-se necessário discutir o que seja sustentabilidade, dada a sua multiplicidade de significados. Isso ocorre em virtude “dos diversos interesses das forças sociais que condicionam a dinâmica das sociedades e seus discursos, com o intuito de garantir a durabilidade do desenvolvimento”⁶.

O processo de modernização está intimamente relacionado, segundo Rua⁷ a outros dois termos: progresso e desenvolvimento. Com a conseqüente difusão do capitalismo como sistema socioeconômico dominante, o projeto de desenvolvimento fundamentou-se num processo evolutivo, apresentado na obra de W.W.Rostow⁸, uma das bases do modelo econômico europeu contemporâneo. Este se confunde com a expansão do sistema capitalista pelo mundo e engendra a universalização dos valores utilitaristas da chamada sociedade industrial moderna.

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

(...) um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo como a mobilização dos recursos, desenvolvimento das forças produtivas, aumento da produtividade, centralização do poder político, formação de identidades nacionais, secularização de valores e normas, assim como das formas urbanas de vida.⁹

O conceito de modernização, portanto, se fundamentaria, nessa concepção, a uma lógica economicista e evolutiva, que tenta neutralizar a diversidade através de um processo de padronização. O filósofo alemão, ao analisar a obra de Arnold Gehlen, reafirma que “as possibilidades contrárias e as antíteses foram descobertas e integradas”¹⁰, numa alusão à apropriação e ressignificação das tradições pela modernidade. Guimarães compreende o modelo de modernização dominante:

(...) como um processo de mudanças na qual determinada sociedade supera (“progresso”) ou, melhor, sobrepõe estruturas tradicionais, criando novas formas de produção em que a urbanização e a industrialização e o desenvolvimento tecnológico, dos sistemas de comunicações de massa e transportes são alguns dos fenômenos característicos desse processo. Essas mudanças, constituídas nos diferentes espaços urbano e rural, direcionam-se para a formação das sociedades modernas, mercadologizadas tanto em escala regional, quanto em escalas nacional e global, impulsionadas por um modelo desenvolvimentista, com características inerentes de degradação ambiental¹¹.

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

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

na prestação de serviços, “ensinando” aos outros locais “a se desenvolverem”, controlando os recursos financeiros para a implementação de investimentos diversos¹².

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

(...) dissemina-se no imaginário social a representação de qualidade de vida atrelada à idéia de capacidade de consumo do indivíduo (...). Perpetua-se assim o binômio produção-consumo (crescente) que estrutura a sociedade contemporânea em sua relação de exploração ao meio ambiente, tornando essa relação necessária para a manutenção da boa qualidade de vida projetada¹³.

Em tempos modernos, portanto, o desenvolvimento científico e tecnológico foi fundamentado na obtenção, controle e exploração dos recursos naturais, a fim de sustentar a lógica do consumo em tempo de mercado. A racionalidade instrumental, na esfera econômica, traduz-se em uma elaboração e uso de técnicas eficientes de produção e em formas eficazes de controle da natureza, assim como dos comportamentos, constituindo o que Santos denominava de “tecnosfera”. Na esfera do direito, plasma-se nos ordenamentos legais que normatizam a conduta dos agentes sociais. A racionalidade instrumental é, para Weber, o protótipo da racionalidade moderna¹⁴.

No que tange às práticas umbandistas, poderíamos afirmar que o culto aos Orixás, forças ancestrais ou energias da natureza, poderia colaborar com a crítica a esta racionalidade discutida por Leff. Ao entendemos os Orixás como manifestações energéticas, apesar do antropomorfismo ainda marcante, haverá a estreita relação entre conhecimento, integração com a natureza e prática religiosa, pois se os principais Orixás governam os elementos eólico, sólido, aquático e ígneo, bases da evolução espiritual e de sustentação da vida na Terra, o homem, ao participar dessa escala evolutiva, apresenta todas as essências elementais em seu corpo físico, que vão adquirindo um desenvolvimento contínuo ao longo da sua existência. Para a harmonização física, torna-se importante a interação com os elementos da natureza, ou seja, os Orixás, já que dependemos dessas energias imanentes, difusas e onipresentes, para alcançarmos o equilíbrio¹⁵. Logo, esta busca pela consciência da natureza da alma humana, que se traduz na busca de Deus, se revela potencialmente capaz de gerar meios para a potencialização ecológica de cada região,

já que permite a apropriação da biodiversidade pelas comunidades através dos valores culturais e sociais do local¹⁶.

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

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

A economia desses povos desenvolveu-se com base na agricultura, caça, pesca e artesanato, com intensa e importante atividade comercial concentrada nos mercados das cidades, para onde ocorria a produção das diferentes aldeias e cidades. Podemos ver nessa sociedade em formação um deslocamento dos orixás do plano dos fenômenos da natureza para o plano da divisão social do trabalho, assumindo os orixás a característica de guardiões de atividades essenciais para a vida em sociedade. O culto às divindades continuou sendo local, podendo a mesma atividade ser guardada por deuses locais distintos. Só muito mais tarde alguns orixás foram elevados à categoria de orixás nacionais. Assim, na agricultura encontramos o culto a Ogum e Orixá-Ocô, enquanto as atividades de caça estavam guardadas por Oxóssi, Logum Edé, Erinlé, e muitos outros orixás caçadores conhecidos genericamente pelo nome de Odé, que significa Caçador. No Brasil, onde a geografia africana deixou de ter sentido, alguns orixás de rio, como Logum e Erinlé, ficaram restritos à caça, embora se faça referência também a seus atributos de pescadores, especialmente no caso de Logum Edé¹⁷.

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

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

(...) está presente a compreensão mecanicista de uma realidade constituída pela causalidade linear (causa tem efeito imediato e vice-versa), que informa e é informada por uma racionalidade que instrumentaliza o controle (dominação) de uma realidade, até então social e não socioambiental como agora se propõe. Aqui se apresenta a ideia de referencial único a seguir (modelo), em que o desenvolvimento como efeito é causado a partir da realização do modelo visto como padrão civilizatório real (real no sentido de verdade validada pelo cientificismo)¹⁸.

Sobre a racionalidade instrumental dominante, o mesmo autor reitera ainda que “a concepção de consenso é central na manutenção dessa ordem e progresso. Toda divergência, conflito, embate são tidos como perturbadores da ordem”¹⁹ (...). Nessa perspectiva, amparamos nossa reflexão na rediscussão das noções de desenvolvimento e sustentabilidade, pois a visão predominantemente utilitarista da primeira compromete a ideia de um desenvolvimento sustentável. Este, por sua vez, está atrelado a uma concepção de território e desenvolvimento reduzida a “um mero crescimento econômico que, a partir de uma linearidade histórica, se daria na forma de um receituário a ser seguido à risca”²⁰.

Ainda, segundo este mesmo autor,

(...) a base econômico-produtivista sobre a qual a concepção de desenvolvimento passou a ser vinculada ordenou, de forma coerente com o projeto civilizatório do período da Guerra Fria, uma mentalidade voltada para o trabalho, a acumulação de recursos variados e o aprimoramento da produtividade através das técnicas de produção. Padrão altamente homogeneizador e abrangendo as mais variadas atividades do homem, esse modelo ocidental para a “modernidade” é caracterizado por fortes desigualdades socioeconômicas e organizado sobre estruturas histórico-culturais completamente distintas, expressando o significativo reducionismo teórico sobre o qual foi racionalizada²¹.

Em sua discussão sobre o desafio metropolitano, Souza reitera tal ideia afirmando que “a autonomia individual e coletiva é o parâmetro básico de definição e avaliação do desenvolvimento e não o crescimento do PIB, da renda per capita ou qualquer outro indicador econômico ou de qualidade de vida específico”²².

A falta de assistência às necessidades básicas, tanto materiais quanto imateriais, leva muitos cariocas, por exemplo, aos templos e/ou casas e/ou terreiros de Umbanda, a fim de realizarem o sonho da casa própria, a busca da saúde, assim como o preenchimento de um vazio existencial não alcançado pela lógica do consumo. Nesse período de esgotamento das verdades absolutas e do retorno crescente às racionalidades pós-tradicionais [que, na verdade, segundo Giddens, são pré-modernas], a Umbanda tem muito a contribuir para um “reencantamento do mundo” resgatando das brumas a sua estrutura religiosa. A sabedoria

da Umbanda e seus ensinamentos sobre a humanidade, a sua relação harmoniosa com a natureza e as suas possibilidades políticas, sociais e econômicas além de culturais podem criar uma ambiência regional para que os umbandistas da RMRJ busquem o seu lugar de direito e não continuem marginalizados, valorizando-os e criando um sentido de pertencimento das umbandistas no seu universo social e espacial²³. Todavia, os gestores públicos municipais, por sua vez, enclausurados em seus gabinetes e quase sempre voltados aos interesses provincianos de determinados grupos, elaboram planejamentos que só almejam atender às necessidades da produção, marginalizando:

(...) o grau de compreensão que cada pessoa tem de si, de sua cultura, da capacidade psicológica que possui para formular opções para si mesma e das oportunidades objetivas que lhe permitem atuar em conseqüência, alijam esses atores, que almejam resolver seus interesses latentes nas contradições criadas²⁴.

Souza, ao questionar o conceito de desenvolvimento, afirma que este expressa uma ideologia hegemônica que mascara o seu verdadeiro sentido, que seria uma mudança qualitativa das relações sociais. Em obra anterior, o referido autor (1996, 2009) defende a ideia de que o verdadeiro objetivo a ser perseguido por uma política de desenvolvimento é a realização das necessidades básicas. A redistribuição das riquezas teria que ser acompanhada de melhores condições de saúde, educação, reconhecimento e valorização cultural e religiosa. Em sua discussão sobre o desafio metropolitano, ele afirma que “a autonomia individual e coletiva é o parâmetro básico de definição e avaliação do desenvolvimento e não o crescimento do PIB, da renda *per capita* ou qualquer outro indicador econômico ou de qualidade de vida específico”²⁵. “Não se trata simplesmente de garantir o acesso, via mercado, à educação, à moradia, à saúde ou a um ambiente livre de contaminação, mas de recuperar práticas coletivas (solidárias) de satisfação dessas necessidades”²⁶.

Sachs nos chama a atenção para uma realidade histórica importante. Não se trata aqui de jogar fora o conceito de desenvolvimento, pois precisamos dele como instrumento de comparação com o que já foi realizado e como base para propostas futuras. Ele defende que, para o desenvolvimento se tornar, efetivamente, incluyente, sustentável e sustentado, critérios básicos devem ser levados em conta quando se trata de buscar a sustentabilidade para além dos paradigmas desenvolvimentistas. Para o autor, não se pode negligenciar a importância do crescimento econômico como condição para o desenvolvimento, como por exemplo, o problema das taxas de investimento e poupança. No entanto, devemos avaliar os critérios sociais, ou seja, o aumento ou o recuo do emprego, da pobreza e da desigualdade, assim como os critérios ambientais. Com esses

adjetivos, o autor se aproxima da proposta de Souza ao defender que um modelo de desenvolvimento para o futuro deve ser participativo e negociado, a partir das necessidades locais, num processo progressivo de amadurecimento das instituições e outras instâncias sociais. Portanto,

(...) o desenvolvimento é a efetivação universal do conjunto dos direitos humanos, desde os direitos políticos e cívicos, passando pelos direitos econômicos, sociais e culturais, e terminando nos direitos ditos coletivos, entre os quais está, por exemplo, o direito a um meio ambiente saudável²⁷.

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

Um dos exemplos mais representativos da ideia de que o culto aos Orixás pode ser relevante na luta pelo equilíbrio do meio ambiente foi analisado por Morais e Silva. Para os autores, Nanã Buruquê, Senhora da Vida e da Morte, é o Orixá feminino que revela o contato entre a terra e as águas, simbolizando a fertilidade e a capacidade de geração do húmus indispensável para a cadeia alimentar. O barro, utilizado por Olurum na confecção do homem e que para ela retorna após a morte dele, é de sua propriedade. Presente nos lodaçais, de temperamento calmo, Nanã só se quando ameaçada pela força do masculino e pela tentativa de seus representantes submetê-la a sua dominação, como identificamos nos trechos a seguir.

Na aldeia chefiada por Nanã Buruquê, quando alguém cometia um crime, era amarrado a uma árvore e assustado pelos Eguns pelas ordens do orixá. Ambicionando esse poder, Oxalá foi visitar Nanã e deu-lhe uma poção que fez com que ela se apaixonasse por ele. Nanã dividiu o reino com ele, mas o proibiu de entrar no Jardim dos Eguns. Ao espioná-la, Oxalá aprendeu o ritual de invocação dos mortos e depois, disfarçando-se de mulher com as roupas de Nanã, foi ao jardim e ordenou aos Eguns que obedecessem *ao homem que vivia com ela* (ele mesmo). Quando Nanã descobriu o golpe, quis reagir, mas, como estava apaixonada, acabou aceitando deixar o poder com o marido²⁸.

(...)

Certa vez, os orixás se reuniram para discutir qual deles seria o mais importante. A maioria apontava Ogum, considerando que ele é o orixá do ferro, que deu à humanidade o conhecimento sobre o preparo e uso das armas de guerra, dos instrumentos para agricultura, caça e pesca, e das facas para uso doméstico e ritual. Somente Nanã discordou e, para provar

que Ogum não é tão importante assim, torceu com as próprias mãos os animais destinados ao sacrifício em seu ritual. É por isso que os sacrifícios para Nanã não podem ser feitos com instrumentos de metal²⁹.

A crise acima revela que, além de se negar a reverenciar Ogum, símbolo máximo da masculinidade do panteão dos Orixás, Nanã se relacionou sexualmente com Oxalá (outro orixá masculino) somente porque foi submetida a ele pela magia. Isso fez com que Nanã lançasse uma concepção de vida alternativa à velocidade, força física e objetividade típica de um mundo moderno masculino. Nanã Buruquê, com sua parcimônia, representa o reconhecimento de outro tempo e racionalidade para o mundo a partir do feminino, diante da necessidade da humanidade em buscar alternativas sustentáveis frente às intempéries do mundo, com a paciência e dedicação que o feminino mais reflexivo, ponderado e calmo pode proporcionar. Baseando-se nesses artifícios, as respostas da vida poderão ser obtidas, mesmo que em longo prazo, mas de forma consistente e sustentável.

Se Ogum representa a alocação espacial das redes de transporte (notadamente as ferrovias), de indústrias pesadas e o uso intensivo de minerais como justificativa para o desenvolvimento, Nanã representa o artesanato de palha e barro das tradições ameríndias, a utilização das fibras vegetais consistentes e renováveis e a busca pelo uso sustentável dos recursos naturais como as madeiras, fibras vegetais, barro cru e pedras. Nesse sentido, Nanã Buruquê se adéqua mais aos discursos ecológicos do século XXI do que aos decadentes processos de modernização industrial do século XX. Assim sendo, o feminino reflexivo, independente e alternativo de Nanã pode encaminhar um novo projeto de sustentabilidade socioambiental em várias comunidades, e proporcionar a inclusão de milhares de trabalhadores, notadamente mulheres, que trabalham com as mãos na confecção da vida³⁰.

Segundo Silva, o chamado ecodesenvolvimento emergiu, no contexto mundial, a partir dos anos de 1960, como reflexo do recrudescimento de movimentos sociais e das preocupações crescentes dos economistas com relação ao esgotamento dos recursos necessários para a sustentação do modelo desenvolvimentista dominante. Infelizmente, ainda não se discute com a intensidade necessária o modelo de desenvolvimento e suas contradições, mas sim como se pode garantir a sua (re)produção através da preservação dos recursos naturais (biodiversidade) para o desenvolvimento técnico-tecnológico. O controle da biodiversidade se torna uma questão político-econômica e estratégica, pois através do controle tecnológico, técnicas cada vez mais sofisticadas aumentam o controle sobre os territórios, definindo claramente relações de poder³¹. Se recorrermos às palavras de Santos³², “a técnica é um elemento importante de explicação da sociedade e dos lugares, mas, sozinha, a técnica não explica nada”. Isso ocorre pois não estão desprovidas de uso social, já que se constituem num objeto que tem o objetivo de controlar o espaço e o tempo. Segundo Haesbaert e Gonçalves (2006),

(...) as técnicas modernas são, desde o início, técnicas que, ao mesmo tempo, dominam homens para que se possa dominar a natureza, até porque a natureza estava povoada por todo lado. Assim, o antropocentrismo não é, simplesmente, o homem como espécie biológica – *Homo sapiens* – dominando a natureza, mas a dominação de alguns homens sobre outros homens que possam dominar a natureza³³.

Podemos afirmar que a chamada crise ambiental tão apregoada se relaciona com a forma desigual como o processo de desenvolvimento se concretiza no espaço, expressando condições sociais hierarquizadas que transformam as diferenças em desigualdades, constituindo sustentabilidades também desiguais. Isso pode ser ilustrado quando Haesbaert e Gonçalves chamam a atenção para a pirataria do conhecimento, que usurpa o conhecimento ancestral de camponeses, curandeiros, rezadeiras, pajés, xamãs etc., tão desqualificado por uma visão eurocêntrica. “Mais do que biopirataria”, afirma Haesbaert, “é diante de etnobiopirataria que estamos”³⁴. Como exemplo mais amplamente discutido, há que se destacar a tentativa, pela indústria farmacêutica de se apropriar não apenas de vegetais e animais de áreas biodiversas como a Amazônia, mas, e principalmente, das práticas sociais ancestrais dos indígenas que os utilizam em rituais de cura.

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

Desde 1987, com o Relatório Brundtland, a agenda global sobre os problemas ambientais vem associando a superação da pobreza (alimentação, saúde e habitação), avanços tecnológicos e uma nova matriz energética ao desenvolvimento sustentável, ideia legitimada, de fato, na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio-92). A partir dessa nova percepção, a crise ambiental, na visão de Guimarães, se torna multidimensional. Diante do que chama de “estilo de desenvolvimento

ecologicamente depredador, socialmente perverso e politicamente injusto”³⁵, o autor afirma que possíveis soluções devem partir da dinâmica do sistema social e suas contradições, superando visões fragmentadas e politicamente interessadas que dicotomizam desenvolvimento e sustentabilidade. Para isso, defende que devemos superar “a retórica solidificada no senso comum que mascara as dimensões da sustentabilidade e torna o discurso inoperante”³⁶.

O mesmo autor caracteriza o desafio da sustentabilidade como eminentemente político e propõe oito dimensões de superação do debate retrógrado dominante: 1) *planetária* (causas globais de degradação ecológica e ambiental), 2) *ecológica* (preocupação com o uso racional dos recursos naturais, buscando sua conservação), 3) *ambiental* (formas operacionais que permitam à natureza resistir e recuperar-se das ações humanas), 4) *demográfica* (relacionada às sustentabilidades ecológica e ambiental, visa mecanismos que reduzam os impactos do peso demográfico na gestão e manutenção dos ecossistemas), 5) *cultural* (prioridade à diversidade cultural, defendendo os direitos constitucionais das minorias), 6) *social* (busca de qualidade de vida com justiça social), 7) *política* (metas de democratização e construção da cidadania através do fortalecimento das múltiplas forças sociais, tendo o Estado um papel privilegiado como mediador na defesa dos interesses coletivos) e 8) *institucional* (elaboração de propostas que foquem suas práticas no meio ambiente, redesenhando o papel das instituições na criação de políticas públicas)³⁷. Impõe-se, desse modo, uma “revisão profunda dos paradigmas dominantes”³⁸, priorizando um planejamento que aproxime o Estado, a iniciativa privada e as organizações sociais em projetos que busquem qualidade de vida, justiça social e eficiência ambiental.

A proposta para o desenvolvimento de uma nova abordagem acerca da sustentabilidade vai ao encontro da discussão sobre modelos de sustentabilidades realizada por Silva. Para este autor, a expressão desenvolvimento sustentável deve ser questionada a partir do pressuposto que o seu modelo hegemônico não é sustentável e o discurso ambientalista só se preocupa, efetivamente, com a “estocagem da natureza”. Citando Acserald, o mesmo autor chama a atenção para o risco do ambientalismo se tornar um projeto heterônomo homogeneizador. Nesse sentido, o ponto de partida seria o “reconhecimento de que a planificação deve focar a manutenção da biosociodiversidade como patrimônio dos espaços locais”³⁹, englobando ambiente, economia, historicidade, espacialidade, sociabilidade, cultura e política. Um projeto que tenha como meta as sustentabilidades deve articular simultaneamente as dimensões geoambiental, político-institucional, logística, étnico-cultural e dos recursos humanos.

Outros autores, como Acserald e Leroy, reforçam a ideia de se discutir a “noção de sustentabilidade (...) como preocupação ambiental embutida em modelos de desenvolvimento”⁴⁰, a partir do que consideram como sustentabilidade democrática. Nesse momento, os autores supracitados fazem coro com Souza e Guimarães, insistindo no fato de que a sustentabilidade só será possível através da democratização dos processos decisórios, almejando um desenvolvimento ancorado em justiça social que leve em conta as necessidades dos sujeitos envolvidos. Para que isso ocorra, compreendem que a reflexão tem que se pautar em alguns eixos condutores, a saber: eficiência, equidade, novos padrões de consumo, autossuficiência e ética, articulando, simultaneamente:

(...) formas técnicas, definidas por sua espacialidade e temporalidade (e também pelo modo como a sociedade e a cultura contribuem para orientá-la), formas sociais, que exprimem os padrões de desigualdade de poder sobre os recursos ambientais, e formas culturais, que encerram valores e racionalidades que orientam as práticas sociotécnicas⁴¹.

E concluem afirmando que:

(...) a sustentabilidade tende a ser entendida como o processo pelo qual as sociedades administram as condições materiais de sua reprodução, redefinindo os princípios éticos e sociopolíticos que orientam a distribuição de seus recursos ambientais⁴².

Rua chama atenção para a importância da natureza como limite e condição para a vida e não simplesmente como recurso⁴³. Para este geógrafo, há muitos desafios nas abordagens analíticas sobre um projeto de desenvolvimento, já que este deve deixar claro seu objetivo e a escala de ação, levando-se em conta o espaço. Este, por seu caráter multiescalar, deve ser analisado a partir do local em suas interações com o nacional e o global. Na escala local, as ações se tornam mais plausíveis e concretas, no entanto são limitadas se não entendermos a influência das esferas de atuação dos agentes espaciais nacionais e globais. Ao mesmo tempo, o nacional e o global se expressam diferentemente e desigualmente no local, criando múltiplas geografias que corresponderiam às particularidades de desenvolvimento e de sustentabilidade⁴⁴. Seguindo esse raciocínio, o autor propõe que se deveria deixar:

(...) aos habitantes de cada lugar (em sua heterogeneidade social, econômica, cultural), em uma integração multiescalar que alcance o Estado nacional, o direito de decidir sobre as formas de vivenciar as suas territorialidades e de definir os padrões de sustentabilidade, escolhendo, assim, o seu modelo de desenvolvimento⁴⁵.

Desse modo, uma abordagem inovadora do desenvolvimento deve partir de uma ressignificação do que seja o desenvolvimento, entendendo que não pode existir um único modelo que dê conta das múltiplas realidades, a fim de que cada grupo possa construir uma

condição autônoma, capaz de diminuir ou eliminar as desigualdades através do respeito às diferenças. É assim que, segundo Rua (2007), qualquer modelo de desenvolvimento tem de ser compreendido como:

(...) um projeto auto-instituído, rediscutido, concretamente livre (não apenas a liberdade interior, metafísica) e enraizado na cultura local/regional/nacional, em que cada sociedade possa instituir (e rediscutir permanentemente) seu modelo de desenvolvimento⁴⁶.

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

(...) a minimização (ou, idealmente, a superação) da injustiça social – ou, para expressar o mesmo pensamento de forma menos vaga, como a minimização da desigualdade de oportunidades no acesso aos meios para a satisfação de necessidades. As necessidades são variáveis conforme os indivíduos e os grupos; vão desde o enfrentamento da pobreza (absoluta e relativa) e a exclusão até o combate ao ódio, à intolerância e à violência – expressões, e produtos da heteronomia da nossa sociedade – passando pela superação da segregação e da discriminação⁴⁷.

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

Um exemplo pode ser bastante ilustrativo no que se diz respeito à necessidade de valorização de práticas culturais, como as umbandistas, na RMRJ, como um dos pilares para o desenvolvimento socioespacial, defendido por Souza. Ressignificado no Brasil a partir das tradições africanas, Oxossi, o Orixá da caça e do conhecimento, rege a sabedoria, a beleza, as artes e a fartura. Caçador do Axé, Oxossi está presente nas florestas que, ao longo da história, sempre foram representações do mistério, do oculto, do desconhecido. Mestre na arte de “caçar”, essa força da natureza comanda a busca pelo conhecimento, está presente nos mistérios das colheitas, no desvendar e na contemplação das pinturas, danças, esculturas, poemas e romances. Como caçador, o Orixá se torna o provedor do alimento, não só material, mas espiritual. Ele representa, em sua forma antropomórfica, o senhor da arte de viver, a liberdade e a alegria de criar⁴⁸. Tomando como base a crença umbandista de que todos os indivíduos são regidos por um Orixá, um filho de Oxossi, com base no

arquétipo acima descrito, pode mudar suas atitudes diante das matas (força vital que o mantém) e do saber, criando no indivíduo a consciência de que ele é portador de uma energia que pode gerar conhecimento aos membros de sua comunidade, auxiliando-os na construção identitária de grupo.

Com base nas reflexões realizadas, torna-se urgente a reconstrução do conceito de desenvolvimento, destacando a importância do entendimento das práticas sociais, econômicas, políticas, culturais e religiosas, e suas respectivas sustentabilidades, fundamentais na construção de um espaço carioca metropolitano diferente, mas não desigual. Se o desenvolvimento, como apregoa Rua, é multidimensional, este:

(...) abrange as escalas de sociedades/Estados-nação, classes sociais-territórios, indivíduos/local, em que o Eu e o Outro se incorporam no cotidiano, vivendo multiescalarmente (mas desigualmente) as diferentes territorialidades a que têm acesso⁴⁹.

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

(...) o respeito à diversidade étnica, além de seu valor humano intrínseco, tem implicações para as estratégias de apropriação e manejo dos recursos naturais. Nas sociedades tradicionais, sua estrutura social e suas práticas de produção estão intimamente relacionadas com processos simbólicos e religiosos que estabelecem um sistema de crenças e saberes sobre os elementos da natureza que se traduzem em normas sociais sobre o acesso e uso dos recursos⁵⁰.

E reitera dizendo que:

(...) nesse sentido, os princípios e valores ambientais estão sendo sistematizados por conceitos e teorias que os articulam com as bases materiais de uma nova racionalidade produtiva (de uma produtividade ecotecnológica), através de instrumentos técnicos, normas jurídicas, políticas científicas, movimentos sociais e estratégias políticas que constituem os meios de uma racionalidade ambiental, orientando a reapropriação social da natureza e a gestão ambiental do desenvolvimento⁵¹.

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

(...) a valorização dos recursos naturais está sujeita a temporalidades ecológicas de regeneração e produtividade que não correspondem aos ciclos econômicos; da mesma maneira os valores e interesses sociais que definem o significado cultural, as formas de acesso e os ritmos de extração e transformação dos recursos naturais constituem processos simbólicos e sociais, de caráter extraeconômico, que não se traduzem nem se reduzem a valores e preços do mercado⁵².

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

“as formas de apropriação e transformação da natureza e gera uma produtividade ecotecnológica sustentável”⁵³. E ainda (2006) que há que se defender a construção de uma nova racionalidade, ambiental, a partir da incorporação de processos sociais calcados numa nova ética ambiental que, numa dimensão processual, integre a razão, valores, natureza e culturas. Seu ponto de partida é a complexidade da realidade contemporânea, que exige das diversas áreas da ciência, um diálogo constante entre os diversos especialistas e os detentores do conhecimento dito tradicional. Diante de um quadro de conflitos de diversos tipos e escalas, o autor revela a urgência de se reorientar tendências, romper com obstáculos epistemológicos e institucionais, assim como inovar em métodos de análise da realidade através da valorização de soluções que levem em conta as necessidades locais, sem deixar de entender suas relações com o global. Antes de tudo, a racionalidade proposta deve resgatar a relação de pertença do homem em relação à natureza e em relação a si mesmo. Se vendo como parte de uma totalidade, o homem pode encontrar novas formas de vida que tenha sentido para ele. Questionando o que chamou de “vertigem da liberdade absoluta”, Castoriadis afirma que o abismo no qual nos encontramos é explicado pelo fato de, a partir de agora,

(...) o Ocidente (ser) escravo da ideia de liberdade absoluta. A liberdade, outrora concebida como “consciência da necessidade” ou como postulado da capacidade de agir segundo a pura norma ética, tornou-se liberdade nua, liberdade como puro arbitrário (*willkur*). O arbitrário absoluto é o vazio absoluto; o vazio deve ser preenchido, e é preenchido com “quantidades”. Mas o aumento sem fim de quantidades tem um fim – não só do ponto de vista externo, já que a Terra é finita, mas de um ponto de vista interno, porque “mais” e “maior” doravante não mais “diferem”, e o “mais” se torna indiferente⁵⁴.

A questão ambiental veio também promover o diálogo diante da problemática da fragmentação do conhecimento científico e da ineficácia dos métodos de investigação para apreender os problemas ambientais que se colocam diante da humanidade. Relacionada intimamente com as relações sociais e de poder⁵⁵, a revolução tecnológica precisa ser desnaturalizada, ou seja, faz-se necessário questionar quem são os responsáveis pela revolução em curso, buscando alternativas ao modelo dominante. Sabe-se que os homens não podem se desfazer de suas técnicas, mas as relações que os homens possuem com essas técnicas podem ser revistas. O uso dos recursos naturais é imprescindível para a sobrevivência do homem. No entanto, devemos fazer um alerta para a degradação da natureza no contexto da modernidade, que impôs uma ditadura da técnica e da razão, abandonando valores e princípios éticos fundamentais.

Partindo-se do pressuposto de que essa base deve ser ética, podemos buscar uma ética ambiental fundamentada numa crítica à racionalidade técnica/quantitativa, que

manipula a natureza a serviço da lógica de mercado, ou seja, utilitarista. A prioridade aos valores econômicos e produtivos deve ser substituída por uma dimensão valorativa da natureza, resgatando a humanização axiológica e construindo uma relação com sustentabilidades. A crise vivida pela humanidade atualmente é fundamentalmente antropológica, pois o ser humano é que se encontra numa situação de incapacidade em manter um relacionamento equilibrado, harmônico, com a natureza que o cerca.

Nessa linha de raciocínio, temos que analisar com muito cuidado como é possível uma ética ambiental mundial sem deslocarmos a importância do local. Se o resgate da liberdade humana nas relações com o transcendental (olhar teleóptico da realidade) é de suma importância, assim como a ampliação da racionalidade axiológica, a força do lugar (escala local) faz-se mister, pois é importante levarmos em conta as experiências, as forças anabásicas e os modelos sustentáveis construídos a partir do *ethos*⁵⁶. Segundo Leff, “é nas comunidades de base e em nível local que os princípios do ambientalismo tomam todo o seu sentido como potencial produtivo, diversidade cultural e participação social, para a construção desta nova racionalidade produtiva”⁵⁷.

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

(...) gerar estratégias que permitam articular estas economias locais com a economia de mercado nacional e mundial, preservando a autonomia cultural, as identidades étnicas e as condições ecológicas para o desenvolvimento sustentável de cada comunidade; isto é, de integrar as populações locais num mundo diverso e sustentável⁵⁸.

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

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACSELRAD, H. e LEROY, J.-P.. **Novas Premissas da Sustentabilidade Democrática**. Rio de Janeiro: Projeto Brasil Sustentável e Democrático. FASE, 1999.

BARCELLOS, M. C.. **Os Orixás e o segredo da vida: lógica, mitologia e ecologia**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2005.

CASTORIADIS, C. **Encruzilhadas do Labirinto II $\frac{3}{4}$ Domínios do Homem**. (José Oscar de Almeida Marques, trad.). Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

FURTADO, C. **O Capitalismo Global**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998.

GIDDENS, A. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In BECK, U.; GIDDENS, A. e LASH, S. (orgs). **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

GUIMARÃES, R. Desenvolvimento sustentável: da retórica à formulação de políticas públicas. In: **A geografia política do desenvolvimento sustentável**. BECKER, B. e MIRANDA, M. (org). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

GUIMARÃES, M. Sustentabilidade e Educação Ambiental. In: **A questão ambiental: diferentes abordagens**. CUNHA, S. B. da e GUERRA, A. T. (orgs). Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2008.

HABERMAS, J. **O Discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HAESBAERT, R. “Identidades Territoriais”. In: ROSENDAHL, Z., CORRÊA, R.L. (orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

_____. Morte e Vida da Região. Antigos Paradigmas e Novas Perspectivas da Geografia Regional. In: Anais do XXII Encontro Estadual de Geografia. Rio Grande do Sul: Editora da AGB-Porto Alegre, 2003.

_____. GONÇALVES, C. W. P. **A nova des-ordem mundial**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2006.

_____. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

MORAIS, M. A. e SILVA, A. C. P. As identidades e representações do feminino na sociedade moderna: ressignificações de tradições pré-modernas na construção socioespacial da umbanda. In: **Geografias Subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades**. Silva, J. M. (org). Ponta Grossa: Editora TODAPALAVRA, 2009.

PRANDI, R.. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Cia das letras, 2001.

_____. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.

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

RUA, J. *Desenvolvimento, espaço e sustentabilidades*. In RUA, J.et all. (org). **Paisagem, Espaço e Sustentabilidades: Uma perspectiva multidimensional da Geografia**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.

_____. OLIVEIRA, R. R.; FERREIRA, Á.. *Paisagem, espaço e sustentabilidades: Uma perspectiva multidimensional da Geografia*. In RUA, João et all. (org). **Paisagem, Espaço e Sustentabilidades: Uma perspectiva multidimensional da Geografia**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.

SACHS, I. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

_____. Primeiras Intervenções. In: NASCIMENTO, E. P. e VIANNA, J. N. (org). **Dilemas e desafios do desenvolvimento sustentável no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2007.

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

SCIPIONI, S.; CORREA, D.. **Os orixás e os chacras**. Porto Alegre: Editora BesouroBox, 2008.

SILVA, A. C. P. Discursos e práticas institucionais no Estado do Rio de Janeiro: paradoxos organizacionais na modernização do espaço rural fluminense. In RUA, João et all. (org). **Paisagem, espaço e sustentabilidades: Uma perspectiva multidimensional da Geografia**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.

SIQUEIRA, J. C. **Ética socioambiental**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2009.

SOUZA, M. L.. A teorização sobre o desenvolvimento em uma época de fadiga teórica, ou: sobre a necessidade de uma “teoria aberta” do desenvolvimento socioespacial. In Revista Território / LAGET, UFRJ. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1996.

_____. **Urbanização e desenvolvimento no Brasil atual.** Série Princípios. Rio de Janeiro: Editora Ática, 1996.

_____. **O desafio metropolitano: um estudo sobre a problemática sócio-espacial nas metrópoles brasileiras.** Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2000.

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

_____. "Território" da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In: SAQUET, M.A. e SPOSITO, E. S. (org). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos.** São Paulo: Editora Expressão Popular: UNESP, 2009.

WEBER, M. **Economía y Sociedad.** México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

- 1 RUA, J. "Desenvolvimento e sustentabilidade". In RUA J et all. (org.) *Paisagem, espaço e sustentabilidade: uma perspectiva multidimensional da Geografia.* Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.
- 2 SOUZA, M. L. "A teorização sobre o desenvolvimento em uma época da fadiga teórica, ou: sobre a necessidade de uma 'teoria aberta' do desenvolvimento socioespacial". In *Revista Território.* LAGET, UFRJ. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.
- 3 HAESBAERT, R. "Morte e vida da região. Antigos paradigmas e novas perspectivas da Geografia Regional" In *Anais do XXII Encontro Estadual da Geografia.* Rio Grande do Sul: Editora da AGB-Porto Alegre, 2003.
- 4 HAESBAERT, R. "Identidades territoriais". In ROSENDAHL, Z, CORRÊA, R.L. (orgs). *Manifestações da cultura no espaço.* Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1999.
- 5 SANTOS, M. *A natureza do espaço.* São Paulo: Hucitec, 1996.
- 6 RUA, J. *op. cit.*, p. 27.
- 7 RUA, J. *op. cit.*.
- 8 ROSTOW, W. W. *Etapas do desenvolvimento econômico.* Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- 9 HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições.* São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 5
- 10 HABERMAS, J. *op. cit.*, p. 6.
- 11 GUIMARÃES, M. "Sustentabilidade e educação ambiental". In CUNHA, S. B; GUERRA, A. T. (orgs). *A questão ambiental: diferentes abordagens.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, p. 84.
- 12 FURTADO, C. *O capitalismo global.* São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- 13 GUIMARÃES, M. *op. cit.*, p. 85.
- 14 LEFF, Enrique. *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- 15 SCIPIONI, S., CORREA, D. *Os orixás e os chacras.* Porto Alegre: BesouroBox, 2008.
- 16 LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder.* Petrópolis: Vozes, 2008, p. 77.
- 17 PRANDI, *Mitologia dos orixás.* São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 102-104.
- 18 GUIMARÃES, M. *op. cit.*, p. 84.
- 19 GUIMARÃES, M. *op. cit.*, p. 89.
- 20 SILVA, A. C. P. "Discursos e práticas institucionais no estado do Rio de Janeiro: paradoxos organizacionais na modernização do espaço rural fluminense". In RUA, João et all (org.) *Paisagem, espaço e sustentabilidade. Uma perspectiva multidimensional da Geografia.* Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2007, p. 54.
- 21 Idem, p. 54.
- 22 SOUZA, M. L., *O desafio metropolitano: um estudo sobre a problemática sócio-espacial nas metrópoles brasileiras.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 23.
- 23 MORAIS M. A. e SILVA, A. C. P. "As identidades e representações do feminino na sociedade moderna: ressignificações das tradições pré-modernas na construção socioespacial da umbanda. In SILVA, J. M (org.) *Geografias subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidade.* Ponta Grossa: Todapalavra, 2009.
- 24 SOUZA ,M. L, *op. cit.*, p. 23;

-
- 25 Idem, p. 23.
26 GUIMARÃES, R. *op. cit.*, p. 31
27 SACHS, I, *op. cit.*, p. 22.
28 PRANDI, R. *op. cit.*, p. 196-201.
29 Idem.
30 MORAIS, M. A., SILVA, A. C. P., *op. cit.*, p. 273.
31 HAESBAERT, J e GONÇALVES, C. W. P. *A nova desordem mundial*. São Paulo: EdUNESP, 2006.
32 SANTOS, M. *op. cit.*, p. 38.
33 GONÇALVES, *op. cit.*, p. 107.
34 Idem, p. 120.
35 GUIMARÃES, *op. cit.*, p. 16.
36 Idem, p. 16-17.
37 Idem, p. 32-42.
38 Idem, p. 43.
39 ACSELRAD, H e LEROY, J. P. *Novas premissas da sustentabilidade democrática*. Rio de Janeiro: Projeto Brasil Sustentável e Democrático. FASE, 1999, p. 63-65.
40 Idem, p. 8.
41 ACSELRAD, H e LEROY, J. P. *op. cit.*, p. 10.
42 Idem, p. 10.
43 RUA, J. *op. cit.*, 168-169.
44 Idem, p. 170.
45 Idem, p. 171.
46 Idem, p. 173.
47 SOUZA, M. L. *O desafio metropolitano: um estudo sobre a problemática sócio-espacial nas metrópoles brasileiras*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 24.
48 BARCELLOS, M. C. *op. cit.*, p. 53-54.
49 RUA, J. *op. cit.*, p. 182.
50 LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 94.
51 Idem, p. 95.
52 Idem, p. 65.
53 LEFF, Enrique. *op. cit.*, p. 75.
54 CASTORIADIS, C. *Encruzilhadas do labirinto, domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 162.
55 HAESBAERT, R e GONÇALVES, C. W. P. *op. cit.*
56 SIQUEIRA, J. C. *Ética socioambiental*. Rio de Janeiro:EdPUC-Rio, 2009.
57 LEFF, Enrique. *op. cit.*, p. 75.
58 Idem, p. 61.