

Saete Kozel, Marcos Torres e Sylvio Fausto Gil Filho
Organizadores

ESPAÇO E REPRESENTAÇÕES

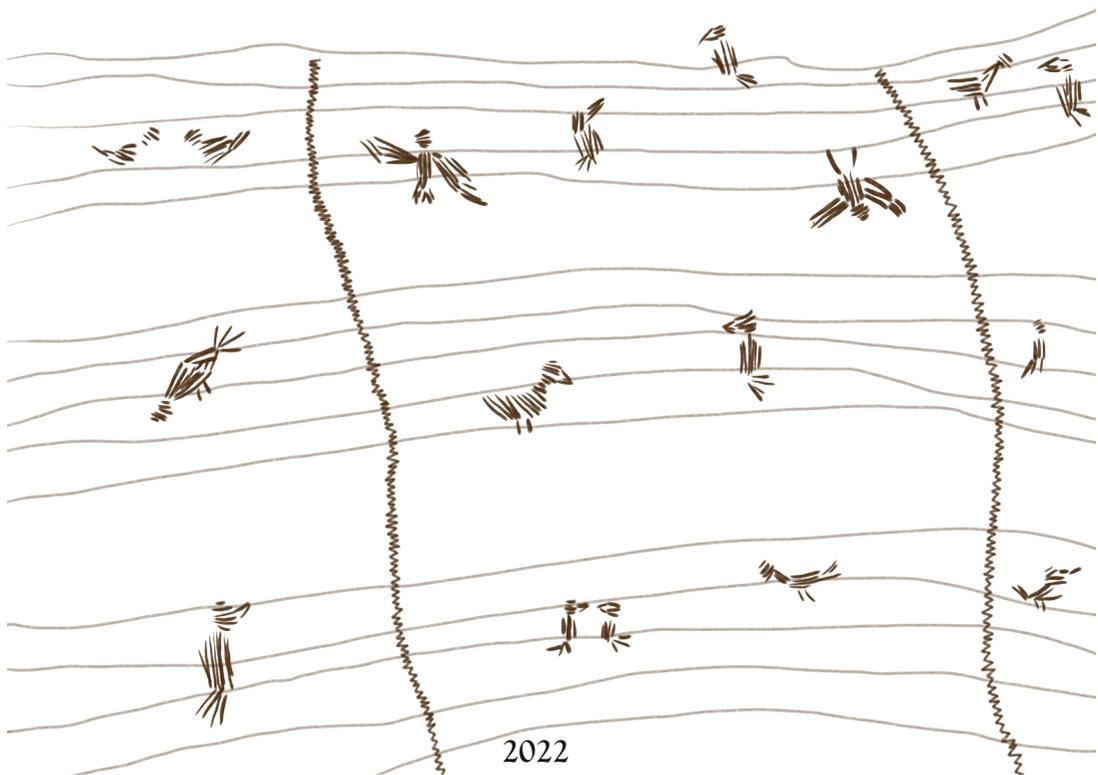
acordes de uma mesma canção



Saete Kozel, Marcos Torres e Sylvio Fausto Gil Filho
Organizadores

ESPAÇO E REPRESENTAÇÕES

acordes de uma mesma canção



ISBN : 978-65-89013-09-9

1ª Edição - 2022

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra, sem autorização expressa dos autores ou da editora. A violação importará nas providências judiciais previstas no artigo 102, da Lei nº 9.610/1998, sem prejuízo da responsabilidade criminal. Os textos deste livro são de responsabilidade de seus autores.

Editora Compasso Lugar-Cultura

Responsável: André Suertegaray Rossato

Porto Alegre - RS - Brasil

Telefones (51) 984269928 e (51)33113695

compassolugarcultura@gmail.com

www.compassolugarcultura.com

Conselho Editorial

Álvaro Heidrich

Carlos Henrique Aigner

Cláudia Luíza Zeferino Pires

Dakir Larara Machado da Silva

Dilermando Cattaneo da Silveira

Dirce Maria Antunes Suertegaray

Helena Copetti Callai

Jaeme Luiz Callai

João Osvaldo Rodrigues Nunes

Laurindo Antonio Guasselli

Maíra Suertegaray Rossato

Nelson Rego

Roberto Verdum

Rosa Maria Vieira Medeiros

Sinthia Batista

Editores

Cristiano Quaresma de Paula

Dirce Maria Antunes Suertegaray

Capa

Cristiano Quaresma de Paula

Imagem da capa: Cadu Cinelli

Ilustrações: Luíza Mantelli

Esta publicação recebeu apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Brasil.

Essa obra foi editorada em Porto Alegre-RS, pela Editora Compasso Lugar-Cultura. Na composição utilizou-se a fonte Goudy Old Style.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Espaço e representações : acordes de uma mesma
canção / organização Salete Kozel, Marcos
Torres, Sylvio Fausto Gil Filho. -- 1. ed. --
Porto Alegre, RS : Compasso Lugar Cultura,
2022.

ISBN 978-65-89013-09-9

1. Ciências sociais 2. Espaço - Percepção
3. Geografia I. Kozel, Salete. II. Torres, Marcos.
III. Filho, Sylvio Fausto Gil.

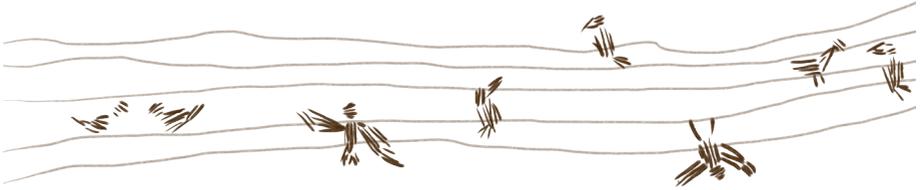
22-128051

CDD-300

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências sociais 300

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129



PREFÁCIO

Giuliana Andreotti

O que dizer desta publicação, intensa e fascinante, inspirada por um novo humanismo, rica em conhecimentos e em ideias, e do belo título criado pelos organizadores Marcos Torres, Salete Kozel e Sylvio Fausto Gil Filho?

O título introduz uma dimensão lírica. Evoca *Le chant du monde* (“A canção do mundo”), de Jean Giono, e recorda o poema de Walt Whitman *A song of the rolling Earth* (“Uma canção da Terra girando”), que inspirou o escritor francês. E também nos leva a pensar no mapa musical do mundo, que representa centenas de lugares mencionados na música.

No título, é resumida a verdadeira essência de toda a obra, que reside na poetização do espaço e das suas representações: “acordes de uma mesma canção”. Um espaço que é psique, que é estado de espírito, que está dentro de nós, humano e concreto, que pode ser confundido com o lírico, com o metafísico ou, ainda, com o real, com o poético e com o simbólico.

Parafrazeando as palavras de um dos últimos poemas de Friedrich Hölderlin, desvelado por Martin Heidegger – «Poeticamente habita o homem o mundo» –, poder-se-ia dizer que «Liricamente descreve o homem o espaço».

Para Hölderlin, habitar poeticamente o nosso planeta significava estar de acordo e em sintonia com a Terra, perceber a sua pulsação vital, os seus ritmos, os seus silêncios e ruídos, as suas maravilhas e a sua beleza incomparável.

Da mesma forma, detectar a concordância do espaço e das representações numa única melodia significa pensar com entonação lírica no homem, que, em simbiose com o mundo, tira dele e descreve a harmonia dos sons a serem derramados na sua representação.

A experiência existencial, rica em percepções, em visões e em emoções, dá origem à musicalidade da relação lírica da Terra, com suas representações.

Esta harmonia deriva do fato de os dois termos – espaço e representação – não serem irreconciliáveis, mas de se apoiarem mutuamente, no sentido de que o espaço se funde na representação e vice-versa.

No entanto, além desta consonância, os textos dos autores aqui reunidos destacam que o espaço em que vivemos é repleto de problemas, de questões e de nostalgia, como uma sonata de Gustav Mahler.

Uma manifestação fundamental das representações são os mapas mencionados no livro, juntamente com o globo terrestre, objetos pedagógicos por excelência. Eles dão uma visão global do planeta, desenhando algumas características do mundo e narrando-o, mas também são objetos ideológicos e instrumentos de poder.

É consensual, nesta obra, o destaque da natureza profunda da Geografia como uma ciência de representações por duas razões: primeiro, porque a descrição da configuração geográfica da Terra é um aspecto essencial do nosso conhecimento e da sua interpretação, bem como dos resultados humanistas da relação homem-ambiente; segundo, porque, desta forma, mostramos a reformulação das maneiras pelas quais os indivíduos e as comunidades, dotados de culturas específicas, experimentam e interpretam o mundo e o representam à sua imagem.

Mas qual é a essência dos conceitos de espaço e de representação em suas diversificadas enunciações?

O conceito de espaço geográfico pode ser evidenciado até o geógrafo norte-americano Richard Hartshorne e seu *The nature of geography*, publicado em 1939. Influenciado pelas ideias dos geógrafos alemães, especialmente, de Alfred Hettner, que também inspirou Carl O. Sauer, dedicou-se a problemas de definição e de método.

Para Hartshorne, o espaço é uma porção da superfície terrestre, caracterizada pelos elementos físicos e humanos, um em relação ao outro, e destinado a evoluir, ao longo do tempo. Em suma, é uma estrutura territorial diferente de qualquer outra que compõe a epiderme do planeta.

Como observado nesta publicação, não é suficiente modular o discurso geográfico apenas no espaço. O tempo, para Kant, também deve ser incluído como uma das formas apriorísticas de conhecimento.

Le Temps et l'Espace se rejoignant organiquement pour tisser, tous le deux ensemble, l'Étoffe de l'Univers (O tempo e o espaço se unem organicamente para tecer, ambos, o tecido do universo), escreve Teilhard de Chardin em *Le Phénomène humain*.

Deve-se acrescentar que, na Geografia, frequentemente existem incertezas terminológica e conceitual no uso de palavras, como espaço, território e lugar. Espaço e território, em particular, podem parecer sinônimos, embora o primeiro se refira preferencialmente a uma realidade abstrata e o segundo, a uma porção material e concreta da superfície terrestre.

Parece haver uma maior afinidade entre espaço e lugar, que desempenham papéis centrais nos estudos geográficos. Se é lícito dizer que o espaço se transforma em lugar, à medida em que adquire sentido – o *naming*, de Tim Cresswell – ligando-se à experiência, à história, à cultura e à ideologia, a questão espacial tem uma dupla dimensão: é objetiva, física, mas também imaginativa, evocativa e simbólica, e se relaciona com as formas pelas quais o espaço é percebido na subjetividade do observador, que o aprisiona com os seus sentidos e alma e que o representa, em termos iconográficos e verbais. Portanto,

também no nível das palavras, porque, segundo James Hillman, os mundos também são elaborados com palavras: palavras que «pintam» imagens.

Espaço (*space*) é um termo e um conceito amplamente utilizado na literatura geográfica americana, bem como em inglês, em italiano (*spazio*), em alemão (*Raum*) e em francês (*espace*). Território, por outro lado, é uma palavra que quase não tem lugar em inglês e em alemão. Este último substitui os sinônimos *Region* e *Landschaft*. Quanto ao lugar – *place*, *luogo*, *Platz*, *lieu* –, seu significado é o de um quadro ambiental circunscrito, dotado de características materiais, objetivas, mas também subjetivas, mentais e emocionais.

A diferença não é apenas lexical e conceitual, mas indica uma diversidade de perspectivas e de sentidos. As abordagens positivistas, estruturalistas, sistêmicas e da complexidade baseiam sua primazia na construção do conhecimento em investigações empíricas, cujo referencial ontológico é o território, um ambiente organizado, que reflete os mecanismos de funcionamento das sociedades.

As orientações humanísticas e culturais, por outro lado, privilegiam os termos espaço e lugar, porque reconhecem o homem como objeto do conhecimento, ou seja, como sujeito das suas condições existenciais, das suas emoções e da sua forma de atribuir valor à realidade percebida.

O homem é o centro. Para retomar as palavras de Teilhard de Chardin, ele é a chave do universo, o centro de perspectiva e, ao mesmo tempo, o centro de construção do universo ([...] *le clef de l'Univers* [...] *centre de perspective* [...] *et en même temps centre de construction de l'Univers*).

Quanto à representação, esta tem muitos significados possíveis. Em termos gerais, diz respeito à relação entre a consciência individual e o mundo objetivo, ou seja, à relação entre o sujeito conhecedor e o objeto. É uma forma de conhecimento e de narrativa, que fala de nós mesmos, porque estamos dentro do mundo, dentro do espaço; não somos observadores externos.

Cada representação indica horizontes que pressupõem ideias precisas de espaço (real, psíquico ou mental-emocional, artístico e cibernético ou tecn-estruturado) e de lugar (real ou imaginário), e pontos de vista e orientações

precisas do conhecimento, com referência também ao endereço geográfico escolhido. Diferentes aspectos dizem respeito aos objetivos propostos: explicação, compreensão ou ambos.

No domínio da Geografia Cultural, ao qual pertencem os estudiosos que ofereceram sua colaboração a este volume, o espaço tem a capacidade de representar a alma, com imagens dotadas de extraordinária riqueza de significado e de força emocional. Em outras palavras, uma vez que, como mencionado acima, é psique, deve ser tão complexo quanto a alma: excita, envolve, é uma pergunta ou uma resposta e, depois, novamente, uma resposta e uma pergunta, proporcionando, assim, um acompanhamento musical à imaginação.

Isso acontece nas duas grandes áreas de conhecimento reconhecíveis, ambas presentes nas dissertações que compõem este volume: a Geografia Cultural Clássica e a nova Geografia Cultural. Cada uma das duas áreas é distinguida por características claramente identificadas.

A Geografia Cultural Clássica é inspirada pela Antropologia Cultural e por visões estruturalistas da realidade. É representada em particular pela Escola de Berkeley, fundada por Carl O. Sauer e por ele dirigida, durante várias décadas. Os fundamentos específicos desta orientação visam explicar e descrever as origens e os processos evolutivos que conduzem a mudanças nas áreas territoriais. A ênfase está no tempo, mas, também, na cultura como agente e como força condicionante da realidade, composta por elementos naturais e sociais interligados.

A Nova Geografia Cultural, por outro lado, articula-se em três aspectos – semiótica, espiritualista e eclética – cada um ancorado em representações diferentes. O primeiro, semiótica, preocupa-se em identificar símbolos, sinais e valores do território, estudando e retratando também a relação entre símbolo e significado.

O horizonte espiritualista olha para as manifestações mais elevadas do espírito humano e para suas expressões geográficas. O tema crucial é a paisagem, cujo método de análise envolve avaliação estética, evidência de elementos culturais, participação espiritual, história, amálgama psicológica, investigação

artística e cromática. Testemunhos poéticos, literários e figurativos são recolhidos na descrição.

O paradigma eclético é influenciado pelas tendências estruturalistas da Geografia Cultural Clássica, que estão próximas da Geografia Humana na sua consideração dos elementos materiais da realidade. É também semelhante aos campos temáticos da Nova Geografia Cultural, tanto semióticos, tais como a atenção aos símbolos que marcam os lugares, como espiritualistas, quando olha para os valores espirituais e estéticos dos lugares e das paisagens.

Este livro reúne numa estrutura temática unitária um cruzamento de caminhos, numa rede de direções abordadas pelos geógrafos, de acordo com os diferentes pontos de vista e com a amplitude de experiência, na qual os temas são apreendidos em uma proeminência caleidoscópica de facetas, num entrelaçamento de motivos, de referências e de citações.

Apropriadamente, o texto profundo e articulado de Paul Claval abre a série de contribuições. E não poderia ser de outra forma, dadas a influência que a grande escola francesa exerce sobre o pensamento geográfico do Brasil e a notoriedade de que o ilustre mestre goza no país. As inúmeras citações de suas obras nos escritos de muitos autores desta publicação são a prova disso.

O texto de Claval tem em conta uma sequência de momentos significativos na forma de interpretar o espaço na história da disciplina e os ganhos contínuos que têm vivificado este conceito. A Geografia foi-se transformando, ao longo do tempo, até que, após o ponto de viragem dos anos 1970, chegou a duas abordagens diferentes: a pós-estruturalista e a cultural. Considerando que o acesso ao universal permanece possível em qualquer caso, é este último que permite "[...] *une prise en compte plus complète du rôle des imaginaires qui fondent, à travers une dialectique spatiale, les valeurs dont les hommes se réclament pour donner un sens à leur existence*" ([...] "uma consideração mais completa do papel dos imaginários que sustentam, através de uma dialética espacial, os valores a que os homens se referem para dar sentido à sua existência").

A importância da Geografia da França, e de Claval em particular, na formação de estudiosos brasileiros está documentada no ensaio de Oswaldo Bueno Amorim Filho, que é, entre outras coisas, uma revisão detalhada das

obras do destacado mestre francês, além de uma análise de temas e de referências.

Os princípios fundadores do conhecimento teórico brasileiro são também influenciados pela escola norte-americana, em particular, a Escola de Berkeley. Alexandre M. A. Diniz oferece um exemplo disso, referindo-se a Carl O. Sauer para destacar a importância do fundador desta escola na história da Geografia Cultural Clássica e na sua formação acadêmica.

Outro ilustre representante da Escola de Berkeley, Daniel Gade, é convocado para discutir o conceito de curiosidade. Essa noção é apresentada por Heidegger como uma das principais características da existência cotidiana, porque sempre concede novas possibilidades de conhecimento, nunca se abstendo. Claval menciona também a "curiosidade geográfica" no seu texto introdutório. A contribuição de Jörn Seemann nos traz de volta a este conceito, tratado por Gade num livro de 2011. O autor do artigo analisa a ideia, em relação às investigações sobre o espaço e sobre a cultura, referindo-se às suas experiências norte-americanas e a encontros com o mesmo Daniel Gade e com o inglês Denis Cosgrove, que o moldaram e que orientaram suas pesquisas.

A noção de forma simbólica, um princípio fundamental da obra de Ernst Cassirer, está no centro do ensaio de Sylvio Fausto Gil Filho, especialista na obra do filósofo alemão, naturalizado sueco. O trabalho aqui apresentado dá continuidade aos estudos que apareceram em duas publicações anteriores, nas quais é analisada a fenomenologia de Cassirer, inspirada em Hegel, mas modificada e reinterpretada. O autor se concentra no filósofo, que considera que o mundo da cultura é caracterizado por formas simbólicas, através das quais o espírito dá sentido à realidade, quais sejam: religião, mito, linguagem, arte e ciência. O pressuposto sobre o qual se desenvolveu a argumentação do texto é de que "[...] a religião como forma simbólica tem uma diferença específica em relação ao mito, embora funcionalmente articulada".

A intervenção de Ângelo Serpa se centra no lugar como espaço vivido e representativo, cujas perspectivas são indicadas no mundo contemporâneo. Hoje, a essência do lugar consiste em se abrir ao mundo exterior, através da ação e da fala. Manifesta-se, então, como processual/multiescalar, articulado em

diferentes ordens de magnitude, que vão do local ao global, e como um criador/ produtor espacial. Um grande número de eminentes estudiosos – geógrafos, filósofos, fenomenólogos – são chamados, como testemunhas privilegiadas, a validar seu argumento.

A dimensão espacial da morte, que, até vinte anos atrás, era exclusiva das Ciências Sociais, está também a atrair a atenção de especialistas em Geografia, agora. Os geógrafos foram encorajados a abordar o tema pelos estudiosos franceses, entre os primeiros, o historiador Romain Bertrand (1991) e o geógrafo Guy Di Méo (2009), assim como por um número especial da revista *Géographie et Cultures* publicado em 2020, dedicado às “*spatialités et pratiques funéraires*”.

Maria Geralda de Almeida empreendeu este caminho, voltando seu interesse para os lugares da morte e para as relações dos seres humanos com o fim da vida. Depois de examinar como as dessemelhanças presentes nos cemitérios refletem diferentes culturas e diferentes relações entre as sociedades e a morte, investiga as mudanças provocadas pelas mudanças sociais, culturais e econômicas nas sociedades contemporâneas, tais como a adoção de diferentes tipos de cemitérios, incluindo cemitérios verticais, com uma sequência de lóculos dispostos na parede, um acima do outro, o aumento da prática de cremação e a criação de cemitérios virtuais. Com o protocolo sanitário de prevenção da COVID-19, houve enterros por videoconferência, inclusive.

A contribuição sugere que os ritos e que os lugares de morte estão cada vez mais desprovidos da espiritualidade que requer atmosferas, imagens e representações. Perante cemitérios turísticos, verticais ou virtuais, com suas listas insensíveis e indiferentes de mortos, lembramos estes cemitérios, tão evocativos, preciosamente escondidos na solidão de certas zonas rurais italianas. Estamos a perder estes lugares, estes espaços sagrados, e os espíritos daqueles que os fundaram, sussurrando notas místico-religiosas aos visitantes.

Como mencionado, território não é certamente uma *keyword*, uma palavra-chave, nos estudos geográficos alemães e ingleses, mas, em 1986, a *National Geographic Society* publicou um documento – *Maps, the Landscape, and Fundamental Themes in Geography* – relativo aos principais temas geográficos a serem introduzidos nos cursos escolares. Muito inesperadamente, o território

apareceu, junto ao ambiente, à região, ao lugar e ao movimento. Estes eram conteúdos tradicionais, dos quais, no entanto, a paisagem e o espaço foram excluídos. Provavelmente, devido à conotação destes conceitos, o pragmatismo americano colocou-os *beyond science*, para além da ciência, em um nível superior de compreensão, não redutível a processos formais.

Pois bem, território e sua ligação com a territorialidade atraem a atenção de Álvaro Luiz Heidrich. Em primeiro lugar, ele reitera que o território, juntamente com o lugar e com a paisagem, “[...] são clara e obviamente conceitos, como também categorias importantes de todo o conhecimento geográfico”. A investigação é inspirada pelo princípio de consideração do sujeito (indivíduo, pessoa ou grupo), em relação às geografias vividas, experimentadas e praticadas. Para além da correlação entre território e territorialidade, o autor sublinha a relação entre os sujeitos que podem ser atores ou agentes do território, ao qual estão ligados, ou que assumem estes papéis. As identidades territoriais e os diferentes processos de apropriação do espaço territorializado e os conflitos resultam da interação assimétrica entre atores institucionais e comunidades.

O texto de Nelson Rego explora as representações sociais e mentais. O conceito é problematizado, através de uma sucessão contínua de sínteses e de questões que o autor coloca, referindo-se às noções expressas pelos estudiosos da psicologia social, especialmente os franceses e os alemães da Sociologia, da Filosofia e da Antropologia e, não menos importantes, os teóricos alemães do socialismo.

Isto conclui a parte teórico-epistemológica que distingue as duas primeiras seções do volume. A terceira subdivisão, dedicada às culturas locais e aos espaços emocionais, abre com o tema da paisagem, o paradigma da Nova Geografia Cultural.

A pesquisa de campo e as referências a Denis Cosgrove constituem a base do texto de José Antônio Souza de Deus. O método do estudioso inglês e a sua classificação das paisagens culturais em diferentes categorias, baseadas em perspectivas de cultura e de poder, são o ponto de partida para lidar com as culturas emergentes e com o protagonismo etno-político das comunidades

tradicionais do vale do Rio Doce, em Minas Gerais.

Uma visão mais humanizada do ser no mundo, que requer organização e produção de espaço, mantendo-se fiel à natureza, é proposta na contribuição de Josué da Costa Silva. O autor se refere a uma aderência, que parece encontrar uma representação metafórica no mito helênico de Antaeus, o herói invencível, desde que ele tinha estabelecido seu contato com a terra, mas também faz lembrar Friedrich Nietzsche, quando faz clamar o seu Zaratustra: "Suplico-vos, irmãos, mantenham-se fiéis à terra!". O apelo aborda os grandes temas da preservação e da proteção da Amazônia, das suas florestas e das suas águas. Mais de trinta anos de trabalho de campo, ao longo dos rios da região Amazônica, em contato com as populações e com as organizações tradicionais de ribeirinhos, de pequenos agricultores, de extrativistas, de trabalhadores remanescentes do período econômico de coleta do látex e de povos originários produziram experiências, memórias e emoções próprias para narrar um mundo que, apesar dos ultrajes, "[...] insiste em resistir e existir". Esta é uma Amazônia de beleza, em que ainda se pode encontrar o encanto e a poética de viver numa dimensão nascida de uma relação próxima com a natureza, de ser e de se sentir parte dela, ainda que com diferentes relações. Inspirado por este modo de vida, que vai muito além das relações capitalistas, da mercantilização e do consumismo, é possível encontrar alternativas para viver melhor e para preservar e proteger esta parte extraordinária do nosso planeta.

Outros grupos humanos tradicionais, as comunidades rurais do bioma tropical do Cerrado e, em particular, da Região do Triângulo Mineiro (MG), são objetos de pesquisa de campo e de análise do Laboratório de Geografia Cultural da Universidade Federal de Uberlândia (MG) (LAGECULT). Rossvelt José Santos fala sobre eles, referindo-se às diferentes lógicas e temporalidades dos modos de vida locais, que parecem se mover em contradição com a modernidade, mas que estão ligadas a ela, no que lhes permite continuar a existir/resistir e a produzir meios de subsistência.

Diversas festas populares, eventos tradicionais de distração e de prazer, estão a se expandir e a se multiplicar nas áreas urbanas brasileiras, envolvendo grandes e pequenas cidades "[...] em um contexto de mercantilização, de

espetacularização e de massificação”. A partir desta consideração, Janio Roque Barros de Castro desenvolve sua “[...] análise acerca da espetacularização do consumo e do lazer em eventos festivos, em ambiências fortemente midiáticas e em espaços, nos quais as festas expressam as grandes desigualdades sociais”. Muitos estudiosos, em particular o filósofo francês Jean Baudrillard, teórico da sociedade contemporânea, são chamados a oferecer fundamentos conceituais ao texto. O artigo, para além de estudos específicos, baseia-se nas pesquisas desenvolvidas pelo Grupo de Pesquisa Recôncavo, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), e na investigação realizada pelo Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER).

O desejo de ter uma cartografia geográfica mais humana e poética, que vá além da representação positivista do espaço, e que se proponha emocional e emancipadora, inspira a contribuição de Roberto Filizola. Tal cartografia também pode ser realizada em espaços escolares, um assunto que o autor discute, relatando experiências derivadas de processos de ensino-aprendizagem da cartografia em escolas.

Na quarta parte do volume, que trata do sugestivo tema da natureza do corpo, em relação ao espaço, são empreendidas múltiplas direções de investigação.

A ideia do corpo como espaço geográfico é o pressuposto fundamental, a partir do qual Joseli Maria Silva se desloca, para delinear seu trabalho. É uma trajetória de investigação estimulada por ter sobrevivido a uma história pessoal de violência e por relatos de grupos sociais, que reivindicam o espaço íntimo dos seus corpos, sobre os quais não têm qualquer domínio. A tese, articulada e complexa, está documentada com o uso de categorias, que imprimem vidas e corpos, apoiada, também, na filosofia feminista norte-americana e variadamente argumentada na apresentação de testemunhos significativos.

Uma experiência de trabalho com o Quilombo dos Machado, no bairro Sarandí, uma das onze comunidades de quilombos urbanos do município de Porto Alegre (RS), é o tema abordado na contribuição de Cláudia Luísa Zeferino Pires, na qual a autora analisa a paisagem do ponto de vista da relação entre corpo e espaço e propõe uma interpretação para além da perspectiva positivista,

que não só considera o aspecto objetivo, mas também o interioriza. No seu trabalho sobre a paisagem quilombola, foram destacadas as memórias, as expectativas e as lutas dos sujeitos da comunidade, diante dos processos de retomada do território.

As representações sociais guiam nossos pensamentos e nossas ações, continuamente reforçadas e transformadas por interações com experiências espaciais. Este é um campo de estudo muito complexo, que envolve grande número de disciplinas, desde a Filosofia, a Sociologia, a Fenomenologia, a Antropologia, entre outras. Benhur Pinós da Costa se dedica ao tema e baseia sua investigação em estudos e em reflexões de diferentes áreas disciplinares. O autor trata das formas de produção de conhecimento e das relações espaciais dos sujeitos com as coisas, definidas como "proposições". O objetivo do trabalho é de "[...] debater sobre como o espaço é produzido no entendimento das pessoas quando se põe em relação com outros corpos e com objetos exteriores, que constituem o espaço de localização", principalmente.

A atenção está mais uma vez centrada na Amazônia, para discutir as mulheres indígenas que lá vivem e as organizações criadas para reivindicar seus direitos e seus territórios. Maria das Graças Silva Nascimento Silva debate o assunto, referindo-se às duas primeiras organizações, que surgiram nos anos 1980, e às demais, que se lhes seguiram. A necessidade de uma melhor organização levou à criação da Associação das Guerreiras Indígenas de Rondônia, bem como das Organizações Sociais das Mulheres na Terra Indígena Rio Negro Ocaia, nas quais as mulheres indígenas estão se fortalecendo, a partir de suas aldeias, embora o caminho para a construção de um etnozoneamento ainda seja longo.

A quinta e última seção do livro reúne ensaios, em que o espaço é pensado, através do imaginário, inspirado pela arte, pelas imagens e pelos sons. Esta parte é aberta por Marcos Torres, que desenvolve sua contribuição, partindo do pressuposto de que a arte, enquanto forma simbólica, interage com outras formas de cultura, que, juntas, marcam significativamente o espaço e o tempo. Esta é a premissa da introdução da segunda parte da discussão sobre a arte de rua da cidade de Curitiba, cuja contribuição é modulada em três situações, que

possibilitam compreender a relação entre a arte e a construção do espaço.

As manifestações culturais brasileiras se expressam territorialmente na riqueza das formas de vida, que são muito distintas, em relação à diversidade cultural do país. A metáfora do caleidoscópio, com suas imagens coloridas múltiplas, simboliza a ideia das formações sonoro-espaciais brasileiras, sobre as quais Alessandro Dozena constrói seu texto, em que olha para as comunidades afrodescendentes do tambor, com o objetivo de “[...] demonstrar que elas transitam entre códigos de comunicação espaciais, que incluem rituais de rua, costumes, linguagens, comportamentos, músicas, danças, gestos e comemorações coletivas”.

Da música, passamos à pintura de paisagens, dotada de extraordinário poder cognitivo. Parece ser possível dizer que os pintores são autênticos médiuns da interpretação de paisagem, porque captam na tela a ideia, ou seja, a complexa interação dos elementos que a geraram, e formam uma atmosfera de luzes e de cores. Eles são os pioneiros da interpretação da paisagem, pois narram sua paisagem – uma constante em toda a pintura –, ensinam a vê-la, a penetrar em seu profundo significado, e nos induzem a compreender sua essência, além do véu das aparências e da provisoriidade da visão imediata. Através das suas representações, eles colocam motivos, correspondências e referências em movimento e nos conduzem cada vez mais fundo em nós mesmos. Eles transcrevem a realidade de forma essencial, arquetípica, e comunicam seus pensamentos, seus humores, seus ideais estéticos, expressando, em vigorosa síntese, o que captaram com seus sentidos e com seus sentimentos.

Isto se reflete na grande arte de Vincent van Gogh. Jean Carlos Rodrigues trata da pintura paisagística do artista holandês, referindo-se à tela *Congregation Leaving the Reformed Church in Nuenen*, a partir da qual o autor baseia seu trabalho na ideia de paisagem simbólica, num conjunto de símbolos e de significados. O conceito é de interesse para a Geografia, mas a paisagem da arte também o é, uma vez que não reproduz a realidade – não é uma imitação desta –, mas reflete a existência do artista, a sua afetividade, a sua ideia de mundo, manifestada em forma de paisagem simbólica. No simbolismo da paisagem pictórica, encontramos a experiência de artistas que representam o mundo,

através de sua sensibilidade e de suas emoções, retratando os significados e os valores que carregam. É o caso desta pintura, caracterizada por uma atmosfera sombria de depressão. O período de vida de Van Gogh coberto pela pintura vai de 1883 a 1885, anos em que o pintor viveu em Nuenen (Holanda), marcados por experiências tristes e por emoções fortes. A tristeza e a depressão aparecem na fase escura de sua arte daquela época, e a pintura em questão registra seus estados de ânimo, sua percepção do mundo, mas não só isto, porque “[...] tratar das representações paisagísticas de Vincent significa falar um pouco da própria humanidade, suas motivações políticas, econômicas, culturais, sociais e espaciais que dinamizam a vida, manifestam formas de existir e projetam espaços de representações do ser-estar-existir de cada ser-que-existe-ali”.

Todas as imagens que fascinam e que nos fazem sonhar cercam o pensamento de Salete Kozel, que vê o desenho e a pintura como presenças constantes na nossa imaginação. As imagens nos ajudam a refletir sobre representações e despertam emoções e sentimentos, que recordam o espaço que vivemos, que pensamos e que sonhamos. E é a Geografia que intensifica a relação entre imagens, representações e espaços de vida, que se entrelaçam num vasto campo de investigação. Poder-se-ia pensar que o objetivo do texto é de entrar no complexo mundo teórico da imagem das artes, mas a autora especifica que o propósito da contribuição é o de refletir sobre os diferentes meios que, ao longo da história, tornaram possível alcançar uma certa semelhança com a imagem representada. Portanto, fala-se de mapas, cartas e modelos, de mapas mentais e de cursos de ensino e formação, para refletir sobre as representações históricas e geográficas no espaço paranaense, um projeto e uma pesquisa de doutorado nas imagens e nas linguagens do geográfico em Curitiba, a capital ecológica, que deram origem a outras indagações, em relação às imagens e às representações. Uma das “[...] reflexões para se pensar as imagens, seus liames e tessituras como representações, tendo em vista reflexões geográficas intermediando as relações estabelecidas entre a sociedade e a natureza” diz respeito à pintura de Paul Gauguin. A autora se refere ao artista pós-impressionista parisiense para chamar a atenção para as ligações especiais estabelecidas entre as imagens do imaginário geográfico de Gauguin e para o

modo pelo qual a representação de “[...] um paraíso perdido nostálgico e exótico” influenciou grandemente o turismo na Polinésia. A contribuição de Salete Kozel conclui a série de ensaios recolhidos no volume.

Esta magistral coletânea reflete uma gama de pensamentos em alto nível, que explicita a ideia da diversidade de abordagens da Geografia Cultural. As múltiplas perspectivas e os diferentes pontos de vista dos autores se recompõem na unidade do novo humanismo da disciplina, que inspira o volume. Trata-se de um humanismo mais moderno, mais íntimo, mais atual, que abraça a urgência de ligar a Geografia ao homem, aos seus modos e aos seus espaços de vida, percebidos, descritos e representados, através de experiências, de sentimentos e de emoções.

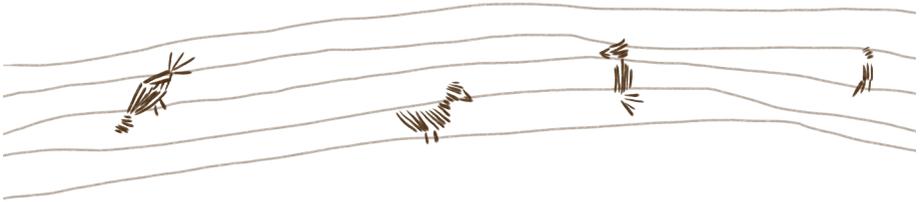
Pode ser sentido muito fortemente, o impulso que induz esta Geografia – cujos rigores de pesquisa e de análise podem ser medidos – a valorizar a importância e a dignidade do homem e a tomar o espírito de volta em suas próprias mãos, para ornar espaços, que se configuram como um sistema para entender o mundo, no qual estamos individualmente imersos.

A questão espacial, nas suas dimensões humanística e subjetiva, para além da diversidade das metodologias de investigação e dos resultados dos estudos, indica que estamos caminhando para uma transcendência cultural, por causa da necessidade de preservarmos a nós mesmos, a nossas vivências e a esta mesma Terra, que guarda nossas próprias raízes.

SUMÁRIO

Prefácio	5
Giuliana Andreotti	
Apresentação	23
Salete Kozel, Marcos Torres, Sylvio Fausto Gil Filho	
PARTE 1 – Pensando as “Raízes epistemológicas”	27
La construction de l'espace géographique	29
Paul Claval	
A construção do espaço geográfico	65
Paul Claval	
O pensamento de Paul Claval na formação de um geógrafo brasileiro nos anos 1960/1970: depoimento	101
Oswaldo Bueno Amorim Filho	
Um tributo a Carl O. Sauer	139
Alexandre Magno Alves Diniz	
Geografia cultural, curiosidade e a mente inquisitiva	159
Jörn Seemann	
Religião e Mito na Fenomenologia de Ernst Cassirer	179
Sylvio Fausto Gil Filho	
PARTE 2 – Articulações conceituais em espaço e em cultura	195
De volta ao lugar	197
Angelo Serpa	
Paisagens cemiteriais, lugares da morte e de cultura	213
Maria Geralda de Almeida	
Entre os objetos, as práticas e o simbólico, o próximo e o distante, o território e a territorialidade	241
Álvaro Luiz Heidrich	
O Contraditório na Cristalização Representacional – antes, depois e mesmo enquanto permanência, o movimento	267
Nelson Rego	
PARTE 3 – O cultural e os espaços emotivos	295
Uma problematização sobre as culturas emergentes e o protagonismo etnopolítico de comunidades tradicionais no Vale do Rio Doce/ MG	297
José Antônio Souza de Deus	
Amazônia, vivências e espaços emotivos	317
Josué da Costa Silva	

- 337 **Laboratório de Geografia Cultural: Relatos de Experiências nos Estudos das Gentes do Cerrado**
Rosselvelt José Santos
- 359 **Eventos festivos efêmeros: espetacularização do lazer e do consumo no espaço urbano em contextos sociais desiguais**
Janio Roque Barros de Castro
- 379 **O mapa e a escola: diálogos (im)pertinentes**
Roberto Filizola
- 399 **PARTE 4 – Corporeidade e espaço**
- 401 **Contos de ‘corpos como espaço’ e o desafio de transformar as vidas precárias em vidas vivíveis**
Joseli Maria Silva
- 417 **Paisagem quilombola, corpos e espaços encarnados**
Cláudia Luísa Zeferino Pires
- 441 **Das representações sociais às proposições dos sujeitos: paradoxos conceituais na análise das construções simbólicas dos sujeitos sobre os espaços sociais**
Benhur Pinós da Costa
- 473 **Organizações de Mulheres Indígenas da Amazônia**
Maria das Graças Silva Nascimento Silva
- 487 **PARTE 5 – Arte, imagens e sons: uma fâisca do imaginário para pensar o espaço**
- 489 **A arte e a construção do espaço**
Marcos Torres
- 509 **Formações sonoro-espaciais brasileiras: expressões identitárias nas Comunidades do Tambor**
Alessandro Dozena
- 533 **A paisagem e a pintura: os espaços vivenciados e ressignificados na tela “Congregation Leaving the Reformed Church in Nuenen”, de Vincent van Gogh**
Jean Carlos Rodrigues
- 551 **Liames e tessituras que perpassam a imagem e o geográfico**
Salette Kozel
- 567 **POSFÁCIO**
Janelas para atenções
Nelson Rego
- 570 **Autorias**



APRESENTAÇÃO

Salete Kozel, Marcos Torres, Sylvio Fausto Gil Filho

É com grata satisfação que recebemos a obra *Espaço e representações: acordes de uma mesma canção*, de autores conectados à **Rede NEER** e de amigos colaboradores, que revela, entre outros aspectos, a boa acolhida de um olhar amplo, a partir de mais de uma década de interação de geografias limítrofes e que agora compõem uma sinfonia ampla e, porque não dizer, duradoura.

A variedade temática da presente obra desvela a tessitura deste esforço contínuo da **Rede NEER**, em que “reapresenta” mais uma circularidade desta espiral em constante transformação, a partir dos seus temários iniciais: “espaços e representações”.

Os temas, que outrora foram marginais na literatura geográfica brasileira, agora, são descortinados em um eterno novo contexto. Mas este devir também possui relação com o mundo da Geografia, que, hoje, visualizamos no Brasil e que nos faz refletir sobre os papéis da ciência e do pensar. Uma dialética de crise

e de vitória parece ser a força de sustentação do saber, que se renova, sem perder o fulgor do “antes” e a “superação” do depois.

Na contemplação desta paisagem, não podemos nos esquecer da sucessão, pois tempos outros virão e, com eles, novos autores e novos desafios, que a Rede, em seu refinamento de malha, deve capturar.

Os artigos que compõem esta obra refletem o olhar e o pensar dos integrantes da Rede NEER em sua peculiaridade e em sua diversidade, explicitadas no tema do livro *Espaço e representações: acordes de uma mesma canção*.

Na perspectiva de elucidar os diferentes acordes, que compõem a Rede NEER, a presente obra foi organizada com subtemas, que explicitam tal diversidade. O primeiro eixo, **Pensando as “raízes epistemológicas”**, é marcado por aportes teóricos, princípios fundadores do conhecimento e da ciência geográfica, com a contribuição de importantes e renomados autores.

O eixo **Articulações conceituais em espaço e cultura** traz a reflexão sobre o conceito de espaço na perspectiva cultural, explicitando diversas nuances, a partir do lugar, da paisagem e do território, e revelando categorias marcantes para o conhecimento geográfico.

O eixo **O cultural e os espaços emotivos** descortina lugares e paisagens, ao relacionar o espaço ao viver, ao sentir e ao ouvir a natureza, que pode ser referenciada de maneiras diversas, inclusive, com uma cartografia emocional e emancipadora, com viés pedagógico.

O quarto eixo, **Corporeidade e espaço**, traz a relação entre corpo/corporeidade e espaço em suas múltiplas relações e em diferentes contextos, com destaques para as questões que envolvem pertencimentos e territorialidades entre os sujeitos e as coletividades, articulando, assim, as marcas do tempo na paisagem.

Por fim, o eixo **Arte, imagens e sons: uma fâisca do imaginário para pensar o espaço** propõe um olhar abrangente e diversificado sobre o espaço na perspectiva das artes, das imagens e dos sons, destacando representações paisagísticas em nuances diversificadas, tendo, nas imagens, as representações que levam à reflexão sobre sociedade e sobre natureza impregnadas no contexto espacial.

O conjunto destes eixos representa, finalmente, o trabalho coletivo do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações, uma rede que nasceu e que se fortaleceu do encontro de pessoas dispostas a pensar as complexidades espaciais vivenciadas no cotidiano por indivíduos/sujeitos e por suas coletividades, tendo sido concebida no delicado período da pandemia do Coronavírus, momento em que os encontros presenciais se tornaram raros em todo o mundo e em que as sociabilidades foram reinventadas, por meio das tecnologias. É, também por isso, fruto deste outro cotidiano acadêmico, organizado numa Geografia específica. À medida que cresce a esperança de que a pandemia seja superada, vislumbra-se, igualmente, a perspectiva de um cotidiano pós-pandêmico, que nos permita retomar o olhar e o pensar espaciais repletos de presenças, o que certamente suscitará novos temas e perspectivas para o pensar geográfico e para a Rede NEER.

Às vésperas do início da produção desta obra, junto à editora, fomos surpreendidos com a notícia do falecimento da nossa amiga Maria Geralda de Almeida, uma das pioneiras da Rede NEER e uma das autoras deste livro. Sempre muito ativa, Geralda não nos deu espaço para imaginarmos que não a encontraríamos novamente nos próximos eventos do NEER, tampouco que ela não iria presenciar o lançamento deste trabalho. Lamentamos profundamente a partida da nossa amiga e, com esta obra, homenageamos Maria Geralda de Almeida, geógrafa que muito contribuiu para os estudos culturais em Geografia no Brasil, seja no ato de compartilhar saberes, seja na construção de caminhos para que a humanidade fosse sempre elemento central do fazer geográfico.

Curitiba, verão de 2022

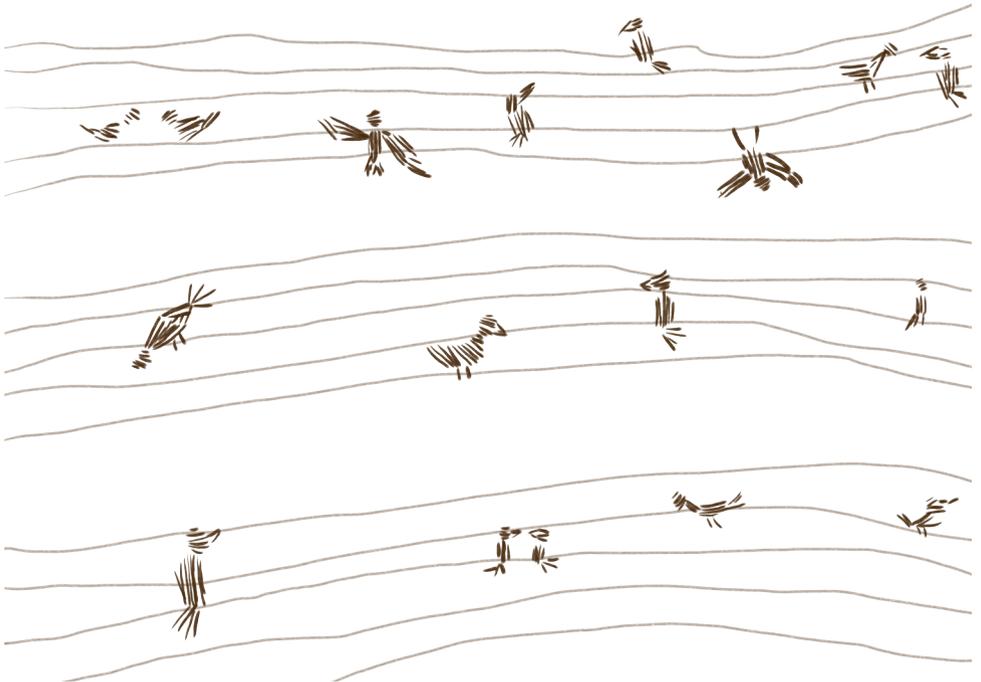
Salete Kozel

Marcos Torres

Sylvio Fausto Gil Filho

PARTE 1

PENSANDO AS “RAÍZES EPISTEMOLÓGICAS”





LA CONSTRUCTION DE L'ESPACE GEOGRAPHIQUE

Paul Claval

*La construction de l'espace géographique est une longue aventure dont il est
utile de rappeler les étapes
(Paul Claval)*

L'APPREHENSION GEOMETRIQUE DE LA SURFACE TERRESTRE

LA TERRE COMME SURFACE PLUS OU MOINS ACCIDENTÉE ET L'ARPENTAGE

Les hommes ont toujours eu besoin de savoirs géographiques: ils se déplaçaient, choisissaient l'emplacement de leurs abris ou de leurs villages, repéraient les milieux et les lieux où procéder à des cueillettes, pêcher, chasser et plus tard, cultiver des plantes et élever des animaux. Leurs géographies étaient locales ou, au mieux, régionales. La Terre n'était pas conceptualisée et sa surface était celle de la topographie locale, plate, vallonnée ou montagneuse. Un certain

nombre de peuples, les Polynésiens en particulier, avaient mis au point des techniques leur permettant de se repérer en mer sur de grandes distances, mais sans avoir pensé notre planète comme une sphère.

On a su très tôt tracer des angles droits: soit un lieu situé sur une droite; sur cette même ligne, on choisit deux points placés symétriquement par rapport au premier; à partir d'eux, on trace deux cercles de même rayon et assez grands pour se recouper: il suffit de joindre le point d'origine à l'intersection pour avoir la perpendiculaire à la droite d'origine en ce lieu. On a donc très vite su faire des levés de terrain en enfermant de proche en proche l'espace dans des carrés ou des rectangles adjacents dont on mesurait les côtés avec des chaînes. C'est le principe de l'arpentage, une appréhension de l'espace qui se fait de proche en proche: une approche chorologique (de choros, le lieu), disaient les Grecs.

LA TERRE COMME SPHÈRE TERRESTRE ET LA CARTOGRAPHIE

La géographie scientifique naît d'une mutation majeure, effectuée en Ionie au VI^e siècle avant notre ère et que l'on attribue à Anaximandre (vers 610 – vers 549 av. J.-C.): ce qu'il propose en effet, c'est de prendre du recul pour voir la Terre de haut et de loin et pour la situer dans le Cosmos. Il la perçoit comme la surface plane d'une colonne qui reste en suspens au centre du monde parce que soumise à des forces d'attraction venues de partout et qui s'équilibrent; dans ce schéma, il suffit de remplacer la colonne par une sphère pour qu'une nouvelle conception du monde s'impose: nous ne vivons pas sur une surface plus ou moins gondolée et indéfinie, mais sur une sphère. Celle-ci doit à sa position d'être traversée par l'axe autour duquel pivote le monde (la ligne qui joint les deux pôles) et d'être divisée par moitié par le grand cercle qui en est équidistant: l'équateur. L'inclinaison des rayons solaires qui frappent un point à la surface de la terre varie tous les jours car l'astre se déplace sur un plan, celui de l'écliptique, qui fait un angle de 23° 26' 12" avec celui de l'équateur.

À la vision chorologique de la Terre se substitue une version cosmographique. L'observation des étoiles permet de repérer la position des points à surface de celle-ci: la latitude mesure l'angle que fait le plan de l'Équateur avec le cercle parallèle à celui-ci qui passe par le lieu concerné; la

longitude mesure l'angle que fait le grand cercle méridien passant par les pôles et le lieu considéré avec un méridien d'origine. Dès le III^{ème} siècle avant notre ère, on sait mesurer les latitudes. Pour obtenir les longitudes, on ne dispose longtemps que de méthodes astronomiques si difficiles à mettre en œuvre qu'on en est réduit à les estimer à partir des récits de voyage ou des journaux de bord des navires: cette tâche absorbe une bonne partie de l'énergie des géographes durant deux millénaires, jusqu'à ce que l'observation des satellites de Jupiter et la mise au point des chronomètres de marine ne rendent enfin aisée cette mesure au milieu du XVIII^e siècle.

L'appréhension correcte de la surface de la terre devient conceptuellement possible dès qu'elle est perçue comme une sphère, dont la géodésie précise la forme et les mesures. La latitude et la longitude situent tous les points sur la sphère: il est donc facile de construire des globes qui la représentent. Ils peuvent être de diamètre plus ou moins grands: ils donnent ainsi une image qui varie avec la distance d'où l'on perçoit la Terre, avec son échelle.

Un globe est lourd, souvent fragile et difficile à transporter et à manier: une image plane est d'emploi plus aisé. Une transformation est nécessaire pour passer de la sphère au plan: elle repose sur un système de projection. Les Grecs en inventent plusieurs, dont Ptolémée présente les principes dans sa *Cosmographie* et les transmet ainsi à la postérité.

Il existe ainsi durant deux millénaires deux types de représentations de la surface de la terre, deux familles de cartes. La première est faite de plans dressés de proche en proche par arpentage; ils sont précis, mais il est impossible de les raccorder dès que l'on veut appréhender une surface étendue. La seconde catégorie repose sur le report de coordonnées géographiques sur un globe ou sur sa projection sur un plan; elle donne des images d'ensemble de notre planète ou de l'une ou l'autre de ses sections, mais les données dont on dispose sont trop rares pour obtenir des figurations précises à l'échelle locale.

Les procédés de lever de terrain s'améliorent à partir du moment où l'on substitue la mesure des angles à celle des longueurs - où l'on passe de l'arpentage traditionnel à la triangulation. Au lieu d'enserrer la Terre dans un canevas de

rectangles ou de carrés dont les côtés doivent être arpentés, on l'enferme dans un réseau de triangles dont il suffit d'arpenter le premier côté, puis de mesurer les angles. En mer, l'usage de la boussole rend possible cette mutation dès le XIIIe siècle, comme le signale l'apparition des portulans. Elle s'effectue sur terre dans la première moitié du XVIe. C'est grâce à la triangulation que les deux approches de la cartographie, chorographique et cosmographique, finissent par se fondre: la dynastie des Cassini la réalise pour la première fois en France entre 1670 et 1750.

Il faut ainsi deux millénaires pour que la maîtrise géométrique de l'espace terrestre soit définitivement assurée.

LA CARTE ET LE REGARD PORTÉ SUR LA TERRE

La carte transforme le regard que les hommes portent sur la Terre: au lieu d'être limité par l'horizon et de ne s'élargir que s'il est exercé depuis une tour, une colline ou le sommet d'une montagne, il devient possible d'appréhender notre astre d'un seul coup d'œil, comme le montrent les cartes de l'ensemble de la terre connue que construisent les Grecs, et dont l'inspiration est reprise dans le monde arabe et, un peu plus tard, en Occident. La fabrication du premier globe, que l'on doit à Martin Behaim, en 1492, rend accessible à tout un chacun la contemplation de l'ensemble de la planète. A partir d'une tradition qui reste plus proche qu'en Europe de celle de l'arpentage, la Chine et les pays d'Extrême-Orient élaborent des cartes qui couvrent des surfaces étendues - la Chine, par exemple.

Les possibilités qu'ouvre la carte sont précocement mises en œuvre par les gouvernants: Auguste fait dresser par Agrippa une carte de l'Empire romain. Roger II de Sicile profite du savoir-faire cartographique que possède alors le monde musulman pour demander à Al-Idrisi de cartographier la terre alors connue: Occident catholique, Byzance orthodoxe, monde musulman et aires avec lesquelles celui-ci commerce. A Tordesillas, en 1494, le pape Alexandre VI partage le Nouveau Monde entre l'Espagne et le Portugal, les deux puissances qui sont à l'origine des nouvelles découvertes: la limite est fixée au méridien qui passe à 370 lieues (1770 km) à l'Ouest des îles du Cap-Vert.

Outil de puissance aux mains des gouvernants ou des généraux, la carte joue un rôle tout aussi important dans la montée du négoce international: elle ouvre aux armateurs et aux marchands aventuriers de nouvelles possibilités d'échange et de gain. Elle fait également prendre conscience de l'unité fondamentale de l'espace terrestre: elle incite à penser le monde comme une arène ouverte à la compétition entre tous les hommes, mais comme un tout solidaire aussi.

LA CARTE, LES LATITUDES ET LA NAISSANCE DE LA CONSCIENCE ÉCOLOGIQUE

L'appréhension cosmographique de la terre a une autre conséquence: elle apprend aux Grecs que tous les points situés à la même latitude reçoivent les rayons du soleil sous le même angle: les jours y ont la même longueur; les saisons y sont vécues au même rythme. Trois zones se distinguent ainsi: entre les tropiques, le soleil passe deux fois dans l'année à la verticale du lieu; quand on va d'un tropique au cercle polaire correspondant, la hauteur du soleil à son passage au zénith diminue, mais l'astre se lève tous les jours même en hiver. Au-delà du cercle polaire, il cesse d'apparaître durant un nombre de jours croissant durant l'hiver, et luit en permanence durant des périodes de plus en plus longues l'été.

Les Grecs soulignent ce fait en indiquant que les lieux de même latitude ont la même inclinaison (ou klima) par rapport à l'équateur et bénéficient ainsi des mêmes conditions d'éclairage. En termes modernes, cela veut dire que la quantité d'énergie solaire qui atteint l'atmosphère est la même en chacun de ces points. Ceux-ci ne jouissent pas pour autant du même climat, au sens moderne du terme, et pour deux raisons: (i) l'énergie qui arrive en un lieu dépend de son albédo, c'est-à-dire du pouvoir de réflexion qu'y présente la Terre (couverture nuageuse ou surface des continents ou des mers); (ii) les mouvements de l'atmosphère et ceux de l'hydrosphère transfèrent horizontalement de l'énergie d'un point à un autre. Mais la notion de klima est essentielle parce qu'elle indique que l'énergie solaire, dont dépend l'essentiel de la vie sur terre, est zonalement répartie en fonction des latitudes. Les créateurs de la géographie humaine, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, le soulignent. Jean Brunhes s'exclame en 1910:

“La chaleur solaire! voilà bien l'énergie capitale de laquelle dépend presque toute l'activité dont notre terre est le théâtre. Le soleil a prise sur notre globe par les différences de température qu'il détermine sans relâche [...]”.

“La lumière et la chaleur, les pluies, les climats et les saisons, nous devons tout au soleil” (Brunhes, 1910, cité d'après la réédition 1947, p. 3).

En 1889, Émile Levasseur rappelait:

"L'homme reçoit en quelque sorte de la nature la chaleur solaire et la terre. Par son intelligence et son travail, il met en œuvre ces forces naturelles pour vivre: il crée de la richesse; il forme les sociétés et organise les États. La nature est l'instrument; l'homme est l'agent; il se sert d'elle comme de son bien légitime en vue de son propre intérêt. Il s'établit sur le Sol dont il fait sa propriété, il en tire les produits de l'agriculture et ceux des mines; il y trace des voies de communication; il le rend plus habitable par ses constructions et ses aménagements; il le divise en circonscriptions correspondant aux besoins de sa politique et de son administration; il le défend par ses armées." (LEVASSEUR, 1890, p.288-189).

LE RÔLE DES FLUX HORIZONTALS ET L'ANALYSE DE POSITION

Pour aller plus loin dans la compréhension de ce que sont les milieux à la surface de la terre, il convient de prendre en compte les transferts horizontaux des masses d'air et des masses d'eau. C'est là l'apport essentiel de la géographie du début du XIXe siècle: Alexandre de Humboldt comprend que la fraîcheur et le caractère désertique de la côte péruvienne sont liés au courant auquel il donne son nom et qui amène des eaux froides sur ce littoral. Il montre ainsi l'opposition qui existe entre les façades occidentales et orientales des continents aux latitudes tropicales - désertiques à l'Ouest, humides et chaudes à l'Est - et la dissymétrie inverse aux latitudes tempérées, tièdes à l'Ouest, glaciales à l'Est. La dynamique atmosphérique, la prédominance des alizés aux latitudes tropicales et celle des vents d'Ouest aux latitudes tempérées contribuent d'une manière essentielle à cette situation.

Pour comprendre les milieux, il convient donc de prendre en compte la situation des lieux, à l'Est ou à l'Ouest des continents, ou à l'intérieur des terres où l'effet des masses d'eau est nécessairement réduit.

Carl Ritter complète les enseignements de Humboldt: ce qu'il convient de prendre en compte pour comprendre ce qui se passe en un lieu, ce n'est pas

seulement la manière dont il est affecté par les courants marins et les flux atmosphériques; il dépend également de la circulation des personnes et des biens; il convient de les prendre en compte. La géographie doit s'appuyer sur l'analyse de la position relative des lieux.

L'ESPACE TERRESTRE COMME PAYSAGE

L'APPRENTISSAGE DE LA DESCRIPTION

L'espace terrestre est divers: aux espaces terrestres s'opposent les étendues d'eau. Les mers libres diffèrent de celles qui sont prises par la banquise. L'aspect des surfaces insulaires ou continentales varie en fonction du relief, des roches qui affleurent, des dépôts meubles ou des sols qui les recouvrent et de la végétation. Il dépend du volume et de la nature des précipitations (pluie ou neige) et évolue au cours de l'année au rythme du cycle végétal.

Vues du ciel, les zones maritimes apparaissent comme des ensembles uniformes, même si l'intensité de la houle varie avec la force des vents. Les zones terrestres sont plus variées. Le relief y oppose des ensembles plus ou moins étendus: des montagnes, dont les sommets et les vallées dessinent fréquemment des alignements, des plateaux, des zones vallonnées de collines ou des plaines.

Là où la végétation naturelle n'a pas été détruite, elle est faite de plages uniformes de forêts pluviales, de savanes, de steppes, de déserts, de prairies, de forêts de feuillus puis de conifères, et de toundras. Ces zones sont séparées par des limites nettes ou par des franges où les formes de végétations se juxtaposent en menues mosaïques. Des lignes ou des taches d'une autre couleur interrompent le couvert végétal: cours d'eau, marais ou étendues lacustres.

La mise en culture diversifie la surface. Là où le défrichement se fait par le feu et où on ne dispose pas de charrues, les champs ont des formes irrégulières et des limites sinueuses. Là où les terres sont labourées, les limites ont tendance à être linéaires; les champs se présentent sous la forme de triangles, de rectangles ou de trapèzes plus ou moins réguliers. Leurs limites sont parfois matérialisées par des haies ou des murs de pierres sèches: les bocages s'opposent ainsi aux paysages de champs ouverts – champagnes en ancien français, openfields en anglais.

Aux espaces mobilisés par la production agricole (avec leurs champs) et par l'élevage (avec leurs prés, leurs prairies et leurs terrains de parcours, dont la végétation reste partiellement naturelle) s'ajoutent ceux occupés par des constructions et ceux qui sont voués à la circulation ou aux rassemblements.

La description des ensembles naturels comme celle des ensembles anthropisés demande un vocabulaire précis. La langue qu'utilise les géographes, qui est celle de milieux urbanisés, n'y parvient pas. Le voyageur et romancier français Bernardin de Saint-Pierre s'en plaint au XVIIIe siècle:

“L'art de rendre la nature est si nouveau que les termes mêmes n'ont pas été inventés. Essayez de faire la description d'une montagne de manière à la faire reconnaître: quand vous aurez parlé de la base, des flancs et du sommet, vous aurez tout dit. Mais que de variétés de formes bombées, arrondies, allongées, aplaties, cavées, etc! Vous ne trouvez que des périphrases. C'est la même difficulté pour les plaines et les vallons” (BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, 1773).

Pour appréhender la diversité du monde naturel et de celui que les hommes ont mis en place, il faut donc se doter d'un nouveau vocabulaire. Ce travail s'effectue surtout à partir de la Renaissance. Il doit beaucoup aux milieux de marins et est largement international. Le vocabulaire utilisé pour décrire les grandes formations végétales de la planète en témoigne. En français, toundra et taïga viennent du russe à la fin du XIXe siècle. Steppe a la même origine mais l'emprunt est effectué par le Français Volney à la fin du XVIIIe siècle. Prairie vient des coureurs des bois français qui parcouraient les grandes plaines de l'Ouest américain à la fin du XVIIe siècle et au XVIIIe. Savane est passé par l'espagnol, mais c'est à l'origine un terme amérindien, emprunté aux taïno de l'actuel Venezuela.

Les progrès essentiels, dans cette appréhension des paysages naturels et humanisés, sont liés aux avancées des sciences de la nature. La botanique va de succès en succès à partir du moment où le Suédois Karl Linné invente un système universel de dénomination et de classification au milieu du XVIIIe siècle. La description des paysages ruraux gagne en précision avec les études d'ethnologie rurale, qui font comprendre, par exemple, les rythmes et les travaux de la vie pastorale en montagne, et avec l'analyse agronomique des systèmes d'assolement.

Paradoxalement, la description des espaces urbains ou celle des systèmes politiques est plus précoce, car le vocabulaire qu'elle nécessite fait partie de la langue des citadins que sont les géographes.

DE LA DESCRIPTION AU PAYSAGE

Si les géographes ressentent le besoin d'un vocabulaire précis, c'est que leurs buts ont changé: ils ne se contentent plus d'appliquer sur la surface terrestre la grille des pôles, des méridiens, des parallèles, de l'équateur, des tropiques et des cercles polaires que l'astronomie leur a apprise. Ils s'attachent à ce que l'œil du voyageur découvre à la surface de la Terre. Alexander von Humboldt est le premier à pratiquer cette nouvelle forme de géographie à l'occasion du long voyage qu'il effectue en Amérique hispanique en compagnie d'Aimé Bonpland. De retour en France, il donne tous ses soins à la publication des Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique (Humboldt, 1810). Il ne parle pas de paysage, car le terme ne désigne alors qu'un genre de tableaux produits par les peintres. Il emploie des termes plus généraux, vues ou scènes, mais c'est bien en science du paysage qu'il transforme la géographie (CLAVAL, 2012). Il insiste sur la précision nécessaire dans les levers aussi bien que dans les textes ou les illustrations qui en rendent compte:

"On s'est moins attaché à peindre [les grandes scènes] qui produisent un effet pittoresque qu'à représenter exactement les contours des montagnes, les vallées dont leurs flancs sont sillonnés, et les cascades imposantes formées par les chutes des torrents" (HUMBOLDT, 1810, p. 4).

Le paysage qui l'intéresse diffère en effet de celui du peintre: ce dernier installe son chevalet face à la nature et découpe une fenêtre dans ce qu'il voit: c'est elle qu'il essaie de rendre. Le paysage du géographe n'est pas une vue particulière prise d'un lieu précis. C'est la somme de ce qu'il perçoit en se déplaçant et en balayant sans cesse tout ce qui l'entoure de son regard: tous les espaces qui offrent le même aspect sont rangés dans la même catégorie. Le paysage du géographe se confond ainsi avec celui que l'on saisit lorsqu'on survole la terre. Il résulte d'une opération mentale qui fait pivoter la perspective de l'horizontale à la verticale.

Le regard met en évidence des régularités dans la distribution des paysages ainsi distingués. Sur les flancs des Andes, la végétation varie avec l'altitude: Humboldt résume son expérience en ce domaine par un croquis qui montre, aux flancs d'une montagne, l'étagement des formations végétales des terres chaudes, des terres tempérées et des terres froides.

Humboldt sait que les paysages végétaux varient aussi avec la latitude. Il conjugue ce que lui appris le travail de terrain dans les Andes avec ce que la géographie zonale d'inspiration astronomique a enseigné dès l'Antiquité; il en tire un tableau de la distribution des formations végétales à l'échelle de la planète.

L'approche paysagère éclaire aussi la géographie humaine:

"Quoique les mœurs des nations, le développement de leurs facultés intellectuelles, le caractère particulier empreint dans leurs ouvrages, dépendent à la fois d'un grand nombre de causes qui ne sont pas purement locales, on ne saurait douter que le climat, la configuration du Sol, la physionomie des végétaux, l'aspect d'une nature riante ou sauvage, n'influent sur le progrès des arts et sur le style qui distingue leurs productions" (HUMBOLDT, 1810, p. 3).

L'ÉPAISSEUR DU PAYSAGE GÉOGRAPHIQUE: BIOSPHERE, MILIEU ET ENVIRONNEMENT

Le paysage du géographe diffère aussi de celui du flâneur ou du peintre parce qu'il a une certaine épaisseur: il est en effet constitué par la surface de contact entre l'atmosphère, d'une part, et la lithosphère ou l'hydrosphère de l'autre. Cette surface est au cœur de la biosphère où se développe le monde vivant. Celui-ci ne se limite pas à la simple pellicule terrestre: l'atmosphère, dans ses couches les plus basses tout au moins, voit évoluer des milliers d'espèces d'oiseaux, d'insectes ou de mammifères volants. Les plantes ont un appareil aérien et un appareil souterrain. Leurs racines plongent dans un Sol foui par des insectes, creusé de terriers, et dont les bactéries décomposent les matières organiques qui tombent à sa surface. Poissons, mammifères marins et bactéries sont présents jusque dans les fosses océaniques profondes.

C'est pour toutes ces raisons que les paysages à l'analyse desquels se consacrent les géographes prennent, dans le courant du XIXe siècle et le début

du XXe, une épaisseur qui les fait plus ou moins coïncider avec la biosphère. Leur étude fait connaître les espaces naturels.

L'ESPACE NATUREL

Les premières étapes dans la construction de l'espace géographique conduisent à appréhender la surface terrestre comme une planète dont la forme, un géoïde, est en gros sphérique et dont l'exposition au rayonnement des astres, et au premier chef, à celui du soleil, explique en partie la différenciation. Elles conduisent ensuite à analyser à bien plus grande échelle le visage de la terre saisi comme un ensemble de paysages (l'expression, qui connaît un succès considérable en Allemagne et en France, vient du géologue autrichien Eduard Suess, 1883/1897-1918).

Ces démarches sont indispensables, mais elles ne donnent qu'une vue statique de la surface terrestre; la science vise plus loin: elle explique le réel en mettant en évidence les processus qui le modèlent et le structurent.

Trois familles de processus sont tour à tour analysés pour comprendre la genèse et les formes de l'espace naturel.

LES PROCESSUS MÉCANIQUES

La première famille de processus analysés pour expliquer les aspects naturels de la face de la terre est mécanique et concerne les formes qu'y revêt le relief. La géomorphologie naît à la fin du XVIIIe siècle d'un constat: la présence de fossiles marins dans les sédiments que l'on trouve jusque sur les plus hautes montagnes montre qu'il existe, en certains aires et à certains moments, des processus de surrection. Dès que des reliefs sont ainsi mis en place, ils sont attaqués par l'érosion qui résulte des variations de température, du gel qui fait éclater les roches, des précipitations, des écoulements d'eau ou de glace qu'elles entraînent, de la force du vent dans les déserts et de celle des vagues qui déferlent sur les rivages. Tous ces processus résultent de la transformation en énergie mécanique de l'énergie calorifique que la terre reçoit du soleil.

Les processus d'érosion étant lents, il est impossible de rendre compte de la formation de la surface terrestre dans les cinq millénaires qui se sont écoulés

depuis la création du monde selon la Bible. Pour rendre compte des paysages qui nous entourent, pas d'autre solution, pour les croyants, que d'évoquer de violentes catastrophes provoquées par des forces surnaturelles, comme le Déluge. La géomorphologie naît lorsque James Hutton (1785) soutient que les causes qui modèlent notre environnement ne sont pas des catastrophes déclenchées par le Créateur, mais qu'elles sont "actuelles", c'est-à-dire identiques à celles qu'il est aujourd'hui possible d'observer. Les idées de Hutton sont popularisées par John Playfair (1802). L'explication des formes de relief devient possible; elle s'étale sur de longues périodes, dont on appréhende la succession en analysant la superposition des couches sédimentaires et l'évolution des espèces fossiles qu'elles contiennent. À cette échelle temporelle relative s'ajoute, depuis la Seconde Guerre mondiale, une datation absolue rendue possible par la mesure de la radioactivité des roches.

C'est encore à des processus mécaniques, mais ceux qui font naître les courants atmosphériques et les courants océaniques, que l'on doit l'émergence de la climatologie et de l'hydrologie. Leur progrès a longtemps reposé sur des observations effectuées à la surface de la terre ou des étendues marines. Il s'accélère avec la multiplication des mesures effectuées à des altitudes variées dans l'atmosphère et la stratosphère, et avec celles qui sont réalisées dans les profondeurs marines. Les avancées essentielles dans la connaissance des dynamiques atmosphériques datent de la mise en évidence des fronts et des masses d'air par le Norvégien Wilhelm Bjerknes dans les années 1910. Il faut attendre les années 1950 pour disposer de données analogues sur la dynamique des eaux profondes. On procède à la même époque au relevé systématique de l'orientation du magnétisme des fonds marins: les cartes obtenues font comprendre l'expansion des fonds océaniques, la dérive des continents et de la surrection de chaînes de montagne là où les plaques continentales se chevauchent.

PROCESSUS THERMODYNAMIQUES ET ÉCOLOGIE

La seconde famille de processus naturels que la géographie apprend à

analyser concerne les dynamiques du monde vivant dans ses rapports avec les milieux où il se développe – roches, sols, eau dans tous ses états, atmosphère dans ses mouvements et sa composition... C'est l'évolutionnisme qui pose le problème et fait naître l'écologie, mais celle-ci ne se structure vraiment qu'entre les deux guerres mondiales.

On ne raisonne plus en milliers ou millions d'années, mais à l'échelle du cycle des saisons. Dans un premier temps, le principe qui guide l'interprétation des milieux est thermodynamique: la vie provient de la photosynthèse qui donne naissance à de la matière vivante en combinant de l'eau avec le gaz carbonique de l'atmosphère. C'est sur ce principe que repose l'écologie telle qu'elle est synthétisée par Eugen P. Odum (1953).

Les tissus végétaux nourrissent les animaux et les hommes, fournissent les éléments dont sont constitués leurs tissus et l'énergie qu'ils consomment pour maintenir l'équilibre chimique et la température (pour les animaux à sang chaud) de leur milieu intérieur, pour mouvoir leurs membres et pour se déplacer. L'étude des milieux est ainsi celle de la circulation et de la dissipation de l'énergie captée par la photosynthèse, et celle des éléments ainsi mis en œuvre à travers les cycles de l'eau, du gaz carbonique, de l'oxygène, des produits azotés et de tout ce qui est nécessaire à l'élaboration du vivant, à son entretien et à son activité. À leur mort, les tissus organiques sont décomposés et leurs composants entrent de nouveau dans le cycle.

C'est à partir de cette forme d'écologie que l'on interprète la dynamique des formations végétales et des animaux qui les habitent, et que l'on évalue la productivité des milieux naturels et celle des zones cultivées que les hommes leur substituent.

ADN ET ÉCOLOGIE

La découverte de l'ADN modifie la conception que l'on se fait des milieux et de leur dynamique: l'analyse thermodynamique est toujours utile, mais elle renseigne davantage sur ce que les hommes peuvent tirer de l'environnement que sur les capacités de résistance de celui-ci aux transformations – sa résilience.

La composante vivante de l'environnement n'est plus conçue seulement comme faite d'une collection d'espèces végétales et animales qui cohabitent et se nourrissent les unes les autres au sein de chaînes trophiques. Elle est saisie comme un pool génique dont la diversité constitue une garantie essentielle. La qualité première que l'on reconnaît à un milieu cesse d'être sa productivité – le nombre de calories ou de joules que peut produire un are ou hectare de nature ou de cultures. C'est désormais sa résilience, et donc sa composition et les interactions qui en résultent.

On avait l'idée que les formations naturelles tendaient vers des états optimaux. On ne croit plus aux équilibres de ce que l'on qualifiait de formations climax; l'ouverture de clairières et de zones cultivées n'accroît-elle pas avantageusement la biodiversité des milieux naturels?

LA DYNAMIQUE DES POPULATIONS VIVANTES ET CELLE DE L'ENVIRONNEMENT

Depuis le début du XIXe siècle, l'environnement est conçu comme une arène où s'ajustent la dynamique des populations d'êtres vivants et la productivité de leur environnement. Malthus souligne que les populations ont tendance à croître de manière exponentielle alors que les ressources n'augmentent qu'à un rythme arithmétique. C'est de ce déséquilibre que naît la sélection naturelle des espèces dont Darwin (1859) fait le moteur de l'évolution.

C'est toujours à travers l'analyse de la démographie des populations et à travers celle de la mise en exploitation des ressources qu'offre l'environnement que celui-ci est essentiellement conçu: si le virus du covid 19 ne cesse de se transformer, c'est que ses mutations le rendent plus contagieux, si bien que ses variétés nouvelles se multiplient plus vite et éliminent les premières.

Mais les dynamiques des milieux naturels mettent en jeu d'autres processus, ceux de symbiose entre les êtres vivants: leur analyse est loin d'être achevée.

L'ANALYSE DES MILIEUX NATURELS: UNE ŒUVRE COLLECTIVE

L'analyse des milieux naturels constitue un des deux versants de la

géographie. Les processus qu'elle décrypte sont si complexes qu'ils impliquent la mise en œuvre de techniques de plus en plus sophistiquées et de disciplines variées. Le géomorphologue y collabore avec le géologue, le minéralogiste, le climatologue, le météorologiste, l'hydrologue, l'océanographe, le glaciologue, le botaniste, le zoologiste et le pédologue. Il a besoin de chimistes pour analyser le corps des êtres vivants et de physiciens atomistes pour établir des datations.

Le temps où la géographie du monde naturel reposait uniquement sur l'observation du terrain est fini. Celle-ci ne constitue plus que le premier maillon d'une chaîne qui implique la collaboration de laboratoires variés et bien équipés.

L'HOMME, LA VIE SOCIALE ET L'ESPACE

L'homme fait partie du monde animal et s'en distingue. L'analyse de son rôle dans l'organisation de l'espace terrestre se fait en mobilisant les mêmes méthodes que celles appliquées à l'ensemble du vivant, et en imaginant d'autres pour souligner ses spécificités.

L'HOMME DANS L'ESPACE NATUREL: MÉTABOLISME ET EMPREINTE ÉCOLOGIQUE

Comme celle de tous les êtres vivants, l'analyse géographique de l'homme ne peut se dissocier de celle des milieux où il vit, qu'il transforme et dont il tire tout ou partie de ses moyens d'existence.

L'insertion de l'homme dans l'espace se fait dans le cadre de milieux dont il tire les éléments nécessaires à son existence: l'oxygène dont ses tissus ont besoin, l'eau qu'il boit, les aliments qu'il consomme et qui lui fournissent à la fois l'énergie dont il a besoin et les composants de ses tissus. Il faut prendre en compte l'ensemble de ces processus pour comprendre son insertion (comme celle de tout être vivant) dans le milieu: on parle de son métabolisme. L'analyse de celui-ci précise l'énergie qu'il consomme et les éléments qu'il prélève ou rejette: cela définit son empreinte écologique, c'est-à-dire la pesée qu'il exerce sur l'environnement. L'empreinte écologique d'un individu est restée longtemps limitée à un espace étroit autour de lui. Avec le progrès des transports, elle se

fragmente aujourd'hui entre de nombreuses surfaces dont certaines sont lointaines.

Mesurer le métabolisme des êtres vivants demande des instruments précis et de multiples analyses chimiques: on ne dispose de l'instrumentation nécessaire que depuis un peu plus d'un demi-siècle. Les chercheurs étaient cependant conscients de l'importance de cette notion. Pour en avoir une idée grossière, ils partageaient d'une mesure simple: celle des densités de population.

En France, Émile Levasseur (1889) et Paul Vidal de la Blache (1913) considèrent que les cartes de densité sont le point de départ de toute la géographie humaine: elles font en effet comprendre comment se pose, en chaque point de la terre, le problème des rapports de l'homme et de l'environnement. L'un et l'autre de ces auteurs sont conscients ce que la répartition des densités n'évolue que lentement, et que les aires où s'accumulent les hommes sont les mêmes aujourd'hui qu'à la Renaissance ou dans l'Antiquité. L'étude des formations de densité se situe pour eux au cœur de la discipline.

LES CARACTÉRISTIQUES GÉOGRAPHIQUES DE L'ÊTRE HUMAIN

Il ne suffit pas de mesurer l'empreinte écologique de l'homme pour comprendre le rôle qu'il joue à la surface de la terre (CLAVAL, 2020). L'être humain n'est pas seulement un corps qui a besoin d'énergie et de matière puisées à l'extérieur pour subsister. Il est doté de sens, la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat et le goût, qui lui font percevoir le monde. Ces aptitudes ont des limites: la rétine réagit aux rayons lumineux, mais pas aux infra-rouges ou aux ultra-violets; l'oreille humaine ne perçoit pas ce qui est suraigu, alors que d'autres animaux y sont sensibles.

L'homme est un être mobile: caractéristique essentielle, car elle lui permet de s'insérer, selon les moments, dans des pyramides écologiques différentes, et de se déplacer pour exploiter ailleurs ce qu'il ne trouve pas sur place.

L'homme est un être actif: il a prise sur la matière grâce à ses bras et à ses mains et peut la travailler et la transformer. Il le fait d'autant mieux qu'il invente des outils pour prolonger ses gestes et les rendre plus efficaces. Il peut déplacer ce

qu'il produit en le portant, en le tirant sur le Sol ou en mobilisant les outils particuliers que sont les véhicules qu'il charge, et les engins de traction qui les meuvent.

L'homme est un être de communication; il observe les personnes avec lesquelles il entre en contact et reproduit leurs gestes; il dispose de la parole, ce qui lui donne une possibilité indéfiniment extensible de recevoir et d'émettre des informations. La langue, qu'il partage avec ses locuteurs lui fournit des catégories pour ordonner ce qu'il ressent et transformer en perceptions ce que reçoivent ses sens. Aux signes que lui offre le langage pour partager des connaissances s'ajoutent les signaux qui le rendent sensible aux réactions affectives des autres; la communication symbolique met les hommes à l'unisson - ou les dresse les uns comme les autres.

La communication fait à la fois de l'homme un être social et un être de culture: un être social parce que l'individu tel que nous le rencontrons appartient toujours à un groupe (ou à une pluralité de groupes) dont il partage la langue, les codes de relation, les connaissances, les préférences, les modes et les emballements; un être de culture car la part de l'instinct et des prédispositions héréditaires est faible chez lui, dont l'essentiel des moyens d'expression, des attitudes, des pratiques, des savoir-faire, des connaissances et des croyances lui ont été transmises par son entourage.

Ce qui lui vient de l'extérieur est tissé avec ses aptitudes personnelles au point que son ADN individuel est en quelque sorte doublé d'un ADN d'origine sociale. Celui-ci est fait de réflexes, de codes et d'enchaînements qui dotent l'individu d'automatismes grâce auxquels il réagit instantanément face à des situations d'urgence, et lui offrent la possibilité de réfléchir et de mettre en œuvre des décisions rationnelles, comme aussi celle de rêver et d'imaginer autre chose que ce que révèlent les sens.

L'homme est un être de mémoire: il s'est formé parce que les gestes qu'il a appris sont inscrits dans son corps et parce que les informations qu'il a recueillies restent stockées dans son esprit, prêtes à être réutilisées lorsque le besoin s'en fait sentir. Une partie de lui-même tend donc à reproduire ce qui lui a été transmis - et le lie au passé. L'outillage qu'il a reçu, et qui est fait de codes plus que de

recettes, lui donne la possibilité de répondre de manière originale aux situations auxquelles il est confronté dans le présent. Il doit enfin à son intelligence et à son imagination son aptitude à se projeter dans le futur.

Le jeu de la raison et celui de l'imagination se chevauchent partiellement (CLAVAL, 2022). C'est grâce à son imagination qu'il peut s'échapper au présent et se situer dans l'avenir. L'esprit raisonne sur ce futur comme il le fait sur les réalités présentes. Raison et imagination s'unissent donc pour traiter de réalités qui n'existent que dans l'esprit et d'espaces qui ne sont pas encore configurés. L'individu est ainsi capable de se représenter des mondes irréels et qui doublent la vie d'au-delà ou d'ailleurs qui semblent plus vrais que le réel. Le pouvoir transcendantal dont est ainsi doté l'esprit humain lui ouvre d'autres mondes plus parfaits que le nôtre et sur lesquels il doit calquer sa conduite. L'homme apparaît ainsi comme un être moral.

Les interprétations du monde qui naissent de ce pouvoir transcendantal mettent parfois l'accent sur la durée: elles adoptent la voie temporelle de l'immémorial (elles se réfèrent à un temps en deçà de celui de l'histoire). Elles retiennent plutôt la voie spatiale des autres-mondes. Ceux-ci sont souvent célestes (et liés à la Révélation ou à l'exploration par la métaphysique des aux-delà auxquels donne accès la raison) ou souterrains. Ces ailleurs peuvent aussi être terrestres, réels, mais inatteignables: Âge d'Or, Terre sans Mal ou Utopie. Dernière option possible: l'autre monde peut être caché au sein des choses et des êtres; ce qui compte est immanent. La vérité réside alors dans l'inconscient.

L'ESPACE HUMANISÉ: UN ESPACE STRUCTURÉ

Ce que découvrent très vite les géographes qui se consacrent à la distribution des hommes, de leurs activités et de leurs œuvres à la surface de la terre, c'est que le monde humanisé est structuré.

LES ÉTABLISSEMENTS HUMAINS

Par quoi commencer l'étude de la présence humaine à la surface de la terre à une époque où les données statistiques manquent sur une très large partie du globe et sont très hétérogènes ? Par l'étude des établissements humains: c'est comme cela que naît la nouvelle discipline.

Une distinction s'impose entre les régions où les hommes vivent à demeure dans les mêmes lieux et celles où ils ne cessent de se déplacer: aux populations mobiles s'opposent celles qui sont fixes; aux nomades, les sédentaires - avec, évidemment, des situations intermédiaires, celles où alternent des périodes de stabilité et des phases de mobilité, comme chez les semi-nomades, ou celles où une partie seulement de la population quitte les établissements fixes, comme dans la transhumance.

Une seconde opposition s'impose à l'évidence: dans certaines aires, les hommes vivent dispersés; dans d'autres, ils s'agglomèrent. Cette distinction recouvre en partie celle qui existe entre les zones où les gens vivent essentiellement du travail de la terre - labours et élevage - et celles où ils vivent de l'artisanat, de l'industrie ou des services. Il s'agit de l'opposition entre les villes et les campagnes.

A l'intérieur des campagnes, l'habitat est parfois dispersé en fermes isolées, ou en petits hameaux de deux ou trois maisons; il est ailleurs groupé en villages. Les centres urbains se différencient selon leur taille, bourgs, petites villes, villes moyennes, grandes villes ou métropoles. Dans certaines régions, les villes sont organisées autour de centres différents, mais les aires construites finissent par s'y rejoindre: c'est le cas des conurbations qui sont nées dans les grandes régions industrielles du XIXe siècle.

La dichotomie entre les villes et les campagnes s'estompe avec le progrès des moyens de transport et des télécommunications. Un certain nombre des avantages que le séjour urbain offrait à la vie de relation sont désormais accessibles dans des zones de moindre densité et dont la polarisation autour d'un lieu central est moins forte. La campagne recule face à la suburbanisation ou se transforme en tissu urbanisé lâche dans le cas de la rurbanisation. Elle retourne parfois à la friche et à des formations naturelles là où les sols ou la topographie ne se prêtent pas aux formes modernes d'exploitation.

DES ÉTABLISSEMENTS HUMAINS AUX RÉGIONS HOMOGÈNES ET AUX RÉGIONS POLARISÉES

De l'analyse privilégiée qu'ils accordaient aux établissements humains et aux utilisations du Sol, les géographes passent à l'analyse des populations: partout où existe un service d'état civil efficace et des recensements périodiques, ils disposent de données chiffrées et localisées, et suivent, à travers le mouvement des naissances et des décès et les soldes migratoires, l'évolution des effectifs.

Les populations étudiées se caractérisent par les outils qu'elles mobilisent, les artefacts qu'elles produisent, les édifices qu'elles construisent, les costumes qu'elles portent, les langues qu'elles parlent et les institutions politiques qui les coiffent. Les géographes observent ces faits lors de leurs études de terrain et tirent parti des travaux que mènent, en ces domaines, les ethnologues, les sociologues, les historiens, les linguistes ou les politologues. Ils s'appuient sur les statistiques que dressent les pouvoirs publics.

Les populations ont des manières spécifiques d'exploiter les terres et de vivre, ce qui se traduit dans les paysages: les ensembles où se pratiquent les mêmes genres de vie donnent naissance à des régions homogènes. Leurs contours coïncident souvent avec ceux des régions naturelles, puisque les manières d'exploiter la terre varient avec les roches, les sols et les climats.

Les divisions que repèrent les géographes naissent aussi de la vie de relation et lient toutes les localités qui gravitent autour d'un même centre: la région polarisée s'oppose ainsi à la région homogène.

Ces groupements sont d'échelle variée: les espaces homogènes comprennent à la fois des terroirs, des pays, des régions, des nations et des espaces plus étendus; les espaces polarisés sont structurés par les réseaux de voies de communication et par les lieux centraux vers lesquels celles-ci convergent. On passe de l'aire commandée par un bourg, à celle dominée par une petite ville, une ville moyenne, une grande ville ou métropole et une capitale.

ESPACE GÉOGRAPHIQUE ET ESPACE SOCIAL

Les relations que les hommes tissent entre eux sont variées: la famille revêt des formes très diverses, mais elle est universellement présente; les gens s'associent pour mener en commun certaines tâches; ils échangent ce qu'ils produisent; des relations de subordination, de clientèle et de pouvoir s'établissent, donnant naissance à des espaces tribaux, à des sociétés féodales, à des sociétés de castes ou à des États de type varié; dans le monde moderne, beaucoup de tâches sont menées au sein de bureaucraties – les sociologues préfèrent parler d'organisations, entreprises privées ou administrations publiques, pour éviter les connotations négatives de ce terme.

L'espace qu'étudie la géographie humaine est structuré à la fois par les voies de communication naturelles ou aménagées par les hommes, et par les réseaux que constituent les relations qu'ils institutionnalisent. Ceux qu'elles rassemblent se connaissent, acceptent les mêmes règles et mobilisent les mêmes codes. Ils savent qu'ils peuvent se faire confiance. Un espace social se crée ainsi; il est plaqué sur l'espace physique.

L'analyse que propose Claude Lévi-Strauss (1936) de l'espace social des villages bororo, au Matto Grosso, est célèbre: les habitations y sont disposées en cercle autour de la maison des hommes; l'espace qui revient à ceux-ci, au centre, s'oppose à celui, périphérique, des femmes. Mais ce cercle est coupé par deux axes, l'un en gros Est-Ouest par rapport auquel s'organisaient les phratries, et l'autre perpendiculaire au rio Vermelho, tout proche, et qui sert de limite aux clans d'aval et d'amont. Trois groupes de classes (qui regroupent les individus supérieurs, moyens et inférieurs) soulignent enfin la division de chaque clan en trois ensembles dont les supérieurs d'une moitié épousent les supérieurs de l'autre, les moyens en font autant des moyens de l'autre et les inférieurs, des inférieurs.

Trois dimensions de l'espace social bororo sont ainsi inscrites sur le Sol: derrière la simplicité du cercle des maisons se traduisent ainsi les multiples dimensions de l'espace social de ce peuple telles que les résume Lévi-Strauss:

"Récapitulons les traits principaux de la société bororo. Nous en avons dégagé trois qui consistent: 1° dans plusieurs formes de dualisme de type diamétral [...]; 2° dans plusieurs formes de dualisme de type concentrique [...]; 3° dans une structure triadique qui opère une redistribution de tous les clans en trois classes endogames (chacune divisée en deux classes exogamiques...)" (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 162).

Cette complexité, on la trouve évoquée sous la plume de nombre d'auteurs. Elle exprime dans l'espace géographiques les oppositions binaires ou les structures triangulaires des groupes dans l'espace social.

L'ESPACE SOCIAL: UN ESPACE CULTURELLEMENT INSTITUÉ

L'espace social que construisent les êtres humains se distingue de l'espace matériel où ils évoluent par une autre caractéristique: il n'est pas de nature empirique; il est culturellement institué. L'univers dont se réclament les hommes est celui que construit le jeu combiné de leur raison et leur imagination; il se présente à leurs yeux comme plus parfait que celui où ils sont quotidiennement baignés. L'univers social résulte de la projection sur la surface terrestre d'un monde de valeurs venu d'ailleurs.

La géographie des groupes humains s'inscrit donc dans un espace à deux niveaux et qui est né deux fois: celui des réalités empiriques, et celui que la société a institué à un certain moment de son passé, ou qu'elle instituera dans le futur à la suite d'une révolution. Des cérémonies et des fêtes commémorent cet événement, cependant que des rituels redonnent alors de la force aux réalités communes dont l'usage a émoussé les vertus. Les lieux où les hommes ont découvert l'autre monde qui donne un sens à leur vie ont une consistance différente de l'espace banal qui les entoure: ils sont empreints de sacralité.

La géographie que révèle la prise en considération des dimensions culturelles de la vie sociale est donc marquée par des différences de nature: elle a une dimension ontologique. Comme l'a montré Michel Foucault, les hétérotopies qui se détachent ainsi au sein de l'espace social sont à la fois celles où affleure l'au-delà qui donne un sens à la vie collective, et les enclaves où naissent des contresociétés qui refusent les valeurs dominantes et exaltent les forces brutes de l'homme plus que ses vertus sociales.

Les individus qui évoluent dans l'espace deux fois nés que constitue l'espace social sont eux-mêmes deux fois nés: comme tous les mammifères, ils sont sortis un jour du ventre de leur mère, mais ils ne sont intégrés dans le monde social que lorsque celui-ci leur accorde un nom en les baptisant, puis leur impose des rites de passage pour leur ouvrir les divers âges de la vie.

Les relations sociales ont également une double nature: certaines, comme l'amitié, se développent librement sans règles et sans contraintes. Celles qui ont un impact économique ou démographique sur le groupe sont différentes: elles sont institutionnalisées, c'est-à-dire, deux fois nées elles aussi: elles n'existent que parce qu'elles sont officiellement reconnues – et soumises, de ce fait, à certains contrôles et à certaines régulations.

L'univers est lui-même socialement institué: au chaos qui le caractérisait au temps des origines s'est substitué l'ordre du cosmos, comme disaient les Anciens, ou celui du monde, comme l'écrivent les philosophes aujourd'hui.

L'APPROCHE FONCTIONNELLE ET L'APPROCHE CULTURELLE DE L'ESPACE HUMANISÉ

L'expérience que l'on peut avoir de l'espace humanisé est double: on bien on l'examine comme on le fait du reste de la nature, en notant la variété des traits qui ont une signification pour l'homme et les multiples usages qu'il en fait, ou bien on l'examine dans une perspective socio-culturelle, en tenant compte du fait essentiel que la nature de l'univers social est double, empirique et instituée.

La première option naturalise le monde objectif et ne prend en compte qu'une partie des capacités des individus: elle intègre leurs caractéristiques physiologiques, leur métabolisme et leur empreinte écologique; elle analyse la manière dont ils tirent parti de l'environnement, produisent des biens et les échangent: elle donne une large place à l'économie.

Cette première approche souligne également que les sociétés s'inscrivent dans l'espace par les relations de pouvoir qui les traversent. Elles se caractérisent par les relations qu'elles institutionnalisent, par les castes, les ordres ou les classes qui en résultent, et s'inscrivent dans des espaces qu'elles dominent et organisent. Dans le monde moderne, il s'agit d'États.

Les individus qu'elle analyse sont dotés de mémoire et d'intelligence. Leurs façons de penser sont considérées comme rationnelles, ce qui permet de les comprendre dès qu'on connaît le contexte dans lesquelles elles sont prises. Leurs décisions sont motivées par la poursuite de la richesse et par celle du pouvoir.

L'approche ne prend absolument pas en compte l'imagination des hommes et les ailleurs qui doublent, pour eux, le réel. Elle ignore que le monde, la société et les individus sont deux fois nés parce qu'ils ont à la fois une dimension empirique et une dimension idéelle.

L'approche ainsi définie est économique et politique dans son essence – les structures sociales ne reflétant que le jeu du pouvoir et des forces de production. Elle est fonctionnaliste, car elle explique comment l'univers social conçu comme un organisme ou comme une machine, remplit les diverses fonctions qui lui permettent de se reproduire et de se développer.

La géographie classique et la Nouvelle Géographie mobilisent pour l'essentiel des approches fonctionnalistes. Celles-ci mettent l'accent sur les structures objectives de l'espace humanisé: elles s'attachent aux utilisations du Sol et à l'inégale fécondité qui caractérise celui-ci; elles prennent en compte les droits de propriété et les droits d'usage qui socialisent l'emprise humaine sur l'espace; elles sont sensibles à l'obstacle que la distance oppose aux relations et insistent sur les avantages que certains lieux doivent à leur accessibilité. La logique des organisations de l'espace qu'elles expliquent est foncière, ce qui veut dire qu'elle reflète les deux éléments qui différencient la surface de la terre, la fécondité des sols et l'accessibilité des lieux.

A partir des années 1950, les approches fonctionnalistes prennent en compte des éléments nouveaux afin de rendre compte des traits que la seconde phase de la révolution industrielle diffuse de plus en plus largement à la surface de la terre. Celle-ci n'est plus différenciée seulement par sa fertilité; elle l'est par les aménités qu'elle offre. La terre cesse d'être analysée uniquement comme un facteur de production. Elle l'est de plus en plus comme un objet de consommation (CLAVAL, 2022). A la logique purement foncière qui présidait jusque-là l'organisation de l'espace s'ajoute une logique paysagère (CLAVAL, 2012).

La deuxième option repose sur une vision plus large de ce qu'est l'individu et de ce qu'est la vie sociale. Au lieu de concevoir l'homme comme un être naturellement doté de raison, et dont les caractéristiques essentielles ne varient guère d'un lieu à l'autre, elle en fait un être de culture, c'est-à-dire un être social largement bâti sur ce que lui ont transmis le groupe dans lequel il a grandi et ceux dans lesquels il évolue par la suite.

Le rôle des processus de communication

Dès que l'on prend conscience de ce que l'homme doit aux processus de socialisation qui lui permettent de développer ses aptitudes physiques et intellectuelles et lui donnent accès à une partie plus ou moins large de la mémoire collective, l'attention se tourne vers les processus de communication par lesquels gestes, attitudes, pratiques, savoir-faire, connaissances et croyances sont transmis d'individu à individu.

Ce qui passe ainsi de l'un à l'autre résulte de l'observation des comportements d'autrui et de l'usage de la parole: la vue est seule en jeu dans le premier cas, l'ouïe joue un rôle essentiel dans le second. Nigel Thrift (2007) a très justement attiré l'attention sur la différence fondamentale des deux composantes de la culture qui résultent de cette situation. D'un côté, il y a ce qui ne passe que par la vue et l'imitation, de l'autre ce qui est verbalisé. Thrift oppose donc la dimension non-représentationnelle de la culture à sa part représentationnelle. Il me semble plus simple d'opposer la part de la culture que la vue suffit à transmettre et celle qui repose sur la parole.

Ce qui passe par la vue, ce sont à la fois les gestes et les réactions affectives, le sourire qui s'esquisse lorsque l'on est content, que l'on est compris, que ce qui arrive autour de soi est agréable, ou la grimace de douleur, le front plissé de la concentration ou l'air sévère du mécontentement. Le non-représentationnel est ainsi fait de gestes et de réactions affectives. Il est mémorisé par le corps, y prend la forme de réflexes, ou de réactions volontairement contrôlées.

La parole seule n'est pas très efficace pour transmettre les gestes, mais elle en constitue un accompagnement utile puisqu'il permet de commenter et de

corriger ce que l'apprenti reproduit. Le domaine essentiel de l'oralité, c'est celui de la transmission des informations, des nouvelles et des connaissances, et sous la forme de récits, c'est celui des croyances et de ce qui donne un sens à la vie. Pratiques et savoir-faire combinent les deux mécanismes.

Dans les sociétés premières, les processus de transmission - qu'ils passent par la vue ou par la parole - demeurent naturels et sont de courte portée, quelques mètres à peine. Tous les éléments de la culture se transmettent dans le même rayon, qui demeure local. La situation change dans les sociétés historiques. La grande majorité de la population ne sait pas encore lire et écrire, ce qui veut dire que sa culture continue à être essentiellement locale: les formes de la vie quotidienne et les techniques productives varient ainsi sur de courtes distances. Les élites, qui ont accès à l'écrit, lui doivent d'avoir une culture qui se transmet au loin et qui porte en particulier sur les techniques sociales d'encadrement et sur les croyances religieuses. Les groupes ainsi dominants imposent aux masses ce que Whitehouse (2004) appelle des modes doctrinaux de religiosité, mais sans pouvoir éliminer un fond de superstitions et de croyances solidement ancré dans les pratiques populaires des modes spectaculaires - et plus anciens - de religiosité.

La situation change avec l'imprimerie, qui élargit progressivement la proportion de ceux qui accèdent à l'écrit. Elle prend une autre tournure avec les médias modernes, qui assurent la conservation et la diffusion à distance de la parole, des images et des mouvements. Les cultures populaires de jadis sont remplacées par des cultures de masse, cependant que le progrès technique donne aux élites une maîtrise nouvelle des processus productifs.

Internet et le téléphone mobile accélèrent la communication et la rendent possible à toute distance à partir de n'importe quel point et pour n'importe qui. Les gens sont submergés d'informations, dont plus personne ne régule l'émission: on entre dans l'ère de la post-vérité.

La communication ne sert pas seulement à transmettre unilatéralement des informations; elle est faite de dialogues, au cours desquels des opinions partagées - ou opposées - se dégagent. Le dialogue est ouvert à tous dans les sociétés d'oralité pure; il le redevient dans les sociétés contemporaines; à longue

distance, il est longtemps réservé aux élites. La situation commence à changer lorsque la presse et l'édition répandent les opinions qui s'élaborent ainsi. C'est ce régime qui rend possible, à partir du XVIII^e siècle, le fonctionnement de régimes démocratiques. Il est remis en cause par les modes de communication contemporains.

La prise en compte de l'opinion est essentielle puisqu'elle reflète, dans le domaine des représentations, le jeu croisé des rapports sociaux.

Approche poststructuraliste et approche culturelle

Dans l'optique nouvelle, l'individu doit aux codes et aux principes qui guident ses raisonnements la possibilité d'expliquer les choses et les êtres. Son imagination est plus largement liée à son environnement social - ce que l'on traduit en prenant en compte les imaginaires qui cristallisent les représentations partagées du monde, des êtres et de la société.

Deux familles d'interprétation sont alors possibles. Les approches poststructuralistes optent pour une interprétation radicale (STASZAK et al., 2017; CLAVAL, 2022): pour elles, la dimension culturelle et sociale de l'individu le prive de toute autonomie; ses façons de raisonner lui sont toujours plus ou moins dictées par l'environnement où il a été formé et par celui dans lequel il évolue. La société est en quelque sorte marqué d'un péché originel. Celui-ci ne naît pas des choix de l'individu, mais de la socialisation qui l'a fabriqué et qui l'a préparé à être dominé par d'autres. L'approche culturelle se résume alors à l'analyse des matrices de domination, celle du pouvoir, du genre et de la race, qui structurent le monde.

Les approches proprement culturelles reposent sur l'idée que la socialisation de l'individu lui laisse une marge appréciable d'autonomie tout en liant souvent son comportement à celui de son entourage.

L'ontologie spatiale

La prise en compte des imaginaires permet de comprendre que l'organisation de l'espace n'est pas régie seulement par le jeu de la concurrence économique et par celui du pouvoir politique. Elle reflète des formes de

valorisation des lieux qui ne sont pas simplement économiques ou liées aux hiérarchies socioéconomiques. L'espace est apprécié pour la beauté des environnements qu'il offre, pour la sérénité qui s'en dégage, ou par la grandeur du spectacle qu'y offre le déchaînement des forces naturelles. Il l'est pour des raisons de mode: il convient de vivre en tel ou tel endroit, de s'y montrer, d'y être vu, et d'éviter certains quartiers, certaines villes, certaines régions. Michelet (1833) concevait ainsi la géographie morale de la France comme résultant de la combinaison des valeurs propres à chacune de ses régions. Delissen (2004) souligne le poids qu'avaient les considérations morales dans la structuration régionale de l'espace coréen d'hier.

Si les lieux cessent d'être pris en compte seulement pour leur valeur objective, la démarche du géographe se trouve profondément modifiée: son rôle n'est plus de dire comment le monde est structuré; il est d'étudier comment les individus le perçoivent et en conçoivent l'organisation. La discipline reposait sur les qualités du regard que le géographe devait à sa formation et qui lui permettait de percevoir le monde comme l'aurait fait Dieu le Père; on lui demande aujourd'hui de nous renseigner sur le regard des autres – un regard qui est largement façonné par les imaginaires que partagent plus ou moins les membres du groupe.

Les imaginaires sociaux sont doubles: certains lisent notre monde à travers des verres qui l'enjolivent, l'assombrissent et le dramatisent; d'autres lui juxtaposent des ailleurs qui sont investis de valeurs positives ou négatives et sont plaqués sur l'environnement matériel. L'espace cesse seulement différencié par ses attributs matériels, qu'ils soient d'origine naturelle ou humaine. Il l'est par le jeu des représentations. Sa nature peut changer d'un point à un autre: il est profane ou sacré, mais il peut être aussi lieu de perdition et de dépravation. Le géographe ne peut ignorer l'ontologie spatiale qui naît de l'investissement de l'espace terrestre par les valeurs que prônent les cultures (FOUCAULT, 1984).

Processus de distinction et compétition pour le statut

Ce n'est pas seulement la vision de l'environnement terrestre qui est modifiée par l'approche culturelle. Celle des processus qui y sont en œuvre est

également bouleversée. La compétition sociale n'est pas uniquement motivée par la recherche de ces éléments objectifs que constituent la richesse et le pouvoir. Elle est liée au spectacle que les hommes se donnent, aux rôles qu'ils jouent et à la visibilité qu'ils leur assurent. L'espace qu'on analyse l'approche culturelle ne doit pas seulement être compris comme ontologiquement différencié par le jeu des valeurs. C'est un théâtre, c'est une arène où les hommes sont en compétition pour être reconnus par les autres, exister à leurs yeux, s'imposer à eux par leur prestige et s'assurer ainsi d'un statut envié et de l'autorité qu'il vaut auprès d'autrui.

Les approches culturelles diffèrent ainsi des approches fonctionnelles par la prise en compte, à côté de la compétition pour la richesse et pour le pouvoir, de celle pour la renommée. L'espace cesse dès lors d'être simplement analysé en termes de fécondité, d'accessibilité ou d'aménités. Il l'est en termes de visibilité, qu'il s'agisse de celle qui naît directement du regard et des contacts face à face, ou de celle qui est véhiculée par l'écrit et par l'image et dont les technologies modernes de la communication assurent une nouvelle promotion.

L'ÉVOLUTION DE LA CURIOSITÉ GÉOGRAPHIQUE

Depuis les dernières décennies du XIXe siècle, la géographie s'attache de plus en plus à l'anthropisation de la terre. Cette évolution s'est marquée par un enrichissement progressif de la perception que l'on a de l'homme comme agent géographique.

L'HOMME DANS UN MONDE DE PÉNURIE ET DE NÉCESSITÉ

L'homme qui intéresse la géographie n'est pas l'individu de premier plan, le prince, le conquérant, le génie auquel s'attachait traditionnellement l'histoire. C'est à la fois celui des sociétés premières, celui des civilisations historiques et celui d'une modernité de plus en plus urbanisée et industrialisée. Agent majeur de la transformation des milieux, c'est par sa masse, comme groupe, qu'il compte. C'est par son aptitude à tirer parti de l'environnement qu'il intéresse d'abord notre discipline.

L'homme géographique tel qu'il se dessine dans la pensée du XIXe siècle est un être frustré: l'immense majorité de l'humanité n'est pas encore parvenue à s'assurer d'approvisionnements réguliers. Aux années de bonne récolte succèdent des périodes de disette ou de famine. La mort est présente à tous les âges et fauche la moitié des enfants avant qu'ils n'atteignent l'âge adulte dans de nombreux pays.

L'homme géographique typique est alors un agriculteur qui a de la peine à se nourrir et à assurer sa survie. Les débuts de la modernisation lui ajoutent les ouvriers des usines qui se multiplient; leur emploi est plus régulier, mais ils n'échappent pas à la misère. Dans ses conditions, améliorer le sort de l'humanité, c'est parvenir à nourrir suffisamment les hommes en leur assurant un toit, l'accès à un enseignement élémentaire et un minimum de soins médicaux.

C'est ce niveau d'humanité que schématise la première conception géographique de l'homme: il s'agit d'un être actif, dominé par le souci de se nourrir et de nourrir les siens, mais dont les besoins sont limités. Pour le comprendre, il suffit de disposer de données sur son métabolisme (ses besoins alimentaires surtout), sur sa démographie (la balance des naissances et des décès), ses activités productives (encore largement situées dans le secteur primaire) et ses besoins d'habitat.

Les travaux géographiques du début du XXe, ceux de Jean Brunhes par exemple, présentent cet individu géographique à travers les formes d'utilisation du Sol qu'il pratique. Deux types suffisent à répondre aux nécessités vitales qui le domine: un type "productif" d'usage, celui des "faits de conquête végétale et animale", et un type "improductif", maisons et chemins. À cela s'ajoutent des faits d'occupation improdutive ou destructrice - dévastation de la végétation ou du monde animal, exploitation minière.

La première géographie humaine s'intéresse surtout aux espaces que met en valeur ce type d'homme. Elle s'attache essentiellement à l'agriculture et se focalise par priorité sur la consommation de produits alimentaires et sur l'occupation des espaces habités. Dans des sociétés où la division du travail est peu poussée, les travaux et les jours de tous se ressemblent: ils partagent un

même genre de vie. Vivant dans la nécessité, ils sont contraints à des choix rationnels, mais ils diffèrent par les outils qu'ils utilisent et les artefacts et bâtiments dont ils s'entourent: les géographes dressent l'inventaire de cette diversité.

L'espace dans lequel évolue ces hommes aux besoins et aux moyens limités leur offre des opportunités inégales en fonction de ses capacités productives: c'est donc sur sa fécondité et les variations qu'elle connaît d'un point à un autre que la géographie insiste surtout.

L'HOMME DANS UN MONDE D'ÉCHANGE ET D'ABONDANCE

À ce premier type d'homme s'en substitue progressivement un second. Au fur et à mesure que les études régionales se multiplient, elles glissent des espaces primordialement ruraux vers les régions industrielles, les grandes agglomérations et les aires touristiques. Le cadre demeure celui de la géographie classique, mais les priorités des individus étudiés ne sont plus les mêmes

La révolution industrielle modifie les rapports de l'homme à l'environnement. Depuis les débuts de l'histoire, une partie de l'humanité vivait d'activités de transformation, des services qu'elle rendait ou du pouvoir qu'elle exerçait. Seuls échappaient aux genres de vie liés à l'exploitation de la terre quelques pour cents des effectifs totaux, rarement plus de 10%, jamais plus de 20%: leurs activités productives, artisanat, commerce, administration, ne nécessitaient que des emprises réduites, ce qui leur permettait de s'agglomérer: ils résidaient dans des bourgs ou des villes. Leur vie de relation était active. Leurs consommations étaient souvent plus diversifiées qu'en zone rurale, comme l'était l'espace consacré à leurs loisirs.

Dès le départ, la géographie humaine prend ainsi en compte cet autre type d'homme que constitue le citadin. Ce n'est pas de la fécondité des terres que dépendent ses activités productives, mais de l'échange des biens et des services qu'il fournit. La qualité fondamentale que revêt pour lui un espace ou un lieu, c'est son accessibilité.

Le progrès économique conduit rapidement à une réduction de la part de l'humanité dévolue aux tâches primaires; la population employée dans

l'agriculture, l'élevage, la pêche ou les activités forestières diminue rapidement. L'urbanisation s'accroît.

Le premier modèle de géographie humaine, celui qui faisait du producteur primaire le prototype de l'individu, ne rend plus compte de manière satisfaisante de la distribution des populations et de leurs activités que l'on observe. On passe de la géographie classique à la Nouvelle Géographie, d'une interprétation qui se préoccupait surtout de la fécondité des sols à une qui se focalise davantage sur leur accessibilité.

L'HOMME DANS UN MONDE D'ACCOMPLISSEMENT INDIVIDUEL

Les effets de la seconde révolution industrielle se font sentir à partir des années 1920 en Amérique du Nord et des années 1950 en Europe occidentale, dans le reste du monde occidental et au Japon. Ils gagnent progressivement les pays dont l'économie se modernise à partir des années 1970. C'est le moment où les nouvelles facilités de transport et de communication précipitent la globalisation.

L'homme auquel s'intéressent les géographes n'est plus le même: le niveau de vie moyen a considérablement augmenté; le problème de la subsistance ne se pose plus que pour une minorité de la population. Le temps nécessaire pour tirer de l'environnement l'énergie, les produits alimentaires et les matières premières dont elle a besoin ne cesse de diminuer, cependant que la gamme des produits de consommation durable à laquelle elle a accès n'en finit pas de s'allonger. La demande se déplace aussi vers les biens culturels. Les luttes sociales se déplacent: elles ne concernent plus seulement le niveau des rémunérations. Elles visent à obtenir des loisirs plus longs, une amélioration des services de santé, la préservation de la nature ou la conservation du patrimoine.

L'homme auquel s'intéresse la géographie n'est plus majoritairement un producteur de biens primaires ou secondaires; le temps de loisir s'allonge; les espaces dévolus à la consommation ne cessent de s'élargir.

L'homme n'est plus talonné par la nécessité; les choix qui lui sont offerts se sont élargis; ses façons de vivre se diversifient; elles sont moins exclusivement que par le passé commandées par les impératifs de production; elles accordent

plus de place aux moments de loisir et de consommation.

L'homme qu'étudie la géographie est plus libre de suivre les modes ou de choisir un style de vie qui lui permette de s'épanouir. C'est un être de culture davantage qu'un être de nécessité. Il prend plus librement en compte son imagination et de ses rêves. L'espace ne compte plus seulement par la fécondité de ses sols ou l'accessibilité dont jouissent certains de ses lieux; il est apprécié par les aménités qu'il offre (des ressources qui ne sont pas matérielles, mais culturelles) comme par la visibilité que l'on acquiert en fréquentant certains de ses lieux.

CONCLUSION

Comme on le voit, la manière dont les géographes appréhendent l'espace n'a cessé d'évoluer et de s'enrichir. Ces transformations ont été conditionnées par deux séries de mutations.

La première concerne la manière d'appréhender la surface terrestre, de la géométriser. Cela se fait d'abord à travers les travaux d'arpentage puis par la mise au point d'un canevas sphérique à partir du moment où les Grecs découvrent la rotondité de la Terre et la variation des flux d'énergie qu'elle reçoit du soleil en fonction de la latitude. Il faut ensuite du temps pour donner un contenu concret aux espaces dont on vient de comprendre la géométrie et les dynamiques qu'ils doivent à leur position à la surface de la Terre.

La géographie devient une discipline des paysages et du concret au fur et à mesure que l'on apprend à la décrire. Elle prend une dimension scientifique nouvelle lorsqu'on prend conscience de la dimension spatiale des processus qui y sont à l'œuvre. Aux interprétations des forces mécaniques et biologiques qui modèlent les espaces naturels s'ajoute celle des forces économiques et politiques qui conduisent à l'anthropisation de la planète.

Les géographes prennent longtemps modèle sur les sciences physiques et naturelles, ce qui les conduit à ne retenir, chez l'homme, que ce qui est empiriquement observable. Ainsi se développent la géographie classique, encore centrée sur le monde rural, et la Nouvelle Géographie, adaptée à l'industrialisation et à l'urbanisation galopante qui caractérisent la planète

jusqu'aux années 1970. Ces approches sont fonctionnalistes, mettent l'accent sur la fécondité de la terre, sur l'accessibilité des lieux qui la composent, et plus tardivement, sur les aménités qui font de l'espace un objet de consommation.

Les tournants que subissent les sciences sociales et la géographie à partir des années 1970, modifient en profondeur cette situation. Les nouvelles approches prennent en compte toutes les facettes de l'homme, les pratiques et les savoir-faire qu'il met en œuvre dans la vie courante comme les connaissances qui enrichissent ses moyens d'agir sur le réel, et les croyances qui donnent un sens à la vie. Elles attachent autant de poids à l'imagination qu'à la raison dont sont dotés les individus. Elles distinguent les imaginaires qui poétisent la surface de la terre et ceux qui lui juxtaposent d'autres mondes, conduisent à la création de systèmes de valeurs et doublent le réel d'un espace institué.

La vie sociale ne se limite pas à la compétition pour la richesse ou le pouvoir: elle est fondée sur la communication qui assure à la fois la transmission de la culture, la socialisation des individus et la formation d'opinions. La société apparaît comme un théâtre où le jeu des regards réciproques est essentiel. À la compétition pour la richesse et pour le pouvoir s'ajoute celle pour la notoriété, pour le prestige et pour le statut. L'espace ne compte plus seulement par la fécondité des terres et la richesse des sous-sols, par l'accessibilité des lieux et par leur aménité. Il est prisé pour la visibilité à laquelle il permet d'accéder.

La seconde série de mutations concerne les conditions économiques et sociales de la vie des hommes. On passe, en un peu moins de deux siècles, de sociétés de pénurie dont les besoins essentiels sont mal couverts et où l'épanouissement des individus est limité dans beaucoup de domaines, à des sociétés où les gens sont mieux nourris, plus instruits, partagent des imaginaires plus variés et ont accès à des consommations élargies de biens de consommation durable et de biens culturels.

On note un certain parallélisme entre la manière dont les géographes appréhendent l'espace, et celle dont les hommes le vivent, mais les deux évolutions ne répondent pas aux mêmes logiques.

Le tournant culturel que subit la géographie dans le courant des années 1970 conduit à deux approches différentes: l'approche poststructuraliste et

l'approche culturelle. En déniaut aux hommes la possibilité de porter des jugements de valeur universelle, l'approche poststructuraliste se consacre en fait à la déconstruction du rationalisme occidental. En considérant que, moyennant une vigilance accrue, l'accès à l'universel demeure possible, l'approche culturelle évite la remise en compte du rationalisme et permet en même temps une prise en compte plus complète du rôle des imaginaires qui fondent, à travers une dialectique spatiale, les valeurs dont les hommes se réclament pour donner un sens à leur existence.

BIBLIOGRAPHIE

- BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, H. *Voyage à l'Île de France*. Paris: Merlin, 1773.
- BRUNHES, J. *La Géographie humaine*. Paris: PUF, 1947.
- CLAVAL, P. *De la Terre aux hommes*. Paris: A. Colin, 2012.
- CLAVAL, P. *L'Approche Culturelle* (en ligne). Cajarc: Tertium, 2020.
- CLAVAL, P. *Mappa Mundi. La grande aventure de l'invention du monde*. Paris: Paulsen, 2021.
- CLAVAL, P. *Géographie humaine, sciences sociales et philosophie*. 2022. (En attente de publication)
- DARWIN, C. *The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Londres: J. Murray, 1859.
- DELISSEN, A. Frustrations centripètes et pays cachés. Retour sur le régionalisme coréen et la question du Cheolla, 1925-1993. *Géographie et cultures*, n. 51, p. 15-31, 2004.
- FOUCAULT, M. Des espaces autres. (Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967). *Architecture, Mouvement, Continuité*, n. 5, p. 46-49, oct. 1984.
- HUMBOLDT, A. *Vues des cordillères et monuments des peuples de l'Amérique*. Paris: Schoell, 1810.
- HUTTON, J. *Theory of the Earth*. *Transaction of the Royal Society of Edinburgh*, 1785.
- LEVASSEUR, E. *La Population française*. Paris: Rousseau, 1889.
- LEVASSEUR, E. *La France et ses colonies*. Paris: Delagrave, 1890.
- LÉVI-STRAUSS, C. Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo. *Journal des Américanistes*, v. 36, n. 2, p. 269-304, 1936.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale* (tome I). Paris: Plon, 1958.
- MICHELET, J. *Tableau de la France*, in *Histoire de France*. Paris: P. Waleffe, 1966.

Paul Claval

ODUM, E. P. **Fundamentals of Ecology**. Philadelphia: Saunders, 1853.

PLAYFAIR, J. **Illustrations of the Huttonian Theory of the Earth**. Londres: Cadelle et Davies; Edimbourg: William Creech, 1802.

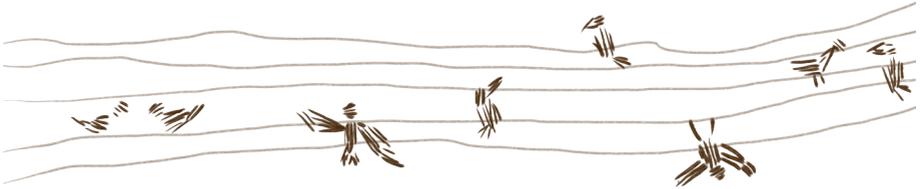
STASZAK, J.-F.; DEBARBIEUX, B.; PIERONI, R. Frontières, identité, altérité. In: STASZAK, J.-F. (dir.). **Frontières en tous genres**. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 15-36, 2017.

SUESS, E. **La Face de la Terre**. Trad. fse de H. et G. Termier. 3 vol. Paris: A. Colin, 1897-1918.

THRIFT, N. **Non-representational Theory: Space, Politics and Affect**. Londres: Routledge, 2007.

VIDAL DE LA BLACHE, P. Des caractères distinctifs de la géographie. **Annales de Géographie**, v. 22, p. 289-299, 1913.

WHITEHOUSE, H. **Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission**, Walnut Creek: Altamaria Press, 2004.



A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO GEOGRÁFICO

Paul Claval

Traduzido por Rosa Maria Vieira Medeiros

A construção do espaço geográfico é uma longa aventura cujas etapas são úteis para recordar.
(Paul Claval)

A APREENSÃO GEOMÉTRICA DA SUPERFÍCIE DA TERRA

A TERRA COMO SUPERFÍCIE MAIS OU MENOS ACIDENTADA E A TOPOGRAFIA

Os homens sempre precisavam do saber geográfico: moviam-se, escolhiam a localização de seus abrigos ou aldeias, identificavam os ambientes e os lugares onde realizar colheitas, onde pescar, onde caçar e, mais tarde, onde cultivar plantas e criar animais. Suas geografias eram locais ou, melhor, regionais. A Terra não era conceituada e sua superfície era a da topografia local,

plana, acidentada ou montanhosa. Um certo número de povos, os polinésios em particular, desenvolveram técnicas que lhes permitiram se localizar no mar a grandes distâncias, mas sem ter pensado no nosso planeta como uma esfera.

Soube-se, desde muito cedo, traçar ângulos retos: seja um lugar situado sobre uma reta, seja sobre esta mesma linha, escolhe-se dois pontos colocados simetricamente, um em relação ao outro, e, a partir deles, traça-se dois círculos de mesmo raio e suficientemente grandes para se cruzar: basta juntar o ponto de origem à intersecção para obter a perpendicular à linha de origem nesse lugar. Então, rapidamente se soube fazer levantamentos de campo, fechando pouco a pouco o espaço em quadrados ou retângulos adjacentes, cujos lados se mediam com correntes. Este é o princípio da topografia, uma apreensão do espaço que se faz pouco a pouco: uma abordagem chorológica (de choros, o lugar), diziam os gregos.

A TERRA COMO ESFERA TERRESTRE E A CARTOGRAFIA

A Geografia científica nasce de uma mutação importante, realizada em Ionie no século VI a.C. e que se atribuiu à Anaximander (c. 610 - c. 549 a.C.). Com efeito, o que ele propõe é dar um passo atrás para ver a Terra de cima e de longe, para situá-la no Cosmos. Ele a vê como a superfície plana de uma coluna, que permanece suspensa no centro do mundo, porque está sujeita a forças de atração vindas de todo o lado e que se equilibram; neste esquema, basta substituir a coluna por uma esfera, para que uma nova concepção do mundo se imponha: nós não vivemos em uma superfície mais ou menos deformada e indefinida, mas sobre uma esfera. Esta deve sua posição aos fatos de ser atravessada pelo eixo, em torno do qual o mundo gira (a linha que une os dois polos) e de ser dividida pela metade pelo grande círculo, que é equidistante: o Equador. A inclinação dos raios solares que atingem um ponto da superfície da Terra varia todos os dias, porque o astro se move em um plano, o da eclíptica, que faz um ângulo de $23^{\circ} 26' 12''$ com o do Equador.

A visão chorológica da Terra é substituída por uma versão cosmográfica. A observação das estrelas permite identificar a posição dos pontos na superfície

desta: a latitude mede o ângulo que o plano do Equador faz com o círculo paralelo a este, que passa pelo local em questão; e a longitude mede o ângulo que o grande círculo meridiano que passa pelos polos e pelo lugar em consideração faz com o meridiano de origem. Desde o século III, antes de nossa era, sabe-se medir as latitudes. Para obter as longitudes, durante muito tempo, havia apenas métodos astronômicos tão difíceis de pôr em prática que se limitou a estimá-los, a partir das histórias de viagem ou dos diários de bordo dos navios. Esta tarefa absorveu boa parte da energia dos geógrafos, durante dois milênios, até que a observação dos satélites de Júpiter e o desenvolvimento de cronômetros da marinha finalmente tornaram esta medida mais fácil, em meados do século XVIII.

A apreensão correta da superfície da Terra se torna conceitualmente possível, assim que ela é percebida como uma esfera, cuja geodésia especifica a forma e as medidas. A latitude e a longitude situam todos os pontos na esfera, então é fácil construir os globos que a representam. Eles podem ser de diâmetros mais ou menos grandes e dão uma imagem que varia com a distância de onde se percebe a Terra, com sua escala.

Um globo é pesado e, muitas vezes, é frágil e difícil de transportar e de manusear; uma imagem plana é mais fácil de usar. Uma transformação é necessária para passar da esfera para o plano, a qual se baseia em um sistema de projeção. Os gregos inventaram vários, cujos princípios Ptolomeu apresenta em sua *Cosmografia* e, assim, transmite-os à posteridade.

Então, durante dois milênios, existem dois tipos de representações da superfície da Terra; duas famílias de cartas. A primeira é feita de planos elaborados de pouco em pouco pela topografia; eles são precisos, mas é impossível ligá-los sempre que se pretende apreender uma superfície extensa. A segunda categoria se baseia na transferência de coordenadas geográficas sobre um globo ou sobre sua projeção em um plano; ela dá imagens do conjunto de nosso planeta ou de uma ou outra de suas seções, mas os dados, dos quais se dispõe, são muito raros para obter figurações precisas em escala local.

Os procedimentos de levantamento de terreno melhoraram, a partir do momento em que se substituiu a medição dos ângulos pela dos comprimentos –

em que se passa da topografia tradicional para a da triangulação. Em vez de fechar a Terra em um tabuleiro de retângulos ou quadrados, cujos lados devem ser medidos, ela se encerra numa rede de triângulos, na qual basta fazer o levantamento do primeiro lado e, depois, medir os ângulos. No mar, o uso da bússola tornou possível esta mutação, a partir do século XIII, como assinala o aparecimento das cartas marinhas. Ela se efetua sobre a Terra na primeira metade do século XVI. É graças à triangulação que as duas abordagens da Cartografia, chorográfica e cosmográfica, acabam se fundindo: a dinastia dos Cassini a executa pela primeira vez na França entre 1670 e 1750.

Assim, foram necessários dois milênios para que o domínio geométrico do espaço da Terra fosse definitivamente assegurado.

O MAPA E A FORMA COMO OLHAMOS PARA A TERRA

O mapa transforma o olhar que os homens têm sobre a Terra: em vez de ser limitado pelo horizonte e de se expandir apenas a partir de uma torre, de uma colina ou do topo de uma montanha, torna-se possível apreender a nosso astro com um único olhar, como mostram os mapas do conjunto da Terra conhecida, que os gregos construíram, e cuja inspiração é retomada no mundo árabe e, um pouco mais tarde, no Ocidente. A fabricação do primeiro globo, que devemos a Martin Behaim, em 1492, torna acessível a todos a contemplação de todo o planeta. A partir de uma relação mais próxima da topografia do que a Europa, a China e os países do Extremo Oriente elaboraram mapas que cobrem extensas áreas — a China, por exemplo.

As possibilidades que o mapa abre foram implementadas precocemente pelos governantes: Augusto fez Agripa elaborar um mapa do Império Romano. Rogério II da Sicília aproveitou o saber-fazer cartográfico do mundo muçulmano para pedir a Al-Idrisi que mapeasse a terra conhecida: Ocidente Católico, Bizantino ortodoxo, mundo muçulmano e áreas, com as quais tinha comércio. Com Tordesilhas, em 1494, o Papa Alexandre VI dividiu o Novo Mundo entre Espanha e Portugal, as duas potências que são a origem das novas descobertas: o limite é fixado no meridiano que passa a 370 léguas (1770 km) a oeste das Ilhas do Cabo Verde.

Ferramenta de poder nas mãos de governantes ou generais, o mapa tem um papel igualmente importante na ascensão do comércio internacional: ele abre aos armadores e aos comerciantes aventureiros novas oportunidades de troca e de ganho. Ele, o mapa, também faz tomar consciência da unidade fundamental do espaço terrestre; ele encoraja a pensar o mundo como uma arena aberta à competição entre todos os homens, assim como um todo solidário, também.

O MAPA, AS LATITUDES E O NASCIMENTO DA CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA

A apreensão cosmográfica da Terra tem outra consequência: ensina aos gregos que todos os pontos situados na mesma latitude recebem os raios solares no mesmo ângulo, logo os dias têm a mesma duração e as estações são vividas no mesmo ritmo. Três zonas assim se distinguem: entre os trópicos, o Sol passa duas vezes por ano na vertical do lugar; quando se vai de um trópico ao círculo polar correspondente, a altura do Sol diminui em sua passagem pelo zênite, mas o astro nasce todos os dias, mesmo no inverno. Além do círculo polar, ele cessa de aparecer, durante um número crescente de dias no inverno, e brilha continuamente, durante períodos cada vez mais longos no verão.

Os gregos sublinham este fato, indicando que lugares de mesma latitude têm a mesma inclinação (ou *klima*), em relação ao Equador, e que se beneficiam das mesmas condições de iluminação. Em termos modernos, isso significa que a quantidade de energia solar que atinge a atmosfera é a mesma em cada um desses pontos. Estes não gozam do mesmo clima, no sentido moderno do termo, por duas razões: (i) a energia que chega em um lugar depende de seu albedo, ou seja, do poder de reflexão que a Terra ali apresenta (cobertura de nuvens ou superfície de continentes ou mares); (ii) os movimentos da atmosfera e da hidrosfera transferem energia horizontalmente de um ponto para outro. Mas a noção de *klima* é essencial, porque indica que a energia solar, da qual depende a maior parte da vida na Terra, está repartida por zonas, em função das latitudes. Os criadores da Geografia Humana, no final do século XIX e no início do século XX, o salientam. Jean Brunhes exclamou em 1910:

O calor solar! Esta é a energia capital da qual depende quase toda a atividade de que a nossa terra é o teatro. O Sol tomou conta do nosso globo pelas diferenças de temperatura que determina incansavelmente [...].

A luz e o calor, as chuvas, os climas e as estações, nós devemos tudo ao Sol. (BRUNHES,1910, citado da reedição de 1947, p. 3).

Em 1889, Émile Levasseur lembrava:

O homem recebe, de certa forma, da natureza o calor solar e a terra. Por sua inteligência e seu trabalho, ele implementa essas forças naturais para viver: ele cria a riqueza; ele forma as sociedades e organiza os Estados. A natureza é o instrumento; o homem é o agente; ele se serve dela como seu bem legítimo tendo em vista o seu próprio interesse. Ele se estabelece sobre o solo o qual fez sua propriedade, ele extrai dela os produtos da agricultura e os das minas; ele traça vias de comunicação; ele o torna mais habitável com suas construções e suas obras; ele divide-o em circunscrições correspondentes às necessidades de sua política e de sua administração; ele o defende com seus exércitos. (LEVASSEUR, 1890, p. 188-189).

O PAPEL DOS FLUXOS HORIZONTAIS E A ANÁLISE DE POSIÇÃO

Para aprofundar a compreensão sobre os ambientes na superfície da Terra, é necessário levar em conta as transferências horizontais de massas de ar e de massas de água. Esta é a contribuição essencial da Geografia do início do século XIX: Alexandre de Humboldt entende que o frescor e o caráter desértico da costa peruana estão ligados à corrente que traz águas frias para este litoral, à qual ele deu seu nome. Ele mostra, assim, a oposição que existe entre as fachadas ocidentais e orientais dos continentes nas latitudes tropicais – desérticas à Oeste e úmidas e quentes à Leste – e a dissimetria inversa às latitudes temperadas – mornas à Oeste e glaciais à Leste. A dinâmica atmosférica, a predominância dos ventos alísios em latitudes tropicais e dos ventos de Oeste em latitudes temperadas contribuem de maneira essencial para esta situação.

Para entender os ambientes, é necessário levar em conta a situação dos lugares no Leste ou Oeste dos continentes, ou no seu interior, em que o efeito dos corpos d'água é necessariamente reduzido.

Carl Ritter completa os ensinamentos de Humboldt: o que é preciso ter

em conta para compreender o que se passa em um lugar não é apenas o modo como ele é afetado pelas correntes marítimas e pelos fluxos atmosféricos, pois esta condição também depende da circulação das pessoas e das mercadorias, que devem, sim, ser levados em conta. A Geografia deve se basear na análise da posição relativa dos lugares.

ESPAÇO TERRESTRE COMO PAISAGEM

A APRENDIZAGEM DA DESCRIÇÃO

O espaço terrestre é diversificado: aos espaços terrestres se contrapõem as massas de água. Os mares livres diferem daqueles que são tomados pelo gelo. O aspecto das superfícies insulares ou continentais varia em função do relevo, das rochas que afloram, dos depósitos móveis ou dos solos que os recobrem e da vegetação. Ele depende do volume e da natureza das precipitações (chuva ou neve) e evolui no decorrer do ano, no ritmo do ciclo vegetal.

Vistas do céu, as áreas marítimas aparecem como conjuntos uniformes, mesmo se a intensidade da onda varia com a força dos ventos. As áreas terrestres são mais variadas. O relevo lhes opõe conjuntos mais ou menos extensos: montanhas, cujos picos e vales frequentemente desenham alinhamentos, planaltos, áreas montanhosas de colinas ou planícies.

O lugar, cuja vegetação natural não foi destruída, é constituído de praias uniformes, de florestas tropicais, de savanas, de estepes, de desertos, de pradarias e de florestas, assim como de coníferas e de tundras. Essas zonas são separadas por limites claros ou por franjas, em que as formas de vegetação se justapõem em pequenos mosaicos. Linhas ou manchas de outra cor interrompem a cobertura vegetal: cursos d'água, pântanos ou extensões lacustres.

O cultivo diversifica a superfície. Onde a limpeza de terras se faz pelo fogo e onde não se dispõe de arados, os campos têm formas irregulares e limites sinuosos; onde as terras são lavradas, os limites têm a tendência de serem lineares, os campos se apresentam na forma de triângulos, de retângulos ou de trapézios mais ou menos regulares. Às vezes, seus limites são materializados por sebes ou muros de pedras secas, os *bocages*, que se opõem às paisagens de campos

abertos – *champagnes* em francês antigo; *openfields* em inglês.

Aos espaços mobilizados pela produção agrícola (com seus campos) e pela pecuária (com seus campos e seus terrenos de pastagens, cuja vegetação permanece parcialmente natural) se somam aqueles ocupados por construções e os destinados à circulação ou aos encontros.

A descrição dos conjuntos naturais, como a dos conjuntos antropizados, pede um vocabulário preciso. A linguagem dos geógrafos, que é a dos ambientes urbanizados, não é suficiente. O viajante e romancista francês Bernardin de Saint-Pierre reclamou disso no século XVIII:

A arte de traduzir a natureza é tão nova que os próprios termos não foram inventados. Tente fazer a descrição de uma montanha de forma a lhe tornar reconhecida: quando você falar da base, dos flancos e do cume, você terá dito tudo. Mas quais variedades de formas curvas, arredondadas, alongadas, achatadas etc.! Você só encontra circunlocações. É a mesma dificuldade para as planícies e os vales (BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, 1773).

Para entender a diversidade do mundo natural e a que os homens criaram, é necessário, então, adquirir um novo vocabulário. Este trabalho se realiza a partir da Renascença, principalmente, e deve muito aos ambientes marinhos e é amplamente internacional. O vocabulário utilizado para descrever as grandes formações vegetais do planeta testemunha isso. Em francês, tundra e taiga vêm do russo do final do século XIX. Estepe tem a mesma origem, mas o empréstimo é feito por François Volney no final do século XVIII. Pradaria vem dos corredores dos bosques franceses, que percorriam as grandes planícies do Oeste americano no final dos séculos XVII e XVIII. Savana é passada do espanhol, mas tem origem num termo ameríndio, emprestado dos Tainos da atual Venezuela.

O progresso essencial nesta apreensão das paisagens naturais e humanizadas é ligado aos avanços das ciências da natureza. A botânica passa de sucesso em sucesso, a partir do momento em que o sueco Karl Linné inventa um sistema universal de denominação e de classificação em meados do século XVIII. A descrição das paisagens rurais ganha em precisão com os estudos de etnologia rural, que fazem entender, por exemplo, os ritmos e os trabalhos da vida pastoral nas montanhas, e com a análise agrônômica dos sistemas de rotação de culturas.

Paradoxalmente, a descrição dos espaços urbanos ou dos sistemas políticos é mais precoce, porque o vocabulário que ele necessita faz parte da língua dos cidadãos, que são os geógrafos.

DA DESCRIÇÃO À PAISAGEM

Se os geógrafos sentem a necessidade de um vocabulário preciso, é porque seus objetivos mudaram: eles não se contentam mais em aplicar sobre a superfície da Terra a grade de polos, de meridianos, de paralelos, do Equador, dos trópicos e dos círculos polares que a Astronomia lhes ensinou. Eles se ligam ao que o olho do viajante descobre da superfície da Terra. Alexander von Humboldt foi o primeiro a praticar esta nova forma de Geografia, quando de sua longa viagem à América Hispânica em companhia de Aimé Bonpland. De retorno à França, ele deu todos os seus cuidados à publicação de *Visões das cordilheiras e monumentos dos povos indígenas da América* (HUMBOLDT, 1810). Ele não fala de paisagem, porque o termo se refere apenas a um gênero de quadros produzidos por pintores. Ele usa termos mais gerais, vistas ou cenas, mas é bem na ciência da paisagem que ele transforma a Geografia (CLAVAL, 2012). Ele insiste na precisão necessária, tanto nos versos como nos textos ou nas ilustrações que deles dão conta:

Não se tem tanto cuidado ao pintar [as grandes cenas] que produzem um efeito pitoresco de como representar exatamente os contornos das montanhas, os vales cujos flancos são sulcados, e as imponentes cachoeiras formadas pelas quedas das torrentes (HUMBOLDT, 1810, p. 4).

A paisagem que lhe interessa difere de fato da do pintor: este último instala seu cavalete voltado para a natureza e corta uma janela daquilo que vê; é ela que ele tenta fazer. A paisagem do geógrafo não é uma visão particular, tirada de um lugar específico; é a soma do que ele percebe, ao se mover, varrendo sem cessar tudo ao redor do seu olhar: todos os espaços que oferecem o mesmo aspecto são organizados na mesma categoria. A paisagem do geógrafo se confunde com aquela que se capta, quando se sobrevoa a Terra, e resulta de uma operação mental que move a perspectiva do horizontal ao vertical.

O olhar coloca em evidência as regularidades na distribuição das paisagens, assim distinguidas. Nas encostas dos Andes, a vegetação varia com a

altitude, e Humboldt resume sua experiência neste domínio com um croqui, que mostra os flancos de uma montanha e os andares das formações vegetais das terras quentes, das terras temperadas e das terras frias.

Humboldt sabe que paisagens vegetais também variam com a latitude. Ele combina o que ele apreendeu no trabalho de campo nos Andes com o que ensina a Geografia zonal, de inspiração astronômica, desde a Antiguidade; ele faz um quadro da distribuição das formações vegetais na escala do planeta.

A abordagem paisagística também ilumina a Geografia Humana:

Embora os costumes das nações, o desenvolvimento de suas faculdades intelectuais, o caráter particular impresso em suas obras, dependam ao mesmo tempo de um grande número de causas que não são puramente locais, não pode haver dúvida de que o clima, a configuração do solo, a fisionomia das plantas, o aparecimento de uma natureza risonha ou selvagem, não influenciam o progresso das artes e o estilo que distingue suas produções (HUMBOLDT, 1810, p. 3).

A ESPESSURA DA PAISAGEM GEOGRÁFICA: BIOSFERA, AMBIENTE E MEIO AMBIENTE

A paisagem do geógrafo também difere da do *flâneur* ou do pintor, porque ela tem uma certa espessura; de fato, ela é constituída pela superfície de contato entre a atmosfera, por um lado, e a litosfera ou hidrosfera, do outro. Esta superfície está no coração da biosfera, em que se desenvolve o mundo vivo. Isso não se limita a uma simples película terrestre: a atmosfera, em suas camadas mais baixas, pelo menos, vê evoluir milhares de espécies de aves, de insetos ou de mamíferos voadores. As plantas têm um aparelho aéreo e um aparelho subterrâneo. Suas raízes mergulham no solo cavado por insetos, escavado de tocas, no qual as bactérias decompõem as matérias orgânicas que caem em sua superfície. Peixes, mamíferos marinhos e bactérias estão presentes até nas fossas oceânicas profundas.

É por todas essas razões que as paisagens, às quais se dedicam os geógrafos, tomam, no decorrer do século XIX e no início do século XX, uma

espessura que as faz mais ou menos coincidir com a biosfera, e seu estudo faz conhecer os espaços naturais.

O ESPAÇO NATURAL

As primeiras etapas na construção do espaço geográfico conduzem a compreender a superfície terrestre como um planeta, cuja forma, um geoide, é essencialmente esférica e com exposição à radiação dos astros, em primeiro lugar, a do Sol, que explica parcialmente a diferenciação. Em seguida, tais etapas levam a analisar uma escala muito maior, a face da Terra, captada como um conjunto de paisagens (a expressão, que tem um considerável sucesso na Alemanha e na França, vem do geólogo austríaco Eduard Suess, 1883/1897-1918).

Essas abordagens são essenciais, mas só dão uma visão estática da superfície terrestre; a ciência visa mais longe: ela explica o real, colocando em evidência os processos que a moldam e que a estruturam.

Três famílias de processos são analisadas, para entender a gênese e as formas de espaço natural.

OS PROCESSOS MECÂNICOS

A primeira família de processos analisados, para explicar os aspectos naturais da face da terra, é a mecânica e diz respeito às formas de que o relevo se reveste. A Geomorfologia nasce ao fim do século XVIII, a partir de uma constatação: a presença de fósseis marinhos nos sedimentos encontrados, até nas montanhas mais altas, mostra que há, em certas áreas e em certos momentos, processos de elevação. Desde que os relevos são formados, eles são atacados pela erosão, que resulta das variações de temperatura, da geada, que faz rebentar as rochas, das precipitações, dos escoamentos da água ou do gelo, que delas resulta, da força do vento nos desertos e das ondas, que se quebram sobre a costa. Todos estes processos resultam da transformação da energia térmica que a Terra recebe do Sol em energia mecânica.

Os processos de erosão, sendo lentos, tornam impossível explicar a

formação da superfície terrestre nos cinco milênios que passaram, desde a criação do mundo, segundo a Bíblia. Para dar conta das paisagens que nos cercam, não há outra solução, para os crentes, do que evocar violentas catástrofes provocadas por forças sobrenaturais, como o Dilúvio. A Geomorfologia nasce, quando James Hutton (1785) sustenta que as causas que moldam nosso ambiente não são catástrofes desencadeadas pelo Criador, mas que elas são "atuais", ou seja, idênticas àquelas que, hoje, são possíveis de observar. As ideias de Hutton são popularizadas por John Playfair (1802). A explicação das formas de relevo se torna possível, pois sua constituição se estende por longos períodos, cuja sucessão é apreendida, analisando-se a superposição das camadas sedimentares e a evolução das espécies fósseis que elas contêm. A esta escala temporal relativa se adiciona, depois da Segunda Guerra Mundial, uma datação absoluta, tornada possível pela medição da radioatividade das rochas.

Ainda é aos processos mecânicos, aqueles que fazem nascer as correntes atmosféricas e as correntes oceânicas, que se deve o surgimento da Climatologia e da Hidrologia. Há muito tempo, seu progresso repousa sobre observações da superfície da terra ou das extensões marinhas, e se acelera com a multiplicação de medições em várias altitudes na atmosfera e na estratosfera e com aquelas realizadas nas profundezas do mar. Os avanços essenciais no conhecimento das dinâmicas atmosféricas datam da identificação das frentes e das massas de ar pelo norueguês Wilhelm Bjerknes, na década de 1910, que precisou esperar os anos de 1950 para dispor de dados análogos sobre as dinâmicas das águas profundas. Ocorre, na mesma época, o levantamento sistemático da orientação do magnetismo dos fundos marinhos: os mapas obtidos fazem compreender a expansão dos fundos oceânicos, a deriva dos continentes e a elevação das cadeias de montanhas, em que as placas continentais se sobrepõem.

PROCESSO TERMODINÂMICO E ECOLOGIA

A segunda família de processos naturais que a Geografia aprende a analisar diz respeito às dinâmicas do mundo vivo em suas relações com os ambientes, em que se desenvolve – rochas, solos, água em todos os seus estados, atmosfera em seus movimentos e em sua composição. É o evolucionismo que

coloca o problema e faz nascer à Ecologia, mas esta só se estrutura verdadeiramente entre as duas guerras mundiais.

Já não se pensa mais em milhares ou milhões de anos, mas, sim, na escala do ciclo das estações. Inicialmente, o princípio que orienta a interpretação dos ambientes é termodinâmico: a vida vem da fotossíntese, que dá origem à matéria viva, combinando água com gás carbônico da atmosfera. É sobre este princípio que se assenta a Ecologia, tal como é sintetizada por Eugen P. Odum (1953).

Os tecidos vegetais alimentam animais e seres humanos, fornecem os elementos, dos quais são constituídos seus tecidos, e a energia que consomem para manter o equilíbrio químico e a temperatura (para animais de sangue quente) de seu meio interior, para mover seus membros e para se deslocar. O estudo dos meios compreende, portanto, a circulação e a dissipação de energia captadas pela fotossíntese, e dos elementos utilizados nos ciclos da água, do gás carbônico, do oxigênio, dos produtos nitrogenados, bem como de tudo o que é necessário para a elaboração do ser vivo, para a sua manutenção e para a sua atividade. Quando morrem, os tecidos orgânicos são decompostos e seus componentes entram novamente no ciclo.

É a partir desta forma de ecologia que se interpreta a dinâmica das formações vegetais e dos animais que as habitam, e que se avalia a produtividade dos meios naturais e das áreas cultivadas que os homens criaram.

DNA E ECOLOGIA

A descoberta do DNA muda a concepção que se tem dos ambientes e de suas dinâmicas: a análise termodinâmica é sempre útil, mas fornece mais informações sobre o que os seres humanos podem tirar do ambiente do que sobre suas capacidades de resistência às transformações – sua resiliência.

O componente vivo do ambiente já não é concebido apenas como uma coleção de espécies vegetais e animais, que coexistem e se que alimentam umas das outras nas cadeias alimentares; é apreendido como um conjunto genético, cuja diversidade constitui uma garantia essencial. A primeira qualidade que se reconhece em um ambiente deixa de ser sua produtividade – o número de

calorias ou joules que pode produzir em uma área ou hectare da natureza ou de culturas —, mas sua resiliência, e, portanto, sua composição e as interações que daí resultam.

Havia a ideia de que as formações naturais tendiam em direção a estados ideais, mas não se acredita mais nos equilíbrios que qualificavam as formações clímax. A abertura de clareiras e de zonas cultivadas não aumenta vantajosamente a biodiversidade dos ambientes naturais?

A DINÂMICA DAS POPULAÇÕES VIVAS E A DINÂMICA DO AMBIENTE

Desde o início do século XIX, o meio ambiente tem sido concebido como uma arena, em que se ajustam a dinâmica das populações de seres vivos e a produtividade de seu meio ambiente. Malthus ressalta que as populações têm tendência a crescer exponencialmente, enquanto os recursos só aumentam a um ritmo aritmético. É deste desequilíbrio que nasce a seleção natural das espécies, da qual Darwin (1859) faz o motor da evolução.

É sempre através das análises da demografia das populações e da exploração de recursos do meio ambiente oferece que ele é essencialmente concebido: se o Coronavírus continua a se transformar, é porque suas mutações o tornam mais contagioso, de modo que suas novas variantes se multipliquem mais rápido e eliminem as primeiras.

Mas a dinâmica dos ambientes naturais coloca em jogo outros processos: os da simbiose entre seres vivos, cuja análise está longe de estar concluída.

A ANÁLISE DOS AMBIENTES NATURAIS: UMA OBRA COLETIVA

A análise dos ambientes naturais constitui uma das duas vertentes da Geografia. Os processos que ela decifra são tão complexos que implicam a aplicação de técnicas cada vez mais sofisticadas e de disciplinas variadas. O geomorfólogo colabora com o geólogo, com o mineralogista, com o climatologista, com o meteorologista, com o hidrólogo, com o oceanógrafo, com o glaciologista, com o botânico, com o zoólogo e com o pedólogo. E precisa de

químicos para analisar os corpos dos seres vivos e de físicos atômicos para estabelecer as datações.

O tempo em que a geografia do mundo natural se baseava unicamente na observação do terreno terminou. Esta constitui apenas o primeiro elo de uma cadeia que implica a colaboração de vários laboratórios muito bem equipados.

HOMEM, VIDA SOCIAL E ESPAÇO

O homem faz parte do mundo animal e se distingue dele. A análise de seu papel na organização do espaço da Terra se faz, mobilizando os mesmos métodos que os aplicados ao conjunto de seres vivos e se imaginando outros para salientar suas especificidades.

O HOMEM NO ESPAÇO NATURAL: METABOLISMO E PEGADA ECOLÓGICA (IMPACTO AMBIENTAL)

Como ocorre com todos os seres vivos, a análise geográfica do homem não pode se dissociar dos ambientes, em que vive, que transforma e dos quais extrai tudo ou parte de seus meios de existência.

A inserção do homem no espaço é feita no contexto de ambientes, dos quais ele extrai os elementos necessários para sua existência: o oxigênio, que seus tecidos necessitam, a água que bebe, o alimento que consome e que lhe fornece, de uma vez, a energia que ele necessita e os componentes dos seus tecidos. É preciso levar em conta o conjunto desses processos para compreender sua inserção (como a de qualquer ser vivo) no ambiente; fala-se de seu metabolismo. A análise deste último especifica a energia que ele consome e os elementos que recebe ou rejeita; isso define seu impacto ambiental (pegada ecológica), ou seja, o peso que ele exerce sobre o meio ambiente. Por muito tempo, o impacto ambiental de um indivíduo se manteve limitado a um espaço estreito ao seu redor. Com o atual progresso dos transportes, tal se fragmenta entre numerosas superfícies, algumas das quais distantes.

Medir o metabolismo dos seres vivos requer instrumentos precisos e múltiplas análises químicas, e não se dispunha da instrumentação necessária, até

um pouco mais de meio século. No entanto, os pesquisadores estavam conscientes da importância desta noção. Para se ter uma ideia aproximada, eles começaram com uma medida simples: a das densidades populacionais.

Na França, Émile Levasseur (1889) e Paul Vidal de la Blache (1913) consideram que os mapas de densidade são o ponto de partida de toda a Geografia Humana: eles fazem, com efeito, compreender como se coloca, em cada ponto da terra, o problema da relação do homem com o meio ambiente. Ambos os autores estão conscientes de que a distribuição das densidades evoluiu muito lentamente, e que as áreas onde os seres humanos se acumulam são as mesmas, hoje, tal como na Renascença ou na Antiguidade. O estudo das formações de densidade é, para eles, o coração da disciplina.

AS CARACTERÍSTICAS GEOGRÁFICAS DO HOMEM

Não basta medir o impacto ambiental do homem para entender o papel que ele desempenha na superfície da Terra (CLAVAL, 2020). O homem não é apenas um corpo que necessita de energia e de matéria retirada do exterior para subsistir. Ele é dotado de sentidos — a visão, a audição, o tato, o olfato e o paladar —, que o fazem perceber o mundo. Essas aptidões têm limites: a retina reage aos raios luminosos, mas não aos raios infravermelhos ou ultravioletas; o ouvido humano não percebe o que é lhe agudo, enquanto outros animais são sensíveis a ele.

O homem é um ser móvel: uma característica essencial, porque lhe permite se inserir, de acordo com os momentos, em pirâmides ecológicas diferentes, e se deslocar para explorar em outros lugares o que ele não encontra no local.

O homem é um ser ativo: ele pegou a matéria, graças a seus braços e a suas mãos, e pode trabalhá-la e transformá-la. Ele o faz ainda melhor, quando inventa ferramentas para prolongar seus gestos e para torná-los mais eficazes. Ele pode transferir o que produz, carregando-o, puxando-o sobre o solo ou mobilizando as ferramentas particulares, que são os veículos, com que ele carrega sua produção, e as máquinas de tração, que a movem.

O homem é um ser de comunicação: ele observa as pessoas, com quem entra em contato, e reproduz seus gestos; ele tem a palavra, o que lhe dá uma possibilidade indefinidamente extensível de receber e de transmitir informações. A língua, que ele compartilha com seus locutores, lhe fornece categorias para ordenar o que sente e para transformar em percepções o que recebem seus sentidos. Aos sinais, a língua que lhe oferece para compartilhar conhecimentos, somam-se os sinais que o tornam sensível às reações afetivas dos outros; a comunicação simbólica põe os seres humanos em uníssono - ou o faz igual aos outros.

Ao mesmo tempo, a comunicação faz do homem um ser social e um ser de cultura: um ser social, porque o indivíduo, tal como o encontramos, sempre pertence a um grupo (ou a uma pluralidade de grupos), com o qual divide a língua, os códigos de relações, os conhecimentos, as preferências, os modos e o entusiasmo; um ser de cultura, porque, nele, são fracas as partes do instinto e das predisposições hereditárias, pois o essencial dos meios de expressão, das atitudes, dos saberes, das práticas, dos conhecimentos e das crenças lhe foram transmitidas pelo seu entorno.

O que lhe vem do exterior é tecido com suas aptidões pessoais, ao ponto que seu DNA individual é, de alguma forma, a repetição de um DNA de origem social. Este é composto de reflexos, de códigos e de encadeamentos que dotam o indivíduo de automatismos, graças aos quais ele reage instantaneamente, à frente de situações de emergência, e que lhe oferecem as possibilidades de refletir e de executar decisões racionais, bem como de sonhar e de imaginar outras coisas, que seus sentidos revelam.

O homem é um ser de memória: ele é formado, porque os gestos que ele aprendeu estão inscritos em seu corpo e porque as informações que ele coletou permanecem armazenadas em sua mente, prontas para serem reutilizadas, quando a necessidade se fizer sentir. Uma parte dele tende, portanto, a reproduzir o que lhe foi transmitido - e que o liga ao passado. A ferramenta que ele recebeu, e que é feita de códigos mais do que de receitas, dá-lhe a possibilidade de responder de forma original às situações, as quais ele é confrontado no presente. Enfim, ele deve à sua inteligência e à sua imaginação a

aptidão de se projetar no futuro.

Os jogos da razão e da imaginação se sobrepõem, parcialmente (CLAVAL, 2022). É graças à sua imaginação que ele pode escapar do presente e se situar no futuro. A mente raciocina sobre este futuro como ele o faz sobre as realidades presentes. A razão e a imaginação, portanto, unem-se para tratar de realidades que existem apenas no espírito e nos espaços que ainda não estão configurados. Assim, o indivíduo é capaz de representar a si mesmo mundos irreais e que duplicam a vida de outros, além de outros lugares, que parecem mais reais do que o real. O poder transcendental, do qual a mente humana é dotada, abre-lhe outros mundos mais perfeitos do que o nosso e sobre os quais ele deve modelar sua conduta. O homem aparece, assim, como um ser moral.

Às vezes, as interpretações de mundo que nascem deste poder transcendental colocam a ênfase na duração: elas adotam o caminho temporal do imemorial (elas se referem a um tempo inferior ao da História). Em vez disso, elas retêm o caminho espacial de outros-mundos. Estes são, muitas vezes, celestiais (e relacionados à revelação ou à exploração, pela metafísica, aos quais a razão dá acesso) ou subterrâneos. Em outros lugares, estes também podem ser terrestres, reais, mas inatingíveis: Era de Ouro, Terra sem Mal ou Utopia. Última opção possível: o outro mundo pode estar escondido dentro das coisas e dos seres; o que importa é imanente. A verdade reside, então, no inconsciente.

O ESPAÇO HUMANIZADO: UM ESPAÇO ESTRUTURADO

Os geógrafos que se dedicam à distribuição dos seres humanos, de suas atividades e de suas obras na superfície da Terra rapidamente descobrem que o mundo humanizado está estruturado.

ESTABELECIMENTOS HUMANOS

Como começar o estudo da presença humana na superfície da Terra em uma época em que os dados estatísticos sobre grande parte do globo são escassos e muito heterogêneos? Pelo estudo dos estabelecimentos humanos; é assim que nasce a nova disciplina.

Impõe-se uma distinção entre as regiões, em que os seres humanos vivem permanentemente nos mesmos lugares e aquelas, em que não cessam de se deslocar: as populações móveis se opõem às fixas – os nômades, aos sedentários – com situações intermediárias, evidentemente: às que alternam períodos de estabilidade e fases de mobilidade, caso dos seminômades, ou às que apenas parte da população abandona os estabelecimentos fixos, como na transumância.

Uma segunda oposição se impõe à evidência: em algumas áreas, os seres humanos vivem dispersos; em outras, eles se aglomeram. Essa distinção se sobre põe, em parte, àquela que existe entre zonas, em que as pessoas vivem do trabalho na terra, principalmente – agricultura e pecuária – e àquelas que vivem de artesanato, da indústria ou de serviços. Trata-se da oposição entre as cidades e os campos.

No interior do campo, o habitat é disperso em fazendas isoladas, às vezes, ou em pequenos povoados de duas ou três casas; em outros lugares, é agrupado em vilarejos. Os centros urbanos se diferenciam por seus tamanhos: grandes vilarejos, cidades médias, grandes cidades ou metrópoles. Em algumas regiões, as cidades são organizadas em torno de diferentes centros, mas as áreas construídas acabam por se juntar a elas; este é o caso das conurbações que nasceram nas grandes regiões industriais do século XIX.

A dicotomia entre áreas urbanas e rurais está desaparecendo com os progressos dos meios de transporte e das telecomunicações, e certo número de vantagens da estadia urbana, oferecida à vida de relação, são agora acessíveis em áreas de menor densidade e cuja polarização em torno de um lugar central é menos forte. O campo recua, diante da suburbanização, ou se transforma em tecido urbanizado solto, no caso da rurbanização, retornando, por vezes, ao abandono e às formações naturais, quando solos ou a topografia não se prestam às formas modernas de exploração.

DOS ESTABELECEMENTOS HUMANOS ÀS REGIÕES HOMOGÊNEAS E ÀS REGIÕES POLARIZADAS

Da análise privilegiada dos estabelecimentos humanos e dos usos da terra,

os geógrafos passam para a análise das populações; em todos os lugares, em que existe um serviço de registro civil eficaz e censos periódicos, eles quantificaram e localizaram dados, e seguem, através do movimento de nascimentos e de óbitos, além dos saldos migratórios, a evolução da força de trabalho.

As populações estudadas são caracterizadas pelas ferramentas que mobilizam, pelos artefatos que produzem, pelas obras que constroem, pelas roupas que usam, pelas línguas que falam e pelas instituições políticas que os cobrem. Os geógrafos observam estes fatos, durante seus trabalhos de campo, e tiram partido dos trabalhos realizados nestes domínios por etnólogos, por sociólogos, por historiadores, por linguistas ou por cientistas políticos, bem como se apoiam em estatísticas que advêm do poder público.

As pessoas têm formas específicas de explorar a terra e de viver, o que se reflete nas paisagens: os conjuntos, em que se praticam os mesmos gêneros de vida dão origem a regiões homogêneas e seus contornos frequentemente coincidem com os de regiões naturais, já que as formas de explorar a terra variam, de acordo com as rochas, com os solos e com os climas.

As divisões que os geógrafos identificam também surgem da vida de relação e ligam todas as localidades que gravitam ao redor de um mesmo centro; a região polarizada se opõe, portanto, à região homogênea.

Esses agrupamentos são de escala variada: os espaços homogêneos incluem tanto *terroirs* como *pays*, regiões, nações e espaços maiores; espaços polarizados são estruturados pelas redes de vias de comunicação e pelos lugares centrais, para os quais convergem. Passa-se da área comandada por uma pequena localidade para aquela, dominada por uma pequena cidade, por uma cidade média, por uma grande cidade ou metrópole e por uma capital.

ESPAÇO GEOGRÁFICO E ESPAÇO SOCIAL

As relações que os seres humanos tecem entre si são variadas: a família assume formas muito diversas, mas é universalmente presente; as pessoas se associam para realizar certas tarefas comuns; elas trocam o que produzem; relações de subordinação, de clientela e de poder são estabelecidas, dando

origem a espaços tribais, a sociedades feudais, a sociedades de castas ou a Estados de vários tipos. No mundo moderno, muitas tarefas são realizadas no seio das burocracias – os sociólogos preferem falar de organizações, de empresas privadas ou de administrações públicas, para evitar as conotações negativas deste termo.

O espaço que estuda a Geografia Humana é estruturado, tanto pelas vias de comunicação naturais ou construídas pelos homens quanto pelas redes que constituem as relações, as quais eles institucionalizam. Aqueles que se reúnem se conhecem, aceitam as mesmas regras e mobilizam os mesmos códigos. Eles sabem que podem confiar uns nos outros. Um espaço social se cria assim, pensado sobre o espaço físico.

A análise que Claude Lévi-Strauss (1936) propõe do espaço social das aldeias Bororo, em Mato Grosso, é famosa: as moradias são dispostas em um círculo, em torno das casas dos homens, e o espaço destes, no centro, se opõe ao espaço periférico, das mulheres. Mas este círculo é cortado por dois eixos: um, em geral, Leste-Oeste, em relação ao qual se organizavam as frentes; e o outro, perpendicular ao rio Vermelho, muito próximo, que serve de limite para os clãs a jusante e a montante. Três grupos de classes (que reagrupam os indivíduos superiores, médios e inferiores) marcam a divisão de cada clã em três conjuntos, dos quais os superiores de uma metade se casam com os superiores de outra, os médios fazem o mesmo com os médios da outra e os inferiores, com as metades dos inferiores.

Três dimensões do espaço social Bororo estão inscritas no solo, portanto: por trás da simplicidade do círculo das casas estão refletidas as múltiplas dimensões do espaço social deste povo, como resume Lévi-Strauss:

Recapitulemos os traços principais da sociedade bororo. Identificamos três que consistem: 1º em várias formas de dualismo diametral [...]; 2º em várias formas de dualismo do tipo concêntrico [...]; 3º em uma estrutura triádica que opera uma redistribuição de todos os clãs em três classes endógenas (cada uma dividida em duas classes exogâmicas...) (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 162).

Essa complexidade se encontra evocada sob a “pena/escrita” de muitos autores. Ela expressa no espaço geográfico as oposições binárias ou estruturas triangulares de grupos no espaço social.

ESPAÇO SOCIAL: UM ESPAÇO CULTURALMENTE INSTITUÍDO

O espaço social que os seres humanos constroem se distingue do espaço material, em que evoluem para outra característica: não é de natureza empírica; ele é culturalmente instituído. O universo, o qual os homens professam, é aquele que constrói o jogo combinado da sua razão e da sua imaginação; ele se apresenta a seus olhos como mais perfeito do que aquele, em que estão imersos, quotidianamente. O universo social resulta da projeção de um mundo de valores vindos de outros lugares sobre a superfície terrestre.

A geografia dos grupos humanos se inscreve, então, em um espaço de dois níveis e que nasceu duas vezes: aquele de realidades empíricas e aquele que a sociedade instituiu em um determinado momento de seu passado, ou que ela instituirá no futuro, como resultado de uma revolução. Cerimônias e festas comemoram este evento, enquanto rituais dão força às realidades comuns, cujo uso enfraqueceu as virtudes. Os lugares, nos quais os homens descobriram o outro mundo, que dão sentidos às suas vidas, têm uma consistência diferente do espaço banal que os cerca; eles estão impregnados de sacralidade.

A geografia que revela a observação das dimensões culturais da vida social é, então, marcada por diferenças de natureza: ela tem uma dimensão ontológica. Como Michel Foucault mostrou, as heterotopias que se destacam no seio do espaço social são tanto aquelas em que aflora o além, que dá sentido à vida coletiva, quanto os enclaves, em que nascem contrassociedades, que recusam valores dominantes e que exaltam as forças brutas do homem mais do que suas virtudes sociais.

Os indivíduos que evoluem no espaço duas vezes nascido que constitui o espaço social são eles próprios duas vezes nascidos: como todos os mamíferos, eles saíram do ventre de suas mães, mas eles só são integrados ao mundo social, quando este lhes dá um nome, batizando-os, e depois lhes impõem ritos de passagem, para lhes abrir as várias idades da vida.

As relações sociais têm dupla natureza, igualmente: algumas, como a amizade, desenvolvem-se livremente, sem regras e sem restrições, enquanto outras são diferentes e têm um impacto econômico ou demográfico sobre o grupo: são as institucionalizadas, nas quais se nasce duas vezes, também, porque

são oficialmente reconhecidas – e, portanto, sujeitas a certos controles e a certos regulamentos.

O universo é socialmente instituído: o caos que o caracterizava no tempo das origens se substitui pela ordem do cosmos, como diziam os antigos, ou do mundo, como os filósofos escrevem hoje.

A ABORDAGEM FUNCIONAL E A ABORDAGEM CULTURAL DO ESPAÇO HUMANIZADO

A experiência que se pode ter do espaço humanizado é dupla: examina-se como se faz com o resto da natureza, observando a variedade de traços que têm significado para o homem e os múltiplos usos que ele faz ou se examina em uma perspectiva sociocultural, levando em conta o fato essencial de que a natureza do universo social é dupla, empírica e instituída.

A primeira opção naturaliza o mundo objetivo e leva em conta apenas uma parte das capacidades dos indivíduos; integra suas características fisiológicas, seu metabolismo e seu impacto ambiental; e analisa a forma como estes aproveitam o meio ambiente, produzem bens e os trocam. Há um grande lugar nela para a economia.

Igualmente, esta abordagem destaca que as sociedades estão incrustadas no espaço, através das relações de poder que a perpassam, as quais se caracterizam pelas relações que se institucionalizam, pelas castas, pelas ordens ou pelas classes que delas resultam, que fazem parte dos espaços que dominam e que organizam. No mundo moderno, estas sociedades se exemplificam nos Estados.

Os indivíduos que ela analisa são dotados de memória e de inteligência, e suas formas de pensar são consideradas racionais, o que torna possível compreendê-las, desde que se saiba o contexto, no qual são elaboradas. Comumente, tais decisões são motivadas pelas perseguições da riqueza e do poder.

A abordagem não leva absolutamente em conta a imaginação dos seres humanos e de outros lugares que duplicam, para eles, o real. Ela ignora que o mundo, a sociedade e os indivíduos nascem duas vezes, porque têm uma dimensão empírica e uma dimensão ideal.

A abordagem assim definida é econômica e política em sua essência — estruturas sociais refletem apenas o jogo do poder e das forças de produção. Ela é funcionalista, pois explica o universo social concebido como um organismo ou uma máquina e completa as diversas funções que lhe permitem se reproduzir e se desenvolver.

A Geografia Clássica e a Nova Geografia mobilizam essencialmente as abordagens funcionalistas, e estas enfatizam as estruturas objetivas do espaço humanizado: elas focam no uso da terra e na fertilidade desigual que a caracteriza; levam em conta os direitos de propriedade e os direitos de uso que socializam o controle humano sobre o espaço; são sensíveis ao obstáculo que a distância opõe às relações; e insistem nas vantagens que certos lugares devem à sua acessibilidade. A lógica das organizações do espaço que elas explicam é fundiária, o que significa que reflete os dois elementos que diferenciam a superfície da terra: a fecundidade dos solos e a acessibilidade dos locais.

A partir da década de 1950, as abordagens funcionalistas levaram em conta novos elementos, a fim de dar conta dos traços que a segunda fase da Revolução Industrial difundia cada vez mais na superfície da terra, que não é mais diferenciada por sua fertilidade, apenas, mas pelas amenidades que oferece. A terra deixa de ser analisada apenas como fator de produção; ela é cada vez mais um objeto de consumo (CLAVAL, 2022). À lógica puramente fundiária que até então presidia a organização do espaço é adicionada uma lógica paisagística (CLAVAL, 2012).

A segunda opção se baseia em uma visão mais ampla do que é o indivíduo e do que é a vida social. Em vez de conceber o homem como um ser naturalmente dotado de razão, e cujas características essenciais dificilmente variam de um lugar para outro, faz dele um ser de cultura, ou seja, um ser social em grande parte construído sobre o que foi transmitido a ele pelo grupo, em que cresceu e no qual evoluiu, posteriormente.

O PAPEL DOS PROCESSOS DE COMUNICAÇÃO

Assim que se toma consciência de que o homem deve aos processos de socialização, que lhe permitem desenvolver suas habilidades físicas e intelectuais e que lhe dão acesso a uma parte mais ou menos grande da memória coletiva, a atenção se volta para os processos de comunicação, pelos quais gestos, atitudes, práticas, saberes, conhecimentos e crenças são transmitidos de indivíduo para indivíduo.

O que passa de um para o outro resulta da observação dos comportamentos dos outros e do uso da fala: a visão é a única em jogo no primeiro caso, e a audição desempenha um papel essencial no segundo. Nigel Thrift (2007) chamou a atenção justamente para a diferença fundamental entre os dois componentes da cultura que resultam desta situação: de um lado, há o que só se passa pela visão e pela imitação; do outro, o que é verbalizado. Thrift contrasta a dimensão não representativa da cultura à sua parte representacional. Parece-me mais simples opor a parte da cultura que pode ser transmitida pela visão à que se baseia na fala.

O que passa simultaneamente pela visão são os gestos e as reações afetivas, o sorriso esboçado, quando você está feliz, que você é compreendido, que o que acontece ao seu redor é agradável, ou a careta da dor, a testa enrugada de concentração ou o ar severo de descontentamento. O não representacional é, portanto, feito de gestos e de reações afetivas. É memorizado pelo corpo, que toma a forma de reflexos ou de reações voluntariamente controladas.

Somente a fala não é muito eficaz para transmitir os gestos, mas ela constitui um acompanhamento útil, pois permite comentar e corrigir o que o aprendiz reproduz. O domínio essencial da oralidade é a transmissão de informações, de notícias e de conhecimentos e, na forma de narrativas, de crenças e do que dá sentido à vida. Práticas e saberes combinam os dois mecanismos.

Nas sociedades primitivas, os processos de transmissão – que passam pela visão ou pela fala – permanecem naturais e são de curto alcance; apenas alguns metros. Todos os elementos da cultura se transmitem no mesmo raio, que permanece local. A situação muda nas sociedades históricas. A grande maioria

da população ainda não sabe ler e escrever, o que significa que sua cultura continua sendo essencialmente local: as formas de vida cotidiana e as técnicas produtivas variam em curtas distâncias. As elites, que têm acesso à escrita, devem ter uma cultura que se transmite à distância e que se concentre em particular nas técnicas sociais de gerenciamento e nas crenças religiosas. Portanto, os grupos dominantes impõem às massas o que Whitehouse (2004) chama de modos doutrinários de religiosidade, mas sem poder eliminar um fundo de superstições e de crenças solidamente enraizadas nas práticas populares dos modos espetaculares — e muito antigos — da religiosidade.

A situação muda com a imprensa, que gradualmente ampliou a proporção daqueles que acessam à palavra escrita. Ela toma um outro rumo com as mídias modernas, que garantem a conservação e a difusão à distância da palavra, das imagens e dos movimentos. As culturas populares de outrora são substituídas por culturas de massa, enquanto o progresso técnico dá às elites um novo domínio dos processos produtivos.

A *Internet* e o telefone celular aceleram a comunicação e a tornam possível a qualquer distância, a partir de qualquer ponto e para qualquer pessoa. As pessoas estão inundadas de informações, cuja emissão ninguém mais controla: entramos na era da pós-verdade.

A comunicação não serve apenas para transmitir informações unilateralmente; ela é composta de diálogos, no decurso dos quais se desdobram opiniões compartilhadas — ou opostas. O diálogo é aberto a todos nas sociedades de pura oralidade, e retorna às sociedades contemporâneas, mas, em longa distância, ele está reservado para as elites. A situação começa a mudar, quando a imprensa e a edição difundem opiniões elaboradas. É esse processo que torna possível, a partir do século XVIII, o funcionamento dos regimes democráticos, que é desafiado pelos modos de comunicação contemporâneos.

Levar em conta a opinião é essencial, pois reflete, no domínio das representações, o jogo cruzado das relações sociais.

ABORDAGEM PÓS-ESTRUTURALISTA E ABORDAGEM CULTURAL

Na nova perspectiva, o indivíduo deve aos códigos e aos princípios que norteiam seus raciocínios a possibilidade de explicar as coisas e os seres. Sua imaginação está mais amplamente ligada ao seu ambiente social – o que se traduz, levando em conta os imaginários que cristalizam as representações compartilhadas do mundo, dos seres e da sociedade.

Duas famílias de interpretação são possíveis. As abordagens pós-estruturalistas optam por uma interpretação radical (STASZAK *et al.*, 2017; CLAVAL, 2022), nas quais as dimensões cultural e social do indivíduo o privam de toda autonomia; seus modos de raciocinar são sempre mais ou menos ditados pelo ambiente, em que ele foi formado e no qual evoluiu; e a sociedade está marcada por um pecado original, que não nasce das escolhas do indivíduo, mas da socialização que o construiu e que o preparou para ser dominado por outros. A abordagem cultural se resume à análise das matrizes da dominação (do poder, do gênero e da raça, como ficou dito), que estruturam o mundo. As abordagens estritamente culturais se baseiam na ideia de que a socialização do indivíduo lhe deixa uma margem apreciável de autonomia, muitas vezes, associando seu comportamento ao do seu ambiente.

A ONTOLOGIA ESPACIAL

Levar em conta os imaginários permite compreender que a organização do espaço não é regida apenas pelos jogos da concorrência econômica e do poder político. Ela reflete formas de valorização de lugares que não são simplesmente econômicos ou ligados a hierarquias socioeconômicas. O espaço é apreciado pela beleza dos ambientes que oferece, pela serenidade que dele emerge ou pela grandeza do espetáculo oferecido pelo desencadeamento das forças naturais, bem como pelas razões de moda: convém viver neste ou naquele lugar, mostrar-se, ser visto e evitar certos bairros, determinadas cidades, algumas regiões. Michelet (1833) concebeu assim a Geografia Moral da França: o resultado da combinação dos valores específicos para cada uma de suas regiões. Delissen (2004) enfatiza o peso das considerações morais na estruturação regional do espaço coreano de ontem.

Se os lugares deixam de ser levados em conta apenas pelo seu valor objetivo, a abordagem do geógrafo se acha profundamente modificada: seu papel não é mais dizer como o mundo está estruturado; é estudar como os indivíduos o percebem e o concebem, em sua organização. A disciplina se assentava nas qualidades do olhar que o geógrafo devia à sua formação e que lhe permitia ver o mundo como o teria feito Deus Pai; pede-se a ele que nos informe sobre o olhar dos outros – um olhar que é, em grande parte, moldado pelos imaginários mais ou menos compartilhados entre os membros do grupo.

Os imaginários sociais são duplos: alguns leem nosso mundo, através de óculos que o embelezam, escurecem-no e o dramatizam; outros o justapõem a outros lugares, que são investidos de valores positivos ou negativos e que são calcados sobre o ambiente material. O espaço deixa de ser diferenciado apenas por seus atributos materiais, sejam de origem natural ou humana. É através do jogo das representações que sua natureza pode mudar de um ponto para outro: é profana ou sagrada, mas também pode ser um lugar de perdição e de depravação. O geógrafo não pode ignorar a ontologia espacial, que surge do investimento do espaço terrestre pelos valores defendidos pelas culturas (FOUCAULT, 1984).

PROCESSO DE DISTINÇÃO E COMPETIÇÃO POR STATUS

Não é apenas a visão do ambiente terrestre que é modificada pela abordagem cultural. A situação dos processos em curso é igualmente perturbada, uma vez que a competição social não é motivada apenas pela busca dos elementos objetivos que constituem a riqueza e o poder, haja vista que ela está ligada ao espetáculo que os seres humanos se dão, aos papéis que desempenham e à visibilidade que lhes garantem. O espaço que analisa a abordagem cultural não deve ser entendido apenas como ontologicamente diferenciado pelo jogo de valores: é um teatro, uma arena, em que os seres humanos estão em competição para serem reconhecidos pelos outros, para existir a seus olhos, para se impor a eles pelo seu prestígio e, assim, para assegurar um status invejado e de autoridade para com os outros.

As abordagens culturais diferem, portanto, das abordagens funcionais, levando em conta, ao lado da competição por riqueza e por poder, a busca pela

fama. Logo, o espaço deixa de ser simplesmente analisado em termos de fertilidade, de acessibilidade ou de comodidades; ele é o em termos de visibilidade, que surge diretamente do olhar e dos contatos presenciais ou que é transmitida pela palavra escrita e pela imagem, cujas tecnologias modernas da comunicação asseguram nova promoção.

A EVOLUÇÃO DA CURIOSIDADE GEOGRÁFICA

Desde as últimas décadas do século XIX, a Geografia se tornou cada vez mais ligada à antropização da Terra. Essa evolução tem sido marcada por um enriquecimento gradual da percepção do homem como agente geográfico.

O HOMEM EM UM MUNDO DE ESCASSEZ E DE NECESSIDADE

O homem que se interessa pela Geografia não é o principal indivíduo, o príncipe, o conquistador, o gênio, a quem a História é tradicionalmente ligada. É, ao mesmo tempo, aquele das primeiras sociedades, aquele das civilizações históricas e aquele de uma modernidade cada vez mais urbanizada e industrializada. Grande agente da transformação do meio ambiente, é pelo peso, enquanto grupo, que ele conta; é por sua capacidade de tirar partido do ambiente que lhe interessa nossa disciplina, inicialmente.

O ser geográfico, tal qual ele se desenha no pensamento do século XIX, é um ser frustrado: a imensa maioria da humanidade ainda não conseguiu se assegurar de suprimentos regulares. Aos anos de boa colheita sucedem períodos de escassez ou de fome, e a morte está presente em todas as idades e ceifa metade das crianças, antes de atingirem a idade adulta, em muitos países.

O típico ser geográfico é, então, um agricultor, que sofre para se alimentar e para garantir sua sobrevivência. O início da modernização acrescenta trabalhadores às fábricas, que se multiplicaram; este emprego era mais regular, mas não o retirava da miséria. Nessas condições, melhorar o destino da humanidade é conseguir alimentar suficientemente os seres humanos, assegurando-lhes um teto, o acesso ao ensino fundamental e um mínimo de cuidados médicos.

É esse nível de humanidade que esquematiza a primeira concepção geográfica do homem: trata-se de um ser ativo, dominado pelas preocupações de se alimentar e de alimentar os seus, mas cujas necessidades são limitadas. Para entendê-lo, é suficiente ter dados sobre seu metabolismo (sobretudo, suas necessidades alimentares), sobre sua demografia (o balanço de nascimentos e de óbitos), sobre suas atividades produtivas (ainda, em grande parte, no setor primário) e sobre suas necessidades de moradia.

As obras geográficas do início do século XX, como as de Jean Brunhes, por exemplo, apresentam este indivíduo geográfico, através das formas de uso da terra que ele pratica. Dois tipos são suficientes para responder às necessidades vitais que o dominam: um tipo de uso "produtivo", aquele dos "feitos da conquista vegetal e animal"; e um tipo "improdutivo", constituído de casas e de caminhos. A estes se somam os feitos da ocupação improdutivo ou destrutiva – a devastação da vegetação ou do mundo animal: a exploração mineira.

A primeira Geografia Humana se interessa sobretudo pelos espaços que este tipo de homem valoriza. Ela se liga principalmente à agricultura e focaliza o consumo de produtos alimentícios e a ocupação de espaços habitados como prioridades. Nas sociedades, em que a divisão do trabalho é pouco desenvolvida, o trabalho e os dias de todos são semelhantes: eles compartilham do mesmo gênero de vida. Vivendo na necessidade, eles são forçados a escolhas racionais, mas diferem nas ferramentas que usam e nos artefatos e nos prédios que os rodeiam: os geógrafos elaboram o inventário desta diversidade.

O espaço, no qual evoluem estes homens, com necessidades e com meios limitados, oferece-lhes oportunidades desiguais, de acordo com suas capacidades produtivas, portanto é sobre sua fecundidade e sobre as variações que experimenta de um ponto a outro que a Geografia insiste, sobretudo.

O HOMEM EM UM MUNDO DE TROCA E DE ABUNDÂNCIA

Esse primeiro tipo de homem é gradualmente substituído por um segundo. À medida que os estudos regionais se multiplicam, eles se deslocam de áreas predominantemente rurais para as regiões industriais, para as grandes

aglomerações e para as áreas turísticas. O quadro continua a ser o da Geografia Clássica, mas as prioridades dos indivíduos estudados já não são mais as mesmas.

A Revolução Industrial mudou a relação do homem com o meio ambiente. Desde o início da História, uma parte da humanidade vivia de atividades de transformação, de serviços prestados ou do poder que exercia. Apenas escaparam dos gêneros de vida ligados à exploração da terra alguns por centos da força de trabalho total, raramente mais de 10%, nunca mais de 20%, cujas atividades produtivas – artesanato, comércio, administração, etc. – exigiam apenas redução dos direitos de passagem, o que lhes permitia se aglomerar: residiam em pequenos vilarejos ou cidades. A sua vida de relações era ativa e seu consumo era, muitas vezes, mais diversificado do que nas áreas rurais, assim como tinha espaço dedicado ao lazer.

Desde o início, a Geografia Humana leva em conta este outro tipo de homem, que é o cidadão. Não é da fecundidade da terra que suas atividades produtivas dependem, mas da troca de bens e de serviços que ele fornece. A qualidade fundamental, de que seu espaço ou lugar reveste, é a sua acessibilidade.

O progresso econômico conduz rapidamente a uma redução de parcela da humanidade dedicada às tarefas primárias, isto é, a população empregada na agricultura, na pecuária, na pesca ou nas atividades florestais diminui rapidamente e a urbanização se acentua.

O primeiro modelo de Geografia Humana, aquele que fez do produtor primário o protótipo do indivíduo, não mais responde satisfatoriamente à distribuição observada das populações e de suas atividades. Passa-se da Geografia Clássica para a Nova Geografia, de uma interpretação que se preocupava principalmente com a fertilidade dos solos para uma que focaliza mais a acessibilidade.

O HOMEM EM UM MUNDO DE REALIZAÇÃO INDIVIDUAL

Os efeitos da Segunda Revolução Industrial se fazem sentir, a partir dos anos de 1920 na América do Norte e dos anos de 1950 na Europa Ocidental, no

resto do mundo ocidentalizado e no Japão. Eles ganham progressivamente os países, nos quais a economia se moderniza, a partir dos anos de 1970. Este é o momento, no qual as novas facilidades de transporte e de comunicação precipitam a globalização.

O homem pelo qual os geógrafos se interessam não é mais o mesmo: o nível médio de vida aumentou consideravelmente e o problema da subsistência se coloca apenas para uma minoria da população. O tempo necessário para obter a energia do meio ambiente, os produtos alimentares e as matérias-primas necessárias não cessa de diminuir, no entanto a quantidade de produtos de consumo sustentáveis, aos quais a população tem acesso, não para de se expandir, e a procura se desloca para os bens culturais. As lutas sociais, por sua vez, já não se referem apenas ao nível de remuneração; elas visam obter tempos livres mais longos, melhorias dos serviços de saúde, preservação da natureza ou conservação do patrimônio.

O homem por que a geografia se interessa não é mais um produtor de bens primários ou secundários, majoritariamente, pois seu tempo livre se expandiu e os espaços dedicados ao seu consumo não cessam de se expandir.

O homem não está mais apegado à necessidade, pois as escolhas que lhe são oferecidas se ampliaram e seus modos de vida se diversificaram – são menos exclusivos do que no passado, quando comandados pelos imperativos da produção, e dão mais espaço a momentos de lazer e de consumo.

O homem que a Geografia estuda é mais livre para seguir os modelos ou escolher um estilo de vida que lhe permita se desenvolver; é um ser de cultura mais do que um ser de necessidade, que leva sua imaginação e seus sonhos mais livremente em conta. O espaço não conta mais somente pela fertilidade de seus solos ou pela acessibilidade, de que alguns de seus lugares se beneficiam; é apreciado pelas amenidades que oferece (recursos que não são materiais, mas culturais), bem como pela visibilidade que se adquire, frequentando alguns de seus lugares.

CONCLUSÃO

Como se vê, a forma como os geógrafos apreendem o espaço não cessa de evoluir e de se enriquecer. Essas transformações foram condicionadas por duas séries de mutações.

A primeira diz respeito à maneira de apreender a superfície terrestre, de geometrizá-la. Isso é feito, em primeiro lugar, através dos trabalhos de levantamento e, em seguida, através do desenvolvimento de uma tela esférica, a partir do momento em que os gregos descobrem a redondeza da Terra e a variação dos fluxos de energia que recebe do Sol, de acordo com a latitude. Em seguida, é preciso dar um conteúdo concreto aos espaços, cuja geometria e dinâmicas acabamos de compreender, bem como o que eles devem à sua posição na superfície da Terra. A Geografia se torna uma disciplina de paisagens e do concreto, à medida que se aprende a descrevê-la. Ela assume uma nova dimensão científica, quando se toma consciência da dimensão espacial dos processos aqui presentes. Às interpretações das forças mecânicas e biológicas, que modelam os espaços naturais, adicionam-se as forças econômicas e políticas, que conduzem à antropização do planeta.

Por muito tempo, os geógrafos usaram modelos das ciências físicas e naturais, o que os levou a reter, nos seres humanos, apenas o que é empiricamente observável. Assim se desenvolveram a Geografia Clássica, ainda centrada no mundo rural, e a Nova Geografia, adaptada à industrialização e à urbanização galopante que caracterizam o planeta, até os anos de 1970. Essas abordagens são funcionalistas, pois colocam o foco na fertilidade da terra, na acessibilidade dos lugares que a compõem e, mais tardiamente, nas amenidades que fazem do espaço um objeto de consumo.

As viradas que as Ciências Sociais e a Geografia sofrem, a partir dos anos de 1970, modificam esta situação em profundidade. As novas abordagens levam em conta todas as facetas do homem, as práticas e os saberes que ele implementa na vida cotidiana, tais como os conhecimentos, que enriquecem seus meios de agir sobre a realidade, e as crenças, que dão sentido à vida. Eles dão tanto peso à imaginação quanto à razão, da qual os indivíduos são dotados. Eles distinguem os imaginários que poetizam a superfície da Terra e aqueles que a justapõem aos

outros mundos, conduzem à criação de sistemas de valores e dobram a realidade de um espaço instituído.

A vida social não se limita à concorrência por riqueza ou poder; ela é fundada na comunicação, que tanto garante a transmissão da cultura, a socialização dos indivíduos, quanto a formação de opiniões. A sociedade aparece como um teatro, em que o jogo de olhares recíprocos é essencial. À competição por riqueza e poder, adiciona-se aquela por notoriedade, por prestígio e por status, e o espaço não conta mais pela fecundidade da terra e pela riqueza dos solos, somente, mas pela acessibilidade dos lugares e pelo conforto, igualmente, sendo valorizado pela visibilidade que dele decorre.

O segundo conjunto de mudanças diz respeito às condições econômicas e sociais da vida humana. Em pouco menos de dois séculos, passa-se de sociedades de escassez, cujas necessidades básicas são mal cobertas e nas quais o desenvolvimento dos indivíduos é limitado em muitas áreas, para sociedades com pessoas mais nutridas, mais instruídas, que compartilham os imaginários mais variados e que têm acesso a consumos expandidos de bens duráveis e de bens culturais.

Percebe-se um certo paralelismo entre a forma como os geógrafos apreendem o espaço e a maneira como os homens o vivem, mas as duas evoluções não respondem às mesmas lógicas.

A mudança cultural, a qual a Geografia sofreu, no decorrer dos anos de 1970, conduz a duas abordagens diferentes: a abordagem pós-estruturalista e a abordagem cultural. Ao negar aos seres humanos a oportunidade de fazer julgamentos de valor universal, a abordagem pós-estruturalista é dedicada, de fato, à desconstrução do racionalismo ocidental. Considerando que, mediante uma maior vigilância, o acesso ao universal continua a ser possível, a abordagem cultural evita a consideração do racionalismo e, ao mesmo tempo, permite uma compreensão mais completa do papel dos imaginários que fundem, através de uma dialética espacial, os valores que os seres humanos reivindicam para dar sentido à sua existência.

BIBLIOGRAFIA

- BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, H. *Voyage à l'Île de France*, Paris: Merlin, 1773.
- BRUNHES, J. *La Géographie humaine*. Paris: PUF, 1947.
- CLAVAL, P. *De la Terre aux hommes*. Paris: A. Colin, 2012.
- CLAVAL, P. *L'Approche culturelle*. Cajarc: Tertium (en ligne), 2020.
- CLAVAL, P. *Mappa Mundi. La grande aventure de l'invention du monde*. Paris: Paulsen, 2021
- CLAVAL, P. *Géographie humaine, sciences sociales et philosophie*. (en attente de publication), 2022.
- DARWIN, C. *The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Londres: J. Murray, 1859.
- DELISSEN, A. Frustrations centripètes et pays cachés. Retour sur le régionalisme coréen et la question du Cheolla, 1925-1993. *Géographie et cultures*, n° 51, p. 15-31, 2004.
- FOUCAULT, M. Des espaces autres. (Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967). *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, p. 46-49, octobre/1984.
- HUMBOLDT, A. *Vues des cordillères et monuments des peuples de l'Amérique*. Paris: Schoell, 1810.
- HUTTON, J. *Theory of the Earth. Transaction of the Royal Society of Edinburgh*, 1785.
- LEVASSEUR, E. *La Population française*. Paris: Rousseau, 1889.
- LEVASSEUR, E. *La France et ses colonies*. Paris: Delagrave, 1890.
- LÉVI-STRAUSS, C. Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo. *Journal des Américanistes*, v. 36, n° 2, p. 269-304, 1936.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale* (Tome I). Paris: Plon, 1958.
- MICHELET, J. *Tableau de la France, in Histoire de France*, Paris: P. Waleffe, 1966.
- ODUM, E. P. *Fundamentals of Ecology*. Philadelphia: Saunders, 1853.
- PLAYFAIR, J. *Illustrations of the Huttonian Theory of the Earth*. Londres: Cadelle et Davies; Edimbourg: William Creech, 1802.
- STASZAK, J.-F.; DEBARBIEUX, B.; PIERONI, R. Frontières, identité, altérité. In: STASZAK, J.-F. (dir.). *Frontières en tous genres*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, p. 15-36, 2017.
- SUESS, E. *La Face de la Terre*. Trad. de H. et G. Termier. Paris: A. Colin, 3 vol, 1897-1918.

Paul Claval

THRIFT, N. **Non-representational Theory**: Space, Politics and Affect. Londres: Routledge, 2007.

VIDAL DE LA BLACHE, P. Des caractères distinctifs de la géographie. **Annales de Géographie**, v. 22, p. 289-299, 1913.

WHITEHOUSE, H. **Modes of religiosity**: a cognitive theory of religious transmission, Walnut Creek: Altamaria Press, 2004.



O PENSAMENTO DE PAUL CLAVAL NA FORMAÇÃO DE UM GEÓGRAFO BRASILEIRO NOS ANOS 1960/1970: DEPOIMENTO

Oswaldo Bueno Amorim Filho

INTRODUÇÃO

Em tempos que se tornaram difíceis e, às vezes, dolorosos, por causa da pandemia, algumas das atividades que ainda nos são permitidas incluem a leitura e a reflexão. E foi a estas atividades, justamente, para mim, tão prazerosas, que pude me dedicar nos últimos meses, a fim de atender à solicitação de meus queridos amigos do NEER: que escrevesse um texto, de caráter epistemológico, para fazer parte de uma publicação, que caracterizasse as pesquisas desenvolvidas pelos integrantes da Rede NEER. Assim, desenvolvi um depoimento bastante pessoal e singelo, sobre o papel que o pensamento geográfico francês, em geral, e o do professor Claval, em especial, exerceram nos primeiros sete ou oito anos de

minha formação em Geografia. Um testemunho assim, baseado na memória da experiência vivida, sincero e fidedigno, dá-me muito prazer e alegria.

Para construir este depoimento, além da introdução e das considerações finais, organizei o texto em duas partes conectadas e que se complementam: a primeira parte é, fundamentalmente, contextual e autobiográfica, voltada para as experiências que propiciaram meus primeiros contatos, não, somente, com as bases epistemológicas da chamada Escola Francesa de Geografia, mas, também e sobretudo, com o pensamento de Paul Claval. Esses contatos só se tornaram possíveis pela convergência de certas circunstâncias que ocorreram, em sua maior parte, em duas universidades: a UFMG, em Belo Horizonte (MG), e a Université de Bordeaux III, no Campus de Talence (França). Embora a presença destas duas universidades em minha vida pessoal e intelectual continue a ter importância, até os dias atuais, o período cronológico, em que se deram as experiências intelectuais narradas a seguir, começa nos anos 1967/1968 e se estendem aos anos 1973/1974; a segunda parte estará focada em alguns textos da vasta obra de Paul Claval, que, por opções de ordem pessoal, pude ler no período acima referido e que ajudaram a moldar as orientações de minha carreira acadêmica na Geografia. Evidentemente, o leitor de um texto de dimensões modestas como este não deve esperar reflexões muito aprofundadas sobre as publicações de Paul Claval aqui analisadas! Essas reflexões cobrem apenas aqueles pontos que mais influenciaram as primeiras opções que fiz em minha longa carreira intelectual, que não se interrompeu, mesmo com meu afastamento formal da academia, e que prosseguirá, enquanto minhas condições biológicas permitirem.

PRIMEIRA PARTE: CONTEXTOS E INFLUÊNCIAS INICIAIS NA FORMAÇÃO DE UM GEÓGRAFO DE MINAS GERAIS/BRASIL, NAS DÉCADAS DE 1960 E DE 1970

No primeiro semestre de 1966, eu ainda era um dedicado e bem-sucedido estudante do segundo ano do Curso de Direito da UFMG, em Belo Horizonte, formação pela qual optara por influência de parentes, que se realizaram profissionalmente como advogados.

Entre agosto e setembro daquele ano, cheguei à conclusão de que, embora se tratasse de um curso superior e de uma profissão das mais valorizadas, desde que foi criada, leituras e experiências pessoais infanto-juvenis me indicavam outro caminho: a Geografia. Superadas as resistências familiares e interrompido formalmente o curso de Direito, comecei a me preparar, em companhia de minha futura esposa, Maria Elizabeth Taitson, para o Exame Vestibular, a ser realizado na UFMG ao final de 1966, de cuja aprovação dependia a inscrição no Curso de Geografia, a partir do primeiro semestre de 1967. Para alcançar esta aprovação, recebemos orientações de leituras de alguns estudantes e de professores, que ficamos conhecendo no Departamento de Geografia. Começava aí, de fato, nossa formação em Geografia. Essas leituras incluíam três conjuntos de publicações:

I. livros e artigos do principal autor de livros didáticos de Geografia dos anos cinquenta e sessenta do século passado no Brasil, Aroldo de Azevedo, professor na famosa Universidade de São Paulo (USP);

II. publicações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ);

III. e, finalmente, livros e artigos publicados pelos professores do Departamento de Geografia da UFMG e pelos pesquisadores do Departamento Geográfico do Estado de Minas Gerais.

Seguimos com dedicação as sugestões de leitura e, além de já aprendermos alguma Geografia, começamos a fazer certas constatações, as quais, mais tarde, teriam muita importância em nossas opções e carreiras profissionais. Ficamos sabendo, por exemplo, que o professor Aroldo de Azevedo, como vários professores da USP de então, era bastante ligado às grandes orientações da Escola Francesa de Geografia e isto transparecia na organização e no conteúdo de seus livros didáticos, cobrindo as grandes divisões consagradas pelos geógrafos franceses: Geografia Geral e Geografia Regional; Geografia Física e Geografia Humana. Mas, esta filiação teórico-metodológica fica ainda mais evidente em um opúsculo intitulado *Monografias Regionais*, publicado por Azevedo, desde 1943, cuja edição de 1957 chegou às nossas mãos por uma gentileza do professor

Getúlio Vargas Barbosa, um dos expoentes, à época, do quadro de professores do Departamento de Geografia da UFMG. Tratava-se de uma publicação essencialmente metodológica, que discutia os passos das pesquisas regionais francesas, adaptados às realidades brasileiras. Já na página 8 da obra referida, Azevedo (1957) diz:

[o livro] destina-se principalmente aos estudantes de Geografia de nossas Faculdades de Filosofia, a quem espera poder ser útil e prestar algum serviço.

Ao organizá-lo, tivemos sob os olhos o precioso opúsculo de autoria de J. Cressot, intitulado Plan d'une Monographie Communale, ed. Paul Even, Metz, 1931, que mereceu a honra de ser recomentado pelo mestre Albert Demangeon.

Outras leituras sugeridas foram encontradas principalmente na *Revista Brasileira de Geografia* e no *Boletim Geográfico*, ambos conceituados periódicos geográficos publicados pelo IBGE, com a participação de geógrafos do próprio IBGE, da UFRJ, de outras instituições brasileiras e, inclusive, do exterior, neste caso, com a forte predominância de pesquisadores franceses.

Tendo sido bem-sucedidos nos exames vestibulares, já em fevereiro/março de 1967, iniciávamos a graduação no Curso de Geografia da UFMG, sempre com entusiasmo e com esperança. A partir daí, as experiências e os aprendizados se desenvolverem como um turbilhão, tão rico e tão feliz que, mesmo uma síntese bem simples é difícil de ser feita.

O Departamento de Geografia da UFMG estava, nos anos sessenta do século passado, como está nos dias de hoje, entre os mais conceituados do país. Tinha três linhas de pesquisa predominantes: Geografia Humana (em especial, Geografia da População e Geografia Agrária); Geografia Física (sobretudo, Geomorfologia); e Cartografia (elaboração de croquis e de mapas, além da leitura e da interpretação de cartas topográficas, nas escalas de 1:50.000 e de 1:100.000).

No quadro docente, havia poucos professores com títulos formais de mestre ou doutor, pois a pós-graduação *strictu sensu* apenas se iniciava no país. Mas, os níveis do ensino eram bastante altos, na medida que uma boa parte dos docentes tinha cursos de aperfeiçoamento e/ou de especialização, realizados em

alguns centros predominantes: Rio de Janeiro e São Paulo, no Brasil; Paris e Clermont-Ferrand, na França. Entre os professores que fizeram estudos de especialização na França, pode-se citar Guiomar G. Azevedo, Laura L. Wanderley, Davi M. S. Rodrigues, por exemplo. Porém, os demais professores de então liam, com facilidade, obras geográficas em francês, em inglês e em espanhol, por isso sua atualização bibliográfica nunca esteve em questão.

O Departamento de Geografia da UFMG, tal como ocorrera em relação a outras universidades brasileiras, especialmente na USP e na UFRJ, tinha sido positivamente impactado pela realização do XVIII Congresso Internacional de Geografia, da União Geográfica Internacional, no Rio de Janeiro, no ano de 1956. Este Congresso, cuja sessão de abertura foi presidida pelo então presidente Juscelino Kubitschek, teve forte influência nos rumos que a Geografia brasileira, sobretudo a acadêmica, trilharia nos dez ou quinze anos seguintes. Embora a delegação francesa tenha sido a terceira em número de participantes (superada apenas por brasileiros e por norte-americanos), não resta nenhuma dúvida de que, em função da qualidade elevada de suas contribuições, sua influência nos estudantes e nos professores universitários brasileiros foi importante. Fizeram parte da delegação de Minas Gerais no Congresso vários geógrafos ligados à UFMG: Alisson P. Guimarães, Elzio F. Dolabela, Getúlio V. Barbosa, Guiomar G. Azevedo, Laura L. L. Wanderley e Tabajara Pedroso.

A grande surpresa para nós, estudantes recém-chegados à UFMG, estava na presença de alguns franceses, dentro de um convênio de *coopération technique* entre os governos francês e brasileiro, em vigor desde os anos 1950. Este convênio propiciara a presença, em Belo Horizonte, de pesquisadores tais como Roger Teulières, Michel Tabuteau, Yves Leloup (cuja tese, *Les Villes du Minas Gerais*, foi bastante útil como subsídio para a realização da minha própria tese de doutorado, alguns anos mais tarde, em Bordeaux). Para minha carreira, em especial, os dois últimos nomes deste convênio França/Brasil, Raymond Pebayle e Yves Gervaise, tiveram participação de extraordinária relevância. Ambos foram nossos professores: Pebayle, em 1967 (que, inclusive, deu nossa primeira aula na graduação de Geografia) e Gervaise, entre 1968 e 1970, e participaram fortemente de meu doutorado na França.

Esta contextualização, aparentemente longa, é fundamental para o relato de meu contato pessoal, já nos últimos anos da década de sessenta, com algumas publicações de Paul Claval, primordiais em minha formação e em minha carreira profissional de geógrafo acadêmico.

Pebayle e Gervaise, enquanto professores na minha graduação em Geografia, foram os primeiros a indicar a leitura de textos de Paul Claval, tendo em vista as escolhas e as necessidades pessoais que lhes relatara. É que, por volta de 1968/1969, em meio ao nosso curso, começava a ficar claro que o magistério superior de Geografia era a melhor opção profissional para mim e, nessa perspectiva, já em realização – eu começara a dar aulas em uma faculdade da minha cidade natal, Formiga (MG), em 1968 –, algumas disciplinas se desenhavam como mais promissoras: Geografia Urbana, Teoria e Metodologia (mais tarde, Epistemologia) da Geografia e Geopolítica. Assim, entre as publicações sugeridas para dar suporte ao ensino de, pelo menos, duas das disciplinas escolhidas por mim (somente mais tarde eu teria acesso a um embasamento bibliográfico consistente para a terceira, a Geopolítica), duas eram de autoria de Paul Claval¹: *La théorie des villes*, *Revue géographique de l'Est* e *La cartographie thématique comme méthode de recherche* (esta, de autoria dividida com Jean-Claude Wieber).

Esses dois trabalhos foram lidos, pela primeira vez, durante meus dois últimos anos do curso de graduação na UFMG (1969-1970); as outras publicações de Claval só seriam lidas em Bordeaux, durante o doutoramento, e após meu retorno ao Brasil, a partir de 1974. Com efeito, desde o final de 1969 e durante todo o ano de 1970, com o incentivo e sob a orientação do professor Yves Gervaise (de quem eu era monitor na UFMG), comecei a fazer leituras mais específicas e pesquisas de campo na região Sudoeste de Minas Gerais, que seria objeto de uma possível tese de doutorado na França.

No início de 1971, o professor Gervaise fez a indicação formal de meu nome e consegui uma bolsa, junto ao governo francês, para que eu pudesse me transferir para a França e realizar o doutoramento. Em princípio, os estudos e a

1. Estas e outras obras de Claval serão discutidas na segunda parte do presente texto.

tese deveriam se realizar em Paris, porém, como meu orientador em potencial foi acometido de uma doença grave, meu destino francês foi modificado para a Université de Bordeaux III, campus de Talence, a fim de ser orientado pelo professor Guy Lasserre, famoso por suas pesquisas nas Antilhas, na América Central e na África, além de fundador e diretor do *Centre d'Études de Géographie Tropicale* (CEGET), também sediado em Talence, na região metropolitana de Bordeaux.

Em parte de minha riquíssima experiência *bordelaise*, fui acompanhado por minha esposa, que também se inscreveu em Bordeaux III, mas teve que retornar a Belo Horizonte para o nascimento, em fevereiro de 1973, do nosso filho Guilherme, hoje, pesquisador e professor de Geografia na Universidade Federal de Goiás.

Só saí de Bordeaux para vir ao Brasil por ocasião do nascimento de Guilherme, tempo que aproveitei, também, para fazer trabalhos de campo e para coletar os últimos dados na cidade de Formiga e em sua rede urbana, dado que o tema principal da tese eram as cidades médias do Sudoeste de Minas Gerais, com o estudo de caso de Formiga e de sua região. A tese foi defendida e aprovada em 21/12/1973 e consegui retornar a Belo Horizonte a tempo de passar as festas de Natal e de fim de ano em companhia de minha esposa, que eu não via há meses, e de meu primeiro filho, que eu mal conhecia!

Em termos de experiência humana, de aprendizado, de leituras e de reflexões sobre a Geografia, os anos em Bordeaux estão entre os mais ricos de minha vida. Lá, encontrei professores muito bem preparados e sempre disponíveis, como Marc Boyé, Micheline Cassou-Mounat, Jean Borde e Pierre Barrère, entre outros; funcionários atenciosos, como Marie-France Perrin, Odile Chapuis, Odile Garros e Beatrice Prévost, entre outras. Dois nomes, porém, merecem menção especial: o de Guy Lasserre, orientador pontual, competente, paciente e que, em duas ocasiões, pelo menos, foi quase paternal (quando tomou, sem que eu lhe pedisse, as providências necessárias à minha vinda ao Brasil, sob o pretexto da necessidade de novos trabalhos de campo, justamente no período do nascimento de meu filho, e quando interrompeu suas férias de fim de ano, desta vez, a meu pedido, para que eu pudesse defender minha tese e

retornar ao Brasil ainda em 1973); e o de Raymond Pebayle, que já havia sido meu professor na UFMG, em Belo Horizonte, e que se encontrava em Bordeaux, durante todo o meu período de doutoramento. O professor Pebayle foi meu coorientador informal de tese, com conselhos e com sugestões preciosas, mas, acima de tudo, como um amigo verdadeiro, que, por ocasião de uma doença minha, e porque eu estava sozinho na cidade universitária de Talence (no verão de 1973), chegou a me acolher em sua própria casa.

No que diz respeito às leituras, nunca pude ler tanto quanto naqueles tempos franceses: além das leituras diretamente ligadas à elaboração da tese, que eram prioritárias, naturalmente, ainda havia tempo para leituras sobre temas que me interessavam, já pensando na vida profissional, após o retorno ao Brasil. Entre essas leituras, estavam as voltadas às questões epistemológicas da Geografia, sobretudo, na medida que, em toda a Europa Ocidental, havia grandes debates sobre o pensamento geográfico, provocados pelas propostas originárias de países anglo-saxônicos, a favor de uma Nova Geografia, em oposição aos princípios da chamada Geografia Clássica, construídos no século XIX e na primeira metade do século XX por pensadores germânicos, como Humboldt, Ritter, Ratzel, Richthofen, entre outros, e franceses, principalmente, com Vidal de La Blache e seus discípulos e seguidores. Todo esse pensamento clássico acabou por ser sintetizado, em meados do século XX, por um grande geógrafo norte-americano, Richard Hartshorne, em sua conhecida obra *The Nature of Geography*. Tudo isso era muito fascinante para o jovem geógrafo das Minas Gerais, Brasil e, não somente a Biblioteca de Bordeaux III era muito visitada, como uma minibiblioteca pessoal havia sido construída, com a aquisição e a leitura, mesmo que apenas sumária, de obras de autores capitais na fundamentação epistemológica e no melhor entendimento das complexas questões que eram debatidas nas universidades francesas naqueles primeiros anos da década de setenta. Tais debates e publicações seriam cruciais para o futuro da Geografia e para meu próprio futuro neste campo do conhecimento. Entre os autores, cujas obras foram todas escritas no curto período de 1969 a 1973, fazendo refletir sobre a natureza da Geografia e sobre as novas propostas teórico-metodológicas, o primeiro que pude ler, poucas semanas depois de chegar a Bordeaux, e que funcionou como uma introdução de luxo à essência do

pensamento geográfico francês, foi o grande mentor da Geografia de Rennes, já nos últimos anos de sua longa carreira acadêmica: André Meynier. *Histoire de la pensée géographique française* (de 1969) e *Guide de l'étudiant en géographie* (de 1971) ajudaram a dar alguma unidade a leituras ainda pouco numerosas, mas já dispersas, que eu havia feito, antes da chegada a Bordeaux. Interessantemente, a leitura do primeiro destes livros de Meynier já traz um problema fundamental do pensamento geográfico francês e mundial para reflexão, o qual não somente se manteve, até os dias de hoje, mas se agravou ainda mais. Meynier divide a história do pensamento francês em três períodos, que correspondem aos três capítulos do livro: *chapitre I - Le temps de l'eclosion* (1872-1905); *chapitre II - Le temps de l'intuition* (1905-1939); e *chapitre III - Le temps des craquements* (1939-1969).

Os dois primeiros períodos históricos eram bastante conhecidos no início dos anos setenta, em função de várias publicações, sobretudo, as do próprio Vidal de La Blache, mas, também, de vários de seus discípulos e dos seguidores destes últimos. Mas, o que mais chamou minha atenção foi *Le temps des craquements*. O que Meynier queria dizer com este termo francês, de aparência meio rude ou, mesmo, brutal, que nem fazia parte de meu vocabulário, ainda limitado, da língua francesa? Ao consultar o *Micro Robert* (1971), encontrei a seguinte definição: “*Craquement*. n. m. *Bruit sec (d'une chose qui se rompt, éclate, etc.)*” (ROBERT, 1971, p. 245).

Esta definição do termo utilizado por André Meynier não deixava nenhuma dúvida: pela primeira vez, e com a máxima franqueza, um grande mestre francês escrevia, para uma larga lista de leitores, que, entre 1949 e aquele começo dos anos 1970, o pensamento geográfico francês se fragmentara!!!

Neste sentido, vale a pena reproduzir aqui uma parte do último parágrafo da resenha que o professor René Clozier fez na revista *L'Information Géographique* (n. 4/1970) sobre o livro de Meynier:

[...] La géographie est un édifice tel qu'en détachant une Pierre tout s'écroule; la pensée géographique est une, qu'elle s'applique à la morphologie, aux formations végétales, aux structures agraires ou aux types de villes. Pour parer au danger, il conviendrait d'obliger les débutants à freiner leur impatience, à s'imposer un temps d'arrêt, un recyclage de fin d'études, une pause, pour reconsidérer,

retravailler le contenu de la géographie, sa méthode, sa “pensée”, ses liaisons interdisciplinaires, son esprit de synthèse (p. 183, grifos nossos).

Assim, um grande desafio se apresentava ao jovem doutorando das Minas Gerais, desde o começo de seus estudos em Bordeaux: além da prioridade de construir uma tese que conseguisse alcançar a defesa e a aprovação acadêmicas, muitas novas leituras epistemológicas não podiam esperar, pois o que estava em jogo era o próprio futuro do pensamento geográfico; não, apenas, o francês, mas, também, o do resto do mundo, aí incluído o da geografia brasileira. Então, um tempo diário, além daquele dedicado aos trabalhos da tese, foi reservado a leituras epistemológicas e novos recursos foram gastos na aquisição das obras mais importantes sobre a temática. Até hoje, lembro-me de que estas compras foram realizadas na Livraria Gibert, na Place Pey-Berland, no centro de Bordeaux. Alguns dos autores, cujas obras foram adquiridas naquela ocasião (depois, trazidas para a biblioteca da família Taitson Bueno em Belo Horizonte) são:

- Pierre George, Les méthodes de la géographie (1970);
- Olivier Dollfus, L'espace géographique (1970) e L'analyse géographique (1971);
- Brian J. L. Berry, Géographie des marchés et du commerce de détail (1971);
- Jacqueline Beaujeu-Garnier, La géographie - méthodes et perspectives (1971);
- Jean Bernard Racine et Henri Reymond, L'analyse quantitative en géographie (1973);
- Pierre Gourou, Pour une géographie humaine (1973).

Ao fazer, entre 1971 e 1972, as leituras de algumas das obras citadas, comecei a observar o aparecimento de referências a certos trabalhos de Paul Claval, por exemplo, em P. George (1970), em cuja lista bibliográfica o nome de Claval aparece, curiosamente, escrito incorretamente; em O. Dollfus (1970); e em J. Beaujeu-Garnier (1971), que possui, na bibliografia, citações de três

publicações de Claval. A este respeito, o ano de 1972 traria boas surpresas, a partir do contato com dois textos de Claval, que passariam a ser referências fundamentais para minha formação no campo da história do pensamento geográfico e fontes indispensáveis na preparação das disciplinas teórico-metodológicas, que passei a assumir na UFMG, a partir de 1974-75, até 1995, assim como na PUC-Minas, entre 1996 e 2019.

Durante os meses iniciais de minha presença em Bordeaux, tive raros contatos com textos de Claval. Tinha visto, por exemplo, na biblioteca universitária, se não me engano, *Régions, nations, grandes espaces*, uma obra que, em função de seu volume de 832 páginas, eu não teria tempo de ler e que, por outro lado, cobria temas menos ligados às minhas preocupações de então.

Esta situação passa por uma transformação em 1972, quando eu e minha esposa, Elizabeth, tivemos uma experiência riquíssima, resultante de nossa presença em um evento, que reuniu, sem dúvida, os maiores nomes da Geografia francesa de então. Gentilmente convidados pelo professor Raymond Pebayle, que, inclusive, assumiu a responsabilidade de dirigir um veículo do CEGET para nos conduzir, dirigimo-nos à cidade de Rennes, em que boa parte dos geógrafos franceses prestariam uma homenagem ao professor André Meynier, tendo em vista a sua aposentadoria, após uma longa carreira profissional, que tivera início na década de 1920.

O evento ocorreu no início de março de 1972, com apresentações e com mesas-redondas, reunindo dezenas de geógrafos, que só conhecíamos como autores dos livros e dos artigos que líamos, durante nossos cursos. Ao final de todos estes trabalhos, foi publicada uma volumosa obra, com um total de 716 páginas, composta de textos preparados por dezenas de geógrafos, discutindo aspectos importantes das pesquisas e reflexões de cada um, ali agrupados para homenagear ao professor Meynier. Como os trabalhos eram individuais, diferenciados e apenas agrupados em alguns grandes temas, o conjunto da obra recebeu, como é tradição na França, o curioso título de *Melanges offerts au professeur A. Meynier*. Porém, tendo em vista que aquele grande agrupamento de textos, pela qualidade de seus autores, era um retrato do pensamento geográfico francês daquela época, os organizadores deram um título maior à obra coletiva:

La pensée géographique Française contemporaine. É nesta publicação que se encontra um texto de cerca de 20 páginas, voltado a uma reflexão histórico-epistemológica sobre o nascimento e sobre as origens da geografia humana (*La naissance de la géographie humaine*), escrito por Paul Claval. Ao final de 1972, aparece um livro de Paul Claval, que completa e que amplia o texto dos *melanges* de Meynier. Este livro, *La pensée géographique*, cuja leitura eu só terminaria meses após meu retorno a Belo Horizonte, e que continuo consultando com proveito, até os dias atuais, está, a meu ver, entre os mais importantes de Paul Claval.

SEGUNDA PARTE: O PAPEL FUNDAMENTAL DO PENSAMENTO GEOGRÁFICO DE PAUL CLAVAL – TEXTOS ESCOLHIDOS

Nesta segunda e última parte, serão feitas algumas reflexões e considerações sobre os textos de Paul Claval, em meio a uma pluralidade de trabalhos teórico-metodológicos, entre os quais predominaram aqueles dos geógrafos franceses. Não se trata, como já afirmado no início do presente trabalho, de uma análise epistemológica aprofundada ou, mesmo, de uma resenha acadêmica, mas, muito mais modestamente, de uma reflexão bem pessoal e seletiva sobre aqueles pontos, que, naquela época (1960/1970) já distante, maior impacto tiveram em minha formação inicial e nos direcionamentos de minha carreira profissional.

Entre as várias publicações de Claval, quatro textos chamaram minha atenção, prioritariamente: dois, durante minha graduação em Belo Horizonte; e dois, durante a pós-graduação em Bordeaux. Estes trabalhos se distribuem assim: o primeiro foi publicado no início de 1968 e está voltado para a Teoria das Cidades; o segundo foi publicado em 1969 e contempla a questão fundamental da metodologia da pesquisa geográfica, propondo uma nova abordagem em cartografia; os dois últimos, publicados no ano de 1972, estão focados na história do pensamento geográfico e em suas vertentes contextuais e epistemológicas.

As primeiras publicações de Paul Claval que pude ler, ainda como estudante de graduação, foram-me sugeridas pelo Prof. Yves Gervaise, sabedor de minhas preferências temáticas, dentro da Geografia.

Pelo menos até onde consegui pesquisar, naqueles últimos anos da década de sessenta, o artigo de Claval *La théorie des villes*, de 1968, foi um trabalho pioneiro, na medida em que as publicações existentes tinham tendência a tratar desse tema de formas pontual (apenas uma teoria, por exemplo) ou fragmentária (mais de uma teoria, porém sem contextualizá-las, sem conectá-las e sem sintetizá-las). Claval consegue, em seu artigo, inverter esta tendência, pois, apesar de sua dimensão significativa (53 páginas), trata-se de um texto bem estruturado, em que as partes têm uma sequência temporal clara e estão bem conectadas entre si. Mas, no primeiro contato com o texto, e mesmo antes de lê-lo, o que me impactou mais foi algo que eu jamais tinha visto em obras anteriores: mesmo se tratando de um artigo – não, de um livro –, o volume de referências bibliográficas era enorme. Em uma contagem rápida e sumária, foram identificadas, no rodapé de quase todas as páginas, nada menos do que 216 títulos, não computados aqueles que se referiam a trabalhos já citados uma ou mais vezes. E todos estes títulos aparecem agrupados tematicamente e, frequentemente, antecedidos por comentários do autor. Ainda com relação às referências bibliográficas, chama também a atenção, sobretudo, para um autor francês, o volume e a importância das referências às obras escritas por autores ingleses e norte-americanos e há, ainda, um número importante de textos em alemão.

Quanto ao conteúdo do artigo, o pensamento de Claval organiza todo o texto, com base em um princípio orientador, que vai se repetir em várias outras obras do mesmo autor: as abordagens utilizadas no estudo das teorias urbanas são históricas e contextuais. Portanto, estas teorias são abordadas em suas origens, nos contextos em que se desenvolvem e nas etapas temporais de evolução de cada teoria discutidas. Essa característica é, para mim, desde aquela época longínqua, uma das propriedades que diferenciam positivamente o pensamento de Claval do de vários outros geógrafos, que se interessam fortemente pelas questões epistemológicas. Todos aqueles que foram meus alunos nas disciplinas que tratam da Geografia Urbana ou da história (ou evolução) do pensamento geográfico se lembram da semelhança entre as abordagens ali utilizadas e as de Paul Claval (uma de minhas principais fontes)!

Alguns grandes conjuntos temáticos sobre a Geografia das cidades são discutidos por Claval, com base nas teorias contempladas. Entre estes conjuntos temáticos, alguns chamaram mais a minha atenção naquela época, por exemplo:

- as relações entre a Geografia e outros campos do conhecimento, igualmente interessados no fenômeno urbano e nas teorias que buscam explicá-lo;
- a passagem do rural ao urbano;
- a morfologia urbana e os processos em ação na organização e na hierarquização dos espaços intraurbanos;
- as hierarquizações e as redes interurbanas, além de processos de regionalização, em que o papel das cidades é fundamental;
- a relativização da capacidade explicativa das teorias descritivas e as críticas que podem ser feitas aos “esquemas muito abstratos” (p. 25 e outras).

Como principiante no domínio da Geografia, é evidente que, na época desta primeira leitura, meu entendimento de um texto complexo como este não poderia ser muito amplo, mas me recordo bem dos trabalhos de busca dos significados de um número importante de conceitos, dos quais eu tinha pouco ou nenhum conhecimento. Entre tais conceitos cruciais para a teorização sobre as cidades, alguns começaram a fazer parte de minhas pesquisas e reflexões:

- Estrutura e morfologia (p. 11, 12, 44, etc.);
- Funções (p. 18);
- Conexões (p. 18, etc.);
- Fluxos, movimentos (p. 50, etc.);
- Redes (p. 21, etc.);
- Limiares (*seuils*, p. 43, etc.);
- Lugares centrais, hierarquias e áreas de influência urbanas (p. 14, etc.).

Além disso, foi neste artigo de Claval que, pela primeira vez, vi considerações sobre o conceito de megalópoles, criado por Jean Gottmann (1957; 1961).

Também, no texto de Claval, vi, pela primeira vez, alguma referência ao estudo das cidades, com base nos sentimentos de afeição e de simpatia (*sentiments*

d'attachement), em relação a certos lugares da cidade (p. 34), prefigurando os estudos “topofílicos”, dentro das abordagens chamadas humanistas, que se desenvolveriam fortemente mais tarde.

É evidente que este artigo sobre as teorias das cidades consolidou fortemente a Geografia Urbana como uma das grandes alternativas profissionais para os jovens recém-formados em Geografia, em especial, para aqueles que se interessavam mais pelo planejamento regional.

La cartographie thématique comme méthode de recherche, publicado no ano de 1969, que só pude ler às vésperas da viagem para Bordeaux, trouxe uma contribuição original, no que se refere à metodologia da pesquisa geográfica.

Antes deste livro de Claval, poucos geógrafos começaram a ter consciência do potencial de pesquisa representado pelos *croquis*. Para nós, estudantes da UFMG, o primeiro alerta tinha aparecido em mais um livro sugerido pelo Prof. Gervaise: a obra de autoria de Roger Brunet *Le croquis de géographie régionale et économique*, em sua edição de 1967.

A obra de Claval aprofunda e amplia a proposta pioneira de Brunet, na medida que defende a ideia, segundo a qual os *croquis* não são apenas formas privilegiadas de representação das paisagens e de outras manifestações visíveis do espaço geográfico, mas podem constituir etapas fundamentais, de alcance e de complexidade crescentes, da pesquisa geográfica, tanto em suas dimensões analíticas quanto em suas sínteses setoriais, para chegar, finalmente, a sínteses ainda mais abrangentes, como aquelas das escalas regionais e nacionais.

Esta obra tem dois volumes: o primeiro é bem mais extenso (188 páginas) e contém as principais contribuições metodológicas do trabalho; e o segundo, um fascículo de 125 páginas, é composto de vários tipos de exercícios práticos.

Já na Introdução, o autor coloca claramente o “espírito” de sua publicação:

A quoi sert un croquis? Très souvent il n'est conçu que comme illustration de faits que l'on connaît déjà. C'est un instrument pédagogique: il appuie une démonstration, éclaire un raisonnement, permet d'emporter l'adhésion de ceux auxquels on le présente. Cet aspect est important. Il ne doit pas être le seul. [...] Le croquis nous semble être, en effet, pour l'essentiel, un instrument de recherche, un instrument d'exploration” (grifos do autor)

Desde logo fica claro, na ótica de Claval, que, embora possa ser usado com funções ilustrativa e pedagógica, o *croquis* é, no essencial, um instrumento de pesquisa, que assume um papel primordial, principalmente, quando se trata de chegar a sínteses setoriais e, sobretudo, regionais.

A primeira parte do livro se volta para os “*croquis* analíticos” e está organizada em seis capítulos, cujos três primeiros se referem às “representações das populações”; o quarto capítulo trata da “representação dos fluxos”; o quinto cobre a “representação dos campos de força” (no sentido da representação da força ou capacidade de atração de um ou mais polos); e o sexto e último desta parte diz respeito aos “diagramas e histogramas”.

A subunidade mais longa desta primeira parte começa conceituando as populações a serem representadas, as quais são sucessivamente divididas em “populações dos lugares” e em “populações dos territórios”, assim como, mais adiante, em “populações cronológicas” e em “populações corológicas”.

No capítulo IV, dedicado à “representação dos fluxos”, o autor enfatiza o papel capital dos estudos dos fluxos em vários tipos de pesquisas contemporâneas: “*Les échanges, les transports, les circulations occupent une place de choix dans toutes les analyses contemporaines*” (p. 69).

A partir da breve introdução da página 69 e até o fim do capítulo (p. 80), são discutidos os grandes princípios, que presidem a construção gráfica dos fluxogramas e, ao final, são apresentados exercícios práticos sobre o assunto.

O capítulo V, que trata da “representação dos campos de força” (p. 81-89), segue um padrão de organização já presente no capítulo IV. A parte inicial procura explicar as formas de representação cartográfica que, embora com tentativas pontuais já antigas, sobretudo, com os exemplos do astrônomo Halley e do naturalista e geógrafo Humboldt, só vêm se generalizando em Geografia, a partir da segunda metade do século XIX. Segundo Claval e Wieber:

Dans les premières années du XVIII^e siècle, l'astronome Halley a réalisé les premières mesures systématiques du champ magnétique terrestre. Il a eu l'idée de réporter ces résultats sur des cartes, il a joint par des lignes les points où le champ magnétique avait la même intensité. Ainsi est né le principe de toutes les cartes d'isolignes (p. 81).

Em seguida, os autores lembram que o mesmo princípio foi utilizado para elaborar representações de isotermas por Humboldt, por ocasião de suas viagens ao continente americano (1799-1804).

Em Geografia Humana, em particular, na Geografia Urbana, o princípio tem sido aplicado à elaboração de *croquis* e de mapas de isócronas, sobretudo no século XX.

O capítulo V é concluído com uma breve discussão dos princípios de construção dos mapas de isócronas, acompanhada de um exercício.

O capítulo VI encerra a primeira parte do livro e focaliza a construção de diagramas e de histogramas. Os autores justificam assim a presença deste capítulo no presente livro: "*Si nous insistons en effet sur ces procédés cartographiques, c'est que la construction de diagrammes et d'histogrammes permet une très grande richesse de combinaisons, celle qui justement est nécessaire pour la construction de cartes complexes*" (p. 92).

A partir daí, e até o final do capítulo (p. 100), descreve-se a construção de dois tipos de procedimentos gráficos: as "representações por setores" (p. 92-94) e os chamados "diagramas polares" (p. 94-95), acompanhados de um exercício (p. 95-96). Até o fim do capítulo, outros tipos de diagramas e histogramas são descritos e, à página 99, são apresentados exemplos de diagramas em setores e em polares.

A segunda parte da obra, que talvez seja a mais importante para a Geografia, contempla os "*croquis* de síntese", escala bem mais complexa ou, mesmo, ponto de chegada final de muitas pesquisas geográficas.

No início desta parte dedicada aos mapas e aos *croquis* de síntese, são apresentadas algumas características que diferenciam as representações analíticas das sintéticas:

Le plus souvent, la carte analytique est impuissante à suggérer les causalités, les explications. Le croquis synthétique a donc pour première fonction, de souligner les corrélations, les explications, de mettre en évidence des rapports entre les phénomènes d'ordres différents. (...) Dans la mesure où la vision dont le géographe a besoin est totale, le croquis est un instrument efficace de recherche: il recrée, à l'échelle de la carte, ces aspects globaux, ces caractères d'ensemble des lieux ou des régions que l'on veut appréhender. Le croquis permet de reconstruire la complexité du monde (p. 103-104).

Os três primeiros capítulos desta segunda parte estão estruturados de maneira semelhante: primeiramente, reflete-se sobre a natureza e sobre a organização geográficas do espaço que se quer representar; em seguida, descrevem-se os tipos de dados frequentemente utilizáveis na cartografia destes espaços ou regiões; e, por fim, discorre-se sobre os procedimentos comuns usados na elaboração das cartografias respectivas.

Esse padrão de organização é aplicado aos capítulos VII, VIII e IX, sucessivamente, para "os espaços agrícolas", para "os espaços industriais", para "os espaços urbanos e para "as zonas urbanizadas". Os três capítulos apresentam exemplos de exercícios, correspondentes a cada tipo de espaço geográfico que pode ser representado por estes *croquis* sintéticos, os quais poderiam ser chamados de *croquis* sintéticos setoriais, por se referirem a unidades espaciais, nas quais predominam certas atividades funcionais.

Os dois últimos capítulos contemplam escalas de sínteses geográficas de níveis ainda mais abrangente e complexo. O capítulo X trata das regiões, talvez as mais típicas das sínteses geográficas e, certamente, aquelas cujas representações cartográficas são as mais difíceis de se realizarem; o capítulo XI trata dos espaços nacionais, também sínteses complexas, cuja representação cartográfica demanda uma postura de difícil equilíbrio entre as categorias de informações disponíveis (quase sempre numerosas) e aquelas escolhidas, em função de sua representatividade, para a melhor caracterização do espaço nacional representado.

Sobre as representações cartográficas das regiões, o capítulo X começa com as reflexões seguintes:

Lorsqu'on se propose l'étude des correlations qui peuvent exister entre des ordres de faits différents, la sagesse est de réaliser des cartes analytiques séparées, puis, de les comparer. Mais, les productions agricoles, les activités industrielles, les aménagements urbains se combinent d'une manière originale et donnent naissance à des groupements d'ordre supérieur: ils constituent des régions. (p. 195).

Entre as páginas 144 e 164, desenvolvem-se numerosas reflexões sobre os principais tipos de regiões encontradas, sobretudo, nos espaços da Europa Ocidental e, em seguida, sobre que fatores levar em conta na construção de suas

representações em *croquis* regionais.

Os princípios organizadores destas regiões europeias foram incluídos em três grupos predominantes:

- As atividades agrárias, dominantes como princípios da regionalização nas sociedades definidas como pré-industriais;
- As atividades industriais, em certas sociedades, nas quais o setor secundário tem forte predominância, gerando paisagens típicas e relações socioeconômicas correspondentes;
- As atividades terciárias, fundamentalmente correlacionadas com a urbanização, resultando, daí, redes urbanas dinâmicas.

Outro critério proposto para a elaboração dos *croquis* regionais diz respeito àqueles países que possuem uma história muito longa, cronologicamente, em que subsistem "regiões históricas" bem conservadas, e aqueles espaços, em que a economia se modernizou, chegando a um dinamismo, que provoca relações cada vez mais intensas, em especial, nos setores do comércio e nos serviços de ponta, bem como um papel de comando, em termos regionais, ligados às cidades-polo e às redes urbanas.

O capítulo X se encerra com vários exercícios de elaboração de *croquis* regionais, privilegiando regiões da Europa (Alemanha) e da América do Norte.

O último capítulo XI se volta para os espaços nacionais e a primeira constatação, a partir de sua leitura, é a da grande dificuldade na elaboração de representações cartográficas que sintetizem os aspectos mais relevantes de cada nação e que, ao mesmo tempo, apresentem a qualidade de poderem ser comparáveis entre si.

Essa dificuldade aumenta, tendo em vista as grandes diferenças existentes na organização de espaços nacionais, em função, sobretudo, de desiguais condições históricas, em geral, e de desenvolvimento econômico, em particular.

Os autores se referem a Estados mais modernos, mais uma vez, sobretudo aos localizados na Europa Ocidental (p. 172), e se estendem bem mais, nas páginas seguintes, nas considerações sobre os países "em via de constituição" (p. 172), ou "países subdesenvolvidos" (p. 173 e seguintes). Esses últimos países são muito mais difíceis de serem representados em sua unidade,

particularmente, pelas dificuldades geradas por sua organização regional muito desigual, presente, inclusive, na disponibilidade de informações para cada uma de suas regiões.

A representação cartográfica sintética dos países em vias de desenvolvimento vai mostrar a existência de espaços nacionais bastante diferenciados: "*Petit à petit se constituent donc deux grandes variétés dans les espaces nationaux: les zones encore très spécialisées dans la fourniture de quelques produits primaires ou secondaires et les aires de concentration des activités complexes*" (p. 175).

Nessas páginas, os autores discutem numerosos critérios para viabilizar representações válidas das realidades socioeconômicas, tanto de países bem estruturados economicamente, principalmente, no hemisfério norte, quanto de países em vias de desenvolvimento, em outras partes do mundo, e fica evidente sua preferência pelos exercícios de construção cartográfica destes últimos países. Dois países são sugeridos como exemplos de exercícios destas representações: Brasil e Hungria.

Breves considerações finais (p. 183-184) constituem a conclusão do livro, que começa por uma constatação importante: os mapas e *croquis* temáticos "[...] são um instrumento de pesquisa, ao mesmo tempo, delicado e eficaz" (p. 173), cujas limitações devem ser de conhecimento de seus utilizadores.

No que diz respeito à leitura e à interpretação em cartografia temática, as limitações podem estar ligadas à própria fisiologia de nossos olhos, que comparam, às vezes, com dificuldade, os elementos representados. Mas, talvez a mais importante destas dificuldades esteja ligada à questão da objetividade. Para os autores, "[...] on ne peut parvenir à une objectivité totale: il faut le savoir, l'admettre, en tenir compte au moment du commentaire" (p. 183).

Outro aspecto importante desta conclusão tem a ver com uma opção assumida pelos autores deste livro, que, à época (década de sessenta), era raríssima entre geógrafos e cartógrafos franceses: eles preconizam (muito à frente de seu tempo!!!) uma base não apenas conceitual, mas teórica, para melhorar a capacidade de interpretação do leitor e do comentarista de mapas e de *croquis* temáticos: "[...] *la théorie des lieux centraux est celle que l'on évoque le plus souvent lorsqu'il s'agit d'ensembles territoriaux*" (p. 183), e propõem que a melhor

compreensão de mapas e de *croquis* temáticos, e sua subsequente utilização bem-sucedida nas pesquisas e nas reflexões geográficas, depende destas bases teóricas: "[...] *la compréhension de l'organisation de l'espace suppose que l'on réfléchisse, que l'on raisonne, que l'on emploie une démarche scientifique. Elle demande que l'on formule des hypothèses, que l'on élabore des théories, que l'on cherche à les vérifier et à les appliquer*".

Desse modo, esta obra tão original se encerra, abrindo vias bastante novas para a elaboração, para a compreensão e para a utilização da cartografia temática.

Esta obra de Claval e Wieber acabou por me acompanhar em meu tempo de estudante em Bordeaux e contribuiu para a confecção de alguns dos cartogramas de minha tese de doutorado, principalmente, os fluxogramas, fundamentais na definição das áreas de polarização e de influência da principal cidade focalizada na tese.

As duas últimas obras de Paul Claval, lidas no período de minha formação inicial e que muito contribuíram para esta formação, estão conectadas entre si e ao domínio da epistemologia. Ambas foram publicadas no ano de 1972 e suas leituras começaram a ser feita no mesmo ano, em Bordeaux, enquanto elaborava e concluía minha tese. É claro que estas leituras continuaram, além dos anos 1972 e 1973, e prosseguem, hoje.

La naissance de la géographie humaine é uma reflexão epistemológica que se volta para um domínio pouquíssimo explorado entre aqueles que se interessam pelos contextos que tornaram possível o surgimento da Geografia Humana. Para o autor, na pressa, que passou a caracterizar os trabalhos acadêmicos de modo geral, sobretudo, a partir dos anos setenta do século passado, os cultivadores da história da Geografia Humana se contentam com algumas breves reflexões, para concluir, simplesmente, que o grande geógrafo alemão Ratzel, na segunda metade do século XIX, criou a *Anthropogeographie*, portanto, a Geografia Humana. Em seu texto, Paul Claval mostra que estas origens são bem mais complexas.

Em 21 páginas (p. 355-376), o autor organiza seu texto em uma sequência histórica, que começa com os geógrafos da Antiguidade Greco-Romana e que tem seu apogeu, durante o século XIX e o início do século XX.

O texto se inicia com uma dúvida e com uma primeira hipótese: "*Les avis*

divergent beaucoup sur la date à laquelle la géographie humaine, au sens où nous employons aujourd'hui le terme est apparue. Pour certains, elle naît avec les auteurs antiques: Hérodote, Strabon, Martin de Tyr, Pline..." (p. 355).

Em seguida, o autor se refere a dois grandes viajantes da Idade Média: Marco Polo (1254-2323) e Ibn Khaldun (1332-1406), cujos conhecimentos poderiam ser classificados na Geografia Humana, mesmo que esta ainda não existisse formalmente como disciplina.

No Renascimento, quando os relatos de viagens feitos por europeus se multiplicam, dando importância crescente aos hábitos e aos costumes dos povos visitados, o maior geógrafo citado por Claval é o alemão Varenius (1622-1650): *"Varenius donne à la discipline des dimensions nouvelles: en soulignant le rôle de la méthode comparative, il annonce les efforts d'organisation systématique d'un savoir progressivement élargi"* (p. 355).

Em seguida, Claval cita, ainda, dois sábios franceses, Montesquieu (1689-1755) e Volney (1757-1820), que, embora tenham tido papel importante no pensamento francês, no máximo poderiam ser considerados *"pré-géographes"*, como diz Francis Barthel, em relação a Volney, citado no rodapé da p. 356 desta obra de Claval.

Finalmente, um pouco mais adiante no texto, Claval acaba por afirmar: *"La géographie humaine ne prend réellement son essor qu'au cours des dernières décennies du siècle passé, avec Ratzel et ses contemporains en Allemagne, Vidal de La Blache et ses disciples em France"* (p. 356).

A partir desta constatação histórica, o autor começa a refletir sobre as condições e sobre as razões do aparecimento e do desenvolvimento da nova disciplina geográfica. A esse respeito, ele assim se expressa:

La géographie humaine demande, pour se développer, que l'on soit conscient de la diversité des civilisations, et que l'on ait appris à l'expliquer: elle est proche, à son départ, de la démarche ethnologique sur laquelle elle s'appuie. Elle se separe de sa voisine lorsqu'elle analyse le rôle du milieu dans la différenciation de la surface terrestre et des ouvres des hommes. Qu'est-ce qu'un environnement? Quel peut être son rôle dans le fonctionnement d'une société? (...) Dans bien des cas, le problème est compliqué par l'étendue des phénomènes à observer. (...) Le géographe doit apprendre à effectuer des dénombrements, à les vérifier, à les interpréter, à les représenter. Il doit enfin savoir analyser l'enchaînement des faits, et en proposer la théorie (p. 357, grifo nosso).

Em seguida, o texto chama a atenção para o papel que o Humanismo, o Iluminismo e o espírito enciclopédico desempenham no desenvolvimento da Filosofia, das ciências em geral e da Geografia.

Como resultado de tudo isto, certos temas, como as paisagens, especialmente, as exóticas (segundo o olhar do europeu, evidentemente), passam a atrair o interesse dos intelectuais. No mesmo contexto, as regiões naturais começam a ser estudadas nas instituições de pesquisa dos Estados e nas universidades. Uma abordagem estatística começa a crescer paralelamente nestas instituições, para servir à arte de governar e, tanto a Geografia quanto a Cartografia fazem grandes progressos, na medida em que, juntamente com outros ramos das ciências naturais e com as estatísticas, passam a ter papel cada vez mais estratégico nas guerras e na expansão dos impérios.

Entre as páginas 363 e 369, Claval começa a passar em revista aos primeiros geógrafos, que, do final do século XVIII ao início do século XX, lançaram as bases e, em seguida, consolidaram o pensamento que constitui as bases epistemológicas da Geografia, em geral, assim como da Geografia Humana, enquanto uma de suas grandes divisões; para muitos, a mais importante e mais representativa. Entre estes nomes aparecem, nesta ordem: Alexandre Humboldt, Carl Ritter, Émile Levasseur, Friedrich Ratzel, para desembocar em Vidal de La Blache.

Esses pensadores foram personalidades marcantes de seus tempos e deram contribuições inestimáveis à organização de um melhor conhecimento do mundo e de seus respectivos países. Todavia, Paul Vidal de La Blache é colocado por Claval entre aqueles que melhor sintetizam o pensamento geográfico clássico. Claval define assim a contribuição vidaliana:

Ce qui crée notre discipline c'est moins la maîtrise préalable de techniques qu'une inquietude unificatrice: on la trouve chez Ritter, chez Ratzel ou chez Vidal beaucoup plus que chez les autres. Leur formation est moins diverse que celle d'un Volney, d'un Richthofen, d'un Humboldt, et bien souvent, elle n'est complétée que sur le tard, une fois la vocation géographique et le souci de l'homme confirmés. Ritter voudrait percer le dessein qui assigne aux peuples des destins si divers. Ratzel s'interroge sur le rôle du milieu et de l'espace dans l'évolution des civilisations. Vidal de La Blache est sensible aussi aux forces qui emportent le monde, mais se préoccupe plus directement de la compréhension des êtres et des personnalités territoriales (p. 369).

Nas páginas seguintes, Paul Claval também estabelece conexões entre o desenvolvimento dos imperialismos, dos nacionalismos, o nascimento e o crescimento da Geografia. No caso dos nacionalismos, descreve um evento de papel muito significativo no desenvolvimento da Geografia como um todo, mas, também, com mais ênfase, em algumas de suas disciplinas, como a Geografia Humana, a Geografia Física e a Cartografia: a derrota francesa na Guerra Franco-Prussiana, no ano de 1870.

La place qui était réservée à l'enseignement de la géographie était restée timide jusqu'à la guerre de 1870. Lors de la mise en doute qui suit la défaite, Levasseur signale deux lacunes de notre système d'enseignement: la connaissance des langues vivantes, et celle de la géographie. Ne s'est-on pas aperçu de ce que les officiers français étaient incapables de lire les cartes de l'Etat-Major, que leurs homologues prussiens maniaient avec aisance? (...) Pour éviter aux générations futures de nouvelles 'humiliations', pour les préparer à la revanche, il est nécessaire de leur apprendre leur pays et les disciplines de l'espace sans lesquelles il n'est pas d'opérations militaires (p. 372).

No momento em que o autor reflete sobre a questão do ensino, o nome de Vidal de La Blache volta a aparecer com importância, tendo em vista sua participação na institucionalização da Geografia, na formação de professores e na produção de material didático, visando à implantação de um ensino geográfico de alto nível na França.

Vidal de La Blache est également animé par le désir de bien faire connaître son pays. Il précise progressivement le principe de l'interprétation régionale (...) et il le développe dans ce long préambule à l'histoire de la France et de la nation Française que constitue le 'Tableau de la géographie de la France'; il le reprend dans l'analyse qu'il donne, avant de mourir, des marches de l'Est. Pour compléter le panorama, pour fixer des points de comparaison et faire comprendre, au-delà de la France, les puissances d'Europe avec lesquelles elle est en relations ou en compétition, il brosse une esquisse rapide et nerveuse que constituent "Etats et nations autour de la France". Voilà le programme rempli, et mis à la portée de tous par sa forme élégante et concise (p. 372).

Por fim, no fechamento do texto, Claval reflete sobre aquilo que lhe parece mais significativo no estudo da gênese da Geografia Humana:

La naissance même de la discipline ne s'éclaire que lorsqu'on la replace dans l'histoire de l'intelligence accidentale, dans cette découverte des faits d'évolution, et de leur explication, qui suffit à occuper la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle. La géographie humaine a été rendue possible et

nécessaire par un changement 'd'epistème', pour parler comme Michel Foucault, ou par le triomphe de nouveaux paradigmes, comme le diraient plutôt les chercheurs anglo-saxons. Problème passionnant et difficile, que les historiens de la géographie ne font qu'entrevoir (p. 376).

Naquele segundo semestre de 1973, já tinham se passado, para mim, quase oito anos de um contato intenso e quase sem interrupção com a Geografia acadêmica. Desde aquele segundo semestre de 1966, quando tomei a decisão consciente de trocar o curso de Direito pelo de Geografia, atividades como leituras, exames, concursos, aulas, conferências, reuniões científicas, trabalhos de campo, pesquisas de gabinete, viagens, confecção de *croquis* e de mapas, leitura e interpretação ds documentos cartográficos, redação de relatórios, etc., assumiram prioridade em meus afazeres quotidianos.

Toda esta atividade era fascinante, sobretudo para mim, um jovem cheio de vitalidade! Porém, questões fundamentais sobre a natureza, sobre a estrutura e sobre o funcionamento da Geografia começaram a povoar meu espírito. Acima de todas, a pergunta sempre presente era: qual é a essência da Geografia? A necessidade de encontrar respostas a indagações como esta era urgente, pois este era o campo do conhecimento que eu escolhera como o ambiente de minha profissão.

No início, estas questões pareciam ser apenas pessoais; inquietudes de um apaixonado pela Geografia, para quem as oportunidades e as experiências nos níveis mais altos da atividade geográfica tinham se sucedido tão depressa, que pouco tempo sobrara para as reflexões serenas, indispensáveis ao amadurecimento epistemológico de qualquer intelectual. Porém, naquele ano de 1973, qualquer observador podia constatar que aquelas questões não eram apenas do jovem geógrafo, mas de toda a comunidade geográfica, tanto na França quanto no Brasil e no resto do mundo! E é justamente neste momento que Claval publica seu livro providencial.

A última obra de Claval que li no período que delimiti para visualizar os trabalhos deste autor, que maior influência teve sobre minha formação inicial de geógrafo, foi um livro que, em aparência, dá a impressão de ser pequeno, mas, que, só quando o abordamos, somos impactados pela amplitude das reflexões e das informações epistemológicas nele contidas. Trata-se de *La pensée géographique*,

publicado no final de 1972 e do qual só tomei conhecimento no começo do segundo semestre de 1973, quando já estava fortemente engajado no fechamento da minha tese de doutorado, que seria defendida poucos meses depois. Faço esta observação, porque, em função das exigências dos trabalhos finais de uma tese, elaborada por um doutorando bastante jovem (à época, eu estava completando 29 anos) – uma tese que deveria ser realizada e defendida em francês –, pude fazer uma leitura apenas sumária deste volume, quando ainda estava em Bordeaux. As leituras mais profundas só seriam realizadas em meu retorno ao Brasil e, mesmo assim, talvez até os dias atuais, eu não tenha conseguido explorar todo o manancial de contribuições epistemológicas presentes naquela obra.

Primeiramente, fui tomado do mesmo sentimento de admiração, já relatado, quando eu lera, poucos anos antes, *La théorie des villes*, provocado pela quantidade, pela variedade e pela importância da bibliografia referenciada no *La pensée géographique*.

Tal como em muitas outras publicações de Claval, este livro tem uma estrutura que concilia dois fios condutores: um temporal, sequenciando certos aspectos da história da Geografia, especialmente seus contextos, suas circunstâncias e seus atores mais importantes; e outro, conectado ao primeiro, de finalidade essencialmente epistemológica, voltando-se prioritariamente para as contribuições teórico-metodológicas que marcaram as grandes orientações e tendências do desenvolvimento da Geografia e os limiares e as discontinuidades que interromperam, mesmo que momentaneamente, este processo, no objetivo final de compreender cada vez melhor a evolução do pensamento geográfico.

Além de um brevíssimo prefácio, assinado por Philippe Pinchemel, presidente da Comissão de História do Pensamento Geográfico (criada por ocasião do Congresso de Geografia de Nova Delhi, em 1968), de uma bela introdução e de uma conclusão bastante feliz, o livro é organizado em sete capítulos. Assim, esta “viagem” pela história e pela evolução do pensamento geográfico começa no tempo em que surgiu, na Europa Ocidental, o que Claval, com base em François de Dainville (1940), chamou de “La géographie des humanistes”. O estudo prossegue na época do “Cientismo” (fim do século XVIII e parte do XIX); avança para um período, no qual a primeira grande inquietação epistemológica provoca uma renovação no pensamento geográfico (fim do século

XIX e começo do XX); evolui para as fases de desenvolvimento da Geografia, já na primeira metade do século XX, nas quais a expansão do pensamento geográfico coincide com uma aplicabilidade maior da Geografia à educação, à guerra, ao colonialismo, aos progressos econômico e social, às questões urbanas e de planejamento regional (questões tratadas em três capítulos), até chegar ao último capítulo, no qual as reflexões do autor contemplam questões da epistemologia da Geografia e das suas relações com o desenvolvimento tecnológico.

Claval começa a introdução, dizendo que, do começo do século XX, até os anos cinquenta do século passado, aproximadamente, a evolução das ideias e da Cartografia tinha despertado pouco interesse, por parte dos grandes geógrafos, mas, logo em seguida, afirma o seguinte:

Depuis quelques années, on assiste à une transformation profonde. On s'interroge sur l'origine et sur l'épanouissement de la curiosité géographique sur le développement de la géomorphologie, de la géographie économique ou de telle ou telle autre branche de notre domaine (p. 7).

E as notas e referências do rodapé começam com esta afirmação: “*La création dans le cadre de l'Union Géographique Internationale, de la Commission d'Histoire de la Pensée géographique, est un des signes de cette transformation*” (p. 7).

De fato, os anos sessenta e setenta do século passado conhecem largos debates sobre as origens, sobre a história e sobre as tendências contemporâneas das atividades geográficas, mas, sobretudo, dos princípios e das ideias que orientam o pensamento dos geógrafos.

Claval deixa antever, por meio de algumas perguntas básicas, qual é, em sua interpretação, o motivo maior desta crescente curiosidade entre os geógrafos, em especial, os mais jovens:

Ce qui attire les jeunes, c'est l'histoire complexe des concepts fondamentaux, des méthodes et des problèmes de la géographie. Ce qui les intrigue aussi, c'est la marche irrégulière de la discipline, ses longues stagnations et ses brusques mutations. Ces mouvements de la curiosité à l'égard du passé géographique sont-ils dus au hasard? Ne traduisent-ils pas plutôt des transformations profondes?² Ne sont-ils pas significatifs du changement 'd'épistème', de la généralisation de nouveaux paradigmes que nous sommes en train de vivre (p. 8).

2. Todos os grifos das citações extraídas da introdução da obra de Claval são meus.

Por fim, ainda na introdução, fica implícita a importância, atribuída pelo autor, da abordagem contextual na história do pensamento geográfico:

La géographie est faite par des hommes, et se trouve marquée par le milieu dans lequel ils vivent, par ses intérêts économiques ou ses passions politiques (...). Le développement de la connaissance géographique tient également aux conditions dans lesquelles se diffusent les idées [...] (p. 9).

Diferentemente do que foi apresentado no texto *Les origines de la géographie humaine*, anteriormente discutido, no livro *La pensée géographique*, Claval não retroage a história do pensamento geográfico até às geografias da Antiguidade e da Idade Média. Sua argumentação e suas reflexões começam se referindo ao pensamento geográfico desenvolvido e praticado entre os séculos XVI e XVIII na Europa Ocidental, em um contexto institucional que o autor chama de “[...] *la géographie des humanistes*” (p. 15).

Este período de cerca de três séculos é marcado, em primeiro lugar, pela ampliação sem precedentes do conhecimento das diversas partes da Terra e pela sistematização dos conhecimentos e das abordagens usadas pelos geógrafos, com destaque para os relatos de viagens e suas representações cartográficas. Em função de tudo isso, toma forma e se dissemina um “método geográfico”, enquanto os primeiros pensadores da Geografia (como Varenius, por exemplo) se habituariam a buscar nas obras do passado as bases e as justificativas que legitimam as práticas da “geografia dos humanistas”:

Entre le XV^e et le XVIII^e siècles, le progrès de la connaissance du Monde est si importante que la méthode géographique – si l’on entend par là la démarche qui consiste à raisonner sur les causes et les enchaînements de phénomènes en tirant argument de leur repartition – devient d’usage courant. Au même moment, et sous l’impulsion des idéologies qui ont provoqué la Renaissance on prend l’habitude d’interroger les œuvres passées, on apprend à associer l’histoire et la géographie (p. 15).

O volume de informações trazidas por ocasião das viagens de explorações, que se multiplicam no decorrer do século XVIII, é tal que a metodologia geográfica tem que ser afinada, para que os resultados dessas viagens possam se incorporar aos conhecimentos científicos, econômicos, militares e diplomáticos, que se acumulam nos países mais avançados da Europa de então. O “método comparativo” assume um papel de destaque:

L'intérêt de la méthode géographique apparaît pleinement à la suite des grands voyages d'exploration de la fin du XVIII^e siècle. L'analyse des formations végétales conduit Humboldt à poser des problèmes généraux (...). La méthode comparative, ainsi affinée permet alors, de saisir sous un angle nouveau le problème des rapports entre les espèces vivantes: l'aventure de Darwin est née ainsi d'une réflexion à base géographique (p. 16).

Entre os geógrafos que melhor partido tiram desta grande riqueza de dados disponibilizados pelas expedições científicas, Claval cita três geógrafos de países germânicos: Alexander von Humboldt, Carl Ritter e Conrad Malte-Brun (este, um dinamarquês naturalizado francês). Esses pesquisadores se transformam em pensadores e promoveram, juntamente com seus colegas e discípulos, e na herança de geógrafos renascentistas – como Varenius – ou de filósofos – como Kant³ –, a maior unificação do pensamento geográfico no final do século XVIII e na primeira metade do século XIX. Esta etapa crucial da evolução do pensamento geográfico é assim caracterizada por Claval, no capítulo II:

Il n'y a pas de discontinuité entre la géographie du XVIII^e siècle et celle du XIX^e siècle: les thèmes demeurent les mêmes et la curiosité est toujours tournée vers la description raisonnée de la surface de la Terre. On franchit cependant une série de seuils; on prend conscience de l'originalité de la démarche géographique, qu'on définit avec plus de rigueur que par le passé; les études se multiplient; le milieu des géographes n'est plus confondu avec celui, étroit et très spécialisé, des cartographes; (le domaine des géographes) s'élargit et s'enrichit (p. 27).

Essa espécie de salto epistemológico é mais fortemente enfatizada por Claval nesta mesma página, algumas linhas abaixo: “On prend l'habitude d'analyser l'histoire des idées: pour la première fois, l'histoire de la géographie cesse d'être celle de l'exploration du monde, pour être celle d'un courant de pensée”.

Nesse contexto, no período considerado, desenvolve-se uma abordagem que Claval denomina “la méthode critique”, voltada, em grande parte, para o pensamento geográfico, em sua essência e em suas ramificações. Ao se debruçarem sobre estas, os geógrafos interessados nas orientações teórico-metodológicas da Geografia começam a se preocupar com a unidade do pensamento geográfico.

3. Capítulo III deste livro.

L'image que l'on donne de la science est très incomplète: la géographie qui se lit à travers l'appareil de notes de ceux qui l'écrivent paraît faite d'une série de branches entre lesquelles les rapports sont insignifiants ou nuls. La vision est exagérément analytique et l'on perd généralement de vue ce qui fait l'unité⁴ du point de vue géographique au cours d'une période donnée (p. 39).

Desse ponto de vista, o papel desempenhado pela Escola Francesa de Geografia, em especial, pela sua vertente vidaliana, é indispensável, pois Vidal e seus seguidores não somente sintetizam e traduzem para o “espírito francês” os fundamentos maiores da geografia Clássica, de construção alemã, mas também enriquecem consideravelmente este pensamento geográfico, enfatizando certos conceitos (como o de região, baseado, sobretudo, na diferenciação das paisagens), sem perder o que os alemães preconizaram, principalmente, com Ritter e, mais tarde, com Hettner: a unidade do pensamento geográfico.

A busca vidaliana desta **unidade epistemológica** tem uma origem remota – mesmo que nem sempre afirmada, explicitamente – em certos aspectos da filosofia kantiana e/ou neokantiana:

Kant avait essayé de proposer une classification des sciences, de montrer leurs rapports, de préciser leurs buts. Il avait été frappé par le contraste entre les disciplines qui se préoccupent de dégager des relations à valeur universelle, des lois, et celles qui cherchent à expliquer des phénomènes qui ne se reproduisent jamais identiques à eux-mêmes. Ses idées sont reprises, et l'école du retour à Kant distingue les démarches nomothétiques et les enquetes à visées idiographiques. Ou placer la géographie? (p. 47).

Não há dúvida de que, para o filósofo Kant e para os geógrafos da escola clássica alemã, como Ritter e Hettner, por exemplo, assim como para Vidal e para os seguidores do pensamento clássico francês, a Geografia pertenceria ao segundo grupo de ciências.

Esta perspectiva predominou na Geografia europeia e, até mesmo, na Geografia norte-americana, até os anos cinquenta/sessenta do século passado, quando esta seguia a liderança de Richard Hartshorne:

La démarche de Hartshorne est assez analogue. (...) Il raconte le développement des géographies, conçues comme analyse du paysage (...). De Humboldt et de Ritter – de Kant même – à nous jours le point de vue de ceux qui font de la différenciation de l'écorce terrestre la démarche essentielle de la géographie se maintient avec une constance remarquable, et le doit à sa justesse (p. 48).

4. Grifo meu.

É claro que as pesquisas geográficas, que tinham por finalidade o estudo das **paisagens** e das **regiões** na Europa e em vários outros países, no século XIX e até meados do século XX, baseavam-se no **princípio da diferenciação de áreas**, desenvolvido e aperfeiçoado nas escolas clássicas de Geografia da Alemanha e da França. Os autores clássicos diziam que a essência da Geografia estava nos estudos das paisagens e das regiões, pois aí era possível e necessário aplicar abordagens, como a da integração de elementos diferenciados, a partir da identificação e da descrição dos elementos mais importantes, de suas funções e dos fluxos que elas geram e, assim, chegar à unidade, que dá personalidade a cada paisagem e a cada região.

Mais ou menos em meados do século XX, nos Estados Unidos e na Europa do Norte, esboça-se um movimento de contestação, primeiramente, em relação ao método e às técnicas e, posteriormente, em relação ao embasamento teórico da Geografia Clássica europeia. Os promotores desta contestação, que se generaliza rapidamente, propõem uma substituição paradigmática, que deveria começar com uma ruptura epistemológica da tradição então vigente na Geografia. Uma Nova Geografia é, então, proposta:

La rupture avec la tradition ne se situe pas seulement au niveau des méthodes: la Nouvelle Géographie s'oppose profondément aux géographes de naguère. Elle le doit moins à l'utilisation des méthodes plus précises qu'au changement d'attitude de ceux qui font avancer la discipline. On se soucie moins que par le passé de saisir ce qui fait l'originalité ultime de telle ou telle combinaison régionale. On essaie de souligner au contraire les régularités, et de les expliquer: le géographe parle de mécanismes, de processus, il établit, dans le domaine des faits d'occupation humaine, des lois (p. 52).

Na França, pelo que pude observar pessoalmente entre 1971 e o final de 1973, a proposta de uma nova geografia encontra defensores imediatos (como, por exemplo, J. B. Racine e H. Reymond, em 1973), mas, também, críticos (como, por exemplo, P. George, em 1972). Racine e Reymond publicam um livro intitulado *L'analyse quantitative en géographie*, no qual discutem, visando a um público francês, conceitos, métodos e técnicas propostos pela Nova Geografia. Pierre George, depois de outros textos com o mesmo tema, publica um trabalho com um título que dispensa comentários e que fala por si mesmo: *L'illusion quantitative en géographie* (de 1972). Mas o que me chamou positivamente a

atenção foi a posição de Paul Claval, que aceita a ideia de que as grandes orientações da Geografia regionalista clássica mereciam críticas, porém, algo semelhante também seria constatado, em relação à abordagem quantitativa: “*Les partisans des méthodes quantitatives ont pris conscience des limites de renouvellement qu’ils apportent cependant que les traditionalistes comprennent qu’il est absurde de défendre un ensemble dont on n’essaie pas d’assurer la logique interne*” (p. 57).

Para poder se situar com segurança na complexa evolução epistemológica da Geografia, Claval sugere, como melhor caminho, sobretudo, para os jovens geógrafos, um retorno à história do pensamento geográfico, mas com uma mudança de atitude:

Retracer l’histoire des idées demande une grande humilité, et une absence totale de préjugés en faveur du vrai: si l’on veut comprendre le passé, saisir son ensésmo, comprendre les problèmes de croissance, il faut renoncer d’abord aux postulats de la critique érudite, et attacher un poids égal à tous les courants de ensé – même si, dans le présent, ils n’ont pas les mêmes conséquences (p. 62).

Esta posição de Paul Claval nos estimula a desenvolver uma reflexão sem preconceitos sobre a epistemologia de um campo de conhecimento, que é, ao mesmo tempo, plural e, talvez por isso, muito complexo, e o caminho está, de um lado, na exploração cada vez maior das contribuições que se podem encontrar na história da Geografia; e, de outro, na aceitação de novas abordagens metodológicas e tecnológicas e na abertura cada vez mais abrangente aos campos de conhecimento afins e à filosofia.

Outra via também proposta por Claval está na necessidade, para os geógrafos, de utilizarem uma perspectiva contextual, procurando o melhor entendimento das transformações complexas, pelas quais nossa disciplina passa em sua longa história.

O último capítulo (VII) de *La pensée géographique* se volta para as relações entre a Geografia – aí, incluída a Cartografia – e o desenvolvimento tecnológico.

Depois de uma série de reflexões sobre a Geografia e sobre suas técnicas tradicionais, inclusive, em termos de suas limitações, Claval mostra como esta situação vem se modificando rapidamente no período do imediato pós-guerra, até o ano de publicação deste livro, e exemplifica algumas destas transformações:

Les satellites artificiels ont été munis de caméras sensibles aux rayons infrarouges. On peut désormais mesurer l'intensité du rayonnement terrestre, la partie du rayonnement solaire qui se trouve absorbé et utilisée dans chaque écotope et suivre cela tout au long d'une saison végétative ou d'une année (p. 107).

O autor termina seu livro com algumas constatações sobre a Geografia e com alguns conselhos fundamentais aos geógrafos. Sua conclusão começa com a afirmação de que o melhor caminho para o nosso embasamento epistemológico (sem o qual não podemos mais produzir conhecimento geográfico válido) é emprendermos a melhor exploração possível da história do pensamento geográfico. E, para sermos bem sucedidos nesta viagem exploratória, alguns princípios devem nos guiar:

L'histoire de la géographie n'apporte évidemment pas de certitudes faciles (...). Elle apporte une certaine sagesse, un sens du relatif, un certain scepticisme aussi – mais n'est-il pas nécessaire si l'on veut être toujours en garde contre des raisonnements hâtifs? (...) A fréquenter l'histoire de la géographie, on perd une certaine naïvité: on apprend à se situer dans un mouvement qui vous dépasse et vous emporte, que l'on peut infléchir, mais dont on ne peut jamais se rendre totalement maître (p. 109).

Sábios conselhos de um dos maiores pensadores da Geografia naquele início dos anos 1970, ou seja, 24 anos antes da publicação de *La fin des certitudes*, de Ilya Prigogine (1996). Assim, se vivemos no mundo em que prevalece “o fim das certezas”, em que bases poderemos fundamentar nossas pesquisas e nossas reflexões? Não parece haver alternativa, senão explorar a história da Geografia na companhia de Paul Claval e de outros pensadores, comprometidos com uma Geografia novamente reconciliada com sua pluralidade, dentro da unidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao iniciar a redação deste depoimento bastante informal, eu não podia imaginar que dimensões ele teria e que tipos de memórias ele me traria. A verdade é que, quanto mais a redação avançava, menos eu queria chegar ao fim (e Salete Kozel, para agradar a seu velho professor, sempre dava mais tempo).

Esta satisfação veio primeiramente com as reminiscências, ligadas aos meus primeiros anos de aprendizado na Geografia, ou seja, aos tempos felizes e

cheios de esperança da segunda metade da década de sessenta e do início dos anos setenta do século passado; lembranças que resgatam a felicidade de estudar com meus queridos mestres do Departamento de Geografia e de conviver com dois extraordinários pesquisadores franceses, que possibilitaram, bibliograficamente e com seus exemplos pessoais, minhas primeiras explorações da Escola Francesa de Geografia. Já nesses primeiros anos, ainda em Minas Gerais, a leitura dos geógrafos franceses, entre os quais Paul Claval, revelava uma dimensão do pensamento geográfico complexa e nova para mim, mas extremamente desafiadora e fascinante.

A segunda grande etapa desta formação, graças ao empenho de meus professores da UFMG e da intermediação realizada pelo professor Yves Gervaise, deu-se nos anos de 1971, de 1972 e de 1973 na Universidade de Bordeaux III. Este período foi um verdadeiro divisor de águas em minha vida de geógrafo, pois, naquelas margens do Garonne, conheci as paisagens e a civilização francesas, e tive que aprofundar meu conhecimento da língua francesa, pois não poderia assistir às aulas e às conferências e, muito menos, escrever uma tese e defendê-la sem isso. Conheci, às vezes, pessoalmente, alguns dos grandes pensadores da Geografia e li, como nunca havia feito, obras capitais sobre as teorias, sobre os métodos e sobre as técnicas da Geografia, entre as quais estavam, naturalmente, algumas de Paul Claval.

Ao retornar ao Brasil, a partir de 1974, as principais direções de minha vida profissional já estavam traçadas, tendo, como primeiro contexto, o Instituto de Geociências da UFMG, no mesmo departamento em que tinha dado, oito anos antes, os primeiros passos de aprendiz de geógrafo. Comecei a lecionar quase simultaneamente duas disciplinas: Teoria da Geografia e Geografia urbana e, alguns anos mais tarde, assumi a disciplina de Geografia política, que, posteriormente, transformou-se em Geopolítica. As quatro obras de Paul Claval, que comentei brevemente nestas páginas, foram luzes, que, juntamente com outros trabalhos – principalmente, franceses –, e levando em conta os contextos brasileiro e mineiro de então, iluminaram estas opções, particularmente, a da Geografia urbana e a da Epistemologia da Geografia. Para a Geopolítica, só mais tarde eu teria acesso a textos de Paul Claval, como, por exemplo: *Espace et pouvoir*

(1978), publicado em português, no Brasil, no ano de 1979, e *Géopolitique et géostratégie* (1994).

Um pouco mais tarde, na virada para o século XXI, o livro de Claval *La géographie culturelle* (1995), traduzido para o português com o mesmo título em 1999, ajudaria a consolidar minha última experiência nas reflexões epistemológicas e no magistério superior: a Geografia humanista, que também fortaleceu amizades, iniciadas em outros contextos, com acadêmicos de alto nível, tais como Livia de Oliveira, Lucy M. C. Machado, Sylvio F. Gil, Werther Holzer, Eduardo Marandola, Maria Geralda de Almeida, Eguimar F. Chaveiro, entre outros.

Não poderia deixar de relatar nestas considerações finais que, naturalmente, não apenas os trabalhos de autoria de Claval comentados aqui atraíram meu interesse de geógrafo. Desde os anos 1960, tive oportunidade de ler artigos do mestre francês em periódicos geográficos franceses, particularmente, dois: primeiramente, no tradicional *Annales de Géographie* e, posteriormente, em *L'espace Géographique*. Neste último periódico, aliás, tive oportunidade de ler artigos fundamentais sobre geografia Cultural, sobre Geografia e Literatura, sobre Geopolítica (situações de conflito, por exemplo) e acirrados debates sobre as relações entre marxismo, ou neomarxismo, e Geografia.

Assim, ao me aproximar do fim destas breves e modestas reflexões, fica a constatação de que, embora eu não tenha tido nenhuma convivência pessoal com o professor Paul Claval, a presença de seu pensamento em minha formação inicial, até a atualidade, é fortíssima e constante. Prova disso são as quase três dezenas de publicações suas que consegui localizar em minha biblioteca particular, hoje, em plena fase de reorganização.

Gostaria de pedir licença ao ilustre mestre francês para terminar meu texto com uma das mais elegantes definições da Geografia que já vi:

A Geografia é uma velha dama que, pelas metamorfoses sucessivas, não para de rejuvenescer. Sua vocação é universal: trata da superfície terrestre em sua totalidade. Abraça os fatos naturais e tudo que está relacionado à ação dos grupos sociais que progressivamente povoaram e humanizaram continentes, ilhas e arquipélagos (2011).

BIBLIOGRAFIA

AMORIM FILHO, O. B. **Contribution à l'étude des villes moyennes au Minas Gerais – Formiga et le Sud-ouest du Minas Gerais**. 1973 Tese (Doutorado em Geografia) – Université de Bordeaux III, Bordeaux, 1973.

AZEVEDO, A. **Monografias Regionais**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

BEAUJEU-GARNIER, J. **La géographie: Méthodes et perspectives**. Paris: Masson & Cie Editeurs, 1971.

BERRY, B. J. L. **Géographie des arches et du commerce de détail**. Paris: Armand Colin, 1971.

BRUNET, R. **Les croquis de géographie régionale et économique**. Paris: SEDES, 1967.

CLAVAL, P. **A geografia cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

CLAVAL, P. **Epistemologia da Geografia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

CLAVAL, P. **Espaço e poder**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

CLAVAL, P. **Géopolitique et Géostratégie: La pensée politique, l'espace et le territoire au XX^e siècle**. Paris: Nathan-Université, 1996.

CLAVAL, P. La naissance de la géographie urbaine. **La pensée géographique Française contemporaine: mélanges offerts à André Meynier**. Saint Brieuc: Presses Universitaires de Bretagne, 1972.

CLAVAL, P. La théorie des villes. **Revue Géographique de l'Est**, v. 8, n. 1-2, p. 3-56, jan./jun., 1968.

CLAVAL, P.; WIEBER, J.-C. **La cartographie thématique comme méthode de recherche**. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

CLOZIER, R. **Histoire de la Géographie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

DOLLFUS, O. **L'espace géographique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

DOLLFUS, O. **L'analyse géographique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

GEORGE, P. **Les méthodes de la Géographie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

GEORGE, P. L'illusion quantitative en géographie. In: **La pensée géographique française contemporaine: mélanges offerts à André Meynier**. Saint-Brieuc: Presses Universitaires de Bretagne, 1972.

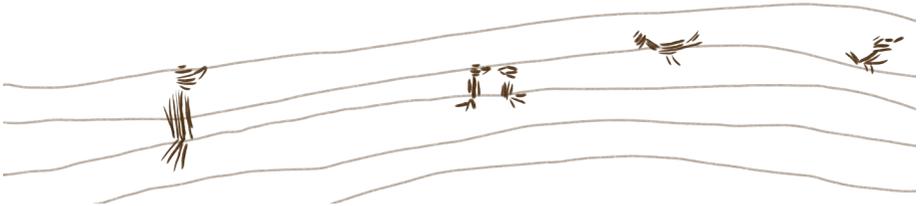
GOUROU, P. **Pour une géographie humaine**. Paris: Flammarion Éditeur, 1973.

LELOUP, Y. **Les villes du Minas Gerais**. Paris: CNRS (Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine), 1970.

MEYNIER, A. **Histoire de la pensée géographique: En France (1872-1909)**. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

O pensamento de Paul Claval na formação de um geógrafo brasileiro nos anos 1960/1970: depoimento

- MEYNIER, A. **Guide de l'Étudiant en Géographie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- ROBERT, Paul (Ed.). **Micro Robert**: dictionnaire du français primordial. [S. l.]: SNL, 1971.
- PRIGOGINE, I. **La fin des certitudes**: Temps, chaos et les lois de la nature. Paris: Éditions Odile Jacob, 1996.
- RACINE, J. B.; REYMOND, H. **L'analyse quantitative en géographie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- SILVA, J. B. **França e a Escola Brasileira de Geografia**: verso e reverso. Fortaleza: Edições UFC, 2012.
- UNION GÉOGRAPHIQUE INTERNATIONALE (UGI). **Comptes rendus du XVIII^e Congrès International de Géographie**, 1956. Rio de Janeiro: IBGE, 1958.



UM TRIBUTO A CARL SAUER

Alexandre Magno Alves Diniz

INTRODUÇÃO

Carl Sauer foi o geógrafo que marcou de forma mais impactante a minha formação acadêmica. O primeiro contato que tive com a sua obra se deu nas primeiras semanas do curso de mestrado em Geografia da Kansas State University (K-State), no longínquo ano de 1991. Fazia parte das tradições daquele curso a realização de um trabalho de campo com os calouros no último sábado do mês de agosto, com a finalidade de introduzir os novos estudantes no espírito do Programa e nas paisagens locais. O evento mobilizava, ainda, boa parte do corpo docente, que nos convidou a estudar e a exercitar os ensinamentos da *Morfologia da Paisagem*, de Sauer (1925).

A van da universidade partiu do campus, em Manhattan (KS), na direção oeste, passando por diversos povoados e por comunidades rurais, cuja criação

esteve vinculada à expansão do ramal ferroviário da Kansas Pacific Railway, ocorrida nos anos 1870. O ramal ferroviário se estendia de Kansas City (MO) a Denver (CO), mas o trecho que visitamos naquele dia incluía Ogden, Junction City, Chapman e Detroit, até a histórica Abilene, uma típica cidade de faroeste. Estradas secundárias foram priorizadas naquela jornada de pouco mais de 70 quilômetros, que levamos boa parte daquele memorável sábado para cruzar.

À medida que a van avançava rumo ao ocidente, tomávamos notas e ficávamos atentos a todas as observações e às orientações dos professores, que chamavam a nossa atenção para diversos aspectos da paisagem, sempre fazendo referência à obra de Sauer (1925). Ao longo do dia, caminhamos pelas pradarias, observando as barrancas do rio Kansas, os degraus das colinas dos Flint Hills e os búfalos selvagens da estação biológica Konza Prairie, visitamos templos religiosos e cemitérios, buscando pistas acerca da origem dos colonos que ali se assentaram no século XIX, fizemos incursões em centros comunitários, em museus e em arquivos públicos à procura de registros dos modos de vida e dos artefatos produzidos e utilizados pelos habitantes locais, ao longo dos últimos 150 anos, além de informações sobre o modo como as antigas paisagens locais se desenhavam.

Esta experiência marcou positivamente minha carreira científica e minha memória afetiva. Lembro-me vividamente das feições da paisagem natural local. Quando atravessamos a porção setentrional da região fisiográfica denominada Flint Hills, descortinava-se diante de nós uma morfologia marcada pela presença de degraus, resultantes de processos erosivos diferenciais. Os calcários mais resistentes e o sílex formavam bancos proeminentes nas suaves encostas, coroando os topos das colinas, enquanto os xistos menos resistentes se desgastaram lentamente, formando um solo fino e pedregoso. A região era dominada por extensas pradarias naturais, em que se encontravam centenas de espécies de flores silvestres, com destaque para a abundante presença de girassóis selvagens. As árvores eram raras, exceto às margens do rio Kansas e de seus tributários, que cortavam as camadas de sílex com canais estreitos e encaixados. O clima dominante era o temperado, porém com forte efeito continental, marcado por verões quentes, sujeitos a secas, e por invernos muito frios.

Incêndios ocorriam naturalmente, durante as temporadas de seca, impondo a presença de espécies de plantas e de animais resistentes às condições locais.

No início dos anos 1990, aquelas suaves colinas eram ocupadas por um mosaico de propriedades rurais, marcadas por baixas densidades demográficas e por forte presença de culturas mecanizadas de trigo, de alfafa e de sorgo, além de ranchos de gado e de suinocultura. A paisagem cultural lapidada pela racionalidade do agronegócio impunha traços retilíneos nos campos agrícolas, deixados por tratores, por colheitadeiras e por cercas de arame farpado. Traços das pradarias originais se restringiam às encostas mais onduladas e aos solos rochosos. Silos e galpões se destacavam como as edificações mais elevadas da paisagem, chegando a superar em número as casinhas brancas de madeira, dispostas a cada centena de metros, ao longo das rodovias. As poucas comunidades rurais existentes tinham nos templos protestantes seu centro gravitacional. Esses, desbancados em estatura pelos silos e pelos armazéns do agronegócio, traziam para próximos de si um pequeno casario e cemitérios cravejados de lápides de granito, que se fundiam com a paisagem campestre.

Neste cenário quase destituído de figuras humanas, a cor dominante da paisagem daquele fim de agosto era o amarelo palha. A maior parte dos campos de trigo já havia sido colhida e os campos de alfafa e de sorgo estavam prestes a ter o mesmo destino. O ar do lado de fora da van era desagradavelmente quente e úmido e o asfalto abrasivo formava miragens, dando a perene sensação de estarmos viajando na direção do leito de um rio sem fim. Um ocre odor exalava dos currais e das fazendas de suínos, à medida que avançávamos em direção a Abilene.

À exceção dos remanescentes das pradarias, a paisagem pouco lembrava a encontrada pelos primeiros humanos que puseram os olhos nos Flint Hills, que vivenciaram ali um clima mais úmido e mais frio do que o atual. Os humanos chegaram à região há pelo menos 13.000 anos, quando havia caça abundante, com a presença de mamíferos da era do gelo. À medida que o clima local se alterou, os grupos culturais sucessores desenvolveram técnicas agrícolas para cultivar espécies, como o milho e o feijão, nos ricos solos aluviais da região.

Quando a expedição do espanhol Coronado alcançou a região, em 1541,

ela era ocupada por vários grupos de nativos, havendo registro da presença de várias tribos nos Flint Hills nos 300 anos seguintes, incluindo Pawnee, Wichita, Plains Apache, Kansa, Kiowa e Osage. Em 1822, a trilha de Santa Fé trouxe centenas de carruagens de imigrantes ao Kansas, principalmente, de antiescravistas da Nova Inglaterra, de ascendência britânica. Esses primeiros colonizadores viviam em cabanas improvisadas e lutavam contra os desafios impostos pelo ambiente local, marcados pela imprevisibilidade e pelos extremos do clima continental, contra ataques recorrentes dos povos nativos, contra secas e tempestades de areia e contra invasões periódicas de gafanhotos.

Com o crescimento populacional, Kansas se tornou um estado, em 1861, entrando na União como um estado antiescravagista. Após a Guerra Civil Americana (1861-1865) e com a construção das ferrovias (anos 1860 e 1870), muitos europeus foram atraídos pela promessa de empregos e de terras gratuitas, tendo-se formado diversas pequenas comunidades de ascendências russa, boêmia, alemã e escandinava, que ainda hoje se fazem presentes de forma evidente na paisagem. Com a crescente presença de imigrantes europeus no fim da década de 1870, muitas das tribos de índios foram realocadas para o sul, em terras hoje pertencentes ao estado de Oklahoma, sendo que, por volta de 1890, a maior parte das terras já havia sido ocupada pelos colonos e a vida era dominada pela agricultura e, especialmente, pela pecuária (BRES; COOMANSINGH, 2006).

A cidade de Abilene, ponto final do nosso trabalho de campo, tinha uma posição geográfica de destaque no entroncamento da Kansas Pacific Railway e da Trilha Chisholm. Nas décadas de 1870 e de 1880, grandes rebanhos, com 2.500, 3.000 cabeças de gado, eram adquiridos por tropeiros nos ranchos do sul do Texas, que contratavam *cowboys* para levar a boiada aos mercados de gado das cidades cruzadas pelas ferrovias do Kansas, das quais o gado era enviado aos grandes mercados consumidores do nordeste americano, especialmente, a Chicago (GALENSON, 1974). A cidade de Abilene estava no fim da Trilha Chisholm, servindo como centro de entretenimento para os viajantes e como um importante mercado para o gado texano (CUSHMAN, 1940).

Foi com grande entusiasmo que participei daquela atividade de campo, na qual, além de aprender sobre as paisagens do nordeste do Kansas, também tive o primeiro contato com *Morfologia da Paisagem*, de Carl Sauer (1925). Esse contato, além de despertar meu interesse pela Geografia Cultural, foi determinante para a minha formação profissional e na minha concepção de Geografia.

A *Morfologia da Paisagem* foi um dos ensaios mais influentes e mais citados de Sauer (GADE, 2009), conferindo-lhe a atenção internacional (PARSONS, 2009), por representar uma síntese de seu pensamento e de suas práticas acadêmicas (KENZER, 1987). Sauer (1925) defende que a paisagem deve ser abordada, a partir das perspectivas corológica e unitária, uma vez que ela resulta da peculiar associação de formas físicas e culturais, ao longo do tempo (KERSTEN, 1982).

A paisagem se confunde com a própria Geografia, enquanto a morfologia é concebida como conceito e como metodologia. Conceitualmente, a morfologia é entendida como forma ou unidade estrutural, enquanto, como método, ela representa a síntese dos processos responsáveis pela criação das diferentes formas presentes na paisagem. Consequentemente, a compreensão dos processos que operam sobre a paisagem demanda a avaliação da perspectiva temporal, sendo o tempo uma variável crítica neste arcabouço. Em outras palavras, Sauer defendeu a busca pelos processos responsáveis pela criação das formas culturais, ao longo da superfície terrestre (KENZER, 1985).

Com isso, Sauer enunciou o papel da Geografia enquanto disciplina, calcada numa visão integral, na qual se interrelacionam, tanto os fatos geográficos físicos quanto os humanos (HOLZER, 2000). Ao longo de sua carreira, Sauer realizou múltiplas análises acerca de grupos humanos e de lugares diversos, a partir de observações realizadas diretamente em campo, conjugadas com minuciosas pesquisas em arquivos diversos (PARSONS, 2009), influenciando diversas gerações de geógrafos. Neste capítulo, alguns aspectos da vida e da obra de Carl Ortwin Sauer são ressaltados, num tributo ao pensador que mais me influenciou e inspirou.

VIDA

De ascendência alemã, Carl Ortwin Sauer nasceu na véspera de Natal de 1889, em Warrenton, Missouri, localizada cerca de oitenta quilômetros a oeste de St. Louis. Quando menino, Sauer foi enviado pelos pais para Calw, no sul da Alemanha, onde permaneceu com parentes por uma temporada de três anos de estudo, tornando-se fluente em alemão. Sauer exibia impressionante capacidade de absorção de conhecimentos sobre os mais diversos assuntos e notável aptidão intelectual (KENZER, 1985; KERSTEN, 1982). Gade (2009) atribui estas habilidades ao impulso recebido dos pais, imigrantes alemães bem versados nas realizações intelectuais da alta cultura alemã. Na sua juventude, Sauer tinha Goethe como leitura de cabeceira. A influência germânica, recebida durante a juventude, foi fundamental para a formação da visão de mundo de Sauer, especialmente, o seu contato com o universo do Romantismo, posteriormente reforçado por leituras, por reflexões e por intercâmbios com diversos colegas, dentro e fora das fronteiras da Geografia (SPETH, 2009).

Depois de se formar na extinta Central Wesleyan College¹, em Warrenton, em que seu pai era professor, Sauer se matriculou no curso de Geologia da Northwestern University, no estado de Illinois. Desencantado com o curso, que carecia, segundo ele próprio, de uma dimensão humana, Sauer se transfere, em 1910, para a Universidade de Chicago, localizada poucos quilômetros ao sul de sua antiga universidade (LEIGHLY, 1987; BOWEN, 1996; MATHEWSON; SEEMANN, 2008).

À época, a Geografia americana estava na sua infância e o programa de estudos da Universidade de Chicago contemplava disciplinas de Fisiografia e de Geologia, enquanto as disciplinas humanas eram dominadas pela visão determinista, então dominante, com destaque para as aulas de Geografia Histórica, ministradas por ninguém menos do que Ellen Semple (KESTER, 1982).

Em 1915, após breve passagem pela Escola Normal do Estado de Massachusetts, em Salem, Sauer assumiu uma vaga de professor no

1. Sauer obteve dois títulos naquela instituição: *baccalaureates in classics e em sciences*.

Departamento de Geologia da Universidade de Michigan, posteriormente denominado Departamento de Geologia e Geografia (LEIGHLY, 1976). Naquele mesmo ano, Sauer concluiu sua tese de doutorado intitulada *The Geography of the Ozark Highland of Missouri*, sob orientação do fisiógrafo Rollin D. Salisbury (PARSONS, 1976; 2009). Naquela época, a Universidade de Chicago orientava seus pós-graduandos a produzir teses sobre regiões (LEIGHLY, 1976), e o trabalho de Sauer foi publicado em 1920 (SAUER, 1920), representando, ainda hoje, uma importante referência para a Geografia Cultural.

Sua carreira profissional avançou celeremente na Universidade de Michigan, em que alcançou a condição de professor titular em apenas sete anos. Em Michigan, Sauer vivenciou experiências que marcaram indelevelmente a sua carreira, com destaque para o seu envolvimento no *Michigan Land Economic Survey* e nos trabalhos de campo realizados ao sul do estado do Kentucky (ver Bowen (1996) para maiores detalhes). Durante essas experiências, Sauer se sensibilizou com os impactos das atividades humanas sobre os recursos naturais, tema que mobilizaria a sua atenção nos anos posteriores (PARSONS, 1976; 2009; BOWEN, 1996; MATHEWSON; SEEMANN, 2008).

Em 1923, aos 34 anos de idade, Sauer se transfere para a Universidade de Berkeley, na Califórnia, em que faz a sua vida e realiza suas contribuições científicas² mais impactantes (SPETH, 1987). O Oeste abriu novas perspectivas de investigação e a atenção de Sauer se voltou para o México e, mais tarde, para a América Latina (PARSONS, 1996).

Sauer dirigiu o Departamento de Geografia de Berkeley por mais de 30 anos, até 1954, tendo se aposentado como professor emérito em 1957 (PARSONS, 1976). Graças ao seu incontestável prestígio, ao longo de sua vida profissional, Sauer atuou nos conselhos consultivos das fundações Rockefeller e John Simon Guggenheim Memorial, no *U.S. Soil Conservation Service*, no *Social Science Research Council*, no *Committee on Latin American Studies of the American Council of Learned Scholars*, no *Office of Naval Research* e no *President's Science Advisory Board*, entre outros (PARSONS, 2009).

2. Ver Denevan e Mathewson (2009) para uma lista completa das obras de Sauer.

Nos quase 30 anos de trabalho, após a aposentadoria, Sauer publicou mais 20 artigos e quatro livros sobre a geografia histórica das Américas, deixando, ainda, o esboço de um trabalho sobre o modo como os norte-americanos exploraram as riquezas do seu território, que pretendia realizar (UNIVERSITY OF CALIFORNIA ACADEMIC SENATE, 1977; GADE, 2009).

Sauer faleceu no verão de 1975, aos 85 anos, deixando importantes contribuições no campo da ciência em diferentes áreas do conhecimento, incluindo a Geografia, a História, as Ciências Sociais e as Ciências Biológicas. Seu local de sepultamento foi a cidade natal de Warrenton, Missouri (PARSONS, 1976; 2009), fechando sua passagem por este plano.

SAUER E A GEOGRAFIA NORTE-AMERICANA NO INÍCIO DO SÉCULO XX

A Geografia norte-americana no início do século XX é marcada pelo atraso, em relação àquela praticada na Europa, especialmente, na França e na Alemanha (COSCONI, 2018), encontrando-se sob forte influência dos geólogos e se restringindo, em grande medida, à experiência e às publicações de levantamentos geológicos e geográficos e às sociedades geográficas amadoras (JOHNSTON; SIDAWAY, 2015).

William Morris Davis, um geólogo de formação, exerceu determinante protagonismo, sintetizando estes esforços. Davis, que havia concebido um célebre trabalho sobre o ciclo da erosão (DAVIS, 1899), tornou-se professor de Geografia Física na Universidade de Harvard, onde permaneceu entre 1885 e 1912 (COSCONI, 2018). Essa trajetória foi determinante na formação da identidade da Geografia norte-americana, que tinha como foco o estudo da relação entre meio ambiente e sociedade. Davis fundou a Associação de Geógrafos Americanos (AAG) em 1904, na qual esta visão foi arduamente defendida e amplamente difundida, nas duas primeiras décadas do século passado (MARTIN, 2009).

Uma das referências geográficas do determinismo ambiental norte-americano se ancorava na noção de teleologia, de Carl Ritter, e na sua ênfase na

explicação racional, ideias que foram introduzidas nos EUA por um de seus alunos e discípulo, Arnold Guyot (ver GUYOT, 1970). Também fundamentando esta visão, merecem destaque o Darwinismo Social, introduzido por Spencer (1886), além das obras de Friedrich Ratzel e de Thomas Huxley (KESTEN, 1982). Essas ideias foram absorvidas e professadas por Nathaniel Shaler em Harvard, sendo repassadas ao seu estudante e colega mais jovem William Morris Davis, que se encarregou de popularizá-las.

Em Harvard, Davis vinha defendendo a Geografia como a ciência responsável pelo estudo da Terra, em relação ao homem, sendo esta definição amplamente aceita pelos professores de Geografia, durante os primeiros anos do século XX, no lugar da ênfase dada à Geografia Física, que havia sido dominante, até então (LEIGHLY, 1987). Uma estudante de Davis foi bastante influente na difusão das ideias de Ratzel nos EUA. Ellen Churchill Semple abriu seu livro *Influences of Geographic Environment, on the Basis of Ratzel's System of Anthro-geography* (SEMPLE, 1911), afirmando que "[...] o homem é um produto da superfície da terra". A autora foi à Alemanha, onde passou algumas temporadas, estudando diretamente com Ratzel, o método antropogeográfico (JOHNSTON; SIDAWAY, 2015). Note-se que, ao abraçar a Antropogeografia, os geógrafos norte-americanos do início do século XX buscavam uma identidade própria; uma emancipação, em relação à Geologia, estabelecendo um campo de estudos distinto, pautado no estudo da influência ambiental sobre o homem (COSCONI, 2018).

No entanto, já nos anos 1920, a influência do determinismo ambiental dava sinais de enfraquecimento, especialmente, após a aposentadoria de Davis de Harvard. A AAG estava bastante atuante e o número de departamentos de Geografia se espalhava pelo país, juntamente com uma crescente produção científica (MARTIN, 2009).

Com o enfraquecimento das ideias e dos métodos relacionados ao determinismo ambiental, a Geografia Regional passa a representar o denominador comum daquilo que era considerado geográfico, e uma série de livros regionais foi escrita, retratando diversas regiões de todos os continentes (JOHNSTON; SIDAWAY, 2015). A Geografia Econômica e variantes da

Geografia Política também começaram a figurar nos currículos dos cursos de Geografia (MARTIN, 2009).

Outro aspecto digno de nota acerca da Geografia norte-americana do início do século XX era o seu isolamento, em relação àquela desenvolvida no continente europeu. Segundo Kester (1982), este isolamento teve como possíveis determinantes, além da barreira linguística, a grande influência que a Geologia teve em sua constituição. Levando-se em conta o fato de que britânicos e americanos foram os pioneiros no desenvolvimento da Geologia, quando parte destes profissionais despertou o interesse pelo campo da Geografia, eles, de forma prepotente, não identificaram inicialmente a necessidade de acompanhar o desenvolvimento da literatura do continente europeu – ou de qualquer outra parte do mundo. Por fim, diante do vívido interesse pela exploração de lugares ignotos, os geógrafos americanos tinham em casa um vasto e complexo objeto de estudos, fato que reforçou o seu isolamento.

Note-se que esta separação foi paulatinamente quebrada, a partir da iniciativa de alguns geógrafos, entre os quais se destaca Sauer, que, a partir do contato com geógrafos europeus, especialmente, franceses e alemães, foi percebendo mais claramente as limitações do pensamento vigente nos EUA (KESTEN, 1982).

Ao longo de sua formação, Sauer questionava a visão determinista da Geografia Humana, transcendendo o ensino limitado que recebeu em Chicago e as igualmente limitantes práticas dos seus contemporâneos acadêmicos da Geografia (LEIGHLY, 1976). Essa insatisfação propiciou uma crescente familiaridade com a literatura de geógrafos europeus, que posteriormente lhe permitiu contestar e subverter aquela abordagem determinista. Na verdade, antes mesmo de se mudar para Berkeley, Sauer consumia vigorosamente o que os geógrafos alemães, franceses e ingleses estavam produzindo sobre o mundo, cada vez mais alterado pela atividade humana (SAUER, 1974).

Foi neste contexto que a obra de Sauer se afastou das práticas convencionais dos geógrafos norte-americanos. Mas Sauer não foi o primeiro a se opor ao determinismo ambiental. Brigham (1915), Jefferson (1917), Fennemann (1919), entre outros, já haviam se posicionado contrariamente àquela visão. No

entanto, a primeira manifestação formal de Sauer veio em 1924, com o texto intitulado *The Survey Method in Geography and Its Objectives* (SAUER, 1924), no qual o autor afirmou abertamente que o determinismo ambiental era uma fórmula insatisfatória, que deveria ser abandonada, em função da sua fragilidade metodológica e da sua ausência de objetividade.

Sauer também se opôs de forma veemente à Geografia Regional norte-americana no célebre *Morphology of Landscape* (SAUER, 1925), afirmando que ela não passava de uma mera compilação de saberes preexistentes, não representando os resultados de um verdadeiro esforço de investigação. Sauer buscou na paisagem uma saída para o seu incômodo, adicionando, ainda, a dimensão do tempo na busca pela compreensão dos processos de ocupação humana da superfície terrestre. Abandonando as extensas escalas regionais, que dominavam a produção do conhecimento à época, Sauer faz um mergulho na complexidade da relação entre elementos físicos e humanos em áreas menores, estabelecendo as bases para a sua Geografia Cultural, centrada no estudo das marcas humanas sobre a superfície do planeta (MARTIN, 2009).

Sauer se posicionou contrariamente à racionalista e mecanicista relação de causa-efeito entre natureza e sociedade, defendendo a ênfase nos aspectos visíveis da ocupação humana da Terra, a partir de uma abordagem corológica. O homem, portanto, deixava de ser encarado como mero fruto de tropismos, tornando-se parte integrante, embora ameaçadora, da biosfera. Sauer deixou Ann Arbor, reconhecendo a humanidade como um importante agente de mudança terrestre (SPECH, 2009).

A mente de Sauer contemplava a Terra nas suas multiplicidades física e cultural, e em suas mudanças, ao longo dos tempos geológico e histórico, dentro dos quais a tecnologia representa uma importante e, às vezes, letal perturbação. Entre as disciplinas relacionadas aos seres humanos, Sauer demonstrou vívido interesse pela Antropologia, que explicitamente se preocupa com a diversidade dos seres humanos, e com a História, para a qual o tempo não é estático ou cíclico, mas unidirecional (LEIGHLY, 1976).

Sauer justificou parcialmente a sua mudança da universidade de Michigan para Berkeley, em 1923, como uma tentativa de se afastar daquilo que

os geógrafos norte-americanos faziam no Meio-Oeste, que lhe interessava cada vez menos (LEIGHLY,1987).

Sauer também se sentiu deslocado, diante da onda que levou a Geografia norte-americana do pós-guerra na direção de uma Geografia econômica aplicada (KESTER, 1982). Para Sauer, a Geografia da metade do século XX era tão abominável quanto aquela produzida no início de sua carreira, causando-lhe forte repulsa a tentativa dos economistas de generalizar relações e processos, de forma indistinta, para todas as culturas (LEIGHLY, 1976).

Sauer se sentia desconfortável com a crescente ênfase dedicada à teoria e aos métodos nas Ciências Sociais, defendendo efusivamente o resgate dos aspectos mais elementares da pesquisa sobre seres humanos nas suas dimensões históricas e ecológicas, e criticava especialmente a glorificação da quantificação, que, na sua visão, confundia os meios com os fins acadêmicos, não apenas restringindo o espectro da produção geográfica, mas, também, a natureza dos intelectuais que ela seria capaz de recrutar. Sauer repreendeu os geógrafos de sua época por sua aparente relutância em "sujar as botas" e em travar contato direto com seus objetos de estudo (PARSONS, 2009).

ESCOLA DE BERKELEY

Ao romper com a Geografia norte-americana vigente, Sauer fundou a Escola de Geografia Cultural de Berkeley, com suas abordagens humanista, cultural e histórica da Geografia, gerando uma polarização com a escola funcionalista do Meio-Oeste (KENZER, 1988), enfatizando as paisagens da América tropical e estabelecendo laços estreitos com a História, com a Antropologia e com as Ciências Naturais (MATHEWSON; SEEMANN, 2008).

A ênfase na paisagem cultural, entendida como espaço fisicamente diferenciado e sujeito à alteração e à adaptação, por populações culturalmente diferentes, ao longo do tempo, é o tipo de Geografia frequentemente associado à Berkeley e indissolivelmente ligada a Sauer (WILLIAMS, 1983). Nesse sentido, a Escola de Berkeley pode ser considerada como catalisadora de trabalhos que enfocam processos histórico-culturais e ecológicos, tais como as origens das savanas nos trópicos, a domesticação de plantas e de animais e o

desenvolvimento de técnicas agrícolas autóctones (MATHEWSON; SEEMANN, 2008, p. 81).

Seus alunos³ formaram distinto grupo de geógrafos, que ajudaram a perpetuar o seu legado e a estender a sua influência. Sauer dirigiu nada menos do que 37 teses de doutorado, ao longo da sua carreira (PARSONS, 2009), com destaques para Homer Aschmann, Robert Bowman, Jan Broek, Henry Bruman, Andrew Clark, George Carter, Leslie Hewes, Fred Kniffen, John Leighly, Marvin Mikesell, Jim Parsons, Joseph Spencer, Fred Simoons, David Sopher, Dan Stanislawski, Philip Wagner e Wilber Zelinsky (WILLIAMS, 2009; JOHNSTON; SIDAWAY, 2015).

Na busca por uma nova Geografia Humana, Sauer se baseou em suas extensas pesquisas de campo, acumuladas ao longo da sua carreira — especialmente, durante sua passagem por Berkeley —, e nos intensos contatos com os antropólogos culturais Alfred Kroeber e Robert Lowie (CORREA, 2014). A Antropologia Cultural parecia oferecer uma maneira eficiente de lidar com a diversidade cultural da humanidade, ao longo do tempo, da qual Sauer tomou emprestadas várias ideias, especialmente, a noção de cultura (WILLIAMS, 1983). No entanto, Sauer adotou uma abordagem abrangente de cultura, entendida como o conjunto de criações humanas, que desempenha papel determinante, podendo ser vista como entidade supraorgânica, visão derivada das influências de Kroeber e de Lowie e, também, da predisposição de Sauer, em relação ao determinismo ambiental vigente (SPETH, 1977; WILLIAMS, 1983; CORREA, 2009; 2014).

Inspirado por tais leituras e experiências, Sauer considerava o homem um agente ativo, um modificador altamente seletivo da natureza. Ao longo do tempo, à medida que determinada população impõe suas práticas e seus valores à área que ocupa, ela gera uma deformação da paisagem pré-humana, que se intensifica com o tempo de ocupação, com o crescimento da população e com o desenvolvimento de novas habilidades e tecnologias (SPETH, 1977).

3. Ver MATHEWSON (2020) para uma relação completa dos orientandos de Sauer e seus respectivos temas de trabalhos de conclusão de curso.

A noção de tempo que predominava entre os geógrafos norte-americanos no início do século XX era fortemente influenciada pelas abordagens darwiniana e davisiana (de William Morris Davis), que explicava os fatos relacionados à Geografia Humana de formas mecanicista e cíclica, trabalhando-se a noção de tempo associada à natureza, marcada pela presença de processos mecânicos, tais como revoluções, oscilações e ciclos de vida. Sauer rompeu com essa visão, introduzindo a abordagem histórica do tempo, encarado de formas contínua, linear e progressiva (SPETH, 1993). Neste sentido, Sauer e a Escola de Berkeley cultivaram um ambiente intelectual que manteve o passado em evidência, especialmente, durante o período de prevalência das teses anti-históricas, regionalistas e positivistas na Geografia norte-americana (WILLIAMS, 2009).

As ideias de Sauer galvanizaram o interesse de diversos geógrafos, estabelecendo as bases para a elaboração de estudos, em Berkeley, que exaltavam as áreas culturais, a história da cultura no espaço e as paisagens culturais, além das pesquisas que enfatizaram as relações entre ecologia e cultura (; BENATTI, 2016).

Durante a década de 1980, a Escola de Berkeley e as suas realizações acadêmicas foram duramente criticadas. Estabeleceu-se, à época, uma falsa e desnecessária polarização entre aquilo que foi produzido em Berkeley, rotulado de Geografia Cultural “tradicional”, e a pretensa “nova” Geografia Cultural, que se definiu, em parte, por contraste com tudo aquilo que a precedeu. A Escola de Berkeley foi taxada de empirista, de paroquial, de obcecada com as relíquias e os artefatos do passado e com o estudo das paisagens, sendo considerada negligente, em relação aos aspectos intrínsecos às culturas (PRICE; LEWIS, 1993). A “nova” Geografia Cultural, por outro lado, proclamou-se mais preocupada com os padrões de significados das paisagens e com o peso de aspectos, como raça, classe e gênero, na moldagem das relações sociais e dos padrões espaciais (WILLIAMS, 2009). No entanto, com o distanciamento do tempo, poucos geógrafos contemporâneos negariam inteiramente as contribuições da Escola de Berkeley para o desenvolvimento das geografias Cultural e Humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Carl Sauer (1889-1975) foi um dos mais importantes e polêmicos geógrafos do século XX. Provavelmente, foi escrito mais sobre ele do que sobre qualquer outro geógrafo norte-americano (KENZER, 1987; SPETH, 1999; MATHEWSON; KENZER, 2003; WILLIAMS, 2014), e seu trabalho continua a ser citado e seu impacto é ainda sentido no mundo acadêmico (DENEVAN; MATHEWSON, 2009; WALLACH, 1999).

Sua carreira coincidiu com um período de grande agitação na evolução da Geografia norte-americana, marcado pela criação da Associação dos Geógrafos Americanos (AAG), pelo estabelecimento da ortodoxia determinista ambiental e sua consequente crítica, bem como por duas guerras mundiais, que impuseram demandas e oportunidades para o desenvolvimento da disciplina, incluindo a evolução nas técnicas de análise aplicada e a revolução quantitativa (BOWEN, 1996).

O pensamento de Sauer foi influenciado pelo historicismo alemão do fim do século XIX e início do século XX, calcado numa prática científica antievolucionista e aplicada (WILLIAMS, 1983; SPETH, 1987). Sauer se opôs, ainda, a posições vigentes, baseadas em princípios naturalistas, pragmáticos e mecanicistas (SPETH, 1993). Enquanto vários de seus contemporâneos defendiam a noção de que a atividade humana era ambientalmente determinada, representando um simples produto das condições humanas, Sauer chamava a atenção para a importância da cultura no processo de alteração da superfície da terra. Sauer desenvolveu uma série de estudos sobre a paisagem, enfatizando o protagonismo da atividade humana na alteração do ambiente natural e no processo de criação de paisagens culturais, em que a história e a cultura eram consideradas elementos centrais na esculturação da paisagem (KENZER, 1985).

Portanto, Sauer cumpriu papel importante na superação do determinismo ambiental como princípio orientador da Geografia norte-americana (KERSTEN, 1982), provocando os geógrafos a estudar processos culturais e defendendo o estudo das transformações do planeta como resultantes da ação humana (SPETH, 1977). Ao fazê-lo, Sauer contribuiu com a compreensão das diferenças culturais, centrando foco nas formas de utilização de recursos naturais e nos

decorrentes impactos ambientais (SPETH, 1977). Ele empregou a noção de cultura para explicar as transformações do mundo natural em áreas culturais, reveladas sob a forma de paisagens culturais (SPETH, 1977). Sauer definiu cultura como um conjunto de hábitos, de habilidades e de preferências, que foram desenvolvidos ou transferidos, ao longo do tempo (SPETH, 1977).

A extensa lista de publicações de Sauer sugere o volume e a abrangência do seu interesse, que contemplou assuntos como: uso e ocupação do solo; evolução das formas terrestres do deserto; culturas pré-históricas do Sudoeste norte-americano e do México; difusão de grupos humanos; origem e dispersão de plantas; exploração do Novo Mundo; aspectos diversos, relacionados à América Latina, com destaque para as suas histórias cultural e demográfica; assentamento do Meio-Oeste norte-americano; exploração destrutiva de recursos naturais; filosofia da Geografia; entre outros (DENEVAN, 1996; PARSONS, 2009).

Sauer acreditava que a Geografia Humana dependia do reconhecimento das alterações históricas. Por este motivo, ele nunca diferenciou claramente as geografias cultural e histórica, adotando os termos de forma indistinta, ao sabor da conveniência (SOLOT, 1986). A abordagem de Sauer sempre foi dinâmica, ao invés de estática, e o interesse nos processos de difusão de pessoas e de culturas foi o traço mais marcante do seu trabalho (HART, 1964).

As contribuições de Sauer para o desenvolvimento da Arqueogeografia, suas reflexões sobre a demografia histórica e o seu interesse pelo processo de domesticação de plantas representaram abordagens muito diferentes daquelas praticadas à época e, na melhor das hipóteses, tangenciavam os temas abordados pelos geógrafos americanos (BOWEN, 1996).

Ao destacar a corologia como elemento central na análise geográfica, Sauer trouxe, ainda, os elementos que fundamentariam a Geografia Cultural norte-americana, quais sejam: a valorização da relação da sociedade com a natureza, por ela transformada em habitat; a análise desta interação, a partir da comparação entre paisagens organicamente formatadas, de modo a gerar uma visão integral da paisagem, que notabiliza e que individualiza a Geografia, enquanto disciplina (HOLZER, 2000).

REFERÊNCIAS

- BENATTI, C. A Geografia Cultural: das concepções clássicas às novas tendências e dinâmicas na contemporaneidade. **Geosaberes: Revista de Estudos Geoeducacionais**, v. 7, n. 13, p. 2-11, 2016.
- BOWEN, D. S. Carl Sauer, Field Exploration, and the Development of American Geographic Thought. **Southeastern Geographer**, v. 36, n. 2, p. 176-191, 1996.
- BRES, K.; COOMANSINGH, J. A student run field exercise in applied tourism geography. **Journal of Geography**, v. 105, n. 2, p. 67-72, 2006.
- BRIGHAM, A. P. Problems of Geographic Influences. **Annals, Association of American Geographers**, v. 5, p. 3-25. 1915.
- CORREA, R. L. A Geografia Cultural: o estado da arte. In: ROZENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1999.
- CORRÊA, R. L. Carl Sauer e Denis Cosgrove: a Paisagem e o Passado. **Espaço Aberto**, v. 4, n. 1, p. 37-46, 2014.
- CORRÊA, R. L. Sobre a geografia cultural. INSTITUTO HISTÓRICO GEOGRÁFICO DO RIO GRANDE DO SUL. **Contribuições**. Porto Alegre: IHGRS, 2009. Disponível em: Acesso em: 1º ago. 2021.
- COSCIONI, F. J. Ellen Semple: Aspectos biográfico-intelectuais. **Terra Brasilis (Nova Série). Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica**, n. 10, 2018.
- CUSHMAN, G. L. Abilene, First of the Kansas Cow Towns. **Kansas History: A Journal of the Central Plains**. v. 9, n. 3, p. 240-258, ago. 1940.
- DAVIS, W. M. The Geographical Cycle. **The Geographical Journal**, v. 14, n. 5, p. 481-504, nov. 1899.
- DENEVAN, W. M. Carl Sauer and native American population size. **Geographical Review**, v. 86, n. 3, p. 385-397, jul. 1996.
- DENEVAN, W. M.; MATHEWSON, K. (Ed.). **Carl Sauer on culture and landscape: Readings and commentaries**. [S. l.]: LSU press, 2009.
- DENEVAN, W. M. Early Efforts, Introduction. In: DENEVAN, W. M.; MATHEWSON, K. (Ed.). **Carl Sauer on culture and landscape: Readings and commentaries**. [S. l.]: LSU press, 2009. p. 89-94.
- FENNEMANN, N. M. The Circumference of Geography. **Annals of the Association of American Geographers**, v. IX, p. 3-11, 1919.
- GADE, D. W. Thoughts on Bibliographic Citations to and by Carl Sauer. In: DENEVAN, W. M.; MATHEWSON, K. (Ed.). **Carl Sauer on culture and landscape: Readings and commentaries**. [S. l.]: LSU press, 2009. p. 29-52.
- GALENSON, D. The end of the Chisholm Trail. **The Journal of Economic History**, v. 34, n. 2,

p. 350-364, 1974.

GUYOT, A. **The earth and man**: lectures on comparative physical geography, in its relation to the history of mankind. Boston: Gould, Kendall and Lincoln, 1849; reprinted., New York: Arno Press, 1970. Disponível em:. Acesso em: 14 jul. 2021.

HART, J. F. Land and life - selected writings of Carl Sauer. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 54, n. 4, p. 612-614, 1964.

HOLZER, W. Carl O. Sauer (1889-1975). **GEOgraphia**, v. 2, n. 4, p. 135-136, 2000.

JEFFERSON, M. Some Considerations of the Geographic Provinces of the United States. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 7, p. 3-15, 1917.

JOHNSTON, R; SIDAWAY, J. D. **Geography and geographers: Anglo-American human geography since 1945**. London; New York: Routledge, 2015.

KENZER, M. S. Milieu and the “intellectual landscape”: Carl O. Sauer's undergraduate heritage. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 75, n. 2, p. 258-270, 1985.

KENZER, M. S. Tracking Sauer Across Sour Terrain. **Annals of the Association of American Geographers**. v. 77, n. 3, p. 469-474, 1987.

KENZER, M. S. Commentary on Carl O. Sauer. **The Professional Geographer**, v. 40, n. 3, p. 333-336, 1988.

KENZER, M. S. **Carl O. Sauer: A Tribute**. Corvallis: Oregon State University Press, 1987.

KERSTEN, E. W. Sauer and “Geographic Influences”. **Yearbook of the Association of Pacific Coast Geographers**, v. 44, p. 47-73, 1982.

LEIGHLY, J. Carl Otwin Sauer, 1889-1975. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 66, n. 3, p. 337-348, 1976.

LEIGHLY, J. Ecology as metaphor: Carl Sauer and human ecology. **The Professional Geographer**, v. 39, n. 4, p. 405-412, 1987.

MARTIN, G. J. Toward Maturity, Introduction. In: DENEVAN, W. M.; MATHEWSON, Kent (Ed.). **Carl Sauer on culture and landscape: Readings and commentaries**. [S. l.]: LSU press, 2009. p. 111-118.

MATHEWSON, K. *et al.* The Sauer Tree in Time and Place. **Journal of Latin American Geography**, v. 19, n. 1, p. 84-97, 2020.

MATHEWSON, K.; SEEMANN, J. A geografia histórico-cultural da Escola de Berkeley: um precursor ao surgimento da História Ambiental. **Varia Historia**, v. 24, p. 71-85, 2008.

MATHEWSON, K.; KENZER, M. S. (eds.). Culture, Land, and Legacy: Perspectives on Carl O. Sauer and Berkeley School Geography. **Geoscience and Man**, Baton Rouge, Geoscience Publications, Department of Geography and Anthropology, Louisiana State University, v. 37, 2003.

- PARSONS, J. J. Carl Sauer's vision of an institute for Latin American studies. **Geographical Review**, p. 377-384, 1996.
- PARSONS, J. J. Carl Otwin Sauer, 1889-1975. In: DENEVAN, W. M.; MATHEWSON, K. (org.). **Carl Sauer on culture and landscape: Readings and commentaries**. [S. l.]: LSU press, 2009. p. 3-8.
- PARSONS, J. J. Obituary: Carl Ortwin Sauer 1889-1975. **Geographical Review**, v. 66, n. 1, p. 83-89, 1976.
- PRICE, M.; LEWIS, M. The reinvention of cultural geography. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 83, p. 1-17, 1993.
- SPENCER, H. **The Principles of Sociology**. 3. ed. New York: D Appleton and Co., 1886.
- SAUER, C. O. **The geography of the Ozark highland of Missouri**. Chicago: University of Chicago press, 1920.
- SAUER, C. O. The survey method in geography and its objectives. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 14, n. 1, p. 17-33, 1924.
- SAUER, C. O. The Morphology of Landscape. **University of California Publications in Geography**, v. 2, p. 19-54, 1925.
- SAUER, C. O. The fourth dimension of geography. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 64, n. 2, p. 189-192, 1974.
- SAUER, C. O. A educação de um geógrafo. **GEOgraphia**, v. 2, n. 4, p. 137-150, 2000.
- SEMPLE, E. C. **Influences of Geographic Environment, on the Basis of Ratzel's System of Anthropo-geography**. [S. l.]: H. Holt, 1911.
- SOLOT, M. Carl Sauer and cultural evolution. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 76, n. 4, p. 508-520, 1986.
- SPETH, W. W. Carl O. Sauer's Uses of Geography's Past. **Yearbook of the Association of Pacific Coast Geographers**, v. 55, n. 1, p. 37-65, 1993.
- SPETH, W. W. Carl Ortwin Sauer on destructive exploitation. **Biological conservation**, v. 11, n. 2, p. 145-160, 1977.
- SPETH, W. W. Against Presentist Histories: Solot's View of Sauer. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 77, n. 3, p. 474-475, 1987.
- SPETH, W. W. **How It Came To Be: Carl O. Sauer, Franz Boas and the Meanings of Anthropogeography**. Ellensburg: Ephemera Press, 1999
- Ephemera Press Man in Nature, Introduction. In: DENEVAN, W. M.; MATHEWSON, K. (Ed.). **Carl Sauer on culture and landscape: Readings and commentaries**. [S. l.]: LSU press, 2009. p. 231-241.
- WALLACH, B. Commentary: Will Carl Sauer Make It across that Great Bridge to the Next

Alexandre Magno Alves Diniz

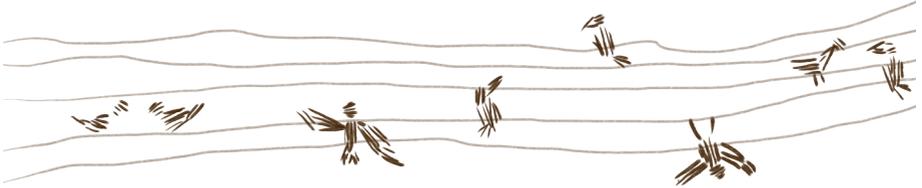
Millennium? *Yearbook of the Association of Pacific Coast Geographers*, v. 61, n. 1, p. 129-136, 1999.

WILLIAMS, M. The apple of my eye: Carl Sauer and historical geography. *Journal of Historical Geography*, v. 9, n. 1, p. 1-28, 1983.

WILLIAMS, M. Berkeley School. In: KITCHIN, R.; THRIFT, N. (Eds). *International encyclopedia of human geography*. [S. l.]: Elsevier, 2009. p. 300-304.

WILLIAMS, M. *To pass on a good Earth: The life and work of Carl O. Sauer*. [S. l.]: University of Virginia Press, 2014.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA ACADEMIC SENATE. *In Memoriam - Carl Ortwin Sauer, Geography*: Berkeley, 1977. Disponível em: Acesso em: 13 jul. 2021.



GEOGRAFIA CULTURAL, A CURIOSIDADE E A MENTE INQUISITIVA

Jörn Seemann

O que motiva geógrafas e geógrafos culturais a estudar um determinado tema? Por que viajam para lugares não familiares e se expõem aos caprichos do ambiente e ao mau-humor de outras pessoas? Por que insistem em entrevistar informantes que não falam o que se quer ouvir, que não querem colaborar ou que se recusam a desenhar aquele mapa mental tão importante para o projeto? Que tal aquele *e-mail*, pedindo informações sobre o tema, ao qual o destinatário não responde, mesmo depois do terceiro reenvio da mensagem? Por que alguém passaria horas ou dias a fio em um acervo empoeirado, para descobrir “aquela” informação-chave, que iria responder à pergunta central da pesquisa? O que inspira um pesquisador? Até que ponto curiosidade e paixão guiam nossos trabalhos? Ou, ainda, é possível ser geógrafo, sem ter uma curiosidade profunda sobre o mundo?

Eis algumas perguntas a serem levantadas neste texto. O objetivo deste artigo é de analisar a ideia de curiosidade, em face de pesquisas sobre espaço e sobre cultura. Argumento que o espírito inquisitivo de quem conduz uma pesquisa é essencial, não, apenas, para a coleta e para a interpretação de dados, mas, também, para a sua divulgação e para o seu compartilhamento. Procuo mostrar que vidas geográficas não consistem apenas em publicações, mas também em enredos e em histórias, que, muitas vezes, permanecem ocultas ou esquecidas, mas que poderiam contribuir significativamente para o debate sobre a natureza, sobre o escopo e sobre a relevância da Geografia. Proverbial e literalmente, curiosidade pode matar o gato, mas, não, o geógrafo. Ela é essencial para realizar pesquisas instigantes e criativas sobre representações culturais no espaço. Neste texto, discuto o significado da curiosidade para os estudos geográficos e apresento o caso biográfico de um geógrafo cultural americano, Daniel Gade (1936-2015), cuja vida foi guiada por sua mente inquisitiva.

VIDAS GEOGRÁFICAS E A BUSCA PELO SABER

Nas ciências, muitos pesquisadores sentem uma vontade interna, que propulsa a busca por respostas a questionamentos, e alimentam uma sede pelo conhecimento; às vezes, uma obsessão ou compulsão, beirando à morbidez. Tudo começa com uma virtude básica do homem, que frequentemente passa despercebida ou como fato consumado no dia a dia, que supostamente não requer uma explicação: a curiosidade.

No contexto destas reflexões, curiosidade não se refere ao que os dicionários de língua portuguesa definem como bisbilhotice (querer saber da vida dos outros) ou como classificação de algo diferente, fora do comum, raro ou bizarro. O foco está nos desejos fortes de ver, de desvendar, de conhecer e de compreender; uma busca pelo porquê e, não, apenas, pelo “quê”. Não se trata de um dever-fazer, mas de um querer-fazer, de um impulso sincero e persistente, de uma fixação em um tema, um objeto, uma pessoa ou um lugar, que provoca um desassossego, uma inquietação, um arrepio. Sem curiosidade não haverá investigação ou inquisição; não haverá questionamento ou inovação. A pesquisa se realizaria apenas pela necessidade, como requerimento ou mal menor, mas

não seria um trabalho de coração, com o qual uma pessoa se identifica incondicionalmente. O estudo de um lugar, de um objeto, de um tema ou de um processo provoca um desejo de conhecer, um tipo de curiosidade que demanda – e não convida, apenas – e que não se baseia em admiração, mas no impulso de querer saber (HARVEY, 2000, p. 174-175).

Embora não se possa negar que a curiosidade seja um elemento essencial para ser geógrafo, no Brasil, não há estudos que abordem explicitamente esta condição, imprescindível para pesquisar o mundo e as suas representações no campo da Geografia. Raramente se mencionam percursos cotidianos e experiências vividas de geógrafos ou de pessoas comuns. Portanto, nas últimas décadas, surgiu um número crescente de biografias e de autobiografias, nas quais histórias e relações pessoais e vidas e vozes geográficas foram reveladas, deflagradas ou até denunciadas. Um exemplo proeminente é a autobiografia parcial do geógrafo humanista Yi-Fu Tuan. Seu livro *Who am I? (Quem sou eu?)* relata a trajetória de um jovem imigrante chinês nos Estados Unidos, que ingressou na Universidade de Berkeley, na Califórnia, para estudar os pediplanos do Arizona, e se tornou autoridade de renome mundial nos estudos sobre espaço e sobre cultura (TUAN, 1999). O gênero de biobibliografias também engloba relatos pessoais sobre carreiras acadêmicas (BUTTIMER, 1983; GOULD; PITTS, 1999; MOSS, 2001), retratos de pesquisadores eminentes (HOLLMAN, 2017) e experiências de geógrafos e de geógrafas em terras estrangeiras (MARCUS, 2016), para mencionar apenas alguns exemplos.

Simultaneamente a este giro biográfico, a comunidade acadêmica da Geografia também começou a se preocupar com questões metodológicas. Reconhecem-se agora informações pessoais e subjetivas em formato de diários ou depoimentos de amigos e de colegas e histórias sem caráter oficial, contadas ou recontadas nos corredores, nos elevadores e nos bastidores, como materiais válidos para escrever capítulos da história do pensamento geográfico. A maioria destas produções se baseia em uma geografia com g minúsculo e não em uma metageografia, que reproduz discursos gerais, oficiais e dominantes e que silencia vozes minoritárias ou alternativas. Esses estudos dão valor a biografias geográficas, a histórias orais efêmeras, a autogeografias e a autocartografias como

partes essenciais de uma pesquisa (SHAMMAS, 1995; BUTZ; BESIO, 2009; COULIS, 2010; MONMONIER, 2014). Ao mesmo tempo, este maior enfoque em subjetividades e em fontes não convencionais resultou em formas de comunicação e em estilos de escrita que diferem das convenções acadêmicas, por serem narrativas não padronizadas, mas que estão ganhando cada vez mais aceitação na comunidade científica.

Essas geografias pessoais não se restringem a geógrafos consagrados e bem conhecidos, mas também incluem pessoas comuns, com ou sem formação em Geografia, cujas histórias igualmente têm o direito de serem ouvidas, como, por exemplo, o caso de um jovem alemão levemente desnordeado de 21 anos, que decidiu estudar geografia em 1989, depois de um serviço voluntário malsucedido de dois anos na Aeronáutica do seu país. Lembrando-se das aulas cativantes de Geografia, quando frequentava o ensino médio, ele disse que “[...] queria estudar Geografia para compreender o mundo”, o que o levou do Norte da Alemanha ao Nordeste do Brasil e, depois, ao Meio-Oeste dos Estados Unidos.

Este texto não trata da minha complexa trajetória pessoal na Geografia, com muitos caminhos tortos e com poucas linhas retas, embora esteja entrelaçada com a narrativa deste artigo e é evocada ocasionalmente para fins de contextualização. Procuo discutir a curiosidade como força motriz para fazer Geografia, para mergulhar incessantemente em uma pesquisa e para compartilhar os nossos achados com outros. Ao mesmo tempo, este ensaio também serve como um exercício de autorreflexão, para pensar (ou repensar) como conduzimos nossos projetos. Particularmente, em estudos sobre a realidade e sobre as suas representações, a curiosidade exerce um papel muito importante, por se tratar de um trabalho de interpretação e de decodificação, indo além de uma simples análise de dados e de uma mera listagem de fatos.

CURIOSIDADE GEOGRÁFICA, RAPOSAS E OURIÇOS

Ao ser perguntado por que havia uma falta de grandes escritores e de grandes mentes para resolver problemas na atualidade, o filósofo francês Michel Foucault, em uma entrevista concedida ao jornal francês *Le Monde*, respondeu:

Curiosidade é um vício que, por sua vez, foi estigmatizado pela Cristandade, pela filosofia e até por uma certa concepção de ciência. Curiosidade é vista como futilidade. Portanto, gosto da palavra; sugere algo bastante diferente para mim. Evoca ‘afeto’ [ou carinho]; evoca o afeto pelo que existe e que poderia existir; um sentido aguçado da realidade, mas um [sentido] que nunca se imobiliza diante dela; uma prontidão de achar o que nos cerca como estranho e esquisito; uma certa determinação de se livrar de maneiras familiares de pensamento e olhar para as mesmas coisas de uma maneira diferente; uma paixão de agarrar o que está acontecendo agora e o que está desaparecendo; uma falta de respeito para com as hierarquias tradicionais do que é importante e fundamental. (KRITZMAN, 1988, p. 328, tradução do autor¹)

A breve reflexão de Foucault aponta para várias direções. Na história da humanidade, muitas vezes, as pessoas não foram encorajadas a serem curiosas e a descobrir novos conhecimentos. A norma ditava a conformidade com a realidade e a aceitação das regras instituídas, o que, ao mesmo tempo, criava algo que Anthony Giddens (2002) chama de segurança ontológica, a sensação de se sentir seguro, por ter a vida explicada, com base em respostas claras e “lógicas” a questões essenciais, de modo que as pessoas não sentem mais a necessidade de duvidar dos fatos e de investigar mais. Por consequência, desestimula-se trilhar novos caminhos e não se pisa em terrenos desconhecidos. Foucault convida a perceber e a compreender aquilo que é diferente, para se estranhar do que é considerado “normal” e de parte das nossas tradições culturais estabelecidas. Devemos “desrespeitar” as suas regras e as suas normas. Neste contexto, curiosidade e “paixão” não apenas permitem abrir novas visões e múltiplas respostas, mas também provocam outras perguntas.

No ambiente científico-acadêmico, curiosidade se distingue do interesse geral pelo mundo, que se desenvolve e que se manifesta espontaneamente em cada pessoa em diferentes graus e formas. Na pesquisa, a curiosidade é intelectual (também chamada de epistêmica), no sentido de levantar perguntas ou fazer questionamentos sobre assuntos geográficos ou lugares que provocam admiração ou até confusão e que representam lacunas no conhecimento, as quais motivam o pesquisador.

1. Todas as traduções do inglês são de minha autoria.

Diferente de disciplinas como a Antropologia e a Sociologia, a Geografia, em geral, e a Geografia Cultural, em particular, procuram entender processos, padrões (*patterns*, em inglês) e produções espaciais, em relação aos seres humanos e/ou à natureza, o que permite uma perspectiva diferenciada e exclusiva sobre a realidade. Ao mesmo tempo, a Geografia também pode se alimentar de ideias e de métodos da História, como no caso da Geografia Histórica, que estuda transformações geográficas no tempo e no espaço.

Como selecionar um tópico para uma pesquisa? Gade (2015) identifica quatro fatores que determinam a escolha de um tema ou um objeto de estudo: motivação pessoal; a base existente do conhecimento sobre um assunto; a experiência com trabalho de campo (“empirismo delicado”); e o estilo cognitivo de cada pessoa, que leva à “[...] imersão completa no outro” (GADE, 2012, p. 351-353). Curiosidade tende a ser considerada uma manifestação subjetiva e uma expressão de emoções e de opiniões, que, de acordo com os cânones das ciências, estariam na contramão do modelo de pesquisas científicas, que prescrevem objetividade e foco em fatos e em resultados. Por essa razão, ela é apenas tolerada, “[...] não examinada e não necessariamente encorajada”, resultando em “[...] uma falta mais ampla de curiosidade pela curiosidade por si mesma” (PHILLIPS, 2015, p. 150).

Assim sendo, curiosidade não é vista necessariamente como a regra nas pesquisas, mas como uma exceção no mundo das exigências acadêmicas. Muitas vezes, há fatores externos ou fora do controle do pesquisador que determinam o objeto de estudo, o referencial teórico e a metodologia. Entre as diversas razões para conduzir pesquisas estão a busca pelo prestígio (oportunidade de estudar um tema ou lugar específico), a obrigação moral (resolução de problemas, sobretudo, de justiça social) e a pressão acadêmica (obrigatoriedade de participar de projetos, exigência do orientador) (GADE, 2011b). Desta maneira, pesquisas nem sempre se fundamentam na curiosidade do indivíduo, mas devem seguir determinados procedimentos, aspectos temáticos e aportes teórico-metodológicos.

Gade (2011a) usa a expressão “imaginação vulpina” para distinguir a mente inquisitiva e criativa do pensamento seguro e rotineiro no mundo acadêmico. Aludindo à fabula clássica da raposa e do ouriço, atribuída ao poeta

grego Archilochus e aplicada às ciências por Berlin (1953), ele afirma que ouriços se concentram em um tópico específico, sobre o qual sabem quase tudo e que estudam sob diferentes ângulos, ao longo da sua carreira, e que raposas tratam de múltiplos temas, que inspiram ideias para pesquisas. Enquanto o ouriço é centrípeta, ao alcançar domínio intelectual sobre o seu assunto, a raposa é centrífuga, no sentido de averiguar possibilidades e de buscar a diversidade de ideias. Diferente da imagem comum da raposa como animal astuto, Gade enfatiza a sua visão mais abrangente do mundo, que celebra as diferenças e a diversidade. Com base na sua própria experiência como geógrafo, ele se identifica com a raposa e escreve:

[...] a raposa comeu o ouriço. A polimatia [o saber vasto e variado] é a raposa e sua incansável curiosidade vulpina na prática, pegando pedaços [de comida] à medida que aparecem. O ouriço continua marchando impassivelmente com o seu nariz no chão, cego a todas as fontes de alimentação, com a exceção de uma: a grande ideia singular. (GADE, 2011a, p. 172)

Gade conclui que esta abordagem “vulpina” se aplica bastante na Geografia Cultural, sendo que geógrafos culturais tendem a “[...] pensar sobre o mundo em termos de interstícios [pequenos espaços] do que estruturas grandes”, o que abre novos jeitos e caminhos de fazeres geográficos: “Enquanto ouriços procuram impor disciplina e simplificar o mundo, raposas tornam o mundo mais complexo ao desenterrar constantemente perspectivas novas previamente não registradas” (GADE, 2011a, p. 172).

INSPIRAÇÃO EM OUTROS

Quanto a ideias e a inspirações, nenhum homem é uma ilha. Sempre existe uma referência ou um ponto de partida, até para ideias que são aclamadas como inovações e novidades. Quais pessoas – contatos pessoais, como colegas ou orientadores ou autores de artigos ou livros que deixaram a sua marca – exerceram influência nos nossos modos de pensar e de praticar a Geografia? O que direciona trajetórias e caminhos?

Para responder a algumas destas perguntas, John Kirtland Wright (1963), ex-presidente da Sociedade Geográfica Americana (AGS) e precursor do

movimento humanista na Geografia, escreveu uma peça interessante e pouco conhecida sobre *wild geographers*. No contexto do seu artigo, *wild* não deve ser traduzido como “selvagem”, “primitivo” ou “louco”, mas com a conotação de “não domesticado”, ousado, criativo, de espírito livre e com uma disposição excepcional. Na sua reflexão breve, Wright escreve:

[...] esses geógrafos eram cavalheiros corteses e educados e eles exibiram a sua braveza principalmente na sua geografia e não nas suas personalidades – a braveza que distingue o tigre de nosso gatinho, o javali do porco domesticado e a rosa selvagem da cultivada. Animais que não são indomados negociaram, voluntária ou involuntariamente, um pouco da sua integridade, individualidade e independência *como animais* pelo conforto de criatura e a segurança social de um chiqueiro, lar ou zoológico. (WRIGHT, 1963, p. 1, grifo do autor)

Na sua descrição destes “animais” geográficos, que, para os padrões de hoje, parece um pouco ingênua, barroca e cavalheiresca, Wright se queixa dos geógrafos domesticados, que retratam o mundo nos livros didáticos como uma realidade doce e leve, “[...] por medo de ofender as Pollyannas entre os seus leitores potenciais” (WRIGHT, 1963, p. 1). A sua lista exclusiva dos geógrafos fora do comum não representa muita diversidade (apenas homens brancos), mas inclui conhecidos pessoais ilustres, como o anarquista Piotr Kropotkin, o geomorfologista William Morris Davis e o geopolítico Isaiah Bowman. Outras pessoas marcantes para Wright eram Paul Teleki, geógrafo de formação e primeiro ministro húngaro entre 1939 e 1941, e o geógrafo político Samuel Whittemore Boggs, que trabalhava em um projeto de um atlas sobre a ignorância geográfica (BOGGS, 1949).

Nem todos os nomes desta lista têm uma reputação positiva nos dias de hoje (por exemplo, Bowman e Teleki não escondiam seus sentimentos antissemiticos), mas eles tiveram um impacto naquilo que Wright fazia e produzia. Apresentei esta historinha para mostrar que ninguém lida com uma vida isolada no campo (ou, mais adequadamente, no “oceano”) da Geografia. Não existem pesquisadores independentes de qualquer ideia ou pensamento. Muitas vezes, há escolas e correntes que norteiam o caminho para determinadas comunidades acadêmicas. Há seguidores e discípulos e dissidentes e opositores. Portanto, ninguém inventa a roda de novo.

Cabe dizer que poucos geógrafos falam explicitamente sobre suas inspirações pessoais nas suas carreiras acadêmicas ou profissionais. Quem influenciou seu pensamento? Quem moldou seu modo de fazer Geografia? Também podem ser inspirações negativas, no sentido de ter dado um impulso para seguir o caminho oposto, por exemplo, a reação dos geógrafos marxistas ao estilo acrítico e ateorico dos geógrafos regionais “tradicionais” e aos quantificadores de dados estatísticos.

Na minha própria formação em Geografia, também trilhei em veredas diferentes para construir minha Geografia pessoal e para definir minha ideia de identidade geográfica. Comecei na Geografia Física (Geomorfologia e Pedologia), mas, depois de alguns anos, mudei de rumo e me tornei um cartógrafo cultural, estudando mapas e mapeamentos. Nessa viagem, li muitos livros e artigos e senti afinidade com os escritos de vários autores. Portanto, o momento-chave para mim foi um encontro de cinco minutos com o geógrafo cultural inglês Denis Cosgrove, cujos livros sobre paisagens, sobre humanismo, sobre mapeamentos e sobre iconografia me encantavam bastante (COSGROVE, 1984; 1999; 2008; COSGROVE; DANIELS, 1988). Tive a oportunidade de conversar brevemente com ele no Encontro dos Geógrafos Americanos, em São Francisco, em 2007, poucos meses antes de sua morte. Para Cosgrove, esse breve encontro pode ter sido uma conversa rápida, que aconteceu por acaso, mas, para mim, foi um momento muito marcante para consolidar meus jeitos de pensar e praticar Geografia e de conceber paisagens e suas cargas simbólicas como modos de ver.

Nas nossas trajetórias acadêmicas, procuramos constantemente balizas e portos seguros, mas raramente escrevemos sobre isto. Na próxima seção, apresento um estudo de caso sobre curiosidade: a trajetória de um geógrafo americano que encontrei apenas duas vezes na vida, cujo modo de investigar e cuja sede de conhecimento me serviram como modelos para pesquisa.

UMA VIDA DE CURIOSIDADE: DANIEL GADE (1936-2015)

Conheci Daniel Gade durante um simpósio internacional sobre dimensões históricas na Geografia Cultural, da União Geográfica Internacional

da Geografia (UGI), no Rio de Janeiro, em 2003. No final do primeiro dia, havia uma recepção no hotel do evento, em Copacabana, e os participantes se envolveram em conversas animadas, acompanhadas da degustação de petiscos brasileiros e do consumo de bebidas típicas, como a caipirinha. Avidamente, li os nomes dos participantes nos seus crachás para conversar, para trocar experiências e, eventualmente, para ampliar a minha rede de contatos para projetos de pesquisa. Li o nome *Daniel Gade, University of Vermont*, e me apresentei. Conheci um texto da sua autoria, no qual discutia o fenômeno de difusão na Geografia Cultural norte-americana, publicado em uma revista francesa (GADE, 1976a). Ingerindo nossas caipirinhas, ele me contou de suas pesquisas e mencionou que havia algo a mais para justificar sua vinda ao Rio. Não veio apenas para apresentar o seu *paper* no evento, mas também estava realizando uma pesquisa genealógica. Ele me mostrou a cópia xerocada de um texto histórico de um tal de George Gade, um possível parente seu, que escreveu um relatório sobre a criação potencial de colônias alemãs em Rio Preto, na Província do Rio de Janeiro (GADE, 1852). Daniel conseguiu localizar o povoado a 24 quilômetros de Valença, acessível pela Barra do Pirai, e planejava uma visita, depois do simpósio.

Não foi sob o efeito das múltiplas caipirinhas que bebemos que esta conversa forjou uma amizade, que direcionou minha carreira no futuro. No decorrer dos 12 anos seguintes, comunicávamo-nos regularmente por *e-mail* e cheguei a traduzir para o português o texto sobre difusão geográfica que ele apresentou no simpósio (GADE, 2004). Parte da nossa troca de ideias de pesquisa consistia no envio de cópias de textos que não consegui achar no Brasil e de várias publicações de autoria de Gade, por exemplo, artigos sobre paisagens linguísticas e sobre identidade cultural em Quebec e na Catalunha (GADE 2003), sobre o geógrafo alemão Carl Troll e suas pesquisas nos Andes (GADE, 1996), sobre cidades germânicas no Sul do Brasil (GADE, 1997) e sobre a história e a difusão de búfalos na Ilha do Marajó (GADE, 1970). Apenas o reencontrei mais uma vez, antes da sua morte: durante uma apresentação no encontro dos geógrafos americanos, em Washington, D.C., em 2010.

Em 2011, Gade publicou um livro com o título *Curiosidade, investigação e a imaginação geográfica* (GADE, 2011a), que era o legado das pesquisas que havia

realizado no decorrer dos mais de 50 anos de sua vida acadêmica. O livro inicia com a discussão do conceito de curiosidade e apresenta figuras de renome, como o naturalista alemão Alexander von Humboldt e o geógrafo cultural americano Carl Sauer como exemplos de *wild geographers*, segundo a definição de John Kirtland Wright.

A segunda parte do livro enfoca a trajetória pessoal de Gade: como ele conduzia pesquisas, como escolhia temas e como publicava os resultados. Nem todos os projetos executados eram bem-sucedidos; havia trabalhos frustrados e arquivados, porque as pistas se perderam, porque o tema era abrangente demais, porque outro pesquisador já havia esgotado o tema ou porque Gade não se sentia suficientemente qualificado para abordar a questão. Por exemplo, um estudo sobre a difusão de videiras da Espanha para o Oeste da América Latina não rendeu material nos acervos em Sevilha, na Bolívia e no Peru, porque detalhes sobre agricultura não eram parte relevante para a estrutura burocrática do império espanhol e não constavam nos relatórios; a geografia histórica da cera de abelha na Espanha era um tópico amplo demais; e uma pesquisa sobre cemitérios em Marrocos esbarrou na sua falta de conhecimento da língua árabe (GADE, 2011a, p. 211-238).

Outros estudos nunca saíram da gaveta por falta de tempo ou oportunidade, entre eles, a difusão histórica de touradas na América Latina, as relações entre incêndios criminosos e escravidão, a memória de lugar dos “pêsnegros” (franceses repatriados do Norte da África), os bombeiros voluntários em Joinville, Santa Catarina, os gatos como comida humana no mundo hispânico, os relâmpagos em Veneza e a geo-história de uma empresa produtora de órgãos de tubo em Montreal, Canadá (GADE, 2011a, p. 192-209).

Gade afirmava que a soma das pesquisas sempre seria muito maior do que a vida inteira de um pesquisador e alertava para os problemas na transição de uma ideia no papel para o trabalho na prática:

Brincando com todas essas cintilações e depois abandonando-as me deixou entender que conceituar [um projeto] é muito mais fácil do que a sua execução. Adquirir conhecimento sobre contextos, conduzir o trabalho de campo necessário, analisar os dados e trabalhar na fase de escrever invariavelmente levam muito tempo. (GADE, 2011a, 2014)

A sua bibliografia, com mais de 200 publicações (livros, artigos e resenhas de livros, a maioria, tendo Gade como único autor), mostra sua diversidade de assuntos e de locais de pesquisa. A curiosidade o levou para lugares como os Andes peruanos, o Brasil, o Paraguai, a Espanha, a França, a Etiópia e o Madagascar, em que realizava trabalhos de campo e consultava acervos, com ou sem financiamento externo. Por outro lado, também pesquisava a geografia regional: o estado de Vermont e a província canadense de Quebec, que ficava a uma hora de viagem de carro da sua cidade.

Temas contemplados nos seus estudos incluem a carne de cavalo como alimento humano na França (que até lhe rendeu uma entrevista no canal de televisão BBC), a Riviera francesa como espaço elitista (traduzido para o português em GADE, 2006b), a mandioca e os seus limites meridionais na América do Sul, a magia relacionada às antas nos Andes e suas origens xamanísticas para combater epilepsia, as mudanças sinantrópicas (convivência de animais com humanos) da gralha no Leste dos Estados Unidos, os jardins de limão do Lago de Garda no Norte da Itália, hienas e humanos no Chifre da África, o inseto cochonilha como corante em tempos coloniais no Peru e no México, os moinhos de grãos em Portugal e a infestação de ratos na história da cidade de Guayaquil. Uma bibliografia detalhada de todas as publicações de Gade, com referências aos estudos mencionados acima, foi lançada um ano antes da sua morte (CORDOVA AGUILAR, 2014).

Os tópicos escolhidos são bastante ecléticos, e talvez pouco comuns ou atraentes para a Geografia brasileira, já que Gade se fascinava pelo peculiar e “curioso” e por lugares e culturas estranhas e estrangeiros, mas deve se levar em consideração que sua formação se baseava na Geografia da Escola de Berkeley, que marcava sua maneira de pesquisar e que estimulava sua curiosidade pela dimensão histórico-cultural da Geografia. Ele investigava como o mundo chegou a ser como está no presente, reconstruindo paisagens passadas, rastreando processos de difusão, vasculhando acervos e escavando tradições culturais.

Na introdução do seu livro sobre natureza e cultura nos Andes, Gade (1999) apresenta reflexões pessoais sobre as influências formativas na sua trajetória geográfica, marcada por acontecimentos e por observações na sua

infância, a partir do lugar em que nasceu, uma comunidade pequena em Niagara Falls, no Oeste do estado de Nova Iorque, fundada por refugiados europeus:

[a aldeia] tinha duas igrejas, escolas, cemitérios um departamento de bombeiros voluntários, um armazém e uma oficina de ferreiro [...]. O tinido cadenciado da ferraria de Ostwald no outro lado da praça central da aldeia ainda ressoa na minha mente como uma metáfora de um tempo tranquilo do passado. (GADE, 1999, p. 8, inserções nossas)

Quando criança, Gade gostava de ver os dioramas (modelos tridimensionais da realidade) no Museu Carnegie de História Natural, em Pittsburgh, e de observar os detalhes de cada cena, um hábito pouco apreciado por pessoas que dependem da televisão:

Cada detalhe da morfologia de uma planta e de um animal poderia ser analisado ao mesmo tempo em que a coerência ecológica da cena completa poderia ser compreendida intuitivamente. Alces mastigando plantas aquáticas no pântano do Norte e um gambá saqueando um ninho de pássaros na floresta úmida do Leste visualizaram a teia da natureza que nem um livro ou uma foto poderia fazer. (GADE, 1999, p. 10)

Gade admite que era um adolescente não convencional, introvertido e entregue a si próprio, que queria saber de assuntos que os seus amigos não consideravam importantes:

[...] a sucessão de cardos (uma planta espinhosa) no pasto, o arranjo dos morrinhos de toupeira num campo de golfe quando estava procurando uma bola perdida e as sementes espontâneas de melancia que germinaram para formar um emaranhado de trepadeiras, apenas para serem mortas pela primeira geada.” (GADE, 1999, p. 10-11)

O foco das pesquisas de Gade era empírico-histórico e ele não se preocupava com teorias abstratas ou epistemologias vagas, que procuram encaixar a realidade nos moldes da teoria, em vez de partir da realidade. Para ele, uma simples observação direta ou um fenômeno diferente davam início a um estudo mais profundo. Gade se identificava como geógrafo histórico-cultural com interesse em temas, como a Biogeografia, a domesticação de plantas e de animais, a Etnobotânica e o passado e presente nas relações ecológicas de

sociedades de camponeses. Aqui, não cabe julgar esta abordagem de pesquisa, que, em certos círculos da Geografia, seria facilmente condenada como “tradicional”, “acrítica” ou “regional”. Os estudos do Gade não se baseavam em discursos intelectuais, mas procuravam mesmo gerar conhecimento e revelar histórias e geografias da humanidade, com base na sua curiosidade insaciável.

DEIXANDO TRAÇOS E MARCAS

Daniel Gade faleceu aos 79 anos, no dia 15 de junho de 2015. Em um necrólogo de autoria não revelada, publicado na carta circular da Associação Americana de Geografia (AAG), afirma-se que Gade “[...] tinha uma curiosidade intelectual descomunalmente diversificada sobre o mundo e sua obra mostrava um amor inabalável pelo trabalho de campo” (ANÔNIMO). O obituário termina com o último pedido de Gade, que realça o seu amor pela Geografia e a sua paixão por paisagens e por lugares: “Seu desejo era que uma parte das suas cinzas fosse enterrada em Camel’s Hump [montanha de “Corcunda de Camelo”], no estado de Vermont, e o resto, em um dos terraços [construídos pelos] Inca no Vale do [rio] Urubamba, no Peru” (ANÔNIMO).

A vida de geógrafos não se encerra com a sua morte. No decorrer das suas carreiras acadêmicas, muitos pesquisadores acumulam materiais de diversos tipos. Alguns são colecionadores ávidos de mapas; outros, anotam suas observações minuciosamente ou mantêm um diário; outros tiram fotos, gravam entrevistas, juntam livros ou guardam toda a sua correspondência, inclusive, memorandos e atas de reuniões; mas também existem aqueles que literalmente queimam os seus arquivos, não deixando nada, além das suas publicações. Debates recentes na Geografia (por exemplo, Knapp (2020)) questionam a seletividade de muitas bibliotecas e acervos, que apenas se interessam por documentos espetaculares, condizentes com as grandes estruturas, em vez de abrir mais espaço para materiais que contam “histórias pequenas”, isto é, relatos (auto)biográficos e experiências pessoais, que igualmente contribuem para entender práticas e concepções geográficas (LORIMER, 2003).

Daniel Gade deixou uma coleção substancial de notas, ideias para

pesquisa, e de cartas recebidas de outros pesquisadores. Ele guardava caixas com materiais de pesquisa na esperança de encontrar alguém para continuar ou finalizar um projeto. Entre estes trabalhos inacabados, há duas caixas com documentos e com notas sobre seu estudo do biólogo alemão Heinz Brücher, a quem ele conheceu no Paraguai, nos anos 1970, quando estava estudando a citricultura paraguaia, sobretudo, a introdução e a “naturalização” das laranjeiras na agricultura nacional (GADE, 1976b). Gade conheceu Brücher em 1975, durante seu trabalho de campo, e manteve uma amizade por correspondência por mais de 15 anos, trocando ideias sobre origens, sobre difusão e sobre uso de plantas.

A partir do fim de 1991, as cartas enviadas para a Argentina, país de residência de Brücher, voltaram ao seu remetente e ficaram sem resposta. Não havia mais notícias. Gade soube apenas em 1995, em uma conversa com uma botânica alemã em um evento na Bolívia, que Brücher havia sido assassinado na sua fazenda em Godoy Cruz, na Província de Mendoza. A morte trágica e misteriosa do cientista alemão estimulou Gade a mergulhar mais na história do crime, agindo quase como um detetive. Ele procurava revelar a trama complexa sobre o passado de Brücher. Atrás da fachada do pesquisador imigrante e especialista em biologia de plantas se escondia a figura de um carreirista no regime nazista, que era membro do Partido Nacional Socialista, compartilhava ativa e ideologicamente as ideias racistas de Hitler e punha suas pesquisas a serviço do seu país, para expandir o *Lebensraum* do povo alemão (DEICHMANN, 1996). Gade descobriu que Brücher roubava coleções importantes de sementes, estabelecidas pelo botânico russo Nikolai Vavilov, e as transferia da Ucrânia e da Crimeia para a Áustria (GADE, 2006a).

Em 2006, Gade realizou uma nova viagem para a Argentina, em busca de mais informações, já que havia rumores – não comprovados – de que Brücher tinha sido morto por traficantes de drogas, que temiam que ele estivesse desenvolvendo um fungo que pretendia usar como arma biológica para erradicar as plantações de coca na América do Sul (GADE, 2006a, p. 86). Durante a sua estadia de duas semanas na Argentina, Gade teve as oportunidades de entrevistar o filho do alemão e de preparar um manuscrito atualizado sobre o

caso Brücher, que ele revisou várias vezes, mas que não chegou a terminar e publicar, antes da sua passagem (GADE, 2015).

Agora, as duas caixas pesadas de material acumulado, com milhares de páginas de cartas, de textos xerocados e de notas escritas a mão sobre Brücher, estão na minha casa, aguardando um estudo mais detalhado. Curiosidade não falta, mas a análise deste material demanda bastante tempo e exige um estudo mais profundo para inserir o caso de Brücher nos contextos geográficos, políticos e científicos da Alemanha nazista e da América do Sul pós-guerra. Essa história chamou a minha atenção (e provocou a minha curiosidade), devido aos meus estudos sobre cientistas estrangeiros no Ceará. Na minha pesquisa sobre cartografias culturais na região do Cariri, encontrei publicações e mapas de um botânico alemão, Phillip von Luetzelburg, que trabalhou para a Inspeção Federal de Obras contra a Seca (IFOCS) e para outras instituições do governo brasileiro por mais de duas décadas. Em 1938, ele voltou à Alemanha, em que, como parente de Heinrich Himmler, havia uma posição de botânico no projeto sobre *Ahnenerbe* (herança ancestral) do regime nazista. Lhe esperando (SEEMANN, 2017). Mas isso já seria outra história sobre curiosidade e outro caso de um projeto, que está aguardando pacientemente a sua continuação em uma gaveta, ao lado de projetos como a história cultural da carnaúba, a biografia de Moritz Wagner, um dos primeiros mentores de Friedrich Ratzel, e a imaginação geográfica dos voluntários da paz na América Latina, nos anos 1960.

CURIOSIDADE PODE MATAR O GATO, MAS NÃO O GEÓGRAFO

O intuito deste texto era de apontar a curiosidade e a mente inquisitiva como qualidades elementares para pesquisa. Também é um convite para soltar o “animal geográfico” de dentro de nós, estimulando e encorajando trabalhos criativos, intrigantes e originais sobre a complexidade e sobre diversidade na interface entre Geografia e Cultura. Talvez, os estudos extraordinários de Daniel Gade não estejam condizendo com a realidade brasileira, mas deve se salientar que a curiosidade não é estimulada apenas pelo exótico, mas, também, pelo cotidiano, sobretudo, quando valores não são questionados e são tomados como

fatos consumados. A bibliografia substancial sobre representações culturais e sobre espaço mostra que o Brasil é uma fonte quase inesgotável e uma inspiração constante para este tipo de pesquisa.

Uma pessoa curiosa não se conforma com narrativas oficiais; procura revelar múltiplas perspectivas e gerar novos conhecimentos, seja qual for o lugar ou o tema. O que se aprende com a carreira de Gade talvez não sejam os temas de pesquisa, que diferem bastante da agenda da Geografia Cultural no Brasil, mas a busca incansável pelo conhecimento. Sua mensagem principal era de que a curiosidade é uma força motriz para os estudos do mundo, quando um geógrafo não se conforma com o que foi dito ou escrito por outros. Sempre há algo a mais; sempre existem outras histórias e outras versões. Ao contrário do ditado popular, a curiosidade não matou o gato (isto é, o geógrafo), mas o fortaleceu na sua busca pelo saber, para explicar (e transformar) o mundo. A mente inquisitiva se funde com um espírito crítico de questionador e requer paciência e persistência. A poetisa naturalista americana Mary Oliver resume esta postura curiosa e simples em poucas palavras: “Instruções para viver uma vida: preste atenção, fique maravilhado, conte sobre isso” (OLIVER, 2008, p. 37).

Correndo o risco de ser rotulado como geógrafo sentimental, concluo com mais um detalhe sobre Daniel Gade: logo depois de conhecê-lo, no Rio de Janeiro, recebi uma carta dele, contendo um artigo de sua autoria sobre pesquisadores e sobre xamãs (GADE, 2002), posteriormente, republicado no seu livro sobre curiosidade (GADE, 2011a). O texto discute a mente inquisitiva como arquétipo na produção do conhecimento e compara a vida de pesquisadores curiosos com a função e com o papel de um xamã, que “[...] medeia entre o conhecido e o desconhecido para iluminar aquilo que fica oculto para outros” (GADE, 2002, p. 41). No topo da primeira página da minha cópia do artigo, Gade escreveu a seguinte mensagem, datada em 12 de junho de 2003: “Para Jörn Seemann, com os melhores votos para seguir seus caminhos de curiosidade sobre o nosso mundo”. Levei esse conselho a sério e continuo sendo um geógrafo apaixonado pelas questões da Geografia, dedicado ao desvelamento da realidade geográfica. Ainda há muito para descobrir, mas curiosidade é preciso.

REFERÊNCIAS

- ANÔNIMO. In memoriam: Daniel W. Gade. *AAG News – Necrology*, 24 jun. 2015. Disponível em: <http://news.aag.org/2015/06/in-memoriam-daniel-w-gade>. Acesso em: 23 abr. 2021.
- BERLIN, I. *The hedgehog and the fox: an essay on Tolstoy's view of history*. Nova Iorque: Simon & Schuster, 1953.
- BOGGS, S. Whittemore. An atlas of ignorance: a needed stimulus to honest thinking and hard work. *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 93, n. 3, p. 253-258, 1949.
- BUTTNER, A. *The practice of geography*. Londres: Longman, 1983.
- BUTZ, D.; BESIO, K. Autoethnography. *Geography Compass*, v. 3, n. 5, p. 1660-1674, 2009.
- CORDOVA AGUILAR, H. Semblanza del geógrafo Daniel Wayne Gade. *Espacio y Desarrollo*, n. 26, p. 165-185, 2014.
- COSGROVE, D. *Social formation and symbolic landscape*. Londres: Croom Helm, 1984.
- COSGROVE, D. *Geography and vision*. Seeing, imagining and representing the world. Londres: I. B. Tauris, 2008.
- COSGROVE, D. (Org.). *Mappings*. Londres: Reaktion Books, s/d.
- COSGROVE, D.; DANIELS, S. (Orgs.) *The iconography of landscape: essays on the symbolic representation, design and use of past environments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- COULIS, M. Hermeneut on a bike: eleven geo-logical lessons in love and landscapes. In: RANGEL, Matthew (Org.). *Journeys beyond the neatline*. Expanding the boundaries of cartography. Edmonton: University of Alberta Libraries, 2010. p. 9-49.
- DEICHMANN, U. *Biologists under Hitler*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- GADE, D. Brazil's water buffalo. *Américas*, v. 22, n. 5, p. 35-39, 1970.
- GADE, D. L'optique culturelle dans la géographie américaine. *Annales de Géographie*, v. 85, n. 472, p. 672-693, 1976a.
- GADE, D. Naturalization of plant aliens: the volunteer orange in Paraguay. *Journal of Biogeography*, v. 3, n. 3, p. 269-279, 1976b.
- GADE, D. Germanic towns of Southern Brazil: ethnicity and change. *Focus*, v. 44, n. 1, p. 1-6, 1994.
- GADE, D. Carl Troll on nature and culture in the Andes. *Erdkunde*, v. 50, n. 4, p. 301-316, 1996.
- GADE, D. *Nature and culture in the Andes*. Madison: University of Wisconsin Press, 1999.
- GADE, D. Scholars and shamans. The questioning self as archetype. *Revision*, v. 24, n. 3, p. 39-45, 2002.

- GADE, D. Language, identity and the scriptorial landscape in Québec and Catalonia. *Geographical Review*, v. 93, n. 4, p. 429-448, 2003.
- GADE, D. Espaço, tempo e cultura em convergência: perspectivas americanas sobre a difusão histórico-cultural. *Espaço e Cultura*, n. 17-18, p. 129-147, 2004.
- GADE, D. Converging ethnobiology and ethnobiography: cultivated plants, Heinz Brücher, and Nazi ideology. *Journal of Ethnobiology*, v. 26, n. 1, p. 82-106, 2006a.
- GADE, D. A Riviera francesa, um espaço elitista. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). *Cultura, espaço e o urbano*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2006b. p. 75-96.
- GADE, D. *Curiosity, inquiry, and the geographical imagination*. Nova Iorque: Peter Lang, 2011a.
- GADE, D. Carl Sauer e a força da curiosidade nas pesquisas geográficas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). *Sobre Carl Sauer*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2011b. p. 21-34.
- GADE, D. Cultural geography and the inner dimensions of the quest for knowledge. *Journal of Cultural Geography*, v. 29, n. 3, p. 337-358, 2012.
- GADE, D. *Recogitating the Heinz Brücher story*. A Nazi biologist in the crosshairs of history. 2015. (Não publicado)
- GADE, G. *Bericht über die deutschen Colonien der drei grossen Grundbesitzer am Rio preto (Provinz Rio de Janeiro) in Brasilien*. Kiel: C.F. Mohr, 1852.
- GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- GOULD, P.; PITTS, F. R. (Orgs.). *Geographical voices: fourteen autobiographical essays*. Syracuse: Syracuse University Press, 2002.
- HARVEY, M. *The island of lost maps*. A true story of cartographic crime. Nova Iorque: Random House, 2000.
- HOLLMAN, V. T. B. Una geografia económica enraizada en su lugar, su historia y sus prácticas. *Terra Brasilis (Nova Série) [online]*, v. 9, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/terrabrasilis/2317>. Acesso em: 25 abr. 2021.
- KNAPP, G. Trajectories of personal archiving: practical and ethical considerations. *Geographical Review*, v. 110, n. 1-2, p. 65-77, 2020.
- KRITZMAN, L. *Michel Foucault*. Politics, philosophy, culture. Interviews and other writings, 1977-1984. Nova Iorque: Routledge, 1988.
- LORIMER, H. Telling small stories: spaces of knowledge and the practice of geography. *Transactions of the Institute of British Geographers*, v. 28, n. 2, p. 197-217, 2003.
- MARCUS, A. (Org.). *Transnational geographers in the United States*. Navigating autobiographies in a global age. Lanham: Lexington Books, 2016.
- MONMONIER, M. *Adventures in academic cartography: a memoir*. Syracuse: Bar Scale Press,

Jörn Seemann

2014.

MOSS P. (Org.). **Placing autobiography in geography**. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.

OLIVER, M. **Red bird**: poems. Boston: Beacon Press, 2008.

PHILLIPS, R. Curiosity: care, virtue and pleasure in uncovering the new. **Theory, Culture & Society**, v. 32, n. 3, p. 149-161, 2015.

SEEMANN, J. **Lebensraum, concepts of nature, and organic metaphors**: German naturalists and geographers in Northeast Brazil and the Amazon from 1914 to 1945. Boston: AAG, 2017. Resumo de apresentação no Encontro Nacional da Associação Americana de Geografia. Disponível em: <http://app.core-apps.com/aagam2017/abstract/dcb181785f7fd70d2b1bd16d5a1d8d44>. Acesso em: 25 abr. 2021.

SHAMMAS, A. Autocartography. **The Threepenny Review**, v. 63, p. 7-9, 1995.

TUAN, Y-F. **Who am I?** An autobiography of emotion, mind, and spirit. Madison: University of Wisconsin Press, 1999.

WRIGHT, J. K. Wild geographers I have known. **The Professional Geographer**, v. 15, n. 4, p. 1-4, 1963.



RELIGIÃO E MITO NA FENOMENOLOGIA DE ERNST CASSIRER¹

Sylvio Fausto Gil Filho

CONTORNOS INICIAIS

O presente ensaio se contextualiza como parte do processo de discussão iniciado em dois estudos anteriores: *La Géographie des Formes Symboliques chez Ernst Cassirer*², de 2011, e, como uma derivação deste, de caráter mais específico, *Religião como Forma Simbólica e a Fenomenologia em Ernst Cassirer*³, de 2016.

1. Texto adaptado de artigo sob o título Reflexões sobre Religião e Mito na Fenomenologia de Ernest Cassirer, escrito originalmente para *Quadranti Rivisti Internazionale di Filosofia Contemporânea*. V.VIII, p. 07-17, 2020.

2. GIL FILHO, S. F. *La Géographie des Formes Symboliques chez Ernst Cassirer. Géographie et Cultures*, Paris, v. 78, p. 41-58, 2011.

3. GIL FILHO, S. F. *Religião Como Forma Simbólica e a Fenomenologia em Ernst Cassirer*. In: GIL FILHO, S. F. (Org.). *Liberdade e Religião: o espaço do sagrado no século XXI*, Curitiba, CRV, p. 65-78, 2016.

O primeiro estudo teve como meta um diálogo mais profícuo entre a Filosofia das Formas Simbólicas e as possibilidades de análise no campo da Geografia, em especial, na Geografia Cultural. O segundo tece considerações sobre a religião como forma simbólica, na tentativa de promover uma aproximação teórica, capaz de realizar a manutenção de uma unidade na diversidade do fenômeno religioso, em busca de sua autonomia de campo na pesquisa, no contexto das ciências que estudam a religião e, entre elas, a Geografia da Religião.

Nesse cenário, guardadas as devidas proporções, a retomada da leitura e do estudo da Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer ressurge, em 2004, sob os auspícios da virada cultural na Geografia brasileira dos anos 1990, em suas diversidades teórica e temática. Mesmo considerando a amplitude do movimento, vale destacar o surgimento de um novo alento no nicho de abordagens fenomenológicas, assim como nas subdisciplinas minoritárias, a exemplo da Geografia da Religião.

Nesse intuito, a concepção de base do caráter simbólico da consciência foi a ideia-chave do início de uma teorização, capaz de realizar o enfrentamento à investigação do fenômeno religioso sob outras perspectivas. Esse reordenamento do pensar significa a busca de vias de acesso esquecidas ou remotas para uma concepção de caráter fenomenológico, ou seja, vias de outra matiz epistemológica de leitura específica ou, porque não dizer, de novas apropriações teóricas da Filosofia das Formas Simbólicas.

Essa aceção implica inferir que a realidade se mostra em seu desvelo representacional. Para Ortiz-Osés⁴, na nominação do mundo, a linguagem, em seu processo operativo, funciona como “[...] protossímbolo da atividade humana” no processo de organização daquilo que não tem forma, portanto, na aparição indefinida da matéria em forma ou *Gestalt*.

A linhagem, em sua funcionalidade, é o âmago da proposição de Cassirer. Em sua prática, ela atua no contexto das denominações e dos símbolos

4. ORTIZ-OSÉS, A. Cassirer y las formas simbólicas. In: ORTIZ-OSÉS, A.; LANCEROS, P. (org.). *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2004. p. 41.

fonéticos, pelos quais ela perfaz determinados significados, que, de certo modo, estão presos em suas determinações e na variedade da experiência sensorial. Essa estrutura confere certa estabilidade: “O nome é o fator que introduz a constância e a duração nessa diversidade; a identidade do nome é o estágio preliminar e a antecipação da identidade do conceito lógico⁵.”

Esse *modus operandi* remete à atividade mítica inicial e à sua expressividade, em direção a uma dimensão representacional. A religião, fenomenologicamente dita, escapa pouco a pouco da base simpatética do mito, alcançando a base de significados da lei e das diretrizes religiosas, cujo aspecto da universalidade remete à vontade moral inicial implícita e a um sentido ético.

A linguagem, embora presa no âmbito intuitivo, e a particularidade dos nomes avançam, rumo ao universal. Assim, a consciência mítico-religiosa se distancia do expressivo imagético e da multiplicidade dos nomes, em direção à unidade da divindade. A religião, como forma simbólica, ao par com o mito, a linguagem, as artes e a ciência plasmam o mundo da cultura.

FENOMENOLOGIA CASSIRERIANA

No quadro geral da Filosofia das Formas Simbólicas, parece haver um ponto especial, que destoa do debate dominante da Filosofia da primeira metade do século XX. Há, por assim dizer, uma cunha, que abre a consideração eminente de um estudo profundo do pensamento mítico. Nessa senda, o filósofo da antiga Breslau⁶ apresenta a mediação simbólica da vida humana, a partir da crítica da cultura, em resposta à situação caótica do homem moderno, e ao seu autoconhecimento, diante do impacto da pluralidade contraditória de concepções do ser e da precariedade instaurada da liberdade humana.

Cassirer, em sua época, renuncia às recorrentes acepções da natureza humana de caráter substancial para propor a ideia de sua funcionalidade. Nesse âmbito, é na relação com outros seres humanos e no processo de ação, na conformação simbólica do mundo da cultura, que o homem realiza seu

5. CASSIRER, E. *Filosofia das Formas Simbólicas III - Fenomenologia do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 31.

6. Atualmente, Wrocław (Polônia).

autoconhecimento. Portanto, em uma interpretação inicial, a Filosofia das Formas Simbólicas é uma filosofia da cultura, no que se refere à história do autoconhecimento humano e à sua superação da ignorância. A esse dever do autoconhecimento, vislumbra-se uma determinada fenomenologia do conhecimento, portanto o movimento da própria vida segue os ditames das funções epistemológicas que o regem. Essa dinâmica faz a conexão entre o mundo dos fatos concretos e o mundo simbólico em diversas conformações de sentido, por meio de refrações particulares, que são denominadas formas simbólicas. Desse modo, o autoconhecimento está dialeticamente articulado com os elementos da cultura. Portanto, a vida e o autoconhecimento se realizam no mundo da cultura, conformando-o, simbolicamente.

As formas simbólicas são as refrações da fenomenologia do conhecimento cassireriana, e cada uma atua com certa especificidade no ato de conformação simbólica. Assim, o mito, a linguagem e o logos agem, em seu papel conformador, nas circularidades do expressivo, do representativo e do significativo, como se um fossem impulsionados na transformação do outro, incessantemente.

A fenomenologia do conhecimento em Cassirer tem inspiração em Hegel. Essa posição está indelevelmente marcada no prefácio do terceiro volume da Filosofia das Formas Simbólicas, cujo subtítulo é *A Fenomenologia do Conhecimento*. Observa Cassirer: “Quando falo de uma ‘fenomenologia do conhecimento’, não me refiro ao sentido moderno de ‘fenomenologia’, mas resgato aquele seu sentido básico, na forma como Hegel estabeleceu e assim como ele fundamentou e justificou de maneira sistemática⁷”.

Contudo, como explica D. P. Verene (2011)⁸, há nuances notáveis. Em destaque, Cassirer compreende que Hegel estabeleceu um sentido de fenomenologia como base de todo o conhecimento filosófico, que abrange a totalidade das formas intelectuais. Nesse sentido, a totalidade de Hegel só pode ser verificadas na passagem de uma forma para outra. A totalidade em Hegel pressupõe a dinâmica do pensamento ou o desdobramento do pensar. Esse

7. CASSIRER, op. cit., 2011. p. 3.

8. VERENE, D. P. *The Origins of The Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel and Cassirer*. Evanston: Northwestern University Press, 2011. p. 45-46.

movimento, no dizer cassireriano, “[...] constitui o ser e a essência da ciência⁹”.

Nesse aspecto, a afirmação de Hegel na Fenomenologia do Espírito¹⁰ – “O Verdadeiro é o todo¹¹” – é modificada por Cassirer para “a verdade é o todo¹²”. Desse modo, o caráter metafísico de Hegel é reinterpretado por Cassirer no sentido epistemológico. Ao rejeitar a noção do absoluto de Hegel, a dialética na fenomenologia cassireriana possui maior abertura em seu movimento de oposições ao mítico, ao linguístico e ao teorético.

Portanto, as formas simbólicas abrem outra senda, que pretende verificar os patamares da consciência que o homem empreende sobre as “formações primárias” na sua expressividade imediata para o reino logos e para o mundo do “conhecimento puro”. Sob esta ótica, o conhecimento não seria entendido como “mero resultado”, mas no seu “[...] caráter de processo, no modo e na forma do *procedere* em si¹³”.

Esse exercício simbólico é a ligação mais universal das formas e a possibilidade de unidade de síntese, tendo em vista que o aspecto funcional das formas simbólicas configura uma articulação das particularidades na unidade da autoconsciência. Essa ação ampliadora da consciência em seus próprios estados internos e sem suas representações permite a passagem do perceptual ao significativo.

MITO COMO FORMA SIMBÓLICA

O fenômeno basilar é a vida, segundo Cassirer: “*We must take it as primary phenomenon [Urphaenomen] without attempting to give an ‘explanation’ of it*¹⁴”. Todavia, a vida não é algo propriamente misterioso, mas é tanto desconhecida como

9. op. cit., p. 3.

10. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. p. 36.

11. O autor destaca que o original alemão, “*Das Wahrheit*”, traduz-se em português como “o Verdadeiro” com “V” maiúsculo, enquanto Cassirer destaca que “*die Wahrheit*” seria “a verdade” e demonstraria a senda epistemológica do termo.

12. CASSIRER, E. *Filosofia das Formas Simbólicas III - Fenomenologia do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 3.

13. Ibid. p. 4

14. CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms IV - The Metaphysics of Symbolic Forms*. New Haven: Yale University, 1996. p. 128.

revelada a todos nós: a própria manifestação primeva. Sobre esta base, o homem está capacitado a perscrutar as expressões do mundo, tal como se apresentam. Nesse movimento, logo se torna consciente o que possibilita a ação. No espectro mítico, a vida também é movimento, que constitui expressivamente o ordenamento do mundo, sendo que, no caos primordial, esta ordem é o reconhecimento de que a expressividade mítica é vivida como tal.

Como forma simbólica, o mito age no processo recíproco das determinações como médium entre o “eu” e a “realidade”. Desse modo, compreende-se que o processo de conformação simbólica perpassa o “eu” e a “realidade” em suas próprias regras, nas diversas formas simbólicas. Assim, assume-se o pressuposto de que o mito não precipita uma “[...] imagem pronta do ser” ou de qualquer “realizar objetivo”, mas, antes, a efetuação de uma autoconfiguração. Essa autonomia da fenomenologia mítica possui tamanha variabilidade que não se restringe a um quadro metafísico dado. Sobre esta interpretação, Cassirer afirma:

Nenhuma das propriedades e peculiaridades que a metafísica costuma considerar como notas características analíticas no conceito de ‘alma’ – sua unidade e tampouco sua indivisibilidade, sua imaterialidade e tampouco sua continuidade – mostra-se desde o início e necessariamente vinculada a ela; todas designam somente momentos determinados, que primeiramente têm que ser conquistados aos poucos, no processo da representação e do pensamento míticos, e cuja conquista passa por fases muito diversas. Neste sentido, o conceito de alma pode, com o mesmo direito, ser caracterizado tanto como fim quanto como início do pensamento mítico¹⁵.

O pensamento mítico, nesta espiral de múltiplas configurações, tende paulatinamente a chegar à ideia de “pessoa”, que se realiza sob os auspícios da ação no ordenamento espiritual da realidade. O filósofo tem em mente que, no âmbito da ação, as representações míticas encontram as fronteiras dos mundos do “eu” e do “não eu”. Assim, o mundo simpatético do mito é regido pela ação imediata. Nesse quadro em tela, há uma atmosfera da emoção, que se esparge na direção da existência “sensível-objetiva¹⁶”.

15. CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas II – O Pensamento Mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 267.

16. *Ibid.* p. 268-269.

Em termos da discussão aqui exposta, o filósofo de Breslau apresenta um caminho para a problematização do pensamento mítico original. Assim posto, o mito está prenhe do espiritual em sua própria gênese, e o mundo mítico representa o mundo da vida, tanto enquanto arte como em termos linguísticos. Dessa forma, a atividade espiritual no pensamento mítico tem a vida como base relacional.

Tendo em vista o aspecto funcional das formas simbólicas, o mito pode ser compreendido como modo de conhecimento. Nesse sentido, trata-se de uma “explicação” do fenômeno em uma conformação própria, em um espaço de ação da vida. Porém, em sua vocação explicativa, rumo à conformação de uma totalidade do vivenciado, em que a análise classificatória e a qualidade do critério distintivo do sujeito escapam. Mas, ao mesmo tempo, esse universo de sentidos do mito confere um papel particular a cada um.

Blumenberg (2004) sugere que o potencial da influência do mito não seria a capacidade de convencimento que esclareceria os enigmas imemoriais da humanidade, mas o caráter implícito das questões, que desvelam, que derivam e que relacionam seu acolhimento e sua elaboração¹⁷.

Nesse sentido, Schelling reflexiona que o processo teogônico, ensejado pela mitologia, transcende os aspectos banais da vida e se refere mais às potências da própria consciência¹⁸. Assim sendo, nessa reflexão, o mito tem, como sede, a consciência humana e, como uma potência real, submete-a. Desse modo, a mitologia, em seu processo teogônico, torna-se a expressão da própria vida.

Para Cassirer¹⁹, se houver a conclusão de que o mito é uma forma de vida originária, estar-se-á admitindo que ele não surge de uma subjetividade particular nem tampouco de uma objetividade específica, mas, na concepção de Schelling, estaria na divisa entre os dois. Nesse aspecto, as representações míticas na consciência humana instilam uma verdade interna.

17. BLUMENBERG, H. *El mito y El Concepto de Realidad*. Barcelona: Herder, 2004. p. 55.

18. SCHELLING, F. W. J. *Von. Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. Albany: State University of New York Press, 2007.

19. CASSIRER, op. cit., 2004. p. 22-26.

Portanto, todo o processo mítico é o movimento da “[...] verdade que se reconstitui”. Esse processo lida com as potências criadoras da própria consciência e, assim, torna-se objetivo. Logo, se o mito é o momento necessário no movimento de autodesdobramento do conhecer, sua objetividade, sua essência e sua verdade são incontestes.

O mito como forma simbólica se realiza como movimento dialético, em um jogo de oposições externas e internas. Cassirer observa que há, em uma primeira vista, uma transformação da consciência mítica, que se dá nos seus conteúdos, mas logo prevalece a sua “forma interna”. Desse modo, a configuração mítica também se transfaz internamente, gerando novas formas. Há um ponto de mutação, em que “[...] o mito apreende a si mesmo e se volta contra seus próprios fundamentos²⁰”. Quanto mais esta espiral dialética se desdobra, mais o mito se afasta da sua expressividade imediata e se torna algo fora de si mesmo, operando uma clivagem na consciência mítica. Mas é nesse corte inexorável que o mito se apresenta em sua plena complexidade.

Quando a visão mítica de mundo navega de retorno às origens, é difícil separar a consciência mítica da religiosa. Entretanto, outro aspecto emerge como chave para certa característica conformativa propriamente religiosa. Essa característica, embora controversa, pode ajudar na caracterização da refração específica da forma religião. Sempre tendo em vista que não necessariamente se está apresentando a religião, enquanto evento no plano da História nem como manifestação da fé, mas em direção ao aspecto epistemológico de conformação da realidade. Tal expressa, em outros termos, a agregação da ação ritual efetiva do campo mítico, que, por seu impulso – inicialmente, expressivo –, desdobra-se em representação e, como tal, é parte do mundo religioso, enquanto linguagem cerimonial.

RELIGIÃO COMO FORMA SIMBÓLICA

A religião como forma simbólica, sob uma interpretação específica de base *cassireriana*, é uma função na conformação do mundo. Essa concepção implica

20. CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas II - O Pensamento Mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 392.

considerar que a religião como manifestação da verdade é colocada em perspectiva, ou seja, a religião é parte da mediação conformadora de sentido do universo simbólico.

A religião, com lembra Lofts²¹, engloba uma dimensão prática e outra teórica. De certo modo, sob o aspecto de dar respostas às questões de origens e de vida, ela se aproxima das representações míticas. Todavia, ao projetar um ordenamento prático de caráter moral e de transformação da realidade, por vezes, de modo escatológico, a religião assume características distintivas.

Considerando que o mito e a religião estão articulados inicialmente em suas atividades simbólicas, suas bases expressivas imediatas paulatinamente se rendem ao ensejo normativo e são impactadas por “uma força puramente ética²²”. As formas míticas são dissipadas pela vontade moral.

Cassirer considera que a completa alienação da consciência mítica pela coincidência religiosa comprometeria a efetividade da religião, enquanto manifestação histórica, pelo fato de que ambas estão extremamente entrelaçadas. Contudo, as formas míticas e religiosas possuem diferenças.

A forma religiosa, embora não possa renunciar imediatamente ao mundo mítico das imagens, submete-o gradualmente a um outro sentido. Esse processo abre a possibilidade de impor ao mito a dialética entre existência e significado.

Portanto, o limiar mítico da religião deve ser rompido em algum momento. Para o filósofo de Breslau, as condições históricas e espirituais das religiões asseguram a diversidade de cada uma neste processo. Há uma variabilidade de sentidos que as religiões mantêm com o mundo das imagens míticas, frente a realidade. Na sua meta de romper o limiar mítico, a religião se vê obrigada a “[...] incluir nela a existência real”, pois esse movimento inexorável do pensamento religioso se deve ao fato de não se tratar de um real teórico objetivo independente, mas de uma intuição religiosa ainda amalgamada com o mundo das representações míticas²³.

21. LOFTS, S. G. Ernst Cassirer - A “Repetition” of Modernity. Albany: State University of New York Press, 2000. p. 127.

22. CASSIRER, E. *Ensaio sobre o Homem - Introdução e uma Filosofia da Cultura Humana*, São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 135.

23. CASSIRER, op. cit. 2004. p. 397-398.

Entretanto, o pensamento religioso como superação da sua herança mítica tende ao esgarçamento de sua efetividade, ao ser galvanizado pela vontade moral enunciada pelos profetas, como, por exemplo, os contidos no texto bíblico ou no Alcorão. No contexto das antigas religiões monoteístas, a idealidade religiosa se apresenta com uma mediação espiritual/moral, relacionada à divindade e, assim, retira a autonomia das imagens míticas, colocando-as na condição de externalidade, em uma função religiosa secundária.

Portanto, embora as religiões sejam diversas, sob o aspecto fenomênico, comungam da mesma funcionalidade enquanto forma. Essa premissa de lançar a religião no campo epistemológico, a partir de uma fenomenologia do conhecimento, possibilita considerar que a diversidade religiosa seja manifestação histórica desta ação conformadora do mundo. Portanto, adentra-se em uma discussão de interesse da Filosofia e das ciências da Religião.

No mesmo sentido, a mutabilidade dos símbolos religiosos e a sua variedade não afetam o princípio uno de sua atividade simbólica, como se pode inferir na interpretação do texto de *Nicolaus von Kues*:

Portanto, Tú que das la vida y el ser, eres el que parece ser buscado de modo diferente em los diversos ritos y nombrado com diferentes nombres, pues permaneces para todos desconocido e inefable em tu verdadeiro ser. Tú, que eres poder infinito, no seres sin embargo nada de lo que creaste, ni puede la criatura comprender tu infinitud, pues no hay proporción alguna de lo finito a lo infinito. Tú, omnipotente Dios, invisible a toda inteligencia, puedes hacerte visible a quien quieres, de modo que puedas ser comprendido.

Si te dignas actuar así, cesarán las guerras, el ódio y todo mal y todos conocerán que no hay mas que una sola religión em la diversidad de los ritos²⁴.

As religiões abraâmicas²⁵ e a de Zoroastro, por exemplo, reafirmam seu caráter de convergência monoteísta. Nesse contexto religioso, a imaginação mítica não é mais o suporte, mas o poder da vontade moral, que esparge a concepção de uma vida ética. No que tange ao Zoroastrismo, a própria natureza é

24. CUSA, N. *La paz de la fe / Carta a Juan de Segovia*. Madrid: Tecnos, 1999. p. 6-7.

25. No texto, convencionam-se como abraâmicas as seguintes religiões: o Judaísmo, o Cristianismo, o Islamismo e a Fé Bahá'í.

projeção criadora desta vontade. É a liberdade de escolha da virtude que se torna a base de uma nova relação estabelecida entre a humanidade e a divindade. Mas a liberdade está estabelecida, enquanto condição existencial da escolha, portanto há um processo de individuação do pacto religioso, que estabelece outra articulação compreensiva do pensamento religioso e, sob este aspecto, sua atividade simbólica se distancia da herança mítica.

A atividade conformativa da religião está eivada do próprio movimento da circularidade das formas: do expressivo ao representativo e ao significativo. Não há plenitude no conhecimento do fenômeno religioso, a não ser pela mediação do movimento conformativo do mito, da linguagem e do logos.

O campo religioso pode ser pensado, a partir da gênese conformativa das formas simbólicas em um espaço de ação, agora, qualificado e próprio do mundo das religiões. Nesse âmbito, a diversidade das religiões é um epifenômeno da própria atividade simbólica do homem. Esse matiz da atividade simbólica advém de uma relação específica e própria do pensamento religioso.

O pensamento religioso, em sua configuração ideal – portanto, universal –, projeta-se em patamares de determinações dialéticas de aspectos universais e particulares das religiões. Assim, há um dinamismo da atividade religiosa no seu afã de escapar da expressividade da experiência e de suas representações imagéticas. Por outro lado, a prática moral almeja o princípio norteador da lei religiosa enquanto consciência ética. Assim sendo, há uma objetividade da lei moral que se contrapõe às subjetividades míticas próprias da expressividade vivida.

O meio, pelo qual a expressividade mítica se dispersa e ganha outra configuração, dá-se quando o ordenamento da linguagem emerge em uma articulação independente, colocando na balança as determinações particular e geral. Esse par antípoda, próprio da dinâmica da linguagem, revela também uma mudança no pensamento religioso. Assim, por meio da palavra, a multiplicidade dos nomes e dos atributos divinos é unificada na ideia da divindade única²⁶.

26. CASSIRER, E. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 2000. p. 91.

Nesse impulso ao uno, o pensamento religioso vai além do reino dos nomes, rumo ao Ser que se apresenta, agora, à consciência como o divino inominável.

Ainda no concerto da transformação do pensamento religioso, a reflexão do filósofo de Breslau apresenta o movimento que evidencia a função espiritual da linguagem. Assim, o divino se despe dos seus atributos, próprio do que é fenomênico, e se aproxima de seus aspectos inefável e puro.

Dois ditames da atividade espiritual aparecem de modo mais explícito, agora: a aproximação de conceber a amplitude do divino enquanto interioridade e, concomitantemente, de afastá-lo da multiplicidade nominativa ou de atributos fenomênicos.

Os versos do poema místico *O que não sou*, de autoria de Jala ud-Din Rumi (1207-1273), em termos da forma, expressam esta inflexão do pensamento em busca de uma unidade interiorizada e de ir além da correspondência mítica da imagem e da existência. Em seu aspecto funcional, a própria linguagem acaba por liberar a conexão primária do estar aí, ou do “ser” enquanto apenas existe. Assim, constitui-se a possibilidade da ideia do “ser” e do “eu” emancipada de uma forma peculiar de existência, que potencializa outra atividade espiritual, nesse caso, o pensamento religioso.

Não sou corpo, não sou alma. a alma do Amado possui o que é
meu.
Deixei de lado a dualidade, vejo os mundos num só.
Procuro o Um, conheço o Um, vejo o Um, invoco o Um.
Ele é o Primeiro e o Último, o exterior e o interior.
- Nada existe senão Ele²⁷.

O pensamento religioso evoca o divino na estabilidade da unidade do ser. Essa posição, no dizer cassireriano, tem a melhor guarida na linguagem.

Demonstra, neste sentido, como uma senda inexorável no plano da história das religiões, a referência de um Ser cuja supremacia é exercida, diante dos seres humanos e dos deuses. Na tradição africana *yorubá*, é significativa a

27. JALA UD-DIN RUMI, Mawlana. *Poemas Místicos* – Divan de Shams de Tabriz. São Paulo: Attar, 1996. p. 84.

figura de um Ser supremo chamado de *Olódùmarè*²⁸, que viveria em uma dimensão outra, do mundo dos seres denominada *Òrun*. Por isso, também é evocado como *Olórun*, Senhor do *Òrun*, no ato de criador do *Òrun*, o mundo espiritual, e do *Àiyé*, o mundo físico. Como ser supremo, também é criador dos *orixás*²⁹ e dos seres humanos e do próprio universo. Desse modo, é o ser que cria e não é criado; é o sempre presente; a estabilidade suprema, sem princípio ou fim. Portanto, o pensamento mítico e, depois, o religioso, tem latente o ímpeto da conformação simbólica de caráter monoteísta. Trata-se, aqui, não de uma análise de ordem teológica, mas enquanto forma.

Também no texto bíblico neotestamentário, o discurso precípito desvela um uno e inominado latente, outrora oculto, agora, manifesto pela exegese de Paulo:

Paulo, de pé no meio do Areópago, disse: Homens atenienses! Em tudo eu vejo que sois muito religiosos. Percorrendo [a vossa cidade] e observando os vossos [monumentos] sagrados, encontrei até um altar no qual fora escrito: *A um desconhecido deus*. Aquilo que, venerais, é isso que eu vos anuncio. O Deus que criou o mundo e todas as coisas que nele [existem], Ele, Senhor do céu e da terra, não habita em santuários construídos pela mão[do homem], nem é servido por mãos humanas, [como que] precisando de alguma coisa, Ele, que a todos dá vida e respiração e todas as coisas³⁰.

A tendência à unidade, enquanto afirmação no âmbito do objeto, retorna como sujeito. Dessa maneira, no momento em que o sentido do divino é estabelecido, não, com base no atributo do objeto, mas no do ser, o pensamento religioso alcança outra categoria na descoberta do “eu sou”: uma determinação primordial de um Deus pessoal. A consciência religiosa se descola do eu para o ser e esse movimento não se dá enquanto conteúdo, porém como forma. Para Cassirer, esse descolamento explicita uma unidade entre sujeito e objeto, sendo que isso é algo que a palavra não pode mais sustentar. A variabilidade de sentido

28. BENISTE, J. *Ò run-Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Bertrand Brasil: Rio de Janeiro, 2008. p. 28.

29. Orixás (do yorubá *Orisà*) são divindades da tradição religiosa yorubá representadas pela natureza.

30. BÍBLIA. Apóstolos, Epístolas, Apocalipse (Atos 17, 22-25). Português. In: *Bíblia sagrada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Cia das Letras, 2018. p. 104.

entre sujeito e objeto no plano da linguagem estabelece que “[...] ela veja ambos, mesmo conectando-os duradouramente, como duradouramente separados”. O filósofo percebe que esta oscilação da linguagem possibilita o pensamento religioso escapar do domínio da palavra e do auxílio da linguagem.

Nesse patamar, a consciência religiosa realiza uma emancipação naquilo que transcende a palavra e, também, o conceito. Desse modo, “[...] esta tentativa de libertação, que destrói o laço de união entre linguagem e a consciência, mítico-religiosa, constata, pois uma vez mais, a força e a resistência de semelhante laço, pois, à medida que o mito e a religião tendem a ultrapassar os limites da linguagem, aportam simultaneamente aos confins de suas próprias possibilidades de plasmação³¹”.

O pensamento religioso invariavelmente evoca a vontade moral e os patamares de conformação da ética. Sob este ponto de vista, a ética é parte da atividade simbólica conformativa do homem. Para Krois³², a teoria ética cassireriana inclui a consciência moral. Nesse aspecto, identifica diferentes estágios da moral: (i) o mimético, relacionado à consciência mítica inicial; (ii) o analógico, qualificado na religião monoteísta como a lei consubstanciada em texto, que, através da mediação de profetas legisladores e em forma de lei divina, forma a ética religiosa; e (iii) o puramente simbólico, entendido aqui como a última fronteira da correspondência entre a realidade e o símbolo. Aqui, a consciência moral está sob a tensão do que “é” e do que “deveria ser”. Assim, a especulação filosófica, eivada pelos critérios da verdade e da busca de uma moral objetiva, move a discussão sobre moralidade do contexto da consciência moral para a discussão da justificação filosófica.

O desenvolvimento da consciência moral é compreendido no sentido da fenomenologia da consciência moral (em termos hegelianos), como uma história ideal. Cassirer entende a ética como parte da realidade cultural. Assim sendo, as diferenças entre o mítico, o senso comum e o critério abstrato da Filosofia são inerentes a este mundo da cultura como caminhos sinalizados num espaço de ação.

31. CASSIRER, op. cit., 2000. p. 96.

32. KROIS, J. M. *Cassirer: Symbolic forms and history*. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1987. p. 142-152.

Cassirer sustenta que: “A consciência teórica, prática e estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, da arte, do direito e da moral, as formas fundamentais da comunidade e do Estado, todas elas se encontram originariamente ligadas à consciência mítico-religiosa.”³²

CONTORNOS FINAIS

A recuperação da discussão cassireriana sobre religião e sobre mito, sob outros olhares, tem perspectiva profícua no diálogo entre as Ciências Humanas e a Filosofia. As formas simbólicas e sua gênese abrem caminhos ainda não trilhados, no que se refere à pesquisa do fenômeno religioso. O diálogo com Ernst Cassirer, no seu sentido amplo, permite usufruir da imensa fortuna crítica do filósofo que abre trilhas epistemológicas possíveis na investigação do campo religioso.

O pressuposto de que a religião como forma simbólica possui uma diferença específica, em relação ao mito, embora funcionalmente articulados, foi o eixo pelo qual o argumento do texto foi desenvolvido. As formas religiosa e mítica perpassam a atividade simbólica dos seres humanos na ação de plasmar o mundo da cultura, e esta premissa recoloca a fenomenologia cassireriana como uma opção válida na construção de aportes teórico-metodológicos na pesquisa desse campo.

Tendo em vista o foco da reflexão na funcionalidade estrutural do pensamento religioso, a compreensão da conformação de sentido se realiza como leitura densa dos conteúdos evidenciados no fenômeno.

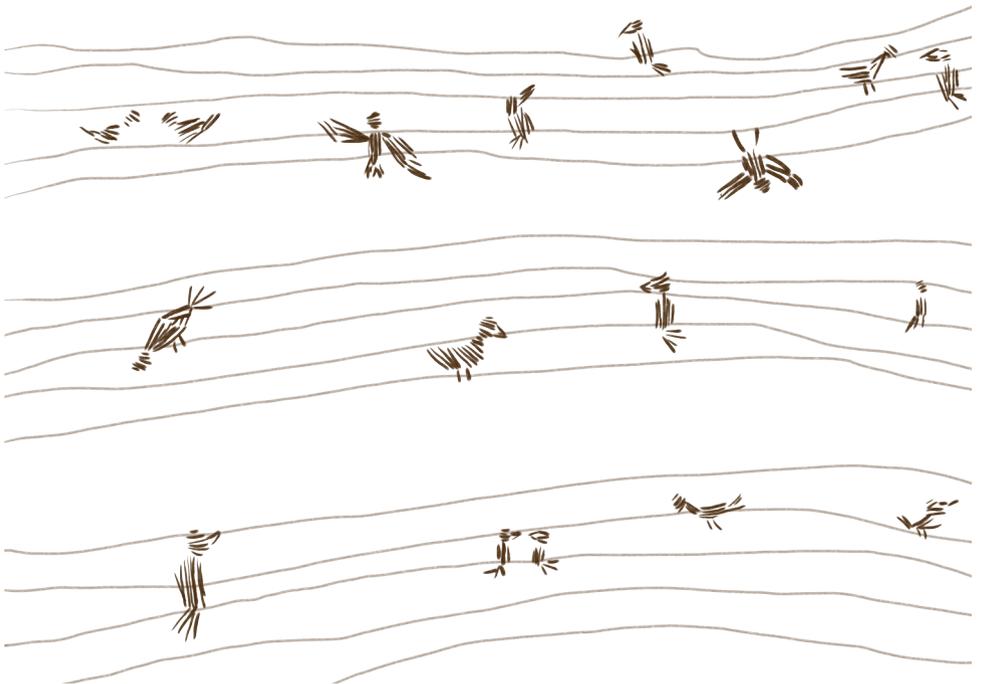
O quadro de referência construído no presente ensaio demonstra como a consciência religiosa, em seu movimento de determinações, e transita da expressividade inicial enquanto imagens míticas para as representações da palavra, em direção ao logos.

REFERÊNCIAS

- BENISTE, J. **Ò run-Àiyé**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagôyorubá entre o céu e a terra. Bertrand Brasil: Rio de Janeiro, 2008.
- BÍBLIA. **Volume II**: Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Cia das Letras, 2018.
- BLUMENBERG, H. **El mito y El Concepto de Realidad**. Barcelona: Herder, 2004.
- CASSIRER, E. **A Filosofia das Formas Simbólicas II – O Pensamento Mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004
- CASSIRER, E. **Filosofia das Formas Simbólicas III - Fenomenologia do Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2011
- CASSIRER, E. **The Philosophy of Symbolic Forms IV – The Metaphysics of Symbolic Forms**. New Haven: Yale University, 1996
- CASSIRER, E. **Ensaio sobre o Homem - Introdução e uma Filosofia da Cultura Humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- CASSIRER, E. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- CUSA, N. **La paz de la fe / Carta a Juan de Segóvia**. Madrid: Tecnos, 1999
- GIL FILHO, S. F. La Géographie des Formes Symboliques chez Ernst Cassirer. **Géographie et Cultures**, Paris, v. 78, 2011.
- GIL FILHO, S. F. Religião Como Forma Simbólica e a Fenomenologia em Ernst Cassirer. In: GIL FILHO, S. F. (Org.). **Liberdade e Religião**: o espaço do sagrado no século XXI. Curitiba: CRV, 2016.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JALA UD-DIN RUMI, Mawlana. **Poemas Místicos – Divan de Shams de Tabriz**. São Paulo: Attar, 1996, p. 84.
- KROIS, J. M. **Cassirer**: Symbolic forms and history. New Haven; London: Yale Univ. Press, 1987. p. 142-152.
- LOFTS, S. G. **Ernst Cassirer - A “Repetition” of Modernity**. Albany: State University of New York Press, 2000.
- ORTIZ-OSÉS, A. Cassirer y las formas simbólicas. In: ORTIZ-OSÉS, A.; LANCEROS, P. (org.). **Diccionario de Hermenéutica**. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.
- SCHELLING, F. W. J. von. **Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology**. Albany: State University of New York Press, 2007.
- VERENE, D. P. **The Origins of The Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel and Cassirer**. Evanston: Northwestern University Press, 2011. p. 45-46.

PARTE 2

ARTICULAÇÕES CONCEITUAIS EM ESPAÇO E EM CULTURA





DE VOLTA AO LUGAR

Angelo Serpa

O convite para compor este livro do Núcleo de Estudos em Espaços e Representações como autor me estimulou a retomar uma reflexão importante em nossas pesquisas, desenvolvidas no âmbito das atividades do Grupo Espaço Livre de Pesquisa-Ação, da Universidade Federal da Bahia: a discussão sobre a noção de lugar e como esta vem sendo trabalhada como conceito e como categoria norteadores de nossos estudos e reflexões.

Fruto de pesquisas realizadas em um pós-doutorado na Humboldt Universität, em 2009, o livro *Lugar e Mídia* (SERPA, 2011) apresenta algumas destas acepções, atribuídas ao conceito/à categoria lugar, e é a partir dos pressupostos e das premissas desenvolvidos nesta obra que buscaremos avançar na discussão, pensando o lugar como espaço vivido e de representação e apontando para as perspectivas que se abrem, sob as óticas existencialista e ontológica/fenomenológica, para a abordagem de lugar no mundo contemporâneo.

No livro em questão, queríamos sublinhar a relação entre lugar e mídia, debruçando-nos sobre grupos e sobre iniciativas que estavam, à época de nossos levantamentos de campo em Salvador e em Berlim, apropriando-se de meios de comunicação, como o rádio, a *internet* e a televisão, para produzir e para veicular conteúdos estreitamente relacionados com seus lugares de ocorrência. O pressuposto de partida era o de que a relação entre lugar e mídia cria/produz o espaço urbano na contemporaneidade, a partir de táticas e de discursos próprios aos agentes e aos grupos que compõem as diferentes iniciativas analisadas no livro (SERPA, 2011).

Neste momento de nossas reflexões e pesquisas, era importante enfatizar que lugar e mídia, ao se relacionarem, refletiam e condicionavam as práticas espaciais, as representações do espaço e os espaços de representação (LEFEBVRE, 2000), produzindo “lugares” na cidade contemporânea e abarcando diferentes dimensões escalares neste processo. Para problematizar esta relação, tínhamos como premissa a ideia de que a ação e o discurso destes grupos e destas iniciativas produzem/criam “lugares”, a partir da apropriação dos meios de comunicação em contextos espaço-temporais específicos, através de táticas, que podem ou não se consolidar em estratégias de espacialização (CERTEAU, 1994).

Nesse contexto, os espaços de representação ganharam, nas análises desenvolvidas no livro, *status* de lugares da enunciação, de lugares que podem emergir da superestrutura institucional, a partir da confrontação com as ideias hegemônicas de cultura, com as estratégias dos meios de comunicação de massa. E essa confrontação se dava, a nosso ver, basicamente através da produção/criação de lugares enunciados, de lugares percebidos e concebidos, através dos conteúdos produzidos, em geral, por grupos pouco numerosos, mas articulados em rede, como uma teia, que costura as táticas de enunciação dos/nos diferentes lugares; uma teia “Mundo”, que também abre os lugares para o exterior (SERPA, 2011).

A ideia de lugares abertos ao exterior e articuladores de escalas, do local ao global, foi, portanto, a base da reflexão neste momento de nossas pesquisas. Ao analisar as táticas de apropriação socioespacial dos meios de comunicação,

protagonizadas por grupos e por iniciativas do tecido sociocultural dos bairros e dos distritos pesquisados nas duas cidades, percebemos que estas representações são construídas no cotidiano, a partir de elementos sociais, históricos, econômicos e culturais de seus respectivos espaços de atuação e que também são influenciadas pelo acesso destes grupos e destas iniciativas aos meios de comunicação, condição primeira para a produção de conteúdos sobre o “lugar” (SERPA, 2011).

Quanto maiores eram a disponibilidade e o acesso aos meios de comunicação nos bairros e nos distritos das cidades analisadas, mais consolidadas eram as representações espaciais de grupos e de iniciativas não alinhados ao *mainstream*. As representações precisavam ser “comunicadas”, para que os lugares fossem enunciados de modo eficaz, ainda que, na maior parte das vezes, essas representações fossem ignoradas pelos meios de comunicação de massa. Isso também nos mostrou que o discurso dos grupos e das iniciativas analisados no livro não estava nunca isolado dos respectivos contextos de enunciação, revelando, ainda, que os lugares são sempre processuais e articulam diferentes espaços de conceituação (SERPA, 2011).

Essa articulação de recortes/escalas geográficas (do local ao global) era tanto mais ampla como mais complexa, conforme a capacidade de articulação dos grupos envolvidos, assim como sua acessibilidade ao meio técnico disponível em cada lugar concreto. Isso também era condicionado pela qualidade dos meios de comunicação disponíveis e por seu raio de abrangência. Constatou-se que os lugares enunciados/comunicados por estes grupos eram sempre multiescalares, mas os recortes espaciais envolvidos no discurso e na ação dos grupos e das iniciativas eram mais complexos e mais diversos, de acordo com a acessibilidade/disponibilidade de recursos técnicos em suas respectivas áreas de atuação.

E são estas qualidades, lugar como aberto ao exterior, como processual/multiescalar e como criação/produção espacial que pretendemos aprofundar nas próximas seções deste capítulo, atualizando a reflexão nestas direções (SERPA, 2011).

LUGAR FECHADO E REDUZIDO A UMA ÚNICA ESCALA OU ABERTO E MULTIESCALAR?

Ainda é comum, em Geografia, a associação da categoria/do conceito de lugar a uma única escala de abordagem: a escala local. Isso empobrece sobremaneira a utilização do conceito/da categoria lugar na disciplina, já que não se pode reduzir lugar a uma única escala de abordagem. Ênfase, no entanto, que esta concepção de “lugar” não é exatamente algo novo, porque a ideia de lugar como multiescalar já havia sido proposta por Yi-fu Tuan, em seu livro *Espaço e Lugar*, traduzido por Livia de Oliveira para o português e publicado no Brasil em 1983 (TUAN, 1983).

No entanto, essa confusão entre lugar e local alimentou e ainda alimenta outras concepções limitadoras do conceito/da categoria no âmbito da Geografia, quando, por exemplo, associa-se lugar a fragmentos espaciais fechados, em relação ao exterior, bem como a uma identidade espacial fixa, conservadora e paroquial. Embora isto possa ser verdadeiro em alguns contextos e situações, são estes preconceitos e estas confusões teórico-metodológicas que vão subsidiar algumas críticas à abordagem fenomenológica/ontológica de lugar em Geografia Humanista, por geógrafos ligados à economia política, como, por exemplo, Doreen Massey: “Um dos resultados dessa situação é a crescente incerteza sobre o que queremos dizer com ‘lugares’ e como nos relacionamos com eles” (MASSEY, 2000, p. 177). Assim, Massey se questiona: “[...] como, diante de todo [...] movimento e de toda [...] mistura, podemos manter algum sentido de lugar local e de sua particularidade?” (MASSEY, 2000, p. 177).

Numa acepção localista e fechada, os lugares e a busca de sentido de lugar seriam necessariamente compreendidos como “reacionários”. Massey vai se contrapor a este tipo de abordagem, propondo que se pense outros sentidos de lugar, de cunhos mais progressistas: lugares abertos ao mundo (MASSEY, 2000, p. 178). A nosso ver, embora as críticas de Massey se remetam, de modo generalista, à Geografia Humanista e à abordagem fenomenológica de lugar, sem levar em consideração as novas compreensões sobre o conceito/a categoria neste subcampo da Geografia, parece oportuno considerar seus questionamentos para sublinhar como uma abordagem fenomenológica/ontológica de lugar abre

justamente para as perspectivas apontadas por ela em suas formulações. Ou seja, a crítica de Massey é datada e remete a uma visão superada de lugar, pelos geógrafos humanistas.

Ao abordar a questão da compressão espaço-tempo na contemporaneidade e a forma como os diferentes grupos e as classes sociais vão experienciá-la, Massey volta a se questionar como pensamos sobre lugares em um mundo “[...] de mudanças tempo-espaciais socialmente variadas”, quando as ‘comunidades locais’ “[...] aparecem cada vez mais rompidas”. Em um contexto assim, como se pode ainda pensar lugar como “localidade” (MASSEY, 2000, p. 181)? Para ela, “[...] precisamos [...] pensar no que possa ser um sentido adequadamente progressista do lugar, aquele que seria adequado aos tempos globais-locais atuais e aos sentimentos e relações que esses tempos fazem emergir” (MASSEY, 2000, p. 181). Com suas críticas e suas formulações, Massey quer frisar que os “sentidos de lugar” são sempre disputados politicamente.

Essa é precisamente a direção apontada no livro *Lugar e Mídia*, citado na introdução do presente capítulo. No livro, os grupos e as iniciativas foram analisados como ativismos socioculturais, como sujeitos de uma ação política renovada, em uma esfera pública urbana mais plural e menos fechada aos grupos populares e/ou alternativos de nossas cidades. Essa reflexão também colocou sob nova perspectiva a discussão sobre o direito à cidade, com os lugares urbanos aparecendo em toda sua plenitude como “obras”, através de práticas espaciais desviantes dos “modelos” (LEFEBVRE, 2006); como “obras” enunciadas e comunicadas, que, em nossa opinião, expressa na conclusão do referido livro, poderiam/deveriam ser consideradas nas reflexões sobre “e-governos” e na participação política, via meios de comunicação, abrindo espaços institucionais para a emergência de representações espaciais não hegemônicas, para renovar as estratégias de planejamento e de gestão na/da cidade contemporânea. Os exemplos analisados no livro *Lugar e Mídia* evidenciaram que práticas contraculturais se encontram entrencheadas nas brechas e nos interstícios da cidade contemporânea e se revelam, através das práticas de apropriação dos meios de comunicação, por grupos e por iniciativas específicos, em seus respectivos lugares de ocorrência.

Então, na próxima seção deste capítulo, pretendo abordar reflexões mais recentes no campo da Geografia Humanista, especialmente as de Edward Relph, que vêm caminhando justamente na direção do que apontava Massey há duas décadas: de “re-imaginar” o lugar, isto é, de “re-imaginar” a especificidade geográfica e as diferenças locais, reposicionando o conceito/a categoria na disciplina, de modo que o “lugar” seja compreendido como: “(i) não delimitado; (ii) não definido, em termos de exclusividade; (iii) não definido, em termos de contraposição entre um dentro [*inside*] e um fora [*outside*]; e (iv) não dependente de falsas noções de uma autenticidade internamente gerada” (MASSEY, 2004, p. 20).

LUGAR SEM LIMITES: UM REPOSICIONAMENTO DO LUGAR COMO “CONFLUÊNCIA”

Em capítulo escrito especialmente para o livro *Qual o espaço do lugar?*, organizado por Marandola Jr., Holzer e Oliveira (2012), Relph vai discutir novas abordagens do conceito/da categoria lugar, afirmando o lugar como foco e como confluência de experiências vividas no cotidiano; um lugar de um “eu sem limites”, base para que as experiências cotidianas se abram para o mundo.

Refletindo sobre as tecnologias modernas, o autor vai afirmar que estas, ao contrário do que muitos pensam, não diminuem, mas aumentam nossa experiência de lugar, a partir de seu próprio exemplo: “[...] estou em um café, numa rua de Seattle, longe de minha casa em Toronto, bebendo um café de El Salvador, feito em uma máquina italiana, escrevendo um artigo para ser publicado no Brasil e ocasionalmente lendo *e-mails* de amigos de cidades distantes” (RELPH, 2012, p. 31).

Nesse contexto, Relph também vai observar que lugar e que sentido de lugar não são constantes, abordando as diferenças de sentido de lugar para ele e para seus avós, os quais viveram a maior parte de suas vidas em uma aldeia, raramente viajando a mais de 20 quilômetros dali. Assim, a experiência de lugar de seus avós foi fortemente influenciada pelas condições econômicas e tecnológicas nas quais viveram, e seu sentido de lugar era estreitamente limitado e

profundamente enraizado. Já o de Relph é afetado por sua mobilidade “[...] e [pelos] meios incomuns e cosmopolitas deste início de século XXI” (RELPH, 2012, p. 28, inserções nossas).

Em uma abordagem fenomenológica/ontológica, ser e lugar estão sempre intrinsecamente ligados. Apoiado nas reflexões de Jeff Malpas, Relph vai refletir sobre o lugar como particularidade e como conectividade, com as quais sempre experienciamos o mundo. Lugar é proximidade do ser, porque “[...] ser é a existência de todas as coisas”, mas, aqui, proximidade não tem a ver com métrica cartesiana, significando, de fato, a consciência de “[...] abertura, totalidade e conectividade do mundo” (RELPH, 2012, p. 28). Ao relacionar “lar” e “lugar”, Relph, ainda apoiado nas reflexões de Malpas, sublinha que “[...] o lar, e, na verdade, todo lugar, não é delimitado por limites precisamente definidos, mas no sentido de ser o foco de intensas experiências, é, ao mesmo tempo, sem limites” (RELPH, 2012, p. 29).

É evidente, tanto nas reflexões de Relph como nas de Malpas sobre lar e sobre lugar, a influência do pensamento de Martin Heidegger e de sua noção de “habitar”, “atualizada” pelos dois primeiros nas direções apontadas até aqui. Para Heidegger, “[...] a referência do homem aos lugares e através dos lugares (...) repousa no habitar. A relação entre homem e espaço nada mais é do que um habitar pensado de forma essencial” (HEIDEGGER, 2008, p. 137). Relph, no entanto, posiciona-se de modo crítico, em relação ao aspecto romântico de parte do pensamento de Heidegger, discordando do ponto de vista heideggeriano de que a tecnologia moderna nos distanciaria do habitar e do ser: “[...] nisso, penso que ele estava apenas parcialmente correto” (RELPH, 2012, p. 30). Esse ponto de vista, de lugares estritamente delimitados e enraizados na experiência geográfica, conduziria, segundo Relph, a atitudes de exclusão e “[...] a um senso contaminado de lugar”, “[...] ao qual o próprio Heidegger sucumbiu, quando se associou ao nazismo” (RELPH, 2012, p. 30).

A posição de Relph, de que a tecnologia não distanciaria o habitar do ser, encontra respaldo nas pesquisas realizadas no Brasil e na Alemanha, na primeira década dos anos 2000, cujos resultados foram expostos no livro *Lugar e Mídia*. Na referida obra, defendíamos o pressuposto de que a investigação sobre as

relações entre mídia e lugar, entre tecnologia e lugar, também deveria partir de uma avaliação do espaço como meio operacional e como meio percebido/concebido, de acordo com as ideias de Milton Santos (1996), e que seria dos resultados de uma investigação assim que se poderia inferir o papel e a importância dos lugares para a apropriação da técnica e para a sua transformação, através do uso e da apropriação em tecnologia, o que também emprestaria um sentido processual ao conceito/à categoria “lugar”. Esse “novo meio técnico” (composto por comunicação e informática, por linguagens e equipamentos) desempenha um papel que vai além da função de sustentáculo da ação humana, já que é, ele próprio, segundo Ana Clara Torres Ribeiro, “intrinsecamente ação”: “Por esse motivo, a sua natureza é estratégica e, virtualmente, instituinte” (RIBEIRO, 2008, p. 191).

Assim, a ideia de que lugar é particularidade, mas também conectividade, coaduna-se bem com a premissa de que a apropriação da técnica e sua transformação em tecnologia podem aumentar e potencializar nossas experiências de lugar, como sublinhado por Relph. Isso ganha ainda mais verdade, se pensarmos, com Relph, que lugar é um “microcosmo”, “[...] onde cada um de nós se relaciona com o mundo e onde o mundo se relaciona conosco” (RELPH, 2012, p. 31). Na próxima seção, queremos discutir, ainda que de modo breve, a relação entre mundo e lugar sob uma perspectiva fenomenológica, atentando-se, também, para o problema da espacialidade do ser-no-mundo e de suas manifestações no espaço vivido.

MUNDO E LUGAR E A ESPACIALIDADE DO SER-NO-MUNDO

Nesta seção, partimos da discussão estabelecida por Werther Holzer em capítulo do livro *Qual o espaço do lugar?*, publicado em 2012. Neste texto, Holzer afirma que “‘mundo’, para uma ciência fenomenológica, está na essência do significado de todas as coisas; ele se remete ao ser que se dirige às coisas e se interroga sobre seu sentido” (HOLZER, 2012, p. 290), defendendo a premissa de que, também para a ciência geográfica, “mundo” deveria ter este sentido essencial. Ao mesmo tempo, Holzer se questiona sobre o porquê de, na

Geografia, “mundo” ter sido recorrentemente substituído por “espaço” (idem).

O autor vai encontrar a resposta na afirmação do paradigma positivista na disciplina, com o intuito de “[...] dar um *status* de ciência (...) para um conhecimento que muitos geógrafos, já no início de sua constituição como disciplina acadêmica, sabiam estar ‘além da ciência’” (HOLZER, 2012, p. 290). E explica: “[...] além da ciência, porque, ao referir-se obrigatoriamente ao mundo vivido do homem, ela promovia uma síntese entre muitos conhecimentos” (idem). É claro que está se falando, aqui, de um “mundo da vida”, nos moldes como pensado por Edmund Husserl, como “[...] um mundo anterior ao mundo científico”; por outro lado, isso também significa “[...] que não temos o mundo como apenas um fenômeno constituído pela consciência [pelo sujeito], mas também constituinte na consciência” (GOTO, 2008, p. 97-98).

Segundo Holzer, para compreender o conceito (adjetivado) de espaço geográfico, é necessário o aprofundamento da compreensão da relação entre mundo e lugar. Ao mesmo tempo, reconhece que “mundo” precisaria ser melhor estudado pela Geografia, “[...] ultrapassando o sentido coloquial, que o coloca como ‘globo terrestre’, sentido [...] apropriado recentemente pela Geografia, a partir da temática da ‘globalização’ ou ‘mundialização’” (HOLZER, 2012, p. 293). Sob esta ótica, Holzer enfatiza que “[...] o objeto da Geografia clama pela análise, a partir de um aporte fenomenológico, que se dirija à ‘experiência cotidiana do mundo’, ou seja, que a explore como ‘experiência geográfica’” (HOLZER, 2012, p. 299).

Pensando em moldes semelhantes, Relph aprofunda a relação entre mundo e lugar, ao sublinhar que o mundo inteiro está implicado em cada lugar, dando a esta constatação sentidos profundamente existencial e ontológico, mas, ao mesmo tempo, reconhecendo os aspectos econômicos e sociais implicados nesta relação, já que “[...] em toda parte, estamos presos em maior ou menor grau às forças neoliberais e da globalização” (RELPH, 2012, p. 31). Este é precisamente o caso das comunicações eletrônicas, como vimos enfatizando, até aqui, que não conhecem fronteiras (idem), o que, a nosso ver, sublinha o caráter de abertura para o mundo e de multiescalaridade do “lugar” na contemporaneidade.

Então, ao buscar na fenomenologia/na ontologia o sentido da relação entre mundo e lugar, tanto Relph como Holzer chegam a considerações semelhantes: o primeiro, afirmando o valor pragmático das interpretações fenomenológicas do lugar e do ser, “[...] a fim de encontrar caminhos para lidar com os enormes temas global/local que surgiram no início do século XXI” (RELPH, 2012, p. 31-32); e o segundo, chamando os “[...] geógrafos de todos os credos e nações” a “adequar a Geografia às demandas de um mundo de pessoas imersas na ‘mundialização’”, a “falar do ‘mundo’ e a deixar o ‘espaço’ para os astrônomos, os físicos e os matemáticos” (HOLZER, 2012, p. 302).

O apelo de Holzer, embora muitos provavelmente discordem dele, pode indicar mudança de focos teórico-conceitual, metodológico e ontológico nos estudos e nas reflexões geográficas, do conceito/da categoria espaço para o conceito/a categoria mundo, para sublinhar e para revelar a espacialidade do ser-no-mundo, que se manifesta nos diferentes modos geográficos de existência, como paisagem, lugar, região e/ou território; modos geográficos de existência que também se traduzem em conceitos e em categorias da ciência geográfica (MARANDOLA JR., 2012; SERPA, 2019, 2020a e 2020b).

Ao atribuir “espacialidade” ao ser-no-mundo, à presença, Heidegger (2012) busca conceber o “ser-no-espaço”, a partir de seu modo de ser, que descobre “[...] a cada passo, um ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2012, p. 164). Heidegger, em *Ser e Tempo*, vai enfatizar o caráter originário do “mundo”, em relação ao “espaço”, porque “[...] o espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço”, porque “é o ‘sujeito’, entendido, ontologicamente, “[...] que é espacial em sentido originário” (HEIDEGGER, 2012, p. 166). O espaço, por “[...] mostrar-se essencialmente num mundo”, não condiciona sua modalidade de ser, porque depende do mundo como *a priori* da presença.

Ou seja, “[...] o espaço só pode ser concebido, recorrendo-se ao mundo”, já que “[...] não se tem acesso ao espaço de modo exclusivo ou primordial”, porque o espaço é um constitutivo do mundo, “[...] de acordo com a espacialidade essencial da presença”, no que se refere “[...] à sua constituição fundamental de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 168). Nesse contexto, “[...] deve-se tornar visível o ser-no-mundo, no tocante ao momento estrutural ‘mundo’” (idem, p.

110); “mundo”, que é “[...] o contexto, ‘em que’ uma presença fática ‘vive’ como presença”; “mundo”, que possui “[...] um significado pré-ontologicamente existenciário” e que “[...] ora indica o mundo ‘público’ do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e ‘próprio’” (*Idem*, p. 112).

Esse deslocamento de foco da reflexão geográfica, de “espaço” para “mundo” – mundo que antecede o espaço e que revela a espacialidade da presença – nos parece fundamental para compreender que o espaço vivido é vivido, enquanto se cria e se produz, como espacialidade do ser (isto é, enquanto “qualidade”), desconstruindo a ideia de espaço como externalidade ou como materialidade “mensurável”.

Há uma grande potencialidade no refletir sobre a espacialidade do ser-no-mundo, porque esta espacialidade se revela como modos geográficos de existência, com suas qualidades e em seus contextos/conjunturas específicas. Essa espacialidade se revela ora como territorialidade, ora como regionalidade, ora como lugaridade.

UMA ESPACIALIDADE QUE SE TRADUZ EM LUGARIDADE

Se partirmos do ponto de vista de que o espaço se cria e se produz como espaço vivido e como espacialidade do ser-no-mundo, devemos admitir que esta espacialidade pode se traduzir em lugaridade, criando e produzindo lugares particulares e abertos ao mundo: lugaridade como qualidade dos lugares e como uma forma específica de manifestação da espacialidade da presença. A lugaridade se exprime, através de uma gradação, sendo mais forte ou mais fraca, a depender dos diferentes contextos e das muitas situações espaço-temporais.

Com base em Relph, é possível enunciar alguns dos aspectos que podem se manifestar em mais ou menos lugaridade, em termos de espacialidade do ser-no-mundo: reunião, porque o lugar demonstra sua especificidade e sua abertura, em virtude de sua qualidade de “reunir”; fisionomia, o aspecto mais evidente do lugar, sua morfologia; enraizamento e conectividade, “[...] porque podemos ter raízes simultaneamente em vários locais diferentes, mantendo todos conectados” (RELPH, 2012, p. 24); articulação, uma vez que é nos lugares que se

articulam redes socioespaciais em diferentes escalas; construção/criação, ou seja, as diferentes maneiras, pelas quais sujeitos diversos criam e produzem espaço como “lugar”; sentido, isto é, a capacidade de cada sujeito, individual ou coletivo, de avaliar e de apreciar lugares.

De todos os aspectos levantados por Relph, o “sentido de lugar” parece ser o mais importante, pois remete ao sujeito (o ser-no-mundo fático/empírico), individual ou coletivo, “[...] as capacidades de apreciar lugares e de apreender suas qualidades”, capacidade que pode se apresentar como inata ou ser aprendida e melhorada. Sob esta ótica, “[...] pessoas têm sentidos e lugares, não” (RELPH, 2012, p. 24). Relph observa, inclusive, que a Geografia, como disciplina, “[...] parece atrair aqueles que têm um forte sentido de lugar e também promove a melhora desse sentido” (idem).

A atuação dos grupos e das iniciativas analisadas em nossas pesquisas em Berlim pode ser interpretada nos termos propostos por Relph, porque sua ação está vinculada, muitas vezes, a discursos (e a sentidos) específicos sobre (de) “lugar”. Embora apareça com frequência na fala destes sujeitos, o recorte espacial do “distrito” (*Bezirk*) é muitas vezes substituído pelo recorte de “bairro” (*Viertel*) ou, mesmo, de “quarteirão” (*Kiez*). O recorte de “cidade” revela uma contradição no discurso destes grupos e destas iniciativas sobre Berlim: de um lado, a capital alemã como um conjunto de vilas e de “aldeias”; de outro lado, a cidade como lugar da multiculturalidade e do “encontro de culturas” (SERPA, 2011).

O recorte regional (Berlim-Brandemburgo) também está presente no discurso sobre “lugar” dos diferentes grupos e iniciativas, já que, entre outras razões, para a obtenção de uma frequência para uma rádio não comercial na cidade, é necessário negociar uma mudança na legislação dos parlamentos em ambos os estados alemães de Berlim e de Brandemburgo. O objetivo é contemplar a possibilidade de existência de uma emissora de rádio sem fins comerciais com uma frequência própria, que transmita sua programação, tanto para Berlim como para Brandemburgo. E é comum, na Alemanha, que cada estado tenha suas próprias leis de comunicação e emissoras de rádio com características muito diferentes (SERPA, 2011).

Os grupos atuantes em Berlim têm, em comum com iniciativas similares de outras cidades alemãs, as línguas falada e escrita, fazendo surgir também o recorte nacional em seu discurso sobre “lugar”. Uma rede/associação de rádios independentes de língua alemã viabiliza, por exemplo, o intercâmbio de programas e de conteúdos, através da *internet*, extrapolando, inclusive, as fronteiras nacionais, para abarcar grupos e iniciativas de países com o mesmo idioma, como a Suíça e a Áustria. A Associação Nacional de Rádios Livres reúne emissoras do gênero de toda a Alemanha, por conta de seus princípios norteadores comuns, como os fatos de não terem interesses comerciais, de possuírem forte ligação com o local, com abertura e com acessibilidade a todos aqueles que queiram, em tese, participar de sua programação (SERPA, 2011).

Por outro lado, as táticas de apropriação dos meios de comunicação em Salvador e as escalas envolvidas eram muito mais restritas, quando da realização de nossas pesquisas, e demonstraram claramente que os “bairros” compunham o repertório da vida cotidiana nas áreas populares da capital baiana; “repertório” mencionado, aqui, na acepção de Michel de Certeau (1994) em *A Invenção do Cotidiano*. No discurso dos porta-vozes das rádios comunitárias pesquisadas, nos bairros populares de Salvador, o “bairro” era sempre valorizado como recorte espacial, ora fazendo referência à inserção das emissoras nestas áreas, refletida nos conteúdos locais veiculados em sua programação, ora enfatizando o caráter de “interesse público” destas emissoras para a população, para levantar a autoestima dos moradores ou, ainda, para prestar-lhes serviços de utilidade pública (SERPA, 2011).

O jogo de escalas, que se opera na criação/na produção de lugares, na contemporaneidade – nas nossas pesquisas, muito mais abrangente para os grupos e para as iniciativas de Berlim do que para as de Salvador –, relativiza também as ideias de “dentro” e de “fora”; de “*insiders*” e de “*outsiders*”, presentes em uma concepção fechada de “lugar”, algo que, a nosso ver, é uma compreensão superada em Geografia Humanista. O jogo de escalas mostra claramente que o ser-no-mundo é um ser sem limites, que se revela enquanto espacialidade/lugaridade, ao criar/produzir “lugar” no cotidiano; “lugar” como o “aqui” e o “lá” simultâneos, que se descobrem na ocupação e que se traduzem em

“multiplicidade” para a presença, como afirma Heidegger (HEIDEGGER, 2012, p. 156-157).

Frente a este contexto, a oposição entre exterior e interior já não pode ser mais “medida” por sua evidência geométrica, já que se faz necessário “[...] colocar o espaço entre parênteses”; fazê-lo recuar, “[...] para que sejamos livres no pensamento”, em uma atitude radicalmente dialética (BACHELARD, 1998, p. 233). Ou seja, em uma concepção existencialista/ontológica, todos os lugares são vastos e íntimos ao mesmo tempo, porque a relação dialética entre interior e exterior se diversifica e se multiplica em inúmeras nuances e matizes. Ambos, interior e exterior, são “íntimos” e estão sempre prontos a “se inverter” (BACHELARD, 1998, p. 221).

Ao criar/produzir espaço como lugar e ao manifestar a espacialidade como lugaridade, o ser-no-mundo também revela sua corporeidade. Para Merleau-Ponty, o ser corpo “[...] é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço” (2006, p. 205). E se o corpo só “é” no espaço, se o “ser corpo” é sempre “ser corpo no mundo”, também precisamos admitir que lugar, mundo e espaço são construções humanas e, não, externalidades objetivas e estritamente “materiais”. Lugar, mundo e espaço se constituem dialeticamente enquanto produto e processo, enquanto experiência humana corporificada.

Lugar, mundo e espaço são experiências/conceitos que só se realizam, através de processos, relacionados ao ser-no-mundo, como, no caso específico da criação/produção de lugares, de processos de “lugarização”, de acordo com o que nos propomos a discutir neste capítulo; portanto, os processos de “lugarização” produzem/criam mundo e espaço, concomitantemente; este último, como espacialidade intrínseca ao ser-no-mundo, como “lugaridade”. A relação entre espaço e mundo, por sua vez, encontra sua realização justamente nos processos de “lugarização”: ao se “lugarizar”, apropriando-se e criando espaço, o ser-no-mundo também cria “mundos” existenciais próprios e corporificados no espaço e no tempo. Isso também significa se relacionar com o lugar de maneira sensível, por meio da existência; significa falar e interagir com os outros e encontrar com as coisas não humanas, sublinhando a responsabilidade de cuidado com o ser, que

está relacionada ao habitar em lugares, como ressalta Relph, baseando-se em Heidegger (RELPH, 2012, p. 30).

E, se o habitar tem que ver com o construir, como lembra Heidegger, e se construir “[...] já é em si mesmo habitar” (HEIDEGGER, 2008, p. 126) e “diz edificar” (HEIDEGGER, 2008, p. 127), então, “[...] no sentido de habitar, ou seja, no sentido de ser e estar sobre a terra, construir permanece, para a experiência cotidiana do homem, aquilo que desde sempre é, como a linguagem diz de forma tão bela, ‘habitual’” (HEIDEGGER, 2008, p. 127). Assim, ao habitar e ao construir, o ser-no-mundo cria lugar, em escalas as mais diversas, “lugarizando” a terra, através da ação e do discurso, como mostram nossas pesquisas com os grupos e com as iniciativas que criam lugares em Berlim e em Salvador, através da apropriação dos meios de comunicação disponíveis à atuação como meio operacional (SANTOS, 1996).

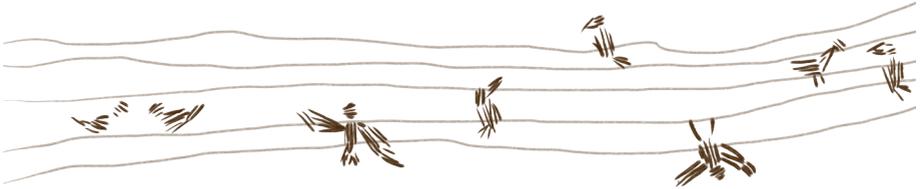
Esses grupos e essas iniciativas também demonstram que ação e que discurso são “linguagem” e, seguindo a trilha de Heidegger, “[...] o acesso à essência de uma coisa nos advém da linguagem”, mas, para que isto aconteça, devemos dedicar atenção ao vigor da linguagem, que, “[...] dentre todos os apelos que nos falam e que nós homens podemos a partir de nós mesmos contribuir para se deixar dizer (...) é o mais elevado e sempre o primeiro” (HEIDEGGER, 2008, p. 126).

Então, deixemos a linguagem falar da essência deste lugar contemporâneo, que é, a um só tempo, complexo, multiescalar e multifacetado; deste lugar de um ser sem limites e aberto ao mundo, através da ação e do discurso.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, G. *A Poética do Espaço*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GOTO, T. A. *Introdução à psicologia fenomenológica*. São Paulo: Paulus, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução revisada de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro leão. Gilvan Fogel,

- Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HOLZER, W. Mundo e Lugar: Ensaio de Geografia Fenomenológica. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de (Org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 281-304.
- LEFEBVRE, H. **La production de l'espace**. 4 ed. Paris: Anthropos, 2000.
- LEFEBVRE, H. **La Presencia y La Ausencia**: contribución a la teoría de las representaciones. [S. l.]: Fundo de Cultura Econômica, 2006.
- MARANDOLA JR., E. Heidegger e o pensamento fenomenológico em geografia. **Geografia**, v. 37, n. 1, p. 81-94, jan./abr. 2012.
- MARANDOLA JR., E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. de (Org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012.
- MASSEY, D. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, A. A. **O espaço da diferença**. Campinas: Papyrus, 2000. p. 176-185.
- MASSEY, D. Filosofia e política da espacialidade. **Geographia**, ano 6, n. 12, p. 7-23, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RELPH, E. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência do lugar. In: MARANDOLA JR., E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. de (Org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 17-32.
- RIBEIRO, A. C. T. A atualização técnica do urbano. **Cidades**, Presidente Prudente, v. 5, n. 8, p. 189-213, 2008.
- SANTOS, M. **A natureza do espaço**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SERPA, A. **Lugar e Mídia**. São Paulo: Contexto, 2011.
- SERPA, A. **Por uma Geografia dos espaços vividos**. Geografia e fenomenologia. São Paulo: Contexto, 2019.
- SERPA, A. Uma geografia que se pratica no dia a dia. **Geosaberes. Revista de Estudos Geoeducacionais**, v. 11, p. 437-449, 2020a.
- SERPA, A. Lugar, paisagem e experiência / Place, landscape and experience. **Geograficidade**, v. 10, p. 99-105, 2020b.
- TUAN, Y-F. **Espaço e Lugar**. São Paulo: DIFEL, 1983.



PAISAGENS CEMITERIAIS, LUGARES DA MORTE E DE CULTURA¹

Maria Geralda de Almeida

Je garde la nostalgie du Brésil. Parmi tous les pays que j'ai visités, c'est celui auquel je me suis le plus attaché: à cause de ses paysages et à cause des Brésiliens. J'y ai tissé un réseau d'amitiés que le temps n'altère pas²
(Paul Claval)

PALAVRAS INTRODUTÓRIAS

"A Geografia é uma disciplina complexa", diz-nos Claval (2010, p. 8), e ele completa, afirmando que "[...] ela tenta compreender o que faz de nosso planeta uma terra humana" (2010, p. 136) e, portanto, busca procedimentos para entender o "[...] investimento simbólico do mundo e construção de um

1. Sinceros agradecimentos à leitura cuidadosa e às ricas sugestões de Maria Augusta M. Vargas, de Tadeu A. Arraes e de Carlos Roberto Bernardes de Souza Júnior.

2. Em respeito a P. Claval, e contrariando as normas, mantive a epígrafe em francês, cuja tradução segue: "Eu guardo saudade do Brasil. Entre todos os países que visitei, foi àquele que eu mais me apeguei: devido às paisagens e devido aos brasileiros. Com eles, construí uma rede de amizades que o tempo não altera".

além” (CLAVAL, 1999, p. 142). Essa Geografia tem se interessado por entender outros lugares deste além, incluindo a caminhada do ser humano para este destino.

Claval (2003) nos lembra de que, graças ao que escreveu Dardel, em 1952, os geógrafos descobriram que, para entender as pessoas e os sentidos que elas dão a suas vidas, deve-se analisar os lugares, os rituais e os festejos, que fazem parte de suas vidas. Os túmulos, os cemitérios, os monumentos funerários, entre outros, inserem-se neste cenário e participam das construções simbólicas, constituindo paisagens de sentidos e significados para os seres humanos. Essas reflexões justificam este ensaio geográfico neste momento, em que vivemos diariamente em um contexto de morte e em que os cemitérios são lugares nos quais amigos, conhecidos e familiares passaram a ter sua “última morada”, diante da pandemia.

Historicamente, a humanidade experimentou diversas pandemias; algumas, com ciclos repetidos por séculos, como as de varíola e as de sarampo, ou por décadas, como a de cólera. Milhares de pessoas perderam a vida, antes de a ciência conseguir debelar estas doenças, mas, em 2020, uma nova epidemia entrou em cena, apavorando a humanidade.

Os números da pandemia de COVID-19 são cada vez mais alarmantes, com dimensões globais. Em 17 de abril de 2020, eram 2.074.529 de casos no mundo, sendo 1.050.871 na Europa, 743.607 nas Américas (632.781 só nos Estados Unidos da América). No Brasil, na mesma data, contavam-se 28.320 casos, em que pese haver subnotificações, assim como em todo o mundo, pela não testagem da totalidade dos sintomáticos. Já em 16 de abril de 2021, o número alcançou a faixa de 139 milhões de casos no mundo..., mas impressiona mais a quantidade de mortos: 2.986.608. No Brasil, já houve aproximadamente 436.000 mortes, e o número diário de confirmações de mortes segue acima de 1.000 (EL PAÍS, 18/05/2021).

Esses números servem para criar a paisagem do medo, que Tuan define como “[...] as quase infinitas manifestações das forças do caos, naturais e humanas” (2005, p. 13), com noticiários de hospitais lotados, filas de pacientes à espera de leitos, falta de cilindros de oxigênio para todos os necessitados, além

dos números diários de mortos, ao lado “[...] dos incansáveis esforços das autoridades para combater a epidemia”. Os números são a caracterização de apenas uma face, embora importante, do medo do problema em questão, ora objeto da reflexão que desenvolvi, na direção de entender como ocorreu uma alteração, quanto à perspectiva da morte, dos ritos funerários e da morada eterna. Esse tema diz respeito a valores e a manifestações culturais. Hoje, eles estão tensionados pela forma como os enterros são realizados, com o distanciamento do corpo e com a ausência dos ritos consagrados de despedida. Assim, pergunta-se: como nos relacionamos com a morte presentemente e como será no futuro? O cemitério constitui qual lugar para a memória e para o patrimônio? Quais sentidos e significados da morte e do lugar-cemitério, se a COVID-19 os desconstruiu e eles estão tensionados?

Cabe esclarecer meu entendimento de lugar para o cemitério. Considero muito pertinente e apropriada a compreensão de lugar de Dardel (2015, p. 40), para quem “[...] é desse lugar, base da nossa existência, que, despertando, tomamos consciência do mundo e saímos ao seu encontro, audaciosos ou circunspetos, para trabalhá-lo”. Ademais, muito acresce o entendimento de Claval (2003, p. 145), quando afirma que “[...] o lugar apaixonava, porque é possível de descobrir, por meio dele, as conexões que são tecidas de um ponto a um outro, e aquela que une o mundo em que vivemos e os aléns que lhe dão um sentido”. Assumo, portanto, o lugar-cemitério como base de compreensão de por que existimos, de por que estamos neste mundo. O lugar-cemitério nos empurra a olhar o que fomos em vida e o que nos tornamos em morte. Mas os cemitérios são diversos por questões culturais, religiosas, sanitárias, urbanistas e econômicas.

Portanto, o tema deste artigo diz respeito a valores e a manifestações culturais. Hoje eles estão tensionados pela forma como os sepultamentos são realizados, com o distanciamento do corpo e com a ausência dos ritos de despedida? Como nos relacionamos com o cemitério, presentemente, e como será no futuro?

“A MORTE NÃO É NADA. EU SOMENTE PASSEI PARA O OUTRO LADO DO CAMINHO”

Talvez, pela crença nesta afirmação de Santo Agostinho, “[...] a humanidade não fala da morte, escreve ainda menos a seu respeito, se ocupa de seus moribundos, de seus mortos, lhe rendendo os ritos funerários, quando outras questões mais urgentes não lhe ocupam³”, é o que afirma Pitte (2004, p. 345). Tais posturas de distanciamento e de silêncio sobre a morte são práticas presentes em boa parte das sociedades, e se preocupar com a morte e com os mortos é uma atividade rara.

Ora, o ser humano é dotado de capacidades subjetiva, espiritual, as quais o destacam de todos os outros animais. É também um animal mortal e, pior, sabe-se mortal. O ser humano tem uma dupla condição de existir, na descrição de Becker:

[...] tem uma consciência da sua esplêndida e ímpar situação de destaque na natureza [...] e, no entanto, retorna ao interior da terra, uns sete palmos, para cega e mudamente apodrecer e desaparecer para sempre (2007, p. 39).

É esta a contradição do ser humano: está fora da natureza, mas está, também, irremediavelmente nela.

Essa condição e o mistério da morte tornam este um tema que fascina e que interroga várias disciplinas sociais. Contudo, ao contrário delas, a Geografia pouco investiu nos diversos campos que ela propicia, os quais incluem aspectos simbólicos, ritos, os diferentes espaços criados em função dela e, mesmo, no seu entorno. Em 2010, Di Méo assim se manifestou no *avant-propos* das atas do Colóquio *Les espaces de la mort*: “[...] as razões da morte, sua materialidade brutal e suas espiritualidades tão sutis, constituem um campo imenso para a especulação geográfica” (2010, p. 9). De fato, a morte está presente em tudo o que envolve o ser humano, pois este é mortal; a morte é ritualizada e cada sociedade adota uma atitude particular, face à morte e face aos mortos, afirma Morin (1976).

3. No original: “L’humanité ne parle pas de la mort, écrit encore moins à son propos, s’occupe de ses mourants, de ses morts et leur rend un culte lorsque d’autres problèmes plus urgents ne l’en empêche pas”.

É o caso da atitude dos Mbuti, citados por Tuan (2005, p. 61). Eles são povos pigmeus Mbuti da floresta Ituri, do norte do Congo, antigo Zaire. Para eles, as crises e os infortúnios são atribuídos a uma anomalia da bondade normal: “A morte de alguém pode causar uma intensa dor pessoal, mas não há um luto formal”. Quando a morte ocorre, os pigmeus organizam uma festa, cujos propósitos são de despertar os espíritos e de chamar a atenção sobre a situação local, para eles consertarem as anormalidades.

Granja (2013) defende que, na sociedade ocidental, sabe-se da morte em abstrato, ou seja, apenas por se ter ouvido falar. Adquire-se uma consciência cognitiva da morte. Aprende-se que este é o evento final da vida de cada um. Porém, de acordo com ela, “[...] o conhecimento da morte está na cabeça; nem o coração nem os olhos a experimentam diretamente” (GRANJA, 2013, p. 28). A morte ocorre e, como é inevitável, o vivo é afastado do morto, tanto física quanto psicologicamente. A realidade da morte se transforma mais uma vez numa abstração (LAUNGANI; YOUNG, 2003, p. 255 *apud* GRANJA, 2013).

A morte era uma tragédia em outros tempos, ocorrendo no quarto do moribundo, que morria rodeado de familiares e de amigos, numa cerimônia assim tornada pública. Como obra de referência paradigmática do ostracismo da morte, há o romance *A morte de Ivan Illitch*, de Leon Tolstoi, escrito em 1886. Nele, prevalece o empenho dos familiares para manter o doente ignorante do seu estado. Todos fingem não saber o que se passa, a despeito de uma morte anunciada, e reina uma conspiração do silêncio: “[...] aquilo que mais o atormentava era a mentira, aquela mentira que por qualquer razão era aceite por todos, segundo a qual ele estava apenas doente e não estava a morrer” (TOLSTOI, 2008, p. 64).

Atualmente, há de se considerar que o desenvolvimento tecnológico também conduziu a profundas transformações na concepção de vida e a marcantes alterações no processo do morrer e no próprio conceito de morte. Nesse contexto, a morte deixa de ser um fenômeno pontual, caracterizado pela parada cardíaca e/ou respiratória.

Ao contrário de Ivan Illitch, a morte contemporânea acontece em um quarto impessoal de hospital, em que se morre de formas asséptica e solitária,

num processo o mais privado possível. O hospital contemporâneo é o palco, no qual se esconde a dificuldade que a sociedade atual tem em lidar com o sofrimento e com a morte. Essa morte hospitalizada ou medicalizada, tal como os sociólogos a designam, reflete uma ideologia da própria instituição: “[...] hospital como local para a cura, para a saúde, não havendo espaço para morrer” (CARVALHO, 1996, p. 37).

Ou seja, emergem um novo critério e uma nova nomenclatura: a morte cerebral. Assim, com o desenvolvimento das técnicas e das tecnologias médicas no século XX, foi preciso repensar a definição de morte e, especialmente, os princípios éticos, que regem a ação do médico. Diante da crise imposta pela COVID-19, a questão ética ganha relevância, quando há escassez de leitos, de medicamentos e de equipamentos para todos os pacientes contaminados, e o médico necessita escolher a qual deles dar a prioridade no atendimento.

A expressão “modelo de morte moderna” foi criada por Ariès (1977, 2003), em referência a esta forma de administração do processo do morrer em instituição hospitalar. Poch e Herrero (2003, p. 16) salientam que a morte hospitalizada é um fenômeno ocidental e urbano, e a consideram “programada, tecnificada, fria e calculada”. Mais recentemente, Poch (2009, p. 26) defendeu a necessidade de “[...] reivindicarmos o direito a viver a própria morte rodeados de mais amor e de menos tubos”.

Na sociedade tradicional, o grande medo, em caso de adoecimento, era a morte, e esta se centrava no Juízo Final. Com a perda da transcendência e dos valores religiosos, o medo da morte não se situa mais em outra dimensão ou esfera; o foco incide sobre a vida terrena. A representação da morte é substituída do esqueleto com a foice, que ceifava muitas vidas, para impor a imagem de um doente no século XXI, internado em uma moderna Unidade de Tratamento Intensivo (UTI). O doente atual é representado com seu corpo invadido por tubos e conectado a máquinas, isolado e solitário, sem a possibilidade de qualquer tipo de expressão (MENEZES, 2006). Esse não é o caso dos milhares de contaminados pelo novo Coronavírus, para os quais não há UTI e equipamentos suficientes.

As crenças sobre a morte são, principalmente, culturais. Mas, apesar de todos os esforços culturais do ser humano, a morte continua misteriosa,

implacável e invencível. Thompson (2014) relata um caso na África Negra, em que é difundida a crença de que a não realização dos rituais funerários implica desarmonia com a vida comunitária. A ordem só estará garantida, se o defunto realmente “morrer” por meio dos rituais, realizando a passagem para a comunidade de seus antepassados: “[...] observa-se não ser suficiente a morte biológica, ela só existirá se for demarcada no plano simbólico. Sem este atestado, não há morte” (THOMPSON, 2014, p. 10). Por isso, a dificuldade em realizar efetivamente a morte de corpos desaparecidos, ou do morto que tem negada a sua despedida presencial, já que esta morte não foi ritualizada.

Guilleux (2019, p. 4) ressalta que “[...] a morte é um processo social e cultural, que engaja os vivos⁴ simultaneamente na elaboração e na apropriação de espaços que lhes são consagrados. Complementam-se, eles, como na encenação dos ritos e das práticas, que lhes são associadas (DESTEMBERG; MOULET, 2007). Também se deve ter em conta que o ser humano é, ao mesmo tempo, animal e simbólico; isso constitui, na perspectiva de Becker (1995), o dilema existencial da nossa espécie.

Ora, o ser humano admite a impossibilidade de viver toda a vida sob a inquietante e esmagadora presença da morte. Isso explica algumas formas culturais e psicológicas de ocultamento, destacando-se, da última categoria, a negação, a repressão e o deslocamento (KOVÁCS, 2008a, 2008b). Viver como se a morte não existisse acaba por ser uma mentira vital, diz Kovács (2008b), já que seria impossível viver constantemente confrontado com a consciência da nossa finitude. No entanto, a mesma autora, ainda que reconheça a importância da repressão e da negação enquanto fatores de proteção, adverte que nenhum mecanismo de defesa é capaz de eliminar a morte: “[...] não podemos olhar diretamente para a morte o tempo todo, mas também não podemos ignorá-la, pois ela impõe a sua presença” (KOVÁCS, 2008b, p. 25).

Vivemos, assim, numa época e numa sociedade aterrorizadas pela morte, o que nos levou a erradicá-la dos campos do pensamento e da consciência, pondera Hennezel (2009). Tentamos escapar aos desígnios da morte – ou, pelo menos, ao

4. No original: “La mort est un processus social et culturel qui engage les vivants”.

medo que dela sentimos —, por meio de uma ilusão de imortalidade. Granja (2013) comenta sobre o fato de a compreensão da morte esbarrar nos limites da nossa razão. Mas, ao mesmo tempo, e precisamente por isso, permite total liberdade à imaginação, para, sobre ela, construir as mais diferentes ideias, filosofias, crenças, imagens e representações.

Aqui, eu me preocupo em abordar o significado de deixar o mundo dos vivos e os espaços dos mortos do mundo ocidental. Procedo, para tanto, a reflexões sobre a morte e sobre o morto e o seu lugar. Aprofundarei o tema com uma reflexão sobre os procedimentos que dizem respeito aos aspectos culturais da relação com a morte, aos rituais funerários, envolvendo os próprios túmulos. Posteriormente, considerarei a geografia dos cemitérios, com a evolução dos tipos de cemitérios, descrevendo suas funções distintas. Além disso, a concepção do cemitério tem ganhado interpretações a serem evidenciadas, ao se discutir sobre os lugares dos mortos. Tais observações possibilitarão responder aos questionamentos iniciais.

OS RITUAIS E AS FORMAS DE PRESENTIFICAR OS MORTOS

Quando perdemos alguém a quem estamos vinculados afetivamente, é como se perdêssemos parte de nós. As pessoas que amamos se tornam parte do nosso *self*, e suas perdas representam uma espécie de mutilação, de dano ao *self* (PARKES, 1998). Quando o outro morre, morre também a parte de nós que a ele estava ligada, pelos vínculos do afeto (KOVÁCS, 2008c). Barbosa alerta para a impossibilidade de encarar o luto como um processo linear, considerando-o, antes, como um “[...] compósito de fases erráticas, fluidas, sobrepostas, que variam de pessoa para pessoa e ao longo do tempo” (BARBOSA, 2010, p. 493).

Talvez, o primeiro impacto da morte seja o luto: uma reação holística a uma situação de perda, que envolve todas as dimensões do ser humano. O luto é a experiência mais próxima que o ser humano tem da morte, e sua vivência é inelutavelmente marcada pelas representações sociais e culturais sobre a consciência da nossa finitude, às quais já nos referimos.

A COVID-19 privou a todos de desenvolver adequadamente a identidade, frente às perdas. Além disso, a forma com que o governo federal do Brasil lidou com a pandemia, minimizando a doença e os seus impactos, também banalizou a dor da morte. O protocolo sanitário de prevenção da COVID-19 afetou até mesmo outras mortes, criando o enterro por videoconferência. Isso foi o que aconteceu com Dona Dolores Costa, que, uma semana antes de completar 107 anos, “descansou”. Não foi COVID-19, porém seus filhos, morando no Rio de Janeiro e em Brasília, tiveram de se limitar com a presença *online* e com a leitura de mensagens de despedida no cerimonial virtual feito pelos netos em Fortaleza, onde foi enterrada. Por videoconferência, a família se uniu, lembrou momentos marcantes da vida, derramou lágrimas, e todos acompanharam com os olhares o deslocamento do caixão até o sepultamento. Após tantos anos de convivência com Dona Dolores, filhos, netos, bisnetos e tataranetos tiveram de celebrar virtualmente a vida e o adeus à matriarca.

Como escreveu Baudry (1998, p. 7), “[...] nenhuma sociedade abandona seus mortos sem um ritual⁵”. O ritual funerário, do qual o luto faz parte, é um processo normativo que repousa sobre um conjunto de práticas coletivas, social ou culturalmente transmitidas. Os objetivos são, simultaneamente, marcar simbolicamente a morte e acompanhar os mortos, para lhes render uma última homenagem. Entre os rituais, cita-se, geralmente, a cerimônia religiosa ou não, realizada no seio de um quadro espaço-temporal específico. O ritual permite aos vivos efetuarem um último gesto simbólico, em direção aos seus próximos mortos, e encerrar a passagem deles sobre a terra. No entanto, as medidas de isolamento social contra a COVID-19 têm interferido nas despedidas, proibindo as aglomerações. No ápice do número de mortos por dia no Brasil, nem mesmo as famílias acompanhavam seus mortos queridos nos rituais finais.

Não é a primeira vez que rituais funerários são drasticamente interrompidos ou modificados no Brasil. Na cidade de Salvador do século XVII, o costume era de enterrar em igrejas. Os médicos locais convenceram os legisladores a interditar este costume com a chegada de ideias higienistas da Europa e com a ideia equivocada do “miasma”, capaz de transmitir doenças.

5. No original: “[...] aucune société n’abandonne ses morts sans précaution rituelle”.

Estava criado o cemitério. O Cemitério Campo Santo foi inaugurado em Salvador, em 1836. Desde então, os sepultamentos em locais de circulação comum eram símbolos da visão de que a morte é apenas uma continuidade da vida e sacramentavam a vida eterna, após a morte (REIS, 1991).

As mais recentes publicações de geógrafos têm se dedicado ao entendimento dos signos e das formas simbólicas da morte e das práticas funerárias, presentes nos espaços dos cemitérios. De fato, as evoluções sociais, culturais e econômicas criam novas relações com a morte e, conseqüentemente, com os mortos. Se essas evoluções têm, necessariamente, um impacto sobre os modos de vida das pessoas, condicionam, também, a maneira que estas têm de praticar e de se apropriar dos espaços funerários. Conforme Hanus (2004), “[...] se o mundo muda, os funerais também”. Ou seja, considera-se que os mortos se tornam invisíveis, sem seu lugar nas cidades, por terem mudado para uma via não terrestre, uma vez que, como disse Santo Agostinho, “[...] eu somente passei para o outro lado do caminho”. Isto é, a invisibilidade do indivíduo, concedida pela morte, não anula a existência dele.

Os grupos sociais não possuem iguais rituais, em relação ao morrer, ou quanto aos últimos instantes do vivo, à passagem da vida à morte e ao pós-morte, com o luto e com os encargos do enterro. Em função dos tempos, das culturas, das crenças e das classes sociais, aos quais os indivíduos pertencem ou pertenceram, há diferentes ritualizações no tratamento dos mortos, mesmo que os modos de apropriação dos espaços da morte variem, evoluam e se transformem. A variedade dos rituais funerários é imensa, lembra-nos Pitte (2003).

Entretanto, a preocupação precípua de enterrar os mortos atesta o nascimento da civilização; marca a vitória do simbólico sobre a morte. De acordo com Oliveira (2009), o ser humano cede à inserção simbólica em uma tentativa de duelar com a decomposição, do corpo ao longo dos tempos. Ela garante representação e sentido ao nada. É a putrefação da carne a grande inimiga que precisa ser combatida. Assim, manter o real a determinada distância ameniza o impacto que a morte provoca na realidade. Conforme essa autora, o real é aterrorizante, mas, pela representação simbólica, como postula Lacan (1975), é

possível mantê-lo à certa distância, ainda que não possa ser totalmente capturado.

Oliveira (2009, p. 9) ainda comenta que “[...] o túmulo/signo comprova a soberania do simbólico sobre o real. O indivíduo só morre nos rituais; é o que nos dizem os africanos. Sem a demarcação simbólica não há morte”. Por isso, o cadáver se encontra, também, à mercê da escrita feita na lápide, que irá assegurar a cessação da vida. Ela institui o marco de um fim. A crença é de que a morte no simbólico é mais real do que a morte real.

De fato, a morte engendra “formas espaciais concretas”, com túmulos, com mausoléus, com placas funerárias, com lápides, com marcas simbólicas e religiosas e, o principal, com o cemitério. Além de suas “consistências materiais”, ela veicula “poderosas cargas ideais” (DI MÉO, 2010, p. 5). Essa materialização da morte no espaço e no tempo constitui, para aqueles ainda vivos, um meio simbólico visível e significativo de se opor ao caráter efêmero e perecível do corpo humano; breve, ela assegura a sobrevivência dos mortos, que se tornaram, desde então, invisíveis, intocáveis, imateriais (NDIAYE, 2005).

Além disso, a palavra grega *sema* significa, ao mesmo tempo, túmulo e signo. “Túmulo e palavra se revezam nesta discussão, em que se unem na luta contra o esquecimento, e é também o reconhecimento implícito da força deste último: o reconhecimento do poder da morte”, afirma Gagnebin (1996, p. 45). O túmulo é o signo por excelência, pois sua criação se funda na ausência, e o cemitério é o local institucionalizado para simbolizar e para presentificar a falta. Nele, avista-se o espaço exato da sepultura. O túmulo é um monumento que, simultaneamente, atesta a morte e reivindica a memória póstuma do morto.

Cabe esclarecer a contribuição de Pierce (1971), ao propor três categorias de signo na relação com o objeto: o símbolo, que estabelece uma relação arbitrária com o signo; o índice, que mantém uma relação analógica; e o ícone, que mantém uma relação de semelhança. Segundo o autor, toda imagem é um signo. Na semiótica pierceana, signo é aquilo que está em lugar de outra coisa; que a representa na sua ausência. Nos rituais funerários, diversos são os signos que compõem. Claval (1999, p. 157, inserção nossa) já chama a atenção para: “[os] símbolos que tornam sensíveis os valores compartilhados: a cruz nos lembra

Maria Geralda de Almeida

a morte de Cristo”. No cemitério, a cruz reúne; ela realça aquilo que compartilha; ela nos lembra que devemos agir como cristãos.

Além da escrita e do culto aos mortos, o ser humano se apropriou do ícone (imagem) para reivindicar a permanência e a memória. Ele sentiu a necessidade de erguer monumentos à memória póstuma dos mortos. Derivado do latim *monere* (fazer recordar), o *monumentum* “[...] é um sinal do passado”. Le Goff (2003) tece uma análise crítica, comentando que o monumento funerário é simultaneamente um atestado de morte e uma reivindicação à memória. O espaço do cemitério tem papel essencial, carregado de significações acessíveis a todos. O monumento, enquanto símbolo, ajuda a estruturar a identidade e o imaginário coletivos do cemitério cristão.

Isso reforça o dito por Thompson (2014), no sentido de que os cemitérios são lugares de memória coletiva. Esses lugares são compreendidos como memoriais e têm uma história. Eles são lugares que evocam o passado, de forma a mantê-lo distante, e como espaço de reflexão. Isto é, “[...] são os lugares de memória e aqueles que se relacionam ao presente e são constantemente vivenciados no interior dos grupos” (THOMPSON, 2014, p. 95).

Entre os rituais importantes, já foi dito, o luto tem um papel importante. Constata-se que o luto promove um estranhamento da realidade e mobiliza as representações simbólicas, sobretudo, no ato de escrever a lápide. A escrita está intimamente relacionada à memória e à morte. Ela enfatiza quem foi o finado, suas virtudes e a saudade.

Para Gagnebin (2006), as inscrições funerárias estão entre os primeiros rastros de signos escritos, confirmando quão inseparáveis são memória, escrita e morte. “A pedra e o mármore serviam de suporte a uma sobrecarga memorialística”, salienta Le Goff (2003, p. 428). Tais suportes apresentavam um caráter de publicidade insistente; eles apostavam na ostentação e na durabilidade destas memórias lapidar e marmórea. Talvez por isso, não raro, os epitáfios apresentavam a inscrição *in memoriam*.

Nos cemitérios horizontais, a lápide sempre foi vista como meio de assegurar a memória póstuma dos entes queridos. A escrita lapidar possui um paradoxo sintomático, pois ela reivindica a memória e, ao mesmo tempo, constitui um atestado de morte, efetuando o ponto final.

A pedra lapidar assegura proteção e marcação da sepultura. Com o aparecimento das covas rasas, surgem as necessidades de identificar e de personalizar a sepultura, fazendo nascer os epitáfios. Epitáfio é uma palavra de origem grega, que significa “sobre a tumba”. “A morte nos epitáfios tornou-se familiar, depois de deixar de ser anônima para se tornar pessoal e biográfica”, nos lembra Ariès (1977, p. 250). São símbolos funerários todos os monumentos presentes em cima do túmulo, bem como as fotografias e os epitáfios. Além disso, estes objetos evocam e expressam conceitos, sentimentos, valores e crenças.

Nas palavras de Pitte (2004), um certo número de rituais é destinado a permitir ao defunto encontrar mais facilmente o caminho da felicidade. Eles podem garantir ao morto a sobrevivência no além e interceder, juntos aos pés dos poderosos sobrenaturais, para que estes auxiliem os vivos. No Japão, por exemplo, são colocadas flores dentro do caixão e, em uma mesa ao lado, são postos uma tigela com arroz cozido, água, um vaso com flores, velas e incensos, para que nada falte ao falecido na sua caminhada.

No Brasil, resalto a singularidade do funeral Bororo. A antropóloga Sylvia C. Novaes escreveu sobre este funeral no Museu Virtual de Ciência e Tecnologia da Universidade de Brasília (museuvirtual.unb.br). Para ela, pode parecer paradoxal, mas é exatamente por meio do funeral que a sociedade Bororo reafirma a vitalidade de sua cultura. Esse é um momento especial na socialização dos jovens, porque é nessa época que muitos deles são formalmente iniciados. Também, porque é por meio de sua participação nos cantos, nas danças, nas caçadas e nas pescarias coletivas, realizados nesta ocasião, que eles têm a oportunidade de aprender e de perceber a riqueza de sua cultura. De todos os rituais Bororo, o funeral é o mais longo e mais significativo, podendo durar até três meses. A maneira como este povo se despede de seus mortos traduz e materializa muitos dos elementos de sua cultura, transmitida apenas no contexto funeral, inclusive, os rituais de iniciação masculina.

Nessa cultura, a morte não é vista como um fim, mas como uma passagem para uma nova vida. Nesse sentido, o fim do corpo terrestre simboliza o renascimento; o início da existência na aldeia dos mortos. Tal fato contextualiza, em grande medida, o comportamento muitas vezes celebrativo presente no ritual, desde a morte propriamente dita, até o enterro definitivo.

Guilleux (2019, p. 3) questiona: “[...] em que os espaços dos mortos e, mais precisamente, o lugar que os mortos ocupam nos cemitérios⁶” refletem e reproduzem a expressão dos desafios sociais, culturais, identitários e políticos que estruturam e que organizam o mundo dos vivos? O questionamento da estudiosa se refere a uma espacialização dos não vivos; contudo, Claval (1999, p. 144) já ressaltava que “[...] a passagem da Terra para o Outro Mundo é especialmente facilitada, onde perpassa o eixo do mundo”. Essa passagem é entendida, por mim, como aquele lugar que presentifica simultaneamente a vida e a morte: o cemitério. Por meio de um arranjo próprio, o cemitério se expressa e se doa para esta compreensão de infinitas maneiras.

A criação de locais para reverenciar a memória do morto, como os cemitérios, constitui a inserção simbólica mais expressiva para assegurar a individualidade *post mortem*. Como afirma Oliveira (2009, p. 11), “Se o estado ocasionado pela morte produz o não-ser, a representação simbólica associada à lembrança do mesmo garante sua plenitude póstuma”.

Deffontaines já dizia ser “singular a atitude dos homens. Eles são os únicos seres terrestres que se preocupam com seus mortos e lhes tenham destinado uma “última morada⁷” (1966 apud PITTE, 2004, p. 2). Essa preocupação com o enterramento se reflete, também, na escolha de túmulos nos tipos de cemitérios construídos para serem a última morada. Enfim, busca-se atrair os futuros moradores e compradores pelo conjunto arquitetônico, pela concepção atribuída à morte e pelo preço do terreno a ser adquirido.

“NÓS, OSSOS QUE AQUI ESTAMOS, PELOS VOSSOS ESPERAMOS⁸”

O livro *Jesus, O Cristo*, da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, no Capítulo 35, “Morte e Sepultamento”, narra como se realizou o

6. No original: “[...] en quoi l’espace des morts, et plus précisément la place que les morts occupent dans les cimetières”.

7. No original: “Singulière attitude des hommes, ils sont les seuls êtres sur la terre qui se soient préoccupés de leurs morts et leur aient réservé une ‘dernière demeure”.

8. Inscrição feita na entrada da Capela dos Ossos, na Igreja de São Francisco, construída no século XVII, na cidade de Évora, Portugal.

primeiro sepultamento cristão, o de Jesus. No texto, ressaltam-se os atos da unção e do embalsamamento, realizados por dois reverentes discípulos, que envolveram o corpo do Senhor em lençóis limpos, “[...] com as especiarias, como os judeus costumavam fazer, na preparação para o sepulcro”, e o deitaram numa sepultura nova, cavada na rocha. A porta do sepulcro foi fechada; uma grande pedra foi rolada contra ela “e assim, jazendo, o corpo foi deixado a repousar”.

A palavra cemitério, do latim *cemeteryum* ou *coemeterium*, tem origem no grego *koimetérion*, que designava um dormitório, ou seja, um lugar para dormir. Tal conceituação significa, para os cristãos, que os mortos dormem e que acordarão na ressurreição. Atualmente, pode-se distinguir três tipos de cemitérios construídos na terra: horizontais, verticais e parques e jardins, surgidos ao longo do tempo. Inovadores, mais recentemente, são os cemitérios virtuais.

Alguns pesquisadores acreditam que . A primeira evidência razoável de um enterro proposital é encontrada em alguns grupos de animais, que mostram comportamento peculiar, em relação a parentes mortos, como chimpanzés, elefantes e alguns cetáceos, lobos e girafas. Membros da espécie *Canis lupus*, por exemplo, já foram observados enterrando filhotes mortos. Na opinião de Blumrich e Neves (2020), as únicas características que, de fato, nos apartam dos demais animais – aí, incluídos os grandes símios, nossos parentes mais próximos – são o pensamento e o comportamento simbólicos. No caso de enterros, sepultamos os mortos, e o que nos distingue de outros animais é fazê-lo de maneira ritualizada, o que teve início, no mínimo, há 130 mil anos.

O enterro⁹ é o simples ato de colocar uma pessoa em uma cova, enquanto o sepultamento pressupõe um caixão e que este enterro seja feito em um cemitério, em uma sepultura ou jazigo. Historicamente, os sepultamentos eram feitos no interior das igrejas, o mais próximo possível de Deus. Costa (2003) ressalta que, no passado, os mortos conviviam no mesmo espaço com os vivos, que estes protegiam e velavam. Durante o século XVIII, desenvolve-se novo discurso sobre a morte, passando a Filosofia a ocupar o lugar da religião; a Ciência, o do espiritual; e a medicina, o do padre.

9. O simples enterro é uma prática antiga, que não é mais utilizada. Na legislação brasileira, recomendam-se sepultamentos.

Alegando questões relacionadas ao sanitarismo e à falta de espaço, os mortos foram expulsos do interior dos templos religiosos. Esse isolamento do espaço da morte significou nova atitude ocidental diante da morte, indicando que a cidade não vivia mais no ritmo das lembranças de seus antepassados, conforme comenta Costa (2003).

Desfazem-se, assim, as antigas relações sentimental e espacial entre os vivos e os mortos, e o espaço da morte é repensado, criando-se as bases para uma “especialização” do espaço urbano. Como afirma Gravari-Barbas (1992), os primeiros ataques dos seres de ciência e de razão contra a Igreja são acompanhados por ataques aos cemitérios urbanos.

A separação definitiva entre os espaços das igrejas e dos cemitérios só ocorreu, a partir do século XIX, uma vez que eles continuaram sendo construídos ao redor delas. A vida moderna nas cidades não combinava com a proximidade dos mortos, porque estes lembravam sempre a finitude humana. Thompson (2014) ressalta que, ao sair para as regiões periféricas, “a morada dos mortos” transportou consigo os santos e os mártires, que arrastavam com ela as peregrinações para o local, bem como o mobiliário da igreja.

Os cemitérios extramuros foram concebidos com traçados reticulares, resultando em uma divisão racional do solo em grandes quadras regulares, seccionadas por alamedas ou pequenas áreas, normalmente arborizadas. No centro do terreno, geralmente era implantado um cruzeiro ou uma capela, de onde partia o eixo central da necrópole, ocupado pela burguesia, visível pelo tamanho e pela grandeza dos túmulos e pela posse de uma certidão de concessão perpétua, ou seja, um patrimônio, que, como outro qualquer, pode ser passado de geração para geração. Os locais menos nobres, situados nas extremidades do espaço interno ou nas quadras transversais, eram ocupados por jazigos mais simples, de famílias com poder aquisitivo menor.

Gradativamente, esses cemitérios seculares foram integrados ao cotidiano. A população começava a enxergar aquele equipamento com bons olhos, entendendo que aquele local poderia ser solo sagrado, constituindo uma extensão das igrejas.

O cemitério concebido em sua inserção nos centros urbanos se consagrou como local de exílio dos mortos. E, reitera-se, também pelo poder público, houve um esforço para a construção de um espaço reservado aos mortos. Tal resultou de decisão de ordem administrativa e, ainda, do reflexo da nova mentalidade, que estimulava pensar em um lugar reservado para os mortos, também mencionado. Costa é enfática, ao afirmar: “Quando o espaço dos mortos é submetido a reflexão, é porque algo importante, no conjunto da mentalidade ocidental, já havia destituído o lugar da morte como algo central” (COSTA, 2003, p. 7).

Contudo, além deste valor simbólico, já referido, o cemitério também é espaço de representações de classes sociais, fazendo-se um espaço de possibilidade a que as classes superiores pudessem expor e perpetuar sua riqueza, por meio da construção de seus túmulos, seja pelo material utilizado, pelo tipo, seja pelo artista, ou, até mesmo, pela grandiosidade da construção, além do espaço privilegiado que tais túmulos passaram a ocupar. Bittar descreve:

[...] À vista de todos, erguem mausoléus, jazigos, sepulcros, sepulturas, carneiros, catacumbas, gavetas, monumentos funerários suntuosos, verdadeiras obras de arquitetura, diferenciando-se nos tratamentos e epitáfios das populares covas rasas, com suas modestas cruces em argamassa ou em madeira, com um simples número a identificar o ocupante, jazido sob um discreto mais revelador monte de dois palmos de altura (2008, p. 208).

Nogueira (2013, p. 7) apresenta que “[...] outra mudança significativa na transição dos espaços cemiteriais foi o movimento de individualização das sepulturas, que passaram a ser nominais”. Somente quando a parcela burguesa da sociedade percebeu que aquele novo espaço possibilitaria a espetacularização eterna almejada “[...] por essa classe é que os cemitérios extramuros da Igreja foram aceitos e efetivamente utilizados” (NOGUEIRA, 2013, p. 12).

Motta (2009), no ensaio *Formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*, comenta que, nas sociedades ocidentais, é comum representar por monumentos tumulares uma imagem a ser lembrada, mais do que a pessoa morta em si. É o caso da família Matarazzo, de origem italiana e de expressivo destaque na indústria brasileira. Seu gigantesco mausoléu é considerado o maior da América Latina, com 25 metros de altura e 150 metros quadrados de área, e

almeja lembrar a sua grandeza em vida. A estrutura é ornamentada por uma obra escultórica de bronze de Luigi Brizzolara e se destaca no conjunto de mais de 8.500 túmulos do Cemitério da Consolação, em São Paulo. Esse mausoléu monumental se tornou o principal atrativo turístico daquele cemitério.

Cemitérios horizontais são os mais tradicionais e abrigam uma variedade iconográfica de imagens, que remetem à presença marcante da religião cristã e às personagens humanas que alegorizam o luto. Oliveira (2009, p. 13) explica a iconografia como originária do grego *eikon* (imagem) e *graphia* (escrita). Ela pode ser lida como a escrita da imagem que rememora: “Os cemitérios convencionais secularizados estão repletos de representações iconográficas que vêm reafirmar os valores familiares e religiosos” (BORGES, 2004, p. 322). A iconografia atesta o pertencimento do morto ao grupo em que viveu e contribui para a existência de cemitérios monumentais.

Na literatura, o cemitério monumental é um lugar que, desde sua origem, atraiu olhares: olhos curiosos; olhos que desprezavam a dramaticidade da estética barroca; olhos piedosos; olhos de admiração; e olhos de tristeza e de saudade. São diversos olhares, formas de ver e de sentir o mesmo ambiente, que se entrelaçam, a partir do momento em que todas as pessoas fazem a mesma ação – olham o cemitério. O *Cimitero Monumentale*, em Milão, é o mais célebre deste tipo. Ele, mais do que um cemitério, é um verdadeiro museu ao ar livre, que representa os eventos históricos da cidade e as vidas dos seus protagonistas. Inaugurado em 1866, sob o projeto de Carlo Francesco Maciachini, conta com uma extensão de mais de 250.000 m². Várias atividades culturais envolvem o cemitério, como visitas guiadas, teatros, exposições, entre outras. Esse tipo de cemitério gradualmente deixou de ser construído.

Contemporaneamente, semelhante a este cemitério monumental há um construído no México, no estado de Sinaloa, na cidade de Culiacán, o *Jardines del Humaya*. A região é conhecida internacionalmente pelas suas atividades, relacionadas com drogas e com violência, e o cemitério tem espetaculares mausoléus construídos pelos traficantes. Os túmulos dos narcotraficantes mexicanos são únicos e luxuosos, conhecidos como *narcotumbas*. A maioria tem, por exemplo, cozinha, Wi-Fi, televisão por satélite, sistema de alarme, ar-

condicionado ligado 24 horas, quartos, sala de estar, área de recreação para crianças e estacionamento. Muitos deles também guardam os itens mais estimados pelos falecidos, tais como: armas banhadas a ouro, joias, carros e grandes fotos dos mortos, com mensagem dos parentes, e até fotos de carros, de barcos ou aviões. Estátuas de São Judas Tadeu, de Jesus Malverde e de Santa Muerte também fazem parte da decoração. Nomes dos barões das drogas, datas ou epitáfios de alguns deles são omitidos de propósito, para evitar que grupos rivais vandalizem os túmulos.

Diariamente, após as 17 horas, o cemitério se torna um lugar de festas, com numerosos “parentes e amigos”, que atravessam a noite com bebidas, com drogas e com muita música. Serenatas para os mortos, feitas em frente aos mausoléus, são frequentes.

Essa relação dos vivos com os mortos e esta função atribuída ao cemitério ocorrem em outros espaços de mortos e, como mencionei, em qualquer cultura. Até fins do século XX, havia o cemitério tradicional em diversas sociedades, que, com o tempo, modernizou-se, tornando-se um espaço cultural e, mesmo, turístico.

O cemitério bloqueia o esquecimento e torna material o que é imaterial, pelos símbolos. Também de acordo com Thompson (2014), é possível analisar a memória social, com base nos simbolismos da arte cemiterial, a fim de compreender os valores sociais vigentes, que são celebrados e reafirmados pelos vivos. Os vivos têm medo de serem esquecidos, após a morte, motivo pelo qual Motta (2009) justifica a importância atribuída aos cemitérios como lugar de memórias residuais. Portanto, é a arte cemiterial que materializa as lembranças.

Culturalmente, os cemitérios, os rituais e os enterros se diferem. Pitte (2004), por exemplo, relata que, em todo o mundo muçulmano, incluindo as suas margens, os cemitérios são de uma sobriedade extrema. Nos universos nômades dos desertos e em suas periferias, as tumbas dos homens são geralmente marcadas por duas pedras e as das mulheres, por três, com as maiores assinalando a cabeça voltada para Meca.

Nos cemitérios muçulmanos, não existem muitos ornamentos nas sepulturas; todos são enterrados de forma igual, com muita simplicidade. É

permitido colocar flores, porém não se constroem mausoléus ou monumentos, que chamem a atenção. É um espaço sem ostentação, demonstrando, por meio da religião, que nenhum bem material é mais importante do que as atitudes em vida, pois se acredita que o cemitério seja um ambiente provisório.

Em certas etnias do Golfo de Guiné, os caixões esculpidos e coloridos relembram as profissões dos defuntos: a canoa, a máquina de costura, o táxi etc. As civilizações antigas do Mediterrâneo já apreciavam estas marcas de continuidade entre a vida terrestre e o além, afirma Pitte (2004).

Na fronteira entre a Ucrânia e a Romênia, na região de Maramures, chama atenção o cemitério de Sapanta, constando no Guia Le Routard *Roumanie, Bulgarie* (2014/2015) como uma importante atração turística. Ali, a morte se veste de azul. Os desenhos coloridos, com traços quase infantis, do escultor Ioan Stan Patras, morto em 1977, e do seu aprendiz sucessor, retratam as profissões e as personalidades dos mortos. A morte é encarada com bom humor, e esta maneira brincalhona de encarar tem representações nas cruzes e nas lápides. O espaço também se tornou conhecido como o “cemitério feliz”. As lápides têm poesias e piadas, relembrando a vida do morto, a exemplo de uma lápide, feita por um genro: “Debaixo desta pesada cruz está minha querida sogra. Três dias mais que ela tivesse vivido, seria eu que estaria aqui enterrado”.

Em um estudo sobre os cemitérios no oeste de Camarões, Kaffo *et al.* (2019) discutem a prática dos funerais, ressaltando o impacto nos desenvolvimentos da economia local e do turismo. Os autores mostram como os cemitérios são, nos momentos de enterro, os lugares de demonstração de prestígio e de exibição para os familiares dos mortos. Enfim, constituem uma ocasião de se valorizar, perante aos outros, dando visibilidade aos gastos, pois são parte de seu capital econômico. A pompa do enterro se transforma em atrativo turístico.

É relevante retomar o entendimento do cemitério como patrimônio. Almeida (2013) já afirmava que o patrimônio reflete a história de um povo, as suas lutas e as suas conquistas, os seus valores e as suas crenças em um dado momento de sua existência. Além disso, “[...] o patrimônio fortalece a identidade cultural de um grupo e estimula cada povo a ter um patrimônio cultural”.

afirmou Almeida (2013, p. 425), que também pondera que o cemitério espelha a cultura e é alçado à condição de patrimônio em certas situações. Nessa perspectiva, para Vallbona e Costa (2003, p. 10), o patrimônio cultural é: “O repertório inacabado de testemunhos materiais e imateriais, que constituem as referências da memória coletiva, o acúmulo das experiências que estas sociedades guardam em sua retina”.

Os cemitérios horizontais passaram a constituir um patrimônio cultural, que se molda por um amplo e diversificado conjunto de bens culturais, permitindo se apropriar do passado, compondo imagens de sua identidade, seja individual, seja coletiva (NORA, 1993). Esse conceito traz, entre tantos significados, a ideia de herança, ou seja, de algo que é transmitido entre as gerações.

Isso posto, os cemitérios são lugares de memória e são funcionais, pois geram concomitantemente a cristalização da memória e um olhar para o futuro, levando em conta a história presente no monumento, na lápide, escrita sobre aqueles que estão enterrados. Em suma, são locais com aspectos imateriais e materiais, que abrigam um bem: a memória de uma sociedade, de uma família e de um lugar.

Repito que os cemitérios horizontais têm riquezas histórica e cultural imprescindíveis para o . Efetuando suas análises, os historiadores conseguem resgatar as raízes de uma cidade ou região. Cemitérios verticais e horizontais guardam informações sobre a colonização, sobre a densidade demográfica, sobre questões políticas e ideológicas, sobre hierarquia social, além de informarem muito sobre as crenças religiosas daquela comunidade. Os cemitérios dos tipos parque e jardim estão crescendo em número, e não são mais notáveis a abertura e a instalação de novos cemitérios monumentais. Ariès (1977) e Koury (2001) discorrem sobre essa transição dos modelos de cemitérios.

No cemitério jardim, a valorização iconográfica dos monumentos é substituída pela cena campestre. A epigrafia se limita ao nome e às datas de nascimento e de morte. Nele, as representações convencionais são escamoteadas e o cemitério é convertido em lugar que remete à paz bucólica. Nesse cemitério, evidencia-se o propósito de provocar uma interação com o lugar, e os visitantes

não o veem como um cemitério, mas como um jardim; como um espaço agradável, em que a morte não é vista e tampouco lembrada. Os cemitérios jardins aproximam o ser humano da natureza pela presença de áreas verdes, de trilhas e de bosques. Em tal ambiente, o espaço da morte se torna despojado das vaidades, das ostentações de imagens e dos túmulos, predominando a paisagem de natureza.

Ora, os cemitérios jardins dissociaram a relação entre memória, monumento e história, critica Thompson (2014). Também é relevante a opinião de Oliveira (2009, p. 14), que os considera “[...] anuladores da arquitetura cemiterial e da inscrição epigráfica; ao limitar-se ao nome, instauram um corte nas narrativas pessoais, que, juntas, compõem uma memória social”.

Ademais, há de se destacar que os cemitérios verticais são fruto de uma concepção econômica de sepultamento. Eles são modernos, possuem boa estrutura e são , e esse tipo de cemitério tem um serviço de sepultamento em , popularmente conhecidos como “gavetas”, em uma sequência disposta na parede, um acima do outro. Os lóculos fazem a guarda de um corpo por vez. Os são prédios cobertos. Neles, estão ausentes as construções fascinantes, como as belas estátuas, as imagens e os mausoléus, em honra aos entes queridos.

Diante destas inovações nos modelos cemiteriais, Tuan (2005, p. 334) tem um tom saudosista, ao questionar: “Onde estão os pitorescos cemitérios que antigamente jaziam entre as casas dos vivos? Onde estão as coisas realísticas e saudáveis, que nos lembram da morte?”. Ele mesmo responde, atribuindo as mudanças à própria concepção da morte, que seria a principal preocupação dos vivos.

Por último, ressalto, nos rituais pós-modernos de imortalidade, o uso dos cemitérios virtuais, desde o início da década de 2000. Eles têm alcançado muito êxito na França, na Itália e na Rússia. Na Rússia, por exemplo, em um deles, o *Vkontakte*, em 2019, estavam registrados 300 mil “mortos”. O cemitério virtual é um lugar telemático, no qual se pode enterrar e, mesmo, comemorar os defuntos. Não importa quem inscreve o morto, mesmo sendo virtual, ainda mais porque não é certo que seus hóspedes correspondam de fato a seres humanos em carne e osso, pois podem haver também mortes fictícias. Por um *link*, acessam-se o nome do morto e a data da morte.

A *IstoÉ* de 8/12/2010, número 2143, trazia uma reportagem sobre os aspectos positivos do cemitério virtual. Ele foi criado para milhares de parentes de soldados, que não têm condições de visitar as sepulturas dos que morreram nas duas grandes guerras mundiais. Voluntários fotografam e catalogam túmulos de combatentes mortos nestes conflitos e colocam as imagens na *internet*. Há 1,6 milhão de fotografias de sepulturas de 46 nacionalidades disponibilizadas em uma espécie de cemitério virtual na *internet*.

Essa diversa, mas paradoxal, forma de se despedir ou de se manter a proximidade com aquele que morreu nos lembra que esta situação tangencia a do visível, anunciada por Merleau-Ponty (2004), para quem o não visível está completamente entrelaçado com o visível. Essa é uma ontologia reforçada pelas teorias da percepção, que argumentam em favor do fato de “[...] que a realidade está constituída, simultaneamente, por presença e por ausência, por elementos que se manifestam e por outros que se escondem, porém que continuam presentes” (ALMEIDA, 2018, p. 25).

PALAVRAS FINAIS SOBRE PAISAGENS CEMITERIAIS

Claval (2010) comenta sobre os sentimentos que os lugares nos provocam e, a esta reflexão, acrescentei como as mudanças nas paisagens cemiteriais refletem culturas e emoções. Claval nos lembra que os pesquisadores preferem se deter na maneira como a paisagem é sentida. De fato, minha escolha pelo lugar e pela paisagem: “Portadora de memória, a paisagem ajuda a construir os sentimentos [...]; carregada de símbolos, ela cria uma atmosfera que convém aos momentos fortes da vida” (CLAVAL, 2010, p. 125). No meu caso, e considerando os dinamismos culturais, a busca foi por entender a construção das lembranças do passado presentificadas nos lugares-cemitérios e nas diversas paisagens associadas à morte. Ainda que vista de diferentes ângulos e perspectivas, a morte continua um mistério; e sua presença, inegável; por mais que a tentemos afastar, ela se mantém assustadoramente perto, e toda a nossa vida é marcada pela consciência da nossa própria morte e pela morte de quem amamos.

A pandemia de COVID-19 nos colocou em um cotidiano de mais de mil mortes diárias no caso do Brasil; um cenário, o qual mesmo a ciência tem lentidão para combater. E a convivência com o medo da contaminação e com o temor da perda de familiares e de amigos nos habituou a pensar na morte. Jamais as gerações atuais tiveram familiaridade com a morte em massa e, mesmo tão presente, a morte não adquire aceitação, apesar de Santo Agostinho procurar nos confortar, dizendo: “[...] o que eu era para vocês eu continuo sendo”. Os cemitérios e as visitas aos entes queridos se tornaram proibitivos na pandemia; os rituais funerários estão ausentes e novos significados são criados na ausência das práticas que reafirmam e que cristalizam as relações com o além.

Pode-se concluir que os cemitérios, a depender das culturas, ressignificaram seus sentidos e, também, os significados atribuídos pelas famílias dos mortos. A pandemia modificou as relações sociais entre os vivos e os mortos. Também, antes da pandemia, alguns cemitérios horizontais e cemitérios jardins se tornaram, sobretudo, turísticos. Para outros, cemitérios são lembrados e são valorizados por constituírem bibliotecas histórica, antropológica, geográfica e sociológica, além de patrimônios material e imaterial.

Contudo, em diferentes escalas geográficas, os espaços da morte se distinguem, na medida em que eles não refletem as mesmas heranças histórica, cultural, social, política ou, mesmo, artística. Se é incontestável que as relações entre a morte e os mortos evoluem com o tempo e divergem, conforme as sociedades, os espaços funerários devem ser apreendidos como todos os demais, tendo em conta o fato de que estes resultam das diferenciações e das evoluções sociais e culturais.

Assim, longe de se limitar a uma singela comparação dos espaços da morte – nas escalas local ou global –, a ideia foi de interrogar como as diferenças geográficas entre os cemitérios traduzem as relações diferenciadas com a morte entre as sociedades.

Por fim, preocupei-me em investigar como as diversidades e, mesmo, as evoluções sociais, culturais e econômicas das sociedades engendraram novas relações com a morte, como a adoção de tipos de cemitérios, o aumento da prática de cremação e a criação de cemitérios virtuais. Todavia, afirmações

concludentes sobre os sentidos e sobre os significados da morte e dos cemitérios desconstruídos pela Covid-19, e sobre como estes estão tensionados, são prematuras, uma vez que ainda estamos construindo novas relações e novos entendimentos, que estão além do exposto aqui. Essas foram e são as inquietações que nortearam esta reflexão, e elas ainda persistem.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. G. de. **Morte, Cultura, Memória: Múltiplas Interseções** – uma interpretação acerca dos cemitérios oitocentistas situados nas cidades do Porto e Belo Horizonte. 2007. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, 2007.
- ALMEIDA, M. G. de. A propósito do invisível, do intangível e do discurso da Geografia Cultural. In: ALMEIDA, M. G. de. **Geografia Cultural - um modo de ver**. Goiânia: Gráfica UFG, 2018. p. 17-34.
- ALMEIDA, M. G. de. Cultura, Paisagens e Patrimônio Cultural: Reflexões desde o Brasil Central. **Espaço & Geografia**, v. 16, n. 2, p. 417-440, 2013. ISSN: 1516-9375.
- ARIÈS, P. **O homem diante da morte**. v. I e II. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- BARBOSA, A. Processo de Luto. In: BARBOSA, A.; NETO, I. G. (Eds.). **Manual de Cuidados Paliativos**. Lisboa: Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa, 2010.
- BAUDRY, P. La mise en scène de l'invisible. **Frontières, variations sur le rite**, v. 10, n. 2, p. 7-10, 1998.
- BAUDRY, P. **La place des morts. Enjeux et rites**. Paris: Ed. L'Harmattan, 2006.
- BECKER, E. **A negação da morte: uma abordagem psicológica da finitude humana**. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- BLUMERICH, L.; NEVES, W. Quando passamos a enterrar nossos mortos? **Hora do Povo**, 4 maio 2020. Disponível em: <https://horadopovo.com.br/quando-passamos-a-enterrar-nossos-mortos/>. Acesso em: 10 maio 2021.
- BORGES, M. E. Arte Funerária no Brasil: Projeto Integrado de Pesquisa /CNPq. In: XXIII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte, 2004, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro, Gráfica UERJ / CBHA / UFRJ, 2004. v. 1. p. 321-329.
- BORGES, M. E. **Arte funerária no Brasil – 1890 a 1930**. Belo Horizonte: Ed. C/ Arte, 2002.
- CARVALHO, V. A. D. A Vida que há na Morte. In: FRANCO, M. H. P.; KOVÁCS, M. J.; CARVALHO, M. M. M. J. de; CARVALHO, V. A. de (Eds.). **Vida e Morte: Laços de Existência**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.
- CLAVAL, P. **Itinéraires et Rencontres**. La découverte de l'altérité. (inédito)

Maria Geralda de Almeida

CLAVAL, P. **Terra dos Homens**. São Paulo, Contexto, 2010.

CLAVAL, P. **La géographie du XXI siècle**. Paris: L'Harmattan, 2003.

CLAVAL, P. "A volta do cultural" na geografia humana. **Mercator – Revista de Geografia da UFC**, Fortaleza, ano 1, n. 1, 2002.

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: UFSC, 1999.

COSTA, M. Clélia Lustosa. Os cemitérios e a espacialização da morte. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTS, A. P. **Geografia: Leituras Culturais**. Goiânia: Editora Alternativa, 2003. p. 237-260.

DI MÉO, G. Avant-propos. **Cahiers Ades. Les Espaces de la mort**, n. 5, p. 5-9, 2010.

DESTEMBERG, A.; MOULET, B. La mort. Mythes, rites et mémoire. **Hypothèses**, Éditions de la Sorbonne, v. 1, n. 10, p. 81-91, 2007.

GAGNEBIN, J. M. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GRANJA, A. M. A. **A morte e o luto em contexto escolar**. Das vivências na primeira pessoa à (re)significação do conceito de escola acolhedora. Tese (Doutorado em Didática e Formação) - Faculdade de Educação, Universidade de Aveiro, 2013.

GRAVARI-BARBAS, M. Déchristianisation et espace: évolution de l'espace de la mort pendant le siècle des Lumières. **Géographie et cultures**, n. 4, p. 121-142, 1992.

GUÉGUEN, C. Le rôle des morts dans la localisation et les actes sociaux des Chinois aux Philippines. **Cahiers Ades, Les Espaces de la mort**, n. 5, p. 117-129, 2010.

GUILLEUX, C. **Invitation pour la Géographie et Culture**, p. 2-6, fev. 2019.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HANUS, M. La mort aujourd'hui. **Études sur la mort**, n. 125, p. 39-49, 2004.

HENNEZEL, M. **Diálogo com a morte**. 7. ed. Alfragide: Casa das Letras, 2009.

KAFFO, C. *et al.* Les cérémonies funéraires à l'ouest de Cameroun: entre mutations des pratiques sociales, reconstructions des économies locales et aménagement de l'espace. **Géographie et cultures** [on-line], v. 110, 2019. Disponível em: . Acesso em: 25 mar. 2021.

KOURY, M. G. P. A antropologia das emoções no Brasil. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 4, n. 12, p. 239-252, 2005.

KOVÁCS, M. J. Representações de Morte. In: KOVÁCS, M. J. (Ed.). **Morte e Desenvolvimento Humano**. 5. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008a.

KOVÁCS, M. J. Atitudes diante da Morte: visão histórica, social e cultural. In: KOVÁCS, M. J. (Ed.). **Morte e Desenvolvimento Humano**. 5. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008b.

KÜBLER-ROSS, E. **Sobre a morte e o morrer**. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LACAN, J. **Nomes-do-Pai**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LAUNGANI, P.; YOUNG, B. Conclusões I: Implicações práticas e políticas. In: PARKES, C. M.;

- LAUNGANI, P.; YOUNG, B. (Eds.). **Morte e Luto através das Culturas**. Lisboa: Climepsi Editores, 2003.
- LEAL, A. Cultura e Memória: percepções das lembranças re-existentes no tempo. **Geo UERJ**, ano 13, v. 2, n. 22, p. 350-361, 2º semestre de 2011. ISSN 1981-9021. Disponível em: . Acesso em: 20 abr. 2021.
- LE GOFF, J. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- LE ROUTARD. **Roumanie, Bulgarie**. Paris: Hachette, 2014/2015.
- LIVRO 35. **Morte e Sepultamento**. Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Santos dos últimos Dias. Disponível em: . Acesso em: 10 maio 2021.
- MENEZES, R. A. A solidão dos moribundos: falando abertamente sobre a morte. **Physis**, Rio de Janeiro, UERJ, v. 14, n. 1, p. 147-152, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. **Le visible et invisible**. Paris: Gallimard, 2004.
- MORIN, E. **O homem e a morte**. Trad. Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- NDIAYE, L. Mort et altérité: approche socio-anthropologique d'un phénomène indicible. **Ethiopiennes**, n. 74, p. 15-20, 2005.
- NOGUEIRA, R. S. **Quando o cemitério é patrimônio cultural**. 2013. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- NORA, P. Entre memória e história. A problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, PUC, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.
- OLIVEIRA, L. G. Da inscrição ao apagamento: memória e morte. **Revista Memento**, v. 1, n. 1, p. 9-16, jan./jun. 2009.
- PARKES, C. M. **Luto: estudos sobre a perda na vida adulta**. 3. ed. São Paulo: Summus Editorial, 1998.
- PARKES, C. M. Conclusões II: Ligações e Perdas numa Perspectiva Intercultural. In: PARKES, C. M.; LAUNGANI, P.; YOUNG, B. (Eds.). **Morte e Luto através das Culturas**. Lisboa: Climepsi Editores, 2003.
- PEIRCE, C. S. **Semiótica e Filosofia**. Trad. Octanny Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1972.
- PITTE, J. A short cultural geography of death and the dead. **Geojournal**, n. 60, p. 345-351, 2004.
- PITTE, J. Espace des mortes. **Géographie et Culture**. Paris: L'Harmattan, 1992.
- POCH, C. **La muerte nunca falla. Un doloroso descubrimiento**. Barcelona: UOC/Niberta, 2009.
- POCH, C.; HERRERO, O. **La muerte y el duelo en el contexto educativo: reflexiones, testimonios y actividades**. Barcelona: Paidós Ibérica, 2003.

Maria Geralda de Almeida

REIS, J. J. **A morte é uma festa**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, B. Memória e Exaltação da vida no cemitério monumental. **Revista Sociais e Humanas**, Santa Maria, v. 27, n. 03, p. 89-107, set./dez. 2014.

TOLSTOI, L. **A Morte de Ivan Illitch**. Alfragide: BIS, Leya SA., 2008.

TUAN, Y-F. **Paisagens do Medo**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

VARNIER, C. Introduction. **Géographie et cultures** [on-line], v. 110, 2019. Disponível em: . Acesso em: 25 mar. 2021.

VALLBONA, M. C.; COSTA, M. P. **Patrimônio Cultural**. Madrid: Síntesis, 2003.

XAVIER, M. Cemitério da Consolação abriga túmulos de celebridades. **Veja São Paulo**, 10 fev. 2017. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/cidades/cemiterio-consolacao-celebridades/>. Acesso em: 10 maio 2021.



ENTRE OS OBJETOS, AS PRÁTICAS E O SIMBÓLICO, O PRÓXIMO E O DISTANTE, O TERRITÓRIO E A TERRITORIALIDADE

Álvaro Luiz Heidrich

ABERTURA: SOBRE A POSIÇÃO DESTE TEXTO

Esta colaboração se inicia com a ideia de uma outra Geografia, termo que utilizei para me referir aos estudos “fora de eixo” em eventos científicos no país há não muito tempo, geralmente reunidos pela denominação de outras abordagens. Isso fez parte de nossos diálogos, ao formularmos uma rede de pesquisadores, junto ao Núcleo de Estudos em Espaços e Representações (NEER), liderados por Salete Kozel e por Sylvio Fausto Gil Filho. Entendo que as pesquisas que reunimos, desde o início, além de lidarem com temas e com problemas abordados pela Geografia Cultural, abrangem um espectro mais alargado, mantendo muitas relações, ou intersecções, com esta. O principal

aspecto, ao qual convergimos, diz respeito à consideração do sujeito (indivíduo, pessoa ou grupo), em relação às geografias vividas, experimentadas e praticadas. Imagino que, para todos nós, o que se delineou em nossas práticas de pesquisa conversa não apenas com o que já vínhamos observando das mudanças, mas, também, no fortalecimento do diálogo que tivemos.

O que se reportava em outros estudos era o não visto como normal, que não se reportava às estruturas e aos processos sistêmicos, de paisagens consolidadas ou em formação. Essas outras geografias abordavam percepções e experiências humanas, espaços inventados pelas representações e pelas explicações que exigiram recursos linguísticos; que não são nem físicas, objetivas, estruturais e estruturantes; e tampouco sistêmico-processuais. Na verdade, abria-se, neste início de século, um grande campo de atenção do conhecimento geográfico, que lida com questões culturais e sociais (NOGUE *et al.*, 2006; RAYBAUD, 2011).

É do tempo ultramoderno o recrudescimento do afastamento social, estranhamente concomitante à intensificação das comunicações e à multiplicação dos contatos. O meio urbano, consolidado como espaço da prevalência dos acontecimentos, não apenas dá a orientação deles, mas também faz esquecer e relegar a importância do que não lhe é próprio. O estilo da vida urbana se trasladou para o universal. Com essas observações passamos a ver conotações das geografias que tratam das distâncias sociais e culturais, que ora combinam ora contradizem as distâncias físicas; que se originam da “fabricação” de lugares; e que expressam viveres peculiares, desencaixados, conforme a expressão adotada por Anthony Giddens (1991).

Fatos contemporâneos, nem tão inéditos, passaram a implicar repercussões sobre lugares, sobre paisagens e sobre territórios, requerendo dos geógrafos, além de simplesmente acompanhar, elucidar problemas de ordem espacial em dimensões não exclusivamente materiais. De maneira similar à explicitação de processos que produziam metamorfoses espaciais, mutações na paisagem, tornou-se crucial dar conta dos mecanismos de representação e dos valores culturais associados às feições geográficas. Para nós, o atrito que conforma as distâncias, os percursos e as localizações, cada vez mais ultrapassado

pelos novos meios, ganha outras facetas, que, além do conteúdo técnico-informacional, também envolvem o valorativo, o simbólico, o ideológico.

Enquanto a integração socioeconômica se amplia cada vez mais nas diversas esferas, por meio das inovações tecnológicas, e o acesso a elas se mantém desigual, o reconhecimento de cada um, frente aos demais, tornou-se complexo e confuso; tal perpassa a aceitação do diferente, a alteridade, a tolerância, que, apesar de endossadas pelos preceitos de garantias universais, os atributos, as qualidades portadas pelos diferentes, têm sido objeto de mil maneiras de rejeição, de estigmatização e de xenofobias. Soa como se o direito vigorasse, desde que não destinado a portadores de qualidades indesejáveis. Despojar-se da identidade que destoa das referências dominantes se tornou o mecanismo de preservação da dominação social, da persistência da injustiça. Deste modo, a busca do direito ao direito implica um desafio. Avança, deste modo, a noção de que o espaço público muitas vezes nega a própria existência de um espaço social (SEMPRINI, 1999). Ausência de direitos, falência de ideais e fragilidades dos mecanismos de integração social são fomentos para manifestações que já não partem das racionalidades políticas, mas de expressões humanas, simplesmente. Mais do que a civilização, são culturas, etnias, gêneros e grupos que necessitam de espaço.

No interior das nações experimentamos mais e mais conflitos e, para além delas, no âmbito mundial, as integrações territoriais forjam espacialidades, que se mantêm distantes das demandas sociais e culturais das escalas locais. Manifestações ricas em diversidade local denotam a fluidez da existência particular e das identidades, que muitas vezes se diferenciam das que lhe são vizinhas e se aproximam de referências distantes, e não nos trazem uma Geografia de integração global, mas de espaços-mundo (SAHR, 2008), enquanto o espaço social local é multifacetado por microterritorialidades (HEIDRICH, 2013).

ENCAMINHAMENTO

Lugar, paisagem e território são clara e obviamente conceitos, como também categorias importantes de todo o conhecimento geográfico. Considero-

as, antes disso, feições, expressões de geografias. Não esqueçamos tantas outras, inclusive, muitas que lhes são derivadas, mas denotemos que por estas se ressaltam a vivência, a percepção e a prática. O espaço geográfico está impregnado dos seus tipos, os mais variantes possíveis. Soa por demais óbvio dizer que reúnem aspectos mutantes, sofrem metamorfoses (SANTOS, 1988); isso é da própria natureza do geográfico. Contudo, conceber o lugar deslugarizado (RELPH, 1976), a paisagem forjada (COSGROVE, 1998) e o território de qualidade transportada (RAFFESTIN, 2019) passou a renovar nossos compromissos. Essas feições-conceito, entre outros atributos, expressam materialidades e imaterialidades, externalidades objetivas, enredos relacionais, simbolismos e experiências.

Na sequência deste texto, faço ênfase aos aspectos que nos envolvem com a territorialidade¹, a feição geográfica que requer sempre um enunciado que expresse sua relação com os seus sujeitos, pelas práticas de apropriação do espaço, por identidades territoriais, por usos do território, etc... Desse fato, resulta um importante problema, referente às relações que os sujeitos nela implicados possuem entre si. Estes poderão ser atores ou agentes do território, ao qual se vinculam ou, até mesmo, assumirem ambos estes papéis. Pertinente a este fato, a presença no espaço territorializado nem sempre advém da ordem próxima, mas de uma representação de seu vínculo². Nesse caso, é bem mais provável que o agente possa estar apenas reproduzindo os papéis do ator territorializador da ordem distante, como o Estado ou alguma outra instituição, que figure como representação da identidade ou identificação deste sujeito. Esse discernimento viabiliza a reflexão, à medida que considera as práticas e não apenas os aspectos estruturais e sistêmicos do espaço geográfico. Trilhar por este discernimento nos habilita a compreender a posição dos sujeitos, se reprodutores das relações hegemônicas ou se praticantes de espaços que lhes são próprios.

ENTRE O TERRITÓRIO E A TERRITORIALIDADE, O VÍNCULO¹

Os estudos do território têm trazido à tona, além da compreensão sobre um espaço marcado por múltiplas estratégias do arranjo dos poderes institucionais e hegemônicos, a visão sobre as práticas socioterritoriais informais das comunidades, do espaço vivido, assim como têm aberto um importante flanco de atenção para o novo e para o alternativo. Questões como participação popular, territorialidades alternativas, organização de moradores, luta por moradia popular e intervenções no espaço público constituem um rico universo de ativismos e de ações socioterritoriais. Às reflexões deste campo também se agregam as tensões entre os espaços da vida simples e as tendências globalizantes, orientadas para a sistematização da vida e para o aprofundamento da exploração capitalista, evidenciando-nos que o conflito, a tensão e a luta são aspectos essenciais das geografias que vivemos.

Com esta atenção, coloco em discussão a noção e o conceito de vínculos territoriais – desenvolvidos com o objetivo de compreender as situações, nas quais comunidades e atores estabelecem ligações com espaços em processo ou situação de apropriação por eles mesmos. Essa formulação, originalmente elaborada para o estudo de processos de exclusão e de inclusão, associados a territorialidades locais¹, foi retomada com certa frequência e submetida a outros cenários; não exatamente a expressão aqui tomada, mas muito mais o seu foco pode ser visto em outros estudos (DI MÉO; PRADET, 1996; VERMEERSCH, 2006; HAESBAERT, 2014), nos quais grupos ou comunidades trazem suas referências espaciais como suporte de identidades, constroem estratégias, enfrentam conflitos ou apenas configuram suas singularidades.

Considerou-se, na referida formulação, os vínculos territoriais:

[...] resultantes das ações ou práticas sociais de condução e representação da vida. Dependem, portanto, de uma relação com as externalidades, com os vários âmbitos de integração socioespacial, que nos diz sobre a sujeição a tais, que implique desterritorialização e reterritorialização dominantes, ou construção de territorialidades autocentradas. (HEIDRICH; CARVALHO, 2001; HEIDRICH, 2006, p. 42)

1. A partir deste tópico, reproduzo parcialmente a discussão apresentada no artigo *Vínculos territoriais: discussão teórico-metodológica para o estudo das territorialidades locais* (HEIDRICH, 2017).

Concebemos que, “[...] por meio do estabelecimento de vínculos, por criações ou invenções humanas, através das práticas sociais, é que se produz território, que se constitui uma territorialidade” (HEIDRICH, 2006, p. 27). Essa expressão do território revela o que um fato, uma relação ou uma manifestação possui como qualidade. Auxilia-nos a refletir sobre dois aspectos importantes da presente discussão: (a) a territorialidade como ação constituída por grupos ou comunidades; e (b) a territorialidade como um constructo derivado desta ação, como apropriação do espaço.

Muito embora tenhamos tomado inspiração nas ideias de Henri Lefebvre (2000) sobre a produção do espaço para a formulação do conceito de vínculos territoriais, não adoto, como tem sido bastante corrente nos estudos de enfoque territorial no Brasil, a noção de que o território resulte de um equivalente mecanismo de produção do espaço social². Mesmo que o espaço produzido se manifeste no território e que os territórios possam nele ser identificados, em essência, o que se vê são os traços de um no outro.

Desse modo, o aspecto mais contundente para esta distinção é a relação direta entre o ator e o espaço territorializado. As ações que implicam as qualificações territoriais do espaço geográfico envolvem o enlace entre atores, seus poderes e suas práticas. Nas abordagens de Geografia Social, o território consiste no “[...] *espaço social* limitado, ocupado e utilizado por distintos grupos sociais como consequência da colocação em prática de sua *territorialidade* ou do campo de *poder* (...) exercido pelas instituições dominantes” (JOHNSTON; GREGORY; SMITH, 2000, p. 562, grifos do original)³.

Em geral, tem-se considerado a apropriação do espaço como fator instaurador das múltiplas feições das territorialidades humanas. Esse termo, de significado bastante específico na referida obra de Henri Lefebvre (2000) – como face e possibilidade de produção do espaço social –, possui compreensões bem

2. Assim, por exemplo, a variante analítica de Território Usado proposta por Milton Santos tem muito mais a ver com as contradições e com os processos no seu espaço interior (SILVEIRA, 2011; MORAES, 2013), mas não incide sobre o aspecto mais diferencial das ações, que implicam as qualificações territoriais do espaço geográfico: o enlace dos atores, seus poderes e suas práticas.

3. Os autores também consideram a variante geográfico-política, que define território como espaço de manifestação do poder do Estado e do seu ordenamento.

mais amplas em outros trabalhos, por vezes conceituais e, em outras, etimológicas, mesmo.

Para Joel Bonnemaïson e Luc Cambrézy (1996) e para Paul Claval (1996), o território é concebido como espaço de apropriação coletiva por um grupo, por um povo ou, mesmo, pelo Estado. Em Robert Sack (2009), apesar não ser trazido como um termo teórico chave, a apropriação também foi vista neste sentido, em referência à área tomada dos indígenas na colonização da América do Norte. Em Guy Di Méo e Pascal Buléon (2007), apropriação é vista como ação transformadora do espaço em território. Com conotação bem mais restrita, há o enfoque utilizado por Pierre Bourdieu (2013), em que a apropriação é vista como meio de manter domínios no espaço físico e de engendrar, em correspondência, a manutenção de posições no espaço social. Refere-se a um espaço praticado, porém, sem aporte no enfoque lefebvriano e na noção marxiana de apropriação: o sentido dado por ele está ligado a posses de bens e de espaços físicos em todos os tipos de capital (econômico, social e cultural). O autor, assim como Henri Lefebvre (2000), não trabalha com a denominação de território, mas de um espaço social marcado pela ocupação de posições, “[...] como o sítio, em que um agente ou uma coisa se situam, ‘têm lugar’” (LEFEBVRE, 2000, p. 133). Em sua arquitetura teórica, ganha sentido a colagem que se faz dos atributos a certa localização. Porém, isso tem permitido a tradução deste termo como território, devido aos efeitos carregados no espaço pelas posições ocupadas, mas, não, dominadas (ANDRADE; SILVEIRA, 2013).

Para Henri Lefebvre, a apropriação tem a ver com espaço adaptado para o viver, acompanhado pela imaginação sobre o que se vive no lugar apropriado e com seus usos associados. O ato ou a ação culmina como criação. Por isso, entendo que se coaduna em muito com o que vimos estudando atualmente por territorialidades e por territórios, que se originam da invenção, por mais que, no espaço social, ainda se mantenham as ações dominantes de ordenamento e de controle. A coerência com o fato territorial está justamente aí, pela possibilidade de ocorrer tensão entre poderes, pela constatação de que o conquistado ou dominado não se torna um absoluto, consequentemente.

Para seguir esta discussão, teço algumas considerações sobre o conceito de espaço social e debato a ênfase da apropriação e suas implicações territoriais.

APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO

Espaço social é um termo trabalhado como um conceito importante nas Ciências Sociais⁴. Na Geografia, tem sido recurso para enfatizar a conotação de espaço geográfico acionado, utilizado e percebido (JOHNSTON; GREGORY; SMITH, 2000; DI MEO; BULÉON, 2007). Apesar de ser amplo o espectro de sua aplicação, discute-se a seguir os sentidos, em aproximação com a ideia de apropriação, pelos quais se pode visualizar a tensão entre espaço e território, considerando o modo como são tomados por Henri Lefebvre (2000), por Guy Di Méo e Pascal Buléon (2007) e por Pierre Bourdieu (2011, 2013).

Se, em Pierre Bourdieu (2011, 2013), a apropriação da materialidade advém das posses de capital econômico, o espaço social ocupado pelas classes também é definido pela apropriação dos capitais cultural e simbólico. Em sua obra, atribui-se seu conhecimento ao estudo do campo social. Para este autor, a posse e a apropriação de capital definem posições e permitem controlar privilégios, assim como também empurram classes sociais a localizações desprovidas deles.

A ausência de capital leva ao seu paroxismo a experiência da finitude: ela acorrenta a um lugar. Inversamente, a posse do capital garante, além da proximidade física (residência) em relação aos bens raros, a quase ubiquidade que torna possível o domínio econômico e simbólico dos meios de transporte e de comunicação (e que é frequentemente redobrado pelo efeito da delegação, poder de existir e de agir à distância por interposta pessoa). (BOURDIEU, 2013, p. 137)

Então, o espaço social se constitui por um jogo de relações dependente das posses materiais e simbólicas. O corpo (o indivíduo biológico) e as suas posses estabeleceriam as distinções no espaço, o valor diferencial entre suas regiões.

4. Ver no artigo *O espaço social e suas representações*, de António Fernandes (1992), para as diferentes compreensões de espaço social na sociedade e na Sociologia.

Apropriação, para Henri Lefebvre (2000), não se simplifica na posse de bens, sejam eles materiais ou simbólicos, mas pela constituição de um espaço inteiramente apropriado. Vê a cidade antiga como um espaço próprio, no qual a dominação e a apropriação se combinam, mas com sinais de excisão entre elas, a partir da criação do Fórum, pelo Império Romano. Com o enfoque regressivo-progressivo, o autor identifica mudanças e complexidades que se interpõem, como na formulação de um espaço abstrato (concebido com a intencionalidade de impor ordem, dominação) e nas contradições instauradoras de conflitos entre as necessidades da reprodução das relações⁵ e as da produção do espaço no neocapitalismo moderno.

Para ele, a combinação perdida, mediante à produção do espaço, recoloca a apropriação como prática contraposta à dominação. Desse modo:

O resultado, sobre o terreno, é uma extraordinária dualidade de espaços, que dá por sua vez a impressão de uma dualidade de poder político: de um equilíbrio instável, de uma explosão rapidamente inevitável. Impressão enganosa, já que estão precisamente atestadas as capacidades repressivas e integradoras do espaço dominante. A dualidade continuará, e se não tiver lugar uma inversão da situação, o espaço dominado se degradará. “Dualidade” quer dizer contradição e conflito. (*Ibid.*, p. 405)

Temos aqui a sinalização de que a apropriação implica a capacidade criativa de um grupo, “[...] de uma fração de classe ativa, de um ‘agente’ ou ‘atuante’ (...) [que produz o espaço] com os meios e com recursos a seu alcance (forças produtivas, técnicas, conhecimentos, meios de trabalho, etc.)” (*Ibid.*, p. 169).

A atuação⁶ qualifica nossas geografias pelos aspectos práticos e simbólicos presentes; pela conotação social atribuída ao espaço. Para Guy Di Méo e Pascal

5. Para Henri Lefebvre (2000), no neocapitalismo moderno, três níveis de relações se entrelaçam na estruturação do espaço social: a reprodução biológica; a reprodução da força de trabalho; e a reprodução das relações sociais de produção, quer dizer, as relações constitutivas da sociedade como tais. Fazem parte do espaço social, além destas relações, as representações simbólicas, que as mantêm em estados de coexistência e de coesão.

6. Com este termo, seguindo a sugestão constante da obra de Henri Lefebvre (2000), entendo que se pode demarcar a ação como ato próprio e vinculado a um campo, como exercício de atividade trazida da ideia para a prática, para manifestar influência e pressão e para acolher os significados de ação e de representação.

Buléon (2007), será necessário decifrá-lo, a partir dos atores, de suas representações e de seus comportamentos, os indivíduos, os grupos ou instituições capazes ou habilitados a investir no espaço, territorializando-o. Para estes geógrafos, “[...] numerosos atores e agentes sociais se espacializam, ou melhor, se territorializam, na medida em que as relações privilegiadas (de designação, de apropriação, de qualificação) que mantêm com seu espaço de ação o transformam em território” (DI MÉO; BULÉON, 2007, p. 31). Explicitam, contudo, que esta ação se dá, desde as formas “[...] mais triviais (delimitação de uma parcela, edificação de uma casa, no caso do agente mais que o ator), até as mais fundamentais: criação de uma cidade, de uma barragem, de uma rede de transportes” (*Ibid.*).

Com tal entendimento, será fundamental discernir entre as ações que reproduzem as relações de produção e as de criação de territorialidades concebidas como ação, não, apenas, sobre a materialidade e sobre o ordenamento territorial, mas, também, sobre o conjunto das relações estabelecidas em apropriação. Ação como obra, como propôs Henri Lefebvre, é a criação que possui “[...] *horizonte de sentido*: uma multiplicidade definida e indefinida, uma hierarquia que se modifica, de modo que em um ou em outro sentido podem passar a um primeiro plano em um momento dado, por e para uma ação” (LEFEBVRE, 2000, p. 255, grifos no original).

A ação orientada pela intencionalidade da apropriação que um grupo-ator – um grupo atuante – elabora deve ser vista por suas capacidades de criação e de estabelecimento de tensão com o espaço social. O grupo age, a partir de seu coletivo e para um coletivo⁷, ou melhor, um espaço coletivo. Contudo, isso também implica limitações e preponderantemente não se traduz em modificações globais no espaço social.

Como a discussão se refere à situação entrelaçada entre território e espaço, é muito oportuno interpor duas importantes referências: as reflexões de Rogério

7. Cf. Claude Dubar (2008), a “[...] *subjetividade do ator é [...] mobilizada por suas estratégias de poder (não no sentido de dominação, mas de influência, incluindo a cooperação e a aliança), [...] uma subjetividade inteiramente subordinada à ação coletiva*”. (DUBAR, 2008, p. 60, grifos no original). Ver também a concepção de ator-sujeito em Alain Touraine (1999).

Haesbaert (1997, 2004) e de Robert Sack (2009). Rogério Haesbaert compreende o território, tanto pela apropriação como pela relação de dominação, desdobrando-se “[...] ao longo de um ‘continuum, que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’” (2004, p. 95)⁸. A excisão exposta por Henri Lefebvre (2000) – também considerada por Rogério Haesbaert (*Ibid.*) –, implica um diferencial notável, pois a dominação necessita da “fabricação” de um referente unificador dos sentidos, que, ao contrário de elaborar uma criação como um conjunto das relações estabelecidas em apropriação, organiza o espaço para a obediência, para a disciplinarização. No neocapitalismo moderno, Henri Lefebvre destaca a ausência quase plena da apropriação e a instauração ordenada de um espaço social orientado para a reprodução das relações de produção.

Pode-se ver nas diversas categorias que Robert Sack (2009) enumera, as quais aparecem cada vez mais nas sociedades capitalistas modernas (classificação, manutenção de controle, reificação do poder, estipulação de normas públicas que reforçam a impessoalidade, etc.), a atribuição de elementos territoriais orientados para a dominação. Não obstante, ele adverte que “[...] os territórios são formas de relações espaciais socialmente construídas, e seus efeitos dependem de quem está controlando quem e por qual propósito” (SACK, 2009, p. 216).

Encontra-se aqui um paradoxo: por um lado da questão, há a excisão apropriação-dominação e, de outro, uma junção de ações e de formas territoriais, que produzem um complexo espaço social impregnado de territorializações. Para deslindar isso, é preciso trazer à compreensão três modalidades de abstração do espaço social, que se fecham no mesmo princípio:

I. Primeira abstração: de um poder regulador legítimo sobre o território, pelo Estado, e a dominação social (um atributo das relações de produção capitalistas) como coisas separadas. Essa abstração, um argumento central da ideologia burguesa, ergueu-se contra os interesses que faziam vir do poder

8. Como se pode ver na presente discussão, a prática da apropriação possui aspectos materiais implicados, o que também atesta a inseparabilidade entre as coisas tangíveis e intangíveis.

anterior sobre a terra as possibilidades de extrair excedentes de produção, de acumular riquezas;

II. Segunda abstração: os argumentos solidificados na construção da modernidade, de constituir o indivíduo impessoal, um sujeito abstratamente universal equivalente em direitos (embora não efetivos), portanto apto à realização do contrato;

III. Terceira abstração: de um espaço, no qual os objetos e as relações, em essência, orientados para a reprodução das relações de produção, aparecem apenas como formas geográficas, antropológicas, econômicas e arquitetônicas.

Esse espaço abstrato, mais do que qualquer outro, “[...] à medida que ligado ao intercâmbio (de bens e mercadorias, de palavras, de escritos, etc.), implica consenso” (LEFEBVRE, 2000, p. 70). Esse consenso se elabora nos âmbitos territoriais da política, no Estado-Nação e nas segmentações dos territórios de sua jurisdição, nas suas regiões, departamentos ou unidades federadas.

Com efeito, a condição de possibilidade da relação social de produção mercantil é representada pela organização política estatal, que a um só tempo manifesta a garantia de reprodução daquela relação antagonica por essência, sob a forma de capital, e a dissimula sob a forma de interesse geral, destacado dos interesses específicos e concretos dos sujeitos sociais por ela mesma constituídos. Por esse modo, o Estado aparece como um terceiro sujeito, (...) como forma essencial e inafastável da organização política da sociedade, sem que isso signifique que seja um instrumento utilizado intencionalmente para favorecer esta ou aquela classe social. (ALVES, 1987, p. 275-276, grifos no original)

Se a noção de que cada pessoa pode se constituir como sujeito político pactuante de um corpo coletivo – a partir do qual lhe seriam garantidas vantagens de participação – não se efetiva em concretude, é no seu pertencimento ao território, a que são juntados os aspectos vividos, os referentes culturais das ideologias e os interesses de setores da atividade econômica, das classes sociais e das regiões, que se produz a legitimidade do poder político (HEIDRICH, 2000). Nesse sentido, sendo o Estado um ator territorial, não lhe advém diretamente o vínculo a um grupo atuante, como no caso da apropriação,

mas de uma sociedade política imaginada como nacional.

O espaço social da nação – territorializado – compreende dois momentos, duas condições: um mercado, “[...] um conjunto complexo de relações comerciais e de redes de comunicação” (LEFEBVRE, 2000, p. 133); e uma violência, “[...] a do Estado Militar (feudal, burguês, imperialista, etc.)” (*Idem*). Nele, estão em jogo, junto à vida praticada, as representações do espaço, pelas quais se elaboram os códigos mantenedores do ordenamento cotidiano, os conhecimentos e os signos estruturadores do espaço abstrato e os espaços de representação, o espaço vivido (os simbolismos não oficiais da vida social e da arte): “[...] um espaço passivamente experimentado, em que a imaginação deseja modificar e tomar” (*Ibid.*, p. 98). Trata-se de um espaço tenso, que contém tanto a possibilidade da “fabricação” de um referente unificador dos sentidos quanto as de elaborar a alteridade e a apropriação. Para explorar um pouco desta questão, retomo comentários com enlaces empíricos sobre os vínculos territoriais em situações de tensões e de conflitos territoriais.

APROPRIAÇÃO E CONFLITOS TERRITORIAIS

Nas ocupações irregulares na cidade de Porto Alegre, pudemos notar a realização de duas estratégias: (a) a busca da cidade, como alternativa ao mercado de terras urbano; não, apenas, para a moradia, mas para acesso ao conjunto de atributos deste espaço, como o de centralidade, que reúne as possibilidades de trabalho e de acesso a serviços de saúde, a escolas para os filhos, etc.; (b) por se integrarem à cidade, as áreas ocupadas ganham as qualidades do espaço urbano, permitindo alçar a negociação da área ocupada como estratégia de reprodução social (de auferir renda) e, ao mesmo tempo, agir na reprodução do mercado de terras (HEIDRICH *et al.*, 2016).

Junto às ocupações, mesmo com a diversidade de situações existentes, havendo associativismo ou não, os espaços são compartilhados. Ganham feições de comunidade e se projetam para a cidade como um território identificado. Nesse “diálogo”, estabelecem-se tensões com os territórios da cidade, por serem espaços tomados à revelia das relações formais e de mercado, e por demandarem

medidas de urbanização. Reproduzem a própria cidade, estendendo seu tecido, demandando ampliação de serviços, assimilando e se antagonizando com suas lógicas. De modo ambivalente, a ocupação se faz como territorialidade criadora – uma apropriação – e como reprodução das relações de dominação. Assim, o conflito não se dá apenas entre a ocupação e a cidade, mas também no interior da própria ocupação.

Rosa Maris Rosado (2009b) observou a prática da apropriação do espaço de um galpão de reciclagem, com o emprego de táticas de preservação de acesso àquele território, mediante à criação de um modo de agir no *habitus* da reciclagem. A autora compreendeu o galpão como um espaço de resistência de um grupo de pessoas, normalmente vistas como excluídas (ROSADO, 2009b).

Esse grupo produz territorialidade, mas em um território instável e fragilizado, que envolve, ao mesmo tempo, uma dimensão mais concreta, de caráter político-econômico, como forma de ordenação do espaço urbano, estratégia de disciplinarização da coleta de lixo nas ruas da cidade, até uma dimensão simbólica e cultural por meio de uma identidade territorial atribuída ao grupo como forma de controle e apropriação do galpão, territorialidade de resistência. Essa territorialização precária se constitui como embrião de reterritorialização reflexiva que acredita na luta por reconhecimento e legitimação do seu fazer no espaço urbano. (ROSADO; HEIDRICH, 2016, p. 296-297)

As relações afetivo-simbólicas, elos importantes do agir coletivo, não garantem a conquista apenas por si, na medida em que a prática que constrói a alternativa não está isolada, mas tem relação com o espaço social. Perdas ocorridas nas redes colaborativas, como a redução do fornecimento de recicláveis pelo serviço de coleta municipal, implicaram a redução dos ganhos e importantes alterações, impactando os vínculos do grupo com o galpão e resultando no afastamento de pessoas (ROSADO, 2009a). O processo conduziu as participantes de volta à rua, como catadoras, fazendo-as reconstruírem suas táticas, e alterando o campo, antes, garantido pelo controle do espaço do galpão.

O estabelecimento e a manutenção de um território estão diretamente relacionados aos vínculos territoriais de determinada territorialidade. Participar de um território capitalista, por exemplo, pode ser através de relações de poder – para aqueles que compartilham suas territorialidades – ou de violência – para aqueles que têm suas territorialidades corrompidas. (MITCHELL, 2012, p.

45)

Com sentido bastante aproximado a esta discussão, Stéphanie Vermeersch (2006) aborda os vínculos territoriais e sociais no bairro Plaisance/Pernety, ao sul de Paris. O autor investiga o quanto os laços de pertencimento ao território podem ser forjados na campanha de ativistas, para desenvolver uma vida local rica em trocas sociais. Os ativistas são vistos muito mais como "[...] missionários de um projeto de sociedade" do que como ativadores de uma política urbana. Portadores de um discurso em conflito com as suas práticas, eles tomam o território por um ideal de sociabilidade e, de forma mais ampla, como uma plataforma para uma sociedade ideal, mas, em sentido oposto, contribuem para a desconstrução destas ideias, ao praticarem a autosegregação, especialmente no quadro associativo.

O acionamento de vínculos é comum em práticas discursivas, as quais podem estar efetivamente lastreadas por atitudes de envolvimento com os territórios e com as suas comunidades ou reproduzem atos normativos, funcionais. Fabiano Soares Magdaleno, em análise da relação de deputados com suas regiões de inscrição eleitoral e com seus grupos de representados, considera:

[...] além desses atores estarem vinculados a apropriações simbólicas ou efetivas de porções da superfície, exibindo assim certo grau de territorialidade, o próprio exercício da função de representante político já pressupõe, em si, uma territorialidade, entendida aqui como uma estratégia de poder que visa o controle de pessoas e coisas. (MAGDALENO, 2009, p. 13)

Também têm sido objeto de tensão ou conflito as relações de moradores com seus lugares de residência, em função de diferenças socioculturais, de temporalidades vividas e de imaginários mobilizados. Nos casos de segunda residência em balneários, o vínculo com o lugar é concebido por uma mescla de diversas significações, ancoradas, muitas vezes, na busca por um “bem-estar familiar” em ambiente de paisagem com beleza cênica (FONSECA *et al.*, 2013). A “[...] busca de um maior contato com a natureza [está] entre os principais valores atribuídos para as localidades de segunda residência, e são neste sentido, propiciadoras de novas relações identitárias com o lugar” (FONSECA *et al.*, 2013, p. 1239, inserção nossa).

A identificação com o lugar para os que chegam nem sempre incluirá a participação das pessoas mais antigas, nele já estabelecidas. A situação de moradores que migram para lugares, os quais já possuem territorialidades plenamente constituídas, faz os que chegam se confrontarem com territorialidades de que não fazem parte. A falta de coesão entre os recém-chegados e os antigos habitantes de uma mesma localidade (ELIAS; SCOTSON, 2000), o senso de apropriação do lugar ou a evidenciada identidade dos novos grupos são fatores de tensões ou, pelo menos, de territorialidades duplas e, até mesmo, multifacetadas.

Tanto moradores novos como antigos possuem laços que os ligam com o lugar, mas geralmente suportados por referências distintas. Não se compartilha o mesmo imaginário, como tradições arraigadas e, até mesmo, vivências conflitantes. Guy Di Méo e Jackie Pradet (1996) observaram isto, junto ao Vale do Aspe, nos Pirineus Ocidentais, em que se antepuseram dois tipos de moradores, em suas compreensões relativas ao território local: os autóctones e os neos.⁹ Ambos manifestam identidades com o lugar, amalgamadas por suas vivências. Se não paira dúvida disto, em relação aos autóctones, os chamados neos, que já ocupavam o lugar por uma boa quinzena de anos¹⁰, também são seus habitantes. De um lado, os autóctones guardavam expectativas por modificações regionais, melhoramentos rodoviários de interligações e benefícios de crescimento econômico. Do outro, os neos esperavam que o vale se mantivesse tradicional e suas paisagens, preservadas.

À medida que a identidade e os imaginários correspondem a práticas que afetam algum sentido da permanência dos outros grupos, vai-se vendo a imbricação delas na localização, na extensão da presença e nos usos associados. Se for possível ver cada um destes aspectos como a ligação de um grupo com o lugar, um vínculo, o conjunto deles expressa uma territorialidade própria. Como

9. Expressões utilizadas no original, que podem ser mais bem entendidas pelos termos difundidos estabelecidos e *outsiders*, que possuem significados idênticos em ambas as pesquisas de Guy Di Méo e Jackie Pradet (1996) e de Norbert Elias e John Scotson (2000).

10. Considerando a data de referência da publicação e de realização da pesquisa, o período das mudanças é dos anos 1970.

estamos vendo, a territorialidade para um grupo não coincide exatamente com a de outro. Duas manifestações podem decorrer, então: (a) coexistirem as territorialidades; e (b) manifestarem conflito. Quando uma delas se projeta, afetando a projeção da outra (em um mesmo plano), há chances de o conflito se estabelecer.

Nas encostas e nos vales do entorno da Reserva Biológica da Serra Geral (RBSG), no município de Maquiné (RS), há pequenos estabelecimentos de produtores familiares, entre os quais muitos conservam práticas agrícolas de subsistência (HEIDRICH, 2009). A agricultura praticada ali se vê bastante condicionada pelo avanço da mata e pelas medidas restritivas de uso da terra no entorno da área protegida. Em algumas localidades desta encosta há novos habitantes, proprietários de segunda residência ou moradores ecologistas, além do retorno de população migrante, grupos os quais se encontram, agora, na condição de trabalhadores aposentados de profissões urbanas, diferentemente dos que ali permaneceram. Tanto os novos moradores como os retornados veem o lugar como território de cuidado ambiental, de qualidade de vida, e, de modo geral, não almejam transformações, como melhorias de estradas ou políticas de fomento para a economia agrícola, fatores que não beneficiam a permanência dos pequenos produtores familiares.

O modo como os grupos tem assento no lugar é equivalente (um estabelecimento rural), porém os imaginários e os usos diferem entre si. Como cada um deles é um grupo singular, e o modo como constituem suas relações naquele lugar precisa ser compreendido por seus distintos vínculos. Mesmo que, no contexto geral, compartilhem o mesmo e único espaço, qualquer um dos grupos tem seu modo particular de pertencer à mesma geografia, além de praticar e de se orientar por seus próprios usos. Não estando em evidência, em nenhum dos casos, alguma estratégia de controle, a não ser o que define o território da Unidade de Conservação, que também expressa territorialidades distintas. Todos os grupos pertencem à sociedade nacional que estabelece a RBSG como área protegida, mas apenas os novos proprietários e os retornados não têm sua permanência afetada por ela. Há, nesse sentido, a projeção de territorialidades em mesmo plano, isto é, um conflito. Se o que demarca as

limitações de uso são normativas nacionais, os pequenos produtores veem, não, apenas, o Estado como seu opositor, mas, também, os retornados, os ecologistas e os moradores de segunda residência.

O conflito territorial entre atores institucionais e coletividades ganha cada vez mais recorrência nas sociedades racionais (SACK, 2009). De um lado, encontram-se as relações de poder sobre o espaço das instituições e, de outro, sobre o espaço dos indivíduos, dos grupos ou comunidades (FOUCAULT, 1997, 2001; RAFFESTIN, 2009). Esse conflito entre poder de regulação e usos tradicionais tem evidenciado o acondicionamento e, de certa forma, a reclusão (HAESBAERT, 2006, 2008a, 2008b, 2014), por que passam grupos e comunidades indígenas e quilombolas, bem como a limitação do fazer de populações tradicionais em áreas protegidas. Essas territorialidades não possuem natureza essencialmente política. Antes de se projetarem com tal objetivação, são territorialidades sociais, nas quais a apropriação dos bens, o uso da materialidade e os imaginários são coletivos (LITTLE, 2003). Por outro lado, a regularização e a proteção de terras são funções de Estado, pelas quais não se aceita outra forma de territorialidade que não seja o legalmente estabelecido (SAHR; SAHR, 2009).

Tem-se, por isso, a noção de que se trata de assimetrias de poderes, muito desiguais. Ainda assim, esses espaços regulados são justamente aqueles, em que as práticas de apropriação são absolutamente necessárias.

A prioridade, ou mesmo as decisões sobre os usos e destino de um território, responde também às distintas visões sociais de mundo e expressam práticas sociais, materializando-se dialeticamente no espaço-tempo, o que pode ser observado no processo de criação [de uma área protegida]. O choque entre uso e apropriação traz as [Unidades de Conservação]¹¹ de proteção integral como simulacros de território, simulados para a preservação/proteção, que negligencia as necessidades locais, em especial aquelas fora do preestabelecido – ao circunscrito enquanto “parque”. (MONTEIRO; PEREIRA; DEL GAUDIO, 2012, p. 425)

Na situação de conflito entre os apanhadores de flores Sempre-Vivas e o Parque Nacional das Sempre-Vivas, a reapropriação daquele espaço para a prática

11. Nesse caso, o *Parque Nacional das Sempre-Vivas*.

do extrativismo, pelas populações tradicionais, foi possível, após ampla mobilização e negociação com os órgãos responsáveis. Segundo as autoras, os campos são concebidos como áreas de uso comum pelos moradores, e coletar as flores Sempre-Vivas refunda sentidos para além do econômico. As comunidades “[...] qualificam a serra e os campos, quanto à ancestralidade, à afetividade, ao prazer, à liberdade, ao trabalho, à renda e à tradição”. (*Ibid.*, p. 429).

Essa discussão aponta para o reconhecimento de territorialidades locais como espaços ocupados, praticados e imaginados de grupos e de coletividades. Como são expressões de território, podem se encontrar em tensão com as demais territorialidades, com outras coletividades ou grupos ou com integrações sociopolíticas máximas – os territórios nacionais, notadamente. Entretanto, no entrelaço com a territorialidade hegemônica, ganha expressão a força do que é funcional-racional, político-estatal, legitimado pelos referentes cotidianos da identidade nela elaborada. Aquilo que é o âmbito geral das sociedades políticas está apoiado em práticas disciplinares gerais e em estratégias de contenção territorial (HAESBAERT, 2008a), e emana de um consentimento legítimo auferido ao Estado (BOBBIO, 1987; CASTRO, 2005). Desse modo, o estudo das territorialidades locais não se separa da compreensão sobre as territorialidades mais amplas e das razões, pelas quais nos vinculamos a elas.

PARA SEGUIR COM AS GEOGRAFIAS DA AÇÃO E DO SIMBÓLICO

As territorialidades humanas dizem respeito ao fazer de um ator social, que pode ser uma instituição, um grupo ou uma coletividade. Estas se desenrolam, a partir de distintas instâncias, e provocam relações que abarcam os indivíduos, seus grupos e as realidades integrais das sociedades, seja no sentido material, seja no sentido imaterial (DI MÉO; BULÉON, 2007). Devemos compreendê-la como uma manifestação própria do humano; como sua expressão em sociedade e na cultura. Com este enfoque, é-nos permitido “[...] enfatizar que os lugares nos quais estão inscritas as existências humanas foram construídos pelos homens, tanto pela sua ação técnica como pelo discurso que eles mantêm sobre ela” (CLAVAL, 1996, p. 97)¹². O território é o espaço, a paisagem e o lugar,

tomados em ocupação ou atribuição de funções; um meio geográfico apropriado ou dominado e compreendido nesta relação. Estando diretamente associado à ação, um importante aspecto é o seu uso coletivo.

Quando se faz parte de um determinado agrupamento humano, ao mesmo tempo se vivenciam as relações com o espaço ocupado por este grupo. Permanecer de modo continuado e repetido numa determinada área e compreender uma história, da qual se participa, constrói a experiência que liga o indivíduo ao grupo e a seu respectivo espaço de convivência e de uso. Pode-se não conhecer de forma direta as totalidades do território e da sociedade, em que estamos inseridos, mas, se tomamos conhecimento deles, se recebemos notícias por meios de comunicação, tende-se a assimilar a ideia de que esta totalidade nos diz respeito (JOVCHELOVITCH, 2011; HALL, 2016).

Nas sociedades, cuja formação não se centraliza na etnicidade de um povo, pode-se desenvolver múltiplas identificações (BRANDÃO, 1986), dada a diversidade de experiências e de condições socioeconômicas e culturais. Uma delas, em especial, é vivida por todos, sem exceção: a que se estabelece com o território. Todavia, é possível que as vivências territoriais sejam ampliadas, particularmente nas condições atuais de circulação e de comunicação. Experiências, como as vividas nas territorialidades derivadas de deslocamentos forçados ou as das populações tradicionais, permitem manter identidades com lugares vividos originais, juntamente à construção das referências socioculturais compartilhadas com as de coletividades mais amplas. Na sobreposição de territorialidades, ao mesmo tempo se pode ter fortes ligações com uma etnia e com uma nação (VARGAS, 2008; LIMA, 2013). As identidades não são autoexcludentes por si mesmas, mas as territorialidades a elas pertinentes podem expressar tensão ou conflitos.

Parece-me necessário adotar um esquema metodológico, à semelhança dos conceitos de forma, de função, de processo e de estrutura, que Milton Santos propôs para o estudo da organização espacial (2008). Entretanto, como se

12. Ver também em Rogério Haesbaert (2014) a proposição de abordar o território por três aspectos: processo; fronteira; e identidades múltiplas.

discutiu, aqui, o estudo das territorialidades necessita da compreensão da ação vinculada a seu agente ou ator, a uma instituição, a uma coletividade ou grupo, aspecto geralmente não considerado nas interpretações sistêmicas. Instituições e sujeitos coletivos se encontram com a equivalente qualidade de agentes e de atores capazes de inventar/construir territorialidades (TIZON, 1996) e, além disso, de expressar vínculos com o simbolismo e com os imaginários a eles vinculados. Com um foco assim projetado, acredito que nos capacitamos a seguir o discernimento proposto por Henri Lefebvre (2000), quanto aos âmbitos da dominação e da apropriação, bem como à formulação de espaços para a reprodução das relações de produção e de espaços praticados pelos grupos; estes, em consonância ou antagonismo com aqueles.

Três aspectos imbricados envolvem a noção de que as territorialidades humanas implicam inseparabilidade entre materialidade e imaterialidade: (a) constituindo um poder pela ocorrência e presença, pelo domínio ou apropriação; (b) por meio das ações, as práticas espaciais; e (c) imaginários e suas representações.

Como foi possível verificar, as situações de vínculo com o espaço são variantes. Algumas envolvem práticas autênticas de apropriação, enquanto outras se veem submetidas ao espaço social produzido no neocapitalismo moderno. Por isso, a simples identificação de uma territorialidade apenas a demonstraria como uma manifestação singular, como uma coexistência em multiterritorialidade, sem expressar tensão (HEIDRICH, 2010). Como vimos, algumas expressam tensão em seu próprio interior, à medida que são construídas com práticas de apropriação e, ao mesmo tempo, de reprodução do espaço social dominante. Outras ainda se veem em conflito com outras territorialidades locais ou com o espaço social dominante. As territorialidades podem expressar antagonismo, mesmo que as identidades a elas associadas sejam as de um mesmo grupo. Alguns conflitos envolvem a assimetria de poder entre instituições e grupos, assim como evidenciam o recrudescimento do viver multiterritorial.

Dada esta complexidade, ganham importância os estudos sobre as territorialidades locais e sobre as tensões e conflitos a elas associados. A prática da apropriação não parece estar isenta do tensionamento com o espaço social

dominante, da mesma forma que a obra de arte provoca e cria textura, como se o espaço fosse ali “vergado”, estabelecendo dificuldades para a inércia. A presença em si não bastaria, se a ela não estiver associada a ação, como uso para a criação de um valor intrínseco e do imaginário colado a ela (HEIDRICH, 2013). Desse modo, o vínculo necessita do grupo atuante – um ator territorializador –, pois o território se efetiva, mesmo quando envolver coletivos. Se ainda não se completarem, a identificação isolada destes elos ainda revelaria o que estaria por se fazer ou acontecer, para se efetivar a tensão apropriada com o espaço e, conseqüentemente, para a criação de um novo, com autonomia. É possível que tais espaços estejam em nossos horizontes, tornando-se imperioso reconhecê-los.

REFERÊNCIAS

- ALVES, A. C. **Estado e ideologia. Aparência e realidade.** São Paulo: Brasiliense, 1987. 362 p.
- ANDRADE, L. T.; SILVEIRA, L. S. Efeito território. Explorações em torno de um conceito sociológico. **Civitas**, Porto Alegre, PUCRS, v. 13, n. 2, p. 133-144, 2013.
- BOBBIO, N. **Estado, governo, sociedade. Para uma teoria geral da política.** 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BONNEMAISON, J.; CAMBRÉZY, L. Le lien territorial: entre frontières ET identités. **Géographie et Cultures**, Paris, L'Harmattan, n. 20, p. 7-18, 1996.
- BOURDIEU, P. **A Distinção. Crítica social do julgamento.** 2. ed. Porto Alegre: Zouk, 2011. 556p.
- BOURDIEU, P. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. **Estudos Avançados**, São Paulo, IEA/USP, v. 27, n. 79, p. 133-144, 2013.
- BRANDÃO, C. R. **Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural.** Petrópolis: Vozes, 1986. 173 p.
- CASTRO, I. E. **Geografia e política. Território, escalas de ação e instituições.** Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 2005. 304 p.
- CLAVAL, P. Le territoire dans la transition a la Postmodernite.: **Géographie et Cultures**, Paris, L'Harmattan, n. 20, p. 93-112, 1996.
- COSGROVE, D. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Geografia Cultural: uma antologia.** v. 1. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2012. p. 219-237.
- DI MÉO, G.; BULÉON, P. **L'espace social.** Lecture géographique des sociétés. Paris: Armand Colin, 2007. 304 p.

- DI MÉO, G.; PRADET, J. Territorire vécu et contradictions sociales: le cas de la vallé d'Aspe (Pyrénées occidentales). In: DI MÉO, G. (Org.). **Les territoires du quotidien**. Paris: L'Harmattan, 1996. p. 51-86.
- DUBAR, C. Agente, ator, sujeito, autor: do semelhante ao mesmo. **Desigualdade & Diversidade**, Rio de Janeiro, PUC, n. 3, p. 56-69, 2008.
- FERNANDES, A. T. Espaço social e suas representações. **Revista da Faculdade de Letras Sociologia**, Porto, Universidade do Porto, v. 2, p. 61-99, 1992.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. 224 p.
- FONSECA, M. A. P. et al. Segunda residência e a construção dos vínculos identitários territoriais no Polo Costa das Dunas / RN / Brasil. **Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, v. 14, n. 5, p. 1229-1240, 2016.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. 262 p.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade**. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. USP, 1991 [1990]. 193 p.
- HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização. Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 400 p.
- HAESBAERT, R. Muros, “campos” e reservas: os processos de reclusão e exclusão territorial. In: SILVA, J. B. da; LIMA, L. C.; ELIAS, D. (Org.). **Panorama da Geografia Brasileira**. v. 1. São Paulo: AnnaBlume; Anpege, 2006. p. 23-48.
- HAESBAERT, R. Sociedades biopolíticas de in-segurança e des-controle dos territórios. In: OLIVEIRA, M. P. de; COELHO, M. C. N.; CORRÊA, A. de M. (Org.). **O Brasil, a América Latina e o Mundo**: espacialidades contemporâneas (II). Rio de Janeiro: Lamparina; Faperj; Anpege, 2008a. p. 30-45.
- HAESBAERT, R. Dos múltiplos território à multiterritorialidade. In: HEIDRICH, A. L.; COSTA, B. P. da; PIRES, C. L. Z.; (Org.). **A emergência da multiterritorialidade**: a ressignificação da relação do humano com o espaço. 1. ed. Porto Alegre; Canoas: Ed. UFRGS; Ed. ULBRA, 2008b. p. 19-36.
- HAESBAERT, R. **Viver no limite**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. 320 p.
- HALL, S. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Apicuri, 2016. 260 p.
- HEIDRICH, Á. L. **Além do latifúndio**: geografia do interesse econômico gaúcho. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2000. 212 p.
- HEIDRICH, Á. L. Territorialidades de exclusão e inclusão social. In: REGO, N.; MOLL, J.; AIGNER, C. (Org.). **Saberes e práticas na construção de sujeitos e espaços sociais**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2006. p. 21-44.

HEIDRICH, Á. L. Conflitos territoriais na estratégia de preservação da natureza. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Org.). **Territórios e territorialidades. Teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão popular, 2009. p. 271-290.

HEIDRICH, Á. L. Compartilhamento e microterritorialidades no espaço social metropolitano. **Revista Cidades**, Presidente Prudente, v. 10, n. 17, p. 76-106, 2013.

HEIDRICH, Á. L. Vínculos territoriais: discussão teórico-metodológica para o estudo das territorialidades locais. **GEOgraphia**, v. 19, n. 39, p. 29-40, jan./abr. 2017.

HEIDRICH, Á. L.; CARVALHO, O. A. Territorialidades de exclusão e inclusão social: relações da sociedade com o espaço em situações de pobreza e de construção de vida econômica e de consciência. In: VIII ENCUESTRO DE GEOGRAFOS DE AMERICA LATINA, 2001, Santiago. **Anais [...]**. Santiago, Universidad de Chile, v. 1, p. 74-80, 2001.

HEIDRICH, Á. L. *et al.* A ocupação irregular como estratégia de conquista da cidade. Enfoque sobre os aspectos territoriais do problema em Porto Alegre. In: HEIDRICH, A. L.; SOARES, P. R. R.; TARTARUGA, I. G. P.; MAMMARELLA, R. (Org.). **Estruturas e dinâmicas socioespaciais urbanas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Letra 1; Observatório das Metrôpoles, 2016. p. 229-258.

JOHNSTON, R. J.; GREGORY, D.; SMITH, D. (Eds.). **Dicionário Akal de Geografia Humana**. Madri: Akal, 2000. 592 p.

JOVCHELOVITCH, S. **Os contextos do saber**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 344 p.

LEFEBVRE, H. **La production de l'espace**. 4. ed. Paris: Anthropos, 2000. 485 p.

LIMA, L. N. M. A Constituição de um território identitário pela garantia dos direitos fundiários: o Sítio Histórico e o Patrimônio Cultural Kalunga. **Sociedade & Natureza**, Uberlândia, v.25, n.3, p.503512, 2013.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, p. 251-290, 2003.

MAGDALENO, F. S. Vínculos territoriais de compromisso dos deputados Federais do Estado do Rio De Janeiro. In: XII ENCUESTRO DE GEÓGRAFOS DE AMÉRICA LATINA, Montevideo, 2009. **Anais [...]**. Montevideo, Universidad de la República, p. 1-31, 2009.

MITCHELL, A. S. Do território aos vínculos: A construção do conceito de vínculos territoriais. **Boletim Gaúcho de Geografia**, Porto Alegre, n. 38, p. 35-52, 2012.

MONTEIRO, F. T.; PEREIRA, D. B. P.; DEL GAUDIO, R. S. Os(as) apanhadores(as) de flores e o Parque Nacional das Sempre-vivas: entre ideologias e territorialidades. **Sociedade & Natureza**, Uberlândia, ano 24, n. 3, p. 419-434, set./dez. 2012.

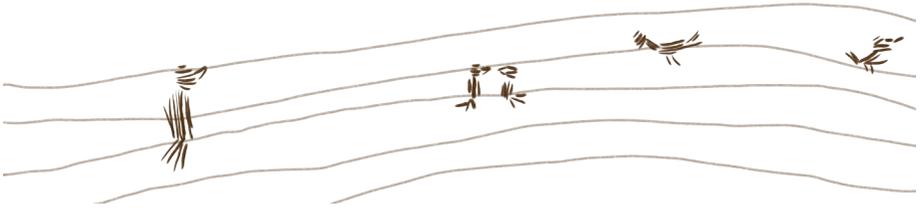
MORAES, A. C. R. **Território na Geografia de Milton Santos**. São Paulo: Annablume, 2013. 126 p.

NOGUE, J. *et al.* **Las otras geografías**. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006. 541 p.

- RAIBAUD, Y. *Géographie socioculturelle*. Paris: L'Harmattan, 2011. 288 p.
- RAFFESTIN, C. *Pour une géographie du pouvoir* [online]. Lyon: ENS Éditions, 2019 [1993]. Disponível em: . Acesso em: 14 nov. 2020.
- RELPH, E. *Place and placelessness*. Londres: Pion, 1976. 156 p.
- ROSADO, R. M. *Na esteira do galpão*: catando leituras no território cotidiano da reciclagem do lixo de Porto Alegre/RS. 2009. 333f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009a.
- ROSADO, R. M. Uma leitura bourdiana do “jogo do lixo”. *Interações*, v. 5, p. 230-253, 2009b.
- ROSADO, R. M.; HEIDRICH, Á. L. Leituras na esteira do galpão: catadores, território e educação ambiental. In: AMARO, A. A.; VERDUM, R. (Org.). *Política Nacional de Resíduos Sólidos e suas Interfaces com o espaço geográfico*: entre conquistas e desafios. Porto Alegre: Letra 1, 2016. p. 285-308.
- SACK, R. D. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University, 2009 [1986]. 256 p.
- SAHR, W. Ação e espaços-mundo: a concretização de espacialidades em Geografia Cultural. In: SERPA, Â. (Org.). *Espaços culturais*: vivências, imaginações e representações. Salvador: Ed. UFBA, 2008. p. 33-57.
- SAHR, C. L.; SAHR, W. Território-faxinais-espaços. A problemática ‘espaço/território’ na formação social brasileira. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Org.). *Territórios e territorialidades. Teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão popular, 2009. p. 143-174.
- SAQUET, M. A. *Por uma Geografia das territorialidades e das temporalidades*: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial. São Paulo: Outras expressões, 2011. 123 p.
- SANTOS, M. *Metamorfoses do espaço habitado*: fundamentos teórico-metodológicos da Geografia. São Paulo: Hucitec, 1988. 124 p.
- SANTOS, M. *Espaço e Método*. 5. ed. São Paulo: Ed. USP, 2008. 118 p.
- SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Bauru: Ed. USC, 1999 [1997]. 177 p.
- SILVEIRA, M. L. Território usado: dinâmicas de espacialização, dinâmicas de diversidade. *Ciência Geográfica*, Baurú, v. 15, n. 1, p. 4-12, 2011.
- TIZON, P. Qu'est-ce que le territoire? In: DI MÉO, G. *Les territoires du quotidien*. Paris; Montreal: L'Harmattan, 1996. p. 17-34.
- TOURAINÉ, A. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis: Vozes, 1999. 387 p.
- VARGAS, I. A. Territorialidades e representações dos Terena da terra Indígena Buriti (MS). In: SERPA, A. (Org.). *Espaços Culturais*: vivências, imaginações e representações. Salvador: Ed. UFBA, 2008. p. 91-115.

Álvaro Luiz Heidrich

VERMEERSCH, S. Liens territoriaux, liens sociaux: le territoire, support ou prétexte? **Espaces et sociétés**, Paris, n. 126, p. 53-68, 2006.



O CONTRADITÓRIO NA CRISTALIZAÇÃO REPRESENTACIONAL – ANTES, DEPOIS E MESMO ENQUANTO PERMANÊNCIA, O MOVIMENTO

Nelson Rego

PRÓLOGO

Sínteses possibilitam perguntas. Perguntas provocam sínteses. Provocar, tem sentido ambíguo? Provocar, no sentido de pedir, causar resposta? Provocar, no sentido de querer desestabilizar? Mas perguntar não é desacomodar, pedir, causar? Responder não é reestabilizar, talvez produzir síntese, provocar perguntas?

O texto a seguir é uma busca de diálogo entre sínteses e perguntas, o que talvez agencie releituras de sínteses e perguntas. É intercalado por outro texto. Esse outro texto contribuirá para a leitura de sínteses e perguntas sobre relações

entre representação mental e social, entre conteúdo que se manifesta como cristalização de um momento e processo que forma e dissolve conteúdos?

SENTIDOS INTERCAMBIADOS

Moscovici [(1984) 2020] propôs o conceito de representação social a partir da noção pioneira estabelecida por Durkheim [(1912) 2002], que identificou representações de dimensão social como produções mentais coletivas, dotadas de caráter duradouro, isto é, expressões que permanecem por um tempo razoável, o suficiente para se constituírem como expectativa social a respeito do social. Moscovici concebeu a representação não apenas como instância situada entre a percepção inicial sobre algo presente e eventual elaboração estruturada de conceito relativo a esse algo, mas também aplicável ao não presente e capaz de dar sentidos tanto ao presente quanto ao não presente. Para Moscovici, a representação social implica em mais do que replicar algo como se fosse o ato de gerar coletivamente um fac-símile.

Se compararmos esse algo a um texto – quer os temas sejam relações de parentesco, formas de sociabilidade, organização do trabalho, etc. –, a representação não meramente copia, ela muda o texto. E muda não só de uma maneira, mas de simultâneos modos diversos. Representações díspares, por diferentes grupos sociais, atestam a diversidade social a respeito de um mesmo algo.

Continua sendo da análise do social que Moscovici está a se referir com a diversidade de representações acerca de um mesmo objeto de atenção. Mantém o foco no coletivo que se manifesta com determinada durabilidade, mas o coletivo, em Moscovici (2001), não é o coletivo de Durkheim. Para Moscovici, existem sociedades contraditoriamente articuladas entre si dentro da sociedade. É o social que permanece em questão, mas um social heterogêneo e as representações reconstituem de modo diverso o representado. Buscam classificar e tornar assimilável o representado para a perspectiva do grupo social. Abre-se a senda para pesquisas sobre visões de mundo compreendidas como senso comum facetado – tensões entre o comum e o facetado.

Nessa senda, Jodelet [(1989) 2001] propôs as representações como forma de saber prático que ligam sujeitos a objetos que podem variar de pessoas a coisas/acontecimentos e fatos sociais. Em decorrência, afirma que a análise das representações pode estabelecer o entendimento acerca de inter-relações entre formas de organização, de comunicação e modalidades do pensamento social. A reconfiguração simbólica do objeto opera sua presença em sua ausência. Assim, o passado e o espacialmente remoto, com suas multiplicidades de significações, podem ser compreendidos como atuantes no conjunto de representações em trânsito entre a durabilidade e o desaparecimento no social heterogêneo.

Berger e Luckmann [(1966) 2020] ressaltam a importância da circulação das representações. Referem-se à socialização primária e secundária da criança como processo de moldagem à sociedade e, nessa socialização, ocorre o internalizar de representações sociais previamente existentes. No prosseguimento, Berger e Luckmann indicam que processo em parte similar ao da criança ocorre para o adulto, quando novas situações de convívio social veiculam o internalizar de representações de existência prévia à entrada do indivíduo no grupo que estiver em questão, a exemplo de novos contextos de trabalho. Espaços e tempos da inserção do indivíduo na sociedade: espaços e tempos do internalizar de representações sociais no indivíduo.

Contudo, desde Moscovici, as representações sociais são compreendidas como senso comum facetado e reconstituidoras do representado, e Berger e Luckmann analisam a partir dessa perspectiva. Emerge a pergunta: quais representações das tensões do social em comum (em comum?) estão a se constituir?

Se a representação não é cópia, é re-representação, qual o sujeito produtor da re-representação? Onde o social termina e começa o individual? Há mente individual que não seja constituída por natureza e social entrelaçados na forma de uma singularidade? Há instância social que não seja desequilibrada e reequilibrada por ações individuais?

Onde a percepção termina e começa a re-representação? Onde a re-representação termina e começam a interpretação e a conceituação?

Surgiu-me o clarão da terceira natureza olhando para Lara em seu biquíni estampado com florzinhas. Foi no mar, olhando o biquíni molhado e as florzinhas estampadas em seu efeito de aderência à curvatura da nádega. Depois, deitado na praia, ao lado das duas – e sobre uma toalha estampada com estrelas do mar e conchas –, quase adormecido sob o sol, transformei a visão em palavras e comuniquei a ideia para Inocência e Lara, elas gostaram.

Pensara no conceito de segunda natureza no sentido consagrado por Marx e Engels na introdução d'A Ideologia Alemã: a contínua transformação da natureza pelo trabalho humano em outra natureza, o trabalho como metabolismo entre sociedade e natureza. Terceira natureza seria nascimento e ascensão de sonhos desde a materialidade da segunda.

Marx e Engels utilizaram essa palavra – metabolismo – para designar a relação de assimilação da natureza pela sociedade. Metabolismo sugere transformação envolvendo matéria e energia na assimilação de organismos por outros organismos. O assimilado é transformado em novos tecidos para o corpo do consumidor e também convertido em dejetos. A carne da zebra é transfigurada em musculatura do leão e urina, fezes, suor.

Gosto do deslocamento da ideia para a autocriação material da sociedade através do consumo da natureza. O petróleo é carne de zebra. A transformação do petróleo em gasolina e plástico é a transformação da zebra em musculatura de leão, as fezes são o dióxido de carbono. Argila é primeira natureza. Tijolo é segunda natureza. As roupas, as edificações, as comidas enlatadas que enfiamos na boca com a ajuda de garfos e facas feitos de matéria mineral que permaneceu intocada por milhões de anos nos subterrâneos da crosta. Pulmões e corações feitos de algum tipo de pós-plástico e que irão substituindo corações e pulmões naturais adoecidos. A luz que vem do abajur e que é uma derivação da derivação da água represada em barragem centenas de quilômetros longe de mim e que chega até mim através de quilômetros de fios feitos de... Feitos com a técnica que jovens engenheiros aprenderam no interior de faculdades construídas com tijolos e água transformada em luz, construídas também com palavras e ideias. Vivemos dentro da segunda natureza.

Com ela dentro de nós: é segunda natureza a química das células alimentadas com trigo nascido da terra contaminada por pesticidas, carne ruim de animal que cresceu rápido pela adição de hormônios à sua ração feita de...

O contraditório na cristalização representacional – antes, depois e mesmo enquanto permanência, o movimento

É segunda natureza toda maravilha construída pelo homem e os guetos miseráveis para onde são escorraçados os velhos e novos escravos que construíram cada um dos palácios do mundo. Naquela manhã de sol, concebi como terceira natureza as florzinhas estampadas no biquíni de Lara mergulhando e reinstalando-se no velho oceano da natureza. Instalando-se como sonho, colocando-se na agenda para...

O vegetal é natureza. O vegetal cultivado é segunda natureza. O vegetal cultivado e outra vez transformado, agora em tecido de biquíni, é de novo segunda natureza, levada a andares superiores no edifício de muitos andares das contínuas transformações. O vegetal estampado como florzinha no tecido do biquíni era o emissário do que chamei de terceira natureza.

De uma ponta à outra da praia, era vasto jardim de flores, folhas e conchas, estrelas do mar, estrelas do céu, quatro fases da lua e sóis sorridentes que se estendia na areia e mergulhava no mar. Terceira natureza era esse outro jardim, suspensão do mundo de chumbo, rememoração da promessa antiga do mito do Éden.

A segunda natureza, através da história, emerge da primeira. Segunda natureza engolindo a primeira e, ao assimilá-la, tornando-se com ela mútua penetração entre duas naturezas em cada metro quadrado, em cada corpo/instrumento da gênese ininterrupta do mundo.

Pensei no outro mundo agendado pelos sonhos, emergindo da base material do mundo construído pela transformação de tudo em outra coisa. Esse outro mundo tentando assimilar os desígnios do mundo do aço e das combustões do petróleo e do carvão, das fissões nucleares, do computador, da engenharia genética, dos implantes de chips no cérebro – o outro mundo do sonho tentando assimilar os desígnios do poderoso mundo da técnica na direção do jardim.

Conjunto das flores e outros sinais espalhados industrialmente por toda a parte a nos falar de um desejo oposto à aceleração do mundo, a sugerir paisagens idealizadas para a evocação de...

O dicionário latino de Saraiva (2019) informa que *repraesentare* significa tornar presente ou apresentar de novo. Portanto, na origem latina, a palavra não tem relação com outros significados que ela ganhou na linguagem corrente com o passar dos séculos. Não se liga, por exemplo, à ideia moderna de uma pessoa como representante de outras.

Abbagnano (2007) esclarece que o termo representação foi utilizado pelos escolásticos medievais em referência ao conhecimento como o que é dotado de semelhança em relação ao conhecido. O conhecimento representa o conhecido. A teologia representaria Deus, segundo os escolásticos. Em desdobramentos não teológicos do plantado pela tradição escolástica, designa-se, por representação, aquilo por meio do qual se conhece algo: a forma da expressão representativa por ideia ou imagem. Perpetua-se nítido o vínculo da forma representativa à semelhança em relação ao conhecido. Por isso, Abbagnano observa que representação passou a significar imagem, ideia ou ambas, ou talvez seja mais exato dizer: representação passou a ser igualada, ou confundida, às imagens ou ideias postuladas como capazes de dar conhecimento de algo por meio da semelhança. Postuladas com esse caráter e reconhecidas (por quem?) como tal.

Ginsburg (2001) comenta a ambiguidade na utilização do termo representação, que tanto indica a realidade representada e, com isso, evoca implicitamente a ausência dessa realidade, quanto torna visível essa realidade por meio da representação que, assim, suprime sua ausência com a presença daquilo que a representa. A ambiguidade estabelece a substituição do representado e sua evocação mimética pelo representante.

A noção proposta por Durkheim, quanto à existência de representações coletivas, parece conter ecos da tradição referente à semelhança que se aproxima da equivalência entre o objeto representado e a representação acerca deste – uma representação para cada objeto social, pois, se está em questão o postulado da simetria, isto é, da colagem do representado na representação, não há sentido em acentuar a possibilidade da assimetria entre variações representativas. Uma sociedade, portanto, uma representação coletiva para cada objeto.

Em Moscovici (2011), o reconhecimento de representações variantes a respeito de um mesmo algo está vinculado ao reconhecimento de sociedades contraditoriamente articuladas entre si dentro da sociedade, assim como a uma atenção maior relativa às interações entre o social e o individual.

Ressalta-se, desse modo, a atenção ao escalar. Não mais a escala em que o todo é tratado como um todo homogêneo. Mas, sim, as escalas que expõem um todo articulado por partes que manifestam, dentro de si, o todo em

configurações diferentes e, com essas diferenças, interagem no todo. Uma sociedade instável.

Até onde pode ir essa atenção ao escalar? Pode ir até o encontro das representações classificadas de sociais com outras representações não classificadas de sociais? Existem representações não sociais?

Seria eco do postulado da simetria entre o representado e a representação que, ao fundo, ainda estaria a indicar um limite quantitativo associado à dimensão do coletivo e a partir do qual uma representação deixaria de ser social?

Abundiz (2007) e Garnier (2015) destacam a relação entre processo e o conteúdo resultante deste processo, situando gênese e uso cotidiano das representações sociais numa interação que combina o individual e o social, que são apreensíveis mediante diferentes ângulos analíticos do normativo e do ideológico que perpassam os cognitivos pessoais e nos quais conteúdos ganham expressões que os reorganizam e singularizam.

Para Cardoso (2000), a análise pautada nas representações sociais demanda a noção de que fenômenos humanos precisam ser apreendidos e explicados numa perspectiva social que considere o individual – “as representações mentais constituem a matéria-prima das representações sociais” (2000, p. 25). A afirmação de Cardoso pode inspirar outra, de dupla face: as representações mentais constituem matéria-prima para as representações sociais, as representações sociais constituem matéria-prima para as representações mentais.

Alexandre (2004) avalia como reducionista a classificação da psicologia e da sociologia, respectivamente, como estudo do individual e estudo da sociedade. Interpreta a psicologia social como reação ao duplo reducionismo. Destaca que, para Durkheim, a vida social é a condição do pensamento, e a representação coletiva não se resume a uma soma de individuais representações mentais, pois a interação modifica a qualidade manifesta pelas partes. E destaca, igualmente, que a psicologia social, a partir de Moscovici, assume essa concepção de Durkheim, mas não a perspectiva do todo resultante analisado como todo homogêneo. Junto com Durkheim e diferentemente de Durkheim, em Moscovici, a representação social não se resume a uma soma de individuais representações mentais em

interação, porém, o todo, designado como condição para o pensamento, passa a ser compreendido como heterogêneo e contraditório.

Cardoso (2000) ressalta que as representações sociais têm a propriedade de apoiar a comunicação e possibilitar cognições em comum entre os indivíduos de um grupo. Em relação a essa comunicação, Spink e Frezza (2013) consideram que o conceito de representações sociais afasta-se do ponto de partida em Durkheim por apontar para dinâmicas mais flexíveis e permeáveis, apreensíveis em variados contextos e escalas nas comunicações sociais presentes nas diversas sociedades articuladas com contradições no interior da sociedade maior e instável que as assimila problemáticamente.

Em Jodelet, Cardoso (2000) interpreta que a representação é uma mobilização do objeto representado em favor dos sujeitos da representação, e que a representação se constitui decisiva para o saber prático e ajuste dos sujeitos em seu ambiente. A representação mantém com seu objeto uma relação de simbolização – e interpretação. Representações variantes a respeito de um mesmo algo denotam sua gênese e uso no processo social de disputas em torno do perceber, representar, interpretar, conceituar, nas disputas acerca da formação de perspectivas sobre a/s sociedade/s.

Um todo articulado por partes que manifestam, dentro de si, o todo em configurações diferentes e, com essas diferenças, interagem no todo. Uma sociedade instável. Instabilizada também por representações. Estabilizada também por representações. Mantida fixa em seus desequilíbrios também por representações.

Naquela noite, caminhando pelas calçadas do balneário, entrando e saindo das lojinhas com toalhas de praia penduradas do teto ao chão, translúcidas à luz dos lampiões, com suas estampas de flores e folhas, conchas e estrelas do mar, pássaros e peixes, cenas submarinas, ilhas tropicais, na luz sombreada por trás de tantos tons de tantas cores, absorvidos nós três pelo interior dessa estufa e jardim, Inocência trocou ideias comigo e Lara sobre como seria a instalação que faria no retorno a Porto Alegre e ao último ano de sua formação na faculdade de artes.

O nome de sua instalação seria terceira natureza – jardim composto por toalhas. Onde plantaria seu jardim? Ali, na praia, isso estaria resolvido: os jardins de toalhas

O contraditório na cristalização representacional – antes, depois e mesmo enquanto permanência, o movimento

estavam cultivados nas lojinhas, na areia à beira do mar. Na praia, bastaria a Inocência, à maneira de Duchamp, encontrar um modo de designar esse já dado como obra de arte. Como faria no cinza da cidade? Inocência pensou em instalar varal de toalhas entre as árvores do parque, fazendo jogo de ressonâncias da natureza estampada nas toalhas com... Não, isso não, pareceu-lhe clichê. Pensou instalar seu varal em algum cruzamento de ruas, bastante poluído, barulhento, cheio de tráfego congestionado e rodeado de mau humor por todos os lados... Não, muito menos isso, seria ainda mais do que o primeiro varal demasiado clichê. Depois, veio-lhe a ideia. Instalaria seu varal e jardim no contato com a velha natureza que se faria presente no terraço de edifício alto – presente através dos efeitos de desgaste produzidos por vento, sol, chuvas.

Assim foi. O jardim tropical das toalhas estampadas de Inocência tornou-se outonal através das semanas e das chuvas que escorreram por seus caules, o sol transpassou e amarelou as flores, ao vento, farfalharam os tecidos das folhas outras.

Alguns moradores do edifício foram ver a instalação. Foram também colegas de faculdade de Inocência e Lara. Um de seus professores fez comentários elogiosos e eruditos, estabelecendo relações entre a instalação, com o céu por cima, a cidade por baixo, e conceitos sobre a arte como metáfora da efemeridade humana.

Era e não era isso o que Inocência buscava.

Se a representação não é cópia, é re-apresentação, qual o sujeito produtor da reapresentação? Onde o social termina e começa o individual? Há mente individual que não seja constituída por natureza e social entrelaçados na forma de uma singularidade? Há instância social que não seja desequilibrada e reequilibrada por ações individuais?

Quais representações das tensões do social em comum (em comum?) estão a se constituir?

Sobre as tensões do social, Augé [(1992) 2004] chama a atenção para a supermodernidade caracterizada por excesso de figuras e figuras do excesso. As figuras sinalizam o que se deve fazer. Aonde ir. Onde permanecer. O que ser. Tal como a multiplicidade de signos casados de arquitetura e propaganda a se suceder em ambientes ao longo de um dia na vida.

Destaca as figuras do espaço em transformação produzida conforme o mundo contemporâneo – acelerada. A superabundância espacial de novos

eventos, vinculada ao aumento das velocidades e da circulação, passa a ser vivida como encolhimento do planeta. Apresenta-se a multiplicação de locais feitos para neles não se ficar ou neles permanecer só enquanto se espera o toque para seguir a outros. Tempos maiores da vida passam a estar sob os efeitos da circulação. Pessoas em circuito concomitante ao giro de mercadorias e informações. Augé chama esses locais de não-lugares, necessários à aceleração.

Terminais rodoviários e aeroportos exemplificam locais onde as figuras do global e do contemporâneo tendem a apagar os traços dos lugares e instalar o sentido contrário da não permanência. Aqui se faz oportuno observar que não apenas o terminal rodoviário pode ser citado entre exemplos emblemáticos de não-lugar, mas o próprio ônibus, se considerarmos o frequente em muitas linhas urbanas, quando passageiros permanecem por uma ou duas horas sufocados uns sobre os outros a configurar a conhecida figura: apertados como em lata de sardinha. No caso, o não-lugar é o próprio local que se põe a rodar e faz deste “não é para ficar” estranha e diária permanência.

A profusão de não-lugares opõe-se ao lugar referido por Augé como identitário, relacional e histórico. Identitário, por constituir, para o indivíduo, conjunto de possibilidades, prescrições e proibições e, nesse sentido, vivido como lugar constitutivo de sua identidade. Relacional, por ser espaço da existência, das experiências de relações com as pessoas e com os significados do lugar. Histórico, porque há uma circunscrição, uma estabilidade temporal mínima no espaço repertoriado como lugar de memória e universo simbólico de parâmetros para a vida. "O habitante do lugar antropológico não faz história, vive na história." (AUGÉ, 2004, p. 53).

No entanto, não há como deixar de perguntar: ao seu modo, não-lugares também não se tornam identitários, relacionais e históricos, a exemplo do ônibus diário? Não constituem também a identidade por meio de suas outras possibilidades, prescrições e proibições? Qual identidade? Os não-lugares não constituem espaço relacional do indivíduo com outras pessoas e os significados do local? Qual espaço existencial? Não constituem circunscrição temporal para o espaço repertoriar memória e universo simbólico de parâmetros? Qual história? Qual memória?

Se o habitante do lugar antropológico vive na história, ele não faz um pouco a história ao viver sua história na história? Quais escalas de tempo e espaço o olhar analítico consegue divisar?

Não é no espaço, feito de lugares, não-lugares, territórios, paisagens, que o habitante vive sua história na geografia? Não vive sua geografia na história?

Alguém vive sem fazer um pouco de história e geografia?

Lara propôs uma sequência: flertar com Monet, pintar através. As duas amam em Monet a profundidade do céu refletido na água por baixo dos nenúfares flutuantes. Essa tão funda profundidade, no entanto, é plana, tem a espessura laminar da superfície aquática que a reflete, e tem a mínima espessura da outra lâmina que é a superfície da tela. Um céu tão fundo que, na mistura com a água, tornou-se de vez o emaranhado de manchas que anunciou o advento da invenção abstrata e a definitiva afirmação na história da pintura da plana bidimensionalidade da tela, e com isso também afirmou: isso não é o céu, não é o lago, é invenção da mancha, isso é pintura, é outro jardim, outro céu, outra água. É invenção do humano.

Através do reflexo, pintar o que está fora e acima da superfície do lago e da tela. Através da captura da profundidade, afirmar a superfície do espelho, da imagem. Através da afirmação da superfície, inventar a invenção. Inocência e Lara queriam flertar com o céu embaixo dos nenúfares flutuantes.

Um nenúfar de Monet era a capa do livro na vitrine da livraria. O reflexo da vitrine é o pequeno lago vertical na rua da cidade. E se todos os variados livros da vitrine fossem substituídos por muitos exemplares daquele único livro – a capa com o céu embaixo do nenúfar? E o reflexo da vitrine misturasse a cidade com... Não, isso não seria o flerte que Inocência e Lara buscavam.

Nos dias seguintes, conceberam outras ideias e nenhuma das ideias lhes agradou. Por quê? Pensamos sobre isso num passeio por ruas de bairro afastado, cheio de árvores. Não foi difícil perceber o primeiro motivo para rejeição. Todas as ideias eram por demais circunscritas ao entendimento somente por pequeno número de iniciados em arte contemporânea. Pensamos na ideia da vitrine. Quem, além de um punhado de artistas, professores e colegas de faculdade, estabeleceria relações de significados multivalentes entre o objeto (a profundidade do céu embaixo do nenúfar na superfície plana do lago e da tela na capa do livro reproduzido em série industrial) e a captura da cidade, do passante das ruas,

da profundidade retilínea das ruas na superfície espelhada da vitrine e nas muitas capas lustrosas do mesmo livro/signo?

Assim haviam sido todas as ideias seguintes, exigiam sempre entendimento por demais específico de aspectos da história da arte como prévia condição para a sua apreciação. A vitrine do nenúfar: Lara e Inocência teriam que por aviso sobre o vidro – isto é uma obra de arte – para que ela pudesse ser percebida como tal, e talvez nem assim. Mesmo para o punhado de artistas, professores e colegas que lhes eram próximos, seria preciso avisar. “Ei, presta atenção, olha o que eu fiz, é uma intervenção que busca sugerir conexões entre...” Não era assim que acontecia no restrito nicho que Inocência e Lara habitavam nos últimos anos? Uns poucos expunham para outros raros suas criações e, em cada ocasião, era preciso que o artista da vez fornecesse aos pares um manual de instruções, chave para a apreciação de sua obra.

Chegamos ao segundo motivo da possível rejeição. Lara e Inocência não estavam apenas negando as ideias dos últimos dias. Elas estavam rejeitando o nicho da arte contemporânea, esse restrito nicho que tantas vezes falava de si somente para si. Mas, então, o que Inocência e Lara desejavam? Elas queriam falar para multidões? De modo algum, isso com certeza elas rejeitavam: os discursos monocórdios feitos para todos e afirmadores da monotopia para todos. Elas queriam o fim dos estereótipos e o início das pessoas. E isso, a afirmação da necessidade das heterogêneses subjetivas, com todo o ardor de seu idealismo juvenil, elas conheciam e amavam no nicho de criadores que criavam uns para os outros. Elas rejeitavam mesmo o nicho? Talvez sim. Certamente que não: elas o amavam. Elas queriam estar nesse nicho. E queriam não permanecer restritas a ele.

O nicho era adensamento de tentativas de invenções de linguagem, era exercício forte de reinvenção do ser. Que isso pudesse se constituir em afastamento de uns poucos do restante do mundo era não apenas inevitável, era desejado. Criação contínua só poderia se constituir como afastamento do que era contínua coisificação. Ambição atuante nesse afastamento era, através do estranhamento, persistir como afirmação das possibilidades de reinvenção da existência.

Contudo, a própria singularidade da comunicação se convertia, fora do círculo, em incomunicabilidade. Quanto mais habitavam o nicho, tanto mais remotas pareciam as possibilidades de conversa entre os criadores das fronteiras e os outros. Criadores conceituais pareciam tripulantes a bordo de nave espacial numa viagem sem volta. O

adensamento da conversa, isso, Lara e Inocência queriam. A difícil comunicação com os que permaneciam no velho planeta: sim e não. Sim, se alternativa. Não, se única via.

Seria ainda arte o que Inocência e Lara queriam fazer naquele momento? Talvez fosse algo que conversasse com a arte, mas que assumisse a necessidade de conversação mais simples do que aquela praticada pelo nicho.

Como poderia ser a conversação? As ideias descartadas nos últimos dias haviam tido como ponto de partida o desejo de Lara de flertar com os nenufarses, realizar abordagem contemporânea de Monet. O que poderia ser o singelo que houvéssimos esquecido em Monet?

A resposta surgiu no passeio, os jardins de Giverny foram cultivados pelo próprio Monet durante anos. Pintura de jardins e cultivo de jardins unificados no mesmo processo criador. Para criar um pedaço de mundo na tela, Monet criou outro pedaço de mundo sobre a extensão do grande mundo comum a todos. Duas criações que intercambiadas numa só configuram uma terceira: a invenção de práxis que se esboça totalizante. Essa terceira dimensão sugere as criações de pedaços de mundo e reapresentações desses pedaços em telas como movimento ascensional em direção a um esboço de inteiro: um novo mundo.

No passeio pelas ruas, naquela tarde de conversas e resoluções, lembrei os mapas de terras imaginárias que desenhávamos quando crianças – Inocência e Lara exclamaram que era isso. Elas conceberam a ideia da maquete de uma cidade-mundo. As pontes de Monet sobre os nenufarses seriam multiplicadas por mil, elas seriam o símbolo reafirmado por toda a extensão de maquete gigante que se estenderia pelo máximo tamanho do maior local de exposição possível. As pontes ligariam cada parte da cidade a muitas outras partes maravilhosas. Uma cidade entremeada de lagos e rios, bosques e campos hortigranjeiros, mosaicos reticulados de quintais e sobrados de telhados vermelhos, cidade de aerovias, trem-bala, bicicletas e barquinhos à vela, discos-voadores. Amsterdã dos canais aquáticos entrecortada por Nova Iorque de aranha-céus erguidos com a forma de saca-rolhas. Megalópole salpicada de pequenas vilas e floradas da serra. Enseadas litorâneas: povoadas, algumas, quase desertas, outras, e a grande cidade/mundo em volta, sinuosa, mil vezes sinuosa, gentil, vigorosa. As muitas pontes de Monet como passagens entre as conquistas do outro mundo dos sonhos e as possibilidades latentes no velho mundo – a ideia que tivemos no passeio daquela tarde.

A ideia, porém, continha o germe de sua aniquilação, uma atitude por demais absorvida na autossuficiência de sua beleza, isolacionista. Iríamos construir sem término um perfeito mundinho só nosso? A própria apresentação generosa da maquete gigante de outro mundo continha em si a atitude antagônica: alguma insistência na afirmação do refúgio, mero afrontamento ao mundo real, algum escapismo e recusa de aproximação no próprio exercício do que aparentemente se intencionava diálogo. Outras pontes faziam-se necessárias.

Dizer que tempo e espaço permeiam as representações sociais é uma formulação fraca acerca do proposto por Moscovici e Jodelet. Dizer que tempo e espaço estofam as representações ainda não seria suficiente. Estofam e movimentam-se entre as representações e as atravessam – assim já melhora o enunciado. As representações são constituídas no tempo e no espaço por recortes figurativos do situado no tempo e no espaço, recortes não fixos, mutantes no tempo e no espaço. São feitas de tempo e espaço.

No cotidiano entranhado pela aceleração tecnológica (não só nas cidades), mudam as percepções espaciais e temporais, e mudam as representações. Mudanças nas representações resultam de alterações das práticas sociais, que alteram experiências individuais, e resultam em alterações de experiências individuais, que afetam práticas sociais.

Chanlat (1994) destaca os eixos espaço e tempo como dimensões fundamentais nas experiências vividas, com destaque para as rotinas no trabalho. A disposição de objetos no espaço, com sua correlata carga simbólica, fixa uma identidade social que condiciona as identidades pessoais. O espaço é estruturado para ser este campo e não aquele outro possível campo para as interações dentro da organização. O psicossocial se faz presença no espaço que informa sobre a maneira como o trabalhador deve lidar com o trabalho. O espaço se constitui como linguagem da cultura organizacional.

Elias [(1984) 1998] “lê” o tempo como representação da rede de relações que reúne sequências de caráter físico, social e individual, sequências intercambiadas. O tempo é um símbolo que o indivíduo aprende para conseguir se situar nas sequências cotidianas de sociedades complexas. A pressão do tempo é exercida de fora para dentro numa coerção que suscita a autodisciplina. O

internalizar da regulação social do tempo é processado desde muito cedo na vida dos indivíduos, de tal modo que a vivência das sequências passa a ser mais institucional do que natural, ao ponto de obscurecer percepções temporais e possíveis lampejos de concepções de temporalidade fora do instituído. Gasparini analisa que a atenção centrada na medição do tempo formou parte decisiva do caráter associado ao processo que se expandiu da industrialização para a complexificação burocrática da sociedade.

Será que tudo isso é velho, referente a um mundo que está deixando de existir?

A tradição linear e quantitativa representa o tempo como fenômeno objetivo, homogêneo e mensurável, e associa-se à imposição do tempo como experiência homogênea no cotidiano do trabalho e na organização social que reproduz condições para a reprodução do trabalho.

Como recurso escasso, isto é, enquanto tornado recurso e enquanto tornado escasso, o tempo passa a ser um bem limitado. Isso realça seu valor. Para Hassard (2001), a representação quantitativa coisificada do tempo emerge e passa a ser reproduzida de modo concomitante à necessidade de sujeitar trabalhadores a controles rígidos de prazos, metas e custos – controle rígido da divisão das tarefas e da não concepção do todo espacial, temporal e organizacional em que se articulam essas tarefas. A métrica do tempo expandiu-se do industrial para o conjunto da organização social, incluindo a escolar, exatamente pelo motivo de que a reprodução de uma dimensão não se realiza sem a reprodução da outra.

Será que as métricas como caráter do social irão mesmo embora junto com o mundo velho que deixa aos poucos de existir e que demonstra, não obstante o anúncio de seu fim, que por muito tempo estará a resistir e a se recompor no próximo mundo? A chamada flexibilização do trabalho não está vindo acompanhada de mais aceleração?

A denominada uberização do trabalho não é um exemplo do novo mundo que emerge do velho e leva a feições inéditas meios de internalizar a ferrenha métrica temporal fundida ao encurtamento do espaço? O velho relógio de ponto foi substituído pelo medidor internalizado que alerta a todo instante o novo operário flexibilizado sobre a equação entre meta a cumprir, espaço a vencer,

tempo disponível? O acentuado aumento de acidentes graves com motocicletas, fatais, muitas vezes, não está entre as novas formas corriqueiras de acidentes de trabalho?

Seres de quais espaços e tempos e de quais experiências existenciais serão esses autônomos empreendedores de sua própria aceleração? Seres de qual memória serão esses que “se viram” para cobrir mais espaço em menos tempo e que não encontram alternativa fora do empreender a si mesmo como máquina?

Afora a uberização, mas com pontos de contato quanto ao internalizar do tornar-se o empreendedor da própria aceleração, quais outras várias formas possam estar a recompor e a levar adiante, no mundo que surge, a velha lógica do mundo que vai embora? O trabalho on-line não traz potências tanto para a fruição da vida quanto para a ampliação da lógica da pessoa-máquina em tempo integral?

Eckert e Rocha (2005) associam modo de internalizar percepção do tempo e constituição da memória. Ressaltam que a memória é indissociável do meio no qual é construída, ela é impregnada da cultura que a in/forma.

A cultura é feita no tempo e no espaço e inclui percepções, representações, interpretações e conceituações de espaço e tempo. Qual memória se associará à hiperaceleração do cotidiano? Qual futuro?

Foi fácil perceber quais poderiam ser as outras pontes. Eu me tornara professor na universidade, trabalhava com a formação de professores de geografia para o ensino colegial. Por intermédio de meus alunos adultos, mantinha contato com adolescentes e crianças. O objetivo comum que vinha construindo com meus alunos-professores era unir criticidade com criatividade.

Um desejo sempre reafirmado vinha desses meus alunos: era preciso ser crítico, opor-se à ditadura que persistia entre nós. Opor-se ao capitalismo grotesco que em nosso país levava a uma distância absurda diferenças entre as classes sociais, com crescente número de pauperizados vivendo em favelas, sem direito à medicina e à educação, sem direito a pensar em continuação da vida na velhice. Se geografia era a grande e boa casa para todos, era preciso contrariar o silêncio que agradava à ditadura e discutir a concentração da propriedade agrária e urbana nas mãos de poucos, baixa remuneração do

trabalho, acelerada degradação ambiental, preços pagos para que fosse efetuada a acumulação por aqueles que, nacionais ou estrangeiros, eram os proprietários de tudo, donos das pessoas e da natureza.

Mas era preciso evitar o costume e a armadilha de transformar criticidade em rançosa atitude que reduzia alunos à condição de passivos ouvintes de monólogo esquerdista proferido e imposto por professores. Era preciso cuidado para que a crítica contra a grande ditadura não se transformasse em oposta pequena ditadura exercida na sala de aula. A esse cuidado se dava o nome de criatividade. Como exercer em educação essa criatividade? Não sabíamos. Era preciso aprender a criar a criação. Sabíamos apenas que, por criatividade, queríamos dizer aprender a incentivar e amar o desenvolvimento da multiplicidade dos pensamentos, aprender uns com os outros a invenção dos modos de coexistência e realização de acordos entre as diferenças.

E se Inocência, Lara e eu propuséssemos a grande maquete para crianças escolares e seus professores? Para a realização disso, deveríamos redefinir com esses outros os sentidos a serem buscados para tal exercício, seria a invenção de um acordo entre os envolvidos. A invenção do diálogo precederia a materialização da cidade.

Convidamos professores, eles convidaram seus alunos e a cidade foi inventada. Cidade que não era apenas linda: era horrível. Isso foi mais maravilhoso do que se houvesse sido apenas lindo. A cidade não foi constituída apenas por sonhos, mas também pela denúncia das realidades. As crianças das vilas maltratadas da periferia urbana expuseram seu cotidiano de violências. Elas inventaram de não apenas fazer a maquete: escreveram redações de escrita áspera e mal aprendida e essa escrita se revelou mais maravilhosa do que o texto impecável na gramática, falou de personagens que habitavam ruas estreitas na favela e sofriam violências de patrões, de polícias, de bandidos.

Sobre uma colina, as crianças materializaram os edifícios mirabolantes e os parques majestosos propostos por mim, Lara, Inocência. Acrescentaram lanchonetes de hambúrgueres e coca-cola nesses edifícios. Tiveram a ideia de colocar lanchonete no terraço, no ducentésimo andar de edifício do futuro, dando outro conteúdo ao sonho prévio de nós três. Conteúdo tão prosaico, tão óbvio, tão grávido de hambúrguer e coca-cola, que ficara inalcançado por nossas imaginações por outros apetites agenciadas.

Os professores e as crianças gostaram de ouvir nossas exposições sobre as pontes de Monet. Acharam lindo isso de plantar jardim para poder pintá-lo na tela, construir por

inteiro um pedacinho de mundo. Espalharam pela cidade muitas pontes em arco, copiando a famosa pontezinha de Monet. Uniram com as pontes pedaços da cidade feitos de sonho aos pedaços feitos de denúncia e desabafo. Espalharam pela cidade outras pontes, retilíneas, feitas de arames, pregos, varetas pintadas de cobre e cinza.

Construíram trechos que lembraram as grandes cidades de aço e vidro. Em porções da maquete não apareceram pontes, as ruas emendaram direto pesadelo ao sonho. Em outras partes, grandes muros e diferentes alturas de relevo segregaram o sonho de alguns da realidade de muitos.

De modo muito além do que havíamos esperado, nossas pontes haviam sido aceitas. Assimiladas. Digeridas. Excretadas.

As redações foram penduradas em varais e os varais contaram histórias de vidas e contornaram a cidade: alguns estavam doentes e não tinham dinheiro para comprar remédios, outros se deslocavam pelos ares em motocicletas voadoras. Redações falavam de policiais violentos que, primeiro, disparavam e só depois verificavam se o homem negro morto era mesmo o bandido que procuravam. Outra redação convertia o policial homem biônico em herói porque ele exterminava a gentinha feia, suja, maltrapilha.

Havia menina violentada por padrasto. Outra menina era feliz.

A cidade se estendia pelo chão de ginásio de esportes. Educadores, sociólogos, psicólogos vieram visitá-la e interpretar seus varais narrativos, arquitetura, geografia. Alunos de muitas escolas vieram visitar a cidade. Professores anunciaram que passariam a adotar a prática, invenção de cidades, como meio para desenvolverem nos alunos hábito de falarem de seus mundos, expressarem desejos por mundo diverso. Professores passaram seus endereços e números de telefones uns para os outros.

E assim como brilhou, também se desvaneceu feito espetáculo belo e efêmero de nuvem de bolhas de sabão.

Fora belo, mas nós três e nenhum de todos os outros possuía o poder de suspender suas rotinas profissionais e existenciais e pôr-se a conceber qual seria a próxima invenção – imensa e efêmera – que sustentaria a rede de diálogos e ações iniciada e terminada com a cidade.

Quem poderia suspender seus horários e práticas de trabalho instituídas para dedicar-se à invenção de outras práticas? Quem deixaria de ser professor das coisas já sabidas para pensar o exercício de educar a partir da indeterminação das artes? Quem se

O contraditório na cristalização representacional – antes, depois e mesmo enquanto permanência, o movimento

empenharia em esforço contínuo e tenso para reinvenção de tudo, afrontando a pré-determinada sucessão cotidiana de aulas, horários e tarefas, perdendo a comodidade dos hábitos? Quem não estaria cansado no fim do dia para acrescentar ao seu trabalho um novo trabalho?

Eu? Não. Poderia permanecer como professor de professores, escrever artigos de teor esquerdista com a conveniente dose de discurso crítico, conquistar meu prestígio.

E quem abandonaria a distante ilha das vanguardas nas artes? Quem abandonaria o seguro isolamento de hermetismos formais para se enredar em diálogos com escritas mal aprendidas? Quem acrescentaria novas dificuldades às suas já rotineiras?

Lara e Inocência? Não, elas voltariam ao abrigo das facilidades da obra feita para poucos, conquistariam o prestígio junto ao seu grupo de amigos.

Fora bela a construção da cidade. Muitas pessoas haviam se envolvido. Crianças, falado de si ao falarem do mundo. Houvera sorrisos, até algumas lágrimas.

Mas fora extenuante. Porque fora preciso falar muito e escutar muito. Recortar, colar, raspar, pintar, levar coisas de um lugar para outro e levar tudo de volta para os lugares de origem. Fora preciso pensar com outros as linhas gerais e os detalhes, conciliar conflitos, integrar contraditórios. E todo esse grande trabalho voluntário não podia, para nenhum de nós, substituir em nada o outro grande trabalho – de todos os dias, trabalho obrigatório, desde sempre pré-determinado em todos seus ritos, esperando por assimilar a cada um de nós.

Fora belo e grande, mas as regulagens do mundo eram muito maiores. Após vibrar com energia intensa, a cidade das pontes desvaneceu-se. Fora bela e grande, com a consistência de nuvem de bolhas de sabão.

Deixava alguma melancolia. Mas trouxera felicidade.

Esvanecera-se. Porém, quem poderia esquecer o acontecido?

Nós três? Não. O telefone chamava e não nos deixava esquecer. Era algum professor nos convidando para irmos conhecer sua criação: nova maquete, desta vez, pequena, feita só pelos alunos de sua sala de aula. Livros artesanais feitos com redações e desenhos de alunos. Coletas e reciclagens do lixo jogado no riacho vizinho à escola. Imaginárias fazendas-modelos administradas por cooperativas de pequenos agricultores. Contos com personagens a viver história e geografia no cotidiano da vila e do mundo.

Teatrinhos, lápis de cor, argila, papel e tesoura, palavra escrita e falada. Invenções. Chamavam-nos para conhecê-las.

Cada uma dessas invenções era menos pretensiosa do que a nossa imensa cidade, e conseguia ser maior, porque tinha o tamanho da prática possível.

Eu, Lara, Inocência compreendemos como era grande o mundo, bem maior do que nós. Não era outro mundo melhor que nasceria de nossas ideias. Eram já as nossas próprias ideias sobre um mundo melhor que nasciam dos sussurros de outro mundo, de fato, nascendo. Comunicando-se em rede, tornando os sussurros conversa audível, nascendo na resistência contra o peso dos escombros do mundo velho a desabar. Mesclando conflitos e acordos entre o velho e o novo.

O melhor que nós três e cada um dos outros poderia fazer talvez fosse calar a voz estridente da própria ansiedade e ouvir receptivo esse sussurro em volta. Tentar, como uma antena, captar as pequenas e carinhosas medidas do possível.

Achamos graça da mistura de humanismo idealista com nosso juvenil narcisismo projetado e camuflado em grandes propostas. Agradecemos, no entanto, ao nosso voluntarismo: ele motivara a construção da maquete imensa, ele nos levava ao posterior desvanecimento da maquete como nuvem de bolhas de sabão, e conduzira até as chamadas que nos convidavam a continuar conhecendo invenções.

Terceira natureza não era descoberta nossa. Era apenas outro nome que havíamos dado para nomes propostos por outros para simbolizar... Para simbolizar isto.

Achamos graça da nossa criancice e, dispostos a não perder a melhor criança que poderíamos ser, fomos em frente. Dispostos a conquistarmos o melhor adulto.

Jodelet [(1989) 2001] enfatiza que representações sociais são fenômenos apreendidos num primeiro momento pelo conteúdo que manifestam, mas, a compreensão analítica do fenômeno precisa focar seu contexto de produção, não se limitar ao manifesto, o que significa: ligar uma dada representação às funções simbólicas e ideológicas às quais serve e às formas de comunicação onde ela circula.

Ao direcionar o interesse sobre as representações sociais como formas de conhecimento prático, Jodelet (2007) as vincula, na psicologia social e nas ciências humanas, às correntes que se voltam para o estudo do senso comum. Destaca que o interesse pelo senso comum instaura ruptura com o tradicional

das pesquisas que produzem o conhecimento como saber não sobre o ver, mas sobre o visto, e formalizado em torno de acordos já estabelecidos quanto às normas de coerência e verificação. Em contraste, as correntes que se interessam não apenas pelo visto, mas pela visão – sobre os saberes enquanto eles mesmos, formalizados ou não –, procuram identificar o senso comum também na prática da ciência e inversamente reconhecer saberes no senso comum. Ciência e senso comum passam a ser examinados na perspectiva de que ambas as manifestações, com suas diferenças, estão situadas como construções sociais condicionadas pelo sócio-histórico de suas épocas.

Sobre essa diferenciação expressa por Jodelet, Spink (1993) comenta não se tratar de mero artifício didático para explicar o modo de conceituar as representações sociais, mas o enunciado de mudança decisiva na relação com o estatuto da objetividade, “trata-se, evidentemente, de inserir o estudo das representações sociais entre os esforços de desconstrução da retórica da verdade” (p. 302). Ressalta o senso que atravessava a epistemologia clássica, para a qual existiriam verdades cuja aceitação beneficiaria a todos e, assim, não produziriam efeitos desiguais relacionados à distribuição do poder – o que embasava a retórica da neutralidade do conhecimento científico. No movimento em curso, o senso comum é incluído entre os objetos de investigação não mais como aspecto secundário, mas conhecimento do que também é motor do social.

O que está em pauta nesse movimento, para Salazar (2007) e Spink e Frezza (2013), é o reconhecimento de duas faces interligadas: da teia de significados que compõe o cotidiano e do fato de que a existência da sociedade não se sustenta sem esses significados em constante e variável tessitura. O movimento, que inclui o reconhecimento das representações sociais, instaura uma mudança de perspectiva acerca do papel das teorias do conhecimento ao interessar-se pela necessidade dos saberes do senso comum para o cotidiano da vida e colocar em exame o selo de garantia epistemológica atribuído a saberes postulados como disciplinas científicas, como se estas não estivessem também eivadas de sentidos comuns. Dificulta a ocultação do fato de que toda teoria do conhecimento exercerá algum caráter disciplinador, o que traz esta pergunta ao primeiro plano de atenção: qual caráter?

No estudo de 1993, Spink já indica que o estado da arte dos estudos demonstrara a possibilidade para superar o repetitivo do debate sobre as representações sociais em torno de fórmulas argumentativas acerca das diferenças entre reprodução e rerepresentação. Trata-se não mais de meramente discutir se o senso comum seria ou não forma válida de conhecimento, mas de reconhecê-lo como teia de significados que efetivamente cria realidade social, quer se goste ou não dessa realidade, quer se concorde ou não com expressões do senso comum. Para Spink e Frezza (2013), o conhecimento estudado por meio das representações sociais é sempre conhecimento prático, isto é, formas comprometidas e/ou negociadas de interpretar a realidade, e o reconhecimento de sua efetividade na composição do que seja o social não deveria estar na dependência de haver empatia analítica por suas manifestações.

Estudos sobre o estado da arte, como os de Cárdenas e Rodríguez (2007) e Valencia e Elejabarreta (2007), evidenciam como as pesquisas sobre representações movimentam-se em fronteiras entre o coletivo e o individual. A transdisciplinaridade implícita nessa perspectiva acentua as representações sociais como campo para encontros entre as ciências humanas, superando a divisão de territórios disciplinares, conforme já fora enunciado por Jodelet [(1989) 2001]. Em vez da prévia divisão por territórios disciplinares, emerge a definição de um algo a ser abordado e sobre o qual será construído conhecimento.

Na leitura que atualiza a relação de Berger e Luckmann com Jodelet, Spink e Frezza (2013) ressaltam a importância da circulação das representações e situam sujeitos individuais e coletivos como produtos e produtores da realidade social: reforçam o estatuto da representação feita pelo indivíduo como expressão da realidade intraindividual que exterioriza um modo singular de manifestação do social. Tanto representações mentais quanto representações sociais podem ser compreendidas por meio da articulação analítica do afetivo, do mental e do social, o que integra cognição, linguagem e comunicação à realidade material e ideativa.

Consideram que dois aspectos interligam-se, menos ou mais explícitos, nos estudos sobre as representações sociais. No primeiro, o posicionamento que

escapa tanto do determinismo social, que reduz o indivíduo a reflexo da sociedade, quanto ao voluntarismo, que apresenta o sujeito como agente não condicionado pela sociedade. Esse posicionamento integrador situa o indivíduo no processo histórico e ao mesmo tempo não oculta as forças criativas da subjetividade. Segundo, ao reconhecer a subjetividade, a construção do conhecimento reconhece simultaneamente que representações são mais do que expressões cognitivas, são permeadas pelo afeto. Com isso, destacam os estudos sobre as representações como integrantes dos esforços para superar a dicotomia analítica que redundava em degradações epistemológicas manifestas como psicologismo e sociologismo.

Na quebra da dicotomia, o empírico que vem à cena com os estudos acerca das representações manifesta tanto permanências culturais quanto multiplicidade, diversidade, contradição, impermanência. Rizkallah e Collettei (2015) referem-se às representações sociais como campos socialmente estruturados no cotidiano com feições de temporalidades diversas, de relações variáveis entre permanência e desaparecimento, nas quais, as fronteiras entre o individual e o social estão sempre em movimento a ser interpretado. A interpretação é constitutiva do movimento. A interpretação é constituída pelo movimento.

Spink e Frezza (2013) salientam que reconhecer a diversidade no senso comum não equivale a desconsiderar consensos, pois uma dada ordem social é sustentada por acordos implícitos em torno de pressupostos ideológicos, por epistemes manifestas de formas difusas no cotidiano historicamente localizado, por ressonâncias do imaginário social. As representações são formadas no contexto de um campo social estruturado, trazem as marcas desse campo. Há coesão e coerção. Há permanência.

Há fraturas na coesão. Há movimento, formas de ancorar mudanças e alterar a constituição da familiaridade do cotidiano.

Um todo articulado por partes que manifestam, dentro de si, o todo em configurações diferentes e, com essas diferenças, interagem no todo. Uma sociedade instabilizada, estabilizada e mantida fixa em seus desequilíbrios também por representações.

PROCESSO E CONTEÚDO

Em relação aos estudos da diversidade de autores que se reportam à trajetória de reflexões iniciada, em 1961, por Moscovici, e consolidada com a reunião, em 1984, de seus textos em *Representações Sociais: investigações em psicologia social*, Abundiz (2007), Garnier (2015), Spink (1993) e Spink e Frezza (2013) buscam discutir possíveis atualizações. O marco constituído pela releitura de Spink propõe que “a diversidade e a contradição nos remetem ao estudo das representações sociais não mais como conteúdos, mas como processo” (1993, p. 306). Compreende esse processo não apenas como novo modo de elaborar conceitos e processar informações acerca das representações, mas como práxis que toma como possíveis pontos de partida as representações como interventoras e criadoras do social.

Moscovici [(1984) 2020] postula que dois são os principais processos relacionados às representações: ancoragem e objetivação. Ancoragem é a inserção do desconhecido em representações já existentes. Moscovici a concebe como assimilação que domina a novidade, processo conduzido sob a pressão dos valores do grupo e que transforma essa novidade num saber que influencia e adquire caráter instrumental. Quando a representação cristaliza-se, têm-se a objetivação, na qual uma noção abstrata já foi transformada, na ancoragem, em algo concreto, de vivência tão nítida para o grupo que adquire, para seus membros, a feição de realidade objetiva dada pelo externo. Nesse uno/duplo processo, Moscovici refere-se a três momentos: a retirada de informações de seu contexto inicial por meio de critérios culturais e normativos do grupo; a formação de um figurativo referente ao assimilado; a naturalização, que passa a perceber esse figurativo como elemento da realidade.

Spink (1993) e Spink e Frezza (2013) comentam que a leitura sobre o elaborado por Moscovici pode enfatizar a função cognitiva e essa ênfase é o que se apresenta em muitas análises. No entanto, na mesma elaboração, pode-se ler presente a função afetiva de proteção de identidades, o que acentua a atenção analítica sobre estratégias coletivas e individuais em defesa de existências ameaçadas. Enquanto a primeira ênfase busca a compreensão da representação como um resultado que aconteceu, a segunda ênfase acentua o jogo das

interações sociais que prosseguem em movimento – e prosseguem em movimento inclusive por efeitos das representações. Isso embasa uma proposta de leitura de Moscovici, situando os conteúdos menos como resultado e mais como portas de entrada para o estudo do processo que continua em curso. Nessa ênfase, abrem-se os caminhos para evidenciar com mais força o microscópico das trocas sociais e das negociações constitutivas das relações que tecem o social e as mudanças representacionais.

Quais representações das tensões do social em comum (em comum?) estão a se constituir?

Se o sujeito vive na história, ele não faz um pouco a história ao viver sua história na história? Quais escalas de tempo e espaço o olhar analítico consegue divisar?

Não é no espaço, feito de lugares, não-lugares, territórios, paisagens, que o habitante vive sua história na geografia? Não vive sua geografia na história?

Alguém vive sem fazer um pouco de história e geografia?

Para Spink (1993), ao se fazer dos conteúdos portas de entrada para estudos de casos e os processos que os envolvem, essa ênfase possibilita com mais abrangência a visão da multiplicidade e da diversidade.

E aqui se apresenta a oportunidade para apontar que a visão da multiplicidade e da diversidade pode ligar-se a diálogos com a multiplicidade e a diversidade – e levar essa afirmação para um passo adiante de sua aparente obviedade. Diálogos com a multiplicidade e a diversidade são também constituintes de multiplicidade e diversidade. Diálogos sobre representações sociais com os sujeitos das representações são constituintes de movimento que produz sua própria ultrapassagem: de um quadro representacional para outro quadro representacional, o que traz a interrogação sobre em quais medidas quadros representacionais são fatores de mudanças sociais. O dialógico pode alterar os envolvidos, não apenas os sujeitos da representação, mas também quem se posiciona como intérprete externo ao “objeto” em questão?

Esse diálogo acentua aquilo que, parece-me, permanece quase sempre como questão subjacente nas discussões sobre as representações, quer entendidas como sociais ou mentais: a representação não é vetor que convoca para a sua

própria ultrapassagem no quadro das interações?

REFERÊNCIAS

- ABRAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABUNDIZ, S. V. Elementos de la construcción, circulación y aplicación de las representaciones sociales. *In*: SALAZAR, T. R.; CURIEL, M. de L. G. (Org.). **Representaciones sociales. Teoría e investigación**. Guadalajara: Editorial Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, 2007.
- ALEXANDRE, M. Representação social: uma genealogia do conceito. **Comum**, Rio de Janeiro, Faculdades Integradas Hélio Alonso, v. 10, n. 23, 2004.
- AUGÉ, M. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 2004 [1992].
- BERGER, P; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2020 [1992].
- CÁRDENAS, J. E. U.; OVALLES RODRÍGUEZ, G. A. O. Teoría de las representaciones sociales. Una aproximación al estado del arte en América Latina. **Psicogente**, Bogotá, Universidad Francisco de Paula Santander, v. 21, n. 40, 2018.
- CARDOSO, C. F. Uma opinião sobre as representações sociais. *In*: CARDOSO, C. F.; MALERBA, J. (Org.). **Representações**: contribuição a um debate transdisciplinar. Campinas: Papirus, 2000.
- CHANLAT, J. O ser humano, um ser espaço-temporal. *In*: CHANLAT, J. (Org.). **O indivíduo na organização**: dimensões esquecidas. v. 3. São Paulo: Atlas, 1994.
- DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1912].
- ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. **O tempo e a cidade**. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.
- ELIAS, N. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 [1984].
- GARNIER, C. Les représentations sociales: entre l'individualisme et l'holisme. **TrajEthos**, Montreal, Communalis - Communication and Natural Logic International Society, v. 4, 2015.
- GASPARINI, G. Tempo e trabalho no Ocidente. *In*: CHANLAT, J. (Org.). **O indivíduo na organização**: dimensões esquecidas. v. 3. São Paulo: Atlas, 1994.
- GINSBURG, C. **Olhos de Madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HASSARD, J. Imagens do tempo no trabalho e na organização. *In*: CLEGG, S.;
- 292 Salete Kozel, Marcos Torres e Sylvio Fausto Gil Filho (Orgs.)

O contraditório na cristalização representacional – antes, depois e mesmo enquanto permanência, o movimento

HARDY, C.; NORD, W. **Handbook de estudos organizacionais**. v. 2. São Paulo: Atlas, 2001.

JODELET, D. As Representações Sociais: um domínio em expansão. *In*: JODELET, D. **As representações sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2001 [1989].

JODELET, D. Imbricaciones entre representaciones sociales e intervención. *In*: SALAZAR, T. R.; CURIEL, M. L. G. (Org.). **Representaciones sociales**: Teoría e investigación. Guadalajara: Editorial Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, 2007.

MOSCOVICI, S. **A Invenção da Sociedade**: Sociologia e Psicologia. Petrópolis: Vozes, 2011.

MOSCOVICI, S. Das Representações Coletivas às Representações Sociais: Elementos para Uma História. *In*: JODELET, D. (Org.). **As Representações Sociais**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

MOSCOVICI, S. **Representações Sociais**: investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2020 [1984].

RIZKALLAH, É.; COLLETTE, K. Représentations sociales et études du discours: réflexions sur quelques complémentarités conceptuelles et analytiques. **TrajEthos**, Montreal, Communalis - Communication and Natural Logic International Society, v. 4, 2015.

SALAZAR, T. R. Sobre el estudio cualitativo de la estructura de las representaciones sociales. *In*: SALAZAR, T. R.; CURIEL, M. L. G. (Org.). **Representaciones sociales**: Teoría e investigación. Guadalajara: Editorial Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, 2007.

SARAIVA, F. R. S. **Dicionário Latino-Português**. Belo Horizonte: Garnier-Itatiaia, 2019.

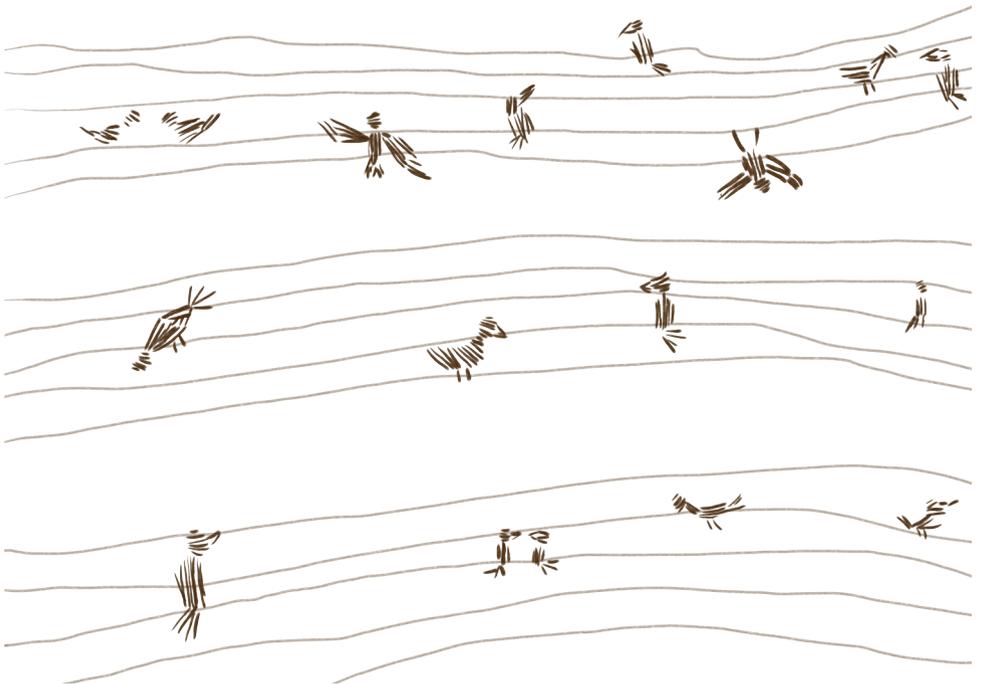
SPINK, M. J. P.; FREZZA, R. M. Práticas Discursivas e Produção de Sentido. *In*: SPINK, M. J. (Org.). **Práticas Discursivas e Produção de Sentidos no Cotidiano**: aproximações teóricas e metodológicas. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2013.

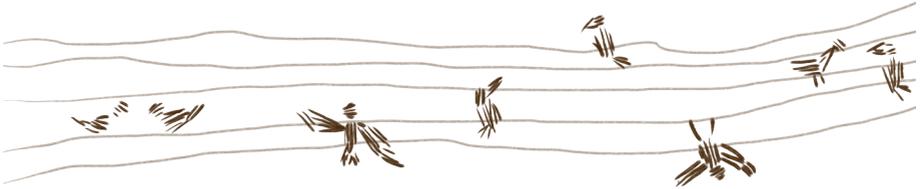
SPINK, M. J. P. O conceito de representação social na abordagem Psicossocial. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz, v. 9, n. 3, 1993.

VALENCIA, J.; ELEJABARRIETA, F. Aportes sobre la explicación y el enfoque de las representaciones sociales. *In*: SALAZAR, T. R.; CURIEL, M. L. G. (Org.). **Representaciones sociales**. Teoría e investigación. Guadalajara: Editorial Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, 2007.

PARTE 3

O CULTURAL E OS ESPAÇOS EMOTIVOS





PROBLEMATIZAÇÕES SOBRE AS CULTURAS EMERGENTES E SOBRE O PROTAGONISMO ETNOPOLÍTICO DE COMUNIDADES TRADICIONAIS NO VALE DO RIO DOCE (MG)

José Antônio Souza de Deus

Este trabalho resulta de diálogos/interloquções com comunidades tradicionais domiciliadas no recorte territorial em questão, em pesquisas de campo realizadas em municípios, como Carmésia, Resplendor e Santa Maria de Itabira, em Minas Gerais¹. Para operacionalizá-lo, foram utilizadas categorias de

Nossa inserção no local se iniciou com a coordenação de um projeto de pesquisa (patrocinado pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Estado de Minas Gerais (FAPEMIG)), ao qual se vincularam as orientações de uma monografia de graduação e de uma dissertação de mestrado. Resultados parciais destas pesquisas foram divulgados nos trabalhos de Alves e Deus (2013), Deus e Silva (2015), Silva e Deus (2017) e Deus (2018, 2021). Posteriormente, orientamos outra dissertação no mesmo recorte territorial, cujos resultados parciais foram publicados no trabalho de Dias Neto e Deus (2020).

análise e paradigmas de interpretação nítida e explicitamente geográficos e foram adotados, como procedimentos metodológicos: pesquisas bibliográfica, cartográfica e documental; inventário toponímico; contextualização e sistematização dos conceitos e dos temas investigados; e problematização e reflexão crítica sobre os resultados obtidos.

A pesquisa bibliográfica se fundamentou, tanto em abordagens geográfico-culturais (incluindo discussões conceituais sobre a toponímia e sobre sua utilização na decodificação da paisagem) como em abordagens recentes de cunhos sociológico, etnológico e etno-histórico. Estas investigações colocaram em pauta a experiência vivenciada por comunidades indígenas e quilombolas domiciliadas no Vale do Rio Doce, que constitui a área-foco de investigação².

Pode-se observar que o trabalho assumiu um caráter interdisciplinar, ao se apropriar de contribuições trazidas por geógrafos, por antropólogos, por sociólogos e por historiadores.

I A PERSPECTIVA CLÁSSICA DE COSGROVE SOBRE A PAISAGEM CULTURAL E A CONTEXTUALIZAÇÃO DE SUAS PROPOSTAS NO BRASIL

Em termos de método, utilizamos a abordagem proposta por Denis Cosgrove (2012), que classifica as paisagens culturais em diferentes categorias, pautando-se numa perspectiva da cultura como poder. Como já foi pontuado em diversos artigos científicos, ao abordar a paisagem como categoria de análise, Cosgrove (2012) visualiza a Cultura como uma dimensão intimamente ligada ao estudo do Poder. Um grupo dominante – destaca o autor – procurará impor sua própria experiência de mundo, considerando-a objetiva e válida para todos. É neste contexto que o autor explicita as categorias conceituais que define como culturas dominantes, residuais, emergentes e excluídas – cada uma das quais exerce um impacto diferente sobre a paisagem humana.

1. O inventário toponímico realizado incidiu, de acordo com os critérios de classificação do IBGE, em duas regiões geográficas intermediárias (Governador Valadares e Ipatinga), acrescidas de uma região geográfica imediata (Itabira), esta última integrante da Região Intermediária de Belo Horizonte (IBGE, 2017).

Cosgrove (2012) entende a paisagem como uma maneira de ver, de compor e de harmonizar o mundo externo em uma cena, em uma unidade visual. E quando define sua noção de poder, o autor se refere ao grupo ou classe, cuja dominação sobre outros está baseada no controle dos meios de vida: terra, capital, matérias-primas e força de trabalho.

Quanto às culturas alternativas, Cosgrove (2012) localiza, como elemento residual, mais presente na paisagem europeia, o edifício da igreja medieval. Na mesma ótica, autores como Batista (2003) e Castro e Deus (2011) interpretam como paisagens residuais aquelas imbricadas no patrimônio histórico-cultural barroco, vinculado à saga da mineração em Minas Gerais e em Goiás (DEUS, 2019). Como sinalizam autores, como Ávila, Gontijo e Machado (1996, p. 9), as cidades mineiras, como Ouro Preto, Mariana, Diamantina, Tiradentes, Serro, São João Del Rei, Sabará, entre outras, “[...] ostentam ainda hoje, quase intocada, a paisagem própria do século XVIII”. Em Ouro Preto, por exemplo, o traçado urbano colonial se mantém intacto e as arquiteturas religiosa e civil mais expressivas se encontram preservadas, bem como suas obras de arte.

Como cultura emergente, apesar de transitória, Cosgrove (2012) elenca a cultura *hippie* dos anos 60 de século XX, e define, como manifestações de culturas excluídas, as que são suprimidas – de forma ativa ou não – e que destacam os símbolos de grupos, como mulheres, crianças, ciganos, mendigos, gangues de rua, *gays* e prostitutas, codificados na paisagem da vida cotidiana, os quais ainda aguardam estudos geográficos mais detalhados e profundos. Para Cosgrove (2012), haveria culturas dominantes (as que exercem uma hegemonia cultural) e subdominantes ou alternativas, não, apenas, no sentido político, mas, também, em termos de sexo, de faixa etária e de etnicidade.

Contextualizando as postulações de Cosgrove no Brasil, Corrêa (1995, p. 06) classifica os acampamentos dos sem-terra como “[...] paisagens emergentes, portadoras de uma nova mensagem social” (DEUS, 2019). Já Shishito (2017, p. 15), identificando um potencial transformador do espaço urbano no grafite, analisa o fenômeno na perspectiva das paisagens culturais dominantes e alternativas de Cosgrove (2012), entendendo-o “[...] como materialidade simbólica e cultural de paisagens emergentes” (SHISHITO, 2017, p. 22).

Na ótica de Cosgrove, a paisagem constitui um tópico de estudos e, também, um meio, pelo qual se gera significado e se cria o conhecimento geográfico (TOWNSEND, 2015). O autor propôs, como principais métodos para a leitura das paisagens, a execução de trabalhos de campo e a elaboração e interpretação de mapas. Além disso, o autor ressalta a importância da linguagem e de seu significado simbólico, o que pode, inclusive, ser instrumentalizado, mediante a levantamentos toponímicos e à análise de sua relação com as paisagens culturais. Vale ressaltar que, em recentes investigações desenvolvidas por Santos *et al.* (2021) e por Silva *et al.* (2020), que têm “[...] a paisagem como categoria conceitual norteadora” (SILVA *et al.*, 2020, p. 69), os autores, cujos trabalhos de campo foram realizados em Sete Lagoas (MG) visualizam os “[...] registros toponímicos como legitimação do poder de determinados grupos sociais” (SILVA *et al.*, 2020, p. 68).

II A TOPONÍMIA COMO INSTRUMENTO DE LEITURA E DE DECODIFICAÇÃO DA PAISAGEM EM MINAS GERAIS

Amorim Filho (1999, p. 143) visualiza de forma bastante sugestiva o que considera as mais representativas paisagens mineiras – para ele, geradoras de fortes relações e sentimentos topofílicos na população regional (TUAN, 2012) –, ao demarcar que:

Minas Gerais possui o maior percentual de bens tombados no Brasil desde unidades espaciais de considerável dimensão como é o caso de cidades inteiras (Ouro Preto, Mariana, Diamantina, por exemplo). Esses bens tombados possuem valores que caracterizam a mineiridade, além de serem portadoras de algumas das mais caras aspirações mineiras e nacionais. São, por outro lado, marcos de uma civilização que trazia para as montanhas de Minas, os valores paradoxais da busca da riqueza, da religião, da arte e da espiritualidade.

Vale ressaltar que o inventário toponímico do Vale do Rio Doce permite detectar/identificar tais dimensões – emblemáticas da realidade histórico-cultural de Minas Gerais –, como discutiremos, posteriormente.

A toponímia corresponde aos estudos interdisciplinar e etimológico dos nomes dos lugares, e os registros toponímicos constituiriam importantes

testemunhos históricos da vida social de um povo, cuja investigação corresponderia a uma alternativa de obtenção de conhecimento sobre a cosmovisão das comunidades que ocupam ou ocuparam determinado território ou lugar. O inventário toponímico obedeceria, assim, a um procedimento metodológico, que permite resgatar aspectos da memória social de um povo, em termos históricos, geográficos e etnológicos. O procedimento clássico de análise toponímica conjuga o levantamento de determinado recorte, através de cartas geográficas com pesquisa documental.

A toponímia é uma herança preciosa das culturas passadas. Trata-se de uma verdadeira tomada de posse (simbólica ou real) do espaço, que corresponderia a um traço da cultura e a uma herança cultural (CLAVAL, 2014). A toponímia constituiria, ainda, “[...] relevante marca cultural”, expressando “[...] uma efetiva apropriação do espaço” por determinado grupo cultural. Ela constituiria “[...] poderoso elemento identitário” (CORRÊA, 2003, p. 176).

Para Seemann (2005, p. 207), a tarefa da Geografia Cultural “[...] seria investigar, comparar e interpretar o significado dos nomes dos lugares e as diferentes versões e visões de sua topogênese, para contribuir para uma melhor compreensão da relação entre espaço e cultura, no passado e no presente”. Para o autor, “[...] pesquisar a toponímia inevitavelmente inclui investigações históricas”, e estudá-la significa adotar uma perspectiva histórica da Geografia Cultural (SEEMANN, 2005, p. 220).

É importante destacar que a toponímia pode ser utilizada para a compreensão dos lugares como dimensões ontológicas, na medida em que estaria associada ao estudo dos nomes destes lugares, considerando os aspectos da dominação territorial, bem como o surgimento de identidades e de significações para eles. Para Azaryvahu e Golan (2001), cuja abordagem se insere no contexto da multiplicidade de estudos toponímicos recentemente desenvolvidos em diferentes quadrantes do mundo (Canadá, Espanha, Suíça, Romênia, Israel, Cazaquistão, Singapura, Indonésia, Zimbábue, Nigéria, Benin, etc.), nomear e renomear rios, montanhas, cidades, bairros e logradouros são práticas que têm significados político e cultural, envolvendo etnias ou grupos culturais, hegemônicos ou não.

Em termos geográficos, a toponímia poderia ser visualizada como uma construção intelectual, que reflete a complexidade do território, bem como as particularidades de sua formação e evolução. Através do inventário toponímico, pode-se perceber o que é, em síntese, um espaço ou um território, pois se trata de um instrumento metodológico que permite que sejam definidos os elementos mais marcantes e característicos da Paisagem, como assinalam Garau e Sebastián (2013).

Apresentamos a seguir uma breve caracterização da bacia do Rio Doce, para colocar em pauta as características gerais de sua toponímia, a fim de problematizarmos sobre tais registros (toponímicos) como instrumentos de leitura e de decodificação da paisagem em Minas Gerais. O rio percorre 888 km, desde sua nascente, “[...] até a foz, no Oceano Atlântico, localizada no município de Linhares, no estado do Espírito Santo. A área de drenagem da bacia do rio Doce corresponde a cerca de 84 mil km², dos quais 86% se encontram no estado de Minas Gerais” (ANA, 2016, p. 6).

Originalmente, a bacia possuía rica biodiversidade, com 98% de sua área inserida no bioma Mata Atlântica. A bacia hidrográfica compreende 225 municípios, dos quais 200 se localizam em Minas Gerais e contam com uma população total residente de mais de 3,5 milhões de habitantes. Os recursos hídricos da bacia “[...] desempenham um papel fundamental na economia do leste mineiro e do noroeste capixaba, uma vez que fornecem a água necessária aos usos doméstico, agropecuário, industrial e geração de energia elétrica, entre outros” (ANA, 2016, p. 6).

No Vale do Rio Doce, sobretudo na porção territorial da região que “se interdiga” com o Quadrilátero Ferrífero, observam-se vários registros toponímicos que testemunham as relevâncias econômica, histórica e cultural assumidas pela atividade mineral (COSTA, 1997), os quais correspondem a litotopônimos e a geomorfotopônimos, a exemplo de: Itabira (pedra brilhante, em tupi; SAINT-HILAIRE, 2000); Itajutiba (aluvião aurífero, em tupi); Prata, Córrego da Prata (Carmésia) e Rio da Prata (São Domingos do Prata); Cachoeira dos Cristais (Itabira); Vale do Aço; São José da Safira, entre outros.

Inúmeros hierotopônimos – registros influenciados pela religiosidade (a

fé católica dos colonizadores) também são rastreáveis, regionalmente (incluindo antropotopônimos e geomorfotopônimos), como: Campanário, Bom Pastor, Senhora do Porto, Santa Cruz, Santa Luzia, Padre Pinto, Frei Inocêncio, Alto de Santa Helena, Ribeirão de São João (Carmésia), Serra de São Mateus, Lagoa de Santa Clara, Sant' Ana do Paraíso, São João Evangelista, São Félix de Minas, Santa Rita de Minas, Santa Efigênia de Minas, São Domingos do Prata e das Dores, Santo Antônio da Fortaleza e do Porto, São João do Oriente, São José do Batatal e do Goiabal, São Geraldo da Piedade, São Simão do Rio Preto, Santo Antônio e São Gonçalo do Rio Abaixo, São Sebastião da Barra e do Rio Preto, Santa Bárbara do Leste (COSTA, 1997).

Os elos topofilicos estabelecidos entre o ser humano e o meio ambiente, sinalizados por Amorim Filho (1999), poderiam ser observados em registros toponímicos regionais (notadamente, hidrotopônimos), como: Alegria, Resplendor, Rio Doce, Água Limpa, Água Boa, Lagoa Bonita, Lagoa Azul, Novo Horizonte, Cachoeira da Boa Vista (Itabira) e Bom Jesus da Boa Vista, Bela Vista de Minas, Campo Alegre de Minas, Ribeirão das Flores (Carmésia), Ipatinga (Lagoa das Águas Claras, em tupi), etc.

O inventário toponímico também permite o rastreamento da fauna e da flora originais da região (COSTA, 1997), através da localização de registros, tais como, no caso dos zootopônimos: Caratinga (em tupi, cará branco – peixe branco de escamas), Jaguarauçu (onça grande, em *tupi*); Suaçuí (Rio dos Veados); Baguari (jaburu-moleque (*Ciconia maguari*) – ave ciconiforme); Macuco (*Tinamus solitarius*); Periquito; Beija-flor; córregos da Onça e da Paca (Governador Valadares); lagoas das Onças, dos Gambás, dos Patos, do Iriri (marrecão, paturi (*Dendrocygna viduata*)), do Piau e das Piabas (Parque Estadual do Rio Doce); Santo Antônio do Surubim (Santa Maria do Suaçuí – povoado), São João do Jacutinga e Cachoeira da Jacutinga; Mata da Cutia (Terra Indígena Fazenda Guarani – Carmésia); Rio do Peixe e São José do Peixe; Alto da Mutuca (Itabira), etc. No caso dos topônimos alusivos à flora (fitotopônimos), temos: Açucena; Sapucaia e Sapucaia do Norte (Galileia – distrito); Poaia (planta medicinal); Brejaúba (palmeira); Taquaraçu; Imbiruçu (Terra Indígena Fazenda Guarani – Carmésia); córregos do Cedro e do Capim (Governador Valadares); Coqueiros,

Serra dos Cocais, Lagoa das Palmeiras (Parque Estadual do Rio Doce) e Palmital (presumivelmente, alusivos à presença de palmeiras-juçara no local?); Braúnas (*Schinopsis brasiliensis* Engl.); Trilha do Vinhático (Parque Estadual do Rio Doce); Imbé de Minas, entre outros.

É relevante assinalar que vários destes elementos faunísticos (onça pintada, cutia, jacutinga, macuco, etc.) e florísticos (sapucaia, juçara, poaia, etc.) são característicos da mata primária do bioma originalmente predominante neste recorte regional: a Mata Atlântica.

CULTURAS EMERGENTES NO RECORTE TERRITORIAL DO VALE DO RIO DOCE

Sobretudo nos períodos Colonial e Imperial – em áreas de matas fechadas e quase impenetráveis –, forasteiros que ousassem adentrar nos “sertões do leste” corriam o risco de sofrer um assalto de índios aguerridos, como aqueles integrantes da nação *Borun*, aí, domiciliados, os quais, a propósito, foram depreciativamente denominados no século XIX, pelos portugueses, Botocudos (SILVA, 2010). Nos primórdios da colonização (século XVI), também foram denominados *Tapuias*, *Guerén* ou *Aymorés* (SILVA, 2010). Mas povos *Macro-Jê*, domiciliados em outras regiões do Brasil, como os *Kaingáng* de Santa Catarina (*Xoclog*), também foram designados Botocudos e/ou *Tapuias*.

Quanto aos Botocudos de Minas Gerais, tratavam-se, na verdade, de vários grupos étnicos, muitos deles já extintos (como os *Nakrehé* e os *Nack-Nenuck*), que integravam a família etnolinguística do tronco *Macro-jê*³ (DEUS, 2021), da qual se preservou como “remanescente” indiscutível apenas o grupo *Krenak* – embora algumas comunidades se reivindicuem remanescentes de outro

O tronco *Macro-Jê* constitui um dos grandes agrupamentos etnolinguísticos dos índios brasileiros, agregando sociedades indígenas domiciliadas, sobretudo, no hinterland do país (Brasil Central, Oriental e Meridional) e compreendendo as famílias: *Jê*, *Botocudo*, *Bororo*, *Karajá*, *Maxakalí*, *Fulni-Ô*, *Ofayé*, *Guató*, *Rikbátsa* e outras, já extintas ou praticamente extintas. Sua principal família (*Jê*) inclui povos indígenas com grande presença na cena pública, como os *Kayapó*, os *Xavantes*, os *Xerente*, os *Apinayé* (*Apinajé*), os *Timbira* e os *Kaingáng* (*Caingangues*). Os povos indígenas “remanescentes” em Minas Gerais pertencem a famílias deste tronco: *Maxakalí* e *Pataxó* (família *maxakalí*), *Krenak* e *Aranã* (família *botocudo*), *Xakriabá* (família *jê*).

grupo de Botocudos, os *Aranã* – no Vale do Jequitinhonha, em Araçuaí, Itinga e Coronel Murta, nas áreas urbana e rural].

Os *Krenak* – hoje, sediados (e “confinados territorialmente”) às margens do rio Doce, no município de Resplendor (MG) (no limite com o estado do Espírito Santo), em que foram, no passado, recorrentemente vítimas de massacres, decorrentes de “guerras justas”, decretadas pelo governo colonial, vivem numa área reduzida e ambientalmente degradada, reconquistada com grandes dificuldades (REIS; GENOVEZ, 2013; PARAÍSO, 2018). Totalizavam, em 2014, 434 indivíduos (RICARDO; RICARDO, 2017).

Povos integrantes de outras famílias do tronco *Macro-Jê*: *Puri-Coroado*, *Maxakali* (aos quais se relacionariam os *Pataxó*, etnolinguisticamente?), *Kamakã* – alguns extintos; outros “remanescentes” (Figura 1), dividiam os “sertões do leste” com os Botocudos, comumente mantendo relações de disputa territorial e franca hostilidade com eles. Os Botocudos propriamente ditos tiveram sua presença no contexto regional bastante documentada pelos cronistas, a exemplo do barão de Eschwege (ESCHAWEGE, 2002), geólogo e metalurgista contratado pela Coroa Portuguesa para proceder ao estudo do potencial mineiro do país. A trajetória histórica dos Botocudos e dos “[...] últimos bolsões indígenas do Leste” também foi classicamente problematizada, com muita propriedade, por antropólogos, como Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1996).

Figura 1 – *Caboclo*



Fonte: Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras (2020). Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra61584/caboclo>. Acesso em: 16 de ago. 2020.

Eles se notabilizaram pela combatividade, frente aos violentos e continuados processos de etnocídio e de desterritorialização, aos quais foram submetidos pelos conquistadores. Alguns grupos (como os *Pojitxá*, do Vale do Mucuri) se especializaram em armar emboscadas, protegidos pela densa cobertura da floresta. Adeptos da tática dos ataques-relâmpago, os guerreiros assaltavam as fazendas mais isoladas e raramente patrulhadas por soldados (LANGFUR, 2017).

Apesar da resistência tenaz à conquista de seus territórios, os Botocudos foram aldeados – por exemplo, por militares e por missionários – em vários lugares dos estados da Bahia, das Minas Gerais e do Espírito Santo, a partir da decretação da Guerra Justa pelo governo português, através das Cartas Régias de 13 de maio, de 24 de agosto e de 2 de dezembro de 1808, assinadas pelo Príncipe Regente D. João (PARAÍSO, 2018).

É sugestivo observar, ademais, que os Botocudos deixaram vários registros toponímicos – principalmente, de cunho etnonímico – como testemunho da sua antiga soberania territorial na região, a exemplo de: Aimorés (município e serra), Bugre, Crenaque (Resplendor (MG)) e Naque-Nanuque (Açucena (MG) – distrito). O topônimo Ponte Queimada (Parque Estadual do Rio Doce) remete, por sua vez, a um dos conflitos estabelecidos na região entre os *Borun* e os colonizadores.

Em decorrência dos impasses e dos conflitos decorrentes do contato indiscriminado com a sociedade regional, os *Krenak* chegaram a ter seu contingente populacional reduzido a 180 pessoas (PARAÍSO, 2018), mas posteriormente se recuperaram demograficamente, totalizando, em 2014, 434 indivíduos (RICARDO; RICARDO, 2017). O que transparece ou se constata, conseqüentemente, é que, quando as sociedades indígenas conseguem sobreviver ao choque cultural decorrente do contato, tendem a refazer seu contingente populacional original. Assim, em diferentes áreas do país, há tribos, como a dos *Krenak*, que, por vezes, sem nunca terem recebido assistência oficial, conseguiram duplicar ou triplicar sua população nas últimas décadas.

Esses grupos, embora tenham enfrentado grandes adversidades, sobreviveram, permanecendo como grupos étnicos diferenciados por desenvolverem estratégias de sobrevivência ao contato, com a utilização de um código cultural próprio em seu cotidiano. O índio sabe, pela sua prática social concreta, como achar seu lugar no meio de uma sociedade, que mantém as mais duras relações de conflito com ele, que, na maioria das vezes, não se integra como sertanejo regional; continua sendo *Krenak*, *Pataxó*, etc., ativando sua identidade cultural na sua especificidade, que, hoje, pode reproduzir com menos insegurança.

A partir de 1970, aproximadamente, e, sobretudo, nas décadas de 1980 e 1990, as sociedades indígenas foram progressivamente adquirindo grande visibilidade. Tal processo de exercício de crescente protagonismo etnopolítico coincidiu com o processo de redemocratização do país e com a emergência de diversas organizações não governamentais no período. Assim, lideranças indígenas foram emergindo no cenário nacional, e apresentando reivindicações específicas ao Estado e à sociedade, especialmente no que concerne à demarcação de seus territórios tradicionais, à obtenção de assistência governamental nas áreas da saúde e da educação e ao respeito aos direitos da diferença.

Os *Pataxó* de Carmésia (Vale do Aço), que correspondiam a apenas 62 indivíduos em 1984, hoje, totalizam 350 índios, ocupando uma área demarcada de 3.270 ha (Fazenda Guarani), homologada e desobstruída de invasores. Originários de Barra Velha (principal aldeamento e centro de difusão da cultura *Pataxó*, localizada no município de Porto Seguro, ao lado do Monte Pascoal, na “Costa do Descobrimento”), eles mantêm permanente diálogo com os *Pataxó* do sul da Bahia. Segundo algumas análises etnológico-etnográficas, índios, como os *Xakriabá* e os *Pataxó*, encontrar-se-iam em processos de reaprendizado e de reinvenção de seu patrimônio e de sua vivência culturais. Os *Pataxó* domiciliados em Carmésia (MG) se transferiram para o estado no final da década de 70 do século XX, depois da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). De acordo com apontamentos de Souza (2020), os *Pataxó* teriam

chegado a Carmésia, a partir da migração de pequenos grupos familiares, cujo assentamento na Fazenda Guarani teria originado três aldeias distintas na área, com lideranças próprias, mas mantendo relações muito próximas entre si. Atualmente, eles vivem da piscicultura, da apicultura, da horticultura e do artesanato, e estabeleceram parcerias com a Secretaria de Estado da Educação (SEE/MG), com a Prefeitura Municipal de Carmésia e com outras entidades, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES). Os *Pataxó* também têm se destacado na produção de textos, que apresentam sua própria realidade, como material didático e paradidático utilizado nas escolas (DEUS *et al.*, 2018).

Ressalte-se que as relações estabelecidas entre as sociedades da zona de contato entre Carmésia e os índios *Pataxó*, ou seja, nas festas tradicionais (a exemplo da “Festa das Águas” (DEUS; SILVA, 2015)), por se darem com um índio teatralizado, caracterizar-se-iam (na ótica da Geografia da Percepção (TUAN, 2012)) como “pseudotopofílicas”. Ao que parece, o que existe é “[...] uma topofobia mascarada de topofilia” num recorte espaço-temporal delimitado, contido, enquanto as relações estabelecidas na “zona sem contato” entre os dois segmentos, na vida cotidiana de Carmésia, seriam de natureza topofóbica: sempre permeadas por uma expectativa, por um pré-julgamento, por parte das sociedades envolventes, embora deva se pontuar que a compreensão dos sentimentos topofílicos e topofóbicos não seja algo simples de se captar (DIAS NETO; DEUS, 2020). Outras comunidades *Pataxó* que também se domiciliaram em Minas habitam áreas localizadas nos municípios de Itapecirica (Centro-Oeste mineiro), de Araçuaí (Vale do Jequitinhonha) e de Açucena (Vale do Rio Doce) (SOUZA, 2020).

Podemos postular que a mobilização indígena – sobre a qual problematizamos, anteriormente – teria servido de “efeito demonstração” para comunidades afrodescendentes, que, num momento histórico imediatamente subsequente, passaram a “se ressignificar” como quilombolas em busca de demarcação de territórios e de acesso a políticas de “discriminação positiva” adotadas pelos governos e direcionadas às comunidades. Lopes (2006, p. 139) define como quilombos contemporâneos “[...] as comunidades negras rurais que

agrupam descendentes de escravos, vivendo da cultura de subsistência”, cujas manifestações culturais mantêm “[...] forte vínculo com o passado”.

Tais comunidades, que vivenciaram prolongada história de exclusão, experimentam, hoje, como registra Carvalho (2020), um processo de etnogênese, entendido como a construção fraternal de uma autoconsciência e de uma identidade coletivas de base racial e/ou histórica contra a ação de um Estado nacional opressor, com o objetivo de obter ganhos políticos, entre os quais se pode encontrar alguma expectativa de autodeterminação. Tratam-se de comunidades que se colocam, hoje, como protagonistas “[...] na cena dos direitos insurgentes” (CHAGAS, 2001, p. 223) e cuja identidade se encontra em construção. Essa emergência identitária ocorre, mediante a uma politização dos costumes, viabilizada pela construção de uma consciência costumeira do resgate e da ressignificação das identidades, “[...] processo que, ao mesmo tempo, as direciona para o passado, buscando nas tradições e na memória a sua força; e aponta para o futuro, sinalizando para projetos alternativos de produção e organização comunitária, bem como de afirmação e de participação política” (CRUZ, 2007, p. 96).

No leste mineiro, a comunidade de Barro Preto, situada no município de Santa Maria de Itabira, vivencia esta realidade, a qual investigamos em pesquisas de campo realizadas na zona rural do município, nos últimos anos (ALVES; DEUS, 2013). O acesso ao povoado se dá pela BR-120 e, a seguir, por uma estrada vicinal, não pavimentada, de aproximadamente 9 km. A população local é de aproximadamente 600 habitantes, e se acredita que os seus precursores eram escravos fugitivos e libertos.

Posteriormente, fazendeiros se apoderaram do local por meios violentos e ilícitos, intimidando e forçando os moradores a recuarem para pequenos espaços (conforme relatado nas entrevistas semiestruturadas realizadas nos trabalhos de campo). No entorno da comunidade, os fazendeiros praticam a silvicultura e a pecuária de corte, hoje, estabelecendo relações de compadrio com os quilombolas e utilizando sazonalmente a mão de obra local. A remuneração pelo trabalho diarista dos quilombolas é irrisória. A pequena área ainda disponível para os moradores é utilizada para a agricultura familiar de subsistência (SANTOS; CAMARGO, 2008).

CONCLUINDO, CONTEXTUALIZANDO, ATUALIZANDO

Postulamos que constituiriam culturas emergentes as paisagens vinculadas a este exercício de protagonismo das populações tradicionais, inclusive as dos quilombolas, que se encontram em processo de reafirmação de suas identidades cultural e étnica, e que, na ótica das geografias Cultural e Política, vivenciariam, hoje, dinâmicas típicas de reterritorialização (DEUS, 2011, 2021; DEUS *et al.*, 2018). É interessante demarcar que povos indígenas do tronco *Macro-Jê* são caracterizados, pelos etnólogos, como “sociedades dialéticas”, por constituírem notáveis exemplos de resistência sociocultural (GONÇALVES, 1983). Uma evidência desta resiliência dos *Macro-Jê* é a preservação de línguas pertencentes ao tronco em áreas de colonização muito antiga do país, como o Sul (línguas *kaingáng* e *xoclog*), o Sudeste (língua *maxakali* – no vale do Mucuri (MG)) e o Nordeste (língua *yatê* – no sertão de Pernambuco).

As mobilizações política e social da comunidade indígena *Krenak*, sempre engajada em lutas de conquista e de garantia dos seus direitos, ou em encontros de etnias, possibilitou-lhes criar uma rede de parceiros índios e não índios nas escalas nacional e internacional (SILVA; DEUS, 2017), e é sugestivo notar que, devido à coesão comunitária e à solidariedade da sociedade envolvente, tanto os *Krenak* como os *Pataxó* de Carmésia passaram a exercer o poder local⁴, ao viabilizarem a eleição de integrantes das duas etnias como vereadores nas eleições de 2020. Os *Pataxó* elegeram Alexandre Pataxó (Xé) e o Cacique Romildo – lideranças tradicionais das aldeias Sede da Fazenda Guarani e Imbiruçu, respectivamente (com as quais tivemos frequentes interlocuções em trabalhos de campo realizados em terras indígenas, nos últimos anos), e os *Krenak* elegeram Geovani Krenak em Resplendor (que, aliás, obteve votos em todos os distritos eleitorais locais). Este vereador sempre exerceu papel relevante na defesa dos direitos do seu povo, participando de eventos políticos, científicos, etc., nas principais capitais brasileiras e no exterior. Ele tomou posse, discursando na sua língua nativa *borun* (CEDEFES, 2020).

4. Ou continuaram a exercê-lo, como é o caso dos *Pataxó*.

Outros povos indígenas mineiros – todos *Macro-jê*, como os *Krenak* e os *Pataxó* – também elegeram representantes nas prefeituras e nas câmaras de vereadores de municípios do estado: os *Xakriabá* elegeram o prefeito e quatro vereadores em São João das Missões; e os *Maxakali* elegeram a vice-prefeita em Santa Helena de Minas e dois vereadores em Bertópolis (há grande diversidade de filiações partidárias destes políticos indígenas sufragados em 2020, embora o partido com maior número de representantes eleitos seja o Partido dos Trabalhadores (PT) (CEDEFES, 2020). Os *Maxakali* se domiciliaram numa região vizinha e contígua à da Bacia do Rio Doce: o Vale do Mucuri (região também ocupada originalmente por povos *Borun*, como os *Pojitxá*, os *Gyporok*, etc.).

Ainda, uma vertente do protagonismo político dos *Krenak* se manifestou nos últimos anos, com sua luta pela obtenção de medidas de compensação “[...] pelos danos morais e ambientais causados à sua comunidade pela implantação de grandes empreendimentos, como a Estrada de Ferro Vitória-Minas e a Usina Hidrelétrica de Energia de Aimorés” (SILVA; DEUS, 2017, p. 68). Contudo, verificou-se que, após a poluição do Rio Doce, pelos rejeitos de minério provenientes do rompimento da barragem de Fundão, em Mariana (MG), a vida às margens deste curso fluvial se transformou completamente (SILVA; DEUS, 2017). Se, antes, os atos de caçar, de pescar, de beber água do rio e de irrigar as plantações constituíam atividades do seu cotidiano, as famílias indígenas passaram a depender, a partir daí, de caminhões-pipa para se abastecerem de água.

Aliás, os *Krenak* protestaram contra a Samarco em novembro de 2015, interrompendo o tráfego na Estrada de Ferro Vitória-Minas, por onde a Vale (controladora da Samarco e da ferrovia) transporta seu minério para exportação (RICARDO; RICARDO, 2017). O rompimento da barragem (controlada pela , um empreendimento conjunto entre as maiores empresas de mineração do mundo – a brasileira Vale S/A e a -) ocorreu em 05 de novembro de 2015, no subdistrito de .

O evento é considerado o “ que teria causado o maior impacto ambiental da história brasileira e corresponderia ao maior evento do tipo no mundo. A

lama atingiu o Doce, cuja bacia hidrográfica abrange 230 municípios dos estados de Minas Gerais e de , muitos dos quais abastecem sua população com a água do rio. E deve se enfatizar, particularmente, que a poluição hídrica causada pelos rejeitos foi particularmente traumática para os índios, porque o Rio – que denominam *Watu* (“rio largo” (SOARES, 2010)) – assume um papel marcante em sua cultura, em termos simbólicos, como verificamos *in loco*, em incursões de campo aí realizadas. Um aspecto pouco notado e problematizado da tragédia de Mariana, a ser demarcado, é que áreas protegidas – estratégicas, sob o ponto de vista do ordenamento territorial –, como a Terra Indígena Krenak e o Parque Estadual do Rio Doce, também foram diretamente atingidas pelo “desastre”.

Contudo, é necessário pontuar que, na realidade vivenciada no país, após a posse do chefe de Estado hoje investido no poder, uma situação desfavorável a tais comunidades claramente se explicitou, com a adoção, por este governo, que tomou posse em 2019, de uma retórica e de uma práxis frontais e declaradamente refratárias ao reconhecimento e ao atendimento das necessidades e dos interesses destas populações, sobretudo, em termos político-territoriais.

No caso dos quilombolas, Corrêa (2020) demarca: “[...] com a eleição de Bolsonaro e com o aparelhamento político-ideológico da Fundação Cultural Palmares, as violências contra os quilombos teriam se ampliado”. Alguns efeitos da política em curso, segundo o autor, corresponderiam à queda das certificações emitidas pela FCP e o drástico corte das verbas para a tramitação e para a efetivação dos processos de titulação dos quilombos (CORRÊA, 2020). E uma reação contrária a isto, de parte dos quilombolas, estaria se configurando, “[...] através de organizações, coletivos e sujeitos políticos que atuam em diversas escalas, agem em múltiplas frentes políticas e constroem alianças com outros movimentos sociais” (CORRÊA, 2020, p. 250). Assim, os quilombolas estabeleceriam estratégias e formas de resistência para defender seus territórios e para cobrar o cumprimento das leis.

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS (ANA). **Conjuntura dos recursos hídricos no Brasil**: Encarte especial sobre a bacia do Rio Doce – Informe 2015/ Rompimento da barragem em

Problematizações sobre as culturas emergentes e sobre o protagonismo etnopolítico de comunidades tradicionais no Vale do Rio Doce (MG)

Mariana/MG. Brasília: SPR/ANA-MMA, 2016. 50 p.

ALVES, A. N. R.; DEUS, J. A. S.; GOMES, N. L. Comunidades quilombolas: uma possível interpretação do Lugar com o uso de mapas mentais. In: OLIVEIRA, G. R.; RAMOS, J. F. P.; OKOUDOWA, B. **Cá e Acolá: Experiências e Debates Multiculturais**. Fortaleza: UFC, 2013. p. 27-57.

AMORIM FILHO, O. B. Topofilia, Topofobia e Topocídio em Minas Gerais. In: DEL RIO, V.; OLIVEIRA, L. **Percepção Ambiental: A experiência brasileira**. São Carlos: Ed. UFSCar; Studio Nobel, 1999. p. 139-152.

ÁVILA, A.; GONTIJO, J. M. M.; MACHADO, R. G. **Barroco mineiro: glossário de arquitetura e ornamentação**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1996. 232 p.

AZARYVAHU, M.; GOLAN, A. (Re)naming the landscape: the formation of Hebrew map of Israel - 1949/ 1960. **Journal of Historical Geography**, Londres, v. 27, n. 2, p. 178-195, 2001.

BATISTA, O. Pirenópolis: Uma paisagem ora vivida, ora contemplada. In: ALMEIDA, M. G. **Paradigmas do Turismo**. Goiânia: Editora Alternativa, 2003. p. 113-120.

CABOCLO. In: Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: Acesso em: 16 de ago. 2020. Verbete da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7

CARVALHO, T. R. Etnogênese: discussões acerca do (re)surgimento de identidades étnicas diferenciadas. In: PIMENTA, A. N.; MENEZES, P. M. **Firmando o pé no território: temática indígena em escolas**. Rio de Janeiro: Pachamama, 2020. p. 243-256.

CASTRO, H. M.; DEUS, J. A. S. Uma abordagem geohistórica e etnogeográfica do Barroco mineiro aplicada aos Estudos da Paisagem nas regiões de antiga mineração do Brasil. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 5, n. 3, p. 57-80, dez. 2011.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA (CEDEFES). Indígenas, quilombolas e assentados eleitos em Minas Gerais. 2020. Disponível em: Acesso em: 06 jan. 2021.

CHAGAS, M. de F. A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 15, p. 209-235, jul. 2001.

CLAVAL, P. A **Geografia Cultural**. Florianópolis: Editora UFSC, 2014. 456 p.

CORRÊA, G. S. *et al.* A Questão Quilombola na Conjuntura Atual: Conflitos, Desafios e Resistências. **Revista ANPEGE [on-line]**, v. 29, n. 18, p. 249-284, 2020. E-ISSN: 1679-768X. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege>. Acesso em: 30 dez. 2020. DOI: 10.5418/ra2020v16i29.10285.

CORRÊA, R. L. A dimensão cultural do Espaço: alguns temas. **Espaço & Cultura**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 1-22, out. 1995.

CORRÊA, R. L. A Geografia Cultural e o Urbano. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 167-186.

COSGROVE, D. A Geografia está em toda a parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia Cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2012. p. 219-237.

COSTA, J. R. **Toponímia de Minas Gerais com estudo histórico da divisão territorial e administrativa**. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1997. 478 p.

CRUZ, V. do C. Povos e Comunidades Tradicionais. In: CALDART, R. S. *et al.* **Dicionário da Educação no Campo**. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio - Fiocruz; Expressão Popular, 2012. p. 594-600.

DEUS, J. A. S. Identidade, etnicidade e paisagens culturais alternativas no Vale do Rio Doce/ Minas Gerais- Brasil. **Revista Geográfica de América Central**, San José, n. esp. EGAL 2011, p. 1-14, 2. sem. 2011.

DEUS, J. A. S. O legado de Cosgrove discutido em produções científicas recentes: uma contribuição ao debate sobre as ideias do autor. In: DINIZ, A. M. A. *et al.* **Metamorfoses possíveis compartilhadas - leituras em Geografia Cultural**. Belo Horizonte: Grupo Editorial Letramento, 2019. p. 28-37.

DEUS, J. A. S. Uma problematização sobre o protagonismo sociocultural das sociedades indígenas de Minas Gerais (e leste do Brasil) nas óticas etnopolítica e etno-histórica. **Ciência Geográfica**, Bauru, v. XXV, n. 1, p. 38-50, jan./dez. 2021.

DEUS, J. A. S. *et al.* Os processos comunitários de reafirmação identitária e a constituição de paisagens culturais alternativas nos vales dos rios Doce e Jequitinhonha/ MG - Brasil. **GeoNordeste**, São Cristóvão, v. 24, n. 1, p. 73-90, jan./ jun. 2018.

DEUS, J. A. S.; SILVA, L. R. M. Reinvenção da identidade cultural, protagonismo etnopolítico e interações com o turismo dos índios Pataxó(s) de Carmésia (estado de Minas Gerais, Brasil). **Agália**, Santiago de Compostela, n. esp. Turismo em Terras Indígenas, p. 203-223, out. 2015.

DIAS NETO, J.; DEUS, J. A. S. O mapa mental como ferramenta de análise sobre o Lugar: a percepção da comunidade pataxó da Terra Indígena Fazenda Guarani pela sociedade envolvente. In: REGO, N.; KOZEL, S. **Narrativas, Geografias e Cartografias: para viver é preciso espaço e tempo**. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura; Ed. IGEO-URGS, 2020. v. 1, p. 127-154.

ESCHWEGE, W. L. V. **Jornal do Brasil: 1811/ 1817 - Relatos Diversos do Brasil Coletados Durante Expedições Científicas**. Tradução de Friedrich E. Renger, Tarcísia L. Ribeiro e Günter Augustín. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002. 408 p.

GARAU, A. O.; SEBÁSTIAN, J. B. La caracterización del paisaje de Menorca a través de la toponímia. **Investigaciones Geograficas**, Alicante, n. 60, p.155-169, jul./dez. 2013.

GONÇALVES, J. R. S. A resistência cultural dos Apinayé. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 70-75, fev. 1983.

- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Base de dados por municípios das Regiões Geográficas Imediatas e Intermediárias do Brasil**. 2017. Disponível em: . Acesso em: 26 fev. 2020.
- LANGFUR, H. Canibalismo e a legitimidade da guerra justa na época da Independência. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 119-143, maio 2017. Disponível em: . Acesso em: 02 jan. 2021. DOI:
- LOPES, N. **Dicionário escolar afro-brasileiro**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2006. 174 p.
- PARAÍSO, M. H. B. Krenak. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil**. 2020. Disponível em: . Acesso em: 02 jan. 2021.
- REIS, R. C.; GENOVEZ, P. F. Território sagrado: exílio, diáspora e reconquista Krenak. **Boletim Goiano de Geografia**, Goiânia, v. 33, n. 1, p. 11-25, jan./abr. 2013.
- RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização - a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 7 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 559 p.
- RICARDO, B; RICARDO, F. **Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017. 827 p.
- SAINT-HILAIRE, A. **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Tradução de Vivaldi Moreira. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. 378 p.
- SANTOS, J. P. G. *et al.* Marcas na paisagem do povoado Fazenda Velha/ MG: interpretações como subsídio à realização de inventários toponímicos. In: VARGAS, M. A. M.; DOURADO, A. M. D.; FREDRICH, M. S. L. **Diálogos e práticas no campo da pesquisa qualitativa**. Ituiutaba: Editora Barlavento, 2021. p. 182-224.
- SANTOS, M. E. G.; CAMARGO, P. M. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI - história e resistência**. Belo Horizonte: Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva; Autêntica Editora, 2008. 392 p.
- SILVA, A. C. S. *et al.* Interpretações toponímicas da paisagem do povoado de Fazenda Velha, Sete Lagoas/ Minas Gerais. **GeoNordeste**, São Cristóvão, v. 31, n. 1, p. 54-72, jan./jun. 2020.
- SILVA, L. R. de M.; DEUS, J. A. S. Os processos de resistência e a emergência etnopolítica dos Borun do Watu. **Terra Livre**, São Paulo, v. 1, n. 48, p. 46-79, 2017.
- SILVA, T. H. M. Guido Thomaz Marlière e os índios Botocudo nos sertões do Leste (1818-1824). **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v. 10, n. 2, p. 361-375, jul./dez. 2010.
- SEEMANN, J. A. Toponímia como construção histórico-cultural: o exemplo dos municípios do estado do Ceará. **Vivência**, Natal, n. 29, p. 207-224, 2005.
- SOARES, G. C. **Na trilha guerreira dos Borun**. Belo Horizonte: Centro Universitário Metodista Isabela Hendrix, 2010. 299 p.
- SOUZA, W. D. Migrações pataxós em Minas Gerais: um olhar sobre a dispersão dos Pataxó a partir da década de 50. In: PIMENTA, A. N.; MENEZES, P. M. **Firmando o pé no território**:

José Antônio Souza de Deus

temática indígena em escolas. Rio de Janeiro: Editora Pachamama, 2020. p. 279-303.

SHISHITO, A. A. A Nova Geografia Cultural de Cosgrove e o Grafite como proposta de entendimento da Paisagem. **Geografia e Pesquisa [on-line]**, v. 11, n. 2, p. 16-24, 2017. Disponível em: . Acesso em: 07 set. 2018.

TOWNSEND, S. A. Symbolic discourses: the influence of Denis Cosgrove in the field of Geography. **The California Geographer**, v. 54, p. 59-68, 2015.

TUAN, Y-F. **Topofilia. Um estudo da percepção, atitudes e valores do Meio Ambiente.** Londrina: Ed. UEL, 2012. 342 p.



AMAZÔNIA, VIVÊNCIAS E ESPAÇOS EMOTIVOS

Josué da Costa Silva

Hermanos, Jilatanakas ¿qué hemos hecho de la madre tierra, la Pachamama? La abandonamos, la vendemos, la arrendamos, la regalamos. Hemos convertidos nuestros pueblos hermosos de barro y paja en poblaciones marginales.

(Oswaldo Torres e Luis Marcel Cassorla: “Jilatas, relato”)

Para iniciar este texto, que tratará de experiências e de vivências emotivas na Amazônia, reconstruo uma narrativa que nasce na beira do barranco, na margem do rio. É uma narrativa que mostra o viver e a convivência com o rio e com as águas, os conhecimentos e os saberes construídos nas relações mais imediatas da população com o lugar. Não se faz necessário denominar o rio e os personagens, pois, em se tratando da relação estabelecida com a natureza, essa narrativa certamente pode ter se repetido nesta manhã, plena das vivências com o lugar, e começa assim:

“Está amanhecendo... O Sol está clareando o dia e começa a algarra dos pássaros, que se preparam para formar seus próprios bandos, para irem em busca dos lugares de alimentação... O lugar é uma das muitas comunidades, às margens do rio... pode ser o rio Madeira. Acordei cedo, para ver o nascer do Sol, que ainda não apareceu e que se esconde por trás da muralha de árvores. O rio está calmo e seus movimentos são quase imperceptíveis e ainda há uma tênue neblina, flutuando sobre seu leito, dissipando-se, lentamente... para ir até a margem do rio, passo pelo campo de gramas e pela vegetação baixa, que chegam até o joelho e que estão cheias de orvalho, que molha as pernas e que dá uma leve sensação de frio... à beira do barranco, olhando para o rio, já está um morador, caboclo, de braços cruzados, levemente encolhido de frio, talvez. Está olhando para o rio e espera o Sol surgir por trás das árvores. Faço uma menção de cumprimentar, mas ele esboça um sorriso e permanece em silêncio a olhar para o rio e a esperar. Parado, também espero... o Sol surge e eu digo “hoje vai fazer um belo dia” ele olha, concorda e diz “mas vai chover forte no fim da tarde, o rio está dizendo...”

Proponho tratar, nesse texto, do modo de vida de populações ribeirinhas, de pequenos agricultores, de trabalhadores remanescentes do período econômico de coleta do látex, e das relações diferenciadas que estes possuem com a natureza. Se vamos tratar das lutas pela preservação e pela proteção da Amazônia, faz-se necessário pautar estes modos de vidas, estes saberes e estes sujeitos como agentes imprescindíveis e importantes no enfrentamento à devastação das florestas e das águas. Da mesma forma, faz-se necessário darmos a oportunidade de conhecer, de dialogar e de vivenciar os encantos e as belezas de um conjunto de conhecimentos, de saberes e de paisagens que volatizam de forma acelerada.

Para pensar uma política de preservação da Amazônia, não podemos deixar de tratar do atual cenário das políticas intervencionistas, no que concerne ao processo de retrocesso das políticas ambientais brasileiras, marcadas pelo desaparecimento dos órgãos fiscalizadores e pelo avanço das ameaças, das instabilidades e das incertezas sobre os modos de vidas das populações tradicionais. A desobrigação das multas por desmatamentos irregulares, os

avanços da ocupação de grileiros nas áreas de preservação e nas terras indígenas, o afrouxamento da repressão às ações ilegais de garimpeiros nas terras indígenas, a construção de barragens nos rios da Amazônia, provocando grandes impactos no ambiente e nas populações originárias, nos pequenos agricultores familiares, nos ribeirinhos e em uma gama de categorias sociais, que, por gerações, viviam um modelo produtivo de equilíbrio com a natureza, além de outras ações e consequências, aliadas ao latifúndio, ao agronegócio, aos madeireiros e aos garimpeiros invasores de áreas protegidas. De fato, tais ações vêm se ampliando no afrouxamento das regulamentações ambientais. É um quadro político-ambiental preocupante, não, só, para as populações tradicionais, mas, também, para as sociedades brasileira e planetária.

Esse tensionamento dos modos de vida das populações na Amazônia se torna muito preocupante, por sabermos que os grandes projetos hidrelétricos e o avanço do agronegócio causam grandes impactos, tendo, como justificativa, a aplicação do conceito de “desenvolvimento”. Questionaremos tal conceito mais adiante. O ataque sistemático dos madeireiros, dos garimpeiros e do agronegócio às terras indígenas e aos povos tradicionais originários, desde longa data, vem provocando assassinatos de líderes ambientais e indígenas. Vidas silenciadas; as vidas dos que fazem resistências aparentam ter pouco significado neste conflito, neste espaço de luta. O espaço e a cultura dos povos tradicionais, dos ribeirinhos e dos pequenos agricultores sofrem com a floresta sendo posta abaixo e vivenciam a perda descontrolada da diversidade para o fogo e para a biopirataria.

Se observarmos atentos, a sociedade ocidental, principalmente a sociedade não indígena, com toda a sua formação e com a sua expectativa no processo de acumulação do capital, é uma sociedade que se imagina hegemônica e que marca para si os seus próprios limites e os seus aprisionamentos, porque tem dificuldades de lidar com as diferenças e com as outras possibilidades. Durante muito tempo, a Amazônia ficou marginalizada, esquecida, posta de lado no contexto nacional, sendo costumeiramente referenciada como o “inferno verde”, conceito bastante utilizado pelo Estado e pelas elites brasileiras, significando um lugar de degredos sociais e de onde se poderiam extrair, tirar as riquezas, fazer a fortuna possível e ir embora. Isso se configurou de diversas

formas, antes e durante todo o século XX, e em diversos campos, seja o econômico, seja o cultural, seja o das produções, seja o da circulação de mercadoria. A Amazônia não era um lugar para se investir, para se construir; era apenas para uso e para retiradas, porque o que aqui se encontrava era a “selvageria”, e o selvagem não faz parte do rol das coisas que são postas no processo de construção ou no conceito clássico de “desenvolvimento”; é algo a ser dominado e eliminado. Não é à toa que esta mesma elite chama os povos indígenas de “selvagens”.

Quando pensamos nos grandes projetos econômicos na Amazônia, é preciso pontuarmos as chamadas economias da borracha e o sistema do barracão, que aplicaram severa exploração à força de trabalho que o capital, em sua forma atrasada e predatória, poderia fazer: um espaço sem leis, sem respeito trabalhista e sem proteção à vida; bem como é importante considerar os resultados destruidores das ações do garimpo e do desmatamento e o aniquilamento das culturas e dos modos de vidas dos povos originários.

Entretanto, para entender ou fazer um quadro do que é a Amazônia, precisamos ultrapassar estes limites de acontecimentos preocupantes, densos, tenebrosos, e perceber a existência de organizações de vidas, que são diferenciadas das imbricações do consumo, da materialidade e das objetificações do mundo da mercadoria. Podemos exemplificar que, no modo de vida regido pela lógica da mercadoria, entende-se como perfeitamente “natural” haver a necessidade de pagar por um copo de água para saciar a sede.

Não há nenhum assombro em realizar este pagamento. É fácil entender que nossa mente identifica e trata com naturalidade a mediação do dinheiro e as posses materiais para saciar as necessidades mais prementes do indivíduo, intensificando os processos de coisificação e de apagamento da condição humana. Tudo se torna mercadoria e objeto de consumo, e somos, enquanto seres, indivíduos jogados em processos desenfreados de insaciabilidade, de inconstâncias, de temores e de individualidades, vivenciando a angústia e a ansiedade de não saber com o que vai se alimentar à noite ou no dia seguinte. Esse quadro denso e preocupante sobre o ambiente e sobre os diversos grupos humanos na Amazônia cria uma crise no modo de vida.

Tal crise se estende por escalas mais abrangentes e para além dos grupos sociais tradicionais no processo de viver a vida. É uma crise que leva à busca por outros caminhos, por alternativas, e, na medida em que esta angústia do viver se intensifica, tornamo-nos cada vez mais vinculados aos aspectos do consumo de objetos e perdemos a noção da importância da nossa condição humana, esquecendo das relações de proximidades com a natureza. O modo de vida objetificado necessita que se renuncie à própria humanidade, porque assim é muito mais tranquilo e fácil de as elites políticas e econômicas promoverem a condução da sociedade.

Essa “crise do viver” é muito mais complexa e profunda, na medida em que os grupo sociais mais fragilizados recebem e sofrem com a densidade e com os tensionamentos das relações de apagamentos, de invisibilizações, de exclusões em uma sociedade que não se constrange mais diante de manifestações conservadoras, patriarcais e escravocratas. Nesse contexto, estão os negros e as negras, que lutam para demarcar e para manter seus territórios tradicionais de lutas e de vivências em suas terras quilombolas. Para os que lutam para viver nas cidades, o processo é análogo ao do sistema de escravidão, que não se encerrou na fantasia da libertação propagada em 1888, pois ainda não se apagou de todo a “des-humanização”, que transformou o povo preto em escravo. Nessa mesma lógica, no contexto dos grupos sociais brasileiros, o indígena também não recuperou por completo sua condição humana. Essa luta inclui outros grupos sociais, como os que vivenciam sua sexualidade diferentemente da que consta do ideário das elites deste país, pois estes também não possuem sua condição humana consolidada. E podemos seguir longamente com esta relação de excluídos e de invisibilizados.

Então, é necessário observarmos que esta condição humana precisa ser resgatada, porque há muitas categorias sociais que sofrem a pressão de terem suas humanidades negadas. No século XX e no vigésimo primeiro ano no século XXI, ainda enfrentamos questões fundamentais sobre a vida, sobre a filosofia e sobre quem somos, dentro do complexo social. Por quê? Nesse aspecto, há uma busca de alternativas. O viver, segundo as concepções da sociedade de consumo, pressiona-nos tanto, que, automaticamente, cria-se a necessidade de novas

buscas. Para exemplificar, há aqueles que abandonam tudo e que buscam pelo viver em comunidade; outros se tornam caminhanes nas estradas ou moradores de ruas; e há os que possuem carros e oferecem caronas gratuitas, com os propósitos de ter companhia, de conversar, de sociabilizar. Ansiedades, incertezas e uma busca intensa pelo resgate da condição humana.

Voltemos à Amazônia e à articulação do processo de geografização destes grupos sociais que possuem outras formas de organização e outras vivências com as matas (floresta) e com as águas, que buscamos demonstrar, em contexto geral. Ainda podemos encontrar uma Amazônia de diversidade de belezas, de culturas, de organizações e de modos de vidas, que constroem diferentes modos de viver, como os dos ribeirinhos, dos pequenos agricultores, dos povos tradicionais, dos povos originários, entre outros. Nesses modos de viver, deparamo-nos com a generosidade, com os acolhimentos, com os encantamentos e com a poética do viver. É uma Amazônia que insiste em resistir e em existir; um lugar, em que suas populações pensam e organizam o mundo para a vida construída nas beiras dos rios, no meio das matas, tendo uma relação de proximidade com a natureza; em especial, a relação do/a amazônida com o rio. Essa influência, por sua vinculação às populações tradicionais, ribeirinhas, povos originários, remanescentes de quilombos, estende-se por uma Amazônia que abrange cerca de 6,5 milhões de km² e inclui os estados do Acre, do Amapá, do Amazonas, do Pará e de Rondônia e partes do Maranhão, do Tocantins e do Mato Grosso.

A Geografia que movimentamos, para olharmos para esta dimensão amazônica, possui as lentes da Geografia Cultural, que nos oportuniza a desenvolver capacidades analíticas que nos mostram formas de perceber e de vivenciar outra visão do viver neste espaço tão diversificado, em que parcela dos/as amazônidas se caracteriza por sua relação cultural para além do foco dicotômico do físico e do humano. E encontramos, através de um olhar atento e sensível, outras formas de relações, interligações e conexões desta sociedade, para a qual as relações capitalistas não são totalmente dominantes. Tal ambiente, das organizações dos modos de vidas tradicionais, possui e constrói saberes, conhecimentos e valores diferenciados na relação com a natureza. Para estes grupos sociais, a natureza não está fora de sua vivência, pois se veem como parte

dela. Na relação com a natureza, tal perspectiva nos leva a questionar, a investigar, a pensar, a refletir sobre estes modos de vida. Como estas populações e estas organizações tradicionais, formadas por pequenos agricultores, por ribeirinhos, por extrativistas, por povos originários, por agricultores familiares falam da natureza? Elas não falam da natureza com distanciamento; falam de interações, de proximidades, de conexões e de dinamismos do viver. Nessa relação, há um respeito muito grande para com todos os elementos que compõem o viver. Outro aspecto é de que, ao considerarem que também são natureza, essas pessoas se veem inclusas e entendem que não necessitam transformar tudo em mercadoria, tornando, assim, a lógica da acumulação não predominante.

Para o grupo social dos ribeirinhos, sua condição de ser ribeirinho não significa morar às margens de um rio ou igarapé, mas incluir o rio e as águas em sua forma de vida, em sua estratégia de sobrevivência; é ter o rio como fonte de trabalho e de lazer. Ao considerarmos ribeirinhos como populações tradicionais, estamos levando em consideração seus modos de vida, seus modos de produção e as técnicas artesanais utilizadas em suas estratégias de sobrevivência. Assim, no conjunto de populações tradicionais, temos o pequeno produtor agrícola, que utiliza a mão de obra familiar, os pescadores, com seus artefatos artesanais, os coletores de produtos da mata, como os seringueiros, os coletores de açaí, de bacaba, de patoá, de ervas medicinais, de óleos, etc., os mateiros, as populações indígenas, os quais organizam seu modo de vida, segundo os movimentos das cheias e das vazantes dos rios.

Cada uma destas categorias possui sua própria forma de se organizar e de produzir o espaço. Então, como trabalhar com uma realidade tão complexa?

Para poder demonstrar as relações diferenciadas com a natureza e os modos de vida das pessoas desta Amazônia de encantos, terei que pedir licença para fazer relatos na primeira pessoa, pois será necessário recorrer a lembranças, a emoções e a experiências de mais de trinta anos de trabalhos de campo em comunidades ribeirinhas dos rios Madeira, Negro, Solimões, Mamo, Abunã, Amazonas, Trombetas, Tapajós, Ituxi, Purus, Juruá, Acre, Branco, além dos igarapés e dos furos (explicando que “furos” são extensões de água que unem um

rio a outro ou que encontram os lados mais estreitos de um meandro), às margens dos quais foram visitadas inúmeras comunidades, vilarejos, cidades.

Ao chegar em uma localidade, aprendi que cada gesto, cada palavra dita e cada atitude era minuciosamente ouvida, observada e compartilhada na comunidade. Se for uma chegada de barco, entender o ritmo do movimento de quem chegava era um item importante, pois era preciso identificar quem era visitante e quem era morador, principalmente durante a viagem e, depois, na chegada à localidade. Muitas são as possibilidades de chegada a uma localidade. Se o período for de estiagem, o barco vai mais lento e atento aos bancos de areia, que mudam de lugar ou surgem a cada estação, e que são perigosos para os barcos de maiores calados – a medida da parte submersa de um barco – e que podem ficar encalhados. Outra ameaça é a presença dos pedrais, que podem rasgar as madeiras dos fundos dos barcos, e há, ainda, os troncos de árvores, que são arrastados pelos rios e que algumas vezes ficam semissubmersos. A intensidade do perigo muda para cada tipo de transporte, como canoa, voadeira ou barco de linha (que leva cargas e passageiros). As viagens são ininterruptas, até chegar à localidade de destino. Nesse percurso, dia ou noite, a segurança da viagem está na tripulação e principalmente na figura do “prático”, o condutor da embarcação. O prático tem a experiência da vivência no rio e, à noite, identifica a presença de bancos de areias, de pedrais ou de troncos de árvores, fazendo uma série de correlações de informações, como movimento das águas na superfície, a sombra do perfil das árvores, o formato das praias, etc. Na chegada às comunidades, enfrentamos a possibilidade real de subir um enorme, longo e geralmente íngreme barranco. Se o período for de cheia, as voadeiras, que são cascos de alumínio movidos por motores de 40 HP, levam-nos até as proximidades de onde iremos ficar. Os perigos destas viagens, sejam de dia, sejam de noite, são marcados pela velocidade do rio, pela presença maior de troncos de árvores, pelos vendavais e pelas chuvas torrenciais; nesses casos, o prático decide se o barco deve se aproximar das margens e parar.

Nos barcos de linha, viajamos deitados na rede. É recomendável chegar com duas horas de antecedência e atar a rede. Alguns passageiros, se a viagem é as dezesseis horas, atam suas redes pela manhã, demarcando o seu local no

barco. Mas esta atitude não é uma garantia de fato, porque, se, na chegada dos passageiros, o indivíduo não estiver deitado e vigilante, outras redes serão atadas sobre a sua e isto não irá resultar em uma noite de viagem tranquila.

O ajuste do local da rede gera disputas, falatórios, resmungos e, em grau de recurso, a tripulação encontra o local adequado para cada um. A passagem dá direito ao café da manhã: pão com margarina, café com leite, bolachas salgadas e frutas, ocasionalmente, como banana ou melancia; no almoço, há frango ao molho, arroz, feijão e salada, com melancia ou banana de sobremesa; e à noite, repete-se o cardápio do almoço. Há filas para pegar o prato e para comer na própria rede. Mesmo com as especificidades de cada lugar, as diferenças não são assim tão acentuadas.

Outro fator importante é o horário de chegada nas comunidades, pois o que se tem é uma ideia de previsão de chegada diurna ou noturna. Era difícil chegar em uma comunidade de barco à noite, pois, se o barco pernoita no local, os viajantes não precisam desatar suas redes e nem sair do barco, e tudo fica para ser feito pela manhã. Mas, se o barco continuar sua viagem, a movimentação na embarcação é intensa e é importante deixar toda a bagagem arrumada e ter construído contatos ou feito amizades, durante a viagem. Logo, descobri que é preciso planejar com atenção a saída do barco e encontrar a forma de dar conta de carregar a própria bagagem, pois tudo é muito movimentado. No meio de toda a agitação da saída e da chegada de novos passageiros, recebemos ajuda. Para os moradores, a subida do barranco com mercadorias, com equipamentos, com bagagens é feita com rapidez, seja no período de cheia, seja no período de vazante.

A recepção e o abrigo nunca me foram negados, bem como os diálogos na beira do barranco, no quintal, à sombra das fruteiras; visitas ao roçado; sair cedo para pescar; andar na mata em busca de açaí, de castanhas; preparar-se para o festejo, à noite; e mais conversas, sentados em bancos de madeira.

Eu passei muito tempo vivenciando e observando estas formas de manifestação e de organização de vida, isto é, vendo como se dá a relação com a natureza. Não era uma relação marcada pelo acúmulo e nem podia ser, pois são extrativistas e possuem todo aquele processo histórico vivenciado pelo

seringueiro, vindo do Nordeste para trabalhar na extração da seringa. Esses ribeirinhos são descendentes ou remanescentes dos seringueiros, que passaram pelo abandono de quem os contratou, os capitalistas do fim do século XIX e de meados do século XX, que os trouxeram de outras regiões do país, principalmente da Região Nordeste, e que, quando a borracha se tornou desinteressante, do ponto de vista econômico, estes seringalistas, capitalistas da borracha, afastam-se e deixam tudo no meio da mata, deixando os seringueiros abandonados ao poder público e às políticas públicas. E não é somente um abandono teórico; é um abandono radical e completo, porque os trabalhadores foram deixados na mata. Tinham, até então, um suporte de abastecimento dado pelos barracões, que era precário, mas existia. Mas o completo abandono os deixou por conta própria. Com a saída dos donos dos seringais, os migrantes tiveram que contar com o aprendizado do ambiente das matas da Amazônia. O nordestino demorou para compreender o que é viver sob a floresta densa, e desenvolver a habilidade de poder andar na mata com uma certa destreza e ter a garantia de poder e de saber sobreviver nela. Mas quem não a conhece só encontra sombras e inúmeros caminhos, cujos trilhados são difíceis de decidir. E perigosos. Mas este nordestino teve que aprender; e aprendeu. É a natureza que vai ofertar a ele as condições de manutenção da sua vida.

DIFERENTES FORMAS DE SE RELACIONAR COM A NATUREZA

Em conversa com um seringueiro, com cerca de sessenta e cinco, setenta anos, ele me convidou para ir caminhar em uma estrada de seringa, na qual havia trabalhado. Já não coletava mais; ele tinha outra função, trabalhando na agricultura e na pesca, mas reconhecia cada árvore de seringa, com que havia trabalhado naquela estrada. Fui a sua ex-colocação e, ao longo do caminho, ele chegava nas árvores e dizia: “Essa árvore aqui é minha amiga...” e passava a mão no tronco da árvore, sem pressa, retirando casacas soltas e, acarinhando suavemente, dizia algumas falas e contava histórias àquela árvore. Numa história destas ele disse: “[...] um dia, eu precisei levar a filha ao médico, porque adoeceu... ela precisava de atendimento médico, mas eu não tinha dinheiro para

as passagens e foi esta seringueira que deu mais de litro de leite; ela me deu a quantidade de três litros de leite e eu consegui dinheiro para cuidar de minha filha...” Ele acariciava aquela árvore e isso resultava em uma relação muito diferenciada, porque, para mim, aquela era uma simples árvore ou, no máximo, uma árvore seringueira, mas, para ele, não; aquela era, para ele, mais especial. Eu fui encontrar este tipo de relação com a natureza, não, só, entre os ribeirinhos, mas, também, junto aos povos indígenas, aos quais visitei e com os quais conversei. Então, existem, sim, formas diferenciadas de conceber, de perceber e de se relacionar com a natureza. São relações que não estão mediadas pelo olhar da mercadoria. São posturas que foram esquecidas pela sociedade abrangente e que precisam ser aprendidas, novamente. É imprescindível tratar estas culturas e seus povos com o mais profundo respeito, porque a relação destes com a natureza é diferenciada.

As representações simbólicas das águas estão presentes em inúmeras formas de narrativas, de encantamentos e de saberes. A Mãe d’Água é uma destas representações simbólicas e de encantamento, que protege as nascentes denominadas, pelos ribeirinhos, “olhos d’água”. Nos lugares de nascentes, há uma postura de reverência ao sagrado. A água, e suas nascentes, possui sua sacralidade e abriga uma divindade. Não é local para se estar andando, pisando ou cortando a mata ao redor; não se toma banho e não se fala alto nestes espaços; ouve-se o barulho do borbulhar, silenciosamente. Nessa visita, com as mãos em concha, bebi lentamente a água sagrada. A Mãe d’Água é generosa, ao alimentar igarapés e rios. E os que transgridem esta sacralidade podem receber punições atribuídas por esta divindade, sofrendo de sede e de fome.

Outro protetor das águas e das espécies aquáticas é o boto, que possui várias formas de representação, podendo ser o protetor de lugares de reprodução e de crescimento dos peixes. Ao boto é atribuído o papel de protetor das várias espécies de peixes, que procuram os igapós e os lagos para sua reprodução, cabendo a ele atacar quem venha pescar. Com a presença de pessoas, ele nada por baixo das canoas, faz banzeiros (movimentos fortes das águas) e pode causar encantamentos, como o panema, que é uma energia negativa que deixa as pessoas apáticas e sem sorte para a caça, para a pesca e para os namoros. Esse

encantamento requer a ação de um/a curador/a ou rezador/a ou benzedor(eira).

O boto pode levar pessoas para conhecer as cidades encantadas, que, segundo relatos de quem já as viu, são lugares com muita alegria, com festas e com alimentos. Quem faz esta visita fica acometido pela obsessão de querer retornar e ficar nas cidades encantadas, e somente o trabalho muito dedicado de um/a curador/a pode livrar a pessoa deste encantamento. As cidades encantadas redimem o indivíduo de suas dores e de seus sofrimentos, por serem lugares com fartura de festas e de alimentos. Esses relatos possuem proximidades com os tempos dos seringais, pois são destes grupos sociais as principais narrativas.

O boto possui uma característica muito conhecida: a capacidade de se transformar em um homem sedutor e de namorar as mulheres. Certa vez, perguntei a um ancião como ocorria esta sedução e sua resposta foi simples: “O boto é poderoso e a mulher não pode resistir aos seus desejos”. Há muitos caminhos para interpretar tal narrativa, seja pelo viés do machismo, seja pelo viés do patriarcalismo, seja pelo viés do forte domínio que o homem nordestino que foi para a Amazônia tinha, em sua relação com a mulher. Alguns estudos foram feitos, retratando a condição dos “filhos do boto” e a relação com o estupro, o adultério. O tempo dos seringais ampliou as difíceis relações com as mulheres. Há relatos de que as mulheres eram “itens” do barracão e que os seringueiros pagavam por sua companhia, não podendo maltratá-las, pois voltariam ao barracão.

De algum modo, essas narrativas retratam as relações difíceis vivenciadas por mulheres nos seringais. Outro campo de ação das representações que envolvem o boto é o da cura de enfermidades. Através da ação de um/a conhecedor/a dos encantamentos das águas e das matas, chamado/a de curador/a, essa pessoa recebia o espírito de um boto e prescrevia tratamentos, que levavam à cura de enfermidades do corpo e da alma, os quais eram feitos com benzimentos, com banhos de ervas, com chás, etc. Uma narradora falou que seu filho, um jovem de quinze anos que voltava da casa de sua namorada às seis da tarde, foi encantado pelo boto, que tentou levar o rapaz para as cidades encantadas. Essa mãe recorreu aos trabalhos de uma curadora, que realizou a cerimônia de desencantamento, libertando o rapaz, que não pode mais viver às

margens do rio, mudando-se definitivamente para a casa de familiares na cidade. Os horários de seis da manhã, meio-dia, seis da tarde e meia-noite são os horários dos encantamentos e são os mesmos horários dos processos de cura.

PASSEIO PELAS COMUNIDADES: VIVÊNCIAS E GEOGRAFICIDADES

No rio Mamo, os seringueiros brasileiros que passaram a morar nas terras da Bolívia, chamados “brasivianos”, relatam a existência de um indivíduo idoso, que, remando sua canoa, observa o viver dos seringueiros e das populações que vivem às margens do rio. Ele não se permite ser visto; somente nos sonhos das pessoas. É chamado “o velho da canoa”, e protege os sonhos de todos, atende a seus desejos e abastece os moradores. É um amigo protetor dos sonhos e pertence à natureza do lugar.

Em uma visita à comunidade de Juruá, às margens do rio Juruá, cheguei em um monomotor, que pousou em uma pista improvisada e dividida com criação de bovinos. Um sobrevoou para espantar a criação e um pouso, em que a pequena aeronave deslizou muito no barro vermelho. Após as conversas de apresentação, cheguei ao alojamento e saí para conhecer o local e para falar com as pessoas. Soube que o local para se saber de tudo era o banco da mentira.

O nome já era um “letreiro luminoso” para minha atenção e fui logo para o local. Era só um longo banco de madeira, de frente para o rio, à sombra de um pé de manga frondoso. Informaram-me que a qualquer hora tinha gente sentada lá, conversando. Essa era uma informação preciosa e marquei como necessário e importante participar destes diálogos. Escolhi voltar ao banco da mentira depois do jantar e em um horário tardio para os padrões locais, às nove da noite. Eu queria mesmo saber se tinha gente no banco da mentira a qualquer hora. E tinha um pequeno grupo sentado e conversando, mesmo, a respeito de uma inesperada quebra de árvores na mata formando um sinuoso caminho de árvores amassadas, quebradas, retorcidas. Foram apresentadas muitas narrativas, versões, referências sobre quem estava próximo e viu as clareiras abertas na mata. Explicações de forças e de animais misteriosos. Conversas e novidades foram sempre acrescidas, e eu me despedi do grupo, que ainda ficou conversando, à

uma da manhã. O banco da mentira era o elo de diálogo entre os moradores, que eram livres para contar suas versões de todos os assuntos. Conversas soltas, de narradores completos, a criarem e a repassarem as inúmeras narrativas do viver. A existência destes espaços de diálogo e de sociabilidade é cada vez mais rara nos dias de hoje, repletos de redes sociais e de efemeridades.

Em uma comunidade às margens do rio Ituxi, a conversa da noite era sobre o plantio de mandioca para fazer farinha, e a narrativa de cada um era sobre o corte que as formigas saúva faziam nas folhas da maniva. Um dizia que seu plantio tinha acabado e que não sabia como seria a produção da farinha; outro narrava que o formigueiro era muito grande em seu plantio. Eu estava observando e compreendendo a apreensão e a tristeza daquelas narrativas, quando alguém perguntou se eles tinham feito algum trato com as formigas, porque não havia perda em seu roçado. Um contrato feito com formigas e uma narrativa feita na primeira pessoa eram algo imperdível para mim. Os demais que estavam presentes na conversa reagiram de várias formas, dizendo que não era momento de brincar, mas o narrador insistiu, dizendo: “Eu fiz um trato com as formigas e elas não cortaram o meu plantio”. Combinei uma visita a este roçado no dia seguinte. De fato, o plantio estava verdejante, viçoso, e procurei saber como se fazia um contrato com as formigas. Soube que fora prometido um pequeno roçado às formigas, que poderiam cortar como quisessem, se não mexessem no roçado principal. Nas proximidades do formigueiro, havia uma área de plantio de mandioca com as folhagens bastante cortadas e, um pouco mais afastado, havia o roçado viçoso. Os conhecimentos do comportamento e do funcionamento dos elementos presentes em seu ambiente fez este indivíduo apresentar soluções de equilíbrio e a resolução de seus problemas.

OUTRAS TEMPORALIDADES

Um outro diálogo sobre o plantio de mandioca marcou minha memória, bem como quando conversamos sobre o que é um roçado pequeno ou grande. Após fazer uma visita a um roçado, perguntei por que o agricultor não tinha feito um plantio maior. Tive como resposta um argumento que me forçou a pensar em outra lógica de produção, além da que eu imaginava como correta. A resposta

foi uma pergunta: “*Pra que eu faria isso?*” (relato pessoal de entrevistado). “Pra vender; poderia fazer mais farinha; produzir, ter um dinheiro a mais”, respondi. E o produtor me disse: “*Meu amigo, com esta macaxeira eu poderei fazer a farinha que preciso. Se fizer mais, pra quem vou vender? Vou ter que pagar transporte e, no final, vou pagar para trabalhar*” (relato pessoal de entrevistado). Não é fácil enfrentar uma lógica da não produção, porque temos a resposta pronta, pois tudo se justifica na necessidade de dinheiro. A lógica de produzir o que é necessário para a família e para seu grupo mais imediato soa estranha. Demoramos a compreender que, para este indivíduo produzir intensamente, ele perde. Essa perda se apresenta no custo geral da produção, no transporte e na venda. Perde-se, também, a oportunidade da vivência de seu ambiente; o tempo de viver, de observar o rio, de estar sentado à beira do rio, ou seja, o tempo de não fazer nada. E esse não fazer nada é um “nada” muito necessário, por pertencer ao equilíbrio da vida, que se tem para colher o fruto de uma árvore, cujo pé foi plantado pelo pai, pelo avô, e ele sabe que não é um fruto igual aos outros, por possuir significados e símbolos e por trazer consigo o sagrado. Observo atentamente as referências e os simbolismos nas águas presentes e integrantes destes modos de vida; o rio é o caminho, a condução, a fonte de alimentos, a diversão, o prazer e o lazer. Quando não temos uma concepção deste nível de relação com a natureza, o rio não tem significado.

A RELIGIOSIDADE E OS ESPAÇOS SAGRADOS

Os grupos sociais que vivem na Amazônia têm a influência do catolicismo em suas práticas religiosas mais comuns. O universo amazônico é propício para a criação das representações espaciais, sociais, culturais, míticas. As histórias de encantamentos e os mitos do universo das águas e das matas fazem parte do cotidiano das comunidades situadas às margens dos rios. Paralelamente, cultuam-se os santos católicos, em geral padroeiros e/ou de devoção das comunidades, em eventos que se caracterizam pela realização de festas religiosas ou “festejos”, como são popularmente chamados na região ribeirinha. Com isso, as comunidades ribeirinhas passam grande parte do ano envolvidas com a preparação e com a realização ou participação nestes eventos.

Nas comunidades ribeirinhas amazônicas, a religiosidade também se expressa, através dos mistérios das encantarias, dos rituais ligados ao imaginário das entidades míticas do mundo da natureza e dos momentos efervescentes do festejar. Tal maneira de se relacionar com o sagrado e com o universo das crenças representa o produto da negociação de duas tradições: a ibérica e a indígena.

Essas duas fontes são formadoras da religiosidade do ribeirinho da Amazônia, ressaltando que o ambiente habitado é o grande responsável por esta forma de se relacionar com o sagrado e com as crenças, uma vez que o papel exercido pelos universos das águas e das matas é elemento formador do universo mental do grupo. As festas populares são de peculiar importância na formação da identidade cultural de uma região. Este sistema de representações se expressa em práticas culturais objetivadas pelas festas. Em contrapartida, reconhecemos que, na medida em que as comunidades estruturam e reestruturam o espaço, a variável característica da prática cultural se transforma em uma dialética de assimilação e de preservação. Na presente discussão, partimos do pressuposto de que este processo acontece em escala regional. Os modos de vida e de produção tradicionais sempre foram postos como arcaicos, como entraves ao desenvolvimento, mas as estratégias de produção destes grupos sociais são coletivas e fazem uso do espaço produtivo também de forma coletiva, o que garante a vida e a qualidade de vida das famílias. Tais formas organizativas guardam algumas características do antigo campesinato, como o uso da mão de obra familiar, a troca de dias de trabalho, os mutirões, etc. Nesse caminho, não podemos dizer que o campesinato europeu está presente no campo brasileiro, pois as formas de trabalho locais se alteraram bastante e, atualmente, estão sendo pressionadas pela limpeza e pelo apagamento de sua existência que o capital faz, através do agronegócio, por exemplo. Essas organizações deixam de existir e vêm para a cidade, mas não estão devidamente preparadas para a organização competitiva que encontram e vão adensar os bolsões de pobreza e de miséria do urbano, resultando na perda do rico acervo de saberes e de conhecimentos de uma experiência de vida única estabelecida com o ambiente amazônico. A existência destas organizações e destes modos de produção é uma resistência centenária e possui outra lógica, que, embora não esteja totalmente desvinculada

do capital, não tem uma completa submissão a ele. Até meados do século passado, no século XX, o capital praticamente não se importava com sua existência, porém, atualmente, os olhos do capitalismo estão direcionados aos espaços, os quais estes grupos sociais ocupam e em que vivem. Este é o motivo dos intensos processos de mudança e de transformação, por que os modos de vidas das populações tradicionais amazônicas passam, tendo o Estado, no estabelecimento de suas políticas públicas, inviabilizado a base dos modos de vida das populações locais em nome de um conceito de desenvolvimento que não os inclui.

Entretanto, é importante que se tenha a perspicácia ou a coragem de questionar o conceito de desenvolvimento: que desenvolvimento é este, que não é para todos e cujas benesses são destinadas a uma classe social determinada, enquanto todas as outras classes pagam a conta? Nós queremos este desenvolvimento? Como podemos pensar em um desenvolvimento que abafa, que isola, que dificulta a existência da agricultura familiar, quando esta categoria vai levar seus produtos às feiras e aos supermercados? São estes os produtos que consumimos, diretamente. O agro não é *pop*; o agro mata, o agro desloca as populações e o agro inviabiliza a agricultura familiar, então o conceito de desenvolvimento da área rural não é um conceito que abrange todas as categorias; é um conceito de eliminação, porque o que vai sobreviver é o grande capital. Então, é necessário que se observem estas características e, aí, sim, a gente vai poder entender por que estes modos de vida são tão pressionados.

Os estudos geográficos nos permitem, por meio de várias perspectivas, sejam as culturais, as emocionais ou as humanísticas, abrir novos caminhos interpretativos, que nos permitem combater e buscar alternativas às visões hegemônicas e enfrentar paradigmas dominantes e colonizadores. Ter o lugar como expressão máxima da vida, para entendermos a condição humana de grupos sociais – com seus saberes, com seus conhecimentos e com suas culturas – que são postos à margem pode fazer com que imaginemos o quão criativo, construtivo, amoroso e feliz o ser humano pode ser. Nesse sentido, a Geografia Emotiva, a geografia das emoções, dá-nos a oportunidade de pensar no aspecto criativo da condição humana, e é muito importante, principalmente porque nós

vivenciamos este aspecto da individualização e a dissecação do conceito do que é ser humano. Porque o capital nos leva a uma forma de vida árida, estéril, individual, e à oportunidade de imaginarmos o mundo apartado da natureza. Contudo, essas teorias são filosofias que a Geografia abarca, e nós precisamos estar atentos a elas.

NESSAS VIVÊNCIAS COM COMUNIDADES TRADICIONAIS, DELIMITAMOS A PRESENÇA DO BEM-VIVER

O conceito de bem-viver é variado e faz parte de uma filosofia em construção, que retrata esta relação diferenciada com a natureza. É uma filosofia que não é mediada pelas noções do capital; ela está em construção e não quer consertar o capitalismo; ela pensa fora destas estruturas do capital. Para muitos, pode ser uma utopia, mas entendo que seja uma possibilidade real de termos uma construção teórica para entender os diversos modos de vida, de bem-viver.

Não é necessário pensarmos igual, mas nós precisamos compreender os problemas que vivenciamos e construir condições para o diálogo. Não imagino o bem-viver como resposta definitiva para as nossas mazelas, mas como uma alternativa para o pensar, para construir ideias, para ter as capacidades de sonhar e de manter as utopias vivas, porque, sem esta capacidade, não há vida. Ao encerrar estas reflexões, posso responder a uma possível pergunta: “Quem te falou desta relação de proximidade com a natureza?”, dizendo, com tranquilidade: “Foi o rio que me disse”.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2016.

ACSELRAD, H. (org.). **Cartografias sociais e território**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro; Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2008. 168 p. (Coleção Território, ambiente conflitos sociais, n. 1)

AMORIM FILHO, O. B. A pluralidade da Geografia e a necessidade das abordagens culturais. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL FILHO, S. F. (org.). **Da percepção e cognição à representação**: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira

Margem, 2007.

ARENDDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BUTTNER, A. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, A. (Org.). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo, Difel, 1985.

CAPRA, F. **Teia da Vida**. São Paulo: Cultrix, 1996.

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.

DELANI, D. **Dimensões geográficas dos saberes e práticas das benzedeiras/ores nos cuidados em saúde em Porto Velho/RO**. 2019. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2019.

DARDEL, E. **O Homem e Terra**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ENTRIKIN, J. N. O Humanismo Contemporâneo em Geografia. **Boletim Geografia Teorética**, Rio Claro, v. 10, n. 19, p. 5-30, 1980.

FRAGA, N. C. **Vale da Morte: o Contestado visto e sentido**. 2. ed. Blumenau: Ed. Hemisfério Sul, 2015.

FREIRE, J. M. Habitar a terra e a gente do lugar – uma abordagem fenomenológica para compreensão da memória de Seringueiros do Estado do Acre. **Revista Geograficidade**, v. 3, n. 1, p. 66-78, verão 2013.

FRÉMONT, A. **A Região, Espaço Vivido**. Coimbra: Livraria Almeida, 1980.

HAESBAERT, R. **Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”**. Buenos Aires: CLACSO, 2021.

KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL FILHO, S. F. (org.) **Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem, 2007.

MASSEY, D. Filosofia e Poética da Espacialidade: algumas considerações. **GEOgraphia**, n. 6, 2004.

MORAIS, A. R. R. **Saúde e geografia: ervas e curas na comunidade ribeirinha de Nazaré**. 2016. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2016.

NASCIMENTO SILVA, M. G. S. **Parteiras ribeirinhas: Saúde da mulher e o saber local**. 2004. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

QUIJANO, A. A colonialidade de poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, A. “Bien Vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. **Revista Viento**

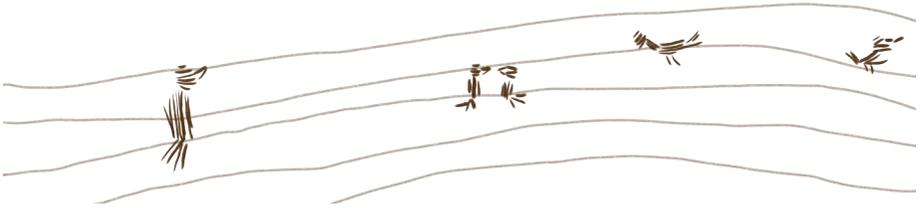
Josué da Costa Silva

Sur, Madrid, n. 122, 2012.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. (Eds.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

RELPH, Edward C. As bases fenomenológicas da Geografia. **Geografia**, p. 1-25, 1979.

SILVA, J. da C. **Cuniã**: mito e lugar. 1994. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.



LABORATÓRIO DE GEOGRAFIA CULTURAL: RELATOS DE EXPERIÊNCIAS NOS ESTUDOS DAS GENTES DO CERRADO

Rossvelt José Santos

Também não levamos em conta a terra como conjunto de auto-regulações (atmosfera, chuvas, climas, solos, etc.). Consideramos adquiridas certas proposições. Essas estabilidades existem e constituem o “real”. Um amplo vir-a-ser conflitual (dialético) as percorre, as atravessa, que os filósofos chamaram “cosmos”, ou “mundo”, “Deus” ou “providência divina”, “Espírito”, “vida”, “vontade”, etc. Esse devenir, em cada nível de estabilidade, parece esgotado. Parece reduzir-se a um “resíduo”. Em seguida, as contradições recrudescem, o devenir se reinicia. Quebra ou dissolve as estabilidades. Se apreendemos a capacidade criadora na história humana, sob os vocábulos práxis, poiesis, não temos o direito de construir uma ontologia sob essa capa. Não temos o direito de “ontologizar” a história.

(Henri Lefebvre)

INTRODUÇÃO

Nesse lugar de apresentação, fiz um empenho para relatar as pesquisas, as orientações, as pessoas e os momentos importantes nos recentes trabalhos de pesquisa e que estão em desenvolvimento no Laboratório de Geografia Cultural da Universidade Federal de Uberlândia (MG) (LAGECULT). Trata-se de um texto descritivo, que almeja apresentar aquilo, em que nosso grupo de pesquisadores/pesquisadoras trabalha, tendo o laboratório como espaço.

Criado em 1998, para estudar os jeitos das gentes do Cerrado viverem no bioma, a partir dele, interagimos com diversas comunidades tradicionais, que continuam nos oferecendo as oportunidades necessárias para praticar o que denominamos processos amplos de trocas de fazeres, de saberes e de socialização de experiências. Contudo, existe o risco de estabelecer algumas seleções de temas e de enfoques, pois a relação com o outro é resultado daquilo que as dinâmicas socioculturais criam nos lugares de vida.

Ao refletir sobre as orientações e os projetos de pesquisa em andamento, compreendemos que continuamos realizando descobertas, conhecendo e vivenciando vários modos de vida e explicitando (r)existências. Com os discentes que me escolhem como orientador, procuro estabelecer parcerias cooperativas no espaço da pesquisa, dentro das relações com as problemáticas de estudo. Por reunir diversos pesquisadores/pesquisadoras, temos nos envolvido com os nexos da cultura nos fundamentos da prática social, no que estes provocam a reprodução material/imaterial da vida nos lugares

Os processos de mutações, envolvendo o moderno e o antigo, pelos quais os grupos humanos que estudamos vêm passando, abrangem experiências acumuladas e que nos fazem conhecer e nutrir debates sobre os resíduos culturais como categorias irreduzíveis, na acepção de Henri Lefebvre (1967).

Como geógrafo que estuda as diferentes formas de manifestação e de representação da cultura no espaço, tenho acompanhado cada um de meus orientandos em pelo menos um trabalho de campo, sempre com curiosidade e com inquietação sobre as diferentes lógicas e temporalidades sociais dos modos de vida. Em cada atividade de campo, que inclui observação, descrição, comparação e análise de paisagens, rodas de conversas, etc., criamos situações

para interagir com as gentes dos lugares, estabelecendo reciprocidades, principalmente em relação as experiências de cada um.

Os diálogos, como tendência, sempre se constituem em debates sobre as práticas socioculturais dos sujeitos/sujeitas, em um “mundo” clivado por tensões, que, em geral, ameaçam e pressionam sentimentos de pertença, bem como identidades e afetividades, aos lugares.

Assim, ao descrevermos as experiências relacionadas às recentes pesquisas, “[...] o texto constitui, expulsa, indica vários resíduos” (LEFEBVRE, 1969, p. 68-69).

Nos envolvimento com as pessoas dos lugares pesquisados, devemos reconhecer a importância que assumem, para as atuais orientações, as relações que estabelecemos com a pesquisa, com a extensão e com o ensino. Os grupos sociais e étnicos, com os quais estamos convivendo, desde o Laboratório de Geografia Cultural, têm proporcionado, às incursões de campo, diversos conteúdos culturais para inclusão na academia. Nas atuais orientações, criamos um ritmo de trabalho que – percebemos agora – tem a ver com o ciclo de vida das comunidades pesquisadas.

Nas orientações, procuramos discutir pacientemente alguma forma de fazer os resultados de nossas pesquisas retornarem aos grupos que estudamos. Em outras palavras, de certo modo, encontrar o lugar da pesquisa, da extensão, do ensino e da produção de documentários, explorando as possibilidades de diálogos entre todos os envolvidos. A partir daí, o trabalho de orientação vai esboçando a compreensão do que denominamos humanidades da vida acadêmica, considerando que a modernidade tecnológica cria várias possibilidades de tornar os afazeres científicos traduzíveis, a partir do uso de uma linguagem mais palatável, principalmente para aqueles que estudamos. Assim, criamos um lugar para edição de documentários no laboratório, e cada projeto, ou conjunto de projetos, com temáticas semelhantes é associado e são produzidos registros filmicos.

Nesse caminho, incluímos no cotidiano do Laboratório o estabelecimento de práticas de retirar uma existência acadêmica de envolvimento com as comunidades das problemáticas de pesquisa, combinando os ciclos de

pesquisas, de extensão e de ensino com a arte, explorando a linguagem fílmica.

Isso significa dizer que as relações de trabalho estabelecidas entre uns e outros também vêm nutrindo as demandas dos envolvidos e que estas relações se revestem de sentidos e de significados de diferentes momentos, ritmando as formas de uso dos recursos e do tempo de todos nós.

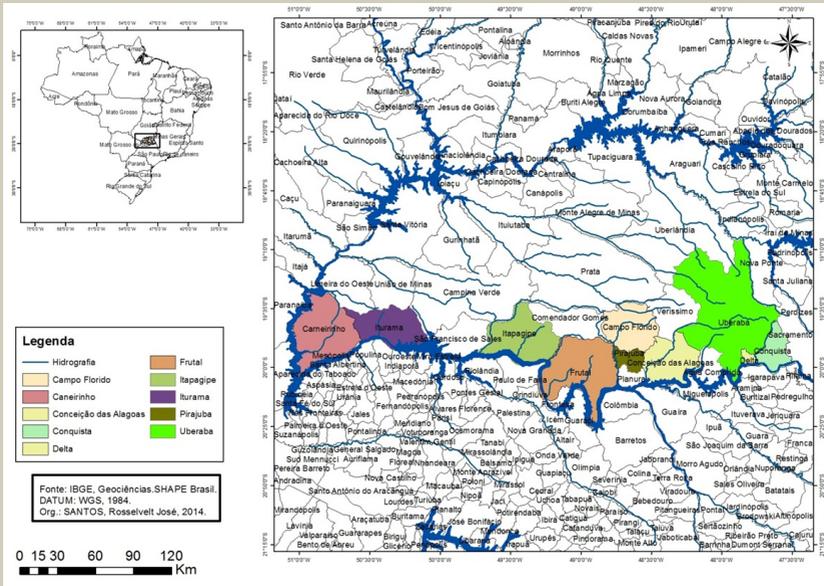
A partir dos trabalhos de campo, os orientandos/as são provocados/as a pensar as interações, as formas, os jeitos das pessoas viverem nos lugares. Antes do período pandêmico, costumávamos visitar as comunidades rurais do Cerrado, na região do Triângulo Mineiro, nos finais de semana das épocas de festas, para estabelecermos o acompanhamento dos processos envolvidos na organização dos eventos. Nas reuniões comunitárias, a partir das suas pautas, o trabalho era de dissecar as práticas socioculturais. A partir dos lugares, e das suas contextualizações socioespacial, histórica e cultural, o grupo provinha dados, observando, descrevendo e analisando os usos da natureza, dos conhecimentos, dos saberes/fazer, das instituições, entre outros aspectos de cada comunidade, enquanto partes dos procedimentos de pesquisa, que focam nas relações sociais e culturais. No caso das festividades comunitárias, estas compõem como cíclicas e obedecem ao calendário dos eventos sagrados e profanos.

Nas festas comunitárias envolvendo pessoas dos lugares e das redes sociais, às quais pertencem, há processos implícitos de interações nos encontros, pois:

A festa abriga dimensões de tempo, tem duração. Tem o antes, o durante e o depois. Nas sociedades mais simples a centralidade da festa manifestando-se como direção e sentido de atos, relações, decisões, em suma, de práticas, de políticas, deriva do fato de que tais comunidades administram seu tempo. Fazem-no, certamente, conforme prescrições do mundo ao qual pertencem guardando certa institucionalidade, seja religiosa, seja estatal, mas a comunidade enquanto tal, dona do seu tempo. O tempo é presente – prático; é disto que deriva a centralidade da festa. (SANTOS, 2008, p. 28)

Nas comunidades que estudamos, insistimos em considerar que os usos e as apropriações do espaço, bem como as trocas culturais, têm necessariamente que se territorializar, para permitir alguma representação, de forma que a vida e os ciclos dos eventos tenham efeitos práticos. Assim, os usos envolvem um amplo vir-a-ser conflitual, que dinamiza a participação dos sujeitos, revelando as diferentes trocas, as formas de interações, as resistências e as reciprocidades.

Mapa 1 – Localização da área de estudo - Região do Triângulo Mineiro - MG



Fonte: elaborado pelo autor (2014)

Durante os trabalhos de campo, também estabelecemos o costume de comparar as temporalidades sociais presentes nas paisagens. Usando fotografias de família, a que temos acesso nos lugares de pesquisa, vamos discutindo as transformações, as superações e as permanências. Quando este recurso não é possível, desenhamos, elaborando algo como croquis dos lugares. Trata-se de trazer para a roda de conversa as memórias das pessoas dos lugares pesquisados e de desenvolver interações empíricas, considerando as problemáticas de pesquisa de cada membro do grupo. Nesses trabalhos, levamos e também somos levados pelos enigmas que o grupo de pesquisa cria, sendo muito gratos a eles, pela companhia e por problematizarem quase tudo.

Recentemente, nas saídas de campo, enfrentamos algumas restrições decorrentes do contingenciamento de verbas e do período pandêmico.

Como fica o transporte? Como sempre dirigi os veículos da Universidade e usamos os recursos das diárias dos projetos financiados, custeamos, até pouco tempo, todas as despesas, como abastecimento, pernoite e alimentação. A

demanda, relacionada à quantidade de quilômetros rodados com os veículos da UFU, quase sempre foi atendida e, nessas condições, nossas vivências nos lugares pesquisados se tornaram administráveis. Embora os recursos tenham minguado, somos muito gratos ao CNPq, à FAPEMIG, à Capes e à Universidade Federal de Uberlândia, por nos fornecerem quase todas as condições de trabalho.

Assinalamos, como procedimento importante nas pesquisas, que, nos dias em que viajamos para as áreas de estudo, é costume visitarmos as lideranças comunitárias. Aproveitamos para ir a alguns lugares sagrados e profanos, em que os grupos humanos estabelecem e nutrem seus rituais, anunciando e fortalecendo suas pertenças, suas identidades, seus vínculos com os lugares e com as festividades. Assim:

[...] entende-se que o conhecimento cai em armadilhas quando parte das representações do espaço para estudar a vida, nele reduzindo o vivido. A conexão entre as representações elaboradas do espaço e os espaços de representação (com seus suportes e conexões) é fragmentada e incerta; tal o objeto que implica-explica em sujeitos aquele no qual o vivido, o percebido, o concebido [...] se reencontram numa prática espacial. (SANTOS, 2008. p. 65)

Desse modo, os resultados das pesquisas e da extensão mostram que as festas têm pretextos bem constituídos, culturalmente; para os grupos humanos que vivem no Cerrado, elas assumem um caráter de (re)ligação entre os seus membros, na perspectiva que se funde na historicidade dos eventos e na defesa dos seus costumes e dos seus domínios socioterritoriais.

Reconhecemos que os modos de vida e as próprias pessoas que conhecemos e que continuamos conhecendo foram e continuam sendo fundamentais para que os objetivos da maioria daquilo que fizemos sejam razoavelmente alcançados. Elas marcam os processos e os ritmos das pesquisas e das orientações do Laboratório. No momento, as orientações nos levaram a trabalhar com várias manifestações e representações da cultura e das vidas social e religiosa, principalmente voltadas para os territórios camponeses, negros, indígenas e emigrantes, que merecem nosso total respeito e nossa gratidão.

Essa consideração também se justifica pela doação de tempo que todos eles nos proporcionam, para ler e para interpretar o mundo vivido e, de certo

modo, penetrar fundo naquilo que podemos considerar “microcosmos”, ou “mundos”, relacionados aos seus lugares de vida.

No contexto das orientações, o LAGECULT reúne um grupo bastante eclético. Independentemente da formação acadêmica, os orientandos/as, desde a iniciação científica, ainda no ensino médio, até a supervisão no pós-doutoramento, continuam sendo experiências ricas e muito intensas, em termos intelectuais e pessoais. Certamente, depois da pandemia serão retomados, para problematizarmos parte dos mundos que decidimos estudar e, a partir de seus contextos, explicitar os seus conteúdos.

PESQUISA E ORIENTAÇÃO

Os irredutíveis Cada atividade que se autonomiza tende a constituir-se em sistema, em “mundo”. Por isso, este constitui, expulsa, indica um “resíduo”. (LEFEBVRE, 1967, p. 68-69)

Nosso método dos resíduos contém vários artigos: detectar os resíduos - neles apostar - mostrar neles a preciosa essência - reuni-los - organizar suas revoltas e totalizá-los. Cada resíduo é um irredutível a apreender novamente. (LEFEBVRE, 1967, p. 375)

Sem dúvida, é dinâmico tratar de pesquisa nas orientações. O caminho proposto foi enumerar alguns objetivos, os procedimentos metodológicos e as próprias experiências acadêmica e cultural decorrentes da trajetória das pesquisas, sem ter a preocupação de relatar as minudências.

A preocupação é relatar aquilo que observamos, pesquisando a cultura vinculada à vida dos grupos humanos que estamos estudando no Cerrado. As pesquisas, as orientações e as inserções do grupo de pesquisadores/pesquisadoras nas comunidades tradicionais são asseguradas, em seus diferentes aspectos, a partir do trabalho de campo.

Dessas incursões decorrem conteúdos geográficos, que são usados conscientemente no ensino, na pesquisa, na extensão, na assessoria comunitária e na formação de recursos humanos. Além disso, manifestamos a enorme felicidade de conviver e de aprender os modos de vida dos participantes das pesquisas.

O relevante disso tudo é perceber que o trabalho de orientação implica lembrar outras pesquisas. Por vezes, reviver os resíduos de um grupo humano, de uma comunidade, de um modo de vida. Mais do que isso, impõe retornar aos projetos dos orientandos, reler suas intenções, projetar interações. Isso certamente amplia as nossas experiências. Desse modo, trata-se de relatar, aqui, tentativas construídas nas convivências, que, sendo estabelecidas na relação com o outro e mediadas por um exercício de alteridade, nunca foram solitárias.

Nesses termos, é importante comentar os tirocínios que as atuais orientações trouxeram para a vida acadêmica. Consideramos que são experiências que a vida aceitou criar, algumas das quais tivemos que redefinir, que superar e que reincorporar como resíduos. Assim, as recentes orientações — a maioria, em andamento — permitem criar uma posição de avaliar a acuidade das comunidades, com que interagimos, das quais, não, apenas, recebemos lições de vida, mas permissões para criar envolvimento na dialética dos lugares.

No movimento da vida e na busca pelo conhecimento e pela sua socialização, acompanham-nos a preocupação em estudar, seja por criação, seja por invenção, os jeitos das pessoas viverem nos lugares; as (re)existências, implicadas em densas experiências, ensinadas pelas pessoas. Nos lugares estudados, estas quase sempre se encontram aludidas em estratégias e em arranjos socioculturais, que suscitam o estudo de projetos de vida. A reciprocidade na troca de saberes, de fazeres, de experiências e de instituições das suas humanidades, tanto do Cerrado como de vários espaços de vida, permitiram cultivar parceiras, incluindo artistas populares, festeiros das festas religiosas, congadeiros, quilombolas, capitães das Folias de Reis, assentado-camponeses, indígenas, emigrantes, refugiadas, bem como as suas identidades e as suas pertencas.

Com esses grupos humanos, desenvolvemos nossas pesquisas e vamos dialogando com universos cheios de histórias, que reúnem várias potências culturais, as quais aparecem nos nossos estudos como problemáticas a serem contempladas. Na elaboração do texto, fui olhando cadernetas de campo, fotografias, filmagens e folheando projetos de pesquisa; um trabalho artesanal. O arrebatamento que tenho é de que o trabalho de orientação sempre nos coloca

diante de supressas. Seguir em frente implica admitir algumas dúvidas; outras, quase certezas, questionáveis pelo tempo, mas, sem dúvida, trata-se de um processo vivo.

Ao virar as páginas dos projetos, sinto, nos seus conteúdos, os finos fios que teceram as problemáticas, os objetivos, as metodologias. Quando me aproximo de outras fases de cada projeto – justificativas, referenciais teóricos –, sinto seus dilemas, seus enigmas. Várias são as demandas, até se chegar aos resultados. As abantesmas dos processos de desenvolvimento da pesquisa envolvem o enfrentamento das suas complexidades, enquanto as interações com o Laboratório vão completando uma metamorfose, repleta de hipóteses.

Confesso que gosto muito mais de enigmas, mas não pude convencer a todos e a todas, sob minha orientação, a evitar as hipóteses. Cuidadosamente, procuro considerar as problemáticas que se associam aos fatos conhecidos, pois eles tendem a respeitar as manifestações e as representações culturais atreladas às tramas sociais e a seus contextos. Com o desejo de ser o menos precavido possível, mas respeitoso com os argumentos dos orientandos e das orientandas, em muitos casos, tomo a decisão de considerar a linha do tempo.

Cada proposição de pesquisa é um processo cheio de impressões. Não é possível desenvolver pesquisas, admitindo procedimentos metodológicos apriorísticos. Importante e necessário é permitir ao método posturas políticas, criatividade, invenções no processo das nossas pesquisas e das nossas orientações. Contudo, é preciso começar por algum lugar. Um costume que cometo: nos diálogos de orientação – que ocorrem inclusive no trabalho de campo –, indico que comecem pelas contradições, pelas tensões provocadas no movimento de transformação dos lugares. Observando a linha do tempo, certamente vamos nos deparar com os fatos, com os acontecimentos provocadores de rupturas, de fissuras, de tensões, seguramente decorrentes de processos amplos de reocupações e de revalorizações de lugares do nosso “Brasil profundo”, iniciados em algum momento.

No caso dos camponeses, dos extrativistas, dos indígenas e dos quilombolas, independentemente da problemática a ser estudada, deve-se pensar o processo de transformação, considerando as políticas públicas e as estratégias

governamentais, que visam a incorporar novas áreas ao sistema produtivo dominante. No atual contexto socioeconômico, desapropriar populações tradicionais denotou destinar novas áreas para a mineração, para a produção de mercadorias, especialmente as *commodities*, para o mercado mundial.

Para tanto, tendo em vista a implantação de grandes projetos, sejam eles agroindustriais, sejam de mineração, sejam de infraestrutura, é necessário considerar os propósitos de suas criações. Em alguns casos, é necessário estudar se foram criados, a partir de sistemas de créditos, para excluir ou capturar, inclusive, comunidades produtoras de meios de vida.

As comunidades extrativistas do norte de Minas Gerais, quando não conseguem demarcar seus territórios, são logo alcançadas e cercadas pelos grileiros e pelos seus interesses. Coagidos a deixarem as áreas ou a viverem cercados pelos enormes cultivos de eucalipto, amplamente subsidiados pelo Estado, quando permanecem no espaço, demandam que os orientandos/orientandas explicitem, na pesquisa, como estes homens, estas mulheres, estes idosos e estas crianças (re)existem, dentro daquele cerco.

Em um lugar chamado Gerais do Calixto, antiga fazenda do norte do estado de Minas Gerais, ouvimos, dos familiares de extrativista, que “[...] o Estado era uma coisa que iria ajudar no reconhecimento [do seu território]” (relato pessoal de entrevistado, inserção nossa). Para tal, parentes, vizinhos e compadres haviam se juntado para defender a terra, e as famílias tiveram que se vincular ao extrativismo para defender suas áreas de coletas, pois o eucalipto tinha chegado. A pecuária extensiva, a empresa de reflorestamento, o Estado e o grileiro habitam o imaginário daquela comunidade como “coisas monstruosas”, que estavam tirando o lugar daquela gente. Em pouco tempo, as famílias foram saindo para uma cidade próxima, ainda que algumas permaneçam no espaço, praticando a coleta e a transformação de frutos e cultivando pequenos roçados.

Os discentes que estudam estas problemáticas consideram que as famílias foram excluídas dos seus pequenos pedaços de terra por uma mistura de ditadura do capital, de violência de grileiros e de representantes de modernas empresas vinculadas ao agronegócio. No lugar em que viviam, nunca cogitaram que, um dia, viria um período com tanta violência e com tamanha desconsideração à vida.

Na perspectiva de apresentar os autores/autoras e seus estudos sobre os povos tradicionais, início, apresentando um projeto de doutoramento e outro, de estágio de pós-doutoramento.

A doutoranda Jaqueline Borges Inácio discute a permanência de famílias extrativistas em áreas cercadas por lavouras de eucalipto no norte do estado de Minas Gerais.

O Cerrado abriga vários grupos étnicos, que se constituíram histórica e culturalmente, estabelecendo seus modos de vida, decorrentes de suas práticas socioculturais, no/com o bioma. Assim, esse vasto território, ocupado por indígenas, por quilombolas, por geraizeiros, por vazanteiros, por ribeirinhos, por quebradeiras de coco ou babaçueiras, integram, juntos, os patrimônios histórico e cultural do Brasil, bem como os conhecimentos tradicionais, envolvendo a sociobiodiversidade.

Na tese, estudam-se os modos de vida das populações tradicionais tensionadas pelos interesses econômicos e as reações destas para continuarem vivendo nas áreas demarcadas para institucionalização de Reserva Extrativista (RESEX) no município de Buritizeiro, na Mesorregião do Norte de Minas Gerais. A pesquisadora considera central, no desenvolvimento da tese, pensar o bem-viver como projeto de vida dos extrativistas. Local e regionalmente, as comunidades participam do estabelecimento da economia solidária, enfatizando a importância da mulher nas relações sociais, de trabalho, de produção e de comercialização dos seus produtos. No contexto das comunidades, a cultura e os seus resíduos são acionados, para atenderem às necessidades daqueles que vivem no/do Cerrado.

No contexto de disputa por território – nos embates com a monocultura do eucalipto e com a pecuária extensiva –, ser extrativista faz comparecer a relevância de se manter no território, defendendo o Cerrado em pé. Além disso, é necessário compreender como se dão os usos e a extração dos frutos do Cerrado, fundamentais na geração de renda para as populações que dependem deste território para garantir suas existências. No uso do Cerrado, a partir de seus saberes e de seus fazeres socioambientais, discutem-se as possibilidades destas comunidades se reinventarem.

Na elaboração da tese, a construção do pensamento informado se nutre de leituras de textos, que discutem a sociobiodiversidade do Cerrado, a preservação do bioma, a criação de Unidades de Conservação de Uso Sustentável, bem como de Reservas Extrativistas (RESEX) e de Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS). Em época de pandemia, a pesquisa também estudou os conteúdos dos sites, relacionados a órgãos públicos responsáveis pela criação das Unidades de Conservação, como: Ministério do Meio Ambiente (MMA); Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBio); e Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), a fim de obter informações sobre possíveis Unidades de Conservação de Uso Sustentável, criadas ou em processo de criação no estado de Minas Gerais. Antes do período pandêmico, foram realizados registro de práticas socioculturais, ligadas ao extrativismo.

Os diálogos abordaram a vida dos locais nas reservas e os eventos socioambientais e suas consequências para a comunidade e para as suas atividades. Metodologicamente, a pesquisa abarca a observação participante, a história de vida, em que os extrativistas, por intermédio de diálogos temáticos, são provocados a acessar suas memórias e a contar suas experiências de vida como populações tradicionais que vivem no/do Cerrado.

No estágio de pós-doutoramento de Ricardo da Silva Costa, estudou-se três lugares habitados por grupos humanos tradicionais. A sociobiodiversidade do Cerrado é analisada, considerando as condições socioculturais dos povos tradicionais do Cerrado, e o interesse pelo tema se relaciona a pesquisas/estudos, que vêm sendo desenvolvidas no LAGECULT e no banco de dados, de imagens e de sons de seu acervo. Na pesquisa, identificaram-se várias comunidades tradicionais, que, rodeadas pelo processo de reprodução ampliada do capital, tornaram-se intentadas, principalmente, no direito de viverem em seus territórios.

No Cerrado, nas últimas décadas, quilombolas, tribos indígenas, extrativistas, ribeirinhos, camponeses, entre outros grupos humanos, vivem em constantes ameaças de destituição territorial, pois ocupam terras cobiçadas, principalmente, por empresas ligadas ao agronegócio e por grileiros. Nesse

contexto, a proposta de estágio contemplou a área de estudo do projeto *Desenvolvimento territorial e sociobiodiversidade: perspectivas para o mundo do Cerrado*.

O referido projeto teve financiamento da Capes e envolveu as universidades federais de Goiás, de Tocantins e de Uberlândia. No estado de Goiás, elencou-se o município de Aruanã e a tribo indígena Karajás. No estado de Minas Gerais, o município escolhido foi Buritizeiro e os extrativistas, que estão lutando para a implantação de uma RESEX. No estado do Tocantins, optou-se pelo município de Jaú do Tocantins e pela comunidade de remanescentes de quilombolas Rio das Almas. A pesquisa estabeleceu vivências e diálogos com as lideranças comunitárias, fazendo registros fotográficos e das histórias de resistências, relacionadas aos modos de vida, aos processos de reocupação e às ameaças e efetivações de invasões.

Por conta das medidas de isolamento social, relacionadas à COVID-19, as informações foram obtidas, ora via plataformas de comunicação digital e redes sociais, ora de forma pessoal. Nos municípios em questão, percorremos a área rural e registramos as paisagens naturais e culturais, bem como as mutações socioespaciais, derivadas dos processos de (re)existência. Desse modo, foi possível conhecer os lugares, os modos de vida e as formas, pelas quais a reprodução do capital gerou impactos socioambientais naqueles lugares. Analisamos as lógicas sociais, as temporalidades e os modos de utilização de experiências, de habilidades e de saberes, por parte das comunidades envolvidas nas disputas, para defenderem os territórios e para desenvolverem a vida em suas várias dimensões.

A sociobiodiversidade, as leis ambientais, os projetos econômicos, ligados ao agronegócio, e as formas de (re)existência dos extrativistas, dos quilombolas e dos indígenas compõem no relatório, indicando contradições, desencontros e, também, a urgência de o Estado adotar políticas públicas duradoras e de fortalecimento dos territórios dos povos tradicionais.

O contexto de imposições do Estado e do mercado, de cunhos desenvolvimentistas, está sendo doloroso também aos indígenas da tribo dos Kaxixó, na região Centro-Oeste de Minas Gerais. A diáspora daqueles indígenas tem impactado suas vidas e gerado incertezas, quanto ao futuro da etnia. No

processo de extinção de seu território, viveram a dispersão, pois, sem território, tornam-se depostos da possibilidade de praticarem os conteúdos culturais da sua etnia, passando a serem vistos como aqueles que sofreram disseminações severas.

Em síntese, o doutorando Evandro José Narduci Ruiz construiu sua problemática, relacionada à dispora dos Kaxixós, em cujas argumentações atrela a continuação da etnia ao reconhecimento da sua terra, observa a necessidade de estudar as territorialidades da tribo, a partir das suas ligações com o bioma Cerrado, presente na Terra Indígena, uma vez que seus componentes pretendem realizar anualmente o festival do Pequi, e também observa que o processo de transmissão da cultura envolve a difusão de saberes, principalmente para os mais jovens.

Este trabalho identificou as tensões que tem ameaçado fortemente os indígenas, ou seja, o processo de incorporação das suas terras ao cultivo de eucaliptos. Assim, o autor percebe, na Escola Estadual “Kaxixó Taoca Sérgia”, a partir da educação do/no campo, possibilidades de estudar formas de afirmação da etnia, proporcionadas às crianças em tempos de resistência, e a efetividade dos lugares de vida e de fala.

Do ponto de vista metodológico, o trabalho em questão caminha para um debate teórico-empírico, com descrições analíticas do modo de vida dos Kaxixó, utilizando de métodos qualitativos e quantitativos, por meio de três pilares básicos e interdependentes: levantamento e revisão bibliográfica; coleta de dados em órgãos local e estadual e trabalhos de campo; e diálogos, nutridos pela observação e por conversas, direcionadas aos indígenas, afim de promover a efetivação da escrita da história oral deste povo.

Também em territórios indígenas – agora, no país colombiano –, o doutorando César Augusto Otálvaro Sierra vem discutido as estratégias e os arranjos socioculturais que populações originárias estão desenvolvendo para viver nos contextos emergidos das investidas do turismo.

Nesse trabalho, tem-se a preocupação de analisar a produção da natureza como possibilidade turística em territórios de vida indígena colombiana, abordando os impactos da atividade nas transformações cotidianas e seu

desenvolvimento como projeto de vida em comunidades tradicionais da floresta amazônica colombiana, ameaçadas pelos interesses dos empreendimentos turísticos.

No contexto do lugar vivido, abordam-se as ações e as reações da comunidade de Barranco Tigre, perante o estabelecimento da atividade turística no seu território. A partir da implantação do turismo naquela comunidade, analisam-se as formas, pelas quais o grupo indígena tem se apropriado e tem se relacionado com esta atividade, considerando suas estratégias culturais políticas e organizativas.

Além destes aspectos, discutem-se suas concepções de natureza e de território, seus significados e suas ressignificações, em relação as suas territorialidades e as suas compreensões do turismo, envolvendo oportunidades e conflitos que se têm desencadeado, principalmente em relação à mineração e a outras atividades extrativistas.

As contradições vivenciadas pelos indígenas são brotadas, em grande parte, dos múltiplos interesses postos em jogo naquele território, em sua natureza e naquilo que é interpretado como recurso, os quais são fortemente impulsionados pelo avanço do capital e por sua necessidade de controle territorial para a sua própria reprodução. Assim, o objetivo é compreender como o turismo comparece no lugar e no seu processo de reprodução e como seus agentes externos vão se apropriando das características culturais, políticas e econômicas, estabelecendo uma lógica de mercado. A despeito dos interesses capitalistas, também interessa analisar os projetos das famílias indígenas, principalmente quando a comunidade age, transformando parte do território em estratégia de permanência.

Na região do Triângulo Mineiro, a doutoranda Mônica Arruda Zuffi aborda o campesinato, que inicia um processo de rompimento com a agricultura tradicional para se dedicar à produção de orgânicos.

A problemática central deste estudo surgiu, a partir dos trabalhos de campo realizados na região do Triângulo Mineiro, ao longo de mais de uma década. No campo, a partir dos nossos registros, fomos construindo um acervo importante sobre a cultura camponesa. Ao acessarmos o acervo do Laboratório,

fomos argumentando sobre a necessidade de desenvolver uma discussão, a respeito da posição das famílias camponesas sobre a cultura e sobre os conhecimentos construídos na relação com a biodiversidade do Cerrado, principalmente em áreas de domínio de monoculturas. Consideram-se as histórias de vida dos camponeses, sobretudo daqueles que mantêm relações com suas tradições e que vão ao encontro de práticas que recusam a aplicação de pacotes tecnológicos insustentáveis e inviáveis, para atenderem às demandas de suas famílias.

A pesquisa também aprecia as diversas formas de percepção das famílias camponesas sobre os sistemas ecológicos, associados aos seus conhecimentos tradicionais. Nesse caminho, apresenta-se uma discussão sobre a necessidade de práticas sociais ecológicas, principalmente em relação às políticas públicas sobre os usos da natureza, considerando a cultura camponesa na relação com as mudanças que a modernidade traz a seus cultivos e como isso impacta de forma negativa nos ecossistemas e nos modos de vida das comunidades tradicionais.

Outra problemática de que tratamos são os processos emigratórios e, também, de refugiados políticos, envolvendo mulheres. Sem dúvida, emigrar ou se refugiar no Brasil, para as mulheres haitianas e libanesas, constitui uma decisão tensa, difícil e dorida, no contexto atual.

Em geral, as mulheres emigrantes ou refugiadas seguem os homens das suas famílias. Nada de surpresa. Na pesquisa, encontraram-se mulheres que acompanham irmãos, namorados, maridos, pais, que geralmente chegam aos lugares de destino depois dos homens e que carregam aquilo que conseguem em uma mala. Elas se submetem a longas jornadas de trabalho, tornando-se quase impossível praticar o aprendizado da língua local.

A doutoranda Káren Cristina de Fátima Guedes Albino estuda a experiência vivida pelas mulheres emigrantes e refugiadas em Uberlândia (MG), e argumenta que, para se compreender a condição delas, é fundamental interpretar suas relações com o lugar Uberlândia. Nesse contexto, o lugar emerge como categoria de análise importante, uma vez que ele é “[...] um mundo de significado organizado” (TUAN, 2013, p. 198), uma área apropriada e transformada, afetivamente, sendo a construção dele, pelas emigrantes e pelas refugiadas, um dos principais objetivos do estudo.

Na pesquisa, para fazer sobressair o gênero, este é discutido como uma construção social, em que ser mulher é algo que ultrapassa as características biológicas do ser. O corpo é, portanto, constituído por entendimentos socialmente partilhados sobre o que é ou não feminino e o que o torna diferente do masculino é resultado de um determinado contexto histórico (HANSEN, 2010). Para estabelecer diálogo com as mulheres desta pesquisa, indica-se a realização de incursões etnográficas, já que este método entende que: (i) o pesquisado é o principal instrumento de pesquisa; e (ii) o contato direto e prolongado com a unidade social de estudo é procedimento que merece atenção (COSTA, 1986).

Portanto, é a partir da junção destas incursões etnográficas e do método fenomenológico que se busca descrever e analisar as experiências pautadas nos lugares de vida das mulheres desta pesquisa.

Tendo a festa religiosa como tema de pesquisa, a orientanda Patrícia Gomes de Macedo analisa a romaria de devotos ao santuário de Nossa senhora D'Abadia, localizado no município de Romaria, na Mesorregião do Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba, no estado de Minas Gerais. A cidade de 3.637 habitantes (IBGE, 2013) recebe aproximadamente 40.000 visitantes por dia no período da festa.

Na pesquisa, o espaço é considerado como condição *sine qua non* para a realização das práticas religiosas, e, no contexto da festa, o uso do espaço é analisado, considerando os jeitos, os arranjos e as estratégias dos romeiros para materializar suas devoções, a partir das suas relações com os lugares.

A partir da construção da problemática, estudam-se os fundamentos das práticas sociais, sobretudo naquilo que não faz referência à religiosidade da festa. A festa como acontecimento reúne pessoas com propósitos singulares, que, ao considerar os usos, impõem analisar a diversidade dos usuários do espaço e suas abrangências no processo de transformações dos lugares.

Além disso, analisam-se as formas, pelas quais o sagrado e o profano se alternam nestes usos, no entorno da rodovia MG-190, ao longo do trajeto entre os municípios de Uberaba e de Romaria. Dada a natureza complexa do tema, a abordagem é multidisciplinar. Assim, o estudo se apoia nos aportes teóricos da

Geografia Cultural, da Geografia da Religião, da Sociologia, da Antropologia e da História.

INICIAÇÃO CIENTÍFICA E CRIAÇÃO DE DOCUMENTÁRIOS

Já a consciência é o 'resíduo dos resíduos', a redundância, o discurso, a memorização, a reflexão de um lado, e, de outro, a aventura surpreendente, a descoberta, a poiesis (LEFEBVRE, 1967, p. 394).

Outro aspecto do nosso trabalho é a pesquisa de iniciação científica. É um tanto especial concorrer aos editais de bolsas de Iniciação Científica destinadas aos alunos do ensino médio e de graduação; é um emprego que tem rendido boas experiências ao grupo. Para seguir ainda mais as investidas do Laboratório, a solicitação de auxílio-bolsa faz comparecer alunos com expectativas de fazer ciência em laboratório. Aumentamos a expectativa deles – em geral, com idades entre 15 e 17 anos –, apresentando o espaço do Laboratório. Em alguns casos, procuram por microscópios, por tubos de ensaios, mas logo explico que estudamos a cultura dos grupos humanos, a vida em comunidade e as suas práticas socioculturais.

O acervo de imagens, de sons, de mapas, entre outros materiais do Cerrado, materializado no artesanato, nas fotografias, nas imagens aéreas, nos documentários em formato de DVD, nos livros e nas cartilhas vai fornecendo uma ideia daquilo que o Laboratório realiza. Alguns se encantam com a Iniciação Científica e, quando convido para fazer trabalho de campo com a equipe de pesquisadores/pesquisadoras, há outra surpresa: os olhares se entrecruzam, expressando dúvidas, mas logo querem saber se é possível ir a uma aldeia, a um quilombo, a uma festa ou romaria. Antes, porém, solicito a autorização dos pais.

No campo, vamos distribuindo máquinas, para o registro das paisagens e das cenas do cotidiano. Com o objetivo de firmar alguns trabalhos, distribuimos tarefas, e vamos observando as paisagens dos lugares e fazendo aquilo que parece sedutor. O trabalho de campo vai ganhando atenção e dedicação para fazer aquilo que entendemos como introdução à ciência geográfica: a leitura de paisagens. O envolvimento dos novatos com os mais graduados vai gerando

trocas, pois observar, descrever e registrar, pouco tempo antes da Iniciação Científica, era, para aqueles jovens, algo desconexo, sem vinculação com a prática científica, agora, passa a fazer parte das preocupações daqueles alunos/alunas, inclusive participando das edições dos documentários.

A linguagem filmica é primordial para divulgar os resultados das pesquisas de nosso grupo nas comunidades. Na construção dos documentários, ponderamos sobre aquilo que as imagens podem transmitir, especialmente sentimentos, identidades, entre outros aspectos da vida, de uma maneira única, rica em singularidades de lugares e de relações. As fáceis reprodução e assimilação do material capturado em campo possibilitam trabalhar conteúdos da existência e promover uma divulgação mais eficiente do trabalho científico.

Com a produção de documentários, muitas vezes de cunho amador, visamos a construir um meio de divulgar o conhecimento e o registro das manifestações e das representações da cultura, dando publicidade aos modos de vida do Cerrado. Nesse propósito, o projeto de extensão *Cinema nas escolas* tem atingido, além das escolas, centros comunitários, associações de camponeses, entre outros espaços. O projeto também envolve o retorno aos lugares estudados, a difusão de informações e a intensificação dos diálogos iniciados nos trabalhos de campo.

Além disso, os documentários permitem registrar as práticas sociais, considerando fatos e acontecimentos, a partir do cotidiano e das interações, isto é, a vida nos lugares, abrangendo a complexidade, a riqueza e a diversidade das comunidades e das práticas socioculturais, cujas subjetividades não conseguimos registrar no texto escrito.

Assim, a partir da Iniciação Científica, a pesquisa acadêmica tem acolhido alunos das escolas públicas de Uberlândia, entrando definitivamente nas atribuições do Laboratório e das orientações e permanecendo como potência, principalmente no acolhimento dos jovens. No contexto da pandemia, criamos e ampliamos grupos específicos para editar nossos registros. Em alguns casos, usamos grupos de WhatsApp, que tecemos por anos no grupo de estudo, também vinculados ao Laboratório.

No projeto envolvendo alunos e alunas do ensino médio, estamos desenvolvendo uma pesquisa de mais de duas décadas sobre famílias camponesas dedicadas, secularmente, à produção de meios de vida, que foi sendo confrontada com a racionalidade que vem da modernidade, em cujo núcleo compõem os jeitos locais de tocar a vida. São famílias que, de certo modo, se reinventam nos contextos impositivos do Estado e do mercado.

Ainda no âmbito da Iniciação Científica, acolhemos dois projetos de IC para alunos da graduação em Geografia no ano de 2021. Aqui, a intenção é de contribuir para a formação de recursos humanos. Os projetos objetivam estudar a condição das mulheres camponesas, considerando o modo de vida das comunidades rurais da região do Triângulo Mineiro. Neles, estudamos as participações destas nos projetos das famílias, considerando os resíduos da cultura camponesa, que, ao se juntarem, possibilitaram várias conquistas.

Logo, as experiências decorrentes das orientações em IC, modalidades ensino médio e graduação, têm contribuído para continuar estudando e registrando os modos de vida das gentes que vivem no Cerrado.

Considerando a sequência dos trabalhos, tem sido rotineira a possibilidade de os alunos/alunas continuarem seus estudos, abordando e ampliando as pesquisas sobre o mesmo tema. Vários alunos iniciaram seus estudos no Laboratório na condição de estagiários, conquistaram bolsas e se tornaram doutores e temos um caso de estágio em nível de pós-doutoramento.

CONSIDERAÇÕES

Na superação e enquanto há superação, o discurso e o Logos (inteligência discursiva, razão lógica e analítica) se esforçam por alcançar o devenir (devenir, movimento) analisando-o, descrevendo-o de acordo com iluminações e pontos de vistas diferentes, formalizando-o de todas as maneiras possíveis. Jamais o conseguirão completamente: o devenir se mostrará inesgotável e, no entanto, atual e presente. Diante das operações do entendimento e do discurso, persistirá sempre um resíduo. (LEFEBVRE, 1967, p. 82)

Nessas descrições, procurei reunir as orientações e algumas pesquisas que estamos desenvolvendo. As questões teóricas e metodológicas, relacionadas à cultura, podem ser consideradas um ponto central na pesquisa, no ensino, na

extensão e na orientação. Procuramos abordar os modos de vida locais, os quais parecem se mover em contradição com a modernidade, mas vinculados a ela naquilo que lhes proporciona continuarem existindo/resistindo e produzindo seus meios de vida. No grupo, é preocupação constante estudar a avalanche da modernização técnica, suas imposições e suas reações, envolvendo as populações locais dos espaços rurais.

Por isso, e em compensação não se opera a cultura da sociedade como uma superestrutura autonomizada e ainda por cima autoexplicativa. Procura-se os nexos daquilo que se denominará cultura nos fundamentos da prática social, no que implica a reprodução material e a reprodução da vida. A cultura vem de dentro, atravessa a sociedade, está nos modos de ser. (SANTOS, 2008, p. 65)

Enfim, ponderamos que tal procedimento é importante para estudar grupos humanos tradicionais, e este assunto acadêmico é explorado no Laboratório e no grupo de estudo, principalmente quando tratamos da formação de todos nós, bem como nos projetos de pesquisa, de extensão e de ensino, considerando nossa atuação acadêmica.

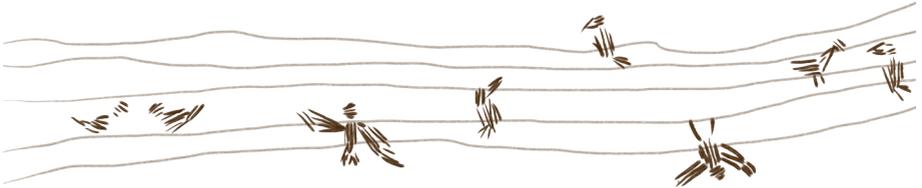
Partes essenciais do nosso trabalho são, também, a formação e a consolidação de um grupo de estudos atuante na Geografia Cultural, razão pela qual os projetos de pesquisa e extensão, de produções bibliográfica e técnica e de orientação dialogam sempre. Nesse processo, notadamente, temos trabalhado com pesquisadores e com pesquisadoras em níveis distintos de formação, alguns dos quais com bolsa.

Colocadas na linha do tempo, todas as orientações citadas e comentadas se encontram em diferentes estágios, e se constituem de várias experiências, com um aspecto em comum: todas se encontram envolvidas com estudos socioculturais.

O que fica destes trabalhos? Aprendizado e gratidão. Os agradecimentos vão para as pessoas e para os lugares que nos (de)formam, em um processo suficientemente rico, para admitir que pouco sabemos sobre os lugares e sobre suas gentes.

BIBLIOGRAFIA

- COSTA, A. A pesquisa de Terreno em Sociologia. In: SILVA, A. S.; PINTO, J. M. (org.), **Metodologia das Ciências Sociais**. Porto: Afrontamento, 1986. p. 129-148.
- HANSEN, L. Ontologies, Epistemologies, methodologies. In: SHEPHERD, L. (org.) **Gender Matters in Global Politics: A feminist introduction to International Relations**. New York: Routledge, 2010. p. 14-23.
- HEIDRICH, A. L. Territorialidades de exclusão e inclusão social. In: REGO, N.; MOLL, J.; AIGNER, C. (Org.). **Saberes e práticas na construção de sujeitos e espaços sociais**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2006. p. 21-44.
- HOLZER, W. Mundo e Lugar: ensaio de geografia fenomenológica. In: MARANDOLA JR., E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. de. (Org.). **Qual o Espaço do Lugar? Geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2012. 310 p. (Coleção Estudos, n. 302)
- HUSSERL, E. **Investigações Lógicas**: Sexta investigação dos elementos de uma elucidação Fenomenológica do conhecimento. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas**: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001.
- LEFEBVRE, H. **Metafilosofia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- MARANDOLA JR., E. Identidade e autenticidade dos lugares: o pensamento de Heidegger em Place and placelessness, de Edward Relph. **Geografia**, Rio Claro, v. 41. n. 1, 2016.
- MARANDOLA JR., E. Da existência e da experiência: origens de um pensar e de um fazer. **Caderno de Geografia**, Belo Horizonte, PUC-MG, v. 15, n. 24, p. 49-67, 2005.
- SANTOS, R. J. Pesquisa Empírica e Trabalho de Campo: algumas questões acerca do conhecimento geográfico. **Revista Sociedade & Natureza**, n. 11, janeiro/dezembro 1999.
- SANTOS, R. J. **Gaúchos e Mineiros do Cerrado**: metamorfoses das diferentes temporalidades e lógicas sociais. Uberlândia: Ed. UFU, 2008.
- SANTOS, R. J. (Re)Ocupação do Cerrado: novas gentes, outras identidades. In: ALMEIDA, Maria Geralda; CHAVEIRO, Eguimar Felício; Braga, Helaine Costa. (Org.). **Geografia e Cultura**: os lugares da vida e a vida dos lugares. Goiânia: Ed. Vieira, 2008. p. 98-136.
- TUAN, Y.F. **Espaço e lugar**: a perspectiva experiência. Tradução de Livia de Oliveira. Londrina: Ed. UEL, 2013.



EVENTOS FESTIVOS EFÊMEROS: ESPETACULARIZAÇÃO DO LAZER E DO CONSUMO NO ESPAÇO URBANO EM CONTEXTOS SOCIAIS DESIGUAIS

Janio Roque Barros de Castro

INTRODUÇÃO

Notadamente a partir das últimas décadas do século XX, ocorre uma ampliação espacial de diversas festas populares, sobretudo nas áreas urbanas. Esses eventos festivos acontecem espetacularizados em cidades de diferentes níveis na composição da hierarquia urbana brasileira. Promovem-se megafestas em espaços públicos de metrópoles, como Salvador e Recife, que, anualmente, realizam famosos e gigantescos carnavais de rua, e no Rio de Janeiro e em São Paulo, que, no mesmo período, promovem desfiles de escolas de samba altamente midiaticizados em macroarenas, com grandes arquibancadas. Nessas

festas, há intensificação do consumo de produtos, de marcas e de imagens, em contextos de mercantilização, de espetacularização e de massificação.

Nesse sentido, perquire-se: as festas espetacularizadas se transformaram em múltiplos territórios atomizados do consumo e da mercantilização dos lazeres, sob uma roupagem segregacionista? Evidentemente, a resposta para uma questão tão densa e complexa está aquém deste artigo, no entanto, por meio das contribuições de pensadores e de pensadoras contemporâneos, pretende-se fazer algumas reflexões críticas, destacando temas, como a espetacularização urbana, à luz de aspectos culturais – por exemplo, megafestas – e da questão do consumo neste contexto.

Do ponto de vista metodológico, optou-se por fazer uma leitura de obras de autores e de autoras que abordam temáticas, como cultura, consumo e questões territoriais no/do espaço urbano, com vistas a um aprofundamento nas abordagens conceituais, articulando estas leituras com menções a especificidades de manifestações festivas expressivas, a exemplo dos carnavais metropolitanos de Salvador e do Rio de Janeiro e das festas juninas da Região Nordeste. No presente texto, pretende-se fazer uma breve análise acerca das espetacularizações do consumo e do lazer em eventos festivos, em ambiências fortemente midiaticizadas e em espaços, nos quais as festas expressam grandes desigualdades sociais. Inicialmente, faz-se uma apreciação teórico-conceitual introdutória do processo de espetacularização da cultura no/do espaço urbano, para, posteriormente, analisar-se as concepções de consumo, sob as contribuições teóricas do sociólogo francês Jean Baudrillard, entre outras. Em seguida, abordam-se os territórios efêmeros do consumo em eventos festivos, dando continuidade ao diálogo com diferentes pensadores e pensadoras contemporâneos/as, lastreando a arguição na interface entre teoria-empíria, conforme já destacado.

Este texto é resultado de estudos e de pesquisas desenvolvidos no âmbito do Grupo de Pesquisa Recôncavo: território, cultura, memória e ambiente, que ancora suas atividades investigativas no Núcleo de Pesquisas e Estudos (NUPE) do Departamento de Ciências Humanas – Campus V, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). As principais temáticas que constam do artigo em tela

foram debatidas e reavaliadas criticamente no transcurso de discussões, no âmbito das reuniões e dos eventos do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER).

A ESPETACULARIZAÇÃO DA CULTURA NAS CIDADES: APRECIÇÃO INTRODUTÓRIA

O professor Rubim (2005) destaca que a palavra espetáculo se originou da raiz semântica latina *spetaculum*, que tem, como significado, tudo que atrai e que prende o olhar e a atenção, ou seja, aquilo que é para ser visto. Para o referido autor, as variantes encontradas da palavra espetáculo apontam sempre para uma visão atenta de uma determinada circunstância ou evento como espectador. Subirats (1989) remete etimologicamente a palavra espetáculo a *specere*, que significa contemplação humana. Essas duas abordagens fazem o leitor se lembrar de algumas formas espaciais muito conhecidas, como os estádios de futebol e os teatros. Nas situações, em que há uma edificação, arquibancadas e um palco, há também espectadores com olhares atentos a uma apresentação musical, teatral, circense ou, mesmo, de uma prática esportiva muito popularizada no Brasil: o futebol.

Em uma obra clássica publicada na década de 1960, Guy Debord (1997) enfatiza que a cultura tornada integralmente mercadoria deve também se tornar a mercadoria vedete da sociedade espetacular. Para este autor, o espetáculo seria o capital em tal grau de acumulação, que se torna imagem. Nessa esteira analítica, considerado na sua totalidade, o espetáculo seria, ao mesmo tempo, o resultado e o projeto do modo de produção existente. Consoante Debord (1997), o espetáculo constitui o modelo atual da vida dominante na sociedade, sendo, portanto, onipresente e permanente, sob todas as suas formas particulares: propaganda, publicidade, divertimento. Em outra obra marcante, publicada ao final da década de 1980 e com expressiva divulgação nos anos 1990, Harvey (1992) sublinha que, através da concepção dos espaços urbanos espetaculares, os investimentos em imagem se tornaram um meio de atrair capital e pessoas num período, no qual a competição interurbana e o empreendedorismo se intensificam. As duas obras frisam as importâncias da

imagem e da espetacularização na dinâmica do capital, e Harvey (1992) traz a abordagem espacial, ao fazer menção aos espaços urbanos espetaculares.

Para Arantes (1998), a cultura se tornou peça central na máquina reprodutiva do capitalismo. Essa mesma autora, em outra obra, publicada no ano de 2000, enfatiza que a âncora identitária da nova urbanística, notadamente após os anos de 1960, é o culturalismo de mercado, verificado quando a cultura, sobretudo a cultura urbana, transforma-se em imagem e em espetáculo. Sobre a relação cultura/mercado, Arantes (1998) afirma que, hoje em dia, a cultura é parte decisiva do mundo dos negócios e o é, como grande negócio (ARANTES, 2000). No contexto atual, em que se intensifica a utilização de expressões como *marketing urbano*, a cultura urbana tem maiores projeção e visibilidade, sendo mercantilizada, através dos seus objetos fixos (áreas tombadas como patrimônio histórico e que foram requalificadas) ou dos atributos culturais cíclicos espetacularizados em eventos, que produzem novas formas e dinâmicas espaciais. Neste último caso, ao se colocar a “cidade à venda”, como escreve Vainer (2000), vende-se a cultura local embebida em sincretismo e em hibridismo de roupagens, como imposição mercadológica.

Jacques (2004) pontua que, na nova lógica de consumo cultural urbano, a cultura passou a ser concebida como uma “cultura econômica”, que se configura como simples imagem de marca, ou grife de entretenimento, a ser rapidamente consumida. Conforme a autora, em relação à cidade, o que acontece não é muito diferente, uma vez que as municipalidades se empenham para melhor vender sua imagem de marca, ou logotipo da cidade, privilegiando basicamente o *marketing* e o turismo, por meio do espetáculo, que se constitui em seu maior chamariz.

No início dos anos 1970, Baudrillard (1973) escrevia:

Os encantos da transparência cederam lugar àqueles da ambiência (como par ao espelho). O vidro oferece possibilidades de comunicação acelerada entre o interior e o exterior mas simultaneamente institui uma censura invisível e material que impede a esta comunicação tornar-se uma abertura real para o mundo. Realmente as “casas de vidro” modernas não são abertas para o exterior: é o mundo exterior, a natureza, a paisagem ao contrário que vêm, graças ao vidro e à abstração do vidro, transparecer na intimidade, no domínio privado e aí “atuar

livremente” a título de elemento de ambiência. O mundo inteiro reintegrado no universo doméstico como espetáculo. (BAUDRILLARD, 1973, p. 49)

Na passagem desta obra, que se tornaria clássica, Baudrillard (1973) não estava se referindo aos megaeventos festivos, todavia sua reflexão, contemporânea à publicação do livro *A sociedade do espetáculo*, de G. Debord (final dos anos 1960), merece algumas reflexões, no concernente ao entendimento da dinâmica do espaço festivo. A primeira coisa a se considerar é que, em muitas festas espetacularizadas da atualidade, tem-se observado que os participantes deixaram de ser os protagonistas principais para se transformarem em ouvintes, espectadores. Em outros casos, muitas pessoas, mesmo tendo pago caro para participar da festa, limitam-se a assistir à exibição de artistas conhecidos nacionalmente pelos telões. Ou seja, ficam estáticos, esperando a “[...] festa chegar até eles/elas”, pela mediação de um aparelho eletrônico. Além da supervvalorização da imagem, ocorre o que Baudrillard (1973) posteriormente chamará de substituição do real pelo simulacro, que se torna ordenador da realidade.

No contexto de espetacularização urbana, via mercantilização da cultura, configura-se uma espetacularização do consumo no/do espaço urbano, principalmente nos grandes eventos midiáticos. Ao se promoverem megafestas, como grandes carnavais metropolitanos, o gigantismo dos números expressa a potencialização do consumo. No caso específico da Região Nordeste do Brasil, merecem relevo as festas juninas espetacularizadas em espaços públicos e privados de cidades que integram diferentes patamares da rede urbana macrorregional. Mercantilização, espetacularização, massificação, concentração e midiaticização são cinco conceitos fundamentais para se abordarem analiticamente as megafestas potencializadoras do consumo no/do espaço urbano de diversas cidades, em diferentes gradações hierárquicas.

ABORDAGENS SOBRE CONSUMO E EVENTOS FESTIVOS: DIALOGANDO COM JEAN BAUDRILLARD E OUTROS OU OUTRAS CONTEMPORÂNEOS/AS

A depender da abordagem, de modo geral, as grandes festas urbanas têm se constituído em arenas privilegiadas para o consumismo ou em territórios efêmeros do consumo. Segundo Baudrillard, o objetivo da sociedade de consumo é: “[...] a funcionalização do próprio consumidor, a monopolização psicológica de todas as necessidades, - unanimidade do consumo que corresponde enfim harmoniosamente à concentração e ao dirigismo absoluto da produção” (BAUDRILLARD, 1973, p. 193).

De acordo com Baudrillard (1995), os meios de comunicação são fundamentais na difusão dos pressupostos da sociedade de consumo, porque as comunicações não nos fornecem a realidade, mas a vertigem da realidade, comprovada na recusa ao real e na forte adesão aos signos, sobretudo aos signos do consumo. Quais os impactos psicológicos da forte midiaticização dos carnavais espetacularizados em importantes metrópoles brasileiras? “Todos os caminhos levam ao carnaval de Salvador!”: um chamariz midiático destes é um estímulo à criação do “desejo geográfico”; cria-se/inventa-se a vontade de estar presente em determinadas localidades, fortemente midiaticizadas. O fascínio “fabricado” é potencializado, quando a grande mídia mostra atores e atrizes de relevo nacional participando destes eventos.

Não obstante, famosos e famosas estarão dançando e se divertindo em camarotes luxuosos, os quais são nucleações elitistas do consumo no/do lugar. Lá embaixo, nos espaços públicos, as pessoas que pagaram por caros abadás (fantasias, vestes de um determinado bloco festivo do carnaval de Salvador) estarão integrando outro circuito territorial efêmero e móvel, que acompanhará o deslocamento dos grandes trios elétricos. No entorno imediato das estruturas efêmeras que mantêm os camarotes de pé ou das cordas, que delimitam o espaço de quem pagou pelos uniformes da festa segregada, estão aqueles e aquelas que estão trabalhando ou os sujeitos sociais que não puderam pagar, mas que tentam se divertir no espaço público residual ou intersticial do contexto da festa espetáculo, fragmentada e nucleada pelas disparidades socioeconômicas.

Na década de 1980, Nestor Garcia Canclini já destacava:

A festa continua, a tal ponto, a existência cotidiana que reproduz no seu desenvolvimento as contradições da sociedade. Ela não pode ser lugar de subversão e da livre expressão igualitária, ou só consegue sê-lo de maneira fragmentada, pois não é apenas um movimento de unificação coletiva; as diferenças sociais e econômicas nela se repetem. (CANCLINI, 1983, p. 55)

Na pequena festa comunitária ou de ambiência familiar, muitas pessoas se divertem e interagem; dançam, bebem, conversam. Muitas pessoas procuram estes eventos discretos, em muitos casos, para fugir do gigantismo das grandes festas. Por outro lado, a forte influência dos meios de comunicação desperta em muitas pessoas, notadamente nos mais jovens, o desejo de participar de megafestas fortemente midiaticizadas. Segundo Lefebvre (1991), houve um tempo, no qual as pessoas utilizavam os chaveiros como símbolos de propriedade. Muitas vezes, a relação entre o sujeito e o objeto é mediada pela questão do signo.

Baudrillard (1973, 1995), que foi um crítico da sociedade de consumo e do espetáculo, assevera que os objetos não apresentam apenas um valor de uso ou de troca, mas, também, um valor de signo, que atribui certo *status* ao proprietário, que pode estar relacionado à questão da distinção, abordada por Bourdieu (2002). A camisa do bloco famoso ou a imagem da foto midiaticizada em veículos de comunicação ou em postagens nas redes sociais afaga o ego de festeiros e de festeiras vaidosos, que buscam algo além da diversão. A busca de projeção midiática através das imagens é tão expressiva que, quando uma foto é acessada de forma intensa nas redes sociais, faz-se uso de um verbo organicista, de roupagem biológica: “viralizou”. Se o uso deste verbo já era questionável, antes, tornou-se ainda mais problemático neste contexto de pandemia, todavia é um neologismo amplamente utilizado.

Milton Santos (1994) denominou o início da década de 1990 de fase da aceleração contemporânea, evidenciada na consolidação hegemônica do processo de globalização, comandada por agentes hegemônicos. Santos (1994) ressaltou, inclusive, que, com a difusão de veículos de comunicação global, em vez de se produzir um cidadão global, corria-se o risco de se produzir o

consumidor global, alimentado pela chamada necessidade de escassez. Baudrillard, no início dos anos 1970, destacou a efemeridade dos produtos para alimentar o consumismo, como se nota nesta passagem do livro *O sistema de objetos*:

[...] As peças tomadas frágeis custam tão caro quanto as normais. Mas o objeto não deve escapar ao efêmero e à moda. É a característica fundamental da série: o objeto nela submetido a uma fragilidade organizada. Em um mundo de abundância (relativa) é a fragilidade que sucede a raridade como dimensão da carência. A série é mantida à força em uma sincronia breve em um universo perecível. Não é preciso que o objeto escape da morte. (BAUDRILLARD, 1973, p. 154)

Nessa perspectiva, descortina-se a ideia da morte necessária do produto; da efemeridade do objeto, a partir do que Baudrillard (1973) chamou de cumplicidade psicológica do consumidor. O autor supracitado realça, ao longo de várias obras, o importante papel da publicidade de persuasão ou de dissuasão no acirramento do consumismo de produtos de vida cada vez mais curta. As megafestas juninas do Nordeste brasileiro podem ser vistas, na atualidade, como produtos que são “embalados” e projetados, com uma concepção estética e uma projeção midiática diferentes a cada ano. Não só é efêmera, a festa em si, a exemplo daquelas privadas, que chegam a durar apenas cinco ou seis horas, como também são efêmeros as roupas, os ritmos musicais, os sapatos, entre outros objetos de consumo (CASTRO, 2012).

Lado outro, muitas pessoas, inclusive jovens, criticam algumas festas da atualidade, bastante artificializadas e massivas, cheias de multidões e de apertos. Em alguns casos, a distância para os palcos é tão grande que se instalam telões em pontos estratégicos, para que os espectadores do *show*, que acontece no palco principal, possam se transformar em espectadores de telões e possam, com a mediação tecnológica, participar da festa. Isso acontece nos eventos considerados famosos, com forte veiculação em diferentes meios de comunicação e em redes sociais, o que comprova que anúncios e chamativos destes eventos nos vários segmentos midiáticos são eficazes.

Consoante Baudrillard (1973), todo desejo, mesmo o mais íntimo, ainda visa ao universal e, por isso, nenhum desejo subsiste, sem a mediação de um

imaginário coletivo. Para o autor em questão, a nostalgia coletiva serve para alimentar a concorrência individual. Como já foi dito, as festas espetacularizadas em grandes espaços públicos ou em arenas privadas são criticadas por alguns sujeitos deles participantes, que lembram nostalgicamente de festas comunitárias mais simples na sua infância; por outro lado, muitas destas pessoas se deixam seduzir pela massificação midiática, que cria e que consolida o desejo coletivo pela festa midiaticizada.

Assim, é exitoso o dirigismo psicológico dos meios de comunicação, produzindo uma sociedade de consumo, conforme salienta Baudrillard. Entretanto, o que se oferece para ser consumido não é um produto material, e, sim, um evento festivo. Com este evento, potencializa-se o consumo de um conjunto de outros elementos de diferentes cadeias produtivas. Na esteira analítica de Baudrillard (1973), os objetos só têm sentido em uma constelação/configuração sistêmica. Dessa forma, o autor lança críticas à leitura do objeto pelo objeto em uma visão fragmentada, isolada, parcial.

Sobre a perspectiva mercadológica dos eventos culturais, Arendt (2002) destacou:

[...] A indústria de entretenimentos se defronta com apetites pantagruélicos, e visto seus produtos desaparecerem com o consumo, ela precisa oferecer constantemente novas mercadorias. Nessa situação premente, os que produzem para os meios de comunicação de massa esgaravavam toda gama da cultura passada e presente na ânsia de encontrar material aproveitável. Esse material, além do mais, não pode ser fornecido tal qual é; deve ser alterado para se tornar entretenimento, deve ser preparado para o consumo fácil. (ARENDR, 2002, p. 259)

Arendt (2002) e Baudrillard (1995, 1973) sublinham o poder dos meios de comunicação na difusão dos valores consumistas, ligados à efemeridade da produção, ao incremento da cultura do descartável e à intensificação do processo produtivo em macroescala. Em muitos casos, a indústria cultural cooptou festas populares tradicionais, notadamente aquelas realizadas no espaço urbano, e transformou manifestações culturais historicamente arraigadas em eventos mercadológicos efêmeros, calcados em um turismo sazonal e/ou massificado, altamente consumista.

Para Arendt (2002), a sociedade sentia a necessidade de cultura, mas, não, como produto de consumo. A sociedade de massas não precisa de cultura, mas de diversão. No entendimento desta filósofa, a cultura se relaciona com objetos e é um fenômeno do mundo (durabilidade), enquanto o entretenimento se relaciona com a vida (funcionalidade/efemeridade). As megafestas da atualidade podem ser classificadas como meros espetáculos de entretenimento de massa, que dinamizam o espaço urbano de forma efêmera, inserindo-se, pois, na recriação mercadológica pelas iniciativas geralmente verticais de retraditionalização.

Jean Baudrillard (1995) afirma:

O tempo livre das férias continua ser propriedade privada do veraneante, objeto e bem por ele ganho com o suor do ano, por ele possuído [...]. O lazer é forçado na medida em que, por detrás da aparente gratuidade, reproduz fielmente todos os constrangimentos mentais e práticos do tempo produtivo e da quotidianidade escravizada. (BAUDRILLARD, 1995, p. 164)

Baudrillard (1995) atesta que, enquanto a máquina foi o emblema da sociedade industrial, o *gadget* é o emblema da sociedade pós-industrial. Nesse âmbito, as nossas relações com os objetos, com as pessoas, com a cultura, com o lazer e até com o trabalho e a política são cada vez mais reguladas pelo lúdico, na medida em que tudo se torna um *gadget*, constituindo-se, dessa forma, as dimensões da inutilidade, da descartabilidade e do efêmero, sem densidade.

No livro *A sociedade de consumo*, Baudrillard (1995) salienta que não existe uma definição rigorosa para *gadget*, no entanto endossa que a inutilidade potencial e o valor combinatório do lúdico definiram o *gadget*. O filósofo e sociólogo apresenta pistas para a construção da noção de *gadget*, que apontam para a perda ou inexistência de função de um objeto e cita o brinquedo como exemplo, cuja função para a criança é simbólica, mas, ao mesmo tempo, atende à lógica consumista e imediatista da moda, por isso se constitui também em *gadget*, que pode ser caracterizado por esta inutilidade e pela efemeridade, tão comuns na sociedade pós-industrial.

Segundo Serpa (2007):

No período contemporâneo, o “consumo cultural” parece ser o novo paradigma para o desenvolvimento urbano. As cidades são reinventadas a partir da reutilização das formas do passado, gerando uma urbanidade que se baseia, sobretudo no consumo e na proliferação (desigual) de equipamentos culturais. Nasce a cidade da “festa mercadoria”. Essa nova (velha) cidade folcloriza e industrializa a história e a tradição dos lugares, roubando-lhes a alma. (SERPA, 2007, p. 107)

Os grandes megaeventos festivos da contemporaneidade, a exemplo dos grandes carnavais metropolitanos, tornaram-se condição e meio de se consolidar a espetacularização do consumo, não, só, de bebidas, de roupas e de alimentos, como, também, de objetos imateriais: músicas; estilos de vida; valores da sociedade capitalista da atualidade; etc. São evidenciados, assim, os traços característicos da sociedade de consumo, a qual, na perspectiva de Baudrillard (1995), é totalitária e se difunde nas dimensões da economia, do saber, do desejo, do corpo, dos signos, das pulsões com coisas; todas elas, produzidas como valor de troca.

A sociedade capitalista impõe, de forma totalitária, vertical, toda uma lógica consumista. Lefebvre (1991) expõe que o consumo cultural não passa de um consumo de signos, por isso os turistas que visitam uma cidade não consomem a cidade, e, sim, os discursos sobre ela. Por esta razão, os recursos midiáticos são porta-vozes que veiculam a imagem do lugar festivo, retroalimentando o fluxo turístico sazonalizado/pontualizado no calendário cultural local/regional (CASTRO, 2012).

No início dos anos 1970, Baudrillard (1973) já reconhecia o poder dos múltiplos agentes estimuladores do consumo, determinando este processo de atomização dos indivíduos. No caso das festas particulares, em arenas privadas, além do não uso do espaço público, nota-se uma incongruência entre elas e as festividades do passado, deflagradas nas ambiências da família e/ou da comunidade.

O que acontece quando os organizadores das megafestas se apropriam do espaço público da cidade contemporânea, para vendê-lo de forma parcelada, em forma de camarotes, a preços exorbitantes, ou para criar territórios móveis efêmeros, como no caso dos blocos que acompanham os trios elétricos no

carnaval de Salvador? Esses espaços públicos se transformam transitoriamente em espaços privados? A análise da relação público-privada no Brasil não é fácil e esta complexidade persiste, no tocante a manifestações festivas de expressiva mobilização espacial, como os grandes carnavais metropolitanos. Durante estes eventos espetaculares, ocorre uma apropriação momentânea dos espaços públicos urbanos, porém não são pessoas de qualquer segmento social que comandam esta apropriação; são os grupos financeiramente mais abastados que mercantilizam estes eventos.

Sobre a relação entre o lúdico e os modos de vida na sociedade contemporânea, Baudrillard (1995) afiança:

As nossas relações com os objetos, com as pessoas, com a cultura, com o lazer, e, às vezes, com o trabalho e também com a política, são cada vez mais reguladas pelo lúdico. A dimensão lúdica está a tornar-se totalidade dominante do nosso *modus vivendi* quotidiano na medida em que tudo – objetos, bens, relações e serviços – se torna *gadget*. (BAUDRILLARD, 1995, p. 164)

No livro *A transparência do mal*, Baudrillard (1996) aborda a moda como fenômeno irreduzível, viabilizado pelos meios de comunicação, que apresentam uma perspectiva imediática e que só circula tão rápido, porque não passa pela mediação do significado. As grandes festas carnavalescas de diferentes regiões brasileiras e as festas juninas espetacularizadas em algumas cidades nordestinas se constituem em espaço/tempo da difusão de estilos de roupas e de músicas, cuja inovação é constante. Por sua vez, os meios de comunicação atuam sobre a sociedade de massa e divulgam reclames de uma cultura de massa.

No concernente à relação entre consumo, culturalização, estetização e imagens, Baudrillard (1996) argumenta:

Diz-se que o grande empreendimento do Ocidente é a mercantilização do mundo, de tudo entregar ao destino mercadoria. Parece, porém, que foi a estetização do mundo, sua encenação cosmopolita, sua transformação em imagens, sua organização semiológica. Estamos assistindo, além do materialismo mercantil, a uma semi-urgência de cada coisa através da publicidade, da mídia, das imagens. Até o mais marginal, o mais banal, o mais obscuro estetiza-se, culturaliza-se. Tudo é dito, tudo exprime, tudo toma força ou modo de signo. O sistema funciona não tanto pela mais-valia da mercadoria, mas pela mais valia estética do signo. (BAUDRILLARD, 1996, p. 23)

Baudrillard (1996) entende que o mundo atual se transformou em uma grande arena mercantil e salienta a importância das imagens, fazendo uma abordagem coerente com suas obras do final dos anos 1960 (*O Sistema de Objetos*) e início dos anos 1970 (*A Sociedade de Consumo*). Nas publicações em tela, o referido autor valorizou o papel da publicidade na formação, não, só, do consumidor, mas, também, na construção da visão de mundo das pessoas e a importância da leitura crítica dos signos. No entanto, no livro *A transparência do mal*, do início dos anos 1990, Baudrillard dirige sua crítica à encenação cosmopolita deste mundo/mercadoria. Com os avanços nos meios de comunicação, ficou bem mais fácil apresentar o caráter cosmopolita da estetização cultural dos signos, sob uma roupagem mercadológica.

EVENTOS FESTIVOS ESPETACULARIZADOS E A PRODUÇÃO DE TERRITÓRIOS EFÊMEROS NO ESPAÇO URBANO

As concepções e as abordagens de território podem ser aplicadas no entendimento da dinâmica espacial de megafestas urbanas? Segundo Deleuze e Guattari (1992), todo conceito remete a um problema. Partindo-se desta leitura, a construção de um conceito se reveste de complexidade, e não é uma tarefa fácil. Sob o enfoque geográfico, a noção de território tradicionalmente partiu da materialidade e da ideia de fronteiras, de limites, que podem ser demarcados, a partir de relações de poder. De acordo com Haesbaert (2004), para Deleuze e Guattari, o território é produto da territorialização dos meios e dos ritmos e não se constitui apenas como uma coisa ou conjunto de objetos, mas, sobretudo como ação, como ritmo e como movimento que se repete.

Conforme Haesbaert (2008), em qualquer acepção, território tem a ver com poder, mas, não, apenas com o tradicional poder político. Para este autor, deve-se dimensionar, tanto o poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto o poder no sentido simbólico, de apropriação. A fim de diferenciar dominação, no sentido de propriedade, de apropriação, na perspectiva do simbólico, do vivido, Haesbaert (2008) dialoga com as contribuições de Lefebvre (1986). Segundo Haesbaert (2004), o território se desdobra em um *continuum*, que vai da dominação político-econômica mais concreta e funcional à

apropriação mais subjetiva ou cultural-simbólica.

Norteando-se pelo contexto teórico abordado por Haesbaert (2004, 2008), pode-se afirmar que as grandes festas privadas em espaços fechados e a inserção de plataformas físicas para edificação de camarotes no espaço público envolvem relações de poder do grande capital, que dimensiona fisicamente territórios zonais delimitados por muros (espaço privado) ou por estruturas metálicas. Por outro lado, alguns blocos festivos espontâneos, tradicionais, apropriam-se simbolicamente do espaço público e, em muitos casos, em perspectivas crítica e ativista, protestam com cartazes e com palavras de ordem contra políticos, contra ações do Estado nas três esferas administrativas (federal, estadual e municipal) e contra as perversidades de agentes do grande capital, que mercantilizam as festas populares.

Sob a ótica de Deleuze e Guattari (1992), há território, quando os ritmos se tornam expressivos. Todavia, pode-se falar de um alargamento e de uma multidimensionalidade das abordagens sobre território, que passaram a abarcar outras perspectivas analíticas, como o dinamismo sociocultural e as expressões identitárias. Nesse contexto, contemplam-se as festas populares na sua diversidade.

Consoante Lipovetsky (1989), o efêmero revela o essencial da modernidade em plena contradição ao culto à estabilidade, ao durável. Tanto a modalidade de festas em espaço público quanto as privadas podem ser caracterizadas como espetacularização mercadológica do consumo da/na festa. Os eventos festivos privados se constituem territórios efêmeros do consumo, demarcados pelos limites físicos do território – zona tradicional (muros, cercas ou paredes de edificações). Não obstante, nesse espaço festivo recortado, delimitado como espaço privado, vigiado e com rígido e protocolar controle de acesso, há a geração de uma sonoridade que se impõe no entorno imediato. Trata-se de um território de autossegregação, que, além do viés mercadológico, apresenta ritmos, pulsações e especificidades.

Na Região Nordeste, muitas pessoas fazem uma leitura de grandes festas juninas urbanas da atualidade por um viés nostálgico; recordam-se das festas em família, nas quais o território festivo correspondia ao espaço da convivialidade

cotidiana na ambiência familiar. Desse modo, festeiros e festeiras transitavam esporadicamente pelas casas de familiares e de amigos e, nessa época, os lugares das festas eram os terreiros, em frente às residências ou as salas de visita, em que se degustavam comidas típicas. As megafestas em espaços públicos ou privados da atualidade apresentam outras dinâmicas espaciais, culturais e estéticas.

Na concepção do professor Magnavita (2005)¹, fortemente inspirado nas leituras de diversas obras de Deleuze e Guattari, no pensamento contemporâneo e nos processos de existência, as coisas não permanecem as mesmas, idênticas a si mesmas; elas mudam, transformam-se, repetem-se, porém, ao se repetirem, elas se diferenciam. Tal leitura, aplicada ao entendimento do dinamismo reinventivo de algumas festas populares, contrapõe-se à interpretação daquelas pessoas que buscam resgatar uma suposta identidade da festa na sua “essência pura” do passado. Aquela festa já não existe mais. A natureza híbrida de muitas festas urbanas da contemporaneidade revela suas complexidade e diversidade.

O pretenso resgate da suposta identidade primaz de uma festa é uma iniciativa inócua; não, apenas, pela natureza mercadológica e espetacular destes eventos na atualidade, mas principalmente pelo fato de se tratar de outros contextos temporal e sociocultural. Ao longo do tempo, as festas sofrem influências, “contaminações”, que se aceleram e que se complexificam no espaço urbano; e também produzem um evento que se repete, dos pontos de vista estético e da sua dinâmica espacial, porém, ao mesmo tempo, apresentam dinâmicas que expressam mudanças, diversidades, complexidades.

As gestões públicas municipais, promotoras de grandes festas juninas, mesclam elementos do passado (bandeirolas, santos juninos) e do presente (cenários com jogos de luzes, recursos tecnológicos) na composição estética, como estratégia de *marketing* assentada em uma turistificação sazonal, que abarca aqueles/aquelas que querem participar de festas espetacularizadas do presente, fazendo-se pontes dialógicas com os elementos do passado.

Ao se usar um drone com câmera para filmar algumas grandes festas em arenas privadas do alto, fica perceptível que existem delimitações físicas claras e

1. Palestra proferida pelo Prof. Dr. Pasqualino Romano Magnavita no curso de Mestrado em Geografia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 23/01/2005.

acessos controlados e vigiados. É a festa, expressando nossas mazelas sociais, nossas separações, nossas fragmentações; nossas desigualdades, como destacou Canclini (1983).

Somos segmentarizados por todos os lados e em todas as direções. O homem é um animal segmentário. A segmentaridade pertence a todos os estratos que nos compõem. Habitar, circular, trabalhar, brincar: o vivido é segmentarizado espacial e socialmente. A casa é segmentarizada conforme a destinação dos seus cômodos; as ruas, conforme a ordem da cidade; a fábrica, conforme a natureza dos trabalhos e das operações. Somos segmentarizados binariamente, a partir de grandes oposições duais: as classes sociais, mas também os homens e as mulheres, os adultos e as crianças, etc. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 83-84)

A segmentaridade, a que Deleuze e Guattari (1996) se referem, é social e física. Além do habitar, do circular, do trabalhar, pode-se incluir o lazer, que, nas cidades modernas, é encontrado em parques temáticos ou em espaços de *shows*, que podem ser públicos (uma praça, por exemplo) ou privados. As festas privadas apresentam uma segmentaridade física explícita, verificada nas demarcações que separam esta modalidade de evento festivo das localidades, em que ocorrem, e é consequência da segmentaridade social evidenciada nas grandes desigualdades sociais. Estas são gritantes em países do capitalismo periférico, como o Brasil.

As casas, como apontam Deleuze e Guattari (1996), sempre foram um exemplo de segmentaridade do habitar: cômodos para dormir, para as refeições, para o banho. Sob a ótica dos eventos festivos, pode-se afirmar que houve uma intensificação das segmentaridades física e social, do ponto de vista da acessibilidade de pessoas de diferentes classes sociais.

Mesmo quando a grande festa acontece em espaços públicos de elevadas circularidade e visibilidade, notam-se delimitações, demarcações, divisórias indicativas de distinções de classe e de desigualdades sociais. Não me refiro àquelas nucleações de conversas entre amigos e amigas em praças públicas ou no entorno de mesas de bares; refiro-me especificamente a plataformas físicas inseridas em espaços públicos, como os camarotes, restritos a quem pode pagar caro ou a convidados (políticos no auge, artistas midiaticizados, empresários). O/a andante/passante urbano/a, errante ou não, terá que buscar estratégias para

desviar destas “barreiras”, que se irrompem no campo visual do/a transeunte. Não se trata apenas de uma plataforma, de um elemento material da chamada arquitetura efêmera de eventos: para além da dimensão físico-espacial estão questões socioeconômicas e de gestão dos espaços públicos. Os camarotes seriam territórios delimitados, vigiados e controlados para exacerbação dos consumos e dos supostos exibicionismos distintivos de classe em um país fortemente desigual. No livro *A sociedade de consumo*, Baudrillard (1995) assevera que a sociedade de crescimento constitui o contrário de uma sociedade da abundância; antes de ser uma sociedade de bens, surge como sociedade de produção de privilégios. Para o autor, a posseção dirigida de objetos e de bens de consumo é individualizante, dessolidarizante e desistorizante.

No caso do carnaval de Salvador, tem-se as cordas dos blocos, delimitando espaços de quem pagou, que irá ombrear a apropriação lúdico-festiva dos espaços públicos com outras pessoas, que também pagaram. Fora das cordas dos blocos, temos a criatividade daqueles que querem se divertir e, ao mesmo tempo, têm o desejo de estar dentro das cordas. No caso do carnaval espetáculo do Rio de Janeiro, a avenida Marques de Sapucaí, em que acontecem os grandes desfiles de escolas de samba tradicionais, configura-se como espaço arquitetônico da festa encenação/representação, em um contexto de racionalização espaço-temporal. Essas escolas de samba, em uma ambiência fortemente competitiva, têm horários, têm regras rígidas, têm um espaço arquitetonicamente delimitado e estão sob avaliação direta dos homens e das mulheres do quadro de jurados, que darão notas para aquelas apresentações, além do julgamento não formal de milhares de pessoas, que estão presentes na macroarena carnavalesca ou que estão assistindo na TV e comentando nas redes sociais. Trata-se, portanto, de uma trama festiva espetacularizada, midiaticizada e projetada em uma dimensão multiescalar; do território local para o território nacional, via redes de TV, e para uma dimensão escalar global, via *internet*. Na mesma capital fluminense, grandes blocos de rua dispensam a racionalidade competitiva dos territórios formais da festa e optam pela diversidade e pela espontaneidade, errante ou não, dos espaços públicos.

REFLEXÕES FINAIS

A ação integrada de múltiplos agentes, como Estado, empresas e veículos de comunicação, tem promovido, mesmo em pequenas cidades, eventos efêmeros de consumo, a exemplo de grandes carnavais metropolitanos e das festas juninas de algumas cidades nordestinas. Esses eventos de potencialização consumista dinamizam, interseccionam e complexificam diferentes cadeias produtivas em uma dimensão alargada, multiescalar.

Para a consolidação destes eventos, torna-se fundamental a ação orquestrada da mídia, produzindo, no imaginário coletivo, os desejos de estar na festa e de consumir cada vez mais. No entanto, não é qualquer festa: para muitos e muitas, não basta dançar, beber e se divertir; também é importante publicizar os espaços “elitistas”, em que circulam, nas redes sociais. Nas propagandas, é bastante comum apresentar as praças ou as arenas privadas lotadas e destacar a presença de artistas renomados, nacionalmente, para criar os desejos de presença, de participação, uma vez que, segundo Baudrillard (1995), a formação sociopsicológica do consumidor é mediada, sobretudo, pelo imaginário coletivo, ou seja, consome-se aquilo que seria o desejo de uma coletividade.

Consumem-se as festas e, nas festas, seja nos eventos espetacularizados em espaços públicos, seja naqueles em arenas privadas – que fisicamente constituem territórios seletivos e elitistas de autossegregação lúdico-festiva –, expressa-se, de forma explícita, o quadro de gritantes desigualdades sociais. Enquanto muitos acessam às festas fechadas, alguns tentam se divertir no entorno imediato, aproveitando a sonoridade festiva que extrapola o espaço físico fechado e vigiado. Lado outro, muitos, pouco preocupados com o conteúdo e com o transcurso do evento festivo, aguardam o seu término, para catar os resíduos ou as sobras, como latinhas metálicas, para vender e para seguir na sua luta cotidiana pela sobrevivência. Canclini (1983) destaca que as festas não promovem correções de desigualdades socioeconômicas estruturais historicamente produzidas; na verdade, os eventos festivos expressam, escancaram, essas disparidades sociais. Muitos operários pobres trabalham duro na montagem/organização de espaços festivos, que, em muitos casos, não podem frequentar ou pagar, para que seus filhos participem.

Portanto, uns celebram as grandes festas, com seus excessos consumistas permissivos, e outros aproveitam a deflagração festiva para tentar vender seus produtos no transcurso destes eventos ou aguardam seu término, para catar sobras residuais, como se pontuou alhures. Com efeito, os estudos das festas, sob uma ótica multidimensional, possibilitam abordagens das dimensões sociais, culturais, econômicas, políticas, comportamentais, em perspectivas integrada e articulada. As festas são, pois, pluritemáticas e complexas.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, O. B. Fiori. Uma estratégia fatal. A cultura nas novas gestões urbanas. In: ARANTES, O.; VAINER, C.; MARICATO, E. **A cidade do pensamento único. Desmanchando consensos**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ARANTES, O. B. Fiori. **Urbanismo em fim de linha e Outros Estudos sobre o colapso da Modernização Arquitetônica**. São Paulo: Ed. USP, 1998.
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- BAUDRILLARD, J. **A transparência do mal: Ensaio sobre fenômenos extremos**. Campinas: Papirus, 1996.
- BAUDRILLARD, J. **A sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Elfos Editora; Lisboa: Edições 70, 1995.
- BAUDRILLARD, J. **O sistema de objetos**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BOURDIEU, P. **Pierre Bourdieu: Entrevistado por Maria Andréa Loyola**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.
- CANCLINI, N. G. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CASTRO, J. R. B. de. **Da casa à praça pública: a espetacularização das festas juninas no espaço urbano**. Salvador: Ed. UFBA, 2012.
- DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, v. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- HAESBAERT, R. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. In: HEIDRICH, A. L.; COSTA, B. P. da; PIRES, C. L. Z.; UEDA, V. (Org.). **A emergência da multiterritorialidade: a**

ressignificação da relação do humano com o espaço. Canoas: Ed. ULBRA; Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARVEY, D. **A condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.

JACQUES, Paola Berenstein. Espetacularização urbana contemporânea. **Cadernos PPG-AU**, v. 2, p. 23-30, 2004.

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991.

LEFEBVRE, Henri. **La Production de l'Espace**. Paris: Anthropos, 1986.

LIPOVETSKY, G. **O império do efêmero**: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MAGNAVITA, P. R. **Formas contemporâneas de pensar**. Texto resumido dos principais tópicos abordados na palestra proferida no curso de Mestrado em Geografia da PPGEO/UFBA, em 23/01/2005. (Não publicado)

RUBIM, A. A. Canelas. Espetáculo. In: RUBIN, A. A. Canelas (Org.). **Cultura e atualidade**. Salvador: Ed. UFBA, 2005. p. 11-28.

SANTOS, M. **Técnica, espaço, tempo**: Globalização e meio técnico-científico-informacional. São Paulo: Hucitec, 1994.

SERPA, A. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2007.

SUBIRATS, E. **A cultura como espetáculo**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Nobel, 1989.

VAINER, C. Pátria, empresa e mercadoria. Notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano. In: ARANTES, O.; VAINER, C.; MARICATO, E. **A cidade do pensamento único**. Desmanchando consensos. Petrópolis: Vozes, 2000.



O MAPA E A ESCOLA: DIÁLOGOS (IM)PERTINENTES

Roberto Filizola

O MAPA E A ESCOLA: BUSCANDO APROXIMAÇÕES

Partindo do pressuposto de que a Geografia é uma cultura, uma cultura do espaço, espaço que vai para além da materialidade, porque é vinculado à consciência, a Cartografia edificada na perspectiva do espaço geométrico, concebido como contínuo, infinito e uniforme, encontra-se divorciada das vivências diretas, da experiência, tal qual Tuan (1983) a concebe. Se, por um lado, não são poucas as pessoas inaptas para reconhecer a cidade em que vivem em um mapa, por outro, elas estão lá. Um mapa também é descabido para explicar como duas pessoas se conectam, sem que haja uma linha reta, qualquer que seja, unindo-as. Contudo, desde há muito, os mapas respondem à indagação: onde?, e, a depender das informações que carregam, também são

recursos para desfazer incerteza de longa data da existência humana: por que aqui e, não, noutra lugar?

O mapa não é o território, mas o precede. Como convertê-lo, então, em meio auxiliar para quem conflita com problemas morais fundamentais? Certamente, uma Cartografia convencional já se revelou insuficiente para orientar, quanto ao “que fazer?” e ao “como se deve viver?”. Nesse contexto, haveria uma maneira de se empreender uma Cartografia que signifique para a Geografia? Esse é um problema de natureza epistemológica longo. Se já se encontra melhor atendido, não nos cumpre observar nesta oportunidade. De fato, o momento reclama outra problematização: seria razoável uma Cartografia ou uma Cartografia Geográfica que atenda mais especificamente às pessoas comuns? Um questionamento desta natureza representa um deslocamento dos propósitos vulgares, referentes ao mapear, quer dizer, demanda uma passagem da representação do espaço, seja ele na concepção euclidiana, seja na concepção tomada por Leibniz, para a representação de subjetividades.

Essa perspectiva traz implicações, não, somente, diante do objeto representado ou representável, como também situa o fazedor de mapas em outra condição: aquela em que seu lugar social é reclamado. Portanto, não se trata da visão ortogonal do observador, e, sim, de uma perspectiva de fato conversacional. Seria um devaneio esperar que as pessoas se incumbam dos papéis de pesquisadoras e de investigadoras, habilitando-se a poetizar a Cartografia, através da aproximação de suas experiências com a descoberta de sentidos e do compartilhamento de emoções? Certamente, tal proposição requer o descondicional dos sentidos, em particular o da visão – com qual olhar capturar as paisagens? –, mas, não, somente, a visão: há que se reeducar as maneiras de tatear e de perceber sonoridades e cheiros. Sendo assim, não basta ver o mundo do alto, para desenhar uma Cartografia poética. Mapear em movimento e em tempo real? Movimentos de magrelinha integram estas possibilidades, como também as derivas; esses deslocamentos errantes, que se abrem para o imprevisível; os trajetos, que se esgueiram do conhecido; e até as caminhadas solitárias ou de mãos dadas podem ser concebidas como sucessoras da visão ortogonal.

Modelos híbridos, compondo conhecimentos plurais, reivindicam ser construídos. A escola, esse território tão peculiar, pode representar uma convergência de diálogos, de experiências e de práticas possíveis de se integrarem a uma Cartografia transgressora? Seguramente, a escola tradicional realiza cartografias menos ousadas. Certamente, as concepções racionalista e positivista, que há muito fundamentam a educação do ser racional e que alicerçam a escola antiemocional (CASSASUS, 2009), impõem uma disciplina que restringe as expressões mais autênticas dos alunos e, também, dos professores. Nesse contexto, uma Geografia Emocional específica, comprometida com o empoderamento dos sujeitos, por situá-los como protagonistas, é reclamada para uma leitura emocional e, portanto, geográfica do território da escola, dos lugares de vivência de seus sujeitos, de modo a provocar um diálogo diferente entre o mapa e a escola.

Vale a pena recordar que, segundo Parr (2006), as geografias emocionais tratam de conhecimentos produzidos pela Geografia, escritos com e/ou sobre emoções. Nesse sentido, existe uma produção expressiva da Geografia Humana que trata “[...] sobre como as pessoas emocionalmente tornam concretos e perceptíveis o espaço e o lugar” (PARR, 2006, p. 126). Na realidade, as geografias emocionais correspondem a múltiplas abordagens: humanística, feminista, psicanalítica e não representacional. Mais do que isso, constituem uma reação intelectual ampla e sofisticada, formando uma oposição ao silêncio das abordagens positivistas e masculinistas da Geografia Humana, naquilo que diga respeito às construções sobre o humano. Sendo assim, podem contribuir na confecção de uma Cartografia igualmente emocional. Não custa recordar que o britânico Denis Cosgrove se notabilizou pelas críticas desferidas à objetividade e à busca por resultados práticos ou utilitários dos estudos geográficos, que desconsideram a cultura e o simbolismo, assim como as emoções: “Banidas da geografia estão as paixões inconvenientes, às vezes assustadoramente poderosas, motivadoras da ação humana, entre elas as morais, patrióticas, religiosas, sexuais e políticas” (COSGROVE, 1988, p. 96). Daí, uma perspectiva emocional da ciência geográfica permite participar na captura do clima emocional, resultante das múltiplas relações e interações estabelecidas no interior da escola e desta,

juntamente com seus atores, com outras dimensões da experiência, proporcionando a poetização da Cartografia.

Isso posto, o presente trabalho tem por propósito estabelecer diálogos (im)pertinentes, que mobilizem e que problematizem elementos da História da Cartografia, que denunciem usos e abusos do mapa na vida das pessoas comuns e que apontem para a necessidade de situar o mapa para além da representação de espaços absolutos e relativos, isto é, que edifiquem um diálogo que legitime ou invoque uma Cartografia Geográfica mais humana, emocional, emancipadora. Espera-se, ao fim e ao cabo, demonstrar que uma Cartografia poética ou a poetização do mapa também pode ser alcançada nos espaços escolares, no seu fazer cotidiano, em que os sujeitos agem e reagem ativamente, diante de sua estrutura.

O MAPA E A ESCOLA: UMA FABULAÇÃO

O relato que transcrevemos adiante nos foi passado por certa pessoa, daqui em diante, retratada por “personagem”, que frequentou a disciplina “Cartografia Escolar”, ministrada no Curso de Pedagogia da UFPR. Trata-se de uma disciplina optativa, o que nos oportuniza o trabalho e o convívio com estudantes de todos os períodos do curso. Suas falas brotam quase espontaneamente, sempre que os conceitos, com os quais chegamos no curso, são confrontados com os conceitos acadêmicos. Assim, na medida em que o programa da disciplina avança, é possível reconhecer aspectos do ensino-aprendizagem de Cartografia na escola, através das experiências relatadas, notadamente aquelas ocorridas nos anos iniciais ou nos finais do ensino fundamental. São depoimentos marcantes, que nos possibilitam reconhecer importantes lacunas na formação inicial, bem como as dificuldades, as quais professoras e professores enfrentam na lida com seu ensino. A seguir, o relato de um caso que muito nos cativou.

“Não lembro exatamente em que ano estava, mas creio que era algo entre a 4ª e a 6ª série, numa aula de Geografia em que estávamos usando o mapa para entender sobre o estado do Rio Grande do Sul, onde nasci e morei até os 21 anos. Usando o mapa apareciam alguns pontos indicando algumas cidades, mas a cidade que eu nasci e morava nunca aparecia nesses pontos, tínhamos que chegar bem perto do mapa para ler os nomes da cidade. Não

sei exatamente quem perguntou, mas de repente a pergunta surgiu "Por que Vera Cruz não está no mapa?", e a resposta foi algo genérico, como "nossa cidade é muito pequena... Só as cidades importantes aparecem no mapa... Os pontos no mapa são para as cidades maiores", algo nesse sentido. A resposta bastou, para mim fez sentido na época. Depois de chegar à idade adulta, eu cresci e sai da minha cidade e do meu estado, hoje quando me perguntam: "onde você nasceu?", minha resposta costuma ser "tu sabes onde fica Porto Alegre e Santa Maria? Então, minha cidade é uma pequena entre essas duas". Eu percebo que, embora eu saiba localizar minha cidade no mapa tendo como referência Porto Alegre ou Santa Maria, Vera Cruz virou uma cidade pequena sem importância no mapa, pois nem um pontinho para ela existe lá, e quando me refiro a ela, só sei explicar a partir das cidades com pontos grandes." (relato pessoal, s/d)

Primeiramente, apontaria, no caso particular da aula mencionada, sobre o Rio Grande do Sul, a enorme distância, separando estudantes e mestre, quanto ao real a ser estudado. Embora o mapa potencialize o trabalho pedagógico, ao abrir a possibilidade de trabalhar determinados espaços na sua ausência, é notória a sua limitação, diante de situações, como à que foram expostos os estudantes de Vera Cruz. Mas não são poucas as escolas que convivem com a carência de materiais cartográficos em diferentes escalas, particularmente a local. Tudo fica “[...] *tão perto e tão longe*”. Chama a atenção, também, a questão da imagem ou representação criada, em relação à cidade, equiparada a um pequeno ponto, diretamente proporcional ao tamanho de sua importância, que, de tão diminuta que é considerada, não haveria como inseri-la na legenda. A representação que se constrói da cidade parece se misturar à autoimagem da “personagem” da narrativa. Nessa perspectiva, não podemos perder de vista que as representações construídas a partir do mapa plasmam em diferentes gradações, umas mais rápidas do que outras, uma imagem do mundo, fixando sua memória e acabando por construir nossa realidade. Esse processo também contempla aspectos do estabelecimento de laços afetivos, de vínculos com o espaço, configurando o lugar. Como a questão do vínculo da “personagem” com o lugar pode ser concebida?

Tuan (1983, p.165) faz ver que “[...] o lugar existe em escalas diferentes”. Nesse contexto, podem ser inseridos, desde a poltrona preferida, até o planeta como um todo, passando pela pátria: “[...] um tipo importante de lugar em escala média”, complementa o autor. Ademais, “[...] quase todos os grupos

humanos tendem a considerar sua pátria como o centro do mundo. Um povo que acredita que está no centro, reivindica, implicitamente, a inelutável verdade de sua localização” (TUAN, 1983, p. 165). A pátria, simbólica e afetivamente falando, o sentido de centralidade a ela atribuído, corresponde ao lar, bem como a terra, a comunidade de vivência. Essa centralidade é representada por “[...] um eixo vertical, ligando o céu ao mundo inferior, [sendo que] o lar é o ponto focal de uma estrutura cósmica” (TUAN, 1983, p. 165, inserção nossa). Ocorre, ainda, que, para o autor, o lar é igualmente um lugar íntimo de importância simbólica. Essa perspectiva é compartilhada por Bollnow (2008), ao se referir ao centro do espaço vivenciado: “[...] o homem necessita de um tal centro, no qual ele esteja enraizado no espaço e ao qual todas suas relações no espaço sejam referidas” (BOLLNOW, 2008, p. 133). Contra o assalto do mundo, para resistir ao tempo que tudo destrói, o pensador alemão argumenta em favor do habitar, ou seja, “[...] ter uma locação fixa no espaço, pertencer a ela e nela estar enraizado” (BOLLNOW, 2008, p. 138). Segundo ele, a casa confere o abrigo ao ser humano, com seus elementos protetores, como o muro e o telhado, sem impedir, contudo, que “[...] um espaço especial, privado, se separa do espaço grande, geral, e assim, um espaço interno se separa de um espaço externo” (BOLLNOW, 2008, p. 139). Destacando a relação do ser humano com o dentro e o fora, do conhecido rumo ao desconhecido, o autor nos faz lembrar de que “[...] no sentido mais estrito, a casa está articulada num todo maior, a pátria, que é como uma casa expandida. Casa e pátria têm muito em comum” (BOLLNOW, 2008, p. 140).

Se a cidade natal não deixa de ser um lugar íntimo, conforme Tuan, por outro lado, “[...] o espaço vivido da idade adulta tem de se integrar num espaço ordenado, cujas obrigações ultrapassam as da pessoa e dos próximos” (FRÉMONT, 1980, p. 28) Motivada a deixar sua cidade natal, ao atingir a idade adulta, a protagonista da narrativa promove uma ruptura, em relação ao seu espaço infantil, em troca de novos lugares, de novas relações sociais. “O espaço vivido parece assim constituído por uma compactação de estratos sucessivos que se acumulam, se apertam, se esboroam, se esquecem mais ou menos...” (FRÉMONT, 1980, p. 28).

Resta comentar que, na perspectiva humanista, o enfoque particular das temáticas, quaisquer que sejam – aí, incluso o mapa –, situa o humano no centro, de modo a possibilitar um entendimento mais profundo das relações humanas com o lugar. É importante recordar que residem (e resiste) entre as principais funções do mapa aquelas de nos auxiliar a encontrar nossa orientação no espaço e de nos mover de um ponto a outro. Contudo, o mapa também pode mobilizar representações de mundo, porque pode transmitir algumas das mais poderosas mensagens de propaganda e, mesmo, de doutrinação, indo além de seu papel educacional.

O MAPA E A ESCOLA: RELAÇÕES QUE SE PERDEM NO TEMPO

O contato com o mapa na escola, seu manuseio, pelas crianças e pelos jovens, não, apenas, cria oportunidades de aprendizagem, como, também, de construção de identidade, de criação de um imaginário geográfico, podendo, até mesmo, prestar-se à repetição de uma propaganda doutrinária. É líquido e certo que muitas destas funções são reforçadas ou esvaziadas, a depender do período histórico, do regime de governo, do projeto político da escola, sem perder de vista as formações inicial e continuada dos professores. Assim, o papel educacional do mapa é atravessado por dimensões outras, as quais incluem os dogmatismos. Enfim, processos de subjetivação são desencadeados.

O mapa é uma imagem. Tomados como objetos da cultura material, os mapas carregam informações que iluminam o passado das sociedades, podendo desvelar, através de sua dimensão estética e dos métodos e procedimentos de sua produção e circulação, as várias finalidades de seu uso. Nesse contexto, em uma perspectiva histórica, os mapas possibilitam ser identificados como “tecnologias de poder”: “Efetivamente, os mapas apoiaram regularmente o exercício do poder [...] Os mapas impressos pelos europeus se converteram em provas de sua vitória e sua soberania.” (BAILLY *et al.*, 2018, p. 84, tradução nossa). Sucede que alguns dos mapas mais antigos têm se mostrado presentes, não, somente, nos gabinetes dos “Estados-Maiores”; segundo Barber e Harper (2010), as paredes de espaços voltados para a transmissão de saberes, como os dos anfiteatros das

universidades medievais e os das “escolas rústicas” dos séculos XVII ou XVIII, bem como nos gabinetes dos professores particulares ou nas escolas modernas dos séculos XVIII e XIX, ostentam estes mapas: “Nesses espaços, os mapas combinavam uma aparência clara e legível com cores brilhantes para atingir seu forte objetivo instrutivo” (BARNER; HARPER, 2010, p. 146, tradução nossa). Quer dizer, os procedimentos voltados a uma melhor legibilidade do mapa educacional remontam a um passado relativamente longínquo. Afinal, para que o professor pudesse explicá-lo verbalmente e para que, mesmo à distância, os alunos pudessem apreender suas informações, o tamanho do mapa, a grafia das letras em preto e os extensos espaços em branco já eram considerados na sua produção.

Contudo, “[...] quase invariavelmente, o propósito dos mapas era reforçar as ortodoxias aceitas, fossem elas religiosas – como no caso dos mapas-múndi medievais ou mapas posteriores, que mostrassem a Terra Santa –, nacionais ou raciais” (BARNER; HARPER, 2010, p. 146, tradução nossa). Ou seja, piedade e patriotismo eram ensinados, através dos mapas. Nesse aspecto, fica evidente que os mapas educacionais se encontravam a serviço do poder. Mais recentemente, para perpetuar uma imagem do território estatal, o conteúdo dos mapas educacionais permaneceu desatualizado de modo intencional, particularmente em relação ao traçado das fronteiras no período pós-guerra. Inverdades e mentiras eram veiculadas, através destes mapas, sendo o caso da Alemanha um exemplo conhecido. Mentir com os mapas é, portanto, um procedimento empregado, desde longa data.

Do mesmo modo, o papel dos mapas na origem e na difusão do nacionalismo não pode ser negligenciado. Nessa perspectiva, o pensamento de Benedict Anderson, pesquisador que se autodeclarava irlandês, embora fosse nascido na China, é bastante esclarecedor, e sua abordagem desafiou conceitos, até então, centrais, como aqueles presentes nas análises de Gellner, de Kedourie e de Hobsbawm (SCHWARCZ, 2008). Na realidade, Anderson apontou suas lentes para a importância atribuída à imprensa no contexto do, segundo ele, “capitalismo editorial”, bem como para a vulgarização da língua nacional, em oposição ao latim. Assim, os jornais, os romances de fundação, os manuais técnicos e didáticos, bem como os mapas, tiveram papel fundamental na

constituição de uma comunidade sólida. Nesse contexto, a língua possibilita a “unificação da leitura”. Se, por um lado, a dimensão da língua nacional seja relativamente difundida na construção da nação, para o autor, outras instituições necessitam de igual visibilidade. Daí que, para Anderson, os censos, os mapas e os museus foram imprescindíveis para modelar a invenção/imaginação das nações. Esses elementos “[...] conformaram profundamente a maneira como o Estado imaginava seu domínio, a natureza dos seres por ele governado e a Geografia de seu território (e, portanto, a legitimidade unificada, em relação ao passado)”, conforme Schwarz (2008, p. 15) destaca no prefácio da obra do próprio Anderson, *Comunidades Imaginadas*. Nesse sentido, é necessário trazer à tona o fato de, em pleno século XIX, que alguns reinos do Sudeste Asiático ainda não dispunham de uma representação cartográfica de seus territórios, à semelhança dos ocidentais. De fato, e tomando o exemplo do Sião, atual Tailândia, esse reino veio a substituir o uso do mapa cosmográfico, próprio da cosmologia budista tradicional, por uma cartografia que representasse o reino com suas próprias fronteiras somente entre 1850 e 1912: “Foi apenas nos anos 1870 que as lideranças tailandesas começaram a pensar nas fronteiras como segmentos de uma linha contínua num mapa, que não correspondia a nada visível no chão, mas que demarcava uma soberania exclusiva contida entre outras soberanias” (ANDERSON, 2008, p. 238). Também é desse período a circulação dos primeiros manuais impressos de Geografia, disciplina que se tornava obrigatória, com a instalação de um sistema moderno de ensino, possibilitando até que um novo vocabulário fosse apropriado pela política tailandesa. Contudo, ao ser transformado em uma logomarca, “[...] o mapa ingressou numa série que podia ser reproduzida ao infinito, podendo ser transferido para cartazes, para selos oficiais, para cabeçalhos, para capas de revistas e manuais, para toalhas de mesa e para paredes de hotéis” (ANDERSON, 2008, p. 242). Convertido em “puro signo”, destacado de seu contexto geográfico, contendo tão somente os contornos do território, “[...] o mapa-logo penetrou fundo na imaginação popular, formando um poderoso emblema para os nacionalismos anticoloniais que vinham nascendo” (ANDERSON, 2008, p. 242). Antecipando-se aos territórios que seriam criados, o mapa teve, assim, um papel primordial na constituição das comunidades imaginadas.

O MAPA E A ESCOLA: CONTRALINGUAGENS CONTRA O CONVENCIONAL

Se, por um lado, os mapas reinaram, enquanto “tecnologia de poder”, determinando visões de mundo, construindo identidades, conformando nações, operando no controle de territórios e se prestando para fazer a guerra, de outro, existem movimentos imbuídos em produzir cartografias contra-hegemônicas, por meio de mapeamentos que “[...] induzem a provocar, a romper os sentidos de coerência e de totalidade” (MASSEY, 2008, p. 162). São movimentos que dizem não à Cartografia ocidental e a seus mapas aparentemente banais.

Nesse contexto, é interessante observar inicialmente o alcance da literatura ficcional: “[...] o poeta, um marinheiro livre das limitações do real, que se dirige para os limites desconhecidos, mostra-nos os limites do possível: o desprezo pelas convenções do mundo, as grandes correntes que mantêm o homem prisioneiro” (BAILLY *et al.*, 2018, p. 96, tradução nossa). Essa literatura, como que compartilhando das cartografias contra-hegemônicas, empreende uma crítica, através de sátiras que zombam dos conhecimentos e dos limites da ciência cartográfica, operando como contralinguagens. Nesse aspecto, “o mapa vazio” de Lewis Carroll é exemplar, pois não dispõe de quaisquer signos convencionais:

Ele havia comprado um grande mapa do mar, sem um único traço de terra. E toda a tripulação ficou maravilhada, vendo que se tratava de um mapa compreensível para eles. “Para que serve o Equador, o Polo Norte e as zonas de Mercator, os trópicos e os meridianos?”. Assim disse o capitão. E a tripulação respondeu: “São apenas placas convencionais!”.

Outros mapas têm formas, com ilhas e cabos, mas devemos agradecer ao nosso valente capitão (assim falava a tripulação) por nos ter comprado o melhor... um mapa perfeito e absolutamente branco! (CARROLL, L. citado por BAILLY *et al.*, 2018, p. 96, tradução nossa)

No mesmo sentido, o escritor argentino Jorge Luis Borges satiriza, através da utopia do mapa na escala 1:1, dizendo que um grupo de cartógrafos decidiu construir o mapa perfeito:

“Nesse império, a arte da cartografia atingiu tal perfeição que o mapa de uma única província ocupava uma cidade inteira, e o mapa do império, uma província inteira. Com o tempo, esses mapas superdimensionados se tornaram insatisfatórios, e os colégios de cartógrafos produziram um mapa do império que era do tamanho do império e coincidia ponto a ponto com ele. Menos viciadas no estudo da cartografia, as gerações seguintes compreenderam que este extenso mapa era inútil e sem piedade, o entregaram às inclemências do Sol e dos invernos. Nos desertos do Oeste persistem as ruínas do mapa, habitadas por animais e mendigos. Em todo o país não há outra relíquia das disciplinas geográficas. (BORGES, L. B., 1935 citado por BAILLY *et al.*, 2018, p. 96, tradução nossa)

O humor, a chacota e a sátira funcionam como contralinguagens: “[...] desemplumada, direta, uma linguagem-desmontagem dos lugares-comuns, que quer surpreender pelo foco especial em determinados ângulos dos eventos sociais” (LEITE, 2003, p. 188). Quer parecer que essa noção possa e deva ser estendida às convenções definidas, no âmbito da ciência cartográfica, numa forma de se opor ao discurso hegemônico, porque “[...] uma cartografia tanto pode servir aos propósitos de controle espacial quanto ser instrumento de profanação desse controle” (PAESE, 2013, p. 93). Sendo assim, contracartografias são mobilizadas e contramapas são produzidos, para desencadear uma oposição e a afirmação da inexistência de unanimidade, quanto ao que está posto. Trata-se, ainda, de dispor a Cartografia a serviço das justiças social e espacial, lançando mão do questionamento, da quebra e do rompimento das convenções. Ou, em outros termos, promover a desconstrução do mapa cartesiano e a criação de cartografias subjetivas, em que representações e as imagens são, a um só tempo, registro e expressão de encontros e de trocas do humano com seu espaço de experiência, atribuindo-lhe, ademais, sentido.

Nessa perspectiva, os mapas também dizem não, uma vez que revelam e que denunciam. Trata-se de uma cartografia engajada, de protesto, que, operando com a espacialização de informações das mais variadas naturezas, desde as econômicas e as sociais, incluindo as ambientais e as culturais, passando pelas políticas, cria, por meio de um encaminhamento que amalgama política, arte e ciência, uma imagem não convencional e livre do mundo. É interessante observar que a relação do sujeito pesquisador com o objeto mapa é

distinta daquela observada em períodos pretéritos. Isso significa dizer que um outro entendimento se instala, quanto ao seu uso e possibilidades, abrindo caminho para leituras mais críticas do mundo, uma vez que a ciência geográfica também tomou para si novos protagonismos, quando, a partir da década de 1960, abre-se para novos paradigmas. As geografias críticas e radicais passaram a trabalhar com novos objetos, demandando, portanto, novos instrumentos de investigação, entre eles, o mapa em uma perspectiva de denúncia. Ademais, representações subjetivas, como os mapas mentais, deveras empregados nas pesquisas conduzidas pelos referenciais da Geografia Cultural, também ilustram as recentes relações entre a ciência geográfica e seus instrumentos de pesquisa.

A chamada Cartografia Social parece representar com “precisão” esta nova relação entre o mapa e a Geografia, ao permitir mostrar os diferentes conflitos que se escondem por trás de uma variedade de práticas hegemônicas. Nesse sentido, a Cartografia Social propõe desconstruir a ideia do mapa como algo amplamente aceito, propondo sua apropriação, enquanto ferramenta, nas disputas de relações de poder. Contudo, os procedimentos e as finalidades da Cartografia Social podem ser identificados em outros campos do conhecimento, como no caso do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCOSA), liderado pelo antropólogo Alfredo Wagner Almeida. Nesse caso, o PNCOSA lida com os chamados mapas situacionais, os quais fazem referência a ocorrências concretas de conflito em regiões já delimitadas com relativa precisão. Seu objetivo é de delimitar territorialidades específicas, proporcionando condições para uma descrição mais detalhada dos elementos considerados relevantes, pelos membros das comunidades estudadas, para compor uma base cartográfica (ALMEIDA *et al.*, 2018, p. 48).

Também são merecedores de atenção os trabalhos com contramapas e com outras formas de representação do espaço urbano entre os arquitetos. Não cabe, nesta oportunidade, explicitá-los, contudo servem para ilustrar uma forma de trabalho, através da qual “[...] experiências de encontros, de ações e de percepções humanas constroem subjetividades coletivas, que acolhem os diferentes modos de habitar a arquitetura da cidade” (PAESE *et al.*, 2021, p. 229). É interessante observar que a ideia do habitar nos remete uma vez mais ao

pensamento de Bollnow acerca da casa. Comungando do mesmo sentido, a arquiteta nos mostra que o ato de flanar pelo urbano é revelador dos vínculos afetivos que os cidadãos estabelecem com o entorno de suas moradas: “Caminhamos pela rua da casa, casa da cidade dos afetos, onde os caminhos acolhem memórias e encontros; amores e dores; descobertas e encantos” (PAESE, 2021, p. 228). A esta altura, seria admissível e recomendável desafiar a escola para um diálogo (im)pertinente com o mapa, ou melhor, com o contramapa?

A ESCOLA E O MAPA: ENTRE DEVANEIOS E IMPEDIMENTOS

“Solta e a girar” no espaço, a Terra, nossa morada, pode ser tomada, por um longínquo observador, como um “pálido ponto azul”. Contudo, ao empreender uma aproximação, ao “dar um zoom”, o planeta se altera significativamente, adquirindo outras tonalidades. A mudança climática global está aí; não se trata mais de uma “previsão alarmista” entre tantas outras. A cada ano, os extremos são mais frequentes e, como que querendo se tocar, operam como manifestações de uma mesma coisa, como nos casos das secas e das inundações. Nesse mesmo panorama, incêndios florestais espontâneos, decorrentes das elevadas temperaturas e da ausência de chuvas no verão, antecedem rigorosos invernos; a poluição do ar, o uso abusivo de pesticidas, as queimadas provocadas, a destinação sem controle de embalagens de plástico altera permanentemente o ambiente marinho, lado a lado com o crescimento econômico sem limites.

A relação entre o humano e o ambiente terrestre parece fora do controle, sinalizando a fabricação de um cenário sombrio, agravado pela intensidade, com que as desigualdades sociais e econômicas estão se reproduzindo. Vigoram a desconfiança e o descrédito, em relação aos políticos e às políticas tradicionais. A ciência é colocada em xeque e confrontada por dogmas negacionistas. A religião, refúgio e esperança de fiéis cabisbaixos, tem tido suas fraquezas reveladas, reduzindo o alcance e os efeitos da fé, etc.

Esse mundo tão desigual e desalentador tem sido confrontado por lideranças que emergem inesperada e quase inexplicavelmente de seus lugares,

assumindo um protagonismo capaz de atribuir voz a grupos até então invisibilizados. Suas práticas e suas estratégias de manifestação parecem causar o efeito da perplexidade, associada à mobilização crescente por um novo, mas possível mundo.

É diante de um cenário desta monta que os mapas dizem não. É por conta deste cenário que a escola é cobrada a assumir um papel e uma participação capazes de produzir resultados que imprimam novas marcas em seus entornos sociais, ou melhor, socioespaciais. Nesse aspecto, a “forma escolar” carece de mudanças, demandando uma verdadeira “desculturalização”, o abandono de sua própria cultura. Outra escola, além de necessária, é possível. Não se trata de tarefa simples e barata, mas inevitável, incontornável, sob o risco de ter sua função ainda mais questionada. Uma contracartografia é solicitada na reconstituição dos mapas que orientam seus projetos, servindo-lhes de bússola. Contramapas podem se prestar para a configuração de um processo de criação coletiva, que, não, só, atribua protagonismo à escola e a seus sujeitos, como potencialize os vínculos afetivos destes com seus territórios.

Considerando a cultura da escola e a sua necessária desculturalização, é de todo recomendável recordar que a escola se notabiliza por se constituir num espaço de convergência de múltiplas culturas, entre elas, a jovem. O arranjo de seu espaço, sua arquitetura e as atmosferas social e cultural nela reinantes são caracterizadas por um cenário sensorial afetivo e por relações sociais que muitas vezes ultrapassam os significados que lhes são atribuídos. Seus corredores, suas salas de aula, seu pátio, sua biblioteca, sua parte administrativa enformam, em inúmeros casos, um espaço disciplinar e de controle, dada sua arquitetura panóptica, típica das escolas tradicionais. Uma escola emocional reclama uma nova e qualificada forma, para abrigar uma nova função, que certamente repercutirá nas relações entre os sujeitos, exigindo novos modos de ação.

Essa “nova geografia” exige a mobilização de um espaço para a reelaboração de estratégias e de práticas de subjetividade, ao mesmo tempo em que sensibiliza uma nova temporalidade. Isso significa articular sincronicamente o passado e a tradição, num movimento de aderência à modernidade. Enquanto sujeitos socioculturais se fazem na cotidianidade da escola, agindo nela e sendo

por ela influenciados, docentes e discentes, corpo dirigente e comunidade escolar são todos autores de um mesmo projeto. Como conciliar suas diferenças, seus antagonismos e suas contradições, de tal modo a se integrarem às inovações e às mudanças? Como a escola pode acolher as inovações culturais e o desenvolvimento tecnológico, uma vez que ambos se conjugam na criação, na difusão e no consumo crescentes de ferramentas de mídias sociais? Trata-se, assim, de um contexto de entrelugar, capaz de promover tensões e conflitos, que demandam múltiplas formas de negociação, muitas das quais silenciosas. Ocorre, ainda, um jogo de amoldamentos na busca de se atender exigências externas à escola, sobretudo naquilo que diz respeito ao desempenho dos alunos e às reformas curriculares. Manifestando-se internamente, uma imagem de escola real é (re)construída, com a qual os professores e o corpo administrativo competem, buscando superar a desorientação causada, ao aproximarem a cultura da escola tradicional das inovações culturais e tecnológicas da contemporaneidade.

Deve ficar claro que, na proposição de uma escola não tradicional, perseguindo os contornos de uma escola emocional, a horizontalização das vozes passa a ser uma premissa, fora de negociação. Espraiar o novo projeto pela comunidade, tecer relações em rede, amplificar a linguagem dos alunos, através de escutas ativa e amorosa, possibilitam construir pertencimentos. Práticas democráticas, associadas ao prazer resultante dos desafios conquistados nas rodas de aprendizagem e nas assembleias de negociação, potencializam a internalização de valores e a administração de conflitos. Paralelamente a isso, os processos de aprendizagem exigem que o ritmo dos alunos seja reconhecido e respeitado.

O modelo da grade horária convencional, que aprisiona as disciplinas escolares e os educandos em uma estrutura curricular rígida, isolando-as, necessita dar lugar a um conjunto de práticas que não faça distinção entre trabalho intelectual e trabalho manual, que não isole a emoção e a intuição do trabalho intelectual, tampouco estabeleça uma seriação em que as crianças e os jovens com as mesmas idades devem permanecer compulsoriamente em turmas e em espaços determinados, segundo a lógica reinante. Inversamente, os

“maiores” e os “pequenos” poderiam compartilhar dos mesmos locais, as “salas”, que seguiriam uma arquitetura integradora, evitando as paredes que separam e que isolam, servindo-se do uso de estantes ou algo equivalente, para funcionarem como elementos que demarcam tais espaços. O respeito às atividades desenvolvidas nos vários espaços é o que possibilita assegurar uma sonoridade que se harmonize com o trabalho, ao invés de dificultá-lo. Não há espaço que não seja um espaço pedagógico, de ensinar e de aprender, e de somar, compartilhando. Para a escola não tradicional, o diálogo, a conversação, é imprescindível. Sendo assim, como conciliar a lida com as mídias, promovendo interação humana e crescimento? Bem sabemos das controvérsias geradas pela presença dos *smartphones* nas mãos dos estudantes. Se, por um lado, podem significar o acesso ao mundo das informações em tempo real, por outro, podem representar uma sociedade sem fio na acepção de Bauman (2007), ao considerar as transformações correntes na sociedade moderna, rumo a uma vida para o consumo, a uma era consumista.

Alertando para o consumo excessivo de telefones inteligentes, o filósofo alemão de origem sul-coreana Byung-Chul Han, em entrevista concedida ao jornal *El País*, destaca no que os *smartphones* se converteram: o *smartphone* é, hoje, um lugar de trabalho digital e um confessionário digital. Todo dispositivo, toda técnica de dominação, gera artigos cultuados, que são utilizados à subjugação. E prossegue: é assim que a dominação se consolida. O *smartphone* é o artigo de culto da dominação digital. Como aparelho de subjugação, age como um rosário e suas contas; é assim que mantemos o celular constantemente nas mãos. Inversamente à ideia de que esta tecnologia promoveria mais liberdade, os telefones inteligentes exercem um controle sobre nossas relações, sem que nos apercebamos: “O *like* é o amém digital. Continuamos nos confessando. Por decisão própria, desnudamo-nos. Mas não pedimos perdão, e, sim, que prestem atenção em nós” (HAN, 2021).

Essa necessidade de atenção, por outro lado, é vista pelo contexto da necessidade do reforço narcísico em si, pelas necessidades de ser aceito, de ser amado, de se sentir bonito e vitorioso. Nesse caminho, deve-se considerar, em relação ao ambiente escolar, que aceitar entrar junto com os outros no processo

de exploração de algo desconhecido comporta certos riscos, como cometer erros, mostrar que não está entendendo, ser mais lento do que os outros ou exprimir ideias que desagradarão a alguns (CLOUTIER; DRAPEAU, 2012, p. 292). A questão da autoimagem se mantém entre as mais relevantes, seja para alunos, seja para professores. Não à toa, Maturana (2009, p. 35) faz uma espécie de apelo: “Não castigemos nossas crianças por serem, ao corrigir suas ações”. O autor reivindica que “[...] guiemos nossas crianças na direção de um fazer (saber) que tenha relação com seu mundo cotidiano”, sem impor uma relação verticalizada, mas, inserindo no horizonte das crianças o sentido de solidariedade, Maturana insiste que “[...] convidemos nossas crianças a olhar o que fazem e, sobretudo, não as levemos a competir”.

A estas considerações, que afetam diretamente o envolvimento dos estudantes com os processos de aprendizagem, é de todo recomendado inserir a questão do se fazer humano, através das relações travadas consigo mesmo, com os outros, com o mundo. E tal processo depende intimamente da linguagem; aqui, concebida como constitutiva do humano (FRANCHI, 2011). Nessa perspectiva, a interação entre as crianças, os jovens e os professores demanda o diálogo em uma perspectiva dialógica. Assim, a conversação é da máxima importância. Pesquisadores do MIT, a exemplo de Sherry Turkle, citada em uma matéria veiculada pelo El País e assinada por Marta Rebón, tradutora, fotógrafa e crítica literária, reforçam a relevância do diálogo. Segundo Rebón, os pesquisadores alertam para a crise de empatia promovida pelos aparelhos eletrônicos, pois estes nos privam de ver as emoções que afloram, quando duas pessoas se explicam frente a frente e em tempo real. Além disso, conversar também é a maneira mais eficaz de criar laços afetivos (REBÓN, 2021).

Fica evidente que as novas gerações não podem se furtar da conversa face a face. Além de dizer respeito à saúde das pessoas, entre outros aspectos, a inflação do consumo de novas mídias também interfere na produção de informações e de conhecimentos desfigurados, caracterizando as *fakes news*. Nesse sentido, os contramapas pedem passagem para a escola.

Sabemos, por meio de um sem número de pesquisas, que a Geografia escolar repercute pouco nas vivências individual e social, com raras exceções.

Sabemos, também, que cabe à escola proporcionar a formação de habilidades e de capacidades, o que pressupõe a lida com a transmissão do acervo cultural, organizado sob a forma de saberes escolares. Entretanto, sua apropriação e sua transmissão não podem se dar de forma aleatória, tampouco improvisada e marcada pelo espontaneísmo. Ao contrário, sua sistematização exige, além da necessidade de se repensar os conteúdos e as metodologias de ensino e a formação inicial e continuada de quem ensina, a busca de elementos que fortaleçam a argumentação em defesa do aprendizado, assim como dos exercícios da autonomia, da responsabilidade e do comprometimento, por parte dos agentes da escola. É mister avançar para além da constatação do fracasso, algo, aliás, relativamente fácil de verificar. É nessa perspectiva, portanto, que as relações entre teoria e prática devem ser tomadas, livrando o ensino de Geografia daquelas práticas que impossibilitam o educando de se situar e de atuar no mundo, ou melhor, de procurar o sentido e o significado da existência humana neste mundo. Talvez, um primeiro passo nesta direção possa se efetivar, através da construção coletiva de um contramapa das escolas comprometidas com a mudança.

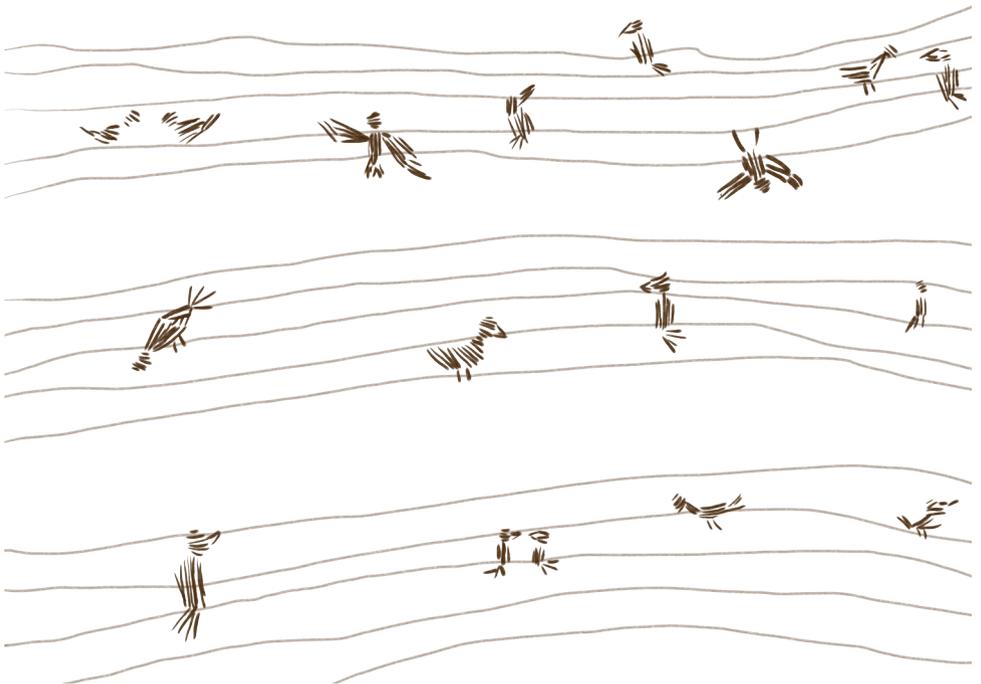
REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de *et al.* A New Social Cartography Defending Traditional Territories by Mapping in the Amazon. In: **This is not an atlas: a global collection of counter-cartographies.** [S. l.]: [s. n.], s/d. p. 46-49.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BAILLY *et al.* **Viaje por la geografía. Una geografía para el mundo. Uma geografía para todo el mundo.** Santiago: RIL editores, 2018.
- BARNER, Peter; HARPER, Tom. **Magnificent maps: power, propaganda and art.** Londres: The British Library, 2010.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- BOLLNOW, O. F. **O homem e o espaço.** Curitiba: Ed. UFPR, 2008.
- FRANCHI, C. Linguagem, atividade constitutiva. In: FRANCHI, C. *et al.* **Linguagem, atividade constitutiva: teoria e poesia.** São Paulo: Parábola Editorial, 2011. p. 33-74.

- FRÉMONT, A. **A região, espaço vivido**. Coimbra: Almedina, 1980.
- HAN, B.-C. **O celular é um instrumento de dominação e age como um rosário**. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2021-10-09/byung-chul-han-o-celular-e-um-instrumento-de-dominacao-age-como-um-rosario.html>. Acesso em: 18 nov. 2021.
- LEITE, S. U. **Crítica de ouvido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- PAESE, C. **Contramapas do acolhimento**. 2016. Tese (Doutorado em Arquitetura) – PROPAP, UFRGS, Porto Alegre, 2016. Disponível em: . Acesso em: 10 out. 2017.
- PAESE, C. (org.). Cartografia, desconstrução e cidade: uma ação educativa virtual cartográfica-afetiva. **PIXO Revista de arquitetura, cidade e contemporaneidade**, v. 5, n. 16, 2021.
- REBÓN, M. **Conversar é uma arte em perigo de extinção?** 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/04/eps/1559648700_232761.html. Acesso em: 21 jul. 2021.
- SCHWARCZ, L. M. Imaginar é difícil (porém necessário) (Apresentação). In: ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 9-17.
- TUAN, Y-F. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983.

PARTE 4

CORPOREIDADE E ESPAÇO





CONTOS DE ‘CORPOS COMO ESPAÇO’ E O DESAFIO DE TRANSFORMAR AS VIDAS PRECÁRIAS EM VIDAS VIVÍVEIS

Joseli Maria Silva

Escrever um texto individual, como me foi solicitado, é uma tarefa a que não estou acostumada. Não tenho o perfil intelectual da mente brilhante, que produz ideias de forma isolada do mundo. Minha trajetória de pesquisadora só tem potência no Grupo de Estudos Territoriais (GETE), no cotidiano de uma pequena sala conquistada à duras penas na Universidade Estadual de Ponta Grossa, repleta de alunos de doutorado, de mestrado e de iniciação científica. É nesta pequena sala que a maioria das ideias que geram minha produção intelectual é criada, discutida, criticada e somada às de outras pessoas do grupo. Então, pensar em escrever algo que seja genuinamente meu, sem as redes de saberes que tecem minhas investigações, gerou-me angústia, porque não conseguia identificar exatamente o que poderia ser algo somente meu.

Ao rememorar minha história de adesão ao Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER) e a forma como a minha pesquisa foi incorporada à estrutura do Núcleo, no eixo denominado ‘sujeitos e existências’, no setor ‘corpo, gênero e sexualidades’, percebi que eu tive uma curiosidade científica genuinamente minha e que o Núcleo havia feito uma leitura da minha trajetória investigativa com a precisão que me faltava.

Pensar o corpo como espaço geográfico direcionou boa parte de minha busca de compreensão da realidade como geógrafa feminista. Mas esta busca não foi algo dissociado de minha existência como sujeito, porque “[...] pensar na criação de conhecimento não é algo frio, neutro e objetivo como me ensinaram. É um processo relacional que envolve os outros, mas também eu mesma, minha história e meu corpo” (SILVA, 2020).

Assim como muitas mulheres e meninas deste país, sou sobrevivente de uma história de violência e isto me despertou questionamentos, que foram posteriormente transformados em caminhos de compreensão científica, na Geografia. Sinto-me desafiada a entender a razão de certos corpos serem lidos e significados como passíveis de serem violados, bem como os motivos, pelos quais a autoridade sobre a própria carne é destituída de uma pessoa. Foi no processo de pesquisa de vários grupos sociais que fizeram parte da minha trajetória investigativa, que alegavam sentir seus corpos como um ‘espaço íntimo’, sobre o qual não tinham domínio, que me despertou a desenvolver a ideia de corpo como espaço geográfico. Nesse texto, tenho como objetivo argumentar que o corpo é um espaço geográfico, com base no resgate da trajetória de pesquisas já realizados no Grupo de Estudos Territoriais (GETE). Na primeira seção, exploro os trechos de relatos de grupos sociais que reivindicaram a autonomia de sua Geografia íntima, de seu espaço mais próximo: o corpo. Na segunda seção do texto, com base nos conceitos de ‘vida precária’ e de ‘vidas vivíveis’, de Judith Butler (2006, 2016), estabeleço os argumentos para afirmar o corpo como espaço geográfico.

RELATOS DE GEOGRAFIAS ÍNTIMAS: O CORPO COMO ESPAÇO

A afirmação de que um corpo pode ser um espaço geográfico é algo a que a Geografia brasileira ainda resiste. É comum escutar que é aceitável e compreensível que os corpos possuam uma relação com o espaço, mas, não, que um corpo possa ser um espaço em si. As falas de resistência à ideia do corpo como espaço têm o fundamento de que o sujeito é uma totalidade de mente e de corpo, portanto os objetos são aqueles que compõem a exterioridade deste corpo, sendo assim, o espaço só pode existir como exterioridade do sujeito.

Essa forma de pensar está assentada numa longa tradição epistemológica, alicerçada na modernidade e na filosofia eurocentrada, cuja figura do homem branco heterossexual é o sujeito referente de humanidade, capaz de transcender seu próprio corpo e de tomar o lugar da razão, conforme sustentam Rose (1993), McDowell (1999), Haraway (1988), entre outros.

Esse ser referente, capaz de transcender a matéria e de ocupar o lugar da mente, é aquele que tem as capacidades de transitar, de usufruir e de dominar todos os espaços, sem que seu corpo seja percebido, proibido, tensionado. Contudo, nem todos os seres humanos têm este privilégio; há aqueles, cujos corpos são constituídos como 'outros', ao contrário do referente: são os 'não seres', e é justamente entre eles que passei a observar a insistente narrativa de concepção do 'corpo como espaço'.

Sem intenção de restringir os grupos que podem reivindicar o corpo como espaço geográfico, trago experiências de pesquisa já desenvolvidas no âmbito do GETE, que trouxeram esta característica, mesmo que, na época do seu desenvolvimento, estas investigações não tivessem como foco a compreensão de corpos. A análise das narrativas de histórias de vida de grupos de travestis, de mulheres transexuais, de homens *gays* imigrantes, de mulheres cis imigrantes que exercem o comércio sexual, e de mulheres cis que sofreram violências sexual e doméstica trazem relatos que chamam a atenção para a percepção do corpo como espaço de forma explícita.

Desde 2005, o GETE desenvolve investigações sobre as vivências espaciais de travestis e de transexuais femininas, tendo explorado as dinâmicas da

prostituição, desde a escala local até transnacional, os espaços de fobia, os espaços de morte, os espaços de saúde, os espaços educacionais e as vivências espaciais do envelhecimento, bem como da infância. Durante todos estes anos, realizamos mais de uma centena de entrevistas, como as histórias de vida foram registradas em Silva, Ornat e Chimin Junior (2013). Dentre estas narrativas, o conjunto que serviu de base para a pesquisa de Silva (2009) apresentava concepções de corpo, cujo espaço parece não ser exterior, mas o próprio corpo. O seguinte relato, de uma pessoa autoidentificada como uma mulher transexual, representa a tendência verificada:

“Eu tinha uns cinco para 6 anos talvez. Lembro que quando eu saía com minha mãe, as pessoas falavam assim: que menina linda! Minha mãe já fechava a cara e dizia que eu era um menino. Um dia ela ficou muito brava e chegou em casa e cortou meu cabelo e isso acabou comigo, eu chorei horrores. Ela cortava meu cabelo e eu chorando de desespero e ela dizia era melhor para mim, porque afinal eu era um menino e assim não me confundiam mais. Na verdade, tinha alguma coisa que eu já sabia, eu já entendia que aquele corpo era algo que não era eu. Era como se eu morasse ali dentro, mas não era eu, ainda mais com aquele cabelo raspado, meu deus! Lembro que chorei por meses [risos], atormentei minha mãe horrores, não queria sair mais de casa com aquele cabelo e depois eu colocava uma toalha pendurada na cabeça para fazer de conta que tinha cabelo comprido de novo.” (relato pessoal de mulher transexual, 16 de setembro de 2007, inserções nossas)

Nesse trecho, a entrevistada estava rememorando sua infância, tecendo a narrativa de como ela começou a sentir conflitos, em relação ao processo de identificação de gênero. Ela relata um descolamento entre um sujeito que ‘habita um espaço’ que ela não reconhece, pela intervenção de ‘outros’ sobre um corpo infantil, que não se enquadrava nas normas hegemônicas. O outro trecho é de uma travesti e fala sobre as tentativas de fazer com que o seu corpo adquirisse formas que promovessem seu bem-estar psicossocial.

“Eu coloquei silicone com a bombadeira [nome ocultado]. É aquele industrial, no quadril, nas coxas, no rosto e no peito. Tenho uns quinze litros no corpo. Hoje me sinto mais feminina, mas eu sei que isso traz problemas. Já tive inflamação, fui parar até no hospital e tem várias outras travestis que até morreram por conta disso. Mas a gente não tem dinheiro para ir num cirurgião plástico, não tem apoio de ninguém, a sociedade acha que a gente é sem vergonha e a gente sonha com um corpo feminino, se realizar, se ver no espelho e ser a gente mesma. Então, mesmo correndo risco para a saúde e até de morrer, a gente busca essa conquista, pelo menos aqui [gesto apontando

para si], nesse corpinho aqui é o lugar que eu mando, é onde eu posso fazer o que é preciso para alcançar a aparência que eu vejo, quero dizer, que eu desejo, que é como eu vejo na minha essência, sabe. Me ver e me reconhecer, ser realizada comigo mesma.” (relato pessoal de travesti, 19 de março de 2007, inserções nossas)

Este recorte foi extraído da narrativa de uma travesti, que relatava sobre as transformações corporais. Também é possível observar que ela concebe o corpo como ‘o lugar’, em que ela tem condições de intervir na busca de sua identidade de gênero, que não pode ser vivida em um corpo com características masculinas. Mesmo que a sociedade considere suas ações irresponsáveis, com relação a sua saúde, e que mulheres como ela estejam recorrendo a práticas ilegais de intervenção estética, elas alegam que é uma das poucas chances que conseguem encontrar para a busca de sua identidade feminina, já que não há políticas públicas eficientes que atendam as suas necessidades. Elas realizam, na pequena escala do corpo, as transformações que a sociedade lhes nega, fazendo deste espaço campos de batalha e de conquista de sua feminilidade.

Além das travestis e das transexuais femininas, foi possível identificar a reivindicação do corpo como espaço nos discursos das mulheres que sofreram violência sexual. Campos (2016), ao entrevistar onze mulheres, percebeu esta tendência narrativa, que foi posteriormente aprofundada em Campos e Silva (2020).

“O corpo é uma parada que eu entendi que foi crucial assim. De ter perdido uma coisa, de nem você ter o controle do seu corpo. De chegar uma pessoa e invadir aquele espaço né. Então você não se sentir mais pessoa assim sabe? Então você não se sentir mais dona das tuas escolhas.” (relato pessoal de mulher cis, 26 de junho de 2015)

O trecho recortado faz parte da entrevista de uma mulher, que relatava a violência sexual que havia sofrido, recorrendo à ideia de ‘espaço invadido’ para se referir ao corpo. A violência sofrida por estas mulheres traz o corpo como o espaço geográfico capturado por outros. O sentimento de posse do corpo feminino como espaço de poder masculino é uma das narrativas que estrutura a pesquisa sobre violência sexual, o que também é verificado nos casos de violência doméstica, como sugere a pesquisa sobre produção das masculinidades e violência doméstica (GONTAREK, 2020).

Outro conjunto de narrativas explorado em Silva e Ornat (2016a), de mulheres brasileiras que comercializavam serviços sexuais em redes transnacionais, aponta que o corpo das mulheres brasileiras é concebido como um ‘pedaço do Brasil’. Segundo elas, o imaginário europeu da conquista dos trópicos é usado por elas para atrair os clientes, que têm a imagem do Brasil associada ao carnaval, ao samba, ao calor e à sexualidade exacerbada. Este trecho de entrevista evoca o corpo feminino como um espaço a ser conquistado.

“Ah menina, eles ficam loucos. Porque a brasileira né, imediatamente eles lembram do Brasil, do carnaval, das mulheres quentes, associado ao nosso clima tropical, às florestas, à natureza, sabe. Para eles, a gente vive pelada na floresta [risos]. Eu vejo assim, meu corpo desejado e eu incentivo né, como se eles tivessem um pedaço do Brasil, um paraíso tropical, assim que eles imaginam. E nem é isso, mas a fantasia faz parte né desse jogo, da gente conquistar o cliente e a gente alimenta isso. Porque para mim, o que importa naquela hora é eu ganhar o meu sabe, finjo que não estou ali para aguentar aquilo e eles têm esse fetiche das terras quentes, de Sol, sem censura.” (relato pessoal de mulher cis, 07 de julho de 2008, inserção nossa)

Nesse trecho, o corpo feminino é narrado como a construção deliberada de um ‘espaço’ de realização da fantasia de outro, de onde elas dizem preferir estar momentaneamente ausentes, evidenciando uma de suas estratégias de sobrevivência na difícil realidade do comércio sexual em países estrangeiros, como uma mulher latino-americana sem documentos.

Além das travestis, das mulheres que sofreram violência sexual e das mulheres que comercializam práticas sexuais em redes transnacionais, outro conjunto de narrativas que evidencia o corpo como espaço geográfico é o de homens que se autoidentificaram como *gays*, vivendo em Brighton, considerada a capital *gay* da Inglaterra. Nesse recorte de entrevista, em que se relata a vida de um imigrante brasileiro, há referências explícitas ao corpo:

“Não sei por quê sabe. Mas mesmo assim, eu morando aqui [referindo-se a Brighton] eu não consigo assim expressar afeto no público. Meu corpo inteiro parece que se fecha sabe, me sinto mal. Eu queria, mas tem alguma coisa que me prende aqui dentro. Já até perdi namorado por conta disso. Não consigo, acho que pelo fato do Brasil ser homofóbico eu treinei meu corpo, treinei tanto disfarçar por medo, que mesmo aqui que eu sei que ninguém vai me atacar eu não consigo. Meu eu pareço meio aprisionado aqui dentro, sabe. É estranho, mas acho que o Brasil marcou demais o meu comportamento, sou muito fechado. Também não sei se pelo fato de eu não ser branco aqui né, as pessoas olham mais e eu me reprimo mais ainda, não

sei, mas o fato é que eu não demonstro afeto assim na rua, imagina, dar um beijo, nem pensar.” (relato pessoal de homem cis, 13 de março de 2015, inserção nossa)

Mesmo que o entrevistado reconhecesse que vivia em uma cidade considerada inclusiva e amigável à homoafetividade, ele relata haver ‘[...] um eu aprisionado dentro de um lugar’ e que não consegue romper a barreira do constrangimento que sente, para poder expressar atos de carinho e de afeição em público, como se seu corpo fosse a prisão de si mesmo.

As narrativas trazidas aqui fazem parte de outras pesquisas, que tinham outros objetivos, muito distintos de pensar o corpo como espaço geográfico. Mesmo assim, essas falas apareceram, gerando um desassossego sobre como estas pessoas pensavam seus corpos como espaço. Todo processo de pesquisa é imprevisível, aberto e gera caminhos que não haviam sido pensados, previamente, e o fato de as narrativas de determinados grupos evidenciarem o corpo como espaço permitiu construir outra reflexão, diferente da inicialmente proposta.

Negar a interpretação destas pessoas sobre seus corpos como espaços apenas porque a teoria geográfica brasileira não havia incorporado esta perspectiva seria uma violência epistêmica. O conhecimento gerado pelos sujeitos que narram suas experiências de vida deve ser reconhecido como conhecimento e o fato de a Geografia brasileira, como área de saber científico, não ter contemplado esta abordagem significa mais um problema de insuficiência na/da ciência do que a incapacidade de interpretação da realidade realizada pelos sujeitos entrevistados.

No texto de Silva e Ornat (2016b), já com esta curiosidade aguçada, foi realizado um levantamento no Observatório da Geografia Brasileira (OGB), mantido pelo GETE. Na época, o repositório digital contava com um universo de treze mil novecentos e noventa artigos científicos, oriundos de noventa periódicos on-line da área da Geografia no Sistema Qualis-Capes, em todos os estratos, no triênio de avaliação 2013-2015. Só foram encontrados vinte oito artigos; todos eles publicados no início do século XXI. A discussão realizada em Silva e Ornat (2016b) permite afirmar que a Geografia brasileira tem pensado

sobre o corpo apenas recentemente. Mesmo assim, a análise empreendida afirma a ideia de que o corpo, nesse pequeno número de artigos, é pautado na ‘relação do corpo com o espaço’. Isto é, considera-se o corpo e as suas características, em relação com a exterioridade corpórea, criando experiências espaciais específicas dos sujeitos.

Essa ideia tem se desenvolvido com certa facilidade, graças ao fato de a Geografia cultural no Brasil estar consolidada como um importante campo epistemológico. Sendo assim, as experiências corpóreas, os corpos e os seus marcadores, como gênero, raça, sexualidade, idade, deficiência, condições de saúde, peso e muitos outros já são alvos de discussão na Geografia brasileira, em suas relações com o espaço.

Entretanto, se a ideia de que os corpos importam na relação com os espaços já é aceita, ainda há resistências, quando se fala do ‘corpo como espaço’, mesmo diante de uma realidade expressa com intensidade por certos grupos sociais, como já evidenciado.

A razão de o corpo ser um espaço que foge ao controle do sujeito está profundamente ligada aos processos sociais de hierarquização das vidas humanas. Os corpos importam na organização dos poderes e no estabelecimento da autonomia sobre a materialidade corpórea. Assim, aqueles que sentem o peso da carne violada, humilhada e desvalorizada são os que têm falado sobre o ‘corpo como espaço’.

Nessa seção, eu trouxe as pesquisas desenvolvidas pelo GETE, nas quais aparecem narrativas de grupos sociais, para os quais o corpo é um espaço, transformando estas pistas em necessidade de busca conceitual para interpretar a realidade evidenciada pelos discursos. Na seção seguinte, trago as proposições de Butler (2006 e 2016) para sustentar a ideia de que o corpo como espaço geográfico é uma percepção feita notadamente por grupos socialmente expostos à violência e à morte.

CORPOS, VIDAS PRECÁRIAS E GEOGRAFICIDADES

Toda a existência humana é corporificada e um corpo adquire sentido de formas simultaneamente pessoal e social, e isso envolve espaço e tempo. A atenção ao corpo para pensar a existência humana é uma das grandes contribuições feministas na superação da ideia masculina da razão abstrata, que marca a ideia de ser humano.

Os corpos social e hierarquicamente localizados como inferiores, como os das mulheres, dos não brancos, das pessoas LGBTQIA+, vivenciam uma série de restrições concretas, que não são percebidas por aqueles se encaixam nos padrões hegemônicos da sociedade branca cis heterossexual. Poder viver livremente pelos espaços públicos e privados não é uma realidade para muitos grupos sociais, cujos corpos são marcados como dotados de vidas menos importantes.

A distribuição diferenciada das condições de manutenção da vida envolve a valoração social de certos corpos, e aqueles enquadrados fora da ordem são considerados socialmente dispensáveis. O enquadramento de determinados corpos como vidas dispensáveis é um importante eixo de discussão de Judith Butler (2006, 2016), que chama a atenção para a interdependência dos seres humanos e para a necessidade de pensar a ética da vida como o resultado de processos criativo e negociado de formas de ser no mundo, que garantem os princípios do ‘melhor viver’.

Butler (2016), ao pensar sobre a ética contemporânea ocidental, traz importante discussão sobre os contratos sociais e sobre os regimes de poder, em que enquadramos aquilo que chamamos de vida humana. Sua preocupação é, sobretudo, constituir uma ética, em que a humanidade possa criar formas sociais de vidas viáveis e vivíveis, considerando a precariedade de toda vida humana. A ‘vida precária’ é uma perspectiva elaborada por Judith Butler (2006) para evidenciar as formas sociais, em que combinamos e valoramos aquilo que consideramos ser uma vida. Ela parte da vulnerabilidade inerente a nossa existência social, no sentido de que todas as vidas podem ser eliminadas à vontade ou por um acidente qualquer e, portanto, a vida humana nunca está garantida por si. Daí, o sentido de precariedade de toda e qualquer vida humana.

A ideia de ‘precariedade’ de Judith Butler (2006) implica compreender os fatos de que estamos inexoravelmente conectados uns aos outros e de que a vida humana está, de certa forma, nas mãos de outros. A precariedade implica a exposição ao outro, tanto àqueles que conhecemos como aos estranhos. Definitivamente, somos seres em relação e interdependentes, e a precariedade é inerente à vida humana, que emerge do fato de que toda vida humana é vulnerável à possibilidade de destruição. Os corpos são frágeis e podem ser facilmente violados e destruídos.

No entanto, a precariedade não é uma condição ontológica, mas ela é uma condição social, da qual emergem os princípios da política. Nesse sentido, enquanto sociedade, construímos diferentes níveis de consideração sobre aquilo que é considerado vida e sobre como constituímos algumas vidas que são impossíveis de serem apreendidas como feridas, perdidas ou lamentadas, simplesmente porque não são consideradas vidas. Ainda que toda a vida humana seja igualmente definida pela precariedade, os contextos de poder, por meio de instituições de diversas naturezas, maximizam a precariedade da vida de alguns, enquanto minimizam a de outros. A filósofa pergunta:

O que é uma vida? O ‘ser’ da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos; como resultado, não podemos fazer referência a esse ‘ser’ fora das operações de poder e devemos tornar mais precisos os mecanismos específicos de poder mediante os quais a vida é produzida. (BUTLER, 2016, p. 14)

É socialmente que concebemos o que é a vida e, se algumas vidas não são concebidas como vidas, de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, elas podem ser desperdiçadas e suas perdas não serão lamentadas na sociedade. Para Judith Butler (2006), a precariedade se constitui e é produzida politicamente, no estabelecimento de populações e de grupos sociais, que sofrem com o isolamento e com a falta de suporte social, tornando-se diferencialmente expostas à violência e à morte. Então, o elevado estado de precariedade que algumas vidas experimentam, em oposição ao de outras, impõe-nos a obrigação de questionar criticamente as condições, sob as quais se torna possível apreender uma vida como precária e explorar maneiras de reduzir a precariedade, de modo a promover as condições de frutificação da vida.

Em um mundo de precariedades diferenciais, a prosperidade da vida humana implica considerarmos nossa vida como relacional e interdependente. Isso significa pensarmos coletivamente na proteção da vida e nas condições de sua manutenção, que aumentam ou diminuem as precariedades em determinados espaços e tempos. Os esquemas normativos produzem um enquadramento de seres, cujas vidas são reconhecidas ou que não adquirem este reconhecimento. Assim, a constituição do reconhecimento social do que é uma vida é variável e dependente das condições que criamos para que o reconhecimento ocorra, pois “[...] a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento” (BUTLER, 2016, p. 19). Se a precariedade é distribuída de forma desigual, as condições que sustentam uma vida ‘vivível’ devem ser questionadas, como elementos políticos de existências sociais interdependentes. A *liveability*¹ é a capacidade que a sociedade tem de sustentar a vida social em condições de precariedade inerente e nas gestões social, política e espacial da precariedade.

Se, por um lado, a vida vivível se sustenta por condições materiais básicas, como alimentação e abrigo, por outro, ela é afetada pelas condições de inteligibilidade social, ou seja, ela é dependente das condições normativas que moldam socialmente quem é o sujeito, cuja vida é reconhecida como vida. A filosofia de Judith Butler busca repensar a vida e criticar os discursos normativos de inteligibilidade, através dos quais a vida é atualmente apreendida, que promovem a distribuição desigual da precariedade.

Portanto, o conceito de ‘vida humana’ não está dado, mas é normativamente construído e sustentado na ética e na política. Para tornar o mundo vivível, é fundamental que pensemos criticamente sobre os mecanismos de produção e sobre reprodução do que é o ‘humano’ em contextos de precariedade, bem como na possibilidade sempre presente de se constituírem vidas que não importam como vidas humanas.

1. Decidi não traduzir este termo para o português, porque a tradução alcançada seria ‘habitabilidade’ e entendo que este termo não expressa o sentido do conceito criado por Judith Butler.

As relações de interdependência, as exposições aos outros no cotidiano e a vulnerabilidade diferencial dos corpos ao sofrimento, à violência e à morte, entendidas como precariedade, também envolve as relações políticas que induzem ou maximizam à exposição de grupos à violência do Estado e a outras formas de violência, como a doméstica, a homofóbica, a racista; além disso, não encontram resposta para as queixas e para os apelos por proteção destes grupos nos instrumentos legais.

Os corpos em exposição são registrados pelos sentidos sociais, e imediatamente generificados, sexuados, racializados e classificados, conforme as normas estabelecidas em determinados espaço e tempo. A não politização dos corpos, bem como a hierarquização de sua condição de 'ser humano', é engrenagem da precariedade e, sendo assim, as vidas precárias, marcadas corporalmente, necessitam ser contempladas na esfera pública.

Butler (2016), ao analisar as ideias de precariedade e, conseqüentemente, de cuidado com o outro, traz o corpo e as suas relações com o espaço para o ponto central do argumento, para compreender como constituímos percepções das vidas que são consideradas visíveis e reconhecidas em sua precariedade. Para ela:

O esquema interpretativo tácito que distingue as vidas dignas das não dignas de consideração funciona fundamentalmente através dos sentidos, diferenciando os gritos que podemos ouvir dos que não podemos, as visões que conseguimos enxergar das que não conseguimos, da mesma forma que acontece em relação ao tato e até mesmo ao olfato [...]. Para reconhecer a precariedade de outra vida, os sentidos precisam estar operantes, o que significa que deve ser travada uma luta contra as forças que procuram regular a comoção de formas diferenciadas. (BUTLER, 2016, p. 83)

O reconhecimento da interdependência entre os seres humanos, quanto a sua sobrevivência, faz com que a consideração do corpo nos campos da política e das relações de poder seja um aspecto fundamental na construção de espaços amorosos e de cuidado com o outro. Butler (2016) argumenta que um corpo não é delimitado em si mesmo, e extrapola os limites da fronteira da pele na medida de suas ações sobre o mundo e das formas, pelas quais este corpo é significado. Portanto, o corpo está fora dos limites da pele; está no mundo dos outros e, sendo assim, o corpo nunca pertence a si mesmo.

O corpo, na minha opinião, é onde encontramos uma variedade de perspectivas que podem ou não ser as nossas. O modo como sou apreendido, e como sou mantido, depende fundamentalmente das redes sociais e políticas em que esse corpo vive, de como sou considerado e tratado, de como essa consideração e tratamento possibilitam essa vida ou não tornam essa vida vivível. Assim, as normas de gênero mediante as quais compreendo a mim mesma e a minha capacidade de sobrevivência não são estipuladas unicamente por mim. Já estou nas mãos do outro quando tento avaliar quem sou. Já estou me opondo a um mundo que nunca escolhi quando exerço minha agência. Infere-se daí, então, que certos tipos de corpos parecerão mais precariamente do que outros, dependendo de que versões do corpo, ou da morfologia em geral, apoiam ou endossam a ideia de vida humana digna de proteção, amparo, subsistência e luto. Esses enquadramentos normativos estabelecem de antemão que tipo de vida será digna de ser vivida, que tipo de vida será digna de ser preservada e que vida será digna de ser lamentada. (BUTLER, 2016, p. 85)

Nesta citação de Butler (2016), nós identificamos duas perspectivas escalares de análise do corpo para construirmos um entendimento geográfico sobre ele. Uma delas é a de que o corpo se relaciona com a exterioridade espacial, em que é significado, valorado e posicionado em uma matriz de poderes estabelecidos. Os diferentes espaços podem ser acolhedores, neutros ou temerosos para determinados tipos de corpos. Na outra perspectiva, quando o corpo se opõe à exterioridade, exercendo seu agenciamento, o corpo pode se constituir, ele próprio, em espaço de resistência, de contestação ou de proteção a si.

A percepção de que o poder exercido sobre as pessoas pode ferir, invadir e destruir incita à consciência da materialidade do corpo como espaço de realização do sujeito que reivindica seu direito sobre ele. As pessoas, cujos corpos são lidos como vidas de menor importância, percebem o corpo como um espaço desapropriado pela violência e subjugado e explorado pelo poder. Em geral, as pessoas que desenvolvem a sensação de que seus corpos são espaços submetidos ao poder do outro são pessoas que não estão em conformidade com as normas socialmente criadas de valorização da vida humana. O corpo, nesse sentido, pode ser assumido como uma escala espacial em si mesmo ou, ainda, estabelecer uma relação com outras escalas espaciais mais amplas, como visto em Silva e Ornat (2016b).

A escala é um conceito científico construído socialmente, para dar sentido à forma como ordenamos o espaço geográfico, e esse ordenamento é valorado e significado, posicionando as escalas que representam áreas de grandes dimensões como mais importantes. O espaço global não é mais importante do que o espaço do corpo e vice-versa, pois o tamanho de área não determina a complexidade da realidade espacial estudada.

O corpo como um espaço permite a exploração de uma infinidade de aspectos e de dimensões, como sexualidades, gênero, racialidades, idades e fluxos de vida, classe, processos de saúde/doença, uso de tecnologias para moldar os corpos, tamanhos, padrões de beleza, estágios de transição de gêneros, maternidades, emoções, entre outros.

As emoções são corporificadas e não podem ser consideradas como algo que está ‘no’ indivíduo ou ‘na’ sociedade. As emoções funcionam como conectores de corpos a outros corpos, em um processo contínuo de transformação de outros em alvos de sentimentos, o que também constitui hierarquizações.

Não é difícil ver como as emoções estão ligadas à garantia da hierarquia social: as emoções tornam-se atributos dos corpos como uma forma de transformar o que é ‘inferior’ ou ‘superior’ em características corporais. Assim, a emocionalidade como uma afirmação sobre um sujeito ou coletivo é claramente dependente de relações de poder, que dotam ‘os outros’ de significado e valor. (...) As emoções moldam as próprias superfícies dos corpos, que se configuram pela repetição de ações ao longo do tempo, bem como por orientações em direção à e para longe dos outros. Na verdade, prestar atenção às emoções pode nos mostrar como todas as ações são reações, no sentido de que o que fazemos é moldado pelo contato que temos com os outros. (AHMED, 2004, p. 5, tradução nossa²)

2. No original: “It is not difficult to see how emotions are bound up with the securing of social hierarchy: emotions become attributes of bodies as a way of transforming what is ‘lower’ or ‘higher’ into bodily traits. So, emotionality as a claim about a subject or a collective is clearly dependent on relations of power, which endow ‘others’ with meaning and value. Emotions shape the very surfaces of bodies, which take shape through the repetition of actions over time, as well as through orientations towards and away from others. Indeed, attending to emotions might show us how all actions are reactions, in the sense that what we do is shaped by the contact we have with others” (AHMED, 2004, p. 5).

A aparência pública dos corpos em relações de interdependência e a distribuição desigual da precariedade se sustenta, também, pelas emoções instituídas nos esquemas de poder, que constituem o sexismo, o racismo, a homofobia e a transfobia. Os corpos previamente criminalizados são condenados pelos desejos afetivo-sexuais; são culpados pelas agressões que recebem; são aqueles que têm a escala mais íntima, a do corpo, como última fronteira espacial a ser reivindicada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo construiu a ideia do corpo como espaço geográfico, evidenciando as narrativas de grupos sociais, cujos corpos são construídos socialmente como vidas que podem ser desperdiçadas; vidas cujas mortes não são lamentadas. Em suas narrativas, esses sujeitos conceberam a ideia de que seus corpos são seus espaços íntimos. Algumas vezes, esses corpos são narrados como prisão; outras, como espaço violado; outras, como espaços de resistência e de proteção de si; etc. Em todos os casos, os sujeitos que relatam seus corpos como espaço são aqueles, cuja corporalidade é lida e hierarquizada, evidenciando que os corpos são socialmente constituídos em interdependência e que a valoração desigual de vidas humanas corporalmente marcadas implica a distribuição diferencial da precariedade e a sua exposição à violência e, até mesmo, à morte.

REFERÊNCIAS

- AHMED, S. **The Cultural Politics of Emotion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- BUTLER, J. **Vida precaria: el pode del duelo y la violencia**. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- BUTLER, J. **Quadros de guerra: quando uma vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- CAMPOS, M. P. de. **Mulheres vítimas de violência sexual e os significados de suas experiências corporais e espaciais: teu corpo é o espaço mais teu possível**. 2016. 144f. Dissertação (Mestrado em Gestão do Território) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2016.

CAMPOS, M. P. de; SILVA, J. M. Teu corpo é o espaço mais teu possível: Construindo a análise do corpo como espaço geográfico. **Revista da Anpege**. v. 16. n. 31, p. 101-114, 2020.

GONTAREK, D. D. **Honra, paixão e sangue**: a constituição relacional do espaço doméstico e masculinidades violentas envolvidas em violência doméstica na cidade de Ponta Grossa, Paraná. Dissertação. 2020. 146f. (Mestrado em Gestão do Território) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2020.

HARAWAY, D. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.

MCDOWELL, L. **Gender, Identity, and Place**: Understanding Feminist Geographies. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

ROSE, G. **Feminism & geography**: the limits of geographical knowledge. Cambridge: Polity Press, 1993.

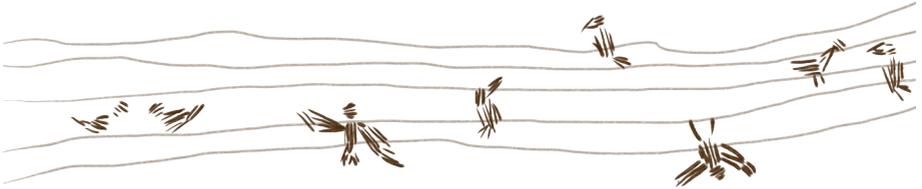
SILVA, J. M. A cidade dos corpos transgressores da heteronormatividade. In: SILVA, Joseli Maria (Org.). **Geografias subversivas**: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades. Ponta Grossa: Todapalavra, 2009. p. 135-150.

SILVA, J. M. 'Relatos de si': eu, a geografia e o indizível no campo científico. **Caderno Prudentino de Geografia**, v. 2, n. 42, p. 158-172, 2020.

SILVA, J. M.; ORNAT, M. J. Sexualities, Tropicalizations and the Transnational Sex Trade: Brazilian Women in Spain. In: BROWN, Gavin; BROWNE, Kath. **The Routledge Research Companion to Geographies of Sex and Sexualities**. New York: Routledge, 2016a. p. 331-340.

SILVA, J. M.; ORNAT, M. J. Corpo como espaço: um desafio à imaginação geográfica. In: PIRES, Cláudia Luísa Zeferino; HEINDRICH, Álvaro Luiz; COSTA, Benhur Pinós da (Orgs). **Plurilocalidade dos sujeitos**: representações e ações no território. Ponto Alegre: Compasso Lugar-Cultura, 2016b. p. 56-75.

SILVA, J. M.; ORNAT, M. J.; CHIMIN JUNIOR, A. B. **Geografias malditas**: corpos, sexualidades e espaços. Ponta Grossa: Todapalavra, 2013.



PAISAGEM QUILOMBOLA, CORPOS E ESPAÇOS ENCARNADOS

Cláudia Luísa Zeferino Pires

A proposição deste tema visa a instigar a reflexão sobre possibilidades de ressignificar nossas leituras e nossas metodologias geográficas, sobretudo pela perspectiva da paisagem em quilombos urbanos. Na Geografia, a paisagem está comumente associada à interface entre elementos da natureza e da cultura, e os resultados da sua análise são levados para um mapa. Nessa perspectiva, a visão geográfica deixa de ser horizontal ou oblíqua para ser “verticalizada”, tornando-se cartografada (CLAVAL, 2004). Essa percepção verticalizada permite verificar as estruturações e as distribuições espaciais, bem como as diferenciações regionais, conforme as escalas geográficas. Porém, a leitura parte do princípio da generalização, em que os elementos geográficos são analisados em escalas geográficas pequenas, representando, de forma sintética, as relações geográficas. Essa concepção consolidou muitos estudos regionais, principalmente do início

do século XX, caracterizados pelas leituras da forma e da função da realidade geográfica.

Desse universo, pode-se compreender que há muitas possibilidades de interações e interdependências de escalas diversas, de compreensão de processos, de morfologia, de apropriação simbólica e de potencialidades. Estas características específicas permitem compreender as relações que se processam no espaço, estabelecendo o grau de intensidade de diferentes conflitos ou, pelo menos, tornando-os mais conhecidos. As alterações espaciais, espontâneas ou induzidas são analisadas, através das diferentes relações econômicas, políticas, sociais e culturais.

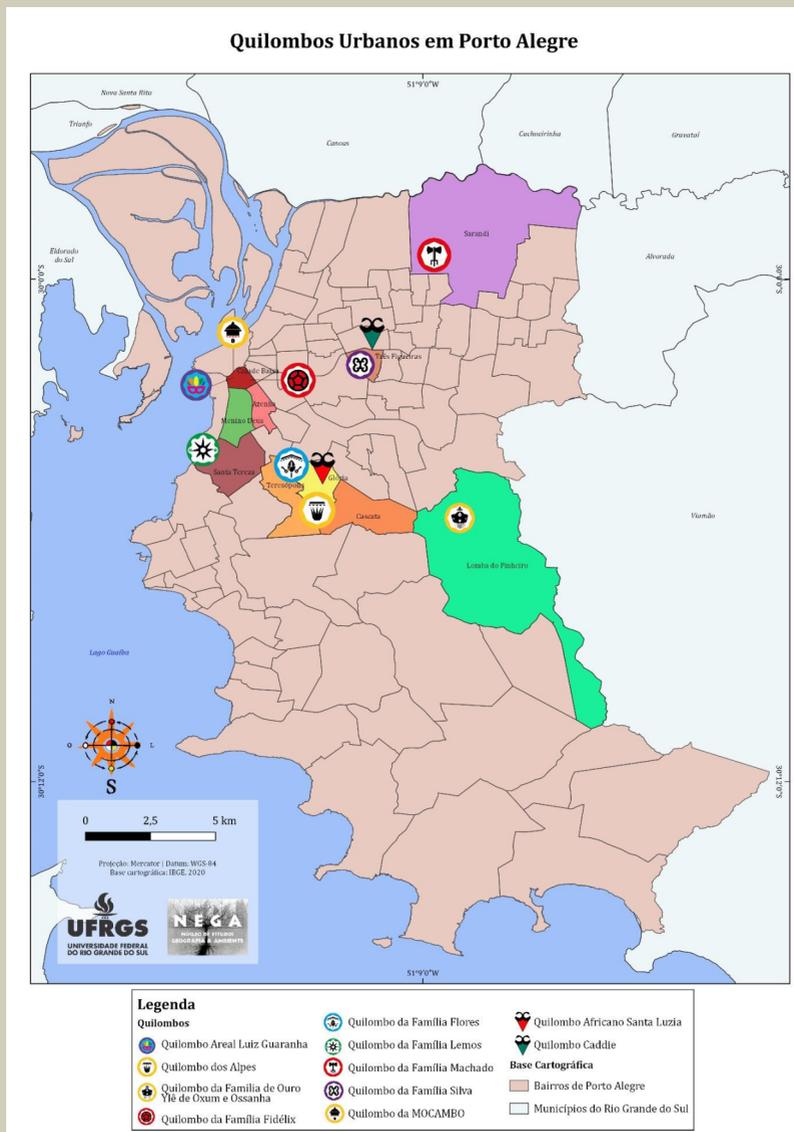
Contudo, a percepção da paisagem não começa no vazio, ou seja, já pertence a uma interpretação específica. Isso significa que quem interpreta insere seus conhecimentos nas compreensões das relações e do que elas podem representar, pois neste processo estão presentes suas vivências e suas perspectivas de mundo, herdadas de tradições socioculturais e históricas que contribuem para a leitura do espaço. Ou seja, quem interpreta já possui uma prévia estrutura, que condiciona qualquer compreensão possível. Tomando como referência a paisagem no contexto das chamadas periferias das cidades, percebe-se que a compreensão conceitual, associada às desigualdades sociais, econômicas e espaciais no espaço, não é suficiente para compreender a retomada dos territórios quilombolas nestes espaços.

Considerando a atuação em ações de pesquisa-ensino-extensão, que se realizam nos quilombos urbanos de Porto Alegre, é que se propõe este debate, ainda que inicial, frente ao discurso técnico e jurídico, que, na maior parte das vezes, desqualifica estes espaços, situando-os tão somente como parte integrante da periferia da cidade, desconsiderando historicamente o movimento quilombola e suas lutas nos espaços urbanos. Cabe mencionar que as trajetórias de diálogo com os quilombos urbanos de Porto Alegre se iniciaram em 2013, por meio da disciplina de graduação Organização e Gestão Territorial, que ministrou no curso de bacharelado em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Nessa participação, realizamos os primeiros passos de um mapeamento participativo, que culminaria no mapa *Da ancestralidade à atualidade: recuperação*,

preservação e valorização do sagrado no Quilombo dos Alpes, no qual foram registrados os caminhos e as trilhas utilizados pela comunidade dos Alpes, desde o tempo da vó Edwirges, até a atualidade, por seus descendentes (PIRES; BITENCOURT, 2020)

Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul, possui 11 comunidades autodeclaradas quilombolas, atualmente. Dessas, sete quilombos urbanos são certificados pela Fundação Cultural de Palmares (Quilombo da Família Silva, Quilombo do Areal, Quilombo dos Alpes, Quilombo da Família Fidélis, Quilombo dos Machado, Quilombo da Família Flores e Quilombo da Família Lemos) e quatro têm processos abertos para obtenção da certificação (Quilombo da Família de Ouro, Quilombo da MOCAMBO, Quilombo Kédie, Quilombo Santa Luzia). A Figura 1 apresenta a localização das comunidades quilombolas no mapa da cidade de Porto Alegre (RS). As cosmovisões que possuímos do mundo têm origem na experiência cotidiana com a cidade. Se há ausência de percepção de diversidades culturais e socioespaciais compreendidas na sua divisão racial, suas pluralidades/diferenças estão condicionadas a uma homogeneização do espaço pela paisagem. Por isso, o questionamento: como instigar o nosso olhar e nossas cosmovisões/percepções de mundo para leituras de paisagens quilombolas no espaço urbano?

Figura 1 – Mapa de localização dos quilombos urbanos no município de Porto Alegre (RS)



Fonte: Núcleo de Estudos de Geografia & Ambiente da UFRGS (NEGA/UFRGS) (2021)

A PAISAGEM NO ENCONTRO COM AS CONFLUÊNCIAS E COM AS CORPOREIDADES

O questionamento presente na introdução deste texto mobiliza uma discussão inicial sobre periferia e sobre a relação dela com os quilombos urbanos. A apropriação do espaço pode ser entendida pelos seus processos históricos de organização, explicando, desta forma, os condicionamentos urbanos hoje existentes. Numa perspectiva histórica, pede-se dizer que, ao longo da expansão urbana, a cidade estabeleceu, a partir de projetos políticos hegemônicos e colonizadores, segregações social, racial e espacial, fazendo com que grande parte da população que não está inserida nos processos de modernização da cidade se apropriasse de outros espaços para garantir a sua existência. Para Milton Santos (1993), a cidade, espaço de muitas necessidades emergentes, não possui respostas para as suas próprias demandas e, por isso, torna-se o teatro de conflitos crescentes, enquanto lugar geográfico e político da possibilidade de soluções.

A periferia como condição espacial, relacionada a ideia de centro, pautada nas relações de desigualdade econômicas e sociais, está associada, em muitos debates, às ideias de marginalidade, de lócus da pobreza. Milton Santos (2013) já aponta para este debate em sua obra *Pobreza Urbana*, observando que a abordagem dos sistemas econômicos não completa a análise e abre o debate, ao discutir que os pobres não são socialmente marginalizados, e, sim, socialmente rejeitados e reprimidos. Essas palavras encontram lugar político no debate sobre os quilombos, que, presentes em espaços com infraestrutura urbana precária, lógica mantida pelos poderes hegemônicos estatal e privado, são observados estatisticamente pelas condições econômicas desiguais e são confundidos com a paisagem dita “periférica”. Segundo Andreilino Campos (2005), esse processo é fortemente identificado com o espaço apropriado e considerado transgressor ao ordenamento do solo urbano, ou seja, condiciona a existência das populações destes espaços à ilegalidade no uso da terra.

O urbano também expressa movimento constante de deslocamentos forçados e espontâneos, associados aos discursos do desenvolvimento modernizador dos espaços, impostos pelo capital financeiro, sobretudo o

imobiliário, que impõem uma qualificação estética em nome da higienização da cidade. Esta prática reproduz as hierarquias funcionais, que são manipuladas para atender à reprodução do discurso colonial, porém, no reverso desta discussão está a questão crucial do reconhecimento da territorialidade quilombola no espaço urbano, ou seja, integrar a cidade, estabelecendo, como referência, as identidades expressas nos contextos da cidade e da paisagem, porém, desconstruindo e tensionando as formas/processos que as originaram e que as identificam com a ideia de uma “periferia marginalizada”, dentro de um projeto de nação destituído da valorização dos espaços. Este é o desafio inicial: problematizar o impasse conceitual sobre “marginalidade”, discussão já feita por Milton Santos na obra *A Pobreza Urbana* e também por Paulo Freire na obra *Pedagogia do Oprimido*, para compreender os processos que originam as exclusões social e racial do nosso país e que participam da formação socioeconômica desigual, que inclui os povos quilombolas em um processo excludente de acesso à terra.

Sem dúvida, o desafio é compreender que a totalidade não é homogênea e, sim, diversa, plural, diferente e, sobretudo, desigual, estando inter-relacionada com múltiplos campos de nosso processo de conhecimento. Nessa ideia, há uma questão teórico-metodológica importante a ser debatida: o conhecimento do mundo, mesmo em termos científicos, acontece a partir da própria experiência do sujeito.

O saber científico deriva do mundo vivido, ou seja, dos pensamentos, das percepções e das vivências presentes no espaço. Partindo desta premissa, torna-se importante interpretar o mundo em que vivemos, desafiando as cosmovisões eurocentradas de mundo, que estão integradas à ideia colonizadora que universaliza as concepções de mundo e que impõe o reducionismo como síntese da análise e separa os sujeitos e seus objetos no olhar/percepção sobre a paisagem.

Na perspectiva colonizadora, prevalece a ideologia do branqueamento na organização espacial da cidade e, também, na de quem a percebe, sobretudo no olhar sobre a paisagem, uma vez que histórias de grupos sociais quilombolas são silenciadas e invisibilizadas no espaço urbano, com dificuldades de superar o

racismo estrutural imposto na construção deste olhar, que grava marcas de opressão e de subalternidade no pertencimento étnico-racial e em suas corporeidades, ocultando territorialidades e pertencimentos à terra e ao uso do solo urbano. Essa contestação é fundamental no debate teórico-metodológico, porque, na perspectiva da construção do conhecimento, observa-se o que Laborne (2014) discute, isto é, que há uma centralidade do conhecimento produzido e originado de lugares de poder articulados por instituições (universidades, empresas, organismos governamentais, etc.), que, por razões históricas, reproduzem narrativas conservadoras, centradas no privilégio da branquitude e resistentes ao diálogo com outras cosmovisões. A referida autora acrescenta ao debate que o conhecimento eurocentrado é denominado racional, pois se baseia na concepção cognitiva que atende aos interesses da modernidade capitalista.

No caminho desta discussão, encontramos outras possibilidades de compreensão, a partir das analogias do quilombola Antônio Bispo dos Santos (2019), que afirma que os quilombos urbanos não podem ser compreendidos pela condição de periferia, mas como povos contracolonialistas, que se posicionam contra o processo colonizador e que enfrentam as verticalidades por ele impostas, que influem na sua condição territorial. Seus modos de existir possuem intensa interlocução entre a perspectiva desenvolvimentista e as experiências da biointeração, e esta relação é denominada, por Santos (2019), confluência. Por colonização, defende-se a ideia de Antônio Bispo dos Santos (2019), que corresponde aos “[...] processos etnocêntricos de invasão, de expropriação e etnocídio, de subjugação e, até, de substituição de uma cultura pela outra” (SANTOS, 2019, p. 35). O referido autor afirma que a contracolônização inclui processos de resistência e de luta, que permanecem nos modos de vida e nas maneiras como os quilombolas significam seus espaços. A contracolônização se sustenta pela “confluência” e pela “biointeração” dos saberes orgânicos, bem como pelas trajetórias ancestrais que construíram os povos quilombolas em nosso país.

Para nos afastarmos de uma percepção unicamente visual da paisagem, precisamos nos integrar a uma visão mais articuladora de “[...] estar no mundo,

enquanto um habitar, mediado pela corporeidade” (CARVALHO, 2009). Para este autor, o corpo surge como o “[...] solo existencial da cultura” (CARVALHO, 2009), em que se articulam sujeito e objeto, conhecimento e autoconhecimento, subjetividade e alteridade. A corporeidade é síntese desta “encarnação” da cultura, que constitui os seres humanos historicamente situados e o lócus privilegiado de articulação da dualidade sujeito-objeto. Já Buttmer (1985) aponta para alguns caminhos nesta perspectiva. Conforme a autora, três aspectos são fundamentais para seguir as orientações, com base em estudos da percepção: a ideia de corpo-sujeito (relação entre o corpo-humano e o seu mundo); a intersubjetividade (diálogo entre a pessoa e o meio ambiente, conforme sua herança sociocultural); e os ritmos têmporo-espaciais (compreensão da dinâmica da experiência do mundo vivido).

Para aprofundar a analogia, Merleau-Ponty (2000) discorre que a experiência imediata do corpo é fenomenal, isto é, não é como um fragmento de matéria inerte, mas como um agente ativo na produção da experiência. A relação do corpo com o mundo instaura uma história, ou uma pré-história, no sentido de estabelecer a discriminação de dados, sobre os quais se desenrolam os dramas pessoais. Por isso, o corpo é **corpo habitual** e não vive somente o presente; ele retém o passado e, assim, insere-se no ambiente. A confluência e a biointeração dos saberes orgânicos se fazem presentes nos corpos quilombolas.

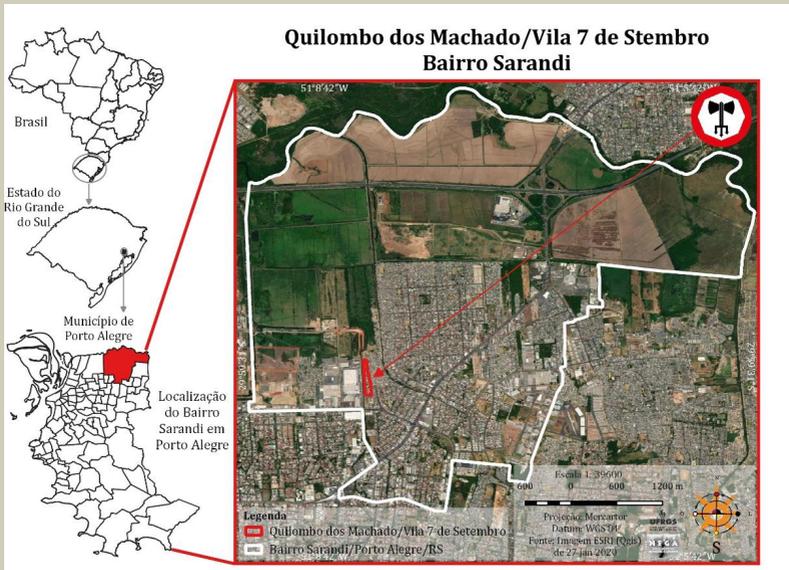
Isso significa que o corpo, enquanto habitar, integra-se com as situações concretas e reitera modos de enfrentá-las. Como atitude virtual, volta-se para um ambiente que ele mesmo constrói. A corporeidade envolve o passado, o presente e as possibilidades futuras, que, manifestas pela experiência, manifestam-se no mundo.

CONFLUÊNCIAS DAS CORPOREIDADES COM A PAISAGEM

Na discussão deste tópico, considera-se a experiência de trabalho que se realiza com o Quilombo dos Machados/Vila 7 de Setembro, localizado no bairro Sarandi, região norte do município de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil (Figura 2). Esse território é formado por mais de 300 famílias, oriundas da Vila Respeito, e por imigrantes estrangeiros, vindos principalmente do Haiti, e

brasileiros, vindos das regiões Norte e Nordeste do país. Nos anos de 2017 e de 2018, foi realizado o diagnóstico territorial do Quilombo dos Machado/Vila 7 de Setembro, que construiu dois relatórios: 1. *Relatório Geográfico do Quilombo dos Machado/Vila 07 de Setembro – Cartografia Social*; 2. *Relatório Geográfico do Quilombo dos Machado/Vila 07 de Setembro – Censo*. Estes relatórios foram organizados e orientados por mim e pela geógrafa Lara Machado Bitencourt, junto às turmas da disciplina Organização e Gestão Territorial do curso de Geografia da UFRGS, em 2018 e em 2019.

Figura 2 – Localização do Quilombo dos Machado no bairro Sarandi, em Porto Alegre (RS)



Fonte: Núcleo de Estudos de Geografia & Ambiente da UFRGS (NEGA/UFRGS) (2021)

Conforme o relatório NEGA/UFRGS (2018), a área próxima da Várzea do Rio Gravataí e do Arroio Sarandi está historicamente associada à Estrada da Aldeia (via de comunicação que se estendia da avenida 24 de Outubro até a avenida Assis Brasil) e que, entre o século XVIII e XIX, ligava a Vila de Madre de Deus de Porto Alegre à Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos – atual município de Gravataí.

Ao longo do século XIX, a Várzea do Rio Gravataí e do Arroio Sarandi foi sendo ocupada por estâncias de criação de gado, por chácaras e por tambos de leite. Porto Alegre, assim como os campos que estavam a sua volta, fazia parte da sociedade escravagista brasileira do Período Colonial, de modo que os trabalhadores escravizados, de origem africana, estavam presentes em todas as atividades econômicas da cidade como principal fonte de mão de obra e como força de trabalho da cidade no período, participando também da expansão da pecuária no norte de Porto Alegre. Na segunda metade do século XX, sob o lema ‘remover para promover’, gestões continuadas do poder público municipal desmantelam as comunidades negras da Ilhota, da Colônia Africana, da bacia Mont’Serrat, entre outros espaços negros precarizados, para implementar propostas higienistas e de promoção do “ordenamento territorial” do espaço urbano central e de suas adjacências, sob a égide do desenvolvimento da cidade.

O bairro Sarandi recebeu parte de moradores da Vila Caiu do Céu, localizada no atual bairro Medianeira, visto que a área ocupada pela vila fora comprada pelo Grêmio Football Porto-Alegrense para a construção de seu estádio, o Olímpico. Nesse mesmo período, dado o início das obras de saneamento na região que se avizinhava à antiga Ilhota, também se objetivou a construção de um bairro popular no Sarandi, surgindo a Vila Meneghetti, seguida pela Vila Leão. Em 1952, a Prefeitura Municipal e algumas empresas privadas empreendem planos de loteamento no bairro, instalando as vilas Parque, Elizabeth e Minuano no espaço. A Vila Minuano se amplia e esta parte passa a ser conhecida como Vila Respeito, e se torna o espaço de origem das famílias que vieram a formar o Quilombo dos Machado/Vila 7 de setembro. Esses deslocamentos espaciais forçados e impostos nas zonas Norte e Sul de Porto Alegre, nas décadas de 1940/1950/1960, negligenciaram e silenciaram sobre a composição racial das corporeidades, que estavam sendo removidas e que passaram a confluir nestes espaços.

Além destes processos de remoção, influi a especulação imobiliária, que também atua no espaço, através de incorporadoras imobiliárias privadas, que intervêm, a partir de relações de poder profundamente desiguais. Assim, os agentes hegemônicos terminam por ditar os rumos da organização espacial,

cabendo àqueles que buscam a efetivação da função social da terra e o devido direito à cidade e à moradia travar uma resistência ímpar, nos intuitos de sobreviver e de manter a reprodução de seu modo de vida.

Estudos da historiadora Beatriz Nascimento do final década de 1970 ponderam que agrupamentos negros na história pouco se relacionam à perspectiva de reminiscências, amplamente difundida pela Antropologia Cultural e pela História Social, ou seja, há uma noção de coletividade quilombola congelada no tempo e no espaço. Para a autora, o quilombo constitui um sistema social alternativo, em que as capacidades de luta e de resistência produzem o cerne da resistência do povo, mas não se pode generalizar arbitrariamente estas organizações. Beatriz Nascimento, em seu relatório para a Fundação Ford, coloca que os quilombos não podem ser analisados fora dos contextos histórico e espacial da sociedade brasileira. Para a autora, a grande maioria da população brasileira do século XIX era de negros e de mestiços, portanto, se existe uma população de brancos no Brasil, tal resulta da imigração, principalmente ao final do século XIX, logo o Brasil tem uma história basicamente negra e uma cultura essencialmente negra (NASCIMENTO, 1980).

Em 07 de setembro de 2012, tem origem a retomada territorial do Quilombo dos Machado, junto com a Vila 7 de Setembro, configurando de forma direta a marca e a afirmação da presença da comunidade quilombola na cidade de Porto Alegre, na reivindicação da garantia de seus direitos de moradia e de permanência no seu espaço original, em função da reparação histórica devida aos povos quilombolas. A partir da realização deste trabalho, junto ao Quilombo dos Machado/Vila 7 de Setembro, apresenta-se a discussão sobre paisagem quilombola no espaço urbano de Porto Alegre, valorizando as memórias e as percepções dos sujeitos sobre seu espaço, com destaque para as lutas e para as expectativas, frente ao processo de retomada do território, através das disputas territorial e cartorial pelas terras da comunidade. A Figura 3 apresenta a configuração espacial do Quilombo dos Machado/Vila 07 de Setembro.

Figura 3 – Vista aérea oblíqua, em primeiro plano, do Quilombo dos Machado/Vila 07 de Setembro (2020)



Fonte: acervo de Tiago Fischer (2020)

Esta figura é uma imagem obtida por *drone*, que nos permite ilustrar os questionamentos propostos na percepção da paisagem pela compreensão visual e de cima, em que o conjunto de moradias demonstra os mecanismos de diferenciação espacial que se processam na expansão urbana, representando o que se convencionou chamar de “periferia da cidade”, pois a cidade centralizada corresponde à modernidade e ao acesso à infraestrutura urbana. Para compreender a perspectiva da paisagem, nosso olhar precisa encontrar outras perspectivas, advindas da compreensão do plano habitacional quilombola no espaço urbano.

A fotógrafa Irene Santos (2010) atenta para esta questão, ao indicar que há semelhança entre a composição das moradias de Porto Alegre e as habitações denominadas *compounds* da Nigéria. A fotógrafa, ao citar o trabalho da arquiteta Luana Paré de Oliveira, observa que os *compounds* nigerianos estão presentes na organização dos quilombos de Porto Alegre, pois, nos espaços de moradia, há presença das famílias com diversas casas num mesmo terreno ou, quando estão sob o mesmo teto, compartilham dos espaços comuns da casa. A diferença é que, na Nigéria, muitas das moradias são grandes e de boa qualidade. A Figura 3, por

exemplo, demonstra estas características, a partir de uma visão de cima, e as figuras 4 e 5 mostram esta representação pelo horizonte do olhar.

Figura 4 – Vista da rua Primavera no Quilombo dos Machado (à direita da imagem, há a presença de casas num mesmo terreno)



Fonte: acervo de Gabriel Muniz (2018)

Figura 5 – Vista de terreno com duas casas de famílias, e uma terceira, sendo construída de frente para a rua



Fonte: acervo de Gabriel Muniz (2018)

O padrão habitacional encontrado nos quilombos urbanos de Porto Alegre apresenta os valores culturais e ancestrais deste processo de organização do espaço. As moradias estão dispostas, de forma a acolher familiares, a garantir segurança e redes de apoio e de solidariedade no cuidado aos mais velhos e às crianças. Podemos afirmar que este tipo de organização se ampara nos valores civilizatórios afro-brasileiros¹ da geografia histórica do nosso país. Azoilda Trindade (2010) afirma que estes valores formam um conjunto de princípios e de normas, que se corporificam nas existências material e espiritual, objetiva e subjetiva, presentes na formação do espaço brasileiro, que participam dos processos de resistência e de resiliência do povo negro. Cabe ressaltar que estes valores enfrentam as precárias condições de saneamento básico e de infraestrutura, como nos acessos ruins à saúde e à educação. Essa é uma luta contínua da comunidade, como foi a mobilização pelo abastecimento de água, em 2013 (Figura 6).

Figura 6 – Protesto da comunidade na rótula da avenida Sertório, em 2013



Fonte: arquivo do Quilombo dos Machado/Vila 07 de Setembro (2013)

1. Segundo Azoilda Trindade (2010), os valores civilizatórios afro-brasileiros correspondem ao Axé, da energia vital, da potência de vida presente em cada ser vivo, para que, num movimento de circularidade, esta energia se desloque, renove-se, mova-se, expanda-se, transcenda e não hierarquize as diferenças reconhecidas nas corporeidades do visível e do invisível. A energia vital é circular e se materializa nos corpos, não, só, nos humanos, mas nos dos seres vivos em geral, nos reinos animal, vegetal e mineral. “*Na Natureza nada se cria, tudo se transforma*”; “*tudo muda o tempo todo*”

À medida que se aprofunda nas marcas espaciais, representadas pelos valores civilizatórios afro-brasileiros dos quilombos e por diferentes percepções, identifica-se a multidimensionalidade do "vivido" pelos sujeitos de uma coletividade quilombola, ao mesmo tempo em que o processo espacial se constrói, por meio de um sistema de relações produtivas, mas, acima de tudo, existenciais, trazendo à tona uma corporeidade marcada pelo cotidiano. As moradias e as lutas da comunidade do Quilombo dos Machado/Vila 7 de Setembro refletem esta relação, acima de tudo, nas responsabilidades coletivas de cooperação e de comunitarismo com seu espaço, que se faz representar na paisagem, como no exemplo da reunião da comunidade com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), para tratar do processo de construção do laudo antropológico (Figura 7).

Figura 7 – Reunião coletiva da Comunidade com o INCRA na sede da Associação do Quilombo dos Machado/Vila 7 de Setembro, em 2017



Fonte: acervo de Cláudia Pires (2017)

no mundo”, “... essa metamorfose ambulante”. Se estamos em constante devir, vir a ser, é fundamental a preservação da memória e o respeito a quem veio antes, a quem sobreviveu. É importante o respeito à ancestralidade, também presente no mundo de territórios diversos (territorialidade). Territórios sagrados (religiosidade), porque os lugares da memória, de memória ancestral, de memórias a serem preservadas como relíquias, memórias comuns, coletivas, tecidas e compartilhadas por processos de cooperação e comunitarismo, por oralidades, pela palavra, pelos corpos diversos, singulares e plurais (corporeidades), pela música (musicalidade) são lugares formados, sobretudo, pelo prazer de viver – ludicidade.

A musicalidade, outro valor civilizatório afro-brasileiro que confere sons e ritmos à paisagem do quilombo, é um grande legado da ancestralidade, e também é representada pela corporeidade. Carvalho (2000), na obra intitulada *Um panorama da música afro-brasileira: parte 1 - dos gêneros tradicionais aos primórdios do samba*, realiza uma importante análise sobre a etnomusicologia, a partir dos *vissungos* e dos *jongos*. Para o referido autor, o *vissungo* se tratava de uma tradição de canto ritual, na qual o trabalho na mineração de ouro, em Minas Gerais, no Período Colonial, era dramatizado pelo esforço comunitário, enquanto o *jongo* expressa parte de um processo histórico vivido pelos negros no Brasil, logo após a abolição, especialmente, no Rio de Janeiro. O *jongo* se constitui de uma dança do meio rural, também conhecida como *caxambu*², que posteriormente passa a fazer parte do estilo conhecido como samba de umbigada. Outro exemplo de dança e de gênero musical ligado ao *jongo*, conforme o autor também assinala, é o *cafezal*, que demonstra a habilidade de segurar um tabuleiro para limpar o café, realizando movimentos circulares. Parte destas práticas culturais, assim como a *capoeira*, o *maneiro pau* e o *maculelê*, vão descrevendo relações intermediária e imaginária entre os mundos rural e urbano.

A musicalidade representa uma geografia e situa um tipo de espaço que pode ser qualificado como o final de uma rua ou como o quintal de uma casa. Conforme Carvalho (2000), esse estilo musical inclui, na sua textualidade, o espaço social que, muitas vezes, evoca a palavra *terreiro*. Para o referido autor, esse compreende dois territórios: um sagrado e outro secular. O primeiro corresponde ao pátio da casa de culto (ou salão da casa de culto), em que se realizam as celebrações públicas para os deuses, transformando-se em solo africano no começo do ritual. O segundo compreende o espaço, em que ocorrem danças de músicas afro-brasileiras: o *samba*, o *pagode*, o *tambor de crioula*, o *carimbó*, o *samba de caboclo*, etc. Todos são tocados no terreiro.

2. Dança de terreiro de origem africana, que integra o conjunto das formas de samba no Brasil, segundo classificação de Édison Carneiro, sendo encontrada nas regiões cafeeiras do estado do Rio de Janeiro. Os participantes podem ser homens ou mulheres, que se colocam em roda, sem formação de pares. No centro, fica o solista, que, improvisando saltos, volteios, passos miúdos e balanceios, puxa a cantoria, denominada ponto. À medida que a dança evolui, outros participantes passam a ocupar o centro da roda. Fonte: Instituto Estadual do Patrimônio Cultural do Rio de Janeiro, disponível em: www.inepac.rj.gov.br e acessado em: 14 fev. 2017.

No Quilombo dos Machado, são praticados o *maculelê* e a *capoeira* (Figura 8). O *maculelê* envolve um movimento corporal, em que se recriam batalhas em forma de dança e se usam bastões para se defender e para marcar o ritmo. Compreende uma mistura entre os rituais trazidos pelos africanos escravizados e os costumes indígenas presentes no Brasil. Essas corporeidades marcam profundamente o espaço e evidenciam um conjunto de significados culturais e simbólicos coletivamente apreendidos.

Figura 8 – Quilombo dos Machado na 65ª Feira do Livro de Porto Alegre, em 2019



Fonte: acervo de Cláudia Pires (2019)

A paisagem fala para quem quer escutá-la, indicando a forma como se percebe o mundo. Seja no espaço que for, o quilombo se faz presente. Por um lado, a paisagem é dimensionada por um olhar; por outro, ela se apresenta pelas corporeidades, pelos sons e pelos ritmos trazidos nos corpos. Assim, podemos dizer que a paisagem quilombola projetada no espaço se processa, a partir de mediações entre o sujeito e o espaço, inserindo nela as possibilidades de interpretação. Sob estas perspectivas, a percepção e a interpretação da paisagem devem considerar as diferentes realidades socioculturais. Ao levar em consideração suas bases étnico-culturais, destacam-se as diferentes práticas e as

regras interiorizadas em cada grupo, que indicam seus modos de ser e de viver, bem como suas relações e suas leituras de mundo.

A paisagem não representa a totalidade das existências quilombolas, mas suas complexidades de saberes e de formas, nas suas conjugações com o espaço. As análises funcionais não conseguem alcançar a complexidade que envolve o estudo da paisagem, ou seja, a articulação complexa das geografias impressas e expressas produzidas ou/e reproduzidas na(s) paisagem(ns) dos quilombos urbanos de Porto Alegre. Além da materialização das condições sociais, econômicas, políticas e culturais das existências diacrônica e sincrônicas, é preciso tecer análises na interface com as intersubjetividades da relação dos corpos com outros corpos e com o mundo, pois o mundo que se percebe jamais pode ser objetivamente considerado.

O discurso pretendido não é de (re)produzir uma “fala” do outro e dos seus corpos, mas problematizar as legitimidades produzidas por discursos científicos, que se (re)produzem na visão única e na redução do ser pela dimensão do visível, que se inserem na visão limitada dos sujeitos e dos seus corpos pelo olhar do outro. É necessário transversalizar diferentes conhecimentos, a fim de compreender o significado da paisagem quilombola urbana para diferentes segmentos socioculturais e técnicos, assim como de seus projetos espaciais, a partir do caminho do hibridismo da confluência de saberes.

Nesse caminho, a paisagem pode ser compreendida como a confluência dos saberes e das corporeidades dos espaços em diásporas. Almeida (2012) aprofunda esta discussão, ao apresentar o conceito de “espaço diaspórico”, que representa a conjunção de diversos e de diferentes processos – políticos, econômicos, sociais e culturais – em confluências, acometendo os sujeitos dos trânsitos e aqueles que, apesar de não vivenciarem a mobilidade, são igualmente afetados por ela. Na discussão conceitual, desataca-se a perspectiva da Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (2020), ao tratar do conceito geográfico de diáspora como a dispersão de uma população, incluindo suas bases/matrizes culturais e tecnológicas, sustenta que, no processo da formação socioespacial do Brasil, os territórios foram construídos pela mobilidade das migrações, tanto as voluntárias quanto as forçadas.

Nessa relação com a percepção da paisagem, é importante discutir o caráter construtivo da leitura ou do “olhar sobre”. Cada sujeito possui uma história e vivencia o mundo de forma diferente, e sua corporeidade está amparada por suas ancestralidades, por suas memórias e por suas trocas de experiências com outras pessoas, tornando estas dimensões imprescindíveis na compreensão da sua relação com o espaço. Para Merleu-Ponty (1992, p. 84), “[...] o problema é compreender as singularidades que se tecem entre as partes da paisagem ou entre a paisagem e o sujeito encarnado e tornar-se o âmago de todo um segmento de vida. O sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida”. A dinâmica espacial da paisagem não pode desconsiderar suas memórias e suas ancestralidades, pois estas linguagens se fazem presentes no processo de formação das identidades.

Portanto, as paisagens se tornam passíveis de serem reconhecidas, pois se legitimam pelo reconhecimento de um ou vários sentidos, ligados às práticas sociais do quilombo (PIRES *et al.*, 2017). Suas percepções remetem a um conjunto de práticas, que conflui e que se situa em um contexto territorial compreendido nas matrizes formadoras de nossa sociedade afro-brasileira e quilombola.

EIS QUE CORPO E ESPAÇO CONFLUEM NA PAISAGEM QUILOMBOLA PELO DIREITO À TERRA: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na relação corpo e espaço, certamente há a encarnação de um processo dialógico, que se liga à paisagem. A paisagem posiciona os processos, os objetos, os tempos e o movimento, que os liga ao corpo e que situa a relação experienciada por todos estes elementos no espaço, e, presente e inserido, percebe-o e o ressignifica. O intérprete – por vezes, um estranho ao lugar – se insere por determinados tempo e espaço para compreender o cotidiano que diferentes corpos compartilham com a paisagem, por isso os trabalhos de análise de determinados espaços não podem ser concebidos apenas pelo universo teórico de quem observa, descreve, analisa e classifica. A paisagem se revela, também, pelas/nas vivências e, assim, seu significado vai além da percepção

visual. Essa questão se torna fundamental no campo teórico-metodológico, frente ao debate do Marco Temporal, por exemplo. A tese do Marco Temporal, apresentada pelo Projeto de Lei 490 (PL 490), que trata sobre a demarcação de terras indígenas e que também afeta as terras quilombolas, considera terras indígenas e quilombolas apenas os espaços que possuem registro de ocupação no dia 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição.

Essa dimensão política não considera a discussão da construção dos espaços em diásporas e trata da questão da “ocupação” sem historicidade, ou seja, não leva em consideração as migrações forçadas, que povos indígenas e quilombolas sofreram e sofrem, frente às opressões e aos esbulhos da terra em que vivem. Não se tratam de “ocupações”, e, sim, de retomadas, como dito por Yedo Ferreira (2017), que compreende esta ação como reparação histórica e necessária aos povos afro-brasileiros e indígenas de nosso país, por crimes de lesa humanidade.

A retomada do Quilombo dos Machado, em 2012, reflete as projeções de luta e de resistência quilombola no espaço. A paisagem quilombola é lida como “periferia da cidade” e, não, como parte do processo histórico de exclusão imposto pelo racismo estrutural, dada através de diásporas forçadas. Esse discurso enquadra, na leitura/interpretação da paisagem, o pensamento eurocêntrico de espaço urbano ideal, baseado na higienização e na estética organizada para determinado grupo social e étnico-cultural, assentado em políticas urbanas hierarquizadas e racializadas, secularmente conduzidas pelas formas de opressão colonizadoras do espaço.

Tradicionalmente, a paisagem representava o encontro com a visão pelo viés positivista e garantiu o sentido da verdade para os discursos geográficos. Há, portanto, um desafio para a aprendizagem da interpretação da paisagem: essa não pode ser compreendida e aprisionada somente pelo olhar estereotipado, principalmente; é preciso decifrar a inserção dos corpos e dos espaços encarnados, que, em seus movimentos diaspóricos, tornaram-se lugar de combate pela vida, de manifestação de seu destino com outros, isto é, a base de seu ser social. É necessário, portanto, incluir outros olhares, outros sentidos, outras experiências e outros universos de significação da paisagem, pois as

estéticas científica, política, religiosa, etc. se anunciam, a partir de determinada cultura, em que o sujeito que interpreta está inserido. A realidade representa a relação de visibilidade, enquanto a paisagem é um conjunto de signos, que necessita ser decifrado pela interpretação, ou seja, é preciso ler a paisagem.

Para a leitura da paisagem, é preciso verificar suas formas de organização espacial, suas estruturas, suas funções, seus fluxos, suas centralidades e seus contornos. Não se descarta que a paisagem é um produto objetivo, do qual se capta apenas o seu aspecto exteriorizado. Pode-se dizer que há uma interiorização, uma substância interna, que só deixa ver seu exterior.

É neste sentido que as linguagens expressas pelo *maculelê*, pelas rodas de *capoeira*, pela organização das habitações representam a conexão entre o corpo, o espaço e o tempo, tornando-se um referencial importante na compreensão da paisagem, pois é necessário apreender seu espaço, para se ter o poder de nele se situar como paisagem quilombola. Esta relação está associada a uma sensação de estar livre e, para exercer a liberdade, é necessário ter o direito de se movimentar, pois assim o espaço experienciado ganha força e sentido de luta, para garantir sua permanência na terra. O olhar técnico-científico, composto pelas análises tecnicistas dos gestores/planejadores e pelas análises acadêmicas pautadas no conhecimento da ciência geográfica, e o olhar subjetivo dos sujeitos sociais, que constituem a experiência espacial na paisagem, devem se encontrar, a partir das concepções complexa e não reducionista. Esta questão conceitual é inerente e ontológica a uma construção dialógica do conhecimento e à garantia do acesso à terra, por meio da valorização de suas corporeidades e de seus territórios. Os caminhos da percepção e do lugar do olhar de quem interpreta e/ou, até mesmo, de quem julga (paisagem quilombola x paisagem periférica) permite compreender muitos destes conflitos no contexto espacial, contribuindo para o discernimento de sua diferenciação espacial, num movimento contínuo de (re)criação da própria paisagem. Merleu-Ponty (2000) coloca que o espaço não pode ser considerado um ambiente, em que as coisas estão dispostas, mas, sim, o meio, no qual a posição das coisas revela as conexões possíveis. Nesse sentido, o mundo se torna a condição espacializada e espacializante do corpo.

Portanto, ao pontuar algumas questões necessárias, como o lugar do olhar e a percepção de quem interpreta, também questionamos o arcabouço jurídico, que, ao negar o direito à terra, repete os erros do passado e nos reafirma como uma sociedade baseada em princípios racistas e elitistas. A terra é necessidade prioritária para a continuidade do modo coletivo de vida desta e de muitas outras comunidades quilombolas urbanas, e está diretamente relacionada às heranças, aos parentescos, às histórias, às memórias coletivas, às sociabilidades que configuram o espaço e que acompanham seus percursos e suas trajetórias de vida.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, S. R. G. Espaços da memória, mapeamentos do corpo: a consciência diaspórica contemporânea segundo Dionne Brand. *Revista Interfaces Brasil/Canadá*, v. 12, n. 1, 2012. Disponível em: . Acesso em: 03 set. 2021.
- ANJOS, R. S. A. Territórios Invisíveis do Brasil Africano: Cartografias & Tensões Sócio-Espaciais nos Terreiros Religiosos. In: REGO, Nelson; KOZEL, Salete; AZEVEDO, Ana Francisca (Org.). *Narrativas, Geografias & Cartografias: para viver é preciso espaço e tempo*. v. 1. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura, 2020.
- CAMPOS, A. *Do Quilombo à favela - a produção do 'espaço criminalizado' no Rio de Janeiro*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- CANAL ÁFRICA E DIÁSPORA: HISTÓRIA E CULTURA. *Movimento Negro - Reparação | Yedo Ferreira*. YouTube, 09 nov. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JOux3VAa3bU&t=3s>. Acesso em: 1º nov. 2020.
- CARVALHO, I. C. de M. *et al.* Paisagens da compreensão: contribuições da hermenêutica e da fenomenologia para uma epistemologia da educação ambiental. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 29, n. 77, p. 99-115, jan./abr. 2009. Disponível em: . Acesso em: 03 set. 2021.
- CARVALHO, J. J. *Um panorama da música afro-brasileira: parte 1 - dos gêneros tradicionais aos primórdios do samba* / Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2000. Disponível em: . Acesso em: 02 ago. 2021.
- CLAVAL, P. A Paisagem dos geógrafos. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2004.
- LABORNE, A. A. de P. Branquitude e colonialidade do saber. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [s. l.], v. 6, n. 13, p. 148-161, jun. 2014. ISSN 2177-2770. Disponível em: . Acesso em: 03 set. 2021.

- MERLEU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MERLEU-PONTY, M. **O Visível e o Invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- NASCIMENTO, M. B. **Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1980. (Relatório narrativo final)
- SANTOS, A. B. dos. **Colonização, Quilombos: Modos e significações**. Brasília: INCTI; UnB, 2019.
- SANTOS, A. B. dos. **Significações da periferia: representações, confluências e transgressões**. Rio de Janeiro: Instituto Maria e João Aleixo, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RiKAU5oGgRE>. Acesso em: 05 jun. 2021.
- SANTOS, M. **Pobreza Urbana**. São Paulo: Ed. USP, 2013.
- SANTOS, I. (Coord.). **Colonos e Quilombolas: memória fotográfica das colônias africanas de Porto Alegre**. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2010.
- PIRES, C. L. Z.; BITENCOURT, L. M. Cartografia quilombola: nossos mapas, outras geografias. In: In: REGO, Nelson; KOZEL, Salette; AZEVEDO, Ana Francisca. (Org.). **Narrativas, Geografias & Cartografias: para viver é preciso espaço e tempo**. v. 1. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura, 2020.
- PIRES, C. L. Z. *et al.* Corporeidades e paisagem: a cosmologia da terra no Quilombo dos Alpes/RS. In: AZEVEDO, Ana Francisca; REGO, Nelson (Org.). **Geografias e (In)visibilidades: paisagens, corpos, memórias**. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura; IGEO, 2017.
- TRINDADE, A. L. da. Percurso Metodológico. In: BRANDÃO, Ana Paula (Org.). **Modos de fazer: caderno de atividades, saberes e fazeres**. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010. (Col. A cor da cultura, v. 4)
- UFRGS/NEGA. **Relatório Geográfico do Quilombo dos Machado/Vila 07 de Setembro/ Censo parte 1**. Organização e Gestão Territorial, turma de 2018/2. Porto Alegre, 2018. (Não publicado)



DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS ÀS PROPOSIÇÕES DOS SUJEITOS: PARADOXOS CONCEITUAIS NA ANÁLISE DAS CONSTRUÇÕES SIMBÓLICAS DOS SUJEITOS SOBRE OS ESPAÇOS SOCIAIS

Benhur Pinós da Costa

O propósito deste artigo de é discutir sobre os posicionamentos dos sujeitos nas suas relações espaciais, principalmente, debater sobre como o espaço é produzido no entendimento das pessoas, quando se põe em relação com outros corpos e com objetos exteriores, que constituem o espaço de localização. Entendemos que todas as relações são espaciais e que tais relações compõem e são compostas pelo espaço: desta forma, o espaço constitui as próprias relações

humanas, como argumenta Massey (2009). No entanto, nos posicionamentos espaciais às exterioridades — as materialidades: como os outros corpos e os objetos inertes, nos quais eles estão localizados —, os corpos devem se estabelecer como algo dado, que existe além de suas intimidades, devendo se adequar (ou não) ao conjunto de relações compostas em materialidades. Por outro lado, além do esforço das adequações, há o processo de impacto invertido, no qual os próprios sujeitos, em virtude de suas percepções e de suas interpretações, impactam o que está dado como exterioridade e também exercem influências na própria produção das relações espaciais. O que queremos dizer é que sempre existe uma produção espacial condicionada a um ir e vir de pensamento entre exterioridades materiais, corpos em relação e objetos espaciais e finitudes dos sujeitos, a qual percebe, observa, interage, adequa-se, mas também se impõe ao que está dado.

Lefebvre (2013) procura resolver esta questão, ao discutir as relações espaciais entre concebido, vivido e percebido. Podemos entender isto na relação entre o espaço e as finitudes do sujeito, na relação dos impactos das/às exterioridades materiais nas condições espaciais, em que o corpo contém e está contido. O sujeito, compondo o espaço geográfico, é atingido por um conjunto de práticas estabelecidas em/pelas materialidades, que se impõem como formas de adequação (espaço concebido); por outro lado, seu corpo (componentes biológicos e psíquicos) percebe o que está dado nos momentos diversos, em que está presente, e tais percepções são exercícios fundantes das próprias intimidades, que interpretam a realidade — produzem consciências. O vivido é o espaço praticado pelo corpo, resultado das práticas sociais em uma relação entre afetividades e formas, no sentido de readequá-las às percepções e às interpretações dos sujeitos provenientes de suas intimidades. É o espaço das práticas cotidianas, que é realizado na dialética entre as condicionantes das funções e morais sociais, a serem desempenhadas, e os desejos e sensações do que é doloroso e do que é prazeroso.

Em relação a esta tríade, o autor nos leva a pensar em um par dialético que condiciona as relações espaciais cotidianas: “a representações do espaço” e “os espaços de representações”. Podemos pensar tal par, novamente, na relação

entre as finitudes do sujeito e as suas relações espaciais localizadas. O sujeito é abarcado pelas representações impostas pelos “outros” (os “outros” imediatos e os “outros” das instituições, que produzem o espaço das relações sociais) e, assim, seu corpo é impactado por estas exterioridades. Nesse sentido, apreende tais imponderáveis e é levado a se adequar (às exterioridades já dadas, que impactam suas intimidades e que o levam a se condicionar àquilo que se estabelece como exterior a elas). Por outro lado, além de uma materialidade que compõe os próprios corpos e suas práticas, fundadas nos imponderáveis institucionais produzidos na historicidade, há as intimidades de cada um, em relação aos outros imediatos (relações de espelhamento e de mútuas influências), que produzem um retorno aos determinantes locais das relações. Este processo altera aquilo que é dado pela historicidade, que produziu o material e os conteúdos e as funções sociais nele estabelecidos, “os espaços de representações”. O espaço social, entendido por Lefebvre (2013), é condição da relação dialética entre aquilo que se representa em outros vetores institucionais, além do espaço dado das relações sociais, e aquilo que é próprio dos corpos em interação, ou seja, são as trocas entre interpretações diversas das diferentes percepções dos corpos nas relações imediatas com outros e com o que é dado como inerte.

De Certeau (1994) também trabalha esta dialética, ao falar de táticas e de estratégias nas relações sociais cotidianas. Para o autor, o cotidiano são as “artes de fazer”, ou seja, todas as práticas sociais que se impõem como criatividades em um “lugar” (o autor fala de lugar e, não, de espaço) já estabelecido pela historicidade e condicionado pelos poderes hegemônicos, que criam as instituições sociais. Assim, as estratégias seriam todas as relações extracorpóreas, que fundam o “lugar” (estratégico), ou seja, a materialidade já dada, que concebe e que é concebida nas relações sociais (espaço funcional, em que os corpos devem aprender e se posicionar adequadamente). Por outro lado, as “artes de fazer” são táticas que se movimentam entre o “lugar” já construído e o “lugar” representado – que se impõem aos corpos, em virtude de representações socialmente construídas, tidas como regras sobre o que e sobre o como fazer). Os corpos se utilizam de táticas para se movimentarem criativamente entre aquilo

que é dado e aquilo que é tido como contraste aos seus desejos ou, ainda, que impõe uma incapacidade ou insuficiência dos sujeitos em se estabelecerem. Para aqueles que estão inadequados ou são incapazes de atingir as demandas materiais, que compõem as relações sociais do lugar hegemônico, há de se encontrar outras práticas à margem, mas criativas, em uma transformação sutil daquilo que é imposto e que é privilégio para outros.

Em virtude do que argumentamos nas leituras de Lefebvre (2013) e de De Certeau (1994), pensamos que as relações espaciais podem ser entendidas como uma combinação dialética entre aquilo que é dado como um espaço exterior aos sujeitos (materialidades como objetos inertes e como corpos em relação) e o espaço como pertencente às finitudes dos sujeitos. Assim, temos o espaço como a própria consciência do sujeito ou referente a um “saber de si” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 109). Logo, o espaço é composto na consciência dos sujeitos e se refere às condições de um “saber de si”: tudo o que é exterior às intimidades do corpo é um espaço concebido, que é maleabilizado pelas percepções e pelas vivências contraditórias dos sujeitos. Os sujeitos se posicionam no espaço, em virtude das concepções dadas pelas representações sociais compartilhadas, mas também apresentam criatividade, criadas entre aquilo que percebem nas espontaneidades de seus corpos e as interpretações “para si” dos imponderáveis das exterioridades. Os espaços são as próprias consciências dos sujeitos sobre o que é cotidianamente vivido: os atos de interpretação das exterioridades já são “saberes de si” na relação entre subjetividades singulares e aquilo que deverá ser abarcado para a construção de um “eu”. Mas esta relação dialética é ainda um problema nas Ciências Humanas e, em especial, no pensamento geográfico. Para isso, iremos tratar de duas tendências de pensamento sobre espaço, que atingem a Geografia contemporânea em suas teorias e em seus métodos: as “representações” (do espaço) e as “percepções” (do espaço). A primeira aponta para um exercício de poder da sociedade sobre o espaço: o espaço é produto da sociedade e abarca os sujeitos nas relações sociais (são as exterioridades aos corpos). A segunda aponta ao retorno da finitude dos sujeitos na relação com as exterioridades espaciais: o espaço é percebido e interpretado, ou seja, são as percepções e as interpretações dos próprios corpos em interações espaciais (as

intimidades, os corpos biológicos e psíquicos e as trocas coletivas localizadas que produzem o espaço, em uma relação que parte das “interioridades” para as “exterioridades”). Na primeira relação, os corpos são produzidos pelo espaço; na segunda, os corpos exercem criatividades e espontaneidades localizadas, que compõem outras formas singulares de produção espacial.

A REALIDADE COMO REPRESENTAÇÃO

Nas Ciências Sociais, é tradição entender o contato dos sujeitos com a realidade, a partir dos impactos que as representações sociais estabelecem nas formas de entendimento humanas. Por este sentido, podemos entender que o conhecimento sobre as coisas e sobre a realidade é construído historicamente e compõe campos de signos e de significados, nos quais os sujeitos apreendem a construção de aprendizagem sobre a vida social. Os posicionamentos dos corpos, em relação ao mundo das relações sociais, referem-se aos significados estabelecidos, de acordo com os parâmetros das representações historicamente construídas e compartilhadas pela coletividade. Esta tradição parte principalmente dos pensamentos de Durkheim – representações coletivas – e de Moscovici – a própria expressão de representações sociais. De acordo com Duveen (2010, p. 15):

Por conseguinte, enquanto Durkheim vê as representações coletivas como formas estáveis de compreensão coletiva, com o poder de obrigar que pode servir para integrar a sociedade como um todo, Moscovici esteve mais interessado em explorar a variação e a diversidade das ideias coletivas nas sociedades modernas. Essa própria diversidade reflete a falta de homogeneidade dentro das sociedades modernas, em que as diferenças refletem uma distribuição desigual de poder e geram heterogeneidades de representações.

Com esta citação da introdução da sétima edição brasileira do livro de Serge Moscovici (2010), podemos perceber que as representações sociais se ocupam em entender a relação entre pessoas em sociedades e, mais ainda, como a sociedade é um ente estruturante das relações entre as pessoas e, mais ainda, como esta ideia de sociedade é capaz de fazer com que os sujeitos compartilhem das coisas e dos processos que cimentam o que entendemos como sociedade.

Existe, nesta ideia, um ir e vir entre um sujeito concreto (as pessoas como indivíduos) e um ente abstrato (a sociedade como um ente estruturante das relações entre pessoas e coisas produzidas – produzidas por estas pessoas, que só produzem porque estão em um conjunto de relações que se intitula sociedade). O que parte das pessoas para a sociedade e da sociedade para as pessoas são conjuntos de signos, que são significados na perspectiva das representações sociais.

Neste pressuposto, Foucault (2016) diz que “[...] o signo não espera silenciosamente a vinda daquele que pode reconhecê-lo: ele só se constitui por um ato de conhecimento” (FOUCAULT, 2016, p. 81), assim como também diz que “[...] é no interior do conhecimento que o signo começará a significar: é dele que tirará sua certeza e sua probabilidade” (FOUCAULT, 2016, p. 82) e que “[...] com efeito, para que o signo seja o que é, é preciso que ele seja dado ao conhecimento ao mesmo tempo que aquilo que ele significa.” (FOUCAULT, 2016, p. 83). No entanto, para que o signo funcione como representação, ou para que seja entendido como algo socialmente produzido, que organiza a percepção das pessoas sobre o mundo, ele precisa, ao mesmo tempo, estar contido na coisa que significa/representa, bem como separado como signo propriamente dito (algo simbólico, além da coisa concreta). Na relação entre pessoa, signo/significado e coisas do mundo, deve haver a “análise” (que é feita pelo contato da pessoa com o mundo, mediado pelo conhecimento construído socialmente que a formou), que parte do conhecimento produzido no que se chama de “representações sociais”. Assim:

Como observa Condillac, um som não se tornaria jamais para uma criança o signo verbal de uma coisa, se não tivesse sido ouvido pelo menos uma vez, no momento em que essa coisa é percebida. Mas, para que um elemento de uma percepção possa tornar-se seu signo, não basta que dela faça parte; é preciso que seja distinguido a título de elemento e destacado da impressão global a que estava confusamente ligado; é necessário, pois, que esta seja dividida, que a atenção incida numa dessas regiões imbricadas que a compõem e que delas tenha sido isolada. A constituição do signo é, pois, inseparável da análise. É seu resultado já que, sem ela, não poderia aparecer. É também seu instrumento, já que, uma vez definido e isolado, ele pode ser reportado a novas impressões; e aí, desempenha em relação a elas como um papel de crivo. (FOUCAULT, 2016, p. 83-84)

É neste sentido que os signos partilhados socialmente, ao mesmo tempo que se confundem com a coisa propriamente dita, estão separados, como elemento simbólico destas coisas. Esta separação é fundamental para que a realidade seja abarcada pela constituição do pensamento socialmente produzido, a partir do sujeito que entra em contato com ela. Embora seja a relação entre um sujeito e as coisas do mundo, são as representações sociais que tornam as coisas como realidade para os sujeitos, a partir da “análise” que se faz dos momentos perceptivos. A “análise” representa este acoplamento do signo (apreendido pelos saberes compartilhados como representações) à coisa da realidade feita pelo sujeito, ou seja, as percepções são significadas, a partir do que se apreende como representação. Assim, é o pensamento, como produto social, que forma a realidade para os sujeitos. Isso se estabelece pela vida em sociedade e pelos atos de aprendizados acumulados pelos sujeitos sociais.

A diferença entre Durkheim e Moscovici, como está na citação de Duveen (2010), é que, para o primeiro, esta relação é estruturadora de todas as condições sociais, observando a sociedade como um ente máximo e homogêneo, na qual as representações sociais continuam, ao longo do tempo, como poderes de significação das coisas do mundo. Em Moscovici, as relações simbólicas se mantêm, porém há uma diversidade delas em diferentes espaços de relações sociais, assim como este processo é mutável, em relação às disputas que se estabelecem pelos sujeitos em diferentes espaços de relações sociais. Isso significa que estas disputas alteram a relação entre signos e coisas significadas. Novas produções simbólicas são constituídas por novas produções de conhecimentos, pois o poder de construir conhecimento é disputado em diferentes espaços de relações sociais e em diferentes condições históricas do desenvolvimento social humano. Conhecimento significa, assim, poder de influenciar outras pessoas. Mais do que influenciar, o poder da produção do conhecimento serve para construir as representações sobre os fatos e sobre as coisas do mundo, ou seja, é capaz de organizar um campo simbólico que subjuga todos os demais a estabelecer determinados tipos de análise da realidade, em relação a determinados signos e a seus significados. Logo, as disputas se inserem na construção diferenciada destes campos simbólicos, que procuram se ampliar e se

estruturar da forma mais eficaz na relação entre signo/significado-coisas do mundo-análise-sujeitos das percepções. É assim que as representações sociais se alteram no tempo e em diferentes espaços, como disputas simbólicas inseridas nas relações entre grupos subalternos e grupos dominantes. Dessas disputas, novas estruturações simbólicas se organizam e repercutem na forma com que todos e todas irão significar as coisas do mundo, pelo viés do campo de representações instituído.

Para Moscovici (2010), ocorre uma relação direta das percepções com os conceitos instituídos e isto estabelece as práticas das representações sociais. Isso significa dizer que percebemos as coisas do mundo e organizamos suas significações pelo imaginário. O imaginado, assim, substitui o real, e categorias e imagens do pensamento tornam familiares as coisas que percebemos. O autor chama isto de “ancoragem”, como “[...] um processo que transforma algo estranho e perturbador, que nos intriga, em nosso sistema particular de categorias e o compara com um paradigma de uma categoria que nós pensamos ser apropriada”, assim, “[...] ancorar é, pois, classificar e dar nome a alguma coisa” (MOSCOVICI, 2010, p. 61). Esse processo, para o autor, significa os atos de perceber as coisas do mundo e de estabelecer as relações entre os signos disponíveis, ou seja, significá-las, de acordo com as categorias simbólicas que conhecemos e que dirigem nossas formas de pensar a realidade. Acontecem processos espontâneo e rápido de identificação entre o concreto e o simbólico, fundamento das representações sociais em ação no cotidiano imediato.

Foucault (2016) entendeu este processo como o primado da “similitude”, que culminou na organização de diferentes teorias de pensamento, a partir do século XVII. O pensamento se organiza, assim, em um conjunto de relações de igualdade e de diferença em um sistema de comparações que organiza a realidade. Para Foucault (2016), o mundo das coisas reais está organizado em um complexo jogo de representações, as quais se sobrepõem umas as outras. Os signos estão articulados como as coisas concretas e estes estão separados, no pensamento, como substitutos da própria realidade – a realidade é simbólica. A realidade é, então, um campo de imaginações, no qual as coisas do mundo estão representadas pelos jogos entre diferentes formas de representar ou de ligar um

símbolo a outro e de constituir diferentes significados. Este processo de jogos de semelhanças e de diferenças (comparações, dentro um conjunto de signos e de significados disponíveis) é dado pela imaginação: “Sem imaginação não haveria semelhança entre as coisas”; “[...] é preciso que haja, nas coisas representadas, o murmúrio insistente da semelhança; é preciso que haja, na representação, o recôndito sempre possível da imaginação” (FOUCAULT, 2016, p. 95). Quem imagina é o sujeito que representa. Há um trabalho de análise, que se localiza no sujeito do pensamento em contato com as coisas e com os fatos do mundo. No momento do contato, há a análise como processo de imaginação, que liga diferentes elementos simbólicos, os quais constituem diversas representações: a análise como pensamento imediato é um processo de imaginação, que articula comparações, semelhanças e diferenças e que torna significado, como representação, as coisas do mundo. Assim, “[...] pela classificação do que é inclassificável, pelo fato de se dar nome ao que não tinha nome, nós somos capazes de imaginá-lo, de representá-lo”; “[...] na verdade, o processo de representação envolve a codificação, até mesmo, dos estímulos físicos, em uma categoria específica, como uma pesquisa sobre percepções de cores, em diferentes culturas, tem revelado” (MOSCOVICI, 2010, p. 62). Dessa forma, este processo se dá em ato, no qual as percepções do mundo se dão por “codificações” simbólicas nos atos de imaginações e/ou de representações, ou seja, no trânsito entre o que se vê e como isso é significado pelos signos disponíveis, apreendidos pela vida social. As imaginações resultantes dos contatos com o mundo tornam a realidade efeito e constituição do espaço simbólico, mas isso é feito pelos sujeitos pensantes nas análises de suas percepções.

É por isso que, ao se estudar uma representação, nós devemos sempre tentar descobrir a característica não familiar que a motivou, que esta absorveu. Mas é particularmente importante que o desenvolvimento de tal característica seja observada no momento exato em que ela emerge na esfera social. (MOSCOVICI, 2016, p. 59)

Foucault (2016) observa que a relação imbricada entre sujeito, representação e ato de representar/significar é estabelecida na linguagem.

Interessante que a linguagem é concebida como uma esfera de ação, por onde as representações são praticadas nas relações entre os sujeitos e as coisas do mundo. A linguagem é constituinte e constituída das/nas representações sociais, mas é somente por ela que as representações entram na prática dos sujeitos com o mundo. É pelo ato de representar pela linguagem (ou pelas formas de linguagem, como falar, escrever, desenhar e se comportar) que a imaginação se exerce para representar as coisas do mundo, através dos sistemas de signos disponíveis. No entanto, isso é dado por cada um, em momentos diversos das relações entre corpo, pensamento, imaginação e coisas objetivas do mundo.

Na sua raiz primeira, a linguagem é feita, como diz Hobbes, de um sistema de sinais que os indivíduos escolheram, primeiramente, para si próprios: por essas marcas, podem eles recordar as representações, liga-las, dissociá-las e operar sobre elas. São esses sinais que uma convenção ou uma violência impuseram à coletividade; mas, de toda maneira, o sentido das palavras só pertence à representação de cada um e, conquanto seja aceita por todos, não tem outra existência senão no pensamento dos indivíduos tomados um a um. (FOUCAULT, 2016, p. 113)

Além disso, o grande mistério está na relação espaço-temporal imediata, que as representações exercem na relação dos sujeitos com as coisas do mundo. Além de fundar e de serem fundados pelos sujeitos um a um, os atos de representar estão contidos em um exato momento do contato entre coisa (exterioridade) e corpo (percepção e pensamento). Há uma relação complexa entre o que é social e o que é pessoal. Também há uma relação complexa entre um tempo histórico, que institui as convenções representativas da linguagem, e a linguagem em ato, ou seja, o momento em que se exerce a representação pelo sujeito da fala e da representação. Isso se estabelece pelos processos de constituir similitudes e identidades ou de sintetizar, no pensamento, no acolhimento de determinadas relações entre signos e seus significados, as representações que substituem as coisas da realidade dada.

Certamente os pensamentos se sucedem no tempo, mas cada uma forma uma unidade, quer se admita com Condillac que todos os elementos de uma representação são dados num instante e que somente a reflexão pode desenrolá-los um a um, quer se admita com Destutt de Tracy que eles se sucedem com uma rapidez tão grande que não é praticamente possível observá-la nem reter sua ordem. São

Das representações sociais às proposições dos sujeitos: paradoxos conceituais na análise das construções simbólicas dos sujeitos sobre os espaços sociais

essas representações, assim cerradas em si mesmas, que é preciso desenrolar nas proposições: para meu olhar, “o fulgor está no interior da rosa”; no meu discurso, não posso evitar que a preceda ou suceda. Se o espírito tivesse poder de pronunciar as ideias “como as percebe”, não há nenhuma dúvida que “as pronunciaria todas no mesmo tempo”. Mas é isso justamente que não é possível, pois, “se o pensamento é uma operação simples”, “sua enunciação é uma operação sucessiva”. Aí reside o que próprio da linguagem, o que a distingue, a um tempo, da representação (de que, no entanto e por sua vez, ela não é senão representação) e dos signos (aos quais pertence sem outro privilégio singular). Ela não se opõe ao pensamento como exterior e interior, ou a expressão à reflexão; não se opõe à outros signos – gestos, pantomimas, versões, pinturas, emblemas – como arbitrário ou o coletivo ao natural e ao singular. Opõem-se, porém, a tudo isso, como o sucessivo ao contemporâneo. Ela está para o pensamento e para os signos como a álgebra para a geometria: substitui a comparação simultânea das partes (ou das grandezas) por uma ordem cujos graus se deve percorrer uns após outros. É nesse sentido que a linguagem é *análise* (grifo do autor) do pensamento: não simples repartição, mas instauração profunda da ordem no espaço. (FOUCAULT, 2016, p. 113-114)

Representar as coisas do mundo remete a uma prática do sujeito e é dada pelo sujeito, mesmo que em relação com um campo simbólico previamente constituído, historicamente, em que ele apreende e por ele se entende a realidade objetiva. Pelas capacidades de imaginar ou de articular diferentes elementos simbólicos, os sujeitos explicam a realidade para si e nas relações sociais, a que estão submetidos. Essas relações complexas são fundadas nos eventos e nas situações imediatas, em que os corpos estão articulando objetividade e imaginações. Ante as representações sociais estão as finitudes dos sujeitos e suas proposições para com o social. O conceito de proposição é fundamental para entender a relação complexa entre representações provenientes da sociedade estruturante e finitudes dos sujeitos, percebendo e interpretando a si mesmo, em relação às coisas do mundo. Iremos voltar a este conceito, mas, antes, precisamos entender como este pensamento se deu no campo do saber.

Em relação ao problema deste artigo, podemos dizer que o conhecimento sobre o espaço se dá, em virtude das identidades construídas sobre os fenômenos espaciais. Ante a constituição de um saber sobre o espaço, existe o exercício das

ciências que versam sobre este, em especial, a Geografia. Ante a relação do sujeito com a realidade espacial, há as representações que significam os elementos constituintes de um dado espaço. No entanto, há também as relações dispersas dos sujeitos, que habitam os espaços e que exercem proposições singulares, ao trilharem e exercerem suas atividades e suas interações com as coisas e com os outros corpos que o constituem. Pelo aprendizado, os sujeitos apreendem seus espaços imediatos, assim como aqueles mais distantes de seu cotidiano.

A imaginação articula os diferentes signos e significados disponíveis e institui representações sobre os espaços, isto é, sobre as relações sociais espacializadas. Por outro lado, as proposições sobre as relações espaciais são dadas nas finitudes dos sujeitos, que se espacializam em relações sociais diferenciadas: são manipulados diferentes elementos simbólicos, para que o mundo seja efetivamente representado e para que os corpos se posicionem, frente a estas representações. Quem opera neste processo é o próprio sujeito, mas ele está imerso no vínculo complexo das representações. Os sujeitos analisam situações dadas, manipulando diferentes formas de comparações, de similitudes e de identidades sobre as coisas do mundo. Assim eles conseguem interagir com o mundo. É neste processo que podemos evidenciar as relações entre espaço concebido, espaço percebido e espaço vivido em Lefebvre (2013).

As representações sociais implicam a constituição de um espaço previamente concebido. O mundo como representação é dado ao sujeito pelos aprendizados dos conceitos, que explicam os fenômenos espaciais. Pela força dos discursos sobre o espaço, os sujeitos agregam signos e significados aos objetos e aos processos espaciais. Por outro lado, há implicações diversas dos próprios processos sensíveis dos diferentes corpos, que percebem múltiplos fenômenos espaciais, como questões inusitadas e não representadas, que precisam ser colocadas aos elementos simbólicos das representações sociais, estabelecidas no campo do conhecimento prático. Este espaço percebido é a articulação dos conjuntos de representações sociais sobre as coisas do mundo, estabelecidas pela capacidade de imaginar dos sujeitos. A produção do espaço percebido é dada pelo sujeito, que percebe e que manipula signos e significados de diferentes

representações sociais para explicar o real. Este espaço entra em divergência com o concebido, porque apresenta insuficiências e contradições, em relação àquilo que é institucionalizado pela sociedade como representação das coisas e dos fenômenos espaciais. Por exemplo, o sujeito está inserido em uma praça e esta praça é um espaço concebido de uma materialidade objetiva (construída para arregimentar determinadas formas e conteúdos de relações sociais), que apresenta um “quadro” simbólico, que só é explicado pelos parâmetros socialmente constituídos, na história daqueles que construíram a praça e que queriam que seus objetos representassem determinadas ideias. Por outro lado, os sujeitos que estão na praça percebem tais objetos e manipulam diferentes representações disponíveis, para entender a circunstância de seus corpos, em relação a outros e aos objetos daquela praça. Tais sujeitos, não, necessariamente, estão vinculados à totalidade das representações dos signos das materialidades que constituem tal praça; são insuficientemente abarcados por estas representações, mas isso não significa que não manipulem outras representações, trazidas de outros quadros simbólicos instituídos pelo social. Ser um *habitué* desta praça significa que ela é um espaço vivido para determinado sujeito. Como tal, é capaz de tê-la como representação, em virtude dos prazeres de se estar nesta praça, assim como de suas intenções ou proposições, que se repetem no decorrer dos dias. Este vivido, ao mesmo tempo em que ignora a complexidade representativa do espaço concebido por outros (e por outras instituições), também acalma a diversidade de situações inusitadas da complexidade de sensações provenientes da instabilidade das percepções: organiza um espaço representativo das manipulações simbólicas repetidas, que se inserem nas sensações de prazer também repetidas, ao estar na praça.

Resumidamente, o espaço concebido da praça está em um nível de objetividade, cujas representações foram criadas em outro espaço e em outro tempo, sendo insuficientemente manipuladas simbolicamente pelas compreensões e pelas interpretações dos sujeitos. O espaço percebido altera as representações objetivas das materialidades originárias da praça e instaura outras articulações de representações nas análises dos sujeitos, em relação ao que é sensível de imediato. Então, o espaço vivido é outra camada daquilo que o

sujeito dia a dia se propõe a ser no espaço: articula representações sobre as sensações que teve, ao estar na praça, e procura se posicionar no espaço, no intuito de repetir os significados dados pela relação de seu corpo sensível com as relações que se propõe a estabelecer na praça.

Mas como se dá o pensamento que desenvolvemos até aqui? Evidenciaremos na constituição de alguns campos do saber, principalmente na produção das ciências.

ARTICULAÇÕES ENTRE A ESTRUTURAÇÃO DOS SIGNIFICADOS SOBRE COISAS DO MUNDO, DADAS PELAS REPRESENTAÇÕES, E AS FINITUDES DOS SUJEITOS QUE EXPLICAM O SEU MUNDO

Foucault (2016) organiza uma arqueologia dos parâmetros de construção do saber, que se desenvolve, primeiro, pelo primado das representações (na análise das similitudes e das identidades) e, segundo, pela análise das finitudes das coisas e dos seres do mundo. Para isso, baseia sua análise em três esferas de construção do saber: a natureza, a economia e a linguagem.

Em relação à biologia, Foucault (2016) observa que a classificação dos seres vivos foi estabelecida, a partir de dois procedimentos: o sistema e o método. Para o sistema, “[...] se escolhe um conjunto finito e relativamente limitado de traços, dos quais se estudarão, em todos os indivíduos que se apresentarem, as constâncias e as variações” (FOUCAULT, 2016, p. 192), assim “[...] o sistema é arbitrário em seu ponto de partida” e é “[...] relativo: pode funcionar com a precisão que se deseje” (FOUCAULT, 2016, p. 193).

Se o caráter escolhido é formado de uma estrutura ampla, com o número elevado de variáveis, as diferenças aparecerão muito em breve, desde que se passe de um indivíduo ao outro, mesmo quando lhe for totalmente vizinho: o caráter está então muito próximo da pura e simples descrição. Se, ao contrário, a estrutura privilegiada é estreita e comporta poucas variáveis, as diferenças serão raras e os indivíduos serão agrupados em massas compactas. Escolherá um caráter em função da finura de classificação que se quer obter. (FOUCAULT, 2016, p. 194)

Para o método, o pensador francês se refere ao procedimento de deduzir os caracteres que servirão de classificação de caráter dos seres vivos.

Faz-se a sua descrição completa, parte por parte e fixando todos os valores que nelas tornaram-se variáveis. Recomeça-se este trabalho para a espécie seguinte, dada também pelo arbitrário da representação; a descrição deve ser tão completa quanto a primeira, apenas com a diferença de que nada do que tenha sido mencionado na descrição primeira deve ser repetido na segunda. Só são mencionadas as diferenças. Assim para a terceira em relação as duas outras, e isso indefinidamente. (FOUCAULT, 2016, p. 196)

Nestes dois procedimentos utilizados, desde o início do desenvolvimento da biologia, Foucault (2016, p. 199) observa que “[...] no saber clássico o conhecimento dos indivíduos empíricos só pode ser adquirido sobre o quadro contínuo, ordenado e universal de todas as diferenças possíveis”. Assim, “[...] todo ser trazia uma marca, e a espécie se media por um brasão comum”. Isso quer dizer que o saber formal se estrutura no primado das representações que articulam identidades e diferenças entre os seres vivos catalogados deste mundo. Pelos vieses da organização e da classificação das identidades dos seres vivos, podemos entender que o sistema formal da constituição das ciências se articula com o sistema informal das relações comuns entre seres e coisas do mundo. Assim como nos procedimentos da ciência (aqui, a organização da biologia), a vida humana em sociedade também é pensada em um conjunto de identidades e de diferenças baseado nos primados das representações sociais.

[...] para que um nome comum fosse possível, era preciso que houvesse entre as coisas esta semelhança imediata que permitisse aos elementos significantes circular em ao longo das representações, deslizarem a sua superfície, prenderem-se às suas similitudes, para formarem, finalmente, as designações coletivas. Mas para desenhar esse espaço retórico onde os nomes pouco a pouco assumiam um valor geral, não era necessário determinar o estatuto dessas semelhanças, nem se ela estava fundada em verdade; bastava que ela emprestasse bastante força à imaginação. (FOUCAULT, 2016, p. 201)

Para Foucault (2016), todo conjunto de ideias que se tornam práticas na circulação das moedas, dos valores e dos elementos complexos de dinamização e de organização do comércio também está fundado na circulação e na

disseminação das formas de saber, ou seja, das maneiras de representar, a partir do que é dado como saberes válidos na constituição dos campos gerais das representações sociais. Ao analisar a circulação da moeda, o autor organiza uma arqueologia do saber sobre a validade delas, que, em primeiro lugar, se funda na marca da realeza: “[...] assim como as plantas tinham a mesma realidade daquilo que diziam, assim como as marcas dos seres vivos estavam inscritas sobre o seu corpo à maneira de marcas visíveis e positivas, assim como os signos que indicavam as riquezas e as mediam deviam trazer, eles próprios, a marca real” (FOUCAULT, 2016, p. 231).

Além disso, para o autor, o preço estava constituído pela raridade, articulado ao desejo e à utilidade. Estas qualidades deveriam ser estáveis, para que as marcas das representações impostas às riquezas fossem assimiladas universalmente e se tornassem legíveis para todos. Tais legibilidade e estabilidade eram reguladas pela comparação entre os valores nominais das moedas, em relação à quantidade de metal que nelas estava incorporada. Posteriormente, no mercantilismo, a moeda foi estimada pelas marcas dos príncipes e, não, somente, pela correspondência com o metal nelas contido. Assim, o ouro se torna precioso, porque se torna moeda e, não, o contrário.

Deste logo, a relação tão estreitamente fixada no século XIX é invertida: a moeda (e mesmo o metal que ela é feita) recebe o valor de sua pura função de signo. O que acarreta consequências. Primeiro, não é mais o metal que virá o valor das coisas. Ele se estabelece por si mesmo, sem referência à moeda, segundo critérios de utilidade, de prazer ou raridade; é na relação de umas com as outras que as coisas assumem valor, como um nome representa uma imagem ou uma ideia, mas não a constitui: o outro é apenas um signo e o instrumento usual para pôr em prática o valor das coisas; mas a verdadeira estimação deste valor tem sua origem no juízo humano e nessa faculdade a que se chama de estimativa. As riquezas são riquezas porque as estimamos, assim como nossas ideias são o que são porque as representamos. Os signos monetários ou verbais são a elas acrescentados por acréscimos. (FOUCAULT, 2016, p. 241-242)

É no mercantilismo que as moedas e as riquezas irão ganhar valores de representação e de análise, assim a moeda começa a representar as riquezas em um sistema de equivalências, baseado nas representações sobre os desejos, sobre

a raridade e sobre o que se poderá comprar com determinadas quantias e marcas monetárias. Logo, as riquezas são constituições simbólicas, advindas das esferas de representações sociais; são representadas por ideias que se tornaram hegemônicas sobre o que é ser raro e sobre o que é mais desejado. As riquezas constituem representações na relação de umas com as outras: relação ouro e prata, relação ouro e uma vestimenta, relação ouro e um quadro, relação ouro e uma casa, etc. Tais relações se inserem nas representações sobre o que é raro, sobre o que é caro e sobre o que é ou não representável como um privilégio.

O que Foucault quer analisar, na constituição das relações entre a classificação dos seres vivos, dada pelo desenvolvimento das ciências biológicas e pela constituição dos valores de trocas dados pelas moedas, é o primado do pensamento das representações; as representações como condições de manipulação simbólica sobre as coisas do mundo. A partir destas manipulações, dadas em constituição de esferas de poder sobre o domínio do conhecimento, as coisas do mundo adquirem valor, identidade e diferença. Tal sistema de identidades, de diferenças e de valores (representações sociais das coisas do mundo) são disseminadas como verdades em todas as relações das diferentes esferas da sociedade (claro que isto também constitui esferas de disputas em diferentes contextos sociais, que rearticulam valores, identidade e diferenças).

A ordem das riquezas e a ordem dos seres naturais se instauram e se descobrem na medida em que se estabelecem entre os objetos de necessidades, entre os indivíduos visíveis, sistemas de signos que permitem a designação das representações umas pelas outras, a derivação das representações significantes em relação aos significados, a articulação do que é representado, a atribuição de determinadas representações a determinadas outras. (FOUCAULT, 2016, p. 281)

No entanto, as representações irão apresentar seus limites e o autor irá evidenciá-los na constituição do pensamento sobre os seres naturais e sobre as riquezas, a partir do final do século XVII e XIX. Para Foucault (2016), a mudança essencial se estabelece na passagem do privilégio do caráter (identidade, diferença e valor), como representação simbólica sobre algo do real, para o da função. Isso significa que o campo do saber passa das identidades e das diferenças, perante caracterizações universais, para os seres e as suas relações

internas, que asseguram funções singulares (em relação a si mesmo e em relação às exterioridades, em que estão inseridas).

Foucault (2016) analisa que, com as teorias de Adam Smith e de François Quesnay, o valor não está mais representado por equivalências entre moedas e metais, com os quais foram produzidos, bem como não se relacionam mais pela raridade e pelo desejo de consumo ou, então, como marca de um poder político: os valores todos começam a ser atrelados ao trabalho — as unidades valoradas são pensadas, em termos de decomposição da quantidade de trabalho que as produziu. Neste sentido, começa a se estabelecer uma razão entre força de trabalho e produção de mercadorias. O trabalho escasso aumenta o preço das mercadorias, porque os salários irão crescer. A força de mão de obra abundante reduz o pagamento pela produção e isto impacta também o valor das coisas produzidas. Além disso, a relação entre oferta e procura também está atrelada a outras variáveis, como transporte, disponibilidade de alimentação para a força de trabalho, etc.

Por este viés, começa-se a pensar, também, a respeito do aproveitamento racional da mão de obra e de como os processos de trabalho poderão ser mais bem decompostos, para a diminuição do valor de cada unidade de trabalho e para a obtenção da maior eficácia e do melhor aproveitamento destas unidades em cada processo da produção. Todas estas variáveis repercutirão no valor a ser pago para a mão de obra. Assim, “[...] troca-se, porque se tem necessidades, e os objetos que precisamente se tem necessidade, mas a ordem das trocas, sua hierarquia e as diferenças que aí se manifestam são estabelecidas pelas unidades de trabalho que foram depositadas nos objetos em questão” (FOUCAULT, 2016, p. 308). Interessantemente, as relações de valores mudam do sistema de equivalências entre objetos e suas representações, atrelado à raridade, ao desejo e às marcas reais, para um sistema, em que os objetos representam a si mesmos na densidade de sua própria produção, quando atrelados ao trabalho estabelecido. O pensamento muda da relação entre as representações dos valores das coisas e dos desejos sobre elas para a atenção à própria coisa e a sua densidade. Isso também irá acontecer na relação do entendimento sobre os seres vivos.

Para Foucault (2016), a partir do século XVIII, os seres vivos não mais

começam a ser classificados por caracteres visíveis, em que suas semelhanças e suas diferenças estão sendo comparadas por procedimentos de fixação de elementos representativos, estabelecidos desde o início da classificação (sistema) ou pela observação de um a um, através de uma confrontação progressiva (método); a mudança está relacionada ao interesse de destrinchar o ser visível, em relação a si mesmo e às funções representativas dos elementos dos seus corpos. Assim, o domínio se estabelece por algo invisível do ser visível nas relações internas do funcionamento representativo dos elementos dos seus corpos.

Classificar, portanto, não será mais referir o visível a si mesmo, encarregando um de seus elementos de representar os outros; será, num movimento que faz resolver a análise, reportar o visível ao invisível, como à sua razão profunda, depois alçar de novo dessa secreta arquitetura em direção aos seus sinais manifestos, que são dados à superfície dos corpos. (FOUCAULT, 2016, p. 315)

Outra mudança também ocorre no campo do estudo das línguas. O autor alega que, durante o classicismo, a linguagem está atrelada ao discurso como imagem das relações entre representações estabelecidas. No decorrer do século XIX, ainda temos a necessidade de entender as palavras, cujas representações estão atreladas a uma origem absoluta de uma significação oculta, proveniente do arcaico. A colação horizontal entre as línguas passa da comparação de uma memória ancestral (sonoridade das palavras), para uma comparação entre as semelhanças entre elas ou a densidade destas semelhanças. Para que estas comparações possam acontecer, inclina-se para “[...] os núcleos de significação com as palavras pelos quais as diversas línguas podem designá-lo”, ou, então, “[...] escolhendo uma raiz como elemento constante através de formas ligeiramente variadas, determina-se o leque dos sentidos que ela pode assumir” (FOUCAULT, 2016, p. 321-322). Além disso, nesta atenção à ressignificação das palavras, as línguas começam a ser comparadas pelas suas raízes linguísticas primitivas e pelos acontecimentos históricos, exteriores à linguagem, que as transformam, que as apuram e que misturam suas formas. Assim, chega-se à flexão, não, somente, nos valores representativos (que anexam o real ou que ligam representações entre si), mas nas formas propriamente ditas

[...] quando se faz, como Coeurdoux e William Jones, a comparação entre diferentes formas do verbo ser em sânscrito e em latim ou grego, descobre-se uma relação de constância que é inversa àquela que se admitia corretamente: a raiz que é alterada e as flexões é que são análogas. A série sânscrita *asmi, asti, smas, stha, santi*, (grifos do autor) corresponde exatamente, mas por analogia flexional, à série latina *sum, es, est, sumus, estis, sunt* (grifos do autor). Sem dúvida, Coeurdoux e Anquetil-Duperron permaneciam ao nível das análises da *gramática geral* (grifo do autor) quando o primeiro via nesse paralelismo os restos de uma língua primitiva; e o segundo, o resultado da mistura histórica que se teria feito entre hindus e mediterrâneo na época do reino de Bactriana. Mas o que estava em jogo nesta conjugação comparada já não era mais o liame entre sílabas primitivas e sentido primeiro, era uma relação mais complexa entre as modificações do radical e as funções da gramática; descobria-se que em duas línguas diferentes havia uma relação constante entre uma série determinada de alterações formais e uma série igualmente determinada de funções gramaticais, de valores sintáticos e de modificações de sentido. (FOUCAULT, 2016, p. 322-323)

Por estas comparações, a linguagem se estabelece para além dos sistemas de representações que as palavras designam entre o signo e os seus significados, isto é, pelas formalidades de seus elementos, que organizam os sons, as sílabas e as raízes, além das representações. Na linguagem, instaura-se a necessidade de entender a organização dos caracteres e como eles ocorreram, através do tempo da própria língua. Além de como estas mudanças ocorreram em comparações com os caracteres de outras línguas e como os sentidos foram aparecendo por estas transformações. Assim, confrontam-se as línguas, não, pela designação que as palavras mantêm em cada uma, mas pela análise interna de suas minúcias gramaticais, como as encontradas nas flexões verbais.

Novamente, parte-se para os mecanismos interno, profundo e delicado de cada língua, nos quais estas profundezas poderão ser comparadas com as profundezas de outra língua. Assim como se estabelecem o estudo aprofundado das funções internas dos seres vivos e a comparação destas funções complexas de um ser para outro, faz-se o mesmo com os caracteres na comparação com cada língua; o mesmo com as profundezas e as complexidades do estabelecimento dos valores das coisas e com os investimentos de trabalho e suas relações complexas nos sistemas de valores de usos e de trocas. As transformações no pensamento

são radicais, bem como nos estudos sobre as representações das coisas do mundo, umas frente às outras, e há a necessidade de se voltar para as coisas em si e para a questão de como suas complexidades podem envolver as relações entre elas. Isso também irá transformar e embasar os estudos sobre a humanidade, que envolvem as Ciências Sociais.

A partir deste acontecimento, o que valoriza os objetos do desejo não são mais apenas os outros objetos que o desejo pode representar, mais um elemento irredutível a esta representação: o trabalho; o que permite caracterizar um ser natural não são mais os elementos que se podem analisar a partir das representações de que dele e de outros se fazem, mas certa relação interior a esse ser e a que se chama sua organização; o que se permite definir uma língua não é a maneira que ela representa as representações, mas certa arquitetura interna, certa maneira de modificar as próprias palavras segundo a postura gramatical que ocupam umas em relação com as outras: é o sistema flexional. (FOUCAULT, 2016, p. 326)

Isso significa dizer que os limites das representações, como instâncias explicativas das coisas do mundo, estão fundados. Começa-se a se ocupar de uma crítica das representações ao que é dado por elas e a como aquilo que é dado apresenta um funcionamento e uma singularidade, além daquilo que é concebido pelas representações socialmente atribuídas. As representações começam a se explicitar por suas superfícies planas, e a preocupação se estabelece nas profundidades das funcionalidades e das singularidades das coisas do mundo, explorando principalmente as invisibilidades internas e uma espécie de “mundo subjacente” (FOUCAULT, 2016, p. 329).

[...] haverá coisas, com sua organização própria, suas secretas nervuras, o espaço que as articula, o tempo que as produz; e, depois, a representação, pura sucessão temporal, em que elas se anunciam sempre parcialmente a uma subjetividade, a uma consciência, ao esforço singular de um conhecimento, ao indivíduo “psicológico” que, ao fundo de sua própria história, ou a partir da tradição que se lhe transmitiu, tenta saber. (FOUCAULT, 2016, p. 330)

Isso significa dizer que os seres irão cair fora das representações e começarão a ser vistos pelas singularidades a eles inerentes.

É interessante como há um elemento comum, que liga campos de produção de saber que se pensava tão separados: a própria forma de pensar o

pensamento, que vai das exterioridades das representações, que designam os significados das coisas e os seres do mundo, às subjacências e às subjetividades dos próprios seres e àquilo que está invisível, que são as singularidades próprias. É por estas singularidades que o mundo se estabelece, isto é, pelos contrastes entre as coisas e como elas funcionam e se relacionam com o próprio mundo; mais ainda, como estas singularidades são paradoxos de uma construção de mundo que se pretende estruturada pelos discursos das identidades criadas pelas representações – que procuram dar previsibilidade aos seres e aos acontecimentos do mundo. É neste campo que entra a razão entre o ser e o transcendental, que está nas origens do pensamento sobre as ideias ou na ciência da ideologia.

Por muito diferentes que sejam pela sua forma, seu sentido e seu intento, a questão kantiana e a dos ideólogos tem o mesmo ponto de aplicação: a relação das representações entre si. Mas esta relação – o que funda e a justifica –, Kant não a requer no nível da representação, mesmo atenuada em seu conteúdo até não ser mais, nos confins da passividade e da consciência, do que pura e simples sensação; interroga-a do que a torna possível em sua generalidade. Em vez de fundar o liame entre as representações por uma espécie de escavação interna que o esvazie pouco à pouco até a pura impressão, estabelece-o sobre as condições que definem sua forma universalmente válida. Dirigindo assim sua questão, Kant contorna a representação e o que nele é dado, para endereçar-se àquilo mesmo a partir da qual toda a representação, seja qual ela for, pode ser dada. Não são, pois, as próprias representações que, segundo um jogo que lhes pertenciam propriamente, poderiam desenvolver-se a partir de si e, num só movimento, decompor-se (pela análise) e se recompor-se (pela síntese): somente juízos de experiência ou constatações empíricas podem fundar-se sobre os conteúdos das representações. Qualquer outra ligação, para ser universal, deve fundar-se para além de toda experiência, no a priori que a torna possível. Não que se trate de outro mundo, mas das condições sob as quais pode existir qualquer representação do mundo em geral. (FOUCAULT, 2016, p. 332-333)

Assim, observa-se que se fundam as razões entre as representações e as esferas das condições de produção das ideias, contidas nas historicidades das relações dos poderes que constituem o social; campos de ideias que se estruturam na relação delas com as experiências dos seres e dos sujeitos, em diferentes condições sociais. As representações não estão somente nas análises e

nas sínteses feitas pelos sujeitos em contato com o mundo real, e no sentido de possibilidades de reproduzi-las como explicativas daquilo que se observa no mundo: existem os juízos, em relação às constatações empíricas, que se fundam nos conteúdos das representações, o que aponta para um mundo subjacente do contato entre elas e o sujeito, o qual se articula entre elas e suas experiências. Por estas articulações dos juízos, as representações se alongam entre o abstrato e a realidade, mas também é por este caminho que elas são rearticuladas na interpretação do que é simbólico disponível e no que, na realidade, o faz emergir no pensamento do sujeito.

Há uma profundidade entre o pensamento e a experiência que reintroduz novas demandas para as representações socialmente construídas, que limita seus sistemas de igualdade e de diferença e que institui as possibilidades múltiplas de ressignificá-las. Logo, há uma preocupação com a discussão sobre o “transcendental”: as representações como produtos de uma metafísica, que organiza as representações estruturantes do social e as possibilidades das próprias experiências dos seres em contatos com outros. Essa dialética transcendental de Kant, discutida por Foucault (2016), vai procurar ligar estas contradições nas experiências empíricas: por um lado, o *a priori* dos conhecimentos produzidos socialmente, pelo viés das representações; por outro lado, a existência empírica propriamente dita, que estabelece o *a posteriori* “[...] e aos princípios de sua síntese – e, não, a síntese *a priori* de toda a experiência possível” (FOUCAULT, 2016, p. 336). Isso instaura dois caminhos: por um lado, há questões metafísicas, que encaminham os posicionamentos sobre o pensamento daquilo que se experimenta; por outro lado, existem as aberturas de um novo conhecimento, proveniente da própria experiência, em que questões metafísicas não são sintetizadas para explicar a realidade, mas a realidade é que produz os parâmetros do próprio conhecimento, pela experiência e pelas capacidades dos sujeitos conhecerem, rearticulando as representações e produzindo novas interpretações.

O ESPAÇO DOS SUJEITOS E SUAS PROPOSIÇÕES

Organizaremos uma discussão, a partir daqui, que privilegia a relação própria dos sujeitos com as experiências espaciais. Essa análise traz à luz a questão da experiência, além das representações universais geradoras das significações, ou seja, além do primado da síntese, relacionada aos *a priori* dos conhecimentos. A análise se dá pelas proposições dos sujeitos como fundamento de suas relações com o espaço, acompanhando, principalmente, as discussões de Deleuze, no que concerne à organização dos sentidos que os sujeitos estabelecem sobre o mundo e, em consequência, sobre o espaço.

A discussão da seção anterior serviu para entender os caminhos de produção de saber, que culminaram nas construções que serão estabelecidas a partir daqui, ou que posicionam as análises de Deleuze, assim como para apreender uma possível relação destas análises com a fenomenologia, como aquela encontrada em Merleau-Ponty. Importa-nos, deste o início deste texto, a superação das teorias sobre as representações sociais, que tornam inertes os sujeitos, em relação as suas experiências com o mundo. Por outro lado, nessa superação, não descartamos as ideias contidas nestas teorias e, por conseguinte, dobramo-las, não esquecendo totalmente as suas validades. Talvez seja isso que Deleuze (2015) faz na sua preocupação de entender a “lógica dos sentidos” dos sujeitos com o mundo, tomada, aqui, como a lógica de produção do espaço nas consciências dos sujeitos. Nessa “lógica”, observamos uma dialética: há algo que é condição determinante de produção de significados e este algo se encontra nas produções das representações compartilhadas pelos sujeitos como conhecimentos *a priori*, em relação aos contatos em diferentes situações; por outro lado, há as construções livres dos sentidos dados pelos sujeitos em suas experiências, nas quais interferem as interpretações singulares das múltiplas percepções das coisas e dos fatos do espaço. Para nós, o conceito-chave que articula o sujeito com suas especificidades de relações com as coisas espaciais – portanto, produzindo o espaço em suas experiências – é o das “proposições”.

No campo da fenomenologia, as relações corpo-objeto/corpo-mundo são conexas a um conjunto de atos intencionais da consciência. Nesse sentido, é um saber sobre nosso corpo, em relação àquilo que nos rodeia e que entra em

contato conosco. Temos uma intenção para com as coisas/seres do mundo, a qual está relacionada a um saber sobre nós mesmos (consciência como “saber de si”): “[...] considero meu corpo, que é meu ponto de vista sobre o mundo, como um dos objetos deste mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 108). Nesse sentido, “[...] intencionalidade é o mesmo que dirigir-se a algo, forma de entrar em contato com um objeto ou estabelecer referências entre consciência e seu objeto” (HUSSERL apud MARTINS; BOEMER, FERRAZ, 1990, p. 142). Pelo que podemos perceber, o que está em jogo nas relações socioespaciais é a afinidade imbricada entre nosso corpo e como ele se “alonga”, em direção a um conjunto de diferenças extracorporais. No entanto, aquilo que é extracorporal é tomado como nosso próprio corpo, fazendo parte de nossos desejos e de nossas crenças. Assim, corpo e espaço mantêm uma relação imbricada pelo aspecto da intencionalidade: existem coisas no mundo (existe o mundo), porque nosso corpo, através de intencionalidades, apropriou-se delas, tornando-as partes inerentes ao “eu”.

Em Deleuze (2015), essas relações intencionais são trabalhadas como “proposições”. O autor identifica os acontecimentos como “efeitos de superfície” (DELEUZE, 2015, p. 13), porque eles são criações próprias das pessoas e formas de sua expressão (algo que emerge à pele/às superfícies do corpo como expressões/objetividades dos corpos em relação). No entanto, estes efeitos de superfície ou acontecimentos estão condicionados à matriz complexa da relação entre corpo/coisa-corpo/mundo, relacionada às “proposições”. Assim, há de se discutir melhor estas proposições, à maneira de Deleuze (2015). Para o autor há quatro dimensões distintas de proposições: designação ou indicação; manifestação; significação; e sentido.

Para Deleuze (2015, p. 13-14), designação é a relação – sempre individual – do corpo com as coisas exteriores. Essa relação de designação do corpo com uma coisa que é unitária também se refere à coisa em si ou a uma coletividade, como relação de designação de uma qualidade a uma quantidade (mistura de corpos exteriores). É neste sentido que a designação funciona na relação de palavras com imagens, proferindo o ato de identificação e representando determinados estados de um corpo ou o conjunto deles (o campo ainda atuante

das representações). Mesmo funcionando por oposições e por binaridades, por relações entre verdadeiro e falso, a designação vacila pela difícil concatenação das imagens representantes, das palavras disponíveis e da realidade objetiva da experiência (isto é, as representações vacilam). Ao mesmo tempo, a designação guarda consigo os preponderantes das representações sociais e socialmente construídas e apreendidas e os preponderantes instáveis e imprevisíveis das relações entre tais representações, a experiência objetiva e os afetos daquele que designa. Ela é uma relação objetiva de um corpo, designando outro, ou um conjunto de corpos, porém poderá escapar e se transformar, à medida que a experiência desestabiliza construções de identidade (entre verdadeiro e falso, quanto à relação palavras-imagens-experiências). Por outro lado, ela é uma relação importante da proposição como ato identificador.

A manifestação é o preponderante do sujeito que designa, nas suas expressões, os referentes aos seus desejos e as suas crenças. Para o autor, “[...] o desejo é a causalidade interna de uma imagem no que se refere à existência do objeto ou do estado de coisas correspondentes”, assim como “[...] a crença é a espera deste projeto ou estado de coisas, enquanto sua existência deve ser produzida por uma causalidade interna” (DELEUZE, 2015, p. 14). Nesta relação, vemos que o estado de coisas não é um “em si”, uma objetividade externa, fora do corpo, independente daquele que designa ou que estabelece relação com tal estado; é um “para si” (SARTRE, 1997) ou um estado de coisas, referente aos desejos e às crenças daquele que estabelece relações com elas.

O estado de coisas é criado por esta relação de desejos e de crenças do corpo que estabelece conexão. Esse estado de coisas é encontrado na realidade e gera uma experiência, mas, se ele é encontrado e é um corpo que o encontra, tal passa a ser objeto de criação deste corpo, embora tal objetividade também movimente recriações sobre um “saber de si” (consciência) como contrapontos a desejos e a crenças deste corpo. Assim, “[...] da designação à manifestação se produz um deslocamento de valores lógicos representados pelo cogito: não mais verdadeiro ou falso, mas a veracidade e o engano” (DELEUZE, 2015, p. 14). Para a veracidade, temos a produção de realidade pelo corpo; uma relação mais ou menos estável, em relação a seus desejos e a suas crenças; para o engano, temos o

contraponto do estado de coisas “em si”, que resiste aos preponderantes do “para si”, causando sempre uma desestabilização no “saber de si” (consciência) e na transformação.

Como terceira dimensão da proposição, temos a significação. Ai, temos um preponderante das palavras e das suas relações com conceitos ou representações universais designadas pela língua. As expressões procuram estabelecer ordem de palavras para significar um estado de coisas. Aqui, operam relações de significantes e de significados (palavras/imagens e conceitos, respectivamente), mas, como uma cadeia, tal relação se ligará a outras proposições. Para Deleuze (2015, p. 15), “[...] os ‘significantes’ linguísticos são, então, essencialmente ‘implica’ e ‘logo’. A ‘implicação’ é o signo que define a relação entre premissa e conclusão; e o ‘logo’ é o signo de asserção, que define a possibilidade de afirmar a conclusão por si mesma no final das implicações”. Assim, temos uma relação entre uma possibilidade ideal entre significante e significado (implicação) e a relação objetiva da experiência desta relação ideal (para mim, o que acontece se refere àquela relação ideal, “logo” o acontecimento é efetivamente a relação ideal ou alguma coisa que dela se aproxima ou se afasta). Assim, tem-se uma relação que estabelece a complexidade de um tripé: entre aquilo que aprendemos e que se refere a representações/conceitos da realidade (signos construídos socialmente); nosso corpo, estabelecendo o trabalho de concatenação entre representação e acontecimento (o que também está relacionado aos nossos desejos e as nossas crenças); e as coisas “em si” ou o acontecimento como externalidade (que causa desestabilidades nas representações e nos nossos desejos e crenças). Na significação, esses três vértices do tripé transitam entre diferentes feixes de estabilidade e de instabilidade.

Mas Deleuze (2015, p. 16) faz a pergunta: “[...] a significação é, por sua vez, primeira com relação à manifestação e à designação?” Para ele, a manifestação é o “[...] ponto de vista da fala”, como um “eu” que começa e é absoluto, sendo primeiro, em relação à designação e à significação. Assim, as significações não são elementos por si mesmos e dependem das manifestações, ou seja, dos atos de falar e de se expressar do “eu”: “O ‘Eu’ é primeiro, em relação aos conceitos – em relação ao mundo e a Deus” (DELEUZE, 2015, p. 15). Por outro lado, o autor alega que os desejos e as crenças também estão

ligados às implicações conceituais de significação e que o “eu” que fala também é formado por conceitos de Deus e de mundo, não sendo preponderantemente primeiro e suficiente, bem como que, se as significações são abaladas, a própria identidade pessoal também o é.

Assim, estamos em um paradoxo, no qual defendemos que o que existe é a relação complexa entre pontas de um tripé, que é dada pela significação, pela manifestação (desejos e crenças da ordem do pessoal) e pelos estados de coisas “em si”. Os acontecimentos diversos que o sujeito experimenta no espaço de relações agregam/contêm, tanto significações (signos representados/conceitos mais ou menos estáveis), como produtos da língua e das representações sociais), quanto manifestações de nossos desejos e de nossas crenças (é exatamente o nosso corpo ou um “saber de si” – consciência – que produz e é produzido em manifestação); e, também, as coisas em si, ou toda objetividade da experiência dos estados de coisas como externalidades, as quais nem nossa consciência nem os conceitos podem exatamente aprisionar.

Deleuze (2015, p. 19) diz que “[...] não definimos a significação como condição de verdade; nós lhe damos um caráter que é lhe é comum com o sentido, que já é do sentido”. Assim, sentido é a quarta dimensão da proposição, considerada “[...] irreduzível, seja ao estado de coisas individuais, seja a imagens particulares, seja a crenças pessoais, seja a conceitos universais gerais” (DELEUZE, 2015, p. 20). Assim é a relação complexa entre pontas do tripé, sobre a qual estávamos argumentando. Essa relação daria uma representação de neutralidade ao sentido – nem uma coisa nem outra, ou todas ao mesmo tempo –, que seria indiferente àquilo que é particular e àquilo que é geral, àquilo que é pessoal e àquilo que é impessoal. Assim, temos um preponderante fenomenológico, no qual tudo acontece na relação do corpo com a experiência: o tripé se ativa nas suas variâncias e nas suas multiplicidades de conexões.

Para Husserl (apud DELEUZE, 2015, p. 21), o sentido é chamado de “expressão”. Husserl o chama de “sentido da percepção” ou “noema perceptivo”, “[...] que se distingue, ao mesmo tempo, do objeto físico, do vivido psicológico, das representações mentais e dos conceitos lógicos”. Assim, é produto complexo das pontas do tripé que construímos.

Consideremos o estatuto complexo do sentido ou expresso. De um lado, não existe fora da proposição que o exprime. O expresso não existe fora de sua expressão. Daí porque o sentido não pode ser dito existir, mas somente insistir ou subsistir. Mas, por outro lado, não confunde de forma alguma com a proposição, ele tem uma objetividade completamente distinta. O sentido se atribui, mas não absolutamente o atributo da proposição, é atributo da coisa ou do estado de coisas. O atributo da proposição é o predicado, por exemplo, um predicado qualitativo como verde. Ele se atribui ao sujeito da proposição. Mas o atributo da coisa é o verbo verdejar, por exemplo, ou antes, o acontecimento expresso por este verbo; e ele se atribui a coisa designada pelo sujeito ou ao estado de coisas designado pela proposição em seu conjunto. (DELEUZE, 2015, p. 22)

O sentido é um acontecimento como linguagem; é como aquele que diz as coisas (o paradoxo que condiciona seu estado de neutralidade). Na proposição, é o sentido que é instalado, desde o início da relação do corpo com o espaço e/ou com as circunstâncias que elas agregam; naquele estado de relações complexas de pontas do tripé, que se cruzam e que se definem com diferentes intensidades. Os sentidos são os próprios acontecimentos do espaço, dados pela relação entre corpos e entre corpos e exterioridades (diferenças/outros). Aqui, parece-nos adequado para fazer uma relação daquilo que Lefebvre (2013) descreve como os espaços e seus paradoxos com o que é “[...] representado como espaço para os sujeitos” e “como os sujeitos representam seus espaços”. A construção dos sentidos do espaço, que desenvolvemos aqui, a partir das complexidades inerentes às lógicas de sentidos, de Deleuze (2015), envolve o tripé dos sentidos espaciais, dados pelos sujeitos em Lefebvre (2013). As relações entre espaço concebido, espaço percebido e espaço vivido deste autor se referem à forma, pela qual os sujeitos produzem espaços, a partir de suas consciências espaciais. Essa relação entre sujeito e espaço é atravessada pelas consciências dos próprios sujeitos, o que não implica destitui-los de seus posicionamentos, em relação às metafísicas das representações, que estruturam, abstrata e materialmente, um espaço social totalizante. Há uma dialética entre a ideia da produção do espaço estruturado pela sociedade, que abarca os sujeitos como simples peças na estrutura, e os sujeitos da experiência, que descontroem, por outros sentidos de produção espacial, o espaço como totalidade.

É deste modo, por assim dizer, que existe o tripé relacional de condições do espaço, idealizado por Lefebvre, que poderá ser relacionado com o tripé da conexão dos sujeitos com a realidade, que desenvolvemos neste texto. A lógica dos sentidos espaciais condicionados às representações sociais se posiciona com a ideia de espaço concebido proposta por Lefebvre (2013), ou seja, os sujeitos estão, para o espaço, em relação com um conjunto de representações simbólicas, as quais se materializam como um espaço construído, antes de suas existências. Tais condições procuram objetivar e conduzir certas formas de ações e certas relações com seus corpos: o espaço concebido existe para compor as relações espaciais em funções práticas, para a realização de problemas econômicos e institucionais. Mesmo assim, são as relações entre os sujeitos que, efetivamente, dão vida às materialidades construídas para determinados fins (formas e conteúdos são indissociáveis), mas tais relações implicam os imponderáveis das condições práticas, que foram representadas simbolicamente como processos válidos para a existência de relações e de ações sociais. Isso representa as formas das instituições sociais, cujos conteúdos são as ações e os comportamentos que os corpos devem aprender, quando estão inscritos nas materialidades. Os sujeitos produzem os sentidos de espaço, a partir daquilo que é necessário fazer nos espaços de relações, nos quais as materialidades estão compostas de tais finalidades de relações, e apreendem, assim, as significações daquilo que é representado, como exterioridades a si mesmo. Tais exterioridades são tomadas “para si” como necessidades de engajamento ao que as práticas demandam como parâmetros de inclusão.

As coisas “em si”, ou os acontecimentos como externalidades, atingem nossos corpos como percepções dadas pelos sentidos e se ligam ao que Lefebvre chama de espaço percebido. Estamos imersos em uma variabilidade de multiplicidades de luzes, de objetos, de movimentos e formas de repousos, que implicam um conjunto muito complexo de interpretações para dar conta. Percebemos uma infinidade de luzes e de movimentos e não damos sentidos a tudo que nos vêm aos olhos. O espaço percebido é responsável pelas alterações feitas pelos nossos corpos àquilo que é concebido para nos compor nos espaços de relações. As percepções causam uma relação perturbadora entre aquilo que apreendemos como realidade e uma realidade ainda inexplorada pelo

pensamento, cujos elementos e movimentos múltiplos estão em frente a nós. Assim, nos limiares entre o que foi concebido e aquilo que trazemos pelo trabalho de nossas consciências, percebemos aquilo que poderá traçar nossas ações e nossas relações, nossos campos de finitudes e nossos limites e possibilidades.

Os campos de finitudes de nossas consciências sobre as realidades – nossos cortes e recortes, os saberes sobre nós mesmos, sempre insuficientes entre aquilo que é concebido (ou o que realmente sabemos sobre os teores destas concepções) e aquilo que é percebido (ou a multiplicidade de estranhamentos que chega aos nossos sentidos) – compõem um espaço vivido, que representa e que é representado por aquilo a que podemos significar e dar sentido válido para nós mesmos e para os outros, com quem nos relacionamos. O espaço vivido é como uma fronteira entre a multiplicidade de percepções que temos do espaço, e que significamos de forma incompleta, e tudo aquilo que não pertence à percepção imediata – e que está em outra escala de representações de outros lugares sobre o lugar em que estamos – e que é o concebido. Mesmo sendo a fronteira entre concebido e percebido, ela adquire toda uma substância, que inclui nossas próprias produções de sentidos lógicos sobre os espaços que vivemos e sobre nossos corpos nestas vivências. Assim é o espaço social nos limiares destes tripés, e este se torna realidade como substância complexa e como espaço vivido por cada um dos corpos que o compõe.

CONCLUSÃO

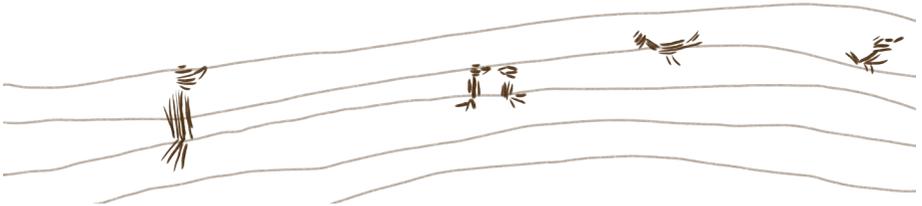
A principal conclusão a que chegamos, ao desenvolver esta discussão, é de que as representações sociais não funcionam, sem a intervenção criativa dos sujeitos que manipulam seus signos e seus significados, para efetivamente significar o mundo imediato, com o qual entram em contato. Por outro lado, não há sujeito existente, além dos significados socialmente disponíveis, enquanto representações dos acontecimentos existentes no espaço social – por isso, este espaço adquire o adjetivo de social. Em um terceiro problema, há situações e coisas objetivas dadas aos sujeitos, cujas representações, como significações *a priori*, não fazem parte do escopo de aprendizados que o sujeito

acessou: são as múltiplas percepções possíveis dos inúmeros fenômenos vividos em uma simples situação.

Em virtude de todas estas insuficiências do mundo objetivo (os espaços das coisas e das relações sociais), os sujeitos se movimentam entre o concebido e o percebido em uma condição de vivido. O vivido, como conclusão de nossas discussões, assume uma importância vital para o sujeito, porque é nesta condição que podemos reinterpretar as condições espaciais que nos são postas e nas quais nos sentimos em uma posição de insuficiência de engajamento. Por outro lado, é no vivido que conseguimos trazer à consciência as infinidades de sensações percebidas nas múltiplas riquezas de fenômenos, que encontramos em diferentes situações de vivências em diferentes espaços. Todos estes atravessamentos encontram suas finitudes em nossos corpos e é por estes encontros que percebemos, como saberes sobre nós mesmos, ou nossas consciências, as finitudes de nós mesmos.

REFERÊNCIAS

- DE CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DUVEEN, G. Introdução: o poder das ideias. In: MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2010.
- FOUCAULT, M. **A palavra e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- LEFEBVRE, H. **La producción del espacio**. Madrid: Capitán Swing Libros, 2013.
- MARTINS, J.; BOEMER, M. R.; FERRAZ, C. A. A fenomenologia como alternativa metodológica para pesquisa: algumas considerações. **Rev. Esc. Enf. USP**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 139-147, abr. 1990.
- MASSEY, D. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- MOSCOVICI, S. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2010.
- SARTRE, J-P. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997.



ORGANIZAÇÕES DE MULHERES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA

Maria das Graças Silva Nascimento Silva

RIO NEGRO OCAIA: A TERRA INDÍGENA DO POVO ORO

O presente trabalho é uma reflexão sobre as estratégias de organização das mulheres indígenas, dentro e fora de suas aldeias. O trabalho de campo foi realizado no mês de abril de 2018, nas aldeias Rio Negro Ocaia, Ocaia III, Cami Wa Wam e Panti-Hop. A terra indígena em foco, localizada no município de Guajará-Mirim, no estado de Rondônia, possui uma área total de 104.063 ha, em que vivem 831 indivíduos dos povos Oro At, Oro Eu, Oro Jowin, Oro Nao, Oro Mon, Oro Waram e Oro Waram Xijein.

A pesquisa tinha o objetivo de construir o Etnozoneamento da referida TI e foi resultado de uma parceria entre a Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé e o BNDES- Fundo Amazônia, através do Projeto Amazônia Indígena

Sustentável. A partir dos resultados da pesquisa, foi construído o *Relatório Análise de Gênero na Terra Indígena Rio Negro Ocaia*.

Um dos pontos fortes do povo Oro é o fato de todos falarem a língua materna, do tronco Txapakura, sendo a Língua Portuguesa o segundo idioma para todos os povos da Terra Indígena Rio Negro Ocaia. Nesse sentido, as crianças com idades de até dez anos não falam português; somente a partir do 5º ano elas começam a aprender a Língua Portuguesa na escola, porque, no âmbito familiar, só é falada a língua dos Oro, bem como nas séries escolares iniciais.

AS ORGANIZAÇÕES DE MULHERES INDÍGENAS NA AMAZÔNIA

Os registros das primeiras organizações de mulheres indígenas na Região Amazônica são do estado do Amazonas e contavam apenas duas, surgidas na década de 1980: a Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e a Associação das Mulheres Indígenas de Taracuaá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT). As demais organizações foram criadas na década de 1990.

Em 1989, foi criada a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e, em 2002, foi criado o Departamento de Mulheres Indígenas da COIAB, com representantes de nove estados da Amazônia brasileira. Rondônia esteve presente nos processos de discussão e de construção deste departamento. Segundo Sacchi (2003):

O Departamento foi formalizado no I Encontro das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, evento ocorrido em Manaus, com participação de 70 lideranças (de 20 organizações e 30 povos indígenas). Seu objetivo geral é o de promover a participação das mulheres indígenas nas diversas instâncias assim como assegurar seus direitos, e também contribuir para o avanço do movimento indígena (SACCHI, 2003, p. 4)

A criação do Departamento de Mulheres Indígenas foi um marco para que elas pudessem apresentar suas demandas e, ao mesmo tempo, para que dessem visibilidade aos movimentos de mulheres indígenas das várias etnias presentes na Amazônia, com a participação destas em espaços de decisões, como nos conselhos, nas associações, nas coordenações, nas diretorias e outros. Mesmo

assim, foi necessário um esforço muito grande para que instituições, como FUNAI, ministérios e, mesmo, Organizações Não Governamentais (ONG) mudassem seu foco, para dialogar, entender e atender às demandas dessas mulheres. Nesse sentido, foram incluídos alguns itens das demandas das mulheres indígenas no II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM), os quais trouxeram muitas dificuldades de entendimentos para os planejadores das políticas públicas, porque são questões específicas das mulheres indígenas, que envolvem costumes, tradições, culturas e saberes tradicionais específicos de cada povo.

Em Rondônia, a Associação Metareilá do Povo Indígena Surui criou o Departamento de Mulheres Indígenas, em 2004, que tem como missão desenvolver ações para as mulheres. A este departamento foram repassadas a loja de artesanato e as orientações para desenvolverem projetos para as mulheres.

Em 2008, a FUNAI criou a Coordenação de Gênero e de Assuntos Geracionais, em que, segundo informações tiradas do *site* da instituição:

As principais ações realizadas direta e indiretamente, em contextos de parcerias, pela FUNAI, buscam fortalecer o reconhecimento das formas próprias de organização indígena. Nessa perspectiva, a FUNAI tem atuado com as questões de gênero e assuntos geracionais principalmente a partir de suas práticas com as mulheres indígenas ao longo dos últimos anos, refletindo sobre a relação que se dá entre homens e mulheres indígenas e vice e versa, entre mulheres e mulheres e entre homens e homens e entre as diferentes gerações. A atuação da FUNAI foca na importância do respeito às formas de organização familiares diferenciadas, a valores reprodutivos, e opções à orientação sexual conforme a realidade de cada povo. (BRASIL, 2008)

Nesse sentido, a Coordenação também vai focar nas questões voltadas para as ações de promoção, de capacitação, de orientação e de prevenção, como, por exemplo, quanto aos itens relacionados abaixo, que também foram tirados do *site* da FUNAI:

- a) Atividades com mulheres indígenas, para a promoção de direitos sociais e de cidadania e para o fortalecimento de ações de etnodesenvolvimento;
- b) Oficinas preventivas com a juventude indígena sobre as situações de vulnerabilidade (álcool, drogas, violências, suicídios);

- c) Informações e formação sobre direitos e reflexão sobre assuntos de gênero e de geração;
- d) Reuniões de fortalecimento das lideranças tradicionais.

Percebemos que, durante a elaboração das atividades que resultaram no documento *Diagnóstico de Gênero na TI Rio Negro Ocaia*, as ações acima elencadas não foram e não estão sendo desenvolvidas nas comunidades indígenas em observação. Outros organismos internacionais, como as embaixadas e a Organização das Nações Unidas (ONU), no caso específico, a ONU Mulheres, vêm apoiando iniciativas das mulheres indígenas, não, só, do Brasil, mas, também, na América Latina.

Um dos projetos apoiados pela ONU Mulheres, em parceria com a Embaixada da Noruega, foi o *Voz das Mulheres Indígenas*, pelo qual a ONU Mulheres está comprometida em apoiar as mulheres indígenas, para que sua presença em fóruns nacionais e internacionais seja efetiva e para que possam reivindicar melhorias substantivas nas suas vidas e nas suas comunidades. O relatório do projeto aponta o principal objetivo de sua criação:

“Voz das Mulheres Indígenas” foi criado para elaborar uma agenda que defendesse as necessidades e interesses das mulheres indígenas levando em conta a diversidade entre as comunidades e também os seus interesses comuns. O projeto estabeleceu um grupo de referência com mulheres indígenas de distintos níveis de institucionalização e com poder deliberativo quanto às questões relativas ao “Voz das Mulheres Indígenas”. O coletivo se comprometeu a contemplar a diversidade de povos indígenas brasileiros por meio da promoção do diálogo intergeracional. (ONU, s/d)

Rondônia foi representada no projeto *Voz da Mulher Indígena* pela indígena Maria Leonice Tupari, que é uma das multiplicadoras da ONU Mulheres. Após um ano e meio de trabalho, as integrantes do projeto em tela apresentaram o relatório, com demandas de 282 mulheres de 104 povos indígenas. As reivindicações que constam do relatório foram apresentadas, durante o XII Acampamento Terra Livres (ATL), organizado anualmente pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

O documento inclui diversas questões distribuídas pelos eixos: violação dos direitos das mulheres indígenas – incluindo, mas não se limitando, ao enfrentamento à violência contra a mulher; empoderamento político e participação política das mulheres indígenas; direito à saúde, educação e segurança; empoderamento econômico; direito à terra e processos de retomada com lideranças indígenas e conhecimentos tradicionais e diálogo intergeracional. (APIB, 2017)

As vivências em programas, em projetos e em eventos oportunizaram processos de demarcação de terras e aprimoramento para o diálogo, fazendo com que as mulheres despertassem para a importância dos seus papéis nos diversos espaços políticos. No caso da indígena Maria Leonice Tupari, sendo multiplicadora da ONU Mulheres, esta pode levar os saberes adquiridos nas formações e nas capacitações daquela instituição às demais mulheres do seu grupo indígena, os quais foram fundamentais nos propósitos de empoderar as mulheres indígenas de Rondônia e de lhes proporcionar alçar voos maiores.

A CRIAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO DAS GUERREIRAS INDÍGENAS DE RONDÔNIA (AGIR)

A criação da Organização das Mulheres Indígenas de Rondônia, sul do Amazonas e Noroeste do Mato Grosso (OMIRAM) ocorreu dois anos após a COIAB ter criado seu departamento, em 2004. No entanto, esta organização fica centrada na representação de indígenas que vivem na cidade de Porto Velho, que, sem recursos e com fraco nível de comunicação com as mulheres que vivem nas aldeias, têm sua representatividade fragilizada.

A criação da Associação de Guerreiras Indígenas de Rondônia (AGIR) se dá pela tentativa de algumas mulheres indígenas e não indígenas promoverem os direitos das mulheres, com o diferencial de atuarem direto em campo.

A Associação surgiu, a partir do momento que as mulheres perceberam que, apesar de já existir certa articulação, o fraco movimento indígena não dava voz às mulheres, e isso mostrou a necessidade de uma melhor organização. Em setembro de 2015, foi criada a Associação das Guerreiras Indígenas de Rondônia (AGIR), e o Encontro de Mulheres Indígenas aconteceu no município de

Cacoal, na sede da Associação Metareilá do Povo Indígena Suruí, com as presenças de jovens, de adultas e de idosas.

A AGIR tem muitos desafios pela frente, como os de capacitar e de empoderar as mulheres indígenas, quanto ao conhecimento e assunção de seus lugares, a saber o que é direito de todas, as suas inserções nas políticas públicas, dentro e fora da aldeia, e à inserção nas questões da gestão do seu território, da educação, da saúde da mulher, da alimentação tradicional e do artesanato.

Para atender a todos estes objetivos e para levar informações para as mulheres que estão nas aldeias, a presidente da AGIR, Maria Leonice Tupari, vai se utilizar de ferramentas da *internet*, como as redes sociais e os grupos do WhatsApp. Hoje, existe um grupo só de mulheres indígenas e uma página da Associação na *internet*. As ferramentas tecnológicas vêm quebrando barreiras de distâncias e aproximando estas mulheres, apesar de muitas aldeias ainda não possuírem acesso à *internet*.

Outro desafio é transpor a barreira, em relação ao convencimento de seus respectivos companheiros indígenas. Segundo a presidente da AGIR, em entrevista concedida à professora Maria das Graças Silva Nascimento Silva em dezembro de 2016, quando trata da importância dos projetos e das demandas das mulheres indígenas:

“Porque os homens precisam dessa conversa para saber da importância e da necessidade dos projetos das mulheres. Levar essa reflexão a estes homens não é tarefa fácil, pois o homem indígena não tem a vivência em sua cultura, da mulher que sair de casa para se tornar uma liderança, de estudar, de se profissionalizar, de se empoderar. Permitir essa abertura para as mulheres é difícil para uma organização cultural onde o machismo ainda impera, em sua forma simbólica e cotidiana em seus costumes, onde é trabalho da mulher cuidar da casa, dos filhos, do lar, de quando sair ter obrigação de levar os filhos. Também, a falta do próprio conhecimento delas a esse respeito, de poder participar, saber que são capazes de liderar, de adquirir novos conhecimentos. Por isso, muitas resistem e não querem essa mudança pelo fato de não conhecer, de não saber, não ter esclarecimento. Essa é uma das grandes dificuldades na questão do empoderamento.” (relato pessoal de Maria Leonice Tupari, dezembro de 2018)¹

1. Entrevista concedida por Maria Leonice Tupari à Profa. Maria das Graças Silva Nascimento Silva em Porto Velho (RO), em dezembro de 2018.

Nesse sentido, a AGIR, além de fazer este trabalho com os homens, precisa fazer várias sensibilizações com as mulheres, porque é necessário que elas saibam que são sujeitas dotadas de direitos, tanto na sociedade indígena como na sociedade não indígena, para que possam pensar num outro mundo de possibilidades e de acessos.

Um dos maiores desafios é de que as mulheres que estão na coordenação não a monopolizem e criem uma espécie de perpetuidade dos diretores à frente da entidade, pois este é um dos maiores motivos de enfraquecimento das organizações, que acabam por perder a credibilidade entre os indígenas

A AGIR realizou, no mês de julho de 2017, a II Assembleia das Guerreiras Indígenas de Rondônia, no município de Guajará-Mirim. O objetivo do evento foi de ampliar o debate sobre os direitos das mulheres, bem como tratar questões que ameaçam seus territórios, como as atividades de garimpagem e de extração de madeira nas TI. Outros temas também estavam em pauta, como mudanças climáticas, saúde da mulher e relações de gênero nas aldeias. Eventos desta natureza ajudam a fortalecer a cultura e a promover a valorização das indígenas nas aldeias. Celina Oro Nao foi a representante da Terra Indígena Rio Negro Ocaia na II Assembleia da AGIR. Mesmo com uma representante da TI no evento, percebemos, junto às mulheres das quatro aldeias observadas neste trabalho, que a AGIR ainda não chegou a estas mulheres, logo é preciso intensificar as estratégias de interação e de aproximação com estas indígenas, por parte da AGIR, pois elas precisam saber que têm uma organização e que, juntas, poderão se fortalecer e conquistar espaços de falas, de atuação política, entre outros, que ainda nos parecem bem escassos e distantes destas mulheres.

AS MULHERES NAS ORGANIZAÇÕES SOCIAIS DA TERRA INDÍGENA RIO NEGRO OCAIA

A participação das mulheres em movimentos sociais é um fenômeno relativamente recente, pois originalmente as mulheres não tinham espaços para apresentar suas demandas e para reivindicar seus interesses publicamente. As decisões, incluindo as de núcleo familiar e as coletivas, eram tomadas exclusivamente pelos homens, sob a forte liderança do cacique.

O registro de mulheres caciques em Rondônia ocorre apenas no povo Cinta Larga, na figura da indígena Aparecida Cinta Larga, de uma aldeia dos Jupaú (Uru-eu-wau-wau), em que, antes do contato com o não indígena, apenas mulheres eram líderes.

Atualmente, as mulheres da TI Oro Negro Ocaia estão sempre acompanhando os homens na maioria das atividades, relacionadas ao coletivo, inclusive nas deliberações sobre decisões tomadas pela comunidade. Aos poucos, elas ocupam lugares e participam das votações em assembleias, debatem, apresentam demandas e contribuem com sugestões. Conforme pudemos verificar nas rodas de conversa realizadas em todas as aldeias da TI, essa participação ainda é tímida e nem sempre ocorre de forma harmoniosa, porém este processo se apresenta como uma forma de representação da mulher, através do surgimento de lideranças indígenas femininas.

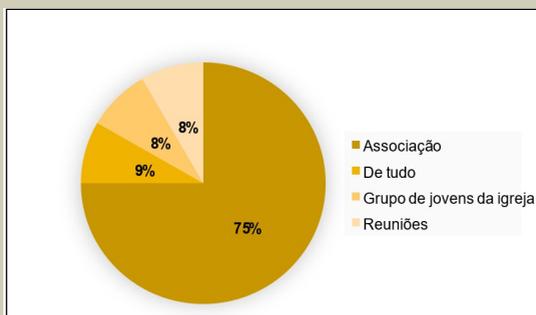
As mulheres costumam conversar sobre suas demandas e as de suas famílias, durante as reuniões, em que a chicha é servida. A chichada é um momento, em que as mulheres da Terra Indígena Rio Negro Ocaia se sentem à vontade para conversar sobre diversas questões do seu cotidiano, quando apresentam propostas para a resolução de situações, que são consideradas problemáticas por elas, e quando fazem sugestões para a solução de diferentes questões, ainda que, até a data da realização do campo, não houvesse um espaço ou momento reservado para a discussão de demandas femininas. Isso aconteceu com a realização das Rodas de Conversas com as Mulheres. Na aldeia central, isso ficou muito evidente, porque os homens cercavam a escola para ouvir o que as mulheres conversavam. Quando elas começaram a fazer seus mapas mentais, alguns homens entraram na sala, para ver o que elas estavam desenhando.

Investigamos se as mulheres da Terra Indígena Rio Negro Ocaia participam de alguma forma de movimento social e constatamos que uma minoria delas (43%) participa de movimentos ou atividades sociais.

Sabendo da existência de mulheres participantes de algum tipo de movimento social, buscamos investigar em quais movimentos sociais estas mulheres desenvolvem atividades, e foi evidenciado que 75% das mulheres participam da Associação dos Moradores da Terra Indígena Rio Negro Ocaia, que conta com a participação de mulheres de diversos povos que são moradoras

locais. O percentual de mulheres que afirmou participar “de tudo” que ocorre na localidade corresponde a 9%, enquanto a percentagem de mulheres que participa de grupo de jovens da igreja e de reuniões ficou em 8% (Gráfico 1).

Gráfico 1 – Participação de mulheres indígenas em organizações sociais



Fonte: Kanindé (2018)

No trabalho de campo, as mulheres relataram suas dificuldades em participar ativamente de uma organização ou movimento social, e a principal dificuldade relatada é a da participação em movimentos ou encontros fora da Terra Indígena, devido às dificuldades de transporte e às distâncias. A dificuldade de informações e a distância também contribuem para que os convites para cursos, encontros, congressos e atividades correlatas cheguem tardiamente ou com muita proximidade da data de realização das atividades, o que dificulta o processo de organização das mulheres que possuem interesse em participar. Outra dificuldade é a do acesso à informação, a distância ocasiona ruídos e falhas na interpretação das informações originais e, nesses casos, as mulheres costumam ser excluídas dos convites, mesmo que estes tenha sido extensivo a elas, originalmente.

Ao indagar sobre a forma como ocorre a participação das mulheres nas decisões coletivas, constatamos que a maioria das mulheres entrevistadas acredita que a participação feminina se dá pelas opiniões emitidas, durante os momentos de votação (Gráfico 2).

Gráfico 2 – Mulheres e sua influência nas decisões coletivas



Fonte: Kanindé (2018)

Nove entrevistadas afirmaram que as mulheres participam das decisões coletivas do grupo, porém cinco mulheres se pronunciaram de forma contrária, ou seja, afirmaram que as mulheres não participam ou exercem influência nas decisões coletivas. Também houve um relato com afirmação intermediária, ou seja, com a afirmação de que as mulheres participam do processo de tomada de decisões coletivas, mas exercem pouca influência sobre o mesmo. Um percentual idêntico de mulheres (e de indivíduos) apresentou afirmações diversas, sendo: as mulheres exercem grande influência; as mulheres votam, durante as assembleias; e apenas os homens decidem. A quantidade de mulheres que afirmou que as mulheres apenas escutam e acompanham os homens foi de um indivíduo, em ambos os casos.

Na Terra Indígena Rio Negro Ocaia, há um Cacique e um vice-Cacique, que são eleitos por todos os integrantes da Terra Indígena. Pelo fato de haver vários povos vivendo no mesmo território, cada aldeia tem um Cacique e um vice-Cacique. Em uma terra com características tão peculiares, em relação à diversidade de povos que ali habitam, buscamos desvendar a importância da figura destes líderes na harmonia das relações sociais nas aldeias, bem como investigar se existe representatividade feminina no universo do cacicado.

A figura do cacique foi percebida como de vital importância para os diferentes povos. Essa liderança, com o aconselhamento dos idosos, é responsável por tomadas de decisões importantes, sempre relacionadas às estratégias que serão adotadas na aldeia, para que o coletivo sobreviva e conviva,

de acordo com suas culturas, com seus costumes, com suas leis e com suas tradições.

O cacique [...] é a representação simbólica e política de maior expressividade e de maior responsabilidade porque compete a ele e aos idosos a decisão de traçar estratégias de sobrevivência e de guerra, inclusive alimentar e uma série de outras atividades que direcionam o destino de seus membros. Sua atividade é suficientemente dura, uma vez que consiste em conciliar os interesses e conflitos internos do coletivo, embora conte com o auxílio de um conselho de indígenas. (ALMEIDA SILVA, 2015)

Sabendo que as demandas masculinas nem sempre são idênticas às demandas femininas, perceberemos que a existência de uma mulher cacique ou vice-Cacique em muito facilitaria o processo conciliatório. Nessa perspectiva, investigamos a existência de mulheres caciques na terra indígena e os dados coletados demonstram que apenas 5% dos entrevistados relatou a existência de mulheres caciques.

A existência de caciques mulheres não dá representatividade a uma forma de liderança feminina oficial, uma vez que todos os caciques das aldeias são homens. Porém, existem relatos de lideranças informais e é nesta perspectiva extraoficial que as mulheres exercem suas lideranças nas aldeias, a exemplo do que ocorre com Marlene Oro At na aldeia Ocaia III, que já mencionamos, anteriormente.

Durante a pesquisa de campo, as mulheres que participaram das rodas de conversas afirmaram que se sentem mais à vontade para tratar de determinados assuntos com as mulheres que exercem alguma liderança, pois estas são conhecedoras das demandas femininas existentes na Terra Indígena.

Investigamos se as mulheres também exercem algum tipo de liderança espiritual, sendo informados, por 93% das entrevistadas, que tal não ocorre. Antigamente, a liderança espiritual na Terra Indígena era representada pela figura do pajé.

O pajé em muitos coletivos é uma liderança que representa a sabedoria para a cura de inúmeros males existentes no coletivo, estabelecendo o contato direto com os espíritos, entretanto seu poder é temido em decorrência do exercício de rituais de feitiçarias que elimina seus adversários, mesmo que esse seja seu próprio coletivo. (ALMEIDA SILVA, 2015, p. 195)

Apesar da ausência de pajés, constatamos que existem mulheres e homens sabedores de procedimentos de cura e de parto em todas as aldeias, mas estas práticas acontecem de forma mais intensa nas aldeias mais isoladas. Esse fenômeno justifica o percentual de 7% das entrevistadas que afirmaram haver mulheres identificadas como líderes espirituais pelo coletivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A necessidade de fortalecer as organizações das mulheres indígenas é urgente, porque, muitas vezes, elas não têm suas demandas contempladas nas agendas da Associação da Terra Indígena. Muitas mulheres pensam em criar associações no futuro, mas, no momento, querem criar uma Coordenação de Mulheres e de Juventude na Associação já existente, para pautar suas demandas na Coordenação e para garantir espaços de falas nas reuniões e nas assembleias, uma vez que a ausência de representantes femininas nas diretorias das associações inibe as mulheres de pautarem suas agendas.

Apesar das variações do povo Oro, as mulheres da TI têm agendas muito parecidas e complementares, mas todas entendem que a existência de uma organização de mulheres facilitaria muito suas vidas, tanto no âmbito familiar quanto no cultural e no produtivo. Durante o trabalho de campo realizado com as mulheres, em 2018, elas foram as que mais contribuíram em todos os temas para a construção do Etnozoneamento, consoante seus aspectos familiares, de cultura, de educação, de saúde, de saberes tradicionais, de transmissão da cultura, de língua, de produção na roça, de produção dos artesanatos, de comidas tradicionais, etc.

Algumas mulheres revelaram suas expectativas para o futuro: Denise Oro Mon, de trinta e seis anos, moradora da aldeia Pant Hop, diz que sonha com um bom projeto, que ajude na produção de alimentos, e com que o preço da sua produção seja justo no mercado. Ela tem nove filhos e seu povo é constituído de apenas doze pessoas, sendo oito do gênero feminino e quatro do gênero masculino; Celina Oro Nao, de vinte e um anos, considera importante a participação das mulheres nas organizações, para conhecer e para fortalecer, em especial, a associação local e a AGIR; Marta Oro At, trinta e dois anos, é

moradora da aldeia Cami Wa Wam e considera importante garantir o modo de vida da aldeia para as futuras gerações. Um dos seus sonhos é de que a escola da sua aldeia tenha o ensino médio; Clarisse Oro Eo, trinta anos, moradora da aldeia Rio Negro Ocaia, acha importante viver na aldeia, porque pode plantar livremente, mas pensa que o preço dos seus produtos no mercado deveria melhorar. Seu sonho é de fazer um curso de técnica de enfermagem; Dina Oro Jowim, quarenta anos, mora na aldeia Rio Negro Ocaia, sonha em ser professora da aldeia e acha que deve haver mais investimentos nos estudos, para melhorar a vida das mulheres. A sua renda vem das vendas da farinha, da banana e do artesanato. Como nasceu na aldeia, afirma que não tem um lugar melhor para se viver.

Penso que o caminho é longo, mas que a semente já foi lançada. As mulheres indígenas estão se organizando e se fortalecendo, a partir de suas aldeias, e com certeza um novo cenário para elas pensarem seus corpos e seus territórios.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA SILVA, A. de. **Territorialidades, identidades e marcadores territoriais Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia.** Jundiaí: Paco Editorial, 2015.
- ASSIS, E. C. de. Descobrimo as Mulheres Indígenas no Uaçá-Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo. *Revista Gênero da Amazônia*, Belém, n. 1, jan./jun. 2012.
- CARDOZO, I. B. **IWAIE METAREA Marca do Território PaiterSuruí.** 2013. Dissertação (Mestrado) – PPGG, UNIR, Porto Velho, 2013.
- ESTÁCIO, M. A. F.; ALMEIDA, D. A. R. Reflexões sobre o Multi(inter)Culturalismo e Relações de Gênero no Contexto da Educação escolar Indígena no Amazonas. In: MIRANDA, Cynthia et al. (Org.). **Gênero, Desenvolvimento e Território: Novas Semânticas e Antigas Prática.** Manaus: Editora Valer, 2015.
- GRUBITS, S.; DARRAULT-HARRIS, I.; PEDROSO, M. Mulheres Indígenas: Poder e Tradição. *Revista Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 10, n. 3, p. 363-372, set/dez. 2005.
- LITTLE, P. E. **Gestão territorial em terras indígenas:** Definição de conceitos e proposta de diretrizes. Relatório para a Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais do Acre. Rio Branco: [s. n.], 2006.
- MATOS, M. H. O. Mulheres no Movimento Indígena: Do Espaço de Complementaridade ao Lugar da Espacialidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOU, Márcia Maria (org.). **Gênero e Povos**

Maria das Graças Silva Nascimento Silva

Indígenas: Coletânea de Textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para “27 Reunião Brasileira de Antropologia”. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZFUNAI, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

NASCIMENTO, S. P. do. **Baku, uma Tuxaua na Amazônia**. Manaus: Ed. UA, 2013.

SACCHI, Â. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. **Revista Antropológicas**, ano 7, v. 14, n. 1-2, p. 95-110, 2003

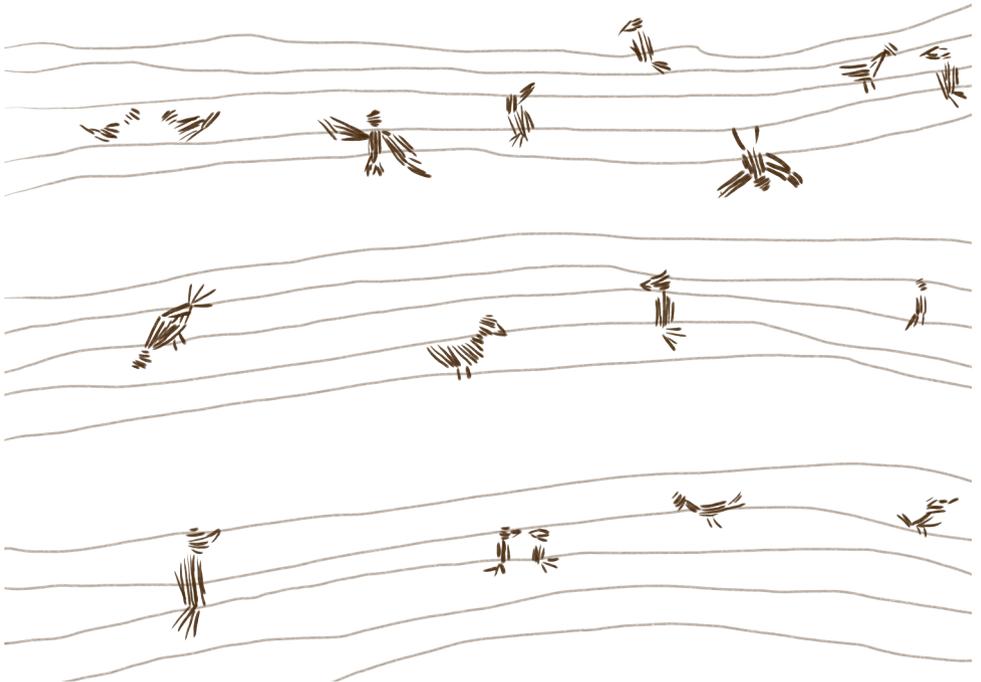
SEGATO, R. L. **Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil**. Brasília: Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília (UnB), 2003. (Série Antropologia, n. 326)

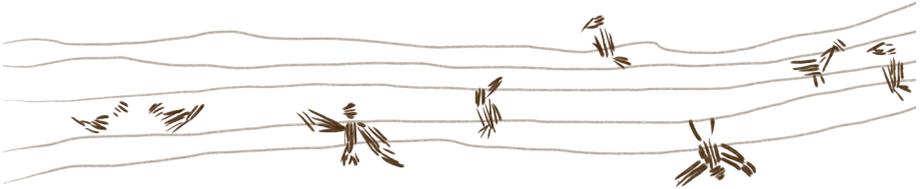
SESAI. **Cadastro de famílias da Terra Indígena Rio Guaporé**. Guajará-Mirim: SESA, 2016.

VERDUM, R. (Org.). **Mulheres Indígenas Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: INESC, 2008.

PARTE 5

ARTE, IMAGENS E SONS: UMA FAÍSCA DO IMAGINÁRIO PARA PENSAR O ESPAÇO





A ARTE E A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO

Marcos Torres

INTRODUÇÃO

Ao caminhar pelas ruas das cidades, é comum se deparar com diferentes elementos culturais que se relacionam com os lugares e que participam da identidade dos mesmos. As cores das construções, das vestimentas das pessoas, do solo, da vegetação e da tonalidade do azul do céu se somam aos cheiros dos temperos, que assinalam os gostos compartilhados pelas pessoas. No campo das artes, as esculturas espalhadas pelo poder público nas cidades ganham destaque na paisagem e contam parte da história oficial dos lugares. Ainda no campo das artes também estão as manifestações de artistas que congregam ao seu redor pessoas que se sensibilizam com o que lhes é apresentado. As sonoridades das músicas, as improvisações dos atores e palhaços, as cores dos *grafittis* e as instalações que ocupam as vias públicas tornam a cidade um grande palco

artístico, efêmero, porém com a possibilidade de tornar cada momento uma experiência única e marcante para a plateia, que são os passantes. As experiências marcam o indivíduo, o momento e o lugar, e alimentam a paisagem de significados distintos.

Os artistas de rua se locomovem, em busca de lugares, em que possam se expressar e manifestar sua arte, criam redes e constroem suas próprias cartografias, interagem com diferentes públicos, experienciam lugares, por meio da arte, e, com isso, carregam consigo elementos dos lugares por onde passam. Pensar o artista como canal expressivo no processo de leitura de seu local de vivência, considerando o contexto urbano e suas possibilidades de escolha, suas percepções e suas inserções, conduz à reflexão acerca da relação entre a arte e a construção do espaço. As manifestações artísticas de rua conformam espacialidades diversas, que advêm das experiências dos indivíduos que com elas se sensibilizam, e compõem, desse modo, a paisagem do lugar, conjuntamente às demais formas simbólicas.

A paisagem de uma cidade está diretamente ligada à produção de suas formas simbólicas, o que assinala a necessidade de compreender os processos que envolvem a experiência espacial e a construção da paisagem. Com foco nas manifestações artísticas que ocorrem em espaços públicos da cidade de Curitiba, capital do estado do Paraná, este trabalho aponta caminhos para o estudo das espacialidades da arte, ao passo que apresenta elementos que contribuem à compreensão da relação entre estas e a paisagem da cidade, concebida pelas pessoas que a vivenciam.

Com base nas filosofias de Ernst Cassirer (1965, 1994) e de Susanne Langer (2011), na primeira parte do trabalho, serão apresentadas as bases teóricas para se pensar a arte, enquanto forma simbólica que interage com outras formas da cultura e que marca significativamente o espaço e o tempo. De acordo com o pensamento cassireriano, as formas simbólicas permitem a cada indivíduo a significação da realidade. Assim, a arte participa dos processos compreensivos da realidade e, segundo Langer (2011), cria formas da imaginação e do sentimento humano que participam dos processos de sentido da vida e dos fatos e fenômenos que a preenchem.

Na segunda parte do trabalho, a arte de rua da cidade de Curitiba será apresentada e problematizada, a partir da exposição de três situações, que possibilitam compreender a relação entre a arte e a construção do espaço: a primeira situação envolve as manifestações artísticas realizadas na rua XV de Novembro, no centro da cidade, a partir de registros do ano 2017; posteriormente, serão relatadas as ações recentes do poder público municipal, que, no intuito de regulamentar a arte de rua na cidade, criou obstáculos para os artistas se manifestarem nos espaços públicos; e a última situação trazida neste trabalho é a da criação da Praça de Bolso do Ciclista e do Parque Gomm, que surgiram da iniciativa da comunidade, que uniu forças, que reivindicou as áreas e que materializou seu esforço coletivo no espaço, esforço que, potencializado pela arte, marcou a paisagem e cada indivíduo que trabalhou para que tais espaços viessem a existir. As situações descritas na segunda parte do trabalho se apresentam como um estudo de caso e ressaltam os sentidos atribuídos aos lugares, que carregam as paisagens de significados.

A ARTE COMO FORMA SIMBÓLICA

Ao articularmos arte e cotidiano, faz-se necessária uma concepção de arte que abarque as mais diversas manifestações culturais artísticas. No que diz respeito ao meio urbano, torna-se indispensável ir além do significado de arte voltado unicamente aos trabalhos que se encontram em museus, em galerias e em teatros e lançar um olhar atento às manifestações que ocorrem nos espaços públicos e que participam da vida das pessoas das cidades.

O termo “arte” sofreu mudanças em sua acepção, de acordo com cada contexto, ao longo da história. Para Almeida (2000), a estética – ramo da filosofia que articula conceitos e problemas relacionados à arte – foi inicialmente entendida como teoria do belo; posteriormente, como teoria do gosto; e, enfim, como filosofia da arte. O autor assinala que ambas as teorias, a do belo e a do gosto, não davam conta, por exemplo, das obras de arte que dificilmente seriam consideradas belas ou daquelas de que não gostamos, mas que não podem deixar de ser consideradas obras de arte. Vale lembrar que as noções de beleza e os gostos de cada pessoa podem sofrer modificações, inclusive

a partir da influência da própria arte a que se tem acesso, bem como os demais elementos culturais que compõem o sistema valorativo da vida e de tudo o que diz respeito a ela, o que aponta para as importâncias da experiência estética e das categorias espaço e tempo na compreensão da arte, que podem ser pensadas, a partir da filosofia das formas simbólicas.

Toda ação humana se manifesta no espaço e é precedida por uma leitura de mundo que se constrói, por meio do universo simbólico da cultura. Os componentes deste universo simbólico são definidos por Cassirer (1965, 1994) como formas simbólicas, que são os conteúdos que possibilitam a formação e a organização do homem para um mundo próprio. A arte é uma das formas simbólicas que participa do universo simbólico, ao lado da linguagem, do mito, da religião, da ciência e das demais formas que constituem a cultura, acessadas pelos seres humanos na conformação do mundo e da vida. Portanto, as formas simbólicas contribuem para o descobrimento dos verdadeiros caracteres do espaço e do tempo do mundo humano, e participam dos processos que envolvem a experiência, a percepção e a criação de sentidos.

Para Cassirer (1994), o espaço perceptual humano representa uma complexa relação que envolve elementos dos diferentes tipos de experiências dos sentidos, configurando-se como uma camada da experiência espacial, a qual diz respeito ao espaço simbólico. É por meio deste espaço, também denominado espaço abstrato, que o ser humano vê abrir caminho para um novo campo do conhecimento e para uma nova direção em sua vida cultural. Assim, para Cassirer (1994), o espaço e o tempo compõem a estrutura, na qual toda a realidade está contida, uma vez que a concepção humana do real se dá sob condições espaço-temporais, o que permite ao ser humano interagir no espaço e no tempo de ação – o universo dos fatos –, e alcançar o espaço e o tempo simbólicos, à medida que se afasta do universo dos fatos, fazendo com que o espaço seja tratado, a partir de suas representações, frutos da relação simbólica por ele estabelecida. Portanto, o espaço é tratado no plano da própria representação e, a partir do diálogo entre o "eu" e o entorno, revela o lugar e o indivíduo que nele está.

Pensar o espaço implica pensar nos indivíduos que se espacializam, por meio de suas ideias e de suas ações, ancorados em suas experiências; significa pensar no espaço como construção e como base para a produção e para a reprodução da vida e do seu sentido. A reflexão acerca do espaço se relaciona à procura de elementos que possam explicar o ser humano, e o estudo das formas simbólicas contribui, ao aproximar o pesquisador do espaço de representação dos indivíduos, sendo o espaço de representação uma instância da experiência da espacialidade originária na contextualização do sujeito (GIL FILHO, 2008), isto é, um espaço simbólico que perpassa o espaço sensível e que nos projeta no mundo, articulando-se, assim, ao espaço da prática social e de sua materialidade imediata.

Para Cassirer (1965), as formas simbólicas são acessíveis, através dos monumentos que cada uma de suas manifestações cria, que são os signos, os vestígios do pensamento e da recordação, sem os quais jamais poderíamos chegar a captar um sentido para elas. Os monumentos das manifestações simbólicas estão no plano das sensibilidade humanas, como os sons, as formas, as cores, os cheiros e os sabores, além dos significados que lhes são atribuídos em distintos contextos, distintos espaços-tempo.

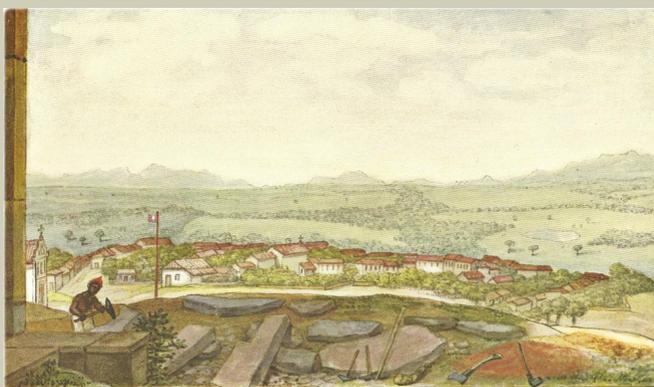
Segundo Ostrower (2014), as categorias espaço e tempo são indispensáveis para a simbolização, o que concretiza o conteúdo expressivo da forma simbólica. A autora assinala que as formas simbólicas participam de processos afetivos e atuam no íntimo sentimento de vida de cada ser humano, constituindo-se como referenciais para a avaliação dos fenômenos que ocorrem no e ao redor de cada pessoa, configurando o aspecto individual do processo criador, ainda que dentro de valores coletivos.

O processo criativo é elemento sempre presente na arte. Para Langer (2011, p. 42), arte “[...] é a criação de formas simbólicas do sentimento humano”, sendo a imaginação o elemento central do processo criativo do artista. No pensamento cassireriano, ainda se considera a espontaneidade, que é o poder intuitivo do artista, como elemento que participa do processo artístico. Cassirer assinala também a “noção de representação” como contraposição à imitação pura, pois a configuração artística não nos afasta “[...] da verdade e da essência;

pelo contrário, só ela nos abre esta verdade e a torna compreensível para o nosso ‘olhar’ interno” (CASSIRER *apud* MÖCKEL, 2011, p. 335).

O estudo da arte com foco em suas espacialidades envolve ao menos duas perspectivas: a arte como registro de um espaço-tempo e a arte como elemento de ressignificação do espaço. Ambas as perspectivas não são excludentes e podem, até mesmo, se complementarem. Ao pensarmos na arte como registro de um espaço-tempo, aproximamo-nos do que Langer (2011) observa “sob a ótica do estúdio”, em que o foco é colocado sobre o contexto de criação de determinada obra de arte, o que engloba as análises da vida do artista e de todas as relações possíveis, a partir dela, como as situações cultural, política e econômica, em que o mesmo se insere. À Geografia, tal perspectiva pode contribuir para revelar o lugar de criação da obra, entendendo, portanto, a obra de arte como o registro de um recorte espaço-temporal relacionado à vida do artista. Essa perspectiva pode ser utilizada na leitura espacial de diferentes períodos históricos e revela o grande potencial da leitura de obras de arte para a compreensão do desenvolvimento socioespacial. Tomemos como exemplo a imagem intitulada *Curitiba*, tida como o registro visual mais antigo da cidade (Figura 1).

Figura 1 – Curitiba



Autor: Jean Baptiste DEBRET, 1827. Aquarela. 12 x 21 cm.

Esta figura apresenta a Curitiba de 1827, captada pelos traços e pelas cores do pintor francês Jean Baptiste Debret, que percorreu diversas localidades do Brasil para retratar distintas paisagens e realidades socioespaciais, muitas das quais viriam a compor o seu livro *Voyage Pittoresque et Historique au Brésil*. Preocupado em retratar aspectos da natureza e da sociedade brasileira do início do século XIX, Debret representa um pequeno núcleo urbano na obra em questão, que rapidamente dá lugar aos campos e a uma área de mata mais densa, que acompanha o vale formado no relevo levemente acidentado e que se estende até a cadeia de montanhas da Serra do Mar, no último plano da imagem. O tímido núcleo urbano só veio a apresentar crescimento, após a emancipação política da Província do Paraná, em 1853, quando Curitiba foi elevada à condição de capital da província. No primeiro plano da figura, ganha destaque o único ser humano retratado na imagem: um trabalhador negro. Esse registro remonta ao período de escravidão, pelo qual o Brasil passou, e possibilita a compreensão de que a cidade de Curitiba não fugiu a esta perversa realidade. Assim como as pinturas de Debret, as obras de artistas que viveram no Brasil em diferentes localidades e períodos são referências, quando se pensa na transformação espacial brasileira, por meio das quais se pode acessar dados históricos e da vida do artista, para, juntamente com seus registros artísticos, desvelar o lugar vivido de suas épocas.

Na outra perspectiva assinalada do estudo da arte, com foco em suas espacialidades – a arte como elemento de ressignificação do espaço –, temos o encontro da obra de arte com as pessoas que vivem e que fazem os lugares. Nessa perspectiva, que se aproxima do que Langer (2011) denominou “[...] ponto de vista da obra de arte”, é possível que os atravessamentos proporcionados pela arte sejam desvelados, o que permite entender espacialidades da arte expressas no espaço público, fenômeno cada vez mais recorrente na contemporaneidade, como as apresentações musicais e performances de rua, as esculturas expostas em praças e em parques e os *grafittis* espalhados pelas paredes das cidades contemporâneas.

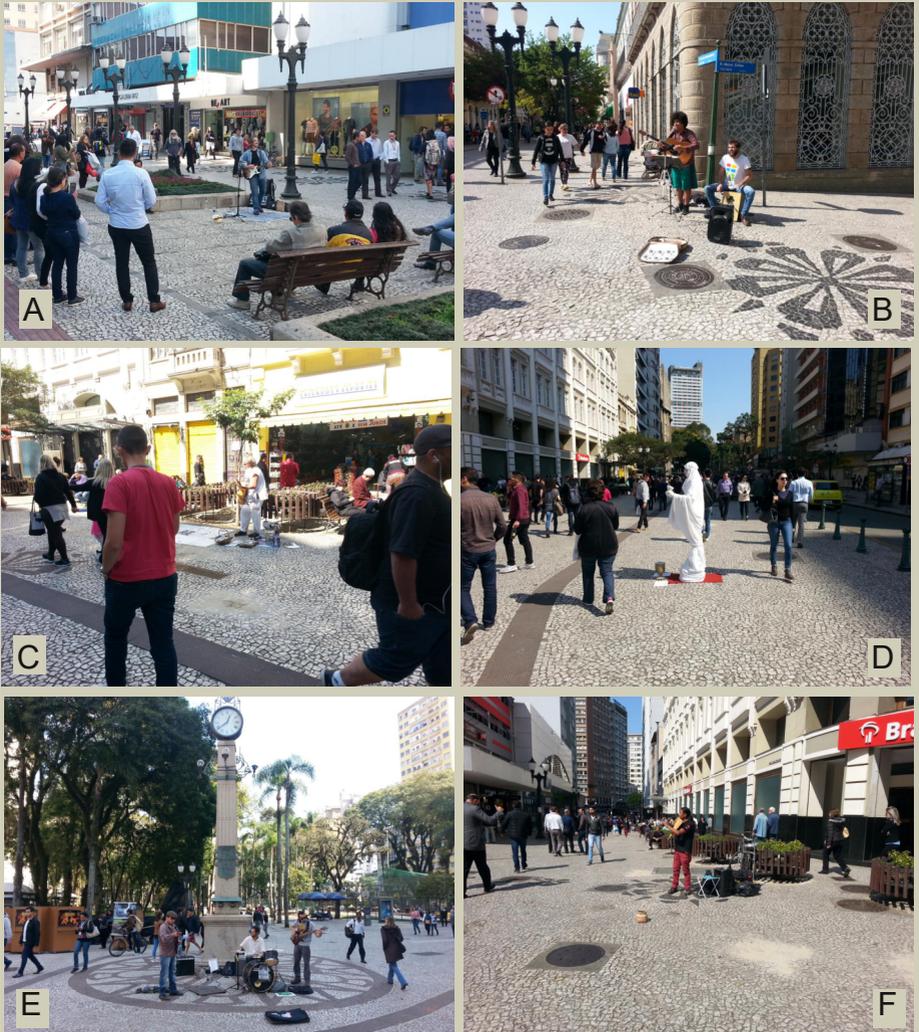
É comum dizermos que determinados trabalhos artísticos mexeram conosco. Emocionamo-nos, ao ouvir uma música, ao assistir a um espetáculo de dança ou uma apresentação de teatro, ou ao contemplar uma obra de arte visual.

A experiência estética, ou a experiência que podemos ter com uma obra de arte, provoca-nos “[...] uma formulação de nossas concepções de sentimento e de nossas concepções de realidade visual, factual e audível em conjunto. Ela nos dá formas de imaginação e formas de sentimento, inseparavelmente” (LANGER, 2011, p. 412). Assim, a arte participa dos processos de significação da vida e agrega valores ao cotidiano de cada indivíduo, ao apresentar possibilidades de interpretação dos acontecimentos que ocorrem no espaço e no tempo. Portanto, importa compreender de que modo as manifestações artísticas que ocorrem nos espaços públicos participam dos processos de significação dos lugares e das paisagens.

A ARTE E A SIGNIFICAÇÃO DOS LUGARES E DAS PAISAGENS

Próximo ao meio dia de um dia de Sol do mês de agosto de 2017, caminhamos pelo calçadão de pedestres da rua XV de Novembro, na região central da cidade de Curitiba. Ao longo dos seus 3300 metros, deparamo-nos com diferentes artistas, que se apresentavam na rua (Figura 2). Apresentações musicais e performances se somavam às expressões visuais, como as esculturas e as pinturas que estão em diferentes pontos do trajeto, num amálgama artístico de temporalidades distintas, que marca a experiência de todos que transitam por aquele espaço. Na Figura 2A, é possível observar um grupo de pessoas que se reúne em volta do músico, enquanto este se apresenta com sua guitarra e canta ao microfone. No segundo e no terceiro registros (figuras 2B e 2C), as fotografias captam apenas os passos apressados das pessoas, que acessam indiretamente às apresentações musicais, enquanto, na Figura 2D, é possível observar que, entre os passantes, um deles olha para trás para observar o artista performático que se apresenta como estátua viva, semelhantemente à pessoa de camisa branca e de mochila preta, que, na quinta imagem (Figura 2E), volta seu olhar ao grupo musical que se apresenta embaixo do relógio. Por fim, na Figura 2F, uma das pessoas que passa pelo artista que toca sua flauta andina faz um cumprimento com a mão para o músico, em sinal de aprovação. Tais registros evidenciam as interações diretas e indiretas dos transeuntes com a arte que acontece no espaço público.

Figura 2 – Apresentações artísticas na Rua XV de Novembro em Curitiba/PR



Fotos: acervo de Marcos Torres (2017)

Comidas semelhantes às retratadas na série de figuras 2 são facilmente encontradas em outras metrópoles, ao redor do mundo: pessoas que, em meio a seus trajetos cotidianos, interagem com a arte realizada no espaço, seja com um

olhar atento, seja com um sorriso, seja apenas captando as informações, enquanto se deslocam, apressadamente – como nas situações em que determinada música chega repentinamente aos nossos ouvidos e, a partir de então, não sai mais da cabeça. Há uma grande quantidade de artistas que tem as ruas como local de trabalho e a arte, como fonte de renda. Nas imagens da figura acima temos a evidência disto, pela presença dos diferentes recipientes de coleta de contribuições dos espectadores, como o chapéu que aparece na Figura 2A; a bolsa, nas figuras 2B e 2E; a cesta, na Figura 2C; o vaso, na Figura 2D; e o cesto, na Figura 2F. A diversidade da arte que acontece nas ruas envolve as diferentes linguagens e formas de manifestações artísticas, bem como os diversos interesses particulares de cada um. Assim, encontramos artistas viajantes que permanecem períodos de tempo em cada lugar por onde passam, para então retomarem a estrada, rumo a outra localidade, e também podemos encontrar aqueles que nunca viajaram ou que se apaixonaram por um lugar e ali ficaram. Independentemente disto, é importante destacar que tais artistas são trabalhadores e que a rua se torna, para eles e para seus espectadores, um espaço artístico, proporcionando a todos uma nova experiência com o lugar.

A arte de rua pode proporcionar uma relação mais humana nos e com os lugares. No momento em que um artista reúne um público para apreciar seu trabalho, constrói-se um ambiente, em que as pessoas se voltam para a arte, dando uma pausa nas preocupações cotidianas. Nesse espaço-tempo dedicado à arte, é possível que olhares se cruzem, que comunicações se estabeleçam e que surjam sorrisos nos rostos; é possível, ainda, que a emoção flua, a ponto de surgirem lágrimas nos olhos daqueles que relacionam tal experiência a outra, semelhante, vivida em outro momento da vida, carregada de emoções. No instante em que os indivíduos se conectam, mediados pela arte, e compartilham publicamente seus sentimentos, pode-se dizer que encontram no outro – e em si – a humanidade necessária à vida em sociedade, cada vez mais rara em tempos, nos quais parecemos estar sendo consumidos pelas demandas diárias, sem tempo para mais nada, além de cumprir com nossas obrigações.

Contudo, a interação das pessoas com a arte nos espaços públicos nem sempre é harmoniosa. Tal relação, que se pauta nas experiências de cada

indivíduo, envolve gostos, crenças e toda a carga simbólica que cada pessoa carrega, porque, ao acessarmos à arte – uma forma simbólica, de acordo com o pensamento cassireriano – não deixamos de lado as demais formas simbólicas do nosso universo cultural, e isso traz à tona nossos julgamentos sobre as manifestações culturais a que temos acesso. Então, a música pode não ser considerada boa ou adequada para determinado contexto; o artista performático pode não agradar; a escultura pode não apresentar significado algum e, por isso, camuflar-se na paisagem; ou a pintura da parede pode parecer exagerada ou conter uma temática que diverge das nossas concepções de mundo, de certo e de errado, de bem ou mal, de público e de privado. Tais julgamentos participam dos processos que envolvem a arte e, quando esta se apresenta às pessoas, pode gerar conflitos.

Em dezembro de 2018, a prefeitura de Curitiba publicou um Decreto¹, com a justificativa da necessidade de regulamentar a apresentação dos artistas de rua na cidade. O documento foi elaborado por representantes de órgãos e de secretarias ligadas à prefeitura do município, juntamente com representantes da Associação Comercial do Paraná (ACP), sem a presença de representantes da classe artística ou da sociedade civil. A motivação para a construção do documento, conforme divulgado pela prefeitura de Curitiba, foi o registro de aproximadamente mil reclamações, relacionadas à poluição sonora, feitas à central de atendimento da prefeitura, ao longo de todo o ano de 2018². Dentre as regras estabelecidas no documento, estavam o limite de duas horas de permanência no local de apresentação, a obrigatoriedade de autorização prévia para utilização do espaço, a limitação de espaços de apresentação e a restrição no uso de amplificadores em algumas áreas do centro da cidade; regras estas que acabavam por inviabilizar a atividade artística em locais públicos. O documento desencadeou uma série de ações repressivas do poder público aos artistas que foram pegos de surpresa, uma vez que não haviam sido informados

1. Decreto nº 1.422/2018, que dispõe sobre o regulamento destinado à apresentação de artistas de rua nos logradouros públicos do Município de Curitiba.

2. A nota divulgada pela prefeitura de Curitiba se encontra em <https://www.curitiba.pr.gov.br/noticias/prefeitura-atualiza-regras-para-artistas-de-rua-e-cria-comissao-de-conciliacao/48966>.

antecipadamente sobre tal regulamentação. Assim, a força da guarda municipal agiu sistematicamente, juntamente com fiscais da Secretaria Municipal de Meio Ambiente, proibindo as apresentações que não se enquadravam nas novas normas, o que resultou em um período de tensões e de conflitos entre o poder público municipal e os artistas de rua, sendo que, em muitos casos, músicos, desenhistas e artistas performáticos tiveram seus equipamentos de trabalho, como instrumentos musicais e materiais de desenho e pintura, apreendidos pela polícia.

O desacordo entre o poder público e os artistas de rua de Curitiba resultou na organização dos artistas, que elaboraram um abaixo-assinado que pedia a revogação do referido decreto. O movimento dos artistas ganhou o apoio da população e, em duas semanas, o abaixo-assinado já contava com mais de treze mil assinaturas³. Tal organização foi suficiente para sensibilizar, além da população, outras esferas do poder público, como o Ministério Público do Paraná e os vereadores de Curitiba, os quais foram responsáveis por revogar o polêmico decreto em fevereiro de 2019. No mesmo mês, a Câmara Municipal de Curitiba aprovou um novo decreto; desta vez, sem os trechos polêmicos do documento anterior, devolvendo aos artistas a possibilidade de utilizar os espaços públicos para a realização da arte.

Após terem reconquistado o direito e as condições necessárias para se apresentarem nos espaços públicos de Curitiba, no ano de 2020, os artistas foram novamente surpreendidos, dessa vez com a pandemia da COVID-19, que gerou a necessidade do distanciamento social para evitar o contágio do novo Coronavírus. Essa realidade impactou diretamente o trabalho e a renda dos artistas, que tiveram que se afastar das ruas para garantir a sua saúde e a da população, também atendendo às normas de distanciamento social. Somente em 2021, quando as vacinas começaram a ser aplicadas no combate à disseminação do vírus SARS-Cov-19 e ocorreu o avanço da imunização das

3. Estima-se que o abaixo assinado tenha coletado vinte mil assinaturas, que foram levadas à Câmara Municipal de Curitiba e apresentadas aos vereadores. A notícia divulgada na imprensa com o maior número de assinaturas se deu no momento em que se contavam treze mil assinaturas, e se encontra em: <https://www.bemparana.com.br/noticia/artistas-de-rua-de-curitiba-unem-forcas-e-estudam-criar-associacao>. Acesso em: 18 out. 2021.

peçoas, a vida social foi sendo lentamente retomada e os espaços começam novamente a ser ocupados. Com isso, os artistas voltaram a vislumbrar a possibilidade de se apresentarem nos espaços públicos da cidade.

No entanto, a ideia de que as ruas de Curitiba voltariam a ser locais de encontro com a arte parece distante, quando outras ações do poder municipal tornam a minar a presença dos artistas nos espaços públicos, como divulgado pela imprensa local⁴ sobre a ação de uma dezena de agentes da Guarda Municipal, que acompanharam fiscais da Secretaria Municipal do Meio Ambiente numa abordagem, para a aferição dos níveis de ruído produzidos por dois músicos que se apresentavam na Feira do Largo da Ordem, tradicional feira que acontece aos domingos no centro histórico da cidade. A ação, que se mostrou excessiva pela quantidade de agentes da força municipal mobilizados para abordar apenas dois músicos, teve início a partir da reclamação de comerciantes da região. Vale destacar que a medição dos ruídos ainda é algo controverso em Curitiba, uma vez que, na prática, não é verificado a fonte de ruído, mas o ruído existente no local, o que abarca todos os ruídos do ambiente e, em muitos casos, a medição não é feita na presença dos músicos ou de alguém que possa responder por eles.

As ações dos agentes municipais da cidade de Curitiba nos episódios que marcaram o ano de 2019, a partir do decreto municipal que buscava regulamentar a arte de rua na cidade – descritas brevemente aqui – e as executadas na aferição dos níveis de ruído de apresentações musicais em 2021, evidenciam a influência de pessoas ligadas ao comércio nas ações, relacionadas à prefeitura da cidade, e destoam do apoio que a população deu aos artistas de rua, quando dos eventos do ano de 2019. Cabe destacar que muitas lojas do centro da cidade fazem uso de caixas de som amplificadas para divulgar seus produtos ou, mesmo, para tocar músicas de maneira aleatória, para chamar a atenção das pessoas que passam pelos passeios, numa estratégia de *marketing* que contribui para a poluição sonora do ambiente. Os distintos interesses apontados aqui ajudam a compreender os tensionamentos e nos mostram que as ruas e os

4. Disponível em: <https://www.plural.jor.br/noticias/vizinhanca/musicos-denunciam-abordagem-da-gm-20-guardas-para-lidar-com-dois-artistas-pretos/>. Acesso em: 18 out. 2021.

demais espaços públicos também são campos de disputas motivadas por distintas concepções estéticas e políticas. Nesse sentido, cabe registrar duas ações que trouxeram um legado para a cidade de Curitiba, no que diz respeito a ações coletivas e à participação da arte no espaço urbano: a Praça de Bolso do Ciclista e o Parque Gomm.

Inaugurada em 2014, a Praça de Bolso do Ciclista (Figura 3) foi fruto da ação de grupos de cicloativistas, que propuseram a criação da praça à prefeitura de Curitiba, e ousaram solicitar que o planejamento, a organização e a construção da mesma fossem realizadas em forma de mutirão pela comunidade interessada. A municipalidade aprovou a proposta, cedeu o espaço e disponibilizou os materiais para a construção da praça. Assim, os mutirões foram realizados com as pessoas que se envolveram com a proposta de maneira voluntária, e tornaram realidade a construção coletiva de um bem público. Durante o processo de construção da praça, houve a realização simultânea de atividades culturais, como exposições de filmes e de documentários, apresentações musicais, de teatro, de dança, de *grafittis*, de oficinas de mosaico e pintura, entre outras, que, segundo Santana *et al.* (2017), ajudaram a atrair pessoas para o espaço em construção. O processo durou 21 semanas ao todo, reunindo, aos finais de semana, um grande número de voluntários motivados pelo trabalho coletivo e pelas atividades culturais.

Figura 3 – Praça de Bolso do Ciclista



Autor: Cido Marques. Fonte: Prefeitura de Curitiba - Fundação Cultural de Curitiba.

Após a inauguração da Praça de Bolso do Ciclista, as manifestações artísticas continuaram a ocorrer ali e nas suas proximidades por certo período, atraindo grande quantidade de pessoas. Contudo, com o passar do tempo, o número de ações culturais foi se reduzindo, até deixar de haver registros de atividades culturais na praça. No entanto, a Praça de Bolso do Ciclista permanece no espaço como um grande registro dos trabalhos coletivo e artístico, já que a arte foi um dos principais elementos que contribuiu para que a praça se materializasse no espaço. Os mosaicos de azulejos no banco da praça, o crochê na árvore, os paraciclos personalizados, a concepção da praça, que foge aos padrões dos espaços públicos de Curitiba, e o colorido dos *grafittis* das suas paredes são as principais marcas da construção, que guarda as ideias e o trabalho das mãos de todos que tiveram a experiência de atuar em sua concretização.

Também com uma história que envolve esforço coletivo, o Parque Gomm, no bairro Batel, surgiu da iniciativa de moradores de diferentes bairros de Curitiba e da região metropolitana, após a construção de um *shopping*, no ano de 2013, próximo a uma área tombada pelo Patrimônio Cultural do Estado do Paraná, a qual contava com um bosque e com uma construção de arquitetura inglesa do início do século XX – a casa Gomm –, elementos que participam das histórias do local e da cidade. De acordo com Fantini (2018), a administração do *shopping* projetou derrubar parte da vegetação do bosque para abrir uma rua, que daria acesso ao empreendimento, e foi a partir do conhecimento deste fato que teve início o movimento *Salvemos o Bosque da Casa Gomm*, mobilizado por pessoas que se sensibilizaram com a questão e que uniram forças para impedir a derrubada da vegetação do bosque. O movimento se utilizava das redes sociais para divulgação, que ganhou cada vez mais adeptos e que transformou a área dos fundos do *shopping* em um ponto de encontro de todos os envolvidos com a causa. Tais encontros resultaram em diferentes ações, que materializaram o esforço coletivo no espaço, deixando as marcas do movimento, como a construção de mobiliários no espaço já ocupado, o plantio de árvores frutíferas, a construção de uma horta comunitária, além de pinturas e de *grafittis* nos muros do terreno. Juntamente com estas ações, os encontros sistemáticos do processo de ocupação do espaço também proporcionaram a realização de

apresentações musicais, teatrais e demais performances artísticas, que participaram da promoção da interação de todos que se envolveram com o movimento de ocupação deste espaço.

Os processos de oficialização e de construção do Parque Gomm duraram quatro anos ao todo e foram marcados por mobilizações de ocupação do espaço, pela comunidade, e por diálogos entre representantes do movimento *Salvemos o Bosque da Casa Gomm* e o poder público municipal. Em 2015, estabeleceu-se um estudo preliminar para a transformação do local em um novo parque da cidade e, em 2016, o Parque Gomm foi oficializado, por meio de um Decreto Municipal⁵, tornando-se o primeiro parque comunitário de Curitiba, cuja gestão e manutenção são de responsabilidade partilhada entre o poder público e a comunidade (FANTINI, 2018). Essa parceria possibilitou a participação da comunidade na elaboração do projeto do parque, e a execução da obra ficou a cargo do poder público municipal, que finalizou e inaugurou o Parque Gomm em 2017. Fantini (2018), apoiando-se no pensamento de Denis Cosgrove, destaca que a oficialização da área foi responsável pela transformação da paisagem, que, durante todo o processo de ocupação do espaço, apresentava-se como alternativa, mas, depois de sua oficialização e de sua construção, por parte do poder público, incorporou elementos da cultura dominante à paisagem, como a inserção de placas informativas, de paraciclos, de bancos e outros mobiliários urbanos planejados, que seguem os padrões utilizados em outros parques da cidade, de passeios pavimentados e de um paisagismo elaborado, elementos que ofuscaram a presença dos construídos pela comunidade militante, durante o processo de ocupação da área e, por vezes, até os suprimiram, como no caso da horta comunitária, que foi reduzida a alguns poucos pequenos canteiros.

Tanto a Praça de Bolso do Ciclista quanto o Parque Gomm surgiram da motivação da comunidade em transformar um espaço ocioso em um espaço útil à sociedade. Os processos de ocupação de ambas as áreas deram início à transformação das mesmas, promovendo a ressignificação dos espaços, permeada pelas relações sociais e potencializado pelas manifestações artísticas que fortaleceram as práticas realizadas nas áreas ocupadas. Ainda que o uso social das

5. Decreto Municipal nº 644/2016.

duas áreas tenha se modificado, ao longo do tempo, esses espaços públicos possuem as marcas do trabalho coletivo e do interesse comum de todas as pessoas que participaram dos processos que culminaram na efetivação das obras. Hoje, a Praça de Bolso do Ciclista, cravada no centro da cidade, destaca-se na paisagem e convida quem por ela passa a tentar entender quais foram as forças que a construíram de maneira tão distinta das demais existentes na cidade. O Parque Gomm, apesar de seguir um padrão estético mais próximo do das demais áreas de lazer de Curitiba, ainda mantém elementos que remontam ao movimento de ocupação da área, que precedeu a oficialização do parque, como o banco de concreto com mosaico de azulejos, os pequenos canteiros de horta comunitária e os *grafittis* nas paredes, que, juntos, também chamam a atenção de todos que por ali passam. Essas marcas estão materializadas no espaço e nas memórias daqueles que vivenciaram estes processos, e tais vivências marcam os indivíduos, que, por meio da experiência, puderam ressignificar os espaços em questão, que se materializaram pelo trabalho coletivo.

É inegável a efemeridade da arte de rua, assim como é compreensível que haja distintas temporalidades, em relação à arte no espaço. Uma apresentação artística pode durar algumas horas, enquanto uma pintura pode comunicar algo às pessoas que têm acesso a ela por anos. Contudo, a experiência sensível que podemos ter com a arte no espaço público pode durar um curto espaço de tempo e, ainda assim, ser suficiente para tornar significativo o lugar, em que ela ocorre, fazendo com que a paisagem do lugar da experiência seja pensada como um todo e registrada em nossa memória, a partir das emoções então vividas.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A ARTE E SOBRE A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO

A participação da arte na construção do espaço é, antes de tudo, simbólica. No acelerado ritmo do cotidiano ou no caminhar mais lento de dias sem obrigações definidas, quando despretensiosamente encontramos a arte no nosso caminho, nossas experiências com os lugares se tornam singulares. É quando nossas memórias, nossas percepções e nossas sensações colocam em diálogo o presente e o passado, quando nos sentimos mais humanos e, com isso,

podemos olhar ao redor e encontrar a humanidade nos outros. Nesse “estar presente”, mediado pela arte, sentimo-nos mais próximos dos outros e reconhecemos a segurança e o conforto do lugar. Desse mesmo modo é que as paisagens marcam nossas experiências e as levamos conosco por toda a vida.

No meio urbano, a arte e as demais formas da cultura se integram à paisagem e participam do espaço de vivência de todos que fazem da cidade o seu lugar. Desse modo, a paisagem é composta pelos diferentes elementos sensíveis e pelos significados dados a eles pelos indivíduos que os experienciam. A paisagem contém, ainda, os elementos do universo simbólico de todos que vivenciam e que compõem o lugar, conjuntamente, no cotidiano compartilhado. Assim, a paisagem pode revelar elementos da cultura daqueles que habitam o lugar e que o constroem, por meio de suas ideias e de suas ações. Nesse trabalho, o espaço público é mostrado como campo de disputa entre representantes do poder público municipal e artistas de rua, os primeiros alinhados aos interesses do comércio e com atuação no sentido de coibir as ações dos artistas de rua, enquanto estes reivindicam o espaço público para poderem tornar a arte igualmente pública. As tensões que se mostram no espaço podem estar atreladas às concepções de arte que cada grupo possui ou, mesmo, de cada pessoa, envolvendo, ainda, as formas simbólicas que cada indivíduo aciona nas leituras da vida e do mundo, as quais são construídas a partir das vivências de cada um, que podem apresentar distintos valores, já que as vivências diferem no tempo e no espaço.

No que concerne à dimensão artística, Langer (2011) compreende a arte como o que dá forma ao mundo, ao articular a natureza humana, moldando a vida de sentimentos, logo a arte contribui com a construção dos lugares e das paisagens, sendo que as sensações, as percepções e a memória se tornam essenciais ao estudo da paisagem, enquanto a experiência estética pode contribuir para este fim. Descritos neste trabalho, a arte de rua da cidade de Curitiba e os processos que envolveram a criação dos dois espaços públicos indicam a potência da arte na construção de significados simbólicos no espaço e estão diretamente relacionados à experiência estética, que, para Langer (2011), proporciona novas leituras da realidade e da vida e formula nossos sentimentos e

nossas concepções das realidades visual, factual e audível em conjunto. Assim, as experiências estéticas da arte e dos demais elementos que compõem a paisagem se apresentam como os principais canais de significação e de ressignificação dos lugares no plano subjetivo de quem os vivencia.

Na paisagem está a manifestação material sensível – o espaço objetivo –, com seus símbolos e com seus significados social e culturalmente construídos, bases da construção do universo simbólico, de acordo com o pensamento cassireriano. É a partir do que se percebe da paisagem que o ser humano representa o mundo e a si mesmo. As artes de rua, presentes em distintas metrópoles por todo o mundo, apresentam-se às pessoas como possibilidades sensíveis de leituras cotidianas do mundo, logo precisam conter elementos que digam respeito às pessoas que se pretende como espectadores, para que estes se apercebam da arte e para que tenham suas experiências por elas marcadas. Dessa forma, a arte se incorpora à paisagem, pois cada cultura, segundo os valores nela construídos no decorrer do tempo, apropria-se dos elementos do meio e os transforma, resultando na paisagem. Assim, a paisagem comunica sobre as pessoas que a vivenciam, ao passo que fala a elas, e cada indivíduo segue integrando a paisagem, enquanto a carrega consigo, transformando a paisagem naquilo que cada pessoa levou do lugar, enquanto resultado da experiência.

Ao se conformarem no subjetivo de cada indivíduo, as paisagens também se constroem, a partir de vivências coletivas. As construções da Praça de Bolso do Ciclista e do Parque Gomm remontam às experiências de pessoas que uniram esforços nas concretizações de bens comuns, e as marcas deixadas nestes espaços, potencializadas pela arte e pela criatividade conjuntas, são registros de momentos que se associam a identidades individuais e de grupos. Numa relação de três pilares, que envolve o indivíduo, o coletivo e a paisagem, também está em constante construção uma história, portadora de um discurso. Desse modo, a paisagem, além de conter o indivíduo, também contém as histórias e os discursos, tanto de cada pessoa quanto da coletividade, as quais expressam as memórias individuais e coletivas e os valores construídos, ao longo do tempo, bem como promovem a comunicação destas memórias e destes valores.

Além de participar da construção simbólica do espaço e de sugerir leituras

de cada contexto vivido, a arte também é um registro do espaço no tempo. Na Figura 1, trouxemos o exemplo da obra de Debret para ilustrar o que Langer (2011) denomina “[...] a ótica do estúdio” e, em seguida, adentramos no que a autora chamou de “[...] ponto de vista da obra de arte”, a partir de exemplos de fatos e de fenômenos, referentes à arte de rua na cidade de Curitiba. Buscamos assinalar possíveis afetos gerados pela arte e sugerir caminhos para a compreensão das espacialidades contidas nos processos artísticos que acontecem nos espaços públicos. Esperamos, por fim, que outras leituras geográficas da arte sejam geradas, para que possamos avançar na compreensão dos lugares e das paisagens, criadas a partir das sensibilidades humanas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. O que é arte? Três teorias sobre um problema central da estética. *Revista Crítica*, set. 2000. Disponível em: https://criticanarede.com/fil_tresteoriasdaarte.html. Acesso em: 14 mar. 2018.
- CASSIRER, E. *Las ciencias de la cultura*. México: Fondo Mexicano Económico, 1965.
- CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem*: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- DEBRET, Jean Baptiste. *Curitiba*. 1827. Aquarela, 12 x 21 cm. Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1a/Curitiba_debret.jpg. Acesso em: 21 out. 2021.
- FANTINI, M. *Paisagens dominantes e alternativas e espaços públicos insurgentes*: estudo a partir do Parque Gomm, em Curitiba/PR. 2018. 102f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
- GIL FILHO, S. F. *Espaço sagrado*: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibpx, 2008.
- LANGER, S. *Sentimento e forma*: uma teoria da arte desenvolvida a partir de filosofia em nova chave. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- MÖCKEL, C. Arte e linguagem como duas formas simbólicas nas obras póstumas de Ernst Cassirer. *Revista filosófica de Coimbra*, n. 40, p. 325-336, 2011.
- OSTROWER, F. *Criatividade e processos de criação*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SANTANA, D. T.; RECHIA, S.; RODRIGUES, E. A. P. C. As brechas da cidade: a Praça de Bolso do Ciclista da cidade de Curitiba/Paraná. *Movimento*, Porto Alegre, v. 23, n. 1, p. 311-324, jan./mar. 2017.



FORMAÇÕES SONORO-ESPACIAIS BRASILEIRAS: EXPRESSÕES IDENTITÁRIAS NAS COMUNIDADES DO TAMBOR¹

Alessandro Dozena

A diversidade cultural brasileira possibilita que consideremos as manifestações culturais nas suas complexidades, expressas territorialmente por diferentes modos de vida. Tais modos de vida estruturam sonoridades, a partir de suas dimensões regionais, que dialogam e que se nutrem das características identitárias presentes nas distintas formações sonoro-espaciais brasileiras, estando intrinsecamente conectadas a elas, pela estruturação de territórios musicais. A riqueza cultural brasileira se expressa de várias maneiras; a musical, por exemplo, revela-se vigorosa, a ponto de fazer o país ser mundialmente reconhecido como um celeiro de compositores(as), de intérpretes e de grupos musicais.

Outra importante evidência desta robusteza é a transformação, nos últimos anos, de dimensões musicais brasileiras em dimensões patrimoniais, registradas como Patrimônio Cultural do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)². As densas formações sonoro-espaciais brasileiras³ trazem, em seu bojo, os elementos das distintas matrizes étnico-raciais brasileiras, por isso constatamos que o Brasil profundo e complexo ainda segue desconhecido, inclusive pelos(as) pesquisadores(as).

Ao considerarmos a ideia das formações sonoro-espaciais brasileiras, dialogamos com a noção de caleidoscópio – artefato ótico que consiste de um pequeno tubo cilíndrico, no qual há pequenos pedaços coloridos de vidro ou outro material, cuja imagem é refletida por espelhos dispostos ao longo do tubo, de modo que, quando se movimenta o tubo ou estes pedaços, formam-se imagens coloridas múltiplas, em arranjos simétricos (Fonte: Dicionário Houaiss).

As manifestações culturais brasileiras, assim como o caleidoscópio, dispõem-se em um ordenamento diferenciado, embora se interliguem por elementos comuns. Usando esta metáfora, temos que as manifestações que ocorrem em distintos contextos territoriais do Brasil compõem os seus "vidros coloridos", que podem apresentar, conforme o movimento dos processos sociais, combinações múltiplas e articulações complexas. Assim sendo, diversos patrimônios culturais são combinados e retrabalhados em constantes processos de incorporação e de diálogo negociado, em que é possível visualizar a miscigenação e os regionalismos como meios, pelos quais todos os processos de comunicação se produzem.

1. Agradeço a Jânio Roque Barros de Castro e a Nelson Rego, pela leitura do texto e pelas considerações realizadas. Esse texto é um prolongamento do que foi publicado na Revista Posición, em 2020.

2. O Forró se encontra em processo de patrimonialização, na medida em que está em curso uma proposição, no sentido de promover sua transformação em Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil. Sobre isto, ver: <http://portal.iphan.gov.br/mg/noticias/detalhes/5283/levantamento-das-matrizes-tradicionais-do-forro>.

3. Embora a inspiração para o uso da expressão formação espacial provenha da formulação de Milton Santos (1978), a proposição de formação sonoro-espacial não se vincula à perspectiva de análise espacial nos sentidos do materialismo histórico e da dialética marxista.

O objetivo de nossa contribuição é apresentar a diversidade de formações sonoro-espaciais brasileiras⁴ pelo viés das comunidades do tambor, para que possamos demonstrar que estas transitam entre códigos de comunicação espaciais, que incluem rituais de rua, costumes, linguagens, comportamentos, músicas, danças, gestos e comemorações coletivas.

AS COMUNIDADES DO TAMBOR COMO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

Os tambores estão diretamente vinculados a manifestações exercidas por comunidades afrodescendentes comumente invisibilizadas e, em grande parte, excluídas da catalogação oficial como patrimônios material e imaterial. As comunidades do tambor estruturam territórios sonoros, normalmente festivos e/ou religiosos, manifestando-se tanto em áreas urbanas quanto rurais. A definição de comunidades do tambor foi cunhada pelo pesquisador Paulo Dias, ao defini-las como aquelas que:

[...] representam distintas formas de expressão dos negros no Brasil surgidas em resposta às conjunções histórico-sociais peculiares em que evoluíram as populações afrodescendentes. Não obstante suas especificidades, essas comunidades do tambor compartilham quase sempre dos mesmos atores sociais e de um universo espiritual comum. E uma parte essencial desse universo comum é o ritmo, um certo repertório de padrões rítmicos que se reproduz, em diferentes conjuntos instrumentais, através do imenso território do Brasil e das Américas negras, criando laços simbólicos de parentesco com a África distante. Linhagens rítmicas que, mais resistentes ao tempo que qualquer palavra ou canto, atualizam-se a todo instante pelas mãos que tocam e pelos pés que dançam. (DIAS, 1999, p. 42)

As comunidades do tambor são atuantes na configuração de um sentido comum, vinculado a uma herança cultural afro-latino-americana multifacetada. A territorialização de tais comunidades se efetiva em ações de resistência territorial, muitas vezes, capazes de realizar um contraponto à indústria cultural, e, ao mesmo tempo, de alimentá-la⁵.

4. Intencionamos desenvolver esta noção em outro momento, em virtude da necessidade de uma maior extensão de páginas para a sua formulação e para a sua abordagem complexa, sobretudo no que se refere a sua aplicação, diante da multiplicidade de manifestações culturais brasileiras.

Hoje, há uma tensão no sentido de que as comunidades do tambor se abram para a lógica da espetacularização, a partir da apresentação em eventos "para os outros", em oposição ao que as comunidades ritualizam patrimonialmente para si mesmas e sobre si mesmas, a partir de músicas, de preces, de danças e de lembranças. A "cultura do espetáculo" que nos invade tem suas estratégias alimentadas nas tradições populares, transformando-as em mercadorias, a partir das promoções feitas pelos meios de comunicação social de massa, que as colocam como apresentações interessantes para serem vistas e consumidas espetacularmente⁶.

Não buscaremos estabelecer aqui um levantamento minucioso de todas as comunidades do tambor na América Latina, nem realizar um inventário dos ritmos e das sonoridades existentes em cada um de seus países (uma tarefa praticamente inexequível, diante da multiplicidade de variações encontradas); ao contrário, este texto busca compreender alguns elementos destas comunidades do tambor, sobretudo as linhas de conexão existentes entre elas, e trazer à tona a sua relevância, enquanto patrimônio imaterial latino-americano.

Na América Latina, desde os primórdios de sua formação territorial e dos processos de escravização de africanos(as), nas ocasiões em que as festividades aconteciam, essas experiências sempre proporcionaram o extravasar das amarguras e das perversidades impostas. Contudo, a aceitação destas festas de terreiro nas fazendas escravistas somente acontecia, durante as folgas semanais e os dias de feriados, ocasiões em que os(as) escravos(as) se concentravam coletivamente, já que habitualmente trabalhavam em separado:

Tudo acontecia africanamente através do canto e do corpo em movimento, ao som dos tambores. Era momento de louvar os ancestrais, de atualizar a crônica da comunidade, de travar desafios capazes de amarrar com a força encantatória da palavra proferida. Os versos metafóricos entoados nessas rodas só ofereciam ao branco um sentido mais literal, inócuo, fato que deixava perplexos os observadores brancos: tratava-se de diversão ou de devoção? O

5. Esse é o caso, por exemplo, das comunidades que produzem o samba na maior cidade brasileira, como demonstramos em Dozena (2011).

6. Podemos citar a difusão dos carnavais de Salvador, do Rio de Janeiro, de Recife e de São Paulo, que inclusive ganharam projeção internacional nos últimos anos, como abordamos em Dozena (2018) e na entrevista divulgada em: <http://culturafm.cmais.com.br/de-volta-para-casa/carnaval-transnacional>.

mistério permanece até hoje, assim como os velhos tambores de tronco escavado, afinados a fogo e venerados como verdadeiras divindades: Gomá, Dambí, Dambá, Quinjengue. (DIAS, 1999, p. 43)

A herança cultural africana aparece como um testemunho inserido no processo de hibridização cultural do povo latino-americano (CANCLINI, 1998). Ritualisticamente, os tambores sempre estiveram presentes, criando conexões entre o presente e o passado, a partir de um transe que pode ser momentaneamente instaurado. Contudo, os batuques sempre foram encarados com um viés preconceituoso e perseguidos implacavelmente pelas forças policiais, que se esforçavam em coibir os atos de “baderna”.

Indubitavelmente, as festas e os rituais sempre foram fundamentais para extravasar as amarguras da escravização, a partir de uma experiência coletiva importante para o estabelecimento dos valores culturais de um grupo social particular⁷. Referindo-se a estas visões preconceituosas, que sempre afligiram as comunidades do tambor no Brasil, Paulo Dias destaca:

Noticiadas por cronistas e viajantes a partir do século XVI, as festas e rituais dos africanos foram quase sempre objeto de descrições levianas e preconceituosas. Sons “monótonos”, danças “lascivas”, ritos “bárbaros”, eram alguns dos qualificativos utilizados por estes escritores e moralistas, sem dúvida um tanto assustados com as multidões de negros que essas festas mobilizavam - multidões que sempre podiam se rebelar contra a minoria branca. (DIAS, 1999, p. 42)

O autor destaca que, no continente africano, além de servirem como meio de fazer música, os tambores atuam ainda hoje como elos entre os mundos sensível e espiritual. Aqui, vale mencionar que, em muitas tradições africanas, o tambor guarda o caráter de divindade e está associado a mitos de origem, o que também se apresenta nos batuques latino-americanos⁸.

7. Para informações específicas sobre as festas em distintos contextos latino-americanos, sugerimos o livro *Fiesta y ritual en la tradición popular latinoamericana*, organizado por Yvette Jiménez de Báez.

8. Paulo Dias observa que, entre os banto da África Central, tambor é *ingoma/angoma* e não se refere apenas ao instrumento, mas, também, à dança, ao canto e a toda a comunidade que o tambor põe em ação, reunindo-se em torno dele para celebrações rituais e prazerosas. Fonte: anotações do curso realizado em abril de 2009, na Associação Cultural Cachuera, em São Paulo.

Muitos intercâmbios são estabelecidos nos campos das religiosidades e das musicalidades. Isso é destacado no documentário *Pernambucanos - O Caribe que nos une*⁹, em que Cuba e Brasil (representado pelo estado de Pernambuco) são abordados como territórios unidos nos aspectos religiosos e musicais, a partir das perspectivas e das narrativas da mãe de santo pernambucana Bete de Oxum e da artista cubana Fatima Paterse. Muitas conexões são concretizadas entre os países latino-americanos, reforçando a importância patrimonial das comunidades do tambor.

No caso das heranças deixadas pelos(as) africanos(as) sob a forma de ritmos, estas fomentam as identificações latino-americanas, igualmente alimentadas pelas contribuições das culturas ameríndias, europeias, asiáticas, entre outras. Citando as heranças africanas, ainda é muito comum que os ritmos tocados no Candomblé Queto¹⁰, a exemplo do Agueré (ritmo tocado para o orixá Oxossi), disseminem-se para contextos profanos, externos aos dos terreiros. Há referências a este ritmo e as suas células rítmicas basilares em escolas de samba e em blocos afro-brasileiros, bem como aos instrumentos usados nos terreiros de Candomblé. Outro exemplo é o ritmo Cabula, que guarda uma forte referência com o ritmo Samba. Esses dois exemplos são importantes fundamentos manifestos na música popular brasileira, tendo se evadido dos terreiros em um processo inelutável.

Ainda nos exemplos do samba e dos blocos afro, estes têm, como protagonista, a percussão, em que os tambores exultam a insubmissão e a resistência às agruras da escravização negra; hoje, manifestadas pelo preconceito racial estrutural no Brasil. As atuações dos blocos afro nas ruas de cidades brasileiras demarcam a insubmissão e trazem a afirmação dos valores da cultura afro-brasileira.

O estoque cultural africano alimentou os países latino-americanos, mesmo aqueles se autoconsideram "mais europeus", com repertórios igualmente marcados por manifestações de espiritualidade, por danças e por diversificada

9. Diretor: Nilton Pereira; ano de produção: 2012.

10. Diz-se de divisão do grupo nagô, cujas ortodoxias religiosa e litúrgica no candomblé serviram de pontos de irradiação, no Brasil, para o estabelecimento da estrutura e do panteão de outras seitas nacionalizadas; algumas vezes, sincretizadas com elementos não africanos (Fonte: Dicionário Houaiss).

gastronomia. Em nosso julgamento, a multiculturalidade latino-americana conforma o seu mais relevante trunfo.

A valorização e a compreensão das heranças culturais afro-latino-americanas, das identidades diaspóricamente construídas e das comunidades do tambor como patrimônio imaterial potencializam o enfrentamento do racismo, do desafio da aceitação das matrizes religiosas africanas, da diferenciação social da população negra e da sua marginalização nos contextos urbanos e rurais.

Ao refletir sobre as comunidades do tambor como um patrimônio cultural imaterial latino-americano, almejamos dar visibilidade a sua importância. Nesse caminho, o artigo 2º da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO define um patrimônio cultural imaterial da forma que segue:

[...] práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. (UNESCO, 2003, p. 2)

No Brasil, segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), são manifestações culturais, relacionadas às comunidades do tambor – e reconhecidas como Patrimônio Cultural do Brasil: o Samba de Roda do Recôncavo baiano; o Jongo do Sudeste; o Frevo, o Samba partido-alto, o Samba de terreiro e o Samba-enredo do Rio de Janeiro; o Tambor de Crioula do Maranhão; além dos Maracatu Nação e Rural, do Caboclinhos e do Cavalo Marinho de Pernambuco¹¹.

Indiscutivelmente, os aspectos sonoros apresentam um importante papel na unificação das comunidades do tambor, fortalecendo os sentimentos de pertença a uma tradição e reafirmando seus valores comunitários, identitários e

11. Para maiores informações sobre estas manifestações culturais, consultar: <http://portal.iphan.gov.br/>.

religiosos. Por ser patrimonial, trata-se de uma dimensão processual situada em diferentes escalas: local, nacional e global. Nesse sentido, a patrimonialização tende a instigar a folclorização, a profissionalização e a espetacularização turística das comunidades do tambor, deixando de lado a reafirmação de seu contexto histórico e dos imaginários identitários a elas associados.

Na escala global, o modelo de patrimonialização estabelecido pela UNESCO como um padrão de governança em Cátedras¹², com a noção de salvaguarda de certos ritmos e manifestações culturais, tem contribuído para a valorização das perspectivas regionalista e nacionalista (a exemplo do ocorrido com o Punto e com a Rumba, em Cuba, com o Merengue, na República Dominicana, e com o Vallenato, na Colômbia)¹³.

Relacionada a esta diversidade de tambores nos países latino-americanos, a dimensão territorial evidencia a singularidade de cada comunidade do tambor e, ao mesmo tempo, contribui para a nacionalização da expressão cultural ou, mesmo, para a sua internacionalização, como é o caso do samba no Brasil, do tango¹⁴ na Argentina, da cúmbia na Colômbia, do candombe no Uruguai, do reggae na Jamaica, da salsa em Cuba, do calipso em Trinidad e Tobago e do merengue na República Dominicana¹⁵.

Em nossa visão, há a circulação e o compartilhamento de elementos rítmicos entre os países latino-americanos, evidenciados por processos de territorialização, de desterritorialização e de reterritorialização. A América Latina

12. "Lançado em 1992, o Programa de Cátedras UNESCO envolve mais de 700 instituições em 116 países, promove a cooperação interuniversitária internacional e o trabalho em rede, para melhorar as capacidades institucionais, por meio do compartilhamento de conhecimento e do trabalho colaborativo. O programa apoia o estabelecimento de cátedras nas principais áreas prioritárias, relacionadas aos campos de competência da UNESCO – ou seja, na educação, nas ciências naturais e sociais, na cultura e na comunicação". Fonte: <https://www.cvunesco.org/cidadania/catedras-unesco/345-catedras-da-unesco>.

13. Para mais informações, consultar: <https://ich.unesco.org/>.

14. É interessante notar que, entre as definições encontradas no dicionário Houaiss, tango se refere a um pequeno tambor africano e à dança executada ao som deste instrumento. Alguns(mas) antropólogos(as) e pesquisadores(as) indicam que o termo tango (que define a dança tradicional do rio da Prata) vem de tanga, que, na língua kikongo, significa festa ou festival.

15. Para um maior detalhamento, sugerimos a consulta em: <http://lanic.utexas.edu/la/region/african/>

está conformada por 20 países¹⁶, que representam, em menor ou maior expressividade, uma grande região de encontros e de miscigenações entre a população original ameríndia, os europeus e os africanos, que posteriormente aqui chegaram, e tem sido um laboratório de mestiçagens e de intercâmbios culturais há séculos, daí as diversidades rítmica e musical nela encontradas.

As comunidades do tambor dialogam com toda esta rica diversidade, em termos de escalas, de ritmos e instrumentos utilizados, de danças e de cantos. A herança africana¹⁷ opera de modo destacado ainda hoje, sobretudo pela polirritmia, pelos compassos binários e ternários em simultaneidade, pelos cantos e contracantos responsoriais¹⁸, pelas improvisações e pelas recriações de todos os tipos.

Os regimes de patrimonialidade¹⁹ das comunidades do tambor se reforçam pela tradição estabelecida regionalmente em cada país, o que age como um significativo elemento de revigoração identitária e de pertencimento, fortalecido por códigos culturais reverberados nos corpos que dançam, que tocam e que cantam sua própria referência identitária territorial.

A conexão entre os países latino-americanos pelas comunidades do tambor permite o afrouxamento das fronteiras. Entretanto, no caso do Brasil, há um isolamento afirmado pelo idioma e reforçado pela dimensão continental do país, mas acreditamos que a superação desta situação possa emergir com a

16. São eles, em ordem alfabética: Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Equador, El Salvador, Guatemala, Haiti, Honduras, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, República Dominicana, Uruguai e Venezuela. Vale mencionar que não desconsideramos o fato da existência de comunidades do tambor na Jamaica, no Suriname, na Guiana e na Guiana Francesa.

17. Com relação à herança africana em comunidades do tambor em outros países da América Latina, recomendamos a leitura de *Del tango al reggae: músicas negras de América Latina y del Caribe*, de Isabelle Leymarie.

18. Os cantos e contracantos responsoriais são muito usuais nos países africanos, em que os conjuntos vocais possuem um(a) cantor(a) principal, com o papel de conduzir o discurso musical e a interpretação do grupo. Para maior detalhamento, ver Martin (2010).

19. Segundo Peroni (2001), assim como no regime de historicidade, o regime de patrimonialidade pode ser usado no sentido sincrônico (vários regimes, coexistindo, ao mesmo tempo) e no sentido diacrônico (vários regimes, que se sucedem, ao longo do tempo). Para o autor, vale a pena preservar a coexistência dos dois empregos, a fim de se evitar as tentações linear e evolutiva inerentes ao segundo sentido (tradução nossa).

ampliação do intercâmbio entre os países e as suas comunidades do tambor, evidenciada pelas reconexões indispensáveis²⁰.

Uma reflexão contemporânea sobre patrimônio imaterial – ligando-a às comunidades do tambor – nos permite pensá-lo como uma construção social (ARANTES, 1984), como um processo (FONSECA, 2005) ou como uma narrativa (GONÇALVES, 1996). O patrimônio, seja ele material ou imaterial, tem um papel essencial na afirmação de valores humanistas, tolerantes e respeitosos com a diversidade das ações culturais, e acompanha simultaneamente todo o processo de transformação das sociedades latino-americanas.

No que se refere aos processos de identificações e de autovalorização das comunidades do tambor, notamos uma propensão à estima das raízes regionais e locais de cada comunidade²¹. Na atualidade, há o redescobrimto e a reinvenção de muitos ritmos e de estilos musicais, principalmente por jovens músicos e por produtores culturais, que revigoram e/ou reinventam as tradições populares. No caso das sonoridades provenientes do Nordeste brasileiro, conforme demonstramos em Dozena (2021), embora o Movimento Armorial tenha terminado na década de 1980, sua influência continua se dando ainda hoje, reverberando em múltiplos artistas e conjuntos musicais, como Antônio Nóbrega, Siba, Cordel do Fogo Encantado, Nação Zumbi, Mundo Livre S/A, Mestre Ambrósio, Antúlio Madureira, Grupo Gesta, Grupo Sa Grama, Quarteto Romançal, projeto Nova Música Armorial²², entre outros.

Por meio de uma política patrimonial efetiva, acreditamos que as comunidades do tambor podem ser consagradas como patrimônios histórico,

20. Relato aqui o fato de que, em viagens a países latino-americanos, por vezes pude ouvir um ritmo cubano ou colombiano, por exemplo, e neles reconhecer traços de ritmos brasileiros.

21. Sobre a presença da cultura africana nos países do continente americano, recomendamos a consulta ao arquivo de textos e de documentários disponíveis em: <http://lanic.utexas.edu/la/region/african/indexesp.html>.

22. Os objetivos do projeto internacional Nova Música Armorial (New Armorial Music Project (NAMP)), uma parceria entre as universidades federais de Campina Grande (UFCG) e do Rio Grande do Norte (UFRN), são produzir e levar a todos os tipos de público espetáculos com obras vocais e corais inéditas e originais de alto nível. O projeto é coordenado pelos professores Danilo Guanais, da UFRN, e Vladimir Silva, da UFCG.

artístico, territorial e étnico; todos relacionados a modos de vida igualmente patrimoniais. Os registros e a valorização do patrimônio cultural imaterial são de extrema relevância e devem ser incentivados pelos governos e pelas empresas privadas, a partir do diálogo e da cooperação em seu proveito.

Ao considerarmos o potencial da educação patrimonial, encaminhamos uma conduta, em direção à perspectiva manifesta por Edgar Morin (2005): dialógica, aberta, interativa e transdisciplinar – e valorizamos as distintas experiências humanas. Com relação às tradições musicais da América Latina, estas evoluíram distintamente em cada país, a partir de miscigenações e de complexos sincretismos indígenas-afro-europeus, reproduzidos em um leque heterogêneo de expressões musicais, que exibem paralelos e a vinculação entre vários elementos. Vale destacar que, do ponto de vista institucional, houve racismos, discriminações, violências múltiplas, imposições comportamentais, contudo, do ponto de vista das práticas vivenciadas nas comunidades do tambor, houve interações, contatos e contaminações (DELEUZE, 2000). Em virtude da multiplicidade das comunidades do tambor, efetivaremos um recorte para o caso brasileiro.

UM PANORAMA DAS COMUNIDADES DO TAMBOR BRASILEIRAS

Os tambores estão presentes em todas as grandes festas populares brasileiras, inserindo neste contexto o Carnaval nas diferentes regiões do país ou, mesmo, outras manifestações festivas, como o Boi-Bumbá, em partes do Nordeste e da Região Amazônica; a Congada, no Sudeste; as Folias de Reis, no Sudeste e no Nordeste; o Boi de Mamão, no Sul; o Maracatu, no Nordeste; as Cavalhadas, no Centro-Oeste, entre muitas outras manifestações festivas²³.

Em todas elas, os tambores incorporam o jogo do real com o simbólico, fornecendo uma característica profana ou sagrada aos mitos, transportando-os para outros espaços e para outros tempos. No Brasil, diversas heranças culturais

23. Para maiores informações sobre estas manifestações culturais, consultar: <http://portal.iphan.gov.br/>.

são combinadas e retrabalhadas em processos constantes de incorporação e de diálogo negociado, nos quais é possível visualizar miscigenações e regionalismos como os meios, pelos quais todos os processos de comunicação são realizados.



Essa diversidade também se evidencia na dimensão rítmica, pois os indivíduos transitam entre códigos ritualizados de comunicação, que incluem rituais de rua, comportamentos pessoais e sociais, danças, gestos e comemorações coletivas. A história desta tradição está diretamente vinculada, por exemplo, à gênese do samba no território brasileiro. Vê-se, no contexto urbano, a mistura e a confusão com outros sons, ao passo que o samba estabeleceu identificações e configurou hábitos culturais, historicamente, ainda que seus modos de produção,

24. Aqui, são elencadas algumas expressões mencionadas em nosso texto. Temos ciência de que existem muitas outras.

de circulação e de consumo tenham sido muito alterados, até alcançar sua configuração atual, quando este atinge a plenitude das possibilidades de apropriação, enquanto recurso comercial, narrativo e estético²⁵.

Esmiuçando-se o tema das musicalidades brasileiras, é interessante notar que elas também se revelam nos traços musicais dos candomblés, na medida em que:

Traços musicais peculiares aos candomblés Jêje-Nagô, como as escalas de cinco notas (pentatônicas), permanecem praticamente restritos às casas de culto, enquanto o som dos Candomblés Congo-Angola, junto com os batuques e cortejos de origem banto, participam de um universo melódico e rítmico extra-religioso conhecido e reconhecível publicamente por todo o Brasil, entre os quais se coloca o samba. (DIAS, 1999, p. 44)

Do mesmo modo, as musicalidades rurais ganharam especificidades, quando inseridas no contexto urbano, acompanhando as alterações que, sem distinção, afetaram a cultura afro-brasileira, entre elas, as atualizações nos ritmos e nos instrumentos utilizados nos rituais religiosos e/ou festivos. Em todos estes eventos, os batuques de terreiro sempre tiveram uma função primordial:

Os Batuques de Terreiro hoje dançados por todo o Brasil têm suas raízes nos eventos com dança e música que promoviam os escravos fixados na zona rural principalmente - fazendas, engenhos, garimpos - mas também em algumas áreas urbanas, realizados nos poucos momentos de lazer de que dispunham. Os batuques marcam a presença da cultura banto, trazida pelos africanos vindos de Angola, do Congo e de Moçambique para diferentes rincões do Brasil. São formas vivas dos Batuques o Carimbó paraense; o Tambor de Crioula do Maranhão, o Zambê do Rio Grande do Norte e o Samba de Aboio sergipano. Em Minas, celebra-se o Candombe²⁶, no Vale do Paraíba paulista, mineiro e fluminense, o Jongu ou Caxambú; na região de Tietê, em São Paulo, dança-se o Batuque de Umbigada, entre muitas outras manifestações. Sem falar dos primos estrangeiros, como o Tambor de Yuca cubano, ou o Bellé da Martinica, em tudo semelhantes aos nossos batuques. (DIAS, 1999, p. 43)

25. Sobre esta dimensão, sugerimos o documentário Samba à Paulista: fragmentos de uma história esquecida.

Aqui, cabe precisar que, mesmo nos dias atuais, os batuques de terreiro ocupam uma posição marginal na sociedade brasileira, mas se sabe eles revelam uma continuidade entre os caracteres do sagrado e o do profano, o que possibilita um trânsito entre ambos e a alteração dos papéis sociais, conforme os diferentes contextos socioespaciais implicados:

Desde sempre condenados pela Igreja como permissivos e temidos pelos patrões como perturbadores da ordem social, a maior parte dos batuques de terreiro mantêm-se marginais, ainda nos dias de hoje, em relação à sociedade dominante, excetuando-se aqueles que conseguem uma penetração no mundo do turismo e do espetáculo – é o caso do Tambor de Crioula e do Carimbó. Com a vinda das populações negras para as cidades, essas danças ancestrais passaram da roça às periferias urbanas. Conservando seu caráter intracomunitário, ainda hoje se realizam à noite em terreiros pouco iluminados ou em barracões fora das cidades. As fronteiras tênues entre o sagrado e o profano ainda caracterizam algumas dessas rodas, assim como o segredo contido nos versos da cantoria desorientam os que vêm de fora. (DIAS, 1999, p. 43)

Um caminho interessante de reflexão a respeito da marginalização dos batuques de terreiro se estrutura em torno das manifestações culturais ritualísticas, que se enquadram em um tempo de não trabalho (não, o tempo livre de trabalho, mas o expresso pelas férias, pelos feriados e pelos finais de semana). Nessa concepção, uma roda de samba, por exemplo, pode respeitar seu tempo, seu calendário, não obedecendo ao calendário oficial, o que pode dificultar uma possível apropriação, pelas indústrias cultural ou do turismo.

Nesse quadro, um detalhamento revela que muitas cidades brasileiras se configuraram historicamente como importantes epicentros de convergência de fragmentos da cultura afro-latino-americana, os quais emergem exemplarmente até hoje nas escolas de samba e nas rodas de samba, que acontecem nos bairros marginais, destacadamente. Esses fragmentos ganham significados, através do tambor, do corpo e da voz:

26. Essa manifestação cultural acontece em um remanescente quilombola na Comunidade do Açude, na Serra do Cipó, em Minas Gerais. O ritmo é dado pelo instrumento tambu, que é afinado na fogueira, antes do início das festas, as quais são realizadas principalmente em louvor a Nossa Senhora dos Rosários. Acreditamos que um interessante estudo seria buscar elementos similares entre o Candombe brasileiro e o uruguaio. Para maiores detalhes, ver o documentário Candombe do Açude: arte, cultura e fé, dirigido por André Braga e por Cardes Amâncio.

Assim, foram se agregando em mosaico as muitas memórias afetivamente conservadas. De um lado, o terreiro: o ritmo dos tambores de mão, a cantoria improvisada dos velhos batuques como o Caxambu carioca e o Samba-de-Roda baiano, a ritualidade dos cultos como a Cabula e a Macumba, a malícia corporal dos jogos como a Pernada e a Capoeira. De outro, a rua: os Cucumbis cariocas, os Ranchos de Reis baianos, os Maracatus nordestinos, as Congadas mineiras, todas aquelas danças de cortejo características das festas deambulatórias do Catolicismo Popular, trazendo porta-bandeiras, reis e sua corte, mascarados, baianas, baterias de tambores portáteis percutidos com baquetas. E o gosto pelo colorido, pelo brilho e pelo luxo, que finca raízes no Barroco Católico da Península Ibérica, e uma disposição peculiar em alas a compor o grande desfile processional. (DIAS, 1999, p. 45)

Segundo Nei Lopes (2005), os cortejos de “reis do Congo”, na forma de congadas, de congados ou de cucumbis (do quimbundo *kikumbi*, festa ligada aos ritos de passagem para a puberdade), foram influenciados pela espetaculosidade das procissões católicas dos brasis Colonial e imperial, constituindo-se na base impulsionadora da formação dos maracatus, dos ranchos de reis (posteriormente, carnavalescos) e das escolas de samba (que surgiram para legitimar o gênero que lhes forneceu a essência). O autor acredita que, nas escolas de samba, o samba foi institucionalizado, organizado e legitimado como a principal expressão de poder das comunidades negras brasileiras.

As escolas de samba foram instituídas, a partir da incorporação da organização europeia dos desfiles carnavalescos, representados notadamente pelos corsos. Junto com esta adaptação negociada, deu-se a amplificação do reconhecimento social do samba. Podemos atestar que o samba permeou historicamente muitas relações sociais, tendo sido, da mesma forma, por elas moldado. Em termos musicais, este guardou uma dimensão que vai além de sua letra e de seu ritmo, expressando também a visibilidade e o orgulho da população negra.

Em razão deste papel funcional, as escolas de samba surgiram, contendo uma função social voltada à expressão das tradições musicais afro-brasileiras, em uma sociedade que não possibilitava grandes oportunidades aos(às) negros(as). Notamos a imensa diversidade de gêneros musicais distribuídos em todas as regiões brasileiras, que se coligam com danças e com festas. Em termos musicais:

O Brasil continua refletindo a grande miscigenação racial e cultural de sua história e absorvendo e modificando continuamente novas ideias e estilos. Um bom exemplo disso é a longa e rica tradição da forma musical mais famosa do Brasil: o samba. (McGOWAN; PESSANHA, 1998, p. 19, tradução nossa²⁷)

É interessante notar que, com relação ao elemento festivo, o Brasil não é "[...] o país do carnaval", como se lê ou se ouve com frequência, mas um país de "muitos carnavais", com influências iniciais portuguesas, que posteriormente se modificaram, a partir dos elementos culturais africanos e indígenas.

Vale mencionar que nossa grande festa popular, o carnaval, pode sugerir, à primeira vista, a falsa ideia de uniformidade. Na realidade, observamos carnavais coloridos e espontâneos, com ritmos e instrumentos musicais variados, com danças e figurinos multifacetados, em uma incrível proliferação de danças, de carnavais de rua e de desfiles, mas, de cidade em cidade, de região em região, as diferenças entre estes carnavais se estabelecem.

Ao refletirmos sobre as comunidades brasileiras do tambor, e sobre as interfaces existentes com as comunidades do tambor latino-americanas, notamos que há conexões permanentes, abrangendo o presente e o passado da população latino-americana, que evidenciam processos de vínculos entre o global e o local em contextos territoriais específicos.

Cada uma das comunidades do tambor está ligada a uma face/fase singular, no âmbito do difícil processo de assimilação das populações afrodescendentes à sociedade latino-americana, caracterizado pela tensão constante entre elementos da cultura europeia, ressignificados pelo modo de pensar africano, e a atitude de resistência cultural, tendendo à manutenção de conjuntos de conhecimentos africanos em contextos espaciais diaspóricos.

Uma dimensão ainda pouco explorada pelos(as) autores(as) das geografias brasileira e internacional se refere à síncope ou sincopa como um elemento musical, igualmente relacionado com as dimensões e com as condições espaciais.

27. No original: "Brazil has continued to reflect the great racial and cultural miscegenation of its history, and to continually absorb and modify new ideas and styles. A good example of this is the long and rich tradition of Brazil's most famous musical form: samba."

Em Música, a síncope se manifesta como um padrão rítmico, em que um som é proferido na parte fraca de um compasso ou tempo, alongando-se e se deslocando pela parte forte do compasso ou tempo subsequente. Sobre a síncope, Milani (2018) afirma:

O ritmo não pode ser concebido sob o ponto de vista matemático, pois a linguagem é recheada de síncopes típicas da música brasileira e de heranças africanas, com a presença de *ostinatos*, melodizações percussivas, dilatações e contrações através das agógicas marcadas pelo compositor, que dinamizam o tempo. (MILANI, 2018, p. 132)

Para Sandroni (2001), "[...] alguns musicólogos viram na síncope uma característica definidora não apenas do samba, mas da música popular brasileira em geral" (SANDRONI, 2001, p. 19). Já para Mário de Andrade, "[...] as síncopas europeias, desenvolvidas pelos afro-americanos, nos deram o principal da prodigiosa riqueza rítmica que se manifesta em nossa música" (ANDRADE, 2013, p. 20). Sobre as origens da síncope, Andrade esclarece que:

No ritmo nada persiste de garantidamente afronegro. Mas a síncope, empregada sistematicamente, é, no caso, de sistematização negra. Os autores discutem às vezes se ela é de origem negro africana ou negro americana. É problema de grande complexidade, que o autor, por deficiência de documentação, se sente incapaz de esclarecer. (ANDRADE, 1965, p. 184)

Mais do que um elemento musical presente nos ritmos musicais brasileiros, a síncope também se manifesta em outros países latino-americanos²⁸, relacionando-se com os tambores e com o papel central, no que se refere às expressões musicais. A síncope emitida no toque dos tambores se reverbera nos movimentos e nos corpos dançantes, que cantam e que improvisam, em resposta ao(a) cantador(a) solista.

Como destacamos em Dozena (2012), podemos ampliar esta reflexão, se considerarmos que a temática da corporeidade está diretamente associada à temática da musicalidade, que, por sua vez, relaciona-se com a riqueza de sons provenientes dos cantos, dos rituais religiosos e da dança. Desse modo, a

28. Para a análise da síncope em outros países latino-americanos, sugerimos a consulta do livro organizado por Martha Ulhôa, *Música popular na América Latina: pontos de escuta*.

musicalidade pode ser vista como um alibi para se atingir alguns princípios geográficos, sobretudo ao constatarmos que as letras e as sonoridades trazem consigo uma historicidade que usa metáforas importantes para a problematização de conceitos e para a desconstrução crítica de pré-conceitos socialmente estabelecidos.

Essa musicalidade pode ser trazida ancestralmente pelas coletividades, atendendo não somente às vontades de reprodução material e às necessidades de sobrevivência, mas também expressando muitas especificidades culturais, que efetivamente mobilizam e animam os agrupamentos sociais, ao mesmo tempo que revelam uma história não oficial, que passa a ser contada pelas ruas e pelos bairros das cidades latino-americanas.

Por sua vez, as identidades com base territorial, forjadas por aspectos da musicalidade, trazem conexões com padrões passados e presentes de povoamento, de migrações, de etnicidades, de heranças musicais, de modos de vida e de condições socioeconômicas. A grande questão é a de se atentar ao fato de que, além de um corpo fisiológico, existe um corpo social, criador de uma musicalidade que se verifica nas existências individual e coletiva.

Há muitas evidências de que algumas habilidades sensório-motoras dos sujeitos são ativadas nesta construção de identidades de base territorial. Exemplos claros, no âmbito musical, são as estruturas rítmica e melódica que emergem como uma construção do processo de representação social; uma representação estabelecida cultural, ideológica e tecnicamente. Com clareza, existem características de territórios específicos que oferecem pré-condições às novas ideias musicais. Até mesmo alguns instrumentos musicais são criados, conforme as condições propiciadas pelos lugares; condições estas que são retomadas e reverberadas, a partir do repertório cultural próprio de cada agrupamento social.

Dialogando com o pensamento de Merleau-Ponty (1999), podemos considerar que o corpo constrói processos de identificação entre o mundo pessoal e o mundo público, que, na interação com o outro, reafirmam-se ou, mesmo, descobrem-se aspectos das próprias expressões identitárias. Assim sendo, pelos atos de dançar ou tocar, o corpo articula uma linguagem que coloca os

sujeitos em grupos territorialmente localizáveis; grupos que guardam relações ancestrais, em que a experiência corporal fixa o território na existência, na medida em que o corpo é o ser no território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comunidades do tambor são fundamentais para as mudanças que almejamos em nosso país, e para o bem-estar que elas são capazes de produzir em nós. No contexto pandêmico atual, a esperança emerge como um projeto de vida, a esperança do verbo esperar: animar-se, estimular-se, esperar-se (Dicionário Houaiss). Nela, as musicalidades brasileiras se expressam como um respiro consolador. Acreditamos que uma importante ação consiste da inserção, cada vez maior, de conteúdos valorizadores da cultura popular nos currículos das escolas e das universidades brasileiras. No caso do ensino superior, isso tem acontecido principalmente pela presença da disciplina de Geografia Cultural, que evidencia a relevância dos temas culturais nas formações dos bacharéis e dos licenciados em Geografia.

As abordagens (des)coloniais igualmente têm trazido a relevância, não, somente, do pesquisar sobre, mas do pesquisar com as comunidades. Essa contextualização pode permitir a real compreensão da complexa teia de sociabilidades e de ações políticas presentes nas manifestações culturais brasileiras, em suas diferenças, em seu movimento e em suas inflexões. As manifestações culturais são educativas e têm a capacidade de ampliar a consciência cidadã, bem como de contribuir para os projetos vindouros de país.

Como buscamos destacar nas linhas precedentes, as comunidades do tambor constituem um importante patrimônio latino-americano, manifestado por uma resistência pautada em universos musicais diversos, coligados a movimentos comunitários que se territorializam de modos igualmente distintos. Os tambores são acionados, não, somente, em contextos festivos e religiosos, mas, igualmente, em expressões de caráter político, a exemplo das ocupações territoriais ou ações relacionadas à demarcação, ao reconhecimento e à titulação de territórios pertencentes às comunidades negras. A multiplicidade de tambores nos países da América Latina, ao mesmo tempo em que os diferenciam

em regionalidades rítmicas, conecta-os pelos ritmos, pelas danças e pelos cantos.

Guardadas as idiossincrasias, as habilidades musicais estão associadas às dimensões imagética e memorial, geracionalmente propagadas. A formação de mantenedores da reminiscência musical de cada localidade estará garantida, na medida em que as danças, os passos, as gingas, os suingues e as percepções rítmicas e melódicas forem perpetuamente reproduzidos pelos tocadores, pelos brincantes, pelos cantantes e pelos dançantes.

A particularidade dos tambores nos países latino-americanos se relaciona com as matrizes de sua configuração em cada contexto territorial específico. Por outro lado, em todos os casos, notamos que eles são os portadores de sons ancestrais, conectando as atividades entre si e comunicando cada contexto com o continente africano, e sendo venerados pelos seus praticantes, na medida em que efetuam a conexão com as entidades do mundo espiritual.

Tal conexão igualmente envolve as técnicas de construção dos tambores, ancestralmente reproduzidas, e que normalmente vêm acompanhadas de um enorme respeito pelas matas, de onde são retiradas as madeiras provenientes de espécies nativas. As distintas técnicas de elaboração dos tambores revelam, ao mesmo tempo, a particularidade de cada comunidade do tambor.

Buscamos promover uma reflexão aberta sobre a porosidade existente entre as comunidades do tambor latino-americanas; um exercício que visa a colocar em movimento o diálogo com os(as) pesquisadores(as) de outros países. Nossa proposição pretendeu articular as reflexões sobre as comunidades do tambor presentes no Brasil com as discussões sobre patrimônio, destacando o fato de que as musicalidades são portadoras de discursos sociais e de dispositivos promotores de experiências de individualização e de coletivização sociais, além de evidenciarem que os processos de produção musical se conectam com os processos comunitários locais.

Também intentamos colocar em movimento o exercício da desconstrução de uma ciência geográfica afeita a regras e a padrões normativos que limitam o entendimento dos sons como linguagem espacial; aqui, motivados pela reflexão sobre as comunidades do tambor.

Essa reflexão é mais um movimento na quebra do “muro”, construído ao

longo dos séculos XIX e XX, na medida em que reaproxima a Geografia de nossa experiência de mundo e das dimensões sensível e existencial daquilo que nos constitui, considerando-se que as sonoridades são vetores acústicos de nossa imaginação. Assim, tivemos os intuitos de escutar e de ver a Geografia permeada pelos ritmos, pelas melodias, pelas emoções e pelas sensibilidades, ao compreender as musicalidades como constituintes do espaço geográfico, manifestando-se e, ao mesmo tempo, fundando lugares, paisagens, territórios e regiões. Ao considerar o diálogo entre Geografia, música e sons, questionamos o primado do visual na Geografia, inclusive ao se abordar as questões patrimoniais. A consolidação deste importante campo já reúne significativas contribuições teórica, analítica e interpretativa de espacialidades e dos processos engendrados pela produção, pela difusão, pelo vivido musical e pela compreensão dos imaginários a eles associados.

As lutas políticas das comunidades do tambor ainda são imensas. No Brasil, instituições como a Fundação Palmares, subalterna do Ministério da Cultura, e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) têm realizado um relevante trabalho na valorização dos "territórios negros" brasileiros, mas a necessária ampliação das políticas públicas direcionadas às comunidades do tambor se faz premente, uma vez que a resistência por elas colocada está pautada no contraponto estabelecido pela memória e pela experiência histórica das comunidades.

O presente texto esquadrinhou uma perspectiva que valoriza as experiências, os conhecimentos e os entendimentos das comunidades do tambor, e estas evidenciam concepções próprias, historicamente herdadas, que abrangem outros horizontes do pensar, do ser e do vir a ser.

Finalizamos, testemunhando que as obras de Rodolfo Kusch (1976, 2000) são férteis em apontar para uma ideologia latino-americana liberta do colonialismo eurocêntrico. Nelas, a América Latina emerge, criando percursos autênticos, motivados por seu patrimônio cultural, e alicerçados em conhecimentos ancestrais, que apontam para um futuro mais próspero e igualitário.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, M. de. **Música, doce música**. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: INL, 2013.
- ANDRADE, M. de. Samba Rural Paulista. In: ANDRADE, M. de. **Aspectos da música brasileira**. São Paulo: Martins Fontes, 1965.
- ARANTES, A. A. **Produzindo o passado. Estratégias de construção do patrimônio cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas**. São Paulo: Ed. USP, 1998.
- DELEUZE, G. **Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- DIAS, P. **Comunidades do Tambor**. Texto de apresentação da exposição multimídia “Comunidades do Tambor”. Evento: Percussões do Brasil. SESC Vila Mariana, São Paulo, 1999.
- DOZENA, A. **A geografia do samba na cidade de São Paulo**. São Paulo: PoliSaber, 2011.
- DOZENA, A. A difusão mundial da musicalidade brasileira: uma reflexão geográfica. **Revista Geograficidade**, v. 8, n. esp. Geografia, Músicas e Sons, 2018. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/geograficidade/issue/view/1454/showToc>. Acesso em: 17 nov. 2021.
- DOZENA, A. Os sons como linguagens espaciais. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, UERJ, n. 45, p. 31-42, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/48532/32375>. Acesso em: 10 nov. 2021.
- DOZENA, A. Territorializações urbanas como práticas de resistência. **Terr@Plural**, Ponta Grossa, v. 6, n. 2, p. 215-228, jul./dez 2012.
- DOZENA, A. O Ser(tão) Musical Nordeste: Experiências Armoriais. In: AZEVEDO, Ana F. et al. (org.). **Geografias culturais da música do som e do silêncio**. 2021. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/71821>. Acesso em: 21 nov. 2021.
- FONSECA, M. C. L. **O patrimônio em processo: a trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- GONÇALVES, J. R. S. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.
- HAESBAERT, R. Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2021.
- KUSCH, R. **Geocultura del hombre americano**. Buenos Aires: Fernando Garcia Cambeiro, 1976.
- KUSCH, R. **América profunda**. Córdoba: Fundación Ross, 2000.
- LOPES, N. A presença africana na música popular brasileira. **Revista Espaço Acadêmico**, Uberlândia, n. 50, p. 1-11, jul. 2005.
- MARTIN, D.-C. A herança musical da escravidão. **Tempo**, v. 15, p. 15-41, 2010.

- McGOWAN, C.; PESSANHA, R. **The Brazilian Sound: Samba, Bossa Nova, and the Popular Music of Brazil.** [S. n.]: Temple University Press, 1998.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MILANI, M. Prelúdios Tropicais: Tons e Sons de Guerra-Peixe. In: AZEVEDO, B. F. (org.). **Geografias Culturais da Música.** Braga: Lab2PT, 2018.
- MORIN, E. **Introdução ao Pensamento Complexo.** Porto Alegre : Ed. Sulina, 2005.
- PERONI, M. Ce qui reste de la mine dans la région stéphanoise: la mine fait objet, la mine fait sujet. In: BENZA, A.; FABRE, D. (dirs.). **Une histoire à soi: Figurations du passé et localités.** Paris: Éditions de la MSH, 2001.
- SANDRONI, C. **Feitiço Decente: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; UFRJ, 2001.
- SANTOS, M. **Por uma Geografia Nova.** São Paulo: Ed. USP, 1978.
- UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial.** Paris, 2003. Disponível em: . Acesso em: 28 nov. 2021.



A PAISAGEM E A PINTURA:
OS ESPAÇOS VIVENCIADOS E
RESSIGNIFICADOS NA TELA
CONGREGATION LEAVING THE
REFORMED CHURCH IN NUENEN,
DE VINCENT VAN GOGH

Jean Carlos Rodrigues

“Il paesaggio è un modo di vedere il mondo”
(Denis Cosgrove)

“O segredo da bela paisagem reside principalmente na verdade e no sentimento sincero”
(Vincent van Gogh)

INTRODUÇÃO

Vincent van Gogh foi um artista holandês que viveu entre 1853 e 1890. Nascido em Zundert, na Holanda, e falecido em Auvers-sur-Oise, na França, o legado artístico de Vincent atrai expectadores no mundo todo até

hoje, como também mobiliza especialistas de várias áreas de investigações científica e artística de toda parte na intenção de estudar sua vida e suas obras, sejam suas cartas, sejam suas pinturas, sejam suas gravuras.

Dada a importância de suas pinturas para a arte e para a cultura universais, dois museus da Holanda se apresentam como os maiores repositórios do legado de Vincent, que inclui, além de suas telas, cartas, gravuras, rascunhos e outros objetos, que tenham, direta ou indiretamente, influenciado a vida do artista: o Van Gogh Museum (Amsterdã)¹ e o Kroller-Muller Museum (Otterlo)².

Além destas duas instituições, outras também possuem obras de Vincent e se encontram na Europa, na Ásia e nas Américas. No Brasil, em particular, quatro telas de Vincent pertencem ao Museu de Arte de São Paulo “Assis Chateaubriand” (MASP)³, localizado no estado e na cidade de São Paulo: *A arlesiana* (1890), *Passeio ao crepúsculo* (1889-1890), *O Escolar (O filho do carteiro)* (1888) e *Banco de pedra no asilo de Saint-Rémy* (1889). Dessa forma, podemos considerar que a obra de Vincent é tão vasta quanto sua territorialidade, que se faz presente em vários países do mundo, em coleções públicas ou privadas, repercutindo a expectativa de ultrapassar fronteiras, como foi a vida do artista holandês: Vincent viveu em quatro países, ao longo de seus 37 anos: Holanda, Inglaterra, Bélgica e França.

O estudo que propomos neste artigo se refere ao período em que Vincent viveu em Nuenen (Holanda), que, segundo aponta o *Van Gogh Route*, corresponde ao período de 05 de dezembro de 1883 a 24 de novembro de 1885. Foi em Nuenen que Vincent pintou as duas versões da tela *Os comedores de batata* (1885), ambas no período compreendido entre abril e maio de 1885, uma das quais se encontra no Van Gogh Museum⁴ e a outra, no Kroller-Muller Museum⁵. A tela *Os comedores de batata* tem importância na arte de Vincent por ser a pintura de maior expressão do período holandês da obra do artista, além de uma dimensão simbólica, por conformar sua existência, enquanto um pintor de camponeses, conforme apontado em Rodrigues (2020).

1. Van Gogh Museum (Amsterdã, Holanda): <https://www.vangoghmuseum.nl/nl>.

2. Kroller-Muller Museum (Otterlo, Holanda): <https://krollermuller.nl/>.

3. MASP (São Paulo, Brasil): <https://masp.org.br>.

Nesse artigo, debruçamo-nos sobre estudar a tela *Congregation leaving the Reformed Church in Nuenen*, cuja versão em análise pertence à coleção do *Van Gogh Museum*⁶ e foi pintada entre 1884 e 1885 (atualmente, a tela possui domínio público no Brasil). Tratando a arte como uma forma simbólica cassireriana, que conforma a existência do artista, compreendemos que esta tela aproxima o debate geográfico das paisagens pictóricas e também revela um espaço de representação, a partir dos sentidos e dos significados de tal representação para o artista holandês.

Para conduzir este debate, apoiamo-nos em estudos da Geografia que tem a paisagem e o simbólico como pontos centrais de discussão. São abordagens desenvolvidas por P. Claval, por G. Andreotti, por D. Cosgrove, além de E. Cassirer, de M. A. S. Silva, de S. F. Gil Filho e de R. L. Correa em estudos sobre as formas simbólicas e sobre o espaço de representação da paisagem. No estudo sobre a vida e sobre a obra de Vincent, concentramo-nos nos trabalhos de Naifeh e Smith (2012) e de Walther e Metzger (2015, 2016), além das cartas escritas pelo pintor a seu irmão, Theo van Gogh (2015).

A PAISAGEM E PINTURA: UMA BREVE APRESENTAÇÃO

Neste texto, não pretendemos tratar de todas as possibilidades de discussão e de debate sobre a paisagem. Reconhecemos que muito já tem sido discutido e que tais discussões nos amparam para apresentar a compreensão de paisagem que nos guiará neste estudo sobre a pintura de Vincent van Gogh. Por exemplo: não temos a intenção de abordar o debate sobre as noções de paisagem tratadas e discutidas por Carl Sauer, importante geógrafo norte-americano que desenvolveu importantes estudos sobre a morfologia da paisagem e sobre seus

4. Os comedores de batata. Vincent van Gogh (abril-maio 1885). Oil on Canvas, 82cm x 114cm. Van Gogh Museum, Amsterdã (Vincent van Gogh Foundation). Disponível em: <https://www.vangoghmuseum.nl/en/collection/s0005V1962>.

5. Os comedores de batata. Vincent van Gogh (abril-maio 1885). Oil on Canvas on Panel, 73,9 cm x 95,2 cm. Kroller-Muller Museum. Disponível em: <https://krollermuller.nl/en/vincent-vangogh-the-potato-eaters-1>.

6. *Congregation Leaving the Reformed Church in Nuenen*. Vincent van Gogh (jan-fev de 1884; outono de 1885). Oil on Canvas, 41,5 cm x 32.2 cm. Van Gogh Museum, Amsterdã (Vincent van Gogh Foundation). Disponível em: <https://www.vangoghmuseum.nl/en/collection/s0003V1962>.

desdobramentos na cultura, por consequência⁷. Não, apenas, C. Sauer, mas muitos importantes geógrafos também têm elaborado relevantes debates sobre a paisagem, mas, aqui, atentaremos às possibilidades de abordagem da paisagem simbólica.

O debate proposto por este texto se aproxima das perspectivas simbólicas da paisagem e da atribuição de sentidos e de significados às formas simbólicas de representar-o-mundo. Nessa perspectiva, consideramos que a pintura pode ser abordada como espaço de representação, que conforma a existência do sujeito, haja vista que, no processo criativo destas espacialidades simbólicas, algo se faz presente para além da técnica e da tinta: os espaços vivenciados pela experiência. No caso do estudo que propomos neste texto, Vincent nos convida a reviver toda a complexidade de vivenciar Nuenen e o quanto tal vivência adquire formas simbólicas espaciais, quando o artista faz com que suas experiências vivenciadas com emoções se tornem espaços de representações estéticas (SILVA; GIL FILHO, 2020).

Não é de hoje que se reconhece uma nítida relação entre paisagem e pintura. A paisagem, muito antes de ser incorporada às formas espaciais, constituiu-se primeiramente como formas pictóricas. Para Andreotti (2008), a paisagem possui uma dimensão que envolve aspectos materiais e simbólicos. De acordo com a autora, “[...] è anzitutto fondamentale premettere che il paesaggio viene considerato sia materiale, sia simbolico. È materiale nel senso che comprende oggetti come gli insediamenti ed è simbolico perche há un significato per gli uomini” (ANDREOTTI, 2008, p. 82). Nesse entendimento, tantos os aspectos materiais quanto os simbólicos fazem com que a paisagem compreenda faces da cultura humana que estejam relacionados com suas materialidades (“*gli insediamenti*”) e com seus significados (“*simbolico*”).

Tanto para Claval (2012) quanto para Cosgrove (1997), a origem do termo paisagem remonta aos Países Baixos e ao século XV, referido como *landskip* e atribuído à pintura. Segundo Claval (2012), o termo “[...] aplica-se aos quadros que apresentam um pedaço da natureza, tal como a percebemos a partir de um

7. Sobre isso, ver: Sauer (2007), Gade, (2011), Speth (2011), May (2011), Penn e Lukermann (2011) e Peet (2011).

enquadramento”. O pintor holandês Roger van der Weyden (1400-1464) se torna especialista no retrato de paisagem, para o qual Claval (2012) afirma que “[...] em seus quadros, a paisagem ainda é aquilo que se vê através das janelas das salas em que ele pinta seus personagens: algumas casas, um campo distante”. Tal condição também se fez muito presente na pintura italiana do período, e se torna possível, através da perspectiva como modo de representar a cena: “[...] o surgimento da paisagem como forma de pintura é uma das consequências da revolução que o uso da perspectiva introduz” (CLAVAL, 2012).

Cosgrove (1997) afirma que a pintura de paisagem se desenvolveu nas regiões economicamente mais avançadas, densamente povoadas e altamente urbanizadas da Europa do século XV: Holanda e Norte da Itália. Para o autor, a pintura de paisagem

[...] ha raggiunto la sua massima espressione nelle scuole olandesi e italiana del diciassettesimo secolo e nelle scuole francese e inglese dei due secoli seguenti. Con l'ascesa dell'arte moderna e di altre forme di arte non figurativa negli ultimi cento anni il paesaggio ha perso molto della sua pretesa di essere un impegno importante degli artisti progressisti. (COSGROVE, 1997, p. 38)

Cauquelin (2007) caminha no mesmo sentido de Claval (2012) e de Cosgrove (1997):

[...] autores confiáveis situa seu nascimento [paisagem] por volta de 1415. A paisagem (termo e noção) nos viria da Holanda, transitaria pela Itália, se instalaria definitivamente em nossos espíritos com a longa elaboração das leis da perspectiva e triunfaria de todo obstáculo quando, passando a existir por si mesma, escapasse a seu papel decorativo e ocupasse a boca de cena. (CAUQUELIN, 2007, p. 35-36)

Para Cauquelin (2007), assim como para Claval (2012), a perspectiva é um marco na representação da paisagem pictórica, pois “[...] a perspectiva – que é passagem através, abertura (*per-scapare*) – alcança o infinito, um ‘além’ que sua linha evoca” (CAUQUELIN, 2007, p. 36). Isso provoca consequências na pintura de paisagem, pois, conforme afirma a autora, “[...] tomada exclusivamente no contexto da pintura, a paisagem se reduziria, pois, a uma representação figurada, destinada a seduzir o olhar do espectador, por meio da ilusão da perspectiva” (CAUQUELIN, 2007, p. 37).

Tal abordagem apresentada reforça o que Andreotti (2008) já afirmara: a perspectiva simbólica da paisagem traz consigo toda a dimensão do significado da/na representação. Para Cosgrove (1997, p. 40), a perspectiva se apresentava como um modo de “[...] *controllo dello spazio*”: “*la prospettiva non era considerata semplicemente una tecnica, uno strumento visivo, ma come un verità in sé, la scoperta di una proprietà oggettiva dello spazio piuttosto che esclusivamente della visione*”.

Paul Claval ensina que a representação da paisagem na pintura também possui algo de subjetivo. Para o autor:

[...] a pintura busca reproduzir objetivamente um fragmento da natureza, mas o ponto de observação, o ângulo e o enquadramento da vista resultam de uma escolha. Existe, portanto, uma dimensão subjetiva na base de uma representação que se deseja tão fiel quanto possível. (CLAVAL, 2012)

Pelas palavras de Claval (2012), a subjetividade do artista é seletiva, quanto à forma-de-representar os mundos observado, experimentado e vivenciado. E tal condição nos permite pensar, conforme Cassirer (2005), que, na arte, trata-se de descobrir novas realidades, mas que cada produção artística é, também, a produção de formas significantes, mediadas pela criatividade do artista e pela sensibilidade do observador (LANGER, 2011). Cosgrove (1997) exemplifica como tal condição se manifesta na pintura: “[...] *nella pittura di paesaggio, fattezze terrestri, alberi ed edifici potevano essere alterati dal punto di vista della posizione e della scala, queste ultime introdotte o rimosse per strutturare e comporre una scena apparentemente realistica e accurata* (COSGROVE, 1997, p. 39).

Dessa forma, conforme argumentamos, por mais que se pretenda uma reprodução fiel do que é visto, tal proposta é equivocada, haja vista que não se vislumbra a possibilidade de imitação da realidade na pintura de paisagem, mas a criação de uma nova realidade, tornada visível pelos efeitos dos trabalhos dos artistas. Assim, cada tela de Vincent, por exemplo, é uma representação do mundo elaborada sob os olhares e sob as sensibilidades de um pintor que desejava representar como se manifesta o seu ser-no-mundo.

Entretanto, a paisagem se apresenta como uma linguagem-do-mundo: para Claval (2012), as pranchas de Alexander von Humboldt (1769-1859), quando este retornou de viagens pela América Latina, tinham um intenso

potencial de comunicação: Alexander von Humboldt apresentou “[...] uma seleção de paisagens, muitas vezes em aquarelas, que dão uma ideia muito mais sugestiva do continente do que o poderiam fazer centenas de páginas de descrição” (CLAVAL, 2012). Mas o próprio Claval (2012) alerta: as paisagens de Alexander von Humboldt, e de outros geógrafos, não são as mesmas dos pintores, porque a pintura, como forma simbólica cassireriana, comunica sentidos e significados do mundo que, por vezes, as palavras não seriam capazes de expressar em suas representações.

[...] da Grécia a Roma, de Roma a Bizâncio, de Bizâncio à Renascença, produziram-se algumas formas que governam a percepção, orientam os juízos, instauram práticas. Esses perfis perspectivistas passam de um a outro, desenham mundos que foram, para aqueles que os habitam, a evidência de um dado. (CAUQUELIN, 2007, p. 42)

Pelos trabalhos já apresentados neste texto, tanto por Andreotti (2008) quanto por Cosgrove (1997) e por Claval (2012), ficam nítidas as diferenças entre a paisagem de um geógrafo e a paisagem de um pintor: não se trata, exatamente, da mesma funcionalidade. Em todos os casos, a paisagem exerce uma função diferente entre geógrafos e pintores. Entretanto, isso não significa dizer que o geógrafo não possa tratar da paisagem de um pintor como forma de representação do mundo vivenciado pelos homens.

Partindo da premissa de que o artista vê o que pinta (GOMBRICHT, 2007), em suas elaborações estéticas se inclui uma espacialidade-na-obra, cujos sentidos e significados representados não caminham na direção das descrições das coisas reais da cena observada, mas na significação que estas coisas possam ter para o artista e para a sociedade em seu tempo-espaço, o qual se coloca na liberdade de recriá-las, a partir de suas significações e de sua estética.

Em todo caso, tanto geógrafos quanto pintores exercem “[...] *il controllo dello spazio visivo*” (COSGROVE, 1997, p. 40) e isto se apresenta como um campo de investigação relevante para os geógrafos que abordam as paisagens artísticas como maneira de compreender as representações do mundo estético, desde a fundação da Geografia como ciência. Segundo Andreotti (2007, p. 103), “[...] *i geografi godono del privilegio di avere libertà d’immaginazione, senza troppo confrontarsi con le esigenze del reale*”. De acordo com Cosgrove (1997):

[...] come studio delle relazioni tra i gruppi umani e il loro ambiente fisico, la geografia si è assunta la responsabilità di quella visione integrata che il paesaggio e il senso di armonia con il mondo naturale del romanticismo hanno fondato nei primi anni del diciannovesimo secolo, la visione di Goethe, Humboldt, Ruskin e tanti altri tra i loro contemporanei si sono sforzati di ottenere ed esprimere nell'arte del paesaggio, incorporandovi la moralità dell'intero processo sociale. (COSGROVE, 1997, p. 238)

Segundo Claval (2012), “[...] a nova concepção que os geógrafos têm da paisagem os leva a se interessarem pelas motivações daqueles que as desenharam ou organizaram”. Essa passagem é extremamente significativa, quando debruçamos nossos olhares e nossas expectativas sobre a arte de Vincent, interpretada à luz da paisagem em suas representações. Em outro momento, Claval (2012) se posiciona no seguinte aspecto: “[...] o geógrafo não estuda mais apenas a paisagem como realidade objetiva. Preocupa-se com a maneira como a paisagem está carregada de sentido, investida de afetividade por aqueles que vivem nela ou que a descobrem”.

Cabe destacar que este modo de compreender as novas concepções de paisagem se refere ao período pós-1970, com os impactos das filosofias fenomenológicas, a partir das quais “[...] o mundo que o indivíduo percebe jamais é objetivamente dado” (CLAVAL, 2012). Talvez seja por isso que Cosgrove e Jackson (2000, p. 19) tenha dito que “[...] o conceito de paisagem como configuração de símbolos leva a metodologias mais interpretativas do que morfológicas”. Cosgrove (2000) explica que os homens dão significados ao mundo e que este processo é mediado pela imaginação.

[...] os símbolos poéticos revelam a imaginação humana em seu nível mais criativo, resgatando os significados gerados nos símbolos cósmicos e oníricos, mas descobrindo e criando novos sentidos, talvez inesperados, através do poder metafórico da linguagem. (COSGROVE, 2000, p. 41-42)

Sob essa perspectiva, a elaboração da paisagem é mediada pela imaginação: um espaço de ação da imaginação. A elaboração de significados “[...] afeta os lugares construídos, os ambientes do passado conservados e interpretados como herança e as paisagens e lugares não-materiais do cinema, da pintura e da escrita” (COSGROVE, 2000, p. 55). Para Cosgrove (1998), os

códigos de comunicação humanos, que são simbólicos, incluem a pintura e “[...] esta apropriação simbólica do mundo produz estilos de vida (*genres de vie*) distintos e paisagens distintas [...]”.

Dessa forma, as paisagens das pinturas, compreendidas enquanto produção simbólica, manifestam-se como representações do mundo humano que conformam as existências individual e coletiva. Barbosa (1998, p. 44) afirma que “[...] na tradição de estudos geográficos, a paisagem é definida como um campo de visibilidade” e, citando Ronai (1986), “[...] o olhar ‘não é somente o exercício de um sentido (visão), é também uma produção de sentido (significação)” (RONAI, 1986 apud BARBOSA, 1998, p. 44).

Na essência, para Cosgrove (1997, p. 47), o estudo da paisagem tem, como fundamento, abordar “[...] *il mondo delle realtà visibili*”. Para o autor, “[...] *il paesaggio è in realtà la visione dell’outsider, un termine che significa ordine e controllo, se tale controllo è tecnico, politico o intellettuale*” (COSGROVE, 1997, p. 51). Nas considerações de Correia (2011, p. 16), “[...] as imagens são, para Cosgrove, textos a serem decodificados e, não, formas que transmitem mensagens direta e imediatamente apreensíveis”.

[...] os significados visuais e verbais a ela [paisagem] agora atribuídos permitem examiná-la como um texto complexo, uma teia de significados, cuja imbricação possui uma complexa história tanto no seu campo material quanto representacional; e o uso dos ambientes passados passa a ser o indicador dessa rede simbólica de significações e representações. (CARVALHO, 2017, p. 93)

A proposta de Cosgrove (1997) sobre as paisagens tratadas como texto exige um trabalho de iconografia dos geógrafos, como o proposto por Panófsky (2014) e muito explorado pelo próprio geógrafo inglês. Desse modo, as paisagens “[...] podem ser desvendadas, como numa espécie de arqueologia de fatos justapostos e superpostos, através das ‘camadas’ de sentidos contidos nas suas representações” (CARVALHO, 2017, p. 89). Tal perspectiva se fazia sentir no trabalho de Vincent: segundo Naifeh e Smith (2012, p. 343), “[...] na realidade de Vincent, as imagens contavam histórias. Para ele, que vinha de uma tradição de livros de emblemas e manuais ilustrados para crianças, as imagens nunca poderiam se esquivar a suas obrigações narrativas”.

A PAISAGEM COMO REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO VIVENCIADO POR VINCENT EM NUENEN

Ao recuperarmos as contribuições teóricas já apresentadas neste texto, reconhecemos os componentes materiais e simbólicos da paisagem. Entretanto, outro componente também contribui com os estudos das paisagens pictóricas, pelos geógrafos: a perspectiva apresentada por Silva e Gil Filho (2020) sobre o espaço vivenciado. Na tríade do material, do simbólico e das vivências, reconhecemos importante elo, que atribui ao estudo da paisagem pictórica as formas de um espaço de representação, com atribuições de sentidos e com significados que conformam a existência e que a comunicam, enquanto ato criativo, nas telas e nas pinturas de paisagem.

[...] a paisagem [...] não é apenas forma material resultante da ação humana transformando a natureza. É também forma simbólica impregnada de valores. Além de sua gênese, estrutura e organização, focos correntes dos geógrafos, é necessário para a sua compreensão que se apreendam os seus significados, pois são estes que lhe dão sentido. (CORREIA, 2011, p. 10-11)

A afirmação de Correia (2011) caminha na perspectiva de se considerar os elementos simbólicos da paisagem, os quais lhe atribuem sentidos e significados e nos permitem compreendê-la em uma perspectiva para além das dimensões de suas materialidades, tratando também das subjetividades impregnadas na representação pictórica, o que torna relevante o estudo da paisagem, pois a dimensão cultural também compreende os aspectos simbólicos que significam a sociedade.

Partindo da consideração de Cosgrove (1997, p. 33) de que “[...] *il paesaggio non è semplicemente il mondo che vediamo, esso è una costruzione, una composizione di quel mondo*”, dedicamo-nos a elaborar, nesse texto, um estudo sobre uma das obras de importante significado para Vincent van Gogh, bem como para a produção pictórica de paisagens do Ocidente. Para Correia (2011, p. 12), a concepção de paisagem de D. Cosgrove se refere ao fato de que esta deve ser “vista” em contextos de transformações e de mudanças políticas, culturais, sociais, econômicas, artísticas, entre outras, constituindo-se uma “ideologia visual” que comunica valores, sentimentos e ideias.

Nesse caminho, as possibilidades de interpretações da paisagem, e das pinturas de paisagens, são amplas e diversas. Assim, retomamos Andreotti (2008) e Cosgrove (2000), quando mencionam o fato de que a imaginação é um recurso importante para a interpretação da paisagem e de suas representações, o que implica o reforço na perspectiva de que as possibilidades de abordagens sobre/da paisagem são diversas. No caso específico deste estudo, dedicamo-nos a dialogar sobre a tela *Congregation leaving the Reformed Church in Nuenen*, que se trata de um óleo sobre tela de 41,5 cm x 32,2 cm, abrigada no *Van Gogh Museum* (Vincent van Gogh Foundation), em Amsterdã, na Holanda⁸.

Esta tela foi pintada entre 1884 e 1885, período no qual o artista se encontrava em Nuenen, na Holanda. Foi neste mesmo período que Vincent pintou *Os comedores de batata* (1885), sua principal obra do período holandês, se pudermos tratá-lo desta forma. Os biógrafos Steven Naifeh e Gregory W. Smith (2012) consideram o período de 1880 a 1886 da vida de Vincent “[...] os anos holandeses”. Nesse período, o artista retorna do Borinage e de Bruxelas (Bélgica) e se instala em Etten, Drenth, Nuenen e Antuérpia (Holanda). Depois deste período, Vincent se muda para Arles (1888) e vive a fase francesa de sua vida e de sua obra.

Vincent permaneceu em Nuenen entre 05/12/1883 e 24/11/1885, período no qual a arte de Vincent estava caracterizada por sua fase escura (NAVES, 2021, p. 27). O próprio artista comentou sobre isto em uma correspondência para Theo van Gogh, seu irmão: “[...] no que diz respeito à minha própria cor, você não encontrará em minha obra daqui [Nuenen] tons prateados, mas antes tons escuros (por exemplo, betume e bistre); não tenho dúvidas de que alguns me condenarão” (VAN GOGH, 2015, p. 116).

[...] esse apego ao duro trabalho camponês, quando Van Gogh ainda não compreendera a cor e luz impressionistas, irá levá-lo a um olhar compassivo, talvez até mesmo populista, nos poucos anos – sobretudo em 1884 e 1885 – em que pinta em Nuenen, cidade da província de Brabante do Norte. Foi aí que pintou o quadro mais famoso de sua fase escura, *Os comedores de batata*. (NAVES, 2021, p. 26-27)

8. *Congregation leaving the Reformed Church in Nuenen* (1884-1885). Vincent van Gogh. Oil on Canvas, 41,5 cm x 32,2 cm. Van Gogh Museum (Vincent van Gogh Foundation). Disponível em: <https://www.vangoghmuseum.nl/en/collection/s0003V1962>.

Conforme Rodrigues (2020) e Naves (2021), Vincent conviveu com os camponeses que, mais tarde, seriam representados na célebre tela mencionada acima. Trata-se da família De Goot, e a representação desta família acontece “[...] em um ambiente fechado, [que] torne a paleta escura de Van Gogh ainda mais eficaz na caracterização da relação opressiva que esses camponeses sofrem em sua atividade diária com o campo” (NAVES, 2021, p. 27, inserção nossa).

Essa perspectiva de Vincent tem um sentido bastante significativo: não se trata de ignorar as transformações e as mudanças nos campos do trabalho e da produção, advindas com a Revolução Industrial no contexto dos séculos XVIII e XIX; pelo contrário, segundo Naves (2021, p. 42):

[...] ainda que Van Gogh tivesse dificuldade de incorporar o trabalho industrial a sua concepção de mundo, acredito que a crescente ação violenta e transformadora da natureza não o deva ter deixado indiferente às técnicas do presente que só iriam se aprofundar. (NAVES, 2021, p. 42)

Ou seja, Vincent era inteligentemente capaz de perceber e de reconhecer tais transformações. E era justamente por reconhecer tal situação que Vincent insistia nos camponeses; isso o acompanhou por toda a sua vida artística:

[...] a atividade agrícola, mesmo em grandes plantações, permite aos camponeses uma relação de menor estranheza com o resultado de seu trabalho. Por mais que a vida dos plantadores de batata seja árdua, é-lhes bem mais fácil ligar seu esforço às batatas. (NAVES, 2021, p. 42-43)

Desta forma, Vincent faz da sua arte uma forma simbólica de expressão que significa a vida camponesa, não lhes fazendo-aparecer-em-tela, apenas, mas, também, no sentido de resistência do trabalho camponês às novas imposições dos sistemas fabris, que tornavam os trabalhadores uma peça de um processo produtivo. Mas o período de Vincent em Nuenen não se resume apenas a retratar o trabalho camponês; ele também aborda práticas religiosas, com significados que se manifestam para além da própria obra.

A pintura de Vincent nos tempos holandeses, e daí por diante, é repleta de um esforço de significar a própria vida. Segundo Naifeh e Smith (2012, p. 345), “[...] na realidade de Vincent, as imagens também precisavam ter ‘significação’. Qualquer imagem que não fosse além de seu tema imediato, que

não remetesse a um sentido mais profundo (...) ele descartava como mera impressão”. Esta passagem é importante por demonstrar que a análise que elaboramos do trabalho de Vincent como forma simbólica encontra respaldo no modo como o próprio artista pensava sua obra: seu fazer artístico precisava comunicar sentidos e significados para além da própria aparência de suas paisagens.

É neste ponto que recuperamos as paisagens vivenciadas por emoção, evocadas por Silva e Gil Filho (2020). Tal debate é importante, porque, na concepção do próprio Vincent, caberia à arte despertar uma percepção da vida movida pela emoção.

[...] na realidade de Vincent, as imagens despertam emoções. Nascido numa família e numa época imbuídas de sentimentalismo, Vincent recorria às imagens não só para se instruir e se inspirar, mas, acima de tudo, para se emocionar. A arte deveria ser ‘pessoal e íntima’, dizia ele, e lidar com ‘o que nos toca como seres humanos’. (NAIFEH; SMITH, 2012, p. 345)

A família de Vincent se mudou para Nuenen, vinda de Etten, em agosto de 1882, para que seu pai, o presbítero Theodorus van Gogh (Dorus), pudesse exercer um novo cargo no presbitério local. A esta altura, Vincent não tinha contato com seu pai, nem com sua mãe, Anna Cornelia Carbentus, desde o momento em que foi expulso do presbitério de Etten, no Natal de 1881. Enquanto a família passou a residir em Nuenen, Vincent continuou em Haia, onde morava, desde a fatídica expulsão de 1881.

Em dezembro de 1883, quase dois anos após a expulsão em Etten, Vincent chega a Nuenen, depois de uma estadia em Drente que não durou muito tempo – cerca de três meses – e sem ter para onde ir, com dívidas e com magoas, procurou refúgio na casa familiar. Permaneceu em Nuenen até 24 de novembro de 1885. Logo que chegou, “[...] declarando que ele e o pai eram ‘irreconciliáveis até o fundo [das] almas’, Vincent se rendeu ao desespero já no dia seguinte [ao da sua chegada]” (NAIFEH; SMITH, 2012, p. 442, inserções nossas).

Mas a permanência de Vincent em Nuenen, embora sempre conflituosa, significou uma importante fase de sua pintura, pois foi em Nuenen que o artista

holandês conviveu de perto com camponeses, com tecelões, entre outros trabalhadores, e fez destas aproximação e vivência marcos significativos de sua pintura no período (1883-1885). Além do quadro *Os comedores de batata* (1885), a vida religiosa (com todas as adversidades enfrentadas por Vincent) também se fez realidade na pintura, como na tela *Congregation leaving the Reformed Church in Nuenen*.

Traduzido na obra de Walther e Metzger (2015, p. 109) como *Capela em Nuenen com devotos a caminho da Igreja*, esta composição é repleta de significados para Vincent, pois é como ele acreditava que a arte deveria ser. Esta tela chegou a ser roubada do *Van Gogh Museum*, em 2002, e foi recuperada pela *Guarda di Finanza* da Itália, em 30 de agosto de 2016, junto com outra tela de Vincent, *A praia de Scheveningen ao começar a tempestade* (1882)⁹, que havia sido roubada na mesma data.

Para Walther e Metzger (2015), esta capela dividia dois mundos muito distintos: (i) para Theodorus van Gogh, a capela era lugar de seu ministério religioso; (ii) para Vincent, apenas representava um lugar de trabalho para o artista: “Van Gogh pintou a sua visão desprendida da igreja da aldeia para os seus pais, e escolheu uma ida dominical à igreja como tema” (WALTHER; METZGER, 2015, p. 109).

Ainda para os pesquisadores, a posição de distanciamento que Vincent adota na pintura da tela representa o distanciamento do próprio artista, tanto dos fatos religiosos quanto da própria família e da comunidade local, haja vista que não se sentia confortável no retorno à vida familiar em Nuenen, em decorrência dos fatos acontecidos dois anos antes, em Etten. Para Walther e Metzger (2015, p. 109), “[...] sua abordagem pode ser considerada como uma reação ao desejo dos pais de que os acompanhasse à Igreja”.

Mas nem tudo era confronto na arte de Vincent. De acordo com o *Van Gogh Museum*, a pintura de *Congregation leaving the Reformed Church in Nuenen* também pode ser interpretada como um gesto de aproximação do artista com

9. Itália recupera 2 pinturas de Van Gogh roubadas em 2002 na Holanda”. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/09/italia-recupera-2-pinturas-de-van-gogh-roubadasem-2002-na-holanda.html>.

seus pais: “[...] he [Vincent] made this small painting for his mother in early 1884. She was confined to bed with a broken leg, and he wanted to cheer her up. He chose his subject carefully: his father was the minister of this church”¹⁰.

Entretanto, esse quadro foi modificado pelo artista holandês em 1885, após a morte de Theodorus van Gogh. Seu pai faleceu em 27/03/1885, e foi enterrado em 30/03/1885, data do aniversário de 32 anos de Vincent. Com isso, a tela passa a ter um significado ainda mais importante para Vincent. De acordo com o *Van Gogh Museum*: “Van Gogh gave the picture even greater emotional meaning by changing it after the death of his father. He painted autumn leaves on the bare winter trees and also added little groups of churchgoers. Some of them are in mourning, a significant detail”¹¹.

Entre confrontos e aproximações, Vincent usa a arte como forma de comunicar expressões. Por experimentar seus espaços com emoções, estas emoções dominam os sentidos e os significados elaborados por Vincent na tela *Congregation leaving the Reformed Church in Nuenen*. Isso corrobora a afirmação de Silva e Gil Filho (2020, p. 155), quando os autores afirmam que “[...] os espaços vivenciados são conformações de expressões, de representações e de significações, ensejados também por potências emocionais”.

Diante das várias possibilidades que se abrem para o sujeito vivenciar suas conformações espaciais, tais experiências ganham formas e cores, quando se tratam de elaborar as representações de mundo dos sujeitos e fazer-aparecer emoções nas telas e nos quadros, uma vez que a arte, enquanto forma simbólica na perspectiva cassireriana, apresenta-se como forma-de-conformação-da-existência; uma legítima pintura de paisagem, uma paisagem-simbólica-da-existência.

10. “Ele fez esta pequena pintura para sua mãe no início de 1884. Ela estava confinada à cama com uma perna quebrada e ele queria animá-la. Ele escolheu o assunto com cuidado: seu pai era o ministro desta igreja” (em tradução livre).

11. “Van Gogh deu à imagem um significado emocional ainda maior, ao alterá-la após a morte de seu pai. Ele pintou folhas de outono nas árvores nuas de inverno e também acrescentou pequenos grupos de fiéis. Alguns deles estão de luto, um detalhe significativo (em tradução livre).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *Museu Vincentre* de Nuenen¹² é um convite a vivenciar o mundo de Vincent naquela cidade, na qual esteve entre 1883-1885. Lá, a capela ainda se faz presente como registro histórico, paisagístico, cultural e artístico de um período, no qual Vincent viveu fortes emoções: (i) tentativa de reconciliação familiar; (ii) vivência de experiências de camponeses e de tecelões; (iii) elaboração das primeiras cenas de grande relevância de sua arte; (iv) vivência do luto pelo falecimento do pai; e (v) questionamento de seu próprio papel na vida familiar.

12. *Museu Vincentre* (Neunen/Holanda): <https://www.vangoghbrabant.com/en/home/nuenen>.

Certamente, nas paisagens que Vincent criou, o artista registrou suas percepções do mundo que estava à sua volta, para o qual ele atribuía sentidos e significados. Se era para pintar, que fosse com emoção e que esta emoção se tornasse um espaço de representação, que conformasse os próprios sentidos de existir, de estar-ali, de vivenciar.

A paisagem é isto: uma forma simbólica que faz-aparecer, uma forma significativa que significa-o-existir. Pela paisagem, não estamos diante apenas de um conjunto organizado de coisas no espaço, que habitam as dimensões da moldura ou da fotografia. Pela paisagem, estamos nos colocando à frente de experiências simbólicas, que comunicam muito além daquilo que aparece: expressam também aquilo-que-não-vemos, mas que está ali, que se faz presente e que harmoniza todo o potencial de sentidos e de significados que justificam a própria razão de existir daquela pintura. A essência não está no que vemos; está no que sentimos!

A arte de Vincent van Gogh é uma arte universal. É uma ideia de mundo manifestada em forma de paisagem simbólica. Tratar das representações paisagísticas de Vincent significa falar um pouco da própria humanidade e de suas motivações políticas, econômicas, culturais, sociais e espaciais que dinamizam a vida, que manifestam formas de existir e que projetam espaços de representações do ser-estar-existir de cada ser-que-existe-ali.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREOTTI, G. **Paesaggi in movimento**: paesaggi in vendita, paesaggi rubati. Trento: Ed. Valentina Trentini, 2007.
- ANDREOTTI, G. **Riscontri di Geografia Culturale**. Trento: Ed. Valentina Trentini, 2008.
- BARBOSA, J. L. Paisagens Americanas: imagens e representações do *Wilderness*. **Espaço e Cultura**, n. 5, p. 43-53, jan.-jun. 1998.
- CARVALHO, J. L. de. Denis Cosgrove e o desenvolvimento da perspectiva simbólica e iconográfica da paisagem. **Geograficidade**, v. 7, n. 2, p. 87-97, 2017.
- CASSIRER, E. **Ensaio sobre o Homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CAUQUELIN, A. **A invenção da paisagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CLAVAL, P. A paisagem dos geógrafos. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Geografia Cultural: uma antologia**. v. 1. [S. l.]: SciELO; Ed. UERJ, 2012.
- CORREA, R. L. Denis Cosgrove - a paisagem e as imagens. **Espaço e Cultura**, n. 29, p. 07-21, 2011.
- CORREA, R. L. Carl Sauer e Denis Cosgrove: a paisagem e o passado. **Espaço Aberto**, v. 4, n. 1, 2014.
- COSGROVE, D. **Realità Sociale e Paesaggio Simbólico**. Milano: Edizioni Unicopli, 1997.
- COSGROVE, D. Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria. **Espaço e Cultura**, n. 5, p. 05-29, jan./jun. 1998.
- COSGROVE, D. Mundos de significados: geografia cultural e imaginação. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Geografia Cultural: um século**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2000. p. 33-60.
- COSGROVE, D.; JACKSON, P. Novos rumos da Geografia Cultural. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Geografia Cultural: um século**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2000. p. 15-32.
- GADE, D. Carl Sauer e a força da curiosidade nas pesquisas geográficas. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Sobre Carl Sauer**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2011. p. 21-34.
- GOGH, V. V. **Cartas a Theo**: biografia de Vincent van Gogh por sua cunhada Jo Van Gogh-Bonger. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- GOMBRICH, E. H. **Arte e Ilusão**: um estudo da psicologia da representação pictórica. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- LANGER, S. **Sentimento e Forma**: uma teoria da arte desenvolvida a partir de Filosofia em nova Chave. São Paulo: Perspectiva, 2011.

MAY, J. A. Algumas observações sobre a filosofia implícita de Carl Sauer. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Sobre Carl Sauer**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2011. p. 97-130.

NAIFEH, S.; SMITH, G. W. **Van Gogh: a vida**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NAVES, R. **Van Gogh: a salvação pela pintura**. São Paulo: Todavia, 2021.

PEET, R. Relações Sociais: a dimensão ausente na teorização de Carl Sauer. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Sobre Carl Sauer**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2011. p. 189-202.

PANOFSKY, E. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PENN, M.; LUKERMANN, F. Corologia e Paisagem: uma leitura internalista de “A Morfologia da Paisagem”. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Sobre Carl Sauer**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2011. p. 131-188.

RODRIGUES, J. C. Arte e Paisagem em Vincent van Gogh: uma conversa sobre a tela “Os Comedores de Batata”, de 1885. In: REGO, N.; KOZEL, S. (org.). **Narrativas, Geografias e Cartografias: para viver é preciso espaço e tempo**. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura, 2020. p. 465-484.

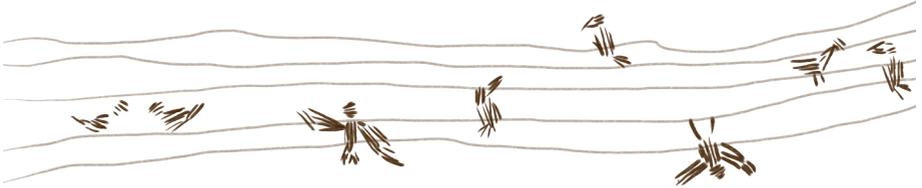
SAUER, C. Geografia Cultural. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 19-26.

SILVA, M. A. S.; GIL FILHO, S. F. Sobre o conceito de Espaço Vivenciado: refletindo as espacialidades a partir das experiências emocionais. **Geograficidade**, v. 10, p. 153-167, 2020.

STEPH, W. W. Historicismo: a visão disciplinária de mundo de Carl Sauer. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Sobre Carl Sauer**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2011. p. 35-96.

WALTHER, I. F.; METZGER, R. **Van Gogh: obra completa de pintura**. Koln: Taschen, 2015.

WALTHER, I. F.; METZGER, R. **Vincent Van Gogh: visão e realidade**. Colonia: Taschen, 2016.



LIAMES E TESSITURAS QUE PERPASSAM A IMAGEM E O GEOGRÁFICO

Salete Kozel

“[...] Toda imagem (um desenho, uma pintura, uma escultura, uma fotografia, um fotograma de cinema, uma imagem eletrônica ou infográfica) nos oferece algo para pensar; ora um pedaço do real para roer, ora uma faísca do imaginário para sonhar”
(Etienne Samain)

De acordo com a relevância das pesquisas recentemente desenvolvidas, ao pensar/sistematizar algo, com o qual nos identificamos e que nos representa, nossos trabalhos certamente refletem o encantamento e o fascínio das imagens, perpassando sobremaneira nossas trajetórias pessoal e acadêmica. O desenho e a pintura sempre estiveram presentes no nosso imaginário, sendo referências para criar e para sonhar, a partir das imagens. Esta conexão nos aproximou, sobretudo dos mapas, dos atlas e dos globos, em infinitas viagens imaginárias.

Ao emergir o “eu natureza” no contexto de terras e de águas, chegamos à Geografia, intensificando a relação entre imagens, representações e espaços vividos. A arte de representar o espaço, através dos mapas, das cartas e das maquetes, proposta pela ciência cartográfica, desenvolvida, num primeiro momento, junto aos alunos do ensino fundamental, torna-se mais enfática na trajetória acadêmica, em que se consolida, com a docência em Cartografia, e no ensino fundamental, com sua aplicação, junto aos professores.

No trabalho com a formação de professores de Geografia, ministramos vários cursos com este enfoque, destacando o curso “Capacitação em mapas e maquetes; os diferentes olhares para as representações do espaço paranaense”, promovido pela Universidade Livre do Meio Ambiente (UNILIVRE), em 2002. Este curso teve por objetivo propiciar, aos professores de História e de Geografia da rede de ensino do estado do Paraná, uma reflexão sobre as representações histórico-geográficas no espaço paranaense, por meio da construção e da utilização de mapas e de maquetes e de sua implementação como material pedagógico.

Ao conhecer o trabalho de Harley (1991), em que o autor ressalta a importância das representações como uma forma de linguagem de diferentes civilizações, a analogia da imagem com o real e a precisão cartográfica são colocadas em xeque, pois os mapas podem se constituir, a partir da percepção e da representação de imagens mentais dos sujeitos sobre determinado espaço. Dessa forma, ao desenvolver o projeto e a pesquisa do doutorado *Imagens e linguagens do Geográfico: Curitiba a Capital Ecológica*, outras inquietações surgiram, em relação às imagens e às representações, cujos questionamentos se ativeram sobretudo à acurácia cartográfica. Nessa pesquisa, foram elaborados 120 mapas mentais, fundamentados na percepção das pessoas sobre Curitiba, a Capital Ecológica, subsidiando, por meio de imagens, uma visão peculiar sobre o espaço da cidade. A partir desta perspectiva teórico-metodológica, as imagens criadas pelos sujeitos nos empolgaram, reforçando a paixão pelas imagens. Assim, passamos a desenvolver e a orientar pesquisas, tendo os mapas mentais como aporte teórico-metodológico, sintetizadas na obra *Mapas mentais: dialogismo e representações*, publicada em 2018.

Nesse artigo, propomo-nos a trilhar este caminho, discutindo, num primeiro momento, a imagem como liame e como tessitura – ou como “uma fâsca do imaginário para sonhar” –, como propõe Samain (2012). Ao pensar as imagens, nossa preocupação é de trazer subsídios para refletir representações e, conseqüentemente, vislumbrar o espaço em suas infinitas e peculiares dimensões. Ou seja, o espaço é pensado, vivido, concebido, experimentado, sentido e sonhado, por meio das emoções e das sensações, que advêm das imagens e das suas representações. Espaço, representação e imagens se imbricam e proporcionam um vasto campo de investigação, sobretudo por permitir o desvelamento das relações espaciais estabelecidas pelos sujeitos, a partir da percepção dos lugares e da sua vivência. Temos convicção de que imagens e representações proporcionam adentrar no mundo de relações que o sujeito estabelece com o espaço, referendado por experiências, por símbolos e por signos que povoam o imaginário. As representações, a partir da imagem, têm seu embrião nos primórdios da civilização humana, o que pode ser constatado nas significativas leituras espaciais implícitas na arte rupestre impressa em cavernas, certificando a existência do ser humano no planeta Terra.

IMAGENS... LUZ NA CAMINHADA ...

Ao pensar as imagens como uma luz na caminhada, recorremos a Samain (2012), endossando sua afirmação de que “As imagens gostam de caçar na escuridão de nossas memórias. São infinitamente menos capazes de nos mostrar o mundo que de oferecê-lo ao nosso pensamento”. Essa visão do autor nos reporta à constatação de que, ao interpretar situações vivenciadas na atualidade, constantemente buscamos referenciais em nossa memória para as moldar imagens que povoam nossos pensamentos.

Assim, consideramos a imagem como elemento primordial, ao refletirmos sobre representações como liames e como tessituras do espaço geográfico. O termo imagem tem liames etimológicos provenientes do latim *imāgo*, referenciando representação, semelhança ou aparência de algo, tendo, como tessitura, o termo *eidea*, do grego, significando ideia da coisa ou sua imagem. É interessante ressaltar que o termo ideia foi o embrião do Idealismo de

Platão. Entretanto considerava a imagem como algo captado pelos sentidos, uma representação mental de um objeto real, visão que fundamentou o surgimento do realismo como teoria. Essa controvérsia ainda se faz presente em nossos dias, mantendo-se viva em praticamente todos os domínios do conhecimento.

É importante lembrar que uma representação é particular, é incerta e é passageira, pois permanece, ao ser observada por diferentes pessoas, em épocas e em locais distintos, desafiando os conceitos tradicionais de tempo e de espaço. A representação visual, por sua vez, pode ser apreendida, por meio de técnicas, como a pintura, o desenho, a fotografia, a gravura, o *design*, o vídeo, as artes visuais, etc. Atualmente, o termo imagem tem conotações variadas, como, por exemplo, na medicina: os exames feitos com aparelhos permitem, através de imagens, vislumbrar a parte interna do corpo, sem a necessidade de invasão.

Igualmente, vivemos imersos no mundo das imagens veiculadas pelos anúncios publicitários, por cartazes afixados em muros e em murais, por todo material impresso ou exibido em telas de cinema e de televisão, nos entretenimentos, nas artes e no próprio ambiente. A maior parte das informações que recebemos é acessada por meio de imagens. As mensagens que as imagens contêm são captadas de maneira muito particular pelos sujeitos, sobretudo por estabelecer a mediação e a vinculação entre o simbólico e o real. Podemos destacar exemplos na iconografia religiosa, como as imagens que representam divindades (Cristo, Zeus ou Buda) ou um valor simbólico, como a cruz para os cristãos.

Segundo Aumont (1999), sob o ponto de vista de seu expectador, a imagem pode ser vista como um fenômeno também ligado à imaginação. Portanto, de acordo com a cultura de veiculação, as imagens e suas representações adquirem distintos significados, ações e pensamentos: ora refletem o real a ser captado pela representação, ora proporcionam motivações para acionar a poética e o imaginário. As imagens nos fascinam e refletem um interessante dialogismo, que pode ser estabelecido entre os sujeitos e a representação, estruturando o espaço e o seu mundo nos mais diversos contextos.

De acordo com Berdoulay e Gomes (2010), a imagem pode ser, ao mesmo tempo, um objeto produzido e uma representação cognitiva; uma relação entre imagem e uma realidade concreta. Uma vez percebida, construída ou apropriada, a imagem sintetiza, simboliza razões, que podem motivar ações. Os elementos mobilizados pela imagem podem se revelar, por meio de fotografias, de esculturas ou outros objetos ou textos especializados, como guias turísticos, pinturas, murais, jardins e paisagens diversas. É interessante constatar que artefatos relacionados à natureza também se constituem em imagens percebidas e apreendidas pelos sujeitos de maneira topofílica ou topofóbica, e esta representação, advinda da percepção/apreensão da imagem, proporcionará diferentes sentimentos, que serão impressos nas relações espaciais. Assim, a percepção e a cognição permitem compreender a imagem; no entanto, o saber implícito na relação entre o sujeito e a imagem demonstra que a psicologia do espectador é um misto de saber e de crença.

Nesse texto, não temos o objetivo de adentrar no complexo mundo teórico da imagem das artes e da sua epistemologia, mas apenas delinear algumas reflexões para pensar as imagens, os seus liames e as suas tessituras como representações, tendo em vista reflexões geográficas, intermediando as relações estabelecidas entre a sociedade e a natureza, Assim, destacamos um aspecto importante nesta reflexão: a analogia produzida por diferentes meios, ao longo da história, os quais permitiram atingir certa semelhança com a imagem representada, sobretudo através das pinturas e das esculturas, linguagens produzidas por signos socialmente comunicáveis.

De acordo com Aumont (1999), é importante diferenciar realismo e analogia: uma imagem realista não é a que produz uma ilusão de realidade, pois nem a imagem mais analógica possível retrata a realidade; se a analogia diz respeito ao visual, às aparências, à realidade visível, o realismo diz respeito à informação veiculada pela informação, que é veiculada pela imagem, logo diz respeito à intelecção e à compreensão. Assim, podemos dizer que a analogia está vinculada ao aspecto espelho e o realismo, ao aspecto mapa.

Toda imagem, por mais analógica que seja, é utilizada e compreendida, em virtude de convenções sociais, que se baseiam, em última instância, na

existência da linguagem (um dos postulados básicos da semiolinguística): “Uma das grandes forças da imagem é a de produzir ao mesmo tempo sintoma (ruptura por dentro do saber) e conhecimento (ruptura dentro do caos) [...] o pensamento da imagem é resultado e portador de uma perturbação” (DIDI-HUBERMAN, 2006).

As imagens assim pensadas nos provocam e nos inquietam; não são verdades estabelecidas, mas algo a ser desvendado, através de conhecimento prévio sobre os ícones que as compõem ou o inusitado... o imaginário poético e o seu fascínio. De acordo com esta reflexão, Ronaldo Entler (2012) alerta sobre as imagens técnicas produzidas por aparelhos, como fotografia, filmes, vídeos, *games*, que podem ser vistas como manifestações dos indivíduos ou do contexto, relacionando experiência e linguagem ou, ainda, uma forma de pensamento.

Nesse aspecto Samain (2012) nos diz que “[...] o tempo das imagens é um pouco como o tempo dos rios e das nuvens: rola, corre, murmura quando não se cala. O que fariamos sem as imagens? O que elas nos mostram nunca será um pensamento único e definitivo. Nem uma memória acabada”.

Walburg (1993) analisa a questão das imagens na ótica de seu uso intensivo, na atualidade. Segundo ele, a comunicação já não prescinde das linguagens escrita e falada, visto que, com a intensificação do mundo das imagens, da realidade virtual, das representações da tecnociência e de seus reflexos, o ser humano se tornou apenas um ponto nodal de uma rede de informações. A dinâmica e o movimento são constantes nesta teia da vida, e as imagens se alimentam dos arquivos de nossas mentes, com lógicas muitas vezes abstratas e lineares, sem se opor à nossa razão por outras lógicas, como a do sensorial e a do imaginário.

Em seus primórdios, a civilização se apoiava na imagem para se comunicar. Esta pode ser abarcada instantaneamente em seu todo, permitindo, ao ser decifrada, associações espaciais e múltiplos significados. A imagem transita do signo ao significado.

[...] as imagens são polissêmicas, não somente porque são pura verdade, mas, além disso, porque elas nos obrigam a percursos temporais que não são apenas lineares e determinados. São caminhos e trajetos, sim, circulares e indefinidos, policrônicos,

transitórios e transterritoriais (...) elas não nos submetem somente ao tempo de nossas histórias próprias, nem apenas se perduraram as agulhas de nossos relógios que um dia pararão. (WALBUG, 2000)

Flusser (2007) acrescenta a esta reflexão a questão tecnológica. Segundo ele, a imagem se tornou rara, em meio à abstração crescente, até a chegada dos aparelhos eletrônicos. Com os avanços tecnológicos, esse quadro se inverteu, principalmente no que diz respeito à cultura de massas, na qual a imagem recuperou sua importância como mídia, o que permite afirmar que a relação entre a imagem e a realidade se torna cada vez mais complexa, uma vez que a linguagem redefine o regime da visualidade contemporânea. Segundo Fabris (1998), a imagem:

[...] não se atém mais a algo proveniente de um referencial capturado no mundo físico. Não é mais possível restringi-la a uma função representativa, alicerçada em uma realidade externa. Ela se funda cada vez mais na abstração formal como processo de linguagem e apresentação, distanciando-se da natureza e de sua representação. A passagem do óptico para o numérico transportou a imagem, da superfície para a interface (...) a ideia clássica de janela é substituída pela interação permanente entre imagem e modelo, pela possibilidade de penetrar no interior da imagem, que se transforma em lugar, ao ver abandonada a bidimensionalidade à qual estava condenada.

Diante destas reflexões, como poderíamos considerar as imagens, atualmente? Imagens expressas e imagens mentais? Representação, simulacro, abstração, metamorfose? A imagem pode ser pensada como modelizações do mundo e do sujeito, que, desde sua origem, acumula formas de apropriação e de uso. Hoje, os dispositivos tecnológicos atrelados à imagem são responsáveis por uma nova realidade; esses dispositivos são máquinas da visão, que produzem, que captam, que transmitem, que reproduzem, que processam e que armazenam a imagem, permitindo penetrar em dimensões infinitamente grandes e infinitamente pequenas e descobrir novos universos em outros espaços e em outros tempos (PARENTE, 2008).

Tal constatação nos permite afirmar que a tecnologia eletrônica modificou os modelos de representação e promoveu transformações radicais nos mecanismos de percepção e nas formas de sentir e de pensar. O computador foi

o primeiro artefato tecnológico que tornou isto possível. Posteriormente, o telescópio, a fotografia, o satélite, o cinema, a televisão, o vídeo, o radar, o microscópio, a radiografia, a fotocopiadora, a holografia, o telefax, a câmera de pósitrons, a infografia e o ultrassom, a ressonância magnética, o raio laser, entre outros, revolucionaram vários campos e, de maneira significativa, o da medicina.

Esses são alguns aspectos a serem considerados, a respeito do entendimento e da complexidade do conceito de imagem na atualidade. Nesse particular, Luz (2008) nos ajuda a sistematizar tal reflexão, enfatizando que a “[...] imagem é a manifestação de um estado de cultura”.

Dentro do propósito de estabelecer a tessitura entre os liames que perpassam as imagens e as representações, Blázquez (2000) aponta que o significado de representação pode ser evidenciado em torno de quatro eixos:

[...] representação como “o ato ou efeito de tornar presente”, “patentear”, “significar algo ou alguém ausente”; como “a imagem ou o desenho que representa um objeto ou um fato”; considerada como “a interpretação, ou a performance, através da qual a coisa ausente se apresenta como coisa presente”; e ainda como “o aparato inerente a um cargo, ao status social”, ou seja, representação pode ser considerado um conceito complexo e repleto de polissemias. (BLÁZQUEZ, 2000)

Todas estas reflexões nos permitem afirmar que o conceito de representação tem sua tessitura amalgamada à imagem, com inúmeras conotações, não podendo ser visto ou analisado de maneiras simplista e unilateral. Em sua origem, a representação pode ser considerada como tornar presente ou apresentar de novo. De acordo com Santos (2011), o uso da palavra representação remete a objetos inanimados e não reflete a relação com pessoas, representando outras pessoas, ou seja:

A expansão da palavra “repraesentare” começa nos séculos XIII e XIV, quando se diz que o papa e os cardeais representam a pessoa de Cristo e dos apóstolos. Um outro exemplo é o dos juristas medievais que começaram a usar o termo para personificar a vida coletiva. Desta forma, uma comunidade seria uma *persona non vera sed repraesentata*. Assim, a partir deste momento, o termo representação, passa a significar também “retratar”, “figurar” ou “delinear”. O termo passa a ser aplicado a objetos inanimados que “ocupam o lugar de” ou correspondem a “algo ou alguém”. Além disso, significa “produzir uma peça. (SANTOS, 2011)

Portanto, na sua origem, “representar” tinha, como conotações, estar no lugar de; assemelhar-se a; pôr em cena. Chartier (1991) também concebe a representação nesta ótica: como a ausência do que ela representa; como a presença de algo ausente. Ou seja, admite a representação como uma ideia, como uma imagem criada, a partir de algo ausente.

A partir destas reflexões, tecendo liames entre imagem e representação, direcionamos nosso olhar para as vertentes que apontam para as imagens, que representam um objeto ou fato ou, ainda, determinado espaço, remetendo-nos à ideia de mapas. Ao relacionar as imagens ao espaço geográfico, podem-se estabelecer análises variadas, proporcionando conotações diversificadas às representações; tessituras que passaremos a evidenciar.

UM VIÉS GEOGRÁFICO DAS IMAGENS

Diante das reflexões já expostas, propomos destacar a Geografia como uma lente, através da qual temos as possibilidades de observar e de estabelecer tessituras entre os liames propiciados pelas imagens e pelas representações de um determinado espaço. A Geografia apresenta condições e elementos propícios para estabelecer esta tessitura, tanto pelos aspectos objetivos quanto subjetivos das espacialidades impressas e desenvolvidas pelo indivíduo, em seus liames com o espaço. As imagens têm um conteúdo simbólico e nos permitem refletir sobre as relações espaciais para além de sua aparência. Isso fica explícito no trabalho com os mapas mentais, em que as pessoas representam, por meio de imagens, suas visões de determinados espaços, advindas de suas percepções e de suas vivências. Esse conteúdo simbólico traz implícito o dialogismo estabelecido e pode ser lido/interpretado como um texto.

Pensar nas imagens, no geográfico, também nos reporta às paisagens, que sempre foram objeto de estudo, quando observadas, descritas, fotografadas, desenhadas, pintadas, sentidas e sonhadas.

Com a abordagem cultural na geografia as paisagens passam a ser estudadas pelos sentimentos estéticos que criam e pelo modelo que oferecem aos artistas e pintores. Os parques e os jardins, as paisagens criadas por razões sentimentais, aparecem como um campo de pesquisa especialmente interessante. (CLAVAL, 2008)

Assim, a partir das representações, a análise passa facilmente pela imaginação, pelas narrativas e pelas imagens, o que permite afirmar que as representações nem sempre descrevem o mundo como o entendemos em sua fisicalidade.

As pessoas têm a capacidade de construir, para além do que os seus sentidos revelam, lugares que sejam mais de acordo com suas inclinações íntimas, seus sonhos e suas aspirações. (...) A abordagem cultural baseada nos processos socioculturais nos permite vislumbrar o papel das representações, a dimensão subjetiva da percepção, o papel da emotividade, dos sentidos e a significação do corpo na vida humana e social. (CLAVAL, 2000)

Nessa perspectiva, propomos apresentar a tessitura estabelecida por Staszak (2003) em sua obra *Géographies de Gauguin*, referendando os liames espaciais estabelecidos entre as imagens do imaginário geográfico de Gauguin, ressaltando um paraíso perdido nostálgico e exótico, que foi aporte para suas pinturas. O autor relaciona arte e Geografia, a partir dos percursos e das relações sociais, econômicas e culturais estabelecidas em sua vivência e na produção de sua obra.

O aporte cultural geográfico nos convida a analisar o viajante associado ao contexto de suas representações e da realidade vivenciada, refletindo a “cultura do viajante”. No caso de Gauguin, as imagens provenientes de suas obras ainda são fortes atrativos turísticos para os roteiros polinésios, isto é, o turismo na Polinésia é muito influenciado pelas imagens de Gauguin. Uns vão à Polinésia motivados a viver um amor num ambiente romântico e sensual, como no caso de Taiti, a ilha de Vênus, celebrada por Bougainville e pela beleza nua representada por Gauguin; outros, em busca do paraíso explicitado na beleza da natureza exuberante e exótica.

O exótico, explícito na obra de arte, assim como a descrição literária (real ou imaginária), refletem as tradições estéticas de outra cultura (nostálgica e aventureira). Com as imagens refletidas em sua obra, Paul Gauguin abriu caminho aos novos modos de expressão, que surgiram nas primeiras décadas do século XX. A busca por uma pintura livre do ranço acadêmico e por um olhar distante das amarras da cultura estabelecida levou o pintor francês à Bretanha, à

Martinica e às ilhas da Polinésia Francesa, traduzindo em imagens a riqueza simbólica das culturas, com as quais conviveu numa espécie de exílio espontâneo.

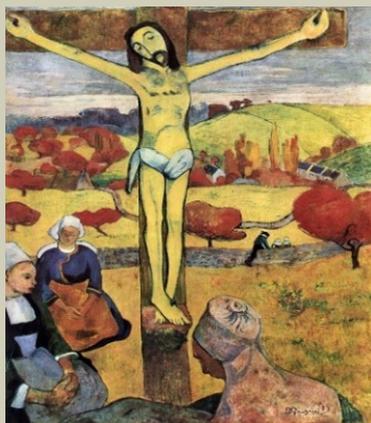
Nessa busca, ressalta elementos culturais diversificados, religiosidade, simbolismos, entre outros aspectos, como se pode observar nas próximas figuras

Figura 1 – *Arearea* (1894)



Fonte: Nave nave nave- douce reverie, 1894 -Staszak, Geographies de Gauguin, 2003.

Figura 2 – *Cristo amarelo* (1889)



Fonte: Cristo Amarelo, 1889- Staszak, Geographies de Gauguin, 2003.

Segundo Staszak (2003), Gauguin manifesta o desejo de se afastar do centro da vida artística, para melhor penetrá-la, o que o torna mais forte e mais

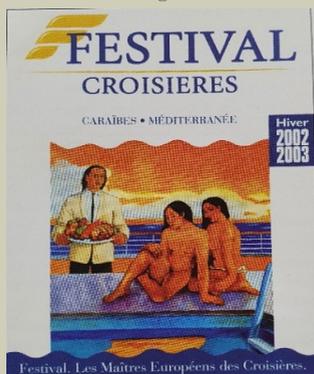
pleno de energia, num meio em que está menos exposto, permitindo-lhe pôr em prática uma verdadeira estratégia geográfica.

O mundo recriado por Gauguin retrata o sonho e a realidade de um olhar ocidental sobre o "outro". **A imaginação geográfica de Gauguin.** Ele busca a mística do lugar. Para ele, o lugar é encontrado nas pessoas que o habitam. Procurou, longe da civilização, aporte para uma arte mais simples/selvagem. A imaginação geográfica do pintor e seu cruzamento com uma abordagem artística é original (...) a ideia de uma "oficina dos trópicos". O Taiti em que viveu Gauguin foi colonizado pelos franceses, cuja civilização traz traços do cristianismo, evidenciado em muitas de suas obras. (STASZAK, 2003)

Gauguin traz uma visão de mundo, mas também se envolve em práticas que vão além da história da arte. Nas imagens que produz, retrata a sociedade, o espaço e a economia do Taiti. O aporte cultural geográfico nos convida a analisar o viajante, associado ao contexto de suas representações e realidades vivenciadas. Suas representações mostram um mundo deixado por herança, contrapondo-se à realidade vivida.

As paisagens polinésias o inspiraram e refletem uma marca espacial. Como já se fez referência, as imagens das obras de Gauguin constituem, ainda hoje, importantes matrizes turísticas, paisagens que os atores do turismo fabricam, pois são um forte atrativo turístico para roteiros polinésios, como podemos observar nas figuras 3, 4 e 5.

Figura 3 – Cartaz de propaganda de festival, utilizando representação de pintura de Gauguin



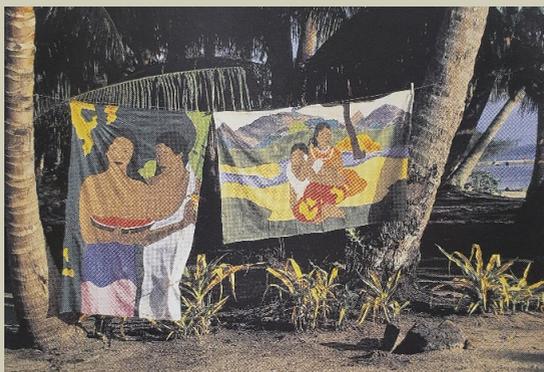
Fonte: Staszak, Geographies de Gauguin, 2003.

Figura 4 - Souvenirs com imagens de pinturas de Gauguin



Fonte: Staszak, Geographies de Gauguin, 2003.

Figura 5 – Objetos de uso cotidiano, com motivos das pinturas de Gauguin



Fonte: Staszak, Geographies de Gauguin, 2003.

Ao observar estas imagens, podemos perceber que a Geografia de Gauguin traz a representação dos mundos imaginários de um homem com olhar europeu, visionário, pensando em algo totalmente novo, influenciando o imaginário geográfico de inúmeras pessoas com seus quadros/pinturas. As obras do autor têm dado subsídios a uma Geografia cultural, relacionada às representações, aos discursos e às análises, buscando compreender como as pessoas vivem e produzem o espaço em que vivem. Assim, não se tratam de mundos intelectual, artístico ou social, mas de espaços geográficos construídos

em várias escalas, a partir dos traços explicitados nas imagens. Neste aspecto, Berdoulay e Gomes (2010) contribuem com a reflexão, ao afirmar que: “Uma análise geográfica pode colocar em evidência o potencial de determinado espaço público por meio da publicidade criada a partir da imagem de um lugar”.

Este olhar está explícito na obra de Staszak (2003) *Géographies de Gauguin*, em que se destaca que as imagens de Gauguin influenciaram turisticamente muitos viajantes, consoante seus imaginários a respeito de um espaço, no caso específico, a Polinésia. Viver o espaço constitui uma construção de sentido que condiciona a sensibilidade e que também é condicionado por ela, referendando imagens e imaginários.

O espaço da construção social de imagens e de imaginários, mesmo em espaços de diferentes culturas, é passível de leitura semiótica em suas práticas, em seus discursos, em seus jogos textuais e em suas superfícies; o espaço é um texto, e ele se dá aos nossos sentidos, principalmente pelo olhar, embora os demais sentidos contribuam para as trocas que se efetuam nele e com ele. Se o olhar é privilegiado, o espaço será, em princípio, imagem ou, como prefere Jameson (1996), narrativa visual.

[...] [a] relação com o espaço tem sido condicionada e alterada pela tecnologia, não apenas aquela que permite criar e reproduzir imagens, mas também por aquela que possibilita diferentes formas e velocidades nos deslocamentos...nossos ancestrais nômades, que se deslocavam a pé ou, conduzidos por animais, podiam desfrutar a paisagem dos percursos nos seus detalhes, em íntima integração com ela. A roda e, depois, o motor, altera a velocidade e o modo de olhar: quem se desloca não está mais na paisagem, mas a observa com distanciamento. (GASTAL, 2013)

Com a tecnologia, a relação com o espaço e a produção de imagens advindas da observação e da vivência das paisagens se redimensiona e o visível e o invisível compõem o espaço em sua totalidade, envolvendo tanto elementos físicos/naturais e suas interações quanto todas as intervenções e as articulações provocadas pela ação humana, implícitas nos elementos históricos e culturais. As paisagens retratadas nas imagens são foco de divulgação turística, com o intuito de despertar o imaginário dos turistas, quanto ao pitoresco, ao peculiar, tanto do campo quanto da cidade.

Com este viés interpretativo, priorizamos a reflexão sobre a tessitura e sobre os liames que envolvem a imagem como representação, perpassando *nuanças*, atinentes à compreensão e à reflexão espaciais, destacando que imagens e representações sempre estiveram implícitas em análises espaciais, sobretudo nas reflexões sobre as paisagens e nas configurações cartográficas das mais diversas ordens.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AUMONT, J. **A imagem**. São Paulo: Papirus, 1999.
- BERDOULAY, V.; GOMES, P. C. C. Image et espace public. **Géographie et Cultures**, Paris, v. 73, 2010.
- BERQUE, A. Paisagem - marca e paisagem - matriz: Elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, R. L. et al. **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998.
- BLASQUEZ, G. Exercícios de apresentação: Antropologia social, rituais e representação. In: CARDOSO, C. F.; MALERBA, J. (org.). **Representações: contribuições a um debate transdisciplinar**. Campinas: Papirus, 2000.
- BRUNET, P. (org.) **L'Atlas des Paysages ruraux de La France**. Paris: Jean Pierre de Monza, 1992.
- BRUNET, R.; FERRAS, R. Image. In: BRUNET, R.; FERRAS, R.; THÉRY H. (org.). **Les Mots de la géographie**. Paris; Montpellier: Reclus; La Documentation Française, 1992.
- CHARTIER, R. O mundo como Representação. **Estudos Avançados**, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991.
- CLAVAL, P. Uma, ou algumas, abordagem(ns) cultural(is) na Geografia humana? In: SERPA, A. (Org.). **Espaços Culturais vivências, imaginações e representações**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.
- DIDI-HUBERMAN, G. L'image brûlée. In: LAURENT, Z. (Org.). **Penser par les images. Auteur des travaux de Georges Didi-Hubermann**. Nantes: Cécile Defaut, 2006.
- ENTLER, R. Testemunhos silenciosos: uma nova concepção de realismo na fotografia contemporânea. **Ars - Revista do Departamento de Artes da ECA-USP**, v. 4, n. 8, p. 36-51, 2006.
- FABRIS, A. T. Redefinindo o Conceito de Imagem. **Revista Brasileira de História**, v. 18, n. 35, 1998.

FLUSSER, V. **A Imagem e a Imagem Técnica**: Filosofia da Caixa Preta - Ensaios para uma futura filosofia da fotografia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1983.

GASTAL, S. Imagem, Paisagem e Turismo: a construção do olhar romântico. **Revista de Turismo y Patrimônio Cultural**, v. 11, n. 3 (ed. esp.), jul. 2013.

HARLEY, J. B. A Nova história da Cartografia. **O Correio da Unesco**, São Paulo, FGV, v. 19, n. 8, p. 4-9, 1991. (Mapas e cartógrafos)

JAMESON, F. **Espaço e imagem**: teorias do pós-moderno e outros ensaios. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1992.

KOZEL, Salete. **Mapas Mentais**: Dialogismo e representações. Curitiba: Appris, 2018.

KOZEL, Salete. **Das Imagens às Linguagens do Geográfico**: Curitiba a Capital Ecológica. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

LUSSAULT, M. Image. In: LÉVY, J.; LUSSAULT, M. (org.). **Dictionnaire de la Géographie et de l'espace des sociétés**. Paris: Belin, 2003.

LUZ, R. Novas imagens: efeitos e modelos. In: PARENTE, A. (org.). **Imagem-máquina**: a era das tecnologias virtuais. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008.

PALOMINO, M. M. A. **DENTRE (in-between) Imersões em espaços intermediários da imagem**. 2011. Dissertação (Mestrado em Artes) – Programa de Estudos Pós-Graduação em Artes, Faculdade Santa Marcelina, São Paulo, 2011.

PARENTE, A. A arte do observador. Porto Alegre: **Revista Famecos**, n. 11, dezembro, 1999.

PARENTE, A. Introdução: os paradoxos da imagem máquina. In: PARENTE, A. (org.). **Imagem máquina**: a era das tecnologias do virtual. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

SANTAELLA, L.; NOTH, W. **Imagem**: cognição, semiótica, mídia. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SAMAIN, E. (Org.). **Como pensam as imagens**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2012.

SAMAIN, E. **O Fotográfico**. São Paulo: Hucitec; Senac, 2005.

SANTOS, D. V. C. dos. Acerca do Conceito de Representação. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, Universidade Federal de Goiás, ano 3, n. 6, dez. 2011.

STASZAK, J.-F. **Géographies de Gauguin**. Paris: Éditions Bréal, 2003.

UNIVERSIDADE LIVRE DO MEIO AMBIENTE. **História e geografia do Paraná**: textos e metodologias de mapas e maquetes. Curitiba: [s. n.], 2002.

WALBUG, A. **Gesammelte Schriften II-I. Der Bilderatlas Mnemosyne**. Ed. Martin Warnke e Claudia Brink. Berlim: Akademie Verlag, 2000.



POSFÁCIO

JANELAS PARA ATENÇÕES

Nelson Rego

O nome da rede/núcleo – Núcleo de Estudos em Espaço e Representações – já sinalizava, em seu primeiro colóquio, em 2006, em Curitiba, o movimento de dobra. A dobra é o movimento de retorno da atenção do sujeito cognoscente para si mesmo: como o sujeito representa o objeto cognoscível? O nome da rede/núcleo já definia que sua atenção não se restringiria à análise do objeto cognoscível espaço. Ao espaço, unia e enfatizava o ato de ler suas representações. O nome sinaliza o movimento bumerangue da atenção, que se volta para o objeto cognoscível e, de lá, retorna, para examinar o sujeito cognoscente que está a olhar para o espaço. O que é olhado? A esta pergunta, no movimento de dobra, unem-se outras: quem olha? Por que e como olha? E quem olha quem olha?

Observe-se a figura, da qual me valho para referir o ato de analisar: olhar. Por que representar o analítico com esta figura, ligada ao sensorial? Poderia ter sido escutar, pois também se escutam representações. O que se escuta e o que se

deixa de escutar?

E sentir? Poderia ser sentir? Estranho demais utilizar esta figura – sentir – para ocupar, numa frase, o lugar do analisar, que é o ato de separar um todo em partes?

Quando se usam estas figuras – olhar, escutar e, talvez, sentir –, não se está a dizer que há algo nesta atenção que ultrapassa os atos de tomar distância e de separar um todo em partes?

Eis aí exemplos de perguntas possibilitadas pela dobra. Quando a atenção deixa de estar voltada exclusivamente para o objeto cognoscível e rememora que o objeto só pode ser cognoscível para um sujeito cognoscente e passa a prestar atenção neste ser, num ato concomitante, também passa a refletir sobre aquilo que condiciona seu pensar, o que inclui maiores atenções às palavras que substanciam pensamentos e aos meios sociais e espaços/tempos que (in)formam vidas e pensamentos.

No nome escolhido, a rede sinaliza não se restringir a analisar o urbano, o agrário, o regional, o global ou outra classificação, relativa ao objeto cognoscível, o espaço; a rede estuda a representação do espaço, o que abre portas e janelas para prestar atenção em quem olha, em que escuta, em quem sente o espaço. Ressalta que há sempre sujeito que classifica e não apenas objeto classificado.

Qual sujeito? Quais sujeitos? Quais representações? Representações sociais? Representações mentais? Representações religiosas, literárias, artísticas ou outras? Mas o religioso, o literário e o artístico não se manifestam como representação social ou como representação mental? Ou como ambas? Estudá-las, como? Quais recortes epistemológicos? Como recortar, juntos, o estudar sobre o cognoscível e o estudar sobre o cognoscente, para constituir, tanto o giro de conhecer o sujeito no objeto quanto o giro de conhecer o objeto no sujeito? Recortes são separações ou interseções?

Espaço e representações: acordes de uma mesma canção é pleno de recortes epistemológicos, que evidenciam o sentido de perguntar sobre a natureza do exercício de recortar. Parece-me que, aqui, o delimitar epistemológico assume a feição de interseções, que colocam as necessárias operações analíticas a serviço de uma ênfase colocada no oposto dialético, que é o ato de ligar. O analisar

distingue algo de outro algo, em operações cognitivas, sem as quais a perspectiva sobre o conjunto de todas as coisas tende a uma massa informe e à impossibilidade de referência. Mas o ato de distinguir, neste livro, claramente assume, parece-me, a intenção da volta. Autoras e autores distinguem seus objetos estudados, para poder se ligar de outros modos. A relação sujeito-objeto é transformada em relações entre sujeitos, por meio de diferentes escalas e de variados caminhos metodológicos. Importa, não, apenas, o espaço, enquanto objeto de atenção, mas, também, e fundamentalmente, aquilo que viabiliza o conhecimento que se tem deste objeto imenso, o que se representa acerca dele. Representações e sujeitos das representações passam a ser compreendidos, não, como elementos em separado do objeto espaço, mas como constituintes do espaço em movimento, e por ele constituídos.

Com isso, é a própria noção acerca do espaço que é transformada, pois faz parte do espaço o que se pensa no espaço, o que se fala no espaço, o que se pensa e o que se fala sobre o espaço, o que se vê, o que se escuta e o que se sente no espaço. Pensar, falar, ver, escutar, sentir desdobram-se em agires. A trama social das ações (in)forma os pensamentos, os dizeres e os jeitos de ver, de escutar, de sentir. Pensar e dizer, ver, escutar e sentir são modos de ação em seus próprios atos de acontecer. O cognoscente está dentro da trama do cognoscível.

Em *Espaço e representações: acordes de uma mesma canção*, não há um ocultar de sujeitos cognoscentes, que estão a constituir dizeres sobre supostos sujeitos cognoscíveis. O critério de verdade, aqui, leva para longe do fetichismo, que faz acreditar que o objeto encerra em si mesmo a razão que o torna objeto; ao contrário, explicita-se que a delimitação epistemológica do objeto cognoscível é constituída pelo sujeito cognoscente. Então, cumpre expor, colocar em interrogação, a partir de quais aportes de toda ordem o sujeito se põe a constituir enunciações.

O porto de partida para as navegações epistemológicas que fazem este livro é justamente isto: onde não se permanece. Mas o porto de partida é uma ancoragem transitória, que estabelece mirada e deslocamento, em direção ao diverso. Há uma primeira parte que ressalta, no título da unidade, o símbolo das raízes; raízes que estão na profundidade acolhedora da terra, mas também no

alto da árvore, navegantes e metamorfoseadas como sementes nos frutos, que apontam para as nuvens. Na segunda parte, destaco o e entre espaço e cultura; ele sinaliza que há atos de distinguir e atos de articular, e a leitura irá descobrir fronteiras móveis e permeáveis entre os quatro polos destes dois eixos cruzados – espaço e cultura, distinguir e articular – fronteiras de passagem e, não, de barreiras. Uma terceira unidade integradora congrega cultura, emoção e lugar – quando se constrói conhecimento sobre um destes ímãs para a atenção, é do outros dois que não se pode deixar de falar, porque, sem estes outros, cada um deixaria de ser. O quarto continente, o que se inicia pelo corpo, navega em direção ao político, ao econômico, ao jurídico, ao cultural; em direção ao cotidiano e ao sem nome, que atravessam toda a vida; em direção ao espaço, que é o grande mundo, em que cada corpo também é mundo. A quinta grande porção integradora – a arte de ouvir que enxerga, a arte de ver que escuta, pois arte e imaginário, quando se encontram, são faíscas que fazem dos detalhes passagens para o cosmo refeito por pedacinhos, que tecem, juntos, a briga pelo justo e o encanto pela vida.

Cada texto navega em direção a outros. Obrigado a Salete Kozel, a Sylvio Fausto Gil e a Marcos Torres, por chamarem as pessoas da rede à escrita de espaço e de suas representações: acordes de uma mesma canção.

AUTORIAS

ALESSANDRO DOZENA

Geógrafo e doutor em Geografia pela Universidade de São Paulo (USP) é professor associado e pesquisador credenciado no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) – Campus Natal. Atua na docência dos programas de pós-graduação GEOPROF e PPGE, ambos da UFRN, é membro da Rede e Observatório de Paisagens Patrimoniais e Artes Latino-Americanas (OPPALA), líder do Grupo de Pesquisas Festas, Identidades e Territorialidades (FIT/CNPq) e membro do Comitê Géographies Culturelles, vinculado ao Comitê Nacional Francês de Geografia (CNFG). Contato: sandozena@gmail.com.

ALEXANDRE M. A. DINIZ

Publicitário e doutor em Geografia pela Arizona State University (2002), com pós-doutorado em Geografia na McGill University (2009), foi pesquisador visitante na Curtin University (2017), na Université de Lille (2017) e na Texas State University (2019), professor adjunto no Departamento de Geografia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), bolsista CNPq e docente no Programa de Pós-Graduação em Geografia da PUC Minas. Contato: alexandre.diniz@pucminas.br.

ÁLVARO LUIZ HEIDRICH

Geógrafo e doutor em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo (USP), com pós-doutorado junto ao Núcleo de Estudos sobre Regionalização e Globalização (NUREG) da Universidade Federal Fluminense (UFF), é professor titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), pesquisador do CNPq e credenciado no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFRGS. Contato: alvaro.heidrich@gmail.com.

ANGELO SERPA

Geógrafo e doutor em Planejamento Paisagístico e Ambiental pela Universitaet Für Bodenkultur Wien (1994), com pós-doutorado em Planejamento Urbano-Regional e Paisagístico pela Universidade de São Paulo (1995-1996), e em Geografia Cultural e Urbana pela Université Paris IV (2002-2003) e pela Humboldt Universität de Berlim (2009), é professor titular de Geografia Humana da Universidade Federal da Bahia (UFBA), bolsista do CNPq e docente dos programas de pós-graduação em Geografia e em Arquitetura e Urbanismo da UFBA. Contato: angserpa@ufba.br.

BENHUR PINÓS DA COSTA

Licenciado, mestre e doutor em Geografia pela Universidade Federal do Rio

Grande do Sul (UFRGS), é professor do Departamento de Geociências e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), coordenador do grupo de pesquisa Espacialidades Urbanas e do Laboratório de Espacialidades Urbanas da UFSM (LabEU-UFSM). Contato: benpinos@gmail.com.

CADU CINELLI

Carlos Eduardo Cinelli Oliveira de Campos é ator, artista visual, contador de histórias e diretor teatral, bacharel em Artes Cênicas pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), especialista em Psicologia Junguiana pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC Rio) e doutorando em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Contato: cecinelli@hotmail.com.

CLÁUDIA LUÍSA ZEFERINO PIRES

Geógrafa, doutora em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), professora associada do Departamento de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFRGS. Integra o Núcleo de Estudos Geografia & Ambiente (NEGA) e o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos (NEAB), pelo GT Encontro de Saberes/UFRGS. Contato: claudia.luisapires@gmail.com.

GIULIANA ANDREOTTI

Doutora em História da Idade Média pela Universidade de Pádua (1969), docente e pesquisadora em Geografia Cultural e Arquitetura da Paisagem junto ao Departamento de Letras e Filosofia da Università degli Studi di Trento (Itália), membre d'honneur de la Société de Géographie de Paris. Se dedica sobretudo aos estudos da paisagem em seus valores espirituais e culturais, e às análises espaciais advindas das emoções. Contato: giuliana.andreotti@icloud.com

JANIO ROQUE BARROS DE CASTRO

Geógrafo pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), com mestrado em Geografia e doutorado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), é professor titular da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) – Campus Santo Antônio de Jesus – e professor do quadro permanente do Mestrado em Estudos Territoriais da UNEB – Campus Salvador. Contato: janioroque@yahoo.com.br.

JEAN CARLOS RODRIGUES

Geógrafo pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), mestre e doutor em Geografia pela Universidade do Estado de São Paulo (UNESP) – Campus Rio Claro. É docente e pesquisador credenciado no Programa de Pós-Graduação

em Geografia da Universidade Federal do Tocantins (UFTO) – campus Araguaína. Contato: jeancarlos@mailuft.edu.br.

JOSÉ ANTÔNIO SOUZA DE DEUS

Doutor em Ciências (Geografia) pelo Instituto de Geociências da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IGEO-UFRJ) e Professor Associado IV credenciado ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais (IGC/UFMG). Contato: jantoniosdeus@uol.com.br

JOSELI MARIA SILVA

Geógrafa e doutora em Geografia pela Universidade de São Paulo (USP). É professora associada, docente e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Contato: joseli.genero@gmail.com.

JOSUÉ DA COSTA SILVA

Geógrafo e doutor em Geografia pela Universidade de São Paulo (USP). É professor titular do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade de Rondônia (UNIR) e coordenador do grupo de estudos Modos de vida e Culturas Amazônicas (GEP CULTURA). Contato: jcosta1709@gmail.com.

JÖRN SEEMANN

Geógrafo, professor e pesquisador do Departamento de Geografia da Ball State University, atuando com Geografia Cultural e com Cartografia. Suas pesquisas têm foco na interface entre mapas e sociedade, na história da Cartografia e do pensamento geográfico e em uma vasta gama de temas, relacionados à Geografia Cultural. Contato: jseemann@bsu.edu.

MARCOS TORRES

Geógrafo e doutor em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). É professor e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR e coordena o Laboratório Território, Cultura e Representação (LATECRE/NEER), com pesquisas voltadas à paisagem cultural. Contato: marcostorres@ufpr.br.

MARIA DAS GRAÇAS SILVA NASCIMENTO SILVA

Geógrafa e doutora em Ciências Socioambientais pelo Núcleo de Altos Estudos da Amazônia da Universidade Federal do Pará (UFPA). É docente e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade de Rondônia (UNIR), coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Geografia, Mulher e Relações Sociais de Gênero (GEP GENERO) e integrante

da Rede Latino-Americana de Geografia e Gênero (RLAGG). Contato: mgsnsilva@unir.br.

MARIA GERALDA ALMEIDA

Geógrafa pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com mestrado e doutorado em Geografia pela Université de Bordeaux III (França). É professora visitante na Université du Québec à Montreal (2003), na Universidad Autónoma do México – campus Xochimilco (2012) – e nas universidades de Caldas (desde 2009) e de Uniguajira (Colômbia) (2018 e 2020), além de bolsista CNPq, professora titular da Universidade Federal de Goiás (UFG) e coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Geografia Cultural: Territórios e Identidades do IESA/UFG.

NELSON REGO

Geógrafo e doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É professor titular e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFRGS e coordenador de convênio de cooperação entre os programas de Pós-Graduação em Geografia da UFRGS e da Universidade do Minho, Portugal. Contato: nelson.rego@ufrgs.br.

OSWALDO BUENO AMORIM FILHO

Geógrafo, pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), e doutor em Geografia, pela Université de Bordeaux III, França. É professor titular aposentado da UFMG e ex-professor da PUC Minas. Contato: taitsonbueno@gmail.com.

PAUL CLAVAL

Geógrafo, professor e pesquisador aposentado da Université de Paris IV – Sorbonne (França). Recebeu o Prêmio Laudtrín Lund, em 1996, publicou inúmeros livros em vários idiomas, entre eles Geografia Cultural e La fabrication du Brésil. Sua vasta obra contribui para a reflexão e para a compreensão das diversas formas de manifestação cultural no espaço. Contato: p.claval@wanadoo.fr.

ROBERTO FILIZOLA

Geógrafo e doutor em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). É docente e pesquisador em Educação da UFPR, com interesse em fronteira cultural, em fronteira emocional em espaços escolares, em cartografia escolar, em metodologia do ensino e em representação. Contato: robertofilizola@gmail.com.

ROSA MARIA VIEIRA MEDEIROS

Geógrafa pela Universidade do Rio Grande do Sul (UFRGS), doutora em Geografia pela Université de Poitiers (1998) e com pós-doutorado pela GRÉGUM Université du Maine (França) (2008). É docente e pesquisadora na UFRGS, e suas pesquisas têm ênfase em: sustentabilidade na agricultura; vitivinicultura; espaço agrário e suas relações com a cultura e com o turismo; e memória, patrimônio e sustentabilidade. Contato: rvmmedeiros@ufrgs.br.

ROSSELVELT JOSÉ SANTOS

Geógrafo e doutor em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo (USP). É docente e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e coordenador do Laboratório de Geografia Cultural, com projetos de pesquisa em assentamentos de reforma agrária, em quilombos e em manifestações étnico-religiosas no campo e na cidade. Contato: rossvelt@ufu.br.

SALETE KOZEL

Geógrafa, doutora em Geografia pela Universidade de São Paulo, com estágio na Université de Paris IV – Sorbonne (França), e com pós-doutorado em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). É professora visitante na Università degli studi di Trento (Itália) (2011), docente e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR, com interesse nas áreas de percepção, de cultura e de representação, com especial interesse nos mapas mentais como aporte metodológico. Contato: salete.kozel@gmail.com.

SONIA REGINA ROMANCINI

Geógrafa, doutora em Geografia pela Universidade do Estado de São Paulo (UNESP) – campus Rio Claro, com pós-doutorado na Universidade de São Paulo (USP). É professora titular na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), docente e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFMT e atua no grupo de pesquisa em Geografia Agrária e Conservação da Biodiversidade (CECA-UFMT). Contato: romancini.ufmt@gmail.com.

SYLVIO FAUSTO GIL FILHO

Geógrafo e doutor em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). É professor titular do Departamento de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR, com interesse especial em Geografia da Religião. Contato: faustogil@ufpr.br.



Espaço e representações: acordes de uma mesma canção reflete o olhar e o pensar de pesquisadores que compõem o Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER), em sua peculiaridade e em sua diversidade. O livro foi pensado de modo a mostrar as reflexões recentes de cada autor que, no conjunto, dá unidade a esta obra em torno da temática “espaço e representação”.

Concebido a muitas mãos, a presente obra nos brinda com trabalhos autorais e atuais de importantes pesquisadores da atualidade, revelando a qualidade e a profundidade das abordagens sociais e culturais da Geografia contemporânea.

