

VOVÓ TEM 7 SAIAS, NA ÚLTIMA SAIA TEM MIRONGA: A DIMENSÃO SIMBÓLICA DA INDUMENTÁRIA NO CONTEXTO DO TERREIRO DE UMBANDA

Medina, Isis Saraiva Leão¹
Mendes, Francisca Raimunda Nogueira²

Resumo: A presente pesquisa, fruto do Trabalho de Conclusão de Curso da autora, objetivou compreender o papel da indumentária dentro do contexto religioso afro-brasileiro de Umbanda, mais precisamente em um terreiro localizado em Fortaleza, Ceará. Para tanto, tendo em vista o caráter qualitativo da pesquisa, foi utilizado o método de pesquisa bibliográfico, a observação participante dentro do terreiro e entrevista semiestruturada com uma filha de santo. Desse modo, auxiliada por autores como Stuart Hall (1996), Birman (1985), Ortiz (1991) e Cidreira (2015), foi possível observar o corpo como elemento protagonista no ritual de Umbanda e consequentemente, a roupa ocupando lugar significativo neste contexto. Assim, percebemos como a indumentária ritualística é importante para a elaboração de um universo mágico-religioso, denotando as características de cada entidade através das simbologias que porta.

Palavras-chave: Umbanda, indumentária, simbologia, memórias negras.

A presente pesquisa é fruto do Trabalho de Conclusão de Curso em Design-Moda pela Universidade Federal do Ceará, o qual objetivou compreender o papel da indumentária dentro do contexto religioso afro-brasileiro de Umbanda, mais precisamente em um terreiro localizado em Fortaleza, Ceará. Como objetivos específicos, buscou-se entender a Umbanda a partir do contexto afro-diaspórico e escravocrata brasileiro, além da percepção de roupa como elemento simbólico.

Para tanto, tendo em vista o caráter qualitativo da pesquisa, foi utilizado o método de pesquisa bibliográfica, a observação participante dentro do terreiro, entrevista semiestruturada com uma trabalhadora do terreiro e pesquisa documental com imagens ritualísticas. Dessa forma, foi possível observar o corpo como elemento protagonista no ritual de Umbanda e consequentemente, a roupa ocupando lugar significativo neste contexto. Assim, percebemos como a indumentária ritualística é

¹ Graduanda em Design-Moda pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e bolsista do Programa de Educação Tutorial (PETModa UFC); isislmedina@gmail.com.

² Graduada em História, mestre em Sociologia e doutora em Sociologia. Professora da área de História e Pesquisa do Curso de Design de Moda da Universidade Federal do Ceará (UFC); franciscarmendes@gmail.com

importante para a elaboração de um universo mágico-religioso, denotando as características de cada entidade através das simbologias que porta.

Do banzo à reelaboração do mundo: a diáspora africana como princípio e o terreiro como espaço de (re)existência

Embora diversos povos tenham passado por processo de Diáspora diante de diferentes razões, como acontece até os dias atuais, aqui podemos nos limitar a entender a Diáspora como “a dispersão mundial dos povos africanos e de seus descendentes como consequência da escravidão e outros processos de imigração” (SINGLETON & SOUZA, 2009: 449). A Diáspora, porém, vai muito além de apenas um deslocamento, visto que são povos que ao serem retirados de suas origens de forma violenta, como no caso da escravidão, carregam consigo uma teia complexa de memória, cultura, linguagem e identidade. Segundo Clifford (1994), mesmo as políticas e ideologias nacionais de assimilação, que pretendem uma integração social em relação aos imigrantes, tendem a não assimilar populações diaspóricas, gerando um contexto de violência, perda e preconceitos, com relações de tensões, adaptações e resistências diante da dominação política e social da sociedade anfitriã.

Partindo para uma concepção de cultura, Brah (1996) entende cultura como uma construção simbólica do conjunto de experiências de determinado grupo social, apoiada nas configurações sociais, econômicas, condições materiais etc. A questão cultural traz consigo a noção de identidade, importante para a construção de uma nova realidade de vida por parte dos negros afro-diaspóricos. Para Stuart Hall (1996), a identidade cultural negra nas Américas se articula a partir da presença africana de origem, da presença europeia dos colonizadores e a presença do nativo americano. Desse modo, a identidade cultural africana sofre, segundo o autor, um processo de hibridização a partir das relações de poder, dominação e resistências. Entendemos, assim, a identidade cultural africana não como uma essência fixa.

Nesse sentido, o autor não considera como foco um desejo de retorno à África por parte dos que sofreram a Diáspora, mas sim a “descoberta” de uma nova África, ou seja, o que ela se tornou no Novo Mundo – como ela passa a ser recontada através da memória, do desejo etc. Assim também acredita Cidreira (2015) ao relacionar a crença do povo africano a do europeu, mencionando que “na interação com os rituais católicos,

os irmãos e irmãs africanos adaptam suas crenças a uma nova sobrevivência e, assim, novos conteúdos significativos são incorporados aos seus imaginários escatológicos de origem” (CIDREIRA, 2015, p.21).

Seguindo essa linha de raciocínio, Pereira (2014) faz uma relação entre a Diáspora e o candomblé, na qual a religião acaba exercendo o papel de uma reconstrução da África em solo brasileiro por parte do negro.

A diáspora pode ser entendida, então, como a ausência de um lar em um primeiro momento e, em seguida, a reconstrução do ambiente acompanhada do frequente desejo de retorno ao que foi perdido. A partir deste pressuposto é que se pode entender a formação do candomblé no Brasil: uma forma de reconstruir a África onde se estivesse. Bastide (2001) entende o candomblé como uma reconstrução temporal de um microcosmos africano dentro do terreiro, tornando presente o passado e reatualizando-o para o cotidiano. (PEREIRA, 2014, p.7)

Desse modo, os terreiros se estabelecem – assim como as escolas de samba, para Luiz Antônio Simas (2019) – como espaços de “invenção, construção, dinamização e manutenção de identidades comunitárias, redefinidas no Brasil a partir da fragmentação que a diáspora negra impôs” (SIMAS, 2019, p. 32)

Segundo Moura (1992), a primeira leva de escravos no Brasil se deu em 1549, contudo há indícios que antes mesmo desta data já havia a presença de alguns negros africanos no território. Assim como Del Priore (2016), ele também aborda que houve uma intensificação do tráfico negreiro devido ao sucesso da agroindústria voltada para a cana-de-açúcar, principalmente na região Nordeste. No fim do século XVIII, contudo, Minas Gerais passa a se destacar devido a nova etapa de colonização portuguesa, defendido por alguns portugueses como a mais importante: a mineração, sendo os negros, então, deslocados para as áreas de extração das minas.

Particularmente nas Minas Gerais, segundo Clóvis Moura (1992), os negros sofriam ainda mais através das violentas formas de controle. No que se refere às atividades executadas pelos escravizados, a jornada era de, em média, 14 a 16 horas de trabalho por dia sob fiscalização de um feitor ou de um escravo ordenado por ele. Os principais instrumentos utilizados para tortura e captura eram as correntes, gargalheiras, troncos, algemas, palmatórias, ferros para marcar, gonilha etc. O tronco e o pelourinho eram os dois principais instrumentos de suplício, onde eram aplicadas as penas de

açoite. Ainda segundo o autor, o escravo que houvesse fugido e fosse encontrado em quilombos possuía a testa marcada por ferro e caso fugisse novamente, uma de suas orelhas era cortada

Diante deste cenário e tendo em mente que a desterritorialização do Ocidente contra a África provoca a destruição de estruturas socioeconômicas e a dessacralização de formas originais de vida, a existência por ela mesma não sustenta a necessidade de pertencimento ao grupo originário, efeito percebido através do banzo – melancolia e nostalgia mortal vividas pelos negros africanos em condição escrava. A religiosidade destes povos acaba, pois, assumindo papel central para a elaboração de uma nova maneira coletiva de subjetivação diante da escravidão.

A indumentária religiosa de Umbanda: simbologia, tradição e axé

A partir da abolição, com a dispersão dos negros pelas cidades, passando a proletarizar-se e a integrar-se na sociedade de classe emergente, o negro passa a absorver diferentes culturas – como o catolicismo, as ritualísticas indígenas e principalmente o kadicismo – e a memória coletiva entra em processo de degradação, sofrendo mudanças. (PORDEUS, 1992).

Segundo Silva (2005), as religiões africanas caracterizavam-se pela crença de deuses que incorporam em seus filhos. Tal característica, a possessão, é aspecto no fundamento da Umbanda, sendo estudado por Birman (1985), que aborda diferentes visões sobre esse tema, desde a concepção cristã ocidental até a concepção psiquiátrica que tratava como loucura.

Apesar de suas raízes africanas e escravas, é no início do século XX que surge a Umbanda, ao mesmo tempo em que uma sociedade urbana industrial e de classes se consolida (ORTIZ, 1991). Nessa nova sociedade, no entanto, o autor menciona uma diferenciação social entre Umbanda e Candomblé: enquanto a primeira representa a integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira, a segunda representaria o oposto, ou seja, a conservação mais efetiva da memória coletiva africana no solo brasileiro.

É nesse contexto, segundo Ortiz (1991), que no Rio de Janeiro há a aproximação, através inicialmente das classes mais pobres da sociedade e

posteriormente da classe média, de cultos reunidos sobre o termo macumba com o kardecismo que chegara em meados do século XIX e já se expandia.

O encontro entre as manifestações religiosas africanas, os rituais ameríndios e as tradições europeias desencadeou o surgimento de práticas religiosas no Brasil fundamentadas no contato com ancestrais, encantados e espíritos através do processo de incorporação; na interação com a realidade originada na crença de uma energia vital e nas condutas que são estabelecidas através dos relatos orais, passados de geração em geração, além da transmissão de saberes, símbolos, significados. Estes três pontos são norteadores para a compreensão dos fundamentos da Umbanda.

Enquanto uma religião repleta de simbologias e ritualísticas, a Umbanda possui em sua essência a prática de possessão, que segundo Patricia Birman (1985), diz respeito a uma mudança radical que se concretiza nas pessoas a partir do transe. Nos rituais de Umbanda, há uma hierarquia no plano astral que emana o valor de todas as entidades sobrenaturais cultuadas, sendo estas os Guias e os Orixás. Segundo Prandi (1996), esses orixás são heranças dos candomblés, bem como os ritos cantados e dançados. Os orixás seriam as divindades africanas que se relacionam com determinados domínios da Terra e sua natureza, sendo chefes das falanges, linhas vibracionais. Cada falange, por sua vez, possui suas entidades espirituais que se manifestam de forma particular às suas características vibracionais. Essas entidades espirituais se manifestam em Terra através dos corpos de seus médiuns com a missão de acalantar os corações dos que aqui sofrem, aconselhando-os e trabalhando através da magia para a cura, como aborda Prandi (1996) ao dizer que

A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor (PRANDI, 1996, p.70)

A roupa, além de expressar gosto e estética, manifesta-se como instrumento de comunicação identitária, social, econômica e também religiosa, tendo em vista que “a vestimenta é uma linguagem simbólica, um estratagema de que o homem sempre se

serviu para tornar inteligíveis uma série de ideias como o estado emocional, as ocasiões sociais, a ocupação ou o nível do portador” (SOUZA, 1987, p. 125).

Dentro de um grupo religioso, bem como em outros grupos sociais, cada vestimenta possui um papel simbólico compreendido por aqueles que estão inseridos – embora, muitas vezes, não compreendido por quem está de fora. Renata Cidreira (2015) aborda essa questão mostrando em que e como se relacionam os conceitos de moda, roupa e indumentária.

Apesar de serem associados de uma maneira geral, esses três aspectos podem se diferenciar. A roupa e a indumentária são consideradas sinônimos, visto que significam traje, vestuário, algo que reveste exteriormente o indivíduo. Enquanto isso, a moda pode tanto significar um uso passageiro que regula a forma de vestir-se e comportar-se, como também se apresenta na forma de vontades, caprichos, desejos, fantasias, costumes etc.

Segundo a autora, há uma relação da moda atrelada a roupa, mas não necessariamente esta última refere-se a um movimento breve de uso. Na verdade, quando a roupa está atrelada a memória e tradição – como é o caso da indumentária umbandista -, a roupa transcende a dimensão da moda, não podendo ser associada a um movimento de mudança que decorre da frivolidade promovida pela dinâmica de mercado.

Contudo, tanto as roupas quanto a moda vestimentar detém o poder de revelar e sugerir alguma maneira de ser ou modos de viver. Isso significa que tanto a roupa quanto seu respectivo uso (através da moda ou não) possuem um poder de comunicação, pois dão conta de uma construção sociocultural e simbólica, incorporando hábitos, práticas, habilidades, estilos etc. Logo, as roupas tanto são ferramentas de expressão cultural, como também de expressão individual, a partir do momento em que revela em essência os indivíduos que as vestem.

Podemos compreender os símbolos como os primeiros indícios de algo que existe, de modo a antecipar aos sentidos e ao entendimento algo que ainda não se conhece inteiramente. Assim,

Em suas acepções mais básicas, sinal é indício, vestígio, aviso, prenúncio – algo, enfim, que indica a existência ou a verdade de uma outra coisa, à qual está ligado (...) de algum modo, antecipa aos sentidos e ao

entendimento algo que ainda não se deu a conhecer por completo.
(CALDAS, 2006, p. 92)

Nesta perspectiva, o campo ritualístico da Umbanda, bem como de outras religiões de matriz africana, é composto a partir de aspectos como símbolos, corporeidades, gestos, roupas, entre outros, tornando-se um sistema complexo. Dentro deste campo, a roupa possui funções que vão muito além do simples ato de cobrir o corpo, carregando consigo significados e simbologias. Além disso, tais roupas não andam só, servindo de adorno para um corpo ritualístico.

Segundo Souza (1987), a vestimenta não só serve à uma composição, como também pode auxiliar na formação de uma atmosfera. Neste caso, então, a atmosfera ritualística é que é tratada, bem como na arte religiosa afro-brasileira e no corpo, como aborda Silva (2008) ao dizer que

A arte religiosa afro-brasileira expressa basicamente uma concepção na qual o corpo ocupa um lugar central, pois é nele que se localizam as encruzilhadas entre o indivíduo e o coletivo, a cultura e a natureza, o sagrado e o humano. No corpo, ou por meio dele, manifestam-se o mundo do invisível habitado por deuses e ancestrais que podem voltar à terra durante o transe ritual, e do visível habitado pelos vivos em suas redes de parentesco e de afinidade. (SILVA, 2008, p.99)

Durante uma entrevista com a Gezica, filha de santo³ do Terreiro Abaça de Ogum Beira Mar, Caboclo Roxo e Tia Rita de Cambinda, localizado em Fortaleza (Ceará), a entrevistada deixa claro que as roupas usadas durante as giras⁴ são parte importante dos rituais, necessitando de tratamento adequado e diferente das roupas do dia a dia, ao dizer que “roupa de Umbanda não é roupa de passeio, logo ficam guardadas separadas das demais, são lavadas separadas, existe um respeito pela farda. Ela demonstra o zelo que você tem pela religião, orixás, entidades”⁵. Nesse sentido, é possível perceber o valor simbólico da roupa e a rede de sentidos expressa na vestimenta, como menciona Cidreira (2015), ao associar o respeito pela religião e seu sagrado a partir do cuidado com a roupa que é utilizada durante o ritual.

Figura 1 - filha de santo com sua vestimenta durante ritual

³Os termos “filha de santo” ou “filho de santo” são utilizados para fazer referência aos médiuns e trabalhadores que compõem um terreiro.

⁴ O termo “gira” se refere ao ritual da Umbanda, no qual os adeptos podem pedir, orar e principalmente agradecer. É na gira que as incorporações acontecem, bem como o contato com entre o mundo visível e invisível.

⁵Gezica, filha de santo, em entrevista realizada em 24/11/2019.



Fonte: acervo pessoal da entrevistada, 2019.

Ao falar a respeito da indumentária no processo de incorporação, a filha de santo diz que as roupas e os acessórios fazem parte do ritual, mas que se ausentes, não impedem que o trabalho aconteça, embora sejam ferramentas importantes para acrescentar credibilidade ao consulente. Nesse discurso, percebe-se uma preocupação quanto à importância do universo mítico que é criado durante o ritual da gira, como já salientado por Silva (2008), que trata o corpo como a encruzilhada entre o mundo visível e o invisível – este segundo sendo habitado por deuses e ancestrais que podem voltar ao plano terreno a partir do transe ritual. O corpo situa-se enquanto encruzilhada entre o sagrado e o humano. A partir destes aspectos, podemos depreender que se no ritual o corpo ocupa lugar central, consequentemente a vestimenta, que seria uma segunda pele para este corpo, acaba por ocupar um lugar relevante neste contexto.

Durante a gira, é possível perceber que cada entidade – ser espiritual que se manifesta no corpo dos médiuns através da incorporação – possui uma indumentária específica. Tomemos, como exemplo, os Pretos Velhos: entidades espirituais que em vidas passadas foram escravizados em terras brasileiras. Ao se manifestarem no pleno terreno, trazem consigo características que remetem a esse tempo, tanto na fala, como na forma de andar, no ato de fumar cachimbo etc. Durante a escravidão, teriam aprendido grandes feitiços e magias usados para se defenderem das maldades do homem branco. Possuem características como a bondade, a calma e a generosidade. São

conhecidos por serem paternais, não a toa sendo chamados por termos como “Pai”, “Mãe”, “Vovó” e “Vovô” e “se apresentam na figura de velhos, curvados pelo peso da idade, falando errado, pitando um cachimbo, bebendo vinho numa cuia, numa imagem que pretende retratar fielmente o ex-escravo africano das senzalas brasileiras no século passado” (BIRMAN, 1985, p.40).

A indumentária dos Pretos e Pretas Velhas geralmente é branca, cor que transmite a sensação de paz, com tecidos simples que nos remontam ao tempo da escravidão, além de estarem descalços e portarem rosários e chapéus de palha. Estas entidades também portam cachimbos, que possuem função ritualística, visto que eles exercem um papel de cura a partir do fumo das plantas, prática que é também herança das culturas e religiosidades indígenas.

Nesta perspectiva, a entrevistada menciona que “cada item usado pela entidade tem uma finalidade”. Além disso, percebe-se como a indumentária se relaciona com a identidade e a representação de cada entidade, auxiliando na criação da atmosfera ritualística.

É ao se relacionar com o arquétipo de cada entidade espiritual que a indumentária exerce um papel mais evidente - as cores, os acessórios e as vestimentas conseguem traduzir minimamente a história de cada entidade, em qual vibração elas trabalham e o que elas querem manifestar. Essa questão é expressa na fala da entrevistada:

É o que a gente chama de arquétipo, né? Que é a forma como a entidade se mostra. No caso dos pretos velhos, eles geralmente são curvados, usam uma bengala, alguns usam chapéu, usam cachimbo. Então assim, isso faz parte das características do Preto Velho. Um Ogum, ele geralmente usa uma espada. Ele tem uma postura mais militar. Então assim, cada linha de entidade, ela tem seu arquétipo que ajuda na identificação da linhagem que está naquele momento. (Gezica, filha de santo, em entrevista realizada em 24/11/2019)

Outro acessório que chama atenção na indumentária usualmente utilizada pelos Pretos Velhos é o chapéu de palha. Ao longo de vivências pessoais dentro do espaço de terreiro e também diante de uma pesquisa de observação participante, foi possível depreender o chapéu de palha como um dos primeiros adereços entregues à entidade de

Preto Velho quando ela está em Terra. Além disso, ao auxiliar o Preto Velho conhecido como Pai Joaquim, além de me pedir para entregar-lhe o chapéu de palha – que estava ao lado de outros chapéus destinados às outras entidades (como o chapéu de couro era reservado para a entidade de boiadeiro, por exemplo) - me foi solicitado que “limpasse” o chapéu com perfume de Alfazema, de modo a retirar as possíveis impurezas energéticas contidas nele, para que, então, este pudesse ser utilizado.

Considerações Finais

Como modo de resistência e de elaboração de novas maneiras de vida, os espaços sagrados dos terreiros se estabeleceram, para os negros afro-diaspóricos, enquanto espaço simbólico de retorno a uma antiga África e de reelaboração de uma nova, fruto da interação entre diferentes culturas.

A Umbanda se apresenta enquanto uma religião brasileira originada de uma forte raiz africana, com elementos do catolicismo popular, do kardecismo e dos ritos ameríndios. É uma religião surgida possivelmente da macumba carioca e que passou a se constituir a partir do início do século XX, ao passo que uma sociedade urbana e de classes se consolida, e agora o antes negro escravizado torna-se o novo proletariado.

Foi possível perceber que, embora seja possível realizar os trabalhos religiosos de Umbanda sem determinadas vestimentas, mostrando que elas não são totalmente indispensáveis, são elas que caracterizam e dão identidade ao ser espiritual que se manifesta em terra para trabalhar. Desse modo, ao vermos um médium em transe vestido com roupa branca de tecido simples, barra da calça dobrada, pés descalços, chapéu de palha e cachimbo, deduzimos de imediato de que trata-se de um Preto Velho.

Assim, não só a roupa traduz a entidade espiritual presente, fornecendo-a identidade, como comunica as linhas de trabalho que estão sendo manipuladas naquele momento. Além disso, nota-se que as indumentárias carregam diversos símbolos que remontam ao passado e às origens das entidades espirituais. Desse modo, é possível perceber a relação entre roupa, memória, cultura, história e religião, e abre caminhos para novas possibilidades de desdobramentos quanto aos estudos das indumentárias nas religiosidades afro-brasileiras.

Referências Bibliográficas

- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.
- BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BRAH, Avtar. **Cartographies of Diaspora: Contesting identities**. London and New York: Routledge, 1996.
- CALDAS, Dário. **Observatório de Sinais: teoria e prática da pesquisa de tendências**, 2ed. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2006
- CIDREIRA, Renata Pitombo (Org.). **As Vestes da Boa Morte**. Cruz das Almas: Editora da UFRB, 2015.
- CLIFFORD, James. **Diasporas**. Cultural Anthropology, Northampton, v. 9, n. 3, p. 302-338, aug. 1994.
- DEL PRIORE, Mary. **Histórias da Gente Brasileira: Colônia**. São Paulo: Leya, 2016.
- HALL, Stuart. **Identidade Cultural e Diáspora**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. nº 24, 1996.
- MOURA, Clovis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática S.A., 1992.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- PEREIRA, Rodrigo. **Por uma outra diáspora: formação histórica dispersão dos terreiros de candomblé no Grande Rio**. XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: saberes e práticas científicas, 2014.
- PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade. **É com certeza uma casa luso-afro-brasileira**. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v.26, n.1/2, 1995, p.56-64.
- PRANDI, Reginaldo. **As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros**. Revista USP, São Paulo (28): 64-83, Dezembro/Fevereiro, 1996.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda – caminhos da devoção brasileira**. São Paulo, Summus/Selo Negro, 2005, 149 pp.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Arte religiosa afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira** . Debates do NER, Porto Alegre, n. 13, p. 97-113, 2008.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SOUZA, Gilda de Mello. **O espírito das roupas – A moda do século XIX** . São Paulo, Companhia das Letras, 1987

SINGLETON, T.; SOUZA, M. A. T. de. **Archaeologies of African Diaspora: Brazil, Cuba, and United States** . In: MAJEWSKI, T.; GAIMSTER, D. (Eds.). International Handbook of Historical Archaeology. New York: Springer, p. 449-469, 2009