

Espaços culturais

vivências, imaginações e representações

Angelo Serpa (org.)

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SERPA, A., org. *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações* [online]. Salvador: EDUFBA, 2008. 426 p. ISBN 978-85-232-0538-6. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

ESPAÇOS CULTURAIS

vivências, imaginações e representações

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

REITOR

Naomar Monteiro de Almeida Filho

VICE-REITOR

Francisco Mesquita



E D U F B A

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

DIRETORA

Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

TITULARES

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Álves da Costa

Charbel Niño El Hani

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria do Carmo Soares Freitas

SUPLENTEs

Alberto Brum Novaes

Antônio Fernando Guerreiro de Freitas

Armindo Jorge de Carvalho Bião

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Cleise Furtado Mendes

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Editora da UFBA

Rua Barão de Jeremoabo,

s/n - Campus de Ondina

40170-115 - Salvador - BA

Tel: +55 71 3283-6164

Fax: +55 71 3283-6160

www.edufba.ufba.br

edufba@ufba.br

ESPAÇOS CULTURAIS

vivências, imaginações e representações

Angelo Serpa (Org.)

EDUFBA
Salvador, 2008

© 2008 by autores.

Direitos para esta edição cedidos à Edufba.
Feito o depósito legal.

CAPA E PROJETO GRÁFICO
Gabriela Nascimento

REVISÃO
Angelo Serpa

Biblioteca Central Reitor Macedo Costa

Espaços culturais : vivências, imaginações e representações /
Angelo Serpa (org.) ; autores : Paul Claval.. [et al.] . - Salvador :
EDUFBA, 2008.
426 p. : il..

ISBN 978-85-232-0538-6

1. Geografia humana. 2. Territorialidade humana. I. Serpa, Angelo.
II. Claval, Paul. III. Título.

CDD – 304.2



Sumário

APRESENTAÇÃO | 9

INTRODUÇÃO

Uma, ou Algumas, Abordagem(ns) Cultural(is) na Geografia Humana?

Paul Claval | 13

PARTE 1 - GEOGRAFIA CULTURAL E SOCIAL: TEORIA E MÉTODO

Ação e EspaçoMUNDOS – a concretização de espacialidades na
Geografia Cultural

Wolf-Dietrich Sahr | 33

Como prever sem imaginar? O papel da imaginação na produção do
conhecimento geográfico

Angelo Serpa | 59

PARTE 2 - GEOGRAFIA ESCOLAR: REPRESENTAÇÕES E ENSINO

Representação e Ensino: Aguçando o olhar geográfico para os aspectos
didático-pedagógicos

Salete Kozel | 71

Territorialidades e representações dos Terena da Terra Indígena Buriti
(MS): Possibilidades didático-pedagógicas

Icléia Albuquerque de Vargas | 91

A Complexa Abordagem Geográfica de uma Complexa Geografia
Escolar: Análise de Experiências

Luciana Cristina Teixeira de Souza | 117

PARTE 3 - GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: ESPACIALIDADES DO SAGRADO

Espaço Sagrado no Islã Shi'i: Notas para uma Geografia da Religião do Shi'ismo Duodécimano

Sylvio Fausto Gil Filho | 141

Espacialidades do sagrado: A disputa pelo sentido do ato de festejar da Boa Morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural afro-brasileira

Aureanice de Mello Corrêa | 161

As Festas Religiosas em Louvor a São João Batista na Bahia: Práticas Devocionais e Elementos Míticos na Interface Sagrado / Profano

Jânio Roque Barros de Castro | 181

PARTE 4 - IMAGINÁRIOS E TERRITÓRIOS: REPRESENTAÇÕES DA NATUREZA, NATUREZA DAS REPRESENTAÇÕES

Representações da Natureza na Cidade

Wendel Henrique | 201

O Juízo Reflexionante Kantiano e a Natureza Humana de Representar no Lugar

Dário de Araújo Lima | 225

Imaginários e Territórios: representações da natureza, natureza das representações no romance O Sertanejo de Alencar

Maria de Fátima Ferreira Rodrigues | 255

PARTE 5 - TERRITORIALIDADES, REPRESENTAÇÕES DO MUNDO VIVIDO E MODOS DE SIGNIFICAR O MUNDO

Sobre nexos entre espaço, paisagem e território em um contexto cultural

Álvaro Luiz Heidrich | 293

Uma Leitura Etnogeográfica do Brasil Sertanejo

Maria GERALDA de Almeida | 313

No paraíso terrestre, entre representações e práticas: Os espaços da nudez (Através de um exemplo: o mundo naturista)

Francine Barthe-DeIoizy | 339

Reflexões sobre Geografia e Homoerotismo: Representações e Territorialidades

Benhur Pinós da Costa | 355

EPÍLOGO

Hibridismo, Mobilidade e Multiterritorialidade numa Perspectiva Geográfico-Cultural Integradora

Rogério Haesbaert | 393

SOBRE OS AUTORES | 421

Apresentação

O livro “Espaços Culturais: Vivências, Imaginações e Representações” resulta dos trabalhos apresentados pelos professores, pesquisadores do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER), nas mesas redondas e conferências realizadas durante o II Colóquio Nacional do NEER, em Salvador-Bahia. Na *Introdução*, o capítulo de Paul Claval vai estabelecer uma abordagem cultural para a Geografia, a partir de três possibilidades: como estudo das representações, das experiências vividas e dos processos culturais e sócio-culturais. Para o autor, “o tempo das discussões sobre a utilidade da abordagem cultural já está ultrapassado. O que importa é explorar todas as avenidas que ela abre para a pesquisa: a significação de outros mundos na estruturação do nosso, o levar em conta o futuro, a curiosidade para a diversidade das sensibilidades humanas, a atenção para as iniciativas individuais e a consciência dos constrangimentos ligados à existência de normas e valores”.

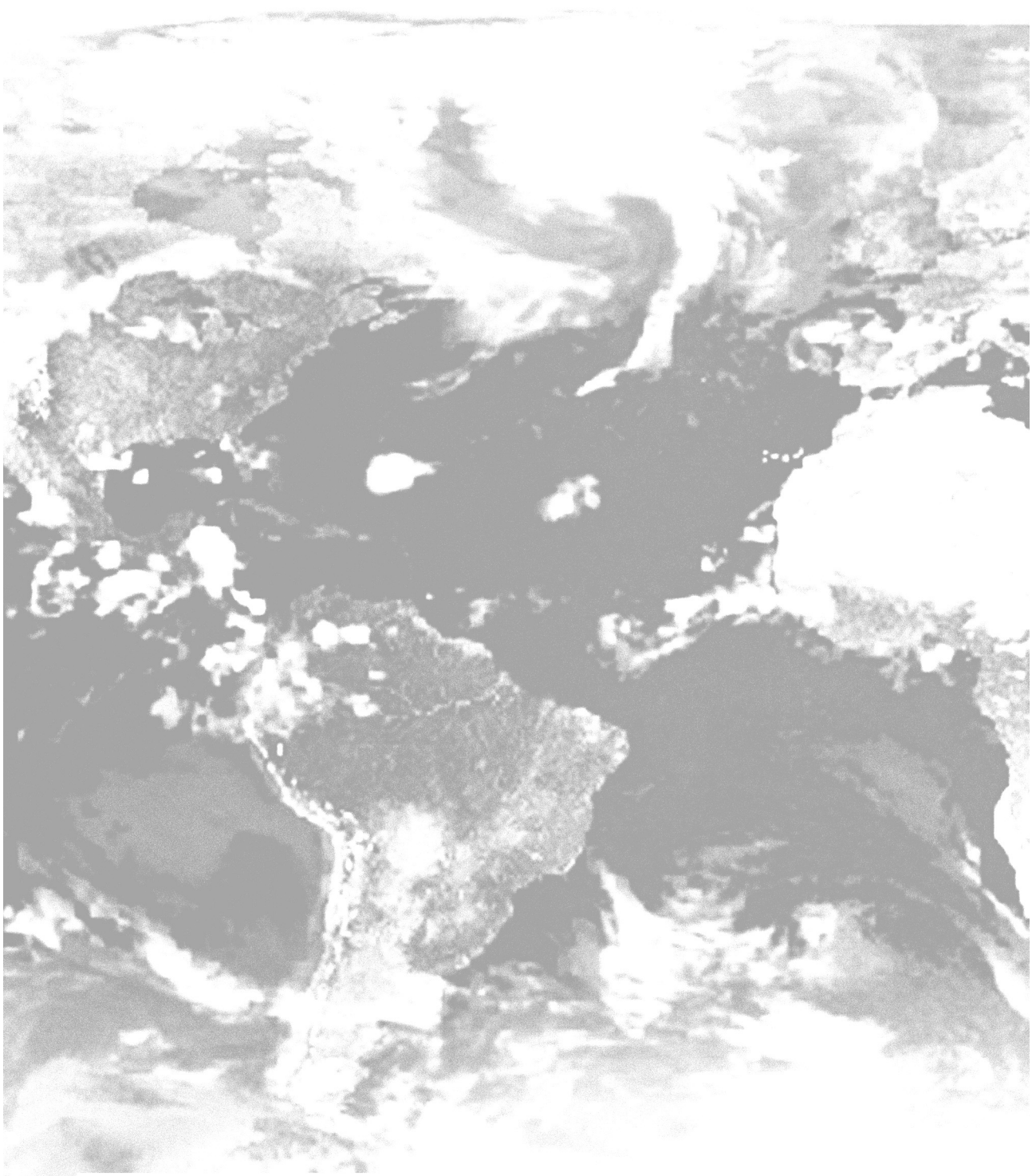
Na primeira parte do livro, *Geografia Cultural e Social: Teoria e Método*, o espaço é entendido como uma questão fundamental e unificadora da geografia acadêmica, reconhecendo que as abordagens teóricas do espaço oscilaram consideravelmente entre conceitos positivistas e materiais (terra, paisagem, pays, cidade morfológica etc.), relacionais (geométrico, quantitativo) e sociais (mundo vivido, luta de classes, sociabilidades). Com a “virada lingüística”, acrescentou-se a esta pluralidade conceitual a dimensão dos espaços sýgnicos, de representação e comunicação. Esses espaços aparecem tanto nos espaços vividos, como na formação das sociedades, na construção de novas formas espaciais e em suas relações de poder, provocando um repensar da discussão meta-conceitual da Geografia. Na segunda parte, *Geografia Escolar: Representações e Ensino*, busca-se desvendar a dimensão humana nas relações espaciais e simbólicas, impressas pelos valores, sen-

timentos e ações assim como as representações e simbolismos espaciais. Nessa perspectiva, busca-se também aguçar o olhar geográfico para os aspectos didático-pedagógicos, tendo em vista ressignificar o ensino de geografia; priorizar a pesquisa e análise das representações construídas pelas sociedades, considerando o educando como agente social que estabelece relações na organização espacial. Nesse contexto, a representação é vista como uma forma de compreender a “teia da Vida” em suas múltiplas relações entre a realidade e os agentes sociais. Na terceira parte, *Geografia da Religião: Espacialidades do Sagrado*, pretendeu-se aprofundar as discussões das diferentes espacialidades do sagrado, suas representações e relações com religiosidades específicas, apontando caminhos epistemológicos para a Geografia da Religião.

Na quarta parte, *Imaginários e Territórios: Representações da Natureza, Natureza das Representações*, abre-se a discussão para os modos de vida e suas representações, para as identidades construídas a partir de uma diferença multiforme, analisando-se as contradições entre capital/trabalho e imaginário/simbólico, os territórios e lugares de tempo lento e cíclico, bem como os conteúdos do conceito de cultura e a natureza das representações sócio-espaciais. Na quinta e última parte do livro, *Territorialidades, representações do mundo vivido e modos de significar o mundo*, a discussão gira em torno do espaço percebido e vivido, das territorialidades e suas representações, buscando-se percorrer os caminhos que vão do sentido ao significado, dos signos à significância, esclarecendo a produção de significados a partir de uma perspectiva de análise geográfica, abordando-se as microterritorialidades, as representações e os comportamentos, como expressão de uma dialética formalidade-espontaneidade, assim como a condição atual do espaço-social, que envolve a decomposição da horizontalidade sócio-espacial, a criação de novos vínculos, e a representação que se faz dessa condição. No *Epílogo*, o último capítulo do livro, de Rogério Haesbaert, vai enfatizar a discussão sobre as idéias de hibridismo, mobilidade e multiterritorialidade, numa perspectiva geográfico-cultural integradora. O autor busca (re)trabalhar a noção de multiterritorialidade, “em torno da questão que se coloca hoje sobre as novas formas da relação espaço-cultura, especialmente aquelas moldadas pela vinculação entre o aumento da mobilidade e a chamada hibridização cultural que, pretensamente, a acompanha, resultando na configuração de novas identidades, múltiplas e móveis”.

Este livro contou com o apoio fundamental da FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia e da EDUFBA – Editora da Universidade Federal da Bahia, a quem agradecemos sinceramente sua publicação.

Salvador, agosto de 2008.



Introdução

Uma, ou algumas, abordagem(ns) cultural(is)
na geografia humana?

Paul CLAVAL

Professor, Université de Paris-Sorbonne
p.claval@wanadoo.fr

Estamos aqui para falar de “Espacos culturais, vivências, imaginações e representações”. É uma conferência sobre a abordagem cultural na geografia humana. O interesse dos geógrafos pela cultura não cessou de aprofundar-se nos últimos cinquenta anos. No curso do tempo, várias interpretações das realidades culturais foram desenvolvidas. É possível apresentá-las segundo três perspectivas: o estudo das representações, a descoberta da corporeidade e de seus ritmos, e a análise dos processos culturais. Vou apresentar as características dessas três perspectivas. Concluirei comparando as três orientações, para sublinhar o que elas compartilham, e a originalidade de cada uma.

Apresento aqui três tipos ideais, num sentido de Max Weber, e não uma análise histórica. O meu objetivo é o de sublinhar a diversidade das lógicas presentes nas pesquisas culturais e de mostrar a sua complementaridade.

A abordagem cultural como estudo das representações

Uma orientação presente desde o final dos anos 1950

A abordagem cultural se desenvolveu primeiro através dos estudos sobre as representações. Certos pesquisadores dos anos 1950 já estavam conscientes do fato que não tinham um acesso direto à realidade. Eles a conheciam somente através das representações e imagens que eles tinham dela. A publicação do livro de Kenneth Boulding, *The Image*, em 1955, assinalou o começo deste novo tipo de reflexão epistemológica nas ciências sociais. Ele era economista num período onde a economia foi a disciplina dominante: as suas idéias encontraram um grande sucesso.

Era o tempo da Nova Geografia: muitos colegas buscavam a sua inspiração no campo da economia. As suas interpretações baseavam-se na idéia de que os agentes econômicos tinham um visão perfeita da realidade e ensaiavam maximizar os seus proveitos ou a sua utilidade. A hipótese duma percepção total e sem erro da realidade parecia, no entanto, frágil. A pesquisa sobre as representações se apresentou, no começo, como um capítulo adicional da Nova Geografia, mais que como uma nova orientação.

O objetivo daqueles que promoviam este tipo de pesquisa foi o de dar uma interpretação mais exata, de uma parte dos resultados recentes: a racionalidade de todos os comportamentos humanos estava correta? Objetivava-se também acrescentar conhecimento novo em certos domínios: como analisar a escolha dos itinerários no espaço urbano? O que significa uma escolha racional nesse caso?

O livro que Kevin Lynch publicou em 1959 teve uma grande influência na geografia: ele sublinhava o fato de que orientar-se no espaço urbano é muito difícil. Como memorizar todos os cruzamentos de ruas? Isso é possível? Cada um escolhe referenciais para organizar suas representações da malha de vias urbanas. Deste modo, a idéia de mapa mental foi introduzida na geografia.

Esse tipo de geografia estudava também os agentes geográficos que não buscavam maximizar seus proveitos ou sua utilidade, mas decidiam-se por um nível de satisfação que parecia suficiente: havia aqui ainda um problema de representação – a representação da felicidade.

Na mesma época, as pesquisas sobre o ensino da geografia se desenvolviam rapidamente. Muitos foram os colegas que tinham um grande interesse pela organização dos currículos segundo a lógica da hierarquização dos objetivos de Bloom. Mas a descoberta da obra de Piaget foi mais importante: ele mostrava que a interiorização das noções geográficas dependia da idade do aluno e da forma das representações utilizadas. A didática da geografia abriu um interesse crescente pelo estudo das representações.

Os anos 1970: um enriquecimento, mais que uma revolução

Nos anos 1960, muito foram os geógrafos que exploravam este novo campo de pesquisa com entusiasmo. Eles não tinham a intenção de afastar-se das correntes dominantes na disciplina. No início dos anos 1970, quando se começava a falar de fenomenologia – no mundo de língua inglesa, sobretudo – eles não perceberam toda a novidade desse movimento. Para eles, trabalhar sobre as representações tinha como objetivo mostrar as limitações da racionalidade, e não de explorar as suas ligações com a emotividade e a subjetividade.

Foi através do interesse renovado pelo sentido dos lugares que a pesquisa sobre as representações passou a integrar as novas preocupações: representações têm uma carga emotiva que as pesquisas começaram a levar em conta. Os pesquisadores descobrem os trabalhos de Gaston Bachelard sobre os sonhos da terra, da água, do ar. A dimensão simbólica das representações se torna significativa para todos os geógrafos humanos – e não mais só para os especialistas de geografia política, onde, graças a Jean Gottmann, ela fora analisada desde os anos 1950.

O enriquecimento veio também do novo interesse pelos problemas de territorialidade. As imagens têm um conteúdo simbólico. O território também. O espaço que os geógrafos estudam não é a planície uniforme e sem obstáculos dos economistas. Diferencia-se pelo seu relevo, seu clima e pelas formas de povoamento. Ele tem histórias variadas, dependendo dos lugares e áreas. As pessoas identificam-se com a área onde moram desde crianças, a área para onde migram, com a área onde trabalham e onde têm amigos. Monumentos e paisagens simbolizam o território: ele existe como representação. Nos anos 1970, o estudo da territorialidade se desenvolve sobretudo nas sociedades mais tradicionais, as que os etnólogos analisam, porque as ligações entre os grupos humanos e o espaço onde eles moram são mais diretas e mais fortes. As formas da territorialidade mudam quando as sociedades tornam-se mais modernas, mas não desaparecem, como os estudos mais recentes o mostram.

Das representações, a análise passa facilmente à imaginação: as narrativas e as imagens nem sempre descrevem o mundo que existe. Elas falam de mundos criados pela mente: são contos e falam de um universo de fadas; são utopias e falam de um futuro impreciso. As pessoas têm a capacidade de construir, para além do que os seus sentidos lhes revelam, lugares que sejam mais de acordo com suas inclinações íntimas, seus sonhos e suas aspirações.

A ausência de uma ruptura nítida em certas áreas

Se a abordagem cultural não tivesse sido estudada através da análise das representações, a ideia de que a geografia conhecia uma mudança importante no começo dos anos 1970 não teria se imposto. Este campo de estudo se desenvolveu, em primeiro lugar, como um complemento da Nova

Geografia. A transformação que ocorreu nos anos 1970 foi a tomada em consideração da dimensão emotiva e subjetiva das imagens e de outras construções mentais.

Na primeira metade do século vinte, os geógrafos trabalhavam a partir das realidades concretas: paisagens, campos, casas, homens, animais, vegetais, ferramentas, máquinas, carros, produtos, etc. Os especialistas das representações colocavam no centro de suas preocupações as atividades mentais, mas eles poderiam estudá-las através de discursos, narrativas, textos, imagens, pinturas, isto é, dos objetos materiais. A passagem do mundo real às imagens mentais constitui um problema epistemológico maior, mas ela não transforma as rotinas do pesquisador. Substituir a realidade pelas imagens e narrativas que elas inspiram não modifica completamente os métodos da disciplina: ela sempre trata de conjuntos de objetos que devem ser classificados e hierarquizados; a sua essência é tipológica, mais que explicativa ou interpretativa.

As representações enchem o espírito dos homens, mas elas circulam entre eles. Elas não aparecem fundamentalmente como realidades individuais. Elas são de natureza social. Este ponto aparece como algo importante para muitos geógrafos: as novas orientações inscrevem-se numa tradição estabelecida no fim do século dezenove e no começo do século vinte: a utilização, pelos geógrafos, das concepções então dominantes na sociologia, isto é, de uma abordagem que buscava mais a descrição das diferenças de estatuto e de classe, que uma explicação do funcionamento de um conjunto de populações diversas.

Como os especialistas do estudo das representações as consideram mais como realidades sociais que individuais, muitos são, neste meio, os que criticam outras maneiras de conceber a abordagem cultural: elas dão ao indivíduo um lugar demasiado grande.

O problema dos outros mundos

As representações não falam somente do que existe: elas também dão uma grande medida do que é a imaginação. Dela, a sociologia clássica não falou, a geografia social, como ela é geralmente concebida, também não. Onde partir para analisar essa dimensão das realidades geográficas? A crítica literária trata abundantemente desse problema. Alguns geógrafos

inspiram-se nela – David Lowenthal, desde os anos 1960, por exemplo. A maioria não se contenta com isso: ela deseja um tratamento menos impressionista, mais científico. Alguns se voltam para a semiologia ou a semiótica – mas essas disciplinas não explicam o salto para o desconhecido, para o futuro, que a imaginação permite.

Portanto, é ao lado de sociólogos que muitos geógrafos inspiram-se. Dois autores são geralmente citados, Henri Lefebvre e Nikos Castoriadis. Para Henri Lefebvre, o espaço pode ser estudado em sua dimensão física e natural, em sua dimensão social, como conjunto de redes que unem os homens, e como projeção num além que permite escapar à tristeza dos horizontes da vida cotidiana. É a introdução dessa terceira dimensão que dá à abordagem de Lefebvre a capacidade de esclarecer o futuro.

Castoriadis interessou-se muito pelo « imaginário », o conjunto de sonhos e projetos que toda a civilização criou. Essa perspectiva o leva a explicar as relações entre imaginário e forças sociais. Christine Chivallon oferece um bom exemplo da utilização da ideia de imaginário para conferir ao estudo das representações a dimensão dinâmica que ele geralmente não tem.

O ideal-tipo do estudo das representações se caracteriza pela permanência de temas herdados dos anos 1950 e 1960 e pela crítica da dimensão individual das outras abordagens culturais na geografia. Graças à introdução do imaginário, ela permite portanto explicar a dimensão dinâmica da cultura e as possibilidades que ela oferece aos homens de se projetar no futuro.

Na gama das abordagens culturais que os geógrafos exploram, o estudo das representações aparece como a avenida mais tranqüila, a que permite a integração das novidades sem ruptura com alguns hábitos há muito usados pela disciplina: a preferência metodológica por objetos fáceis de apreender; uma concepção do social que enfatiza a dimensão coletiva dos fenômenos.

A abordagem cultural como estudo da experiência vivida

Indivíduo, subjetividade e experiência vivida

A segunda orientação da abordagem cultural se desensolveu a partir dos anos 1970, com a descoberta da fenomenologia e a nova curiosidade pelo sentido dos lugares. Alguns autores como Eric Dardel na França, William Kirk na Grã-Bretanha e David Lowenthal nos Estados Unidos já tinham proposto idéias nesse campo. Com Yi-fu Tuan, Edward Relph e Anne Buttimer, o movimento torna-se muito popular e leva a uma mudança de paradigma na disciplina.

A primeira característica deste tipo de abordagem cultural é a atenção quase exclusiva dada ao indivíduo. O que conta doravante é a experiência direta de cada um, a sua maneira de perceber e sentir as coisas e os seres. O contexto não desaparece, mas ele é concebido como o conjunto das impressões que já modelaram a sua sensibilidade. A geografia descobre o sentido dos testemunhos literários ou picturais. Torna-se possível compreender uma situação através de um romance e o ambiente de um lugar através de um quadro.

Os resultados tornam-se rapidamente espetaculares: é verdadeiramente uma revolução! O estilo usado pelos geógrafos torna-se mais leve, mais sensível. As estatísticas desaparecem de muitos trabalhos. A cena geográfica não é mais a planície uniforme e sem cores e formas dos economistas. Ela é povoada de jovens, de homens, de mulheres e de velhos. Eles não têm a mesma cor de pele e de cabelos, não estão vestidos do mesmo modo, não falam com o mesmo sotaque. A geografia torna-se uma disciplina das cores, dos sons, do movimento – uma disciplina da realidade concreta.

Depois do período onde uma escrita pesada dominava os textos geográficos, a irrupção deste novo estilo traz um novo frescor à geografia. Os estudos sobre o espaço vivido oferecem perspectivas novas sobre a variedade do mundo e sobre o modo como ele é percebido e valorizado.

A experiência do sagrado

Os geógrafos sempre tinham tido uma grande dificuldade para tratar dos fatos religiosos: eles descreveram as igrejas, os templos, as mesquitas,

as grandes cerimônias, as romarias; eles falaram do calendário religioso, das festas, da quaresma, do ramadão, mas ignoravam a fé, as crenças. A sua perspectiva era somente exterior.

A abordagem cultural baseada sobre as representações assinalava a existência duma categoria especial de espaço: o sagrado. Ele era diferente do espaço profano circundante: uma simples constatação, sem explicação.

O levar em conta da experiência modifica a situação. Um espaço sagrado difere do espaço profano porque tem uma carga emotiva muito forte: ele aparece ao mesmo tempo como muito atrativo e ameaçador, porque está marcado pela presença da divindade ou de forças sobrenaturais. No coração do espaço sagrado existe muitas vezes uma zona tão perigosa que só os sacerdotes a podem visitar.

A vivência religiosa não se resume ao sentido do sagrado. Ela também integra o recolhimento, a meditação, a oração, a comunhão através do canto ou da dança, o êxtase. Cada categoria de experiência religiosa é ligada a momentos e lugares específicos. Deste modo, os geógrafos penetram na vida religiosa; a estudam do interior. Eles percebem o sofrimento dos fiéis e a sua esperança de um futuro melhor – nesse mundo, ou no outro mundo.

A geografia começou a falar do futuro de uma maneira diferente. Em vez de analisá-lo segundo a perspectiva da utilidade e do proveito, ela o explora em termos de ética, de pecado e de redenção. Ela descobre o papel da idéia de um outro mundo, ou de uma utopia, para dar um sentido à existência humana. A linguagem dos geógrafos cessa de permanecer ligada ao positivismo ou ao neo-positivismo lógico.

Uma dimensão social

A experiência vivida por cada um tem uma dimensão social, mas não é através da sociologia clássica que ela pode ser apreendida. Em seu livro sobre *L'Espace vécu au Japon* (O espaço vivido no Japão), Augustin Berque apóia-se sobre a filologia para dar conta do significado da casa e de suas várias partes nesse país. Há um par de opostos que marca toda a espacialidade japonesa: o par *uma/omote*. “*Omote* é o que é aparente [...]. É o aspecto, a superfície, o lado externo; a orientação para o sol [...]. *Uma*, ao contrario de *omote*, é o lado escondido das coisas, o interior, o fundo, o lado interno, o lado da sombra [...]. E também o que difere da norma. Como se pode ver, *uma* e *omote*

possuem numerosas conotações morais. *Omote* aparece como positivo, mas é também superficial; *uma* é negativo, mas pode ser também a verdade das coisas, inacessível ao profano” (Berque, 2004, p. 92). Deste modo, a organização do espaço doméstico, e a sua percepção, têm um sentido profundo.

A sociologia pode ser também introduzida no estudo da experiência vivida através da análise dos gêneros literários, como mostra a obra de Mikhail Bakhtin. As imagens, os temas que as pessoas utilizam para decrever a realidade são criações coletivas, transmitidas através da educação. Desta maneira, a sociedade vê-se introduzida no começo mesmo da vida de cada indivíduo. É uma forma de sociologia que difere da sociologia clássica, que vai mais longe no estudo do condicionamento das pessoas pelo ambiente social.

Experiência vivida e corpo: o papel dos sentidos

E através de seus sentidos e de seu corpo que cada um desenvolve sua experiência de mundo. Daí o interesse pelo papel da visão, da audição, do gosto, do olfato na percepção da realidade. Desde o começo dos anos 1980, este campo torna-se um dos mais fecundos da abordagem cultural.

No mundo anglófono, uma ideia se impõe: a de que, no passado, a geografia apoiou-se sobretudo sobre a visão. O livro de Michel Foucault *Surveiller et punir* mostra, ao mesmo tempo, o papel do olhar no controle dos comportamentos. Daí uma interpretação crítica do papel da disciplina no desenvolvimento do estado moderno e do imperialismo.

Na geografia francesa, a orientação foi diferente. Tradicionalmente, a paisagem tinha sido explorada para a obtenção de informações sobre o funcionamento da natureza e da sociedade. Hoje, são as conotações que ela suscita na alma das pessoas que parecem interessantes. A paisagem é estudada pelos sentimentos estéticos que cria e pelo modelo que oferece aos artistas e pintores. Os parques e os jardins, isto é, as paisagens criadas por razões sentimentais aparecem como um campo de pesquisa especialmente interessante.

A nova curiosidade pelo gosto, pelo olfato e pela audição abre novos caminhos para a pesquisa: a música torna-se um símbolo dos lugares e uma expressão muito forte de seu ambiente; a cozinha torna-se um assunto fascinante: ela explora um aspecto essencial das relações entre os homens e o ambiente. Ela exprime também a dimensão social do beber e do comer.

Jean-Robert Pitte oferece um bom exemplo dessa concepção da abordagem cultural: ele publicou um livro importante sobre a história das paisagens francesas. Mais tarde, ele explorou as questões do olfato e do gosto através de seus trabalhos sobre a cozinha e os vinhos franceses. Mas o seu interesse pelo corpo não se limita aos sentidos. É todo o corpo que deve ser estudado pelos geógrafos: daí seu interesse pela geografia da morte e das maneiras de sepultar ou incinerar os corpos, e seus trabalhos sobre os cemitérios.

Experiência vivida e corpo: ritmos e pulsações

No mundo anglófono, muitos são os geógrafos que vão mais longe nas suas interpretações do papel do corpo na experiência vivida: não são só os sentidos que intervêm. É todo o corpo humano – estatura, peso, sexo, idade – que condiciona essa experiência. O corpo tem movimentos internos, um ritmo próprio. Através de suas pulsações, é a vida que se manifesta.

Para Anne Buttimer, essa abordagem parece fundamental. Para ela, isso vai de par com algumas orientações do pensamento católico contemporâneo, que rompem com a tradição e recordam que, fazendo de seu filho um homem, Deus divinizou também o corpo. Para ela, é importante abandonar a visão do homem como um ser essencialmente espiritual. É preciso debruçar-se sobre os ritmos do ser e sobre seu acordo com o ambiente onde vive. A geografia torna-se uma disciplina das tendências e dos movimentos que enraizam-se no corpo.

Essa forma de abordagem cultural é muito atenta à maneira como a idade modifica a percepção, as maneiras de fazer e os prazeres que se tira da vida. Ela vê na diferença dos sexos uma categoria maior – e explora suas dimensões sociais nos estudos sobre gênero.

Através da atenção que ela dá aos ritmos do ser, seu funcionamento material e sua inserção no ambiente, essa abordagem se aproxima da ecologia: ela estuda o homem como um elemento de uma cadeia de seres vivos – um elemento que não só lhe pertence pelo alimento que extrai dela, mas pela semelhança profunda que existe entre todas as manifestações da vida.

É certamente na Suécia que essa abordagem cultural tem o lugar mais importante. A influência de Anne Buttimer explica isso em parte: os anos

quando ela foi pesquisadora na Universidade de Lund contribuíram para uma larga difusão de suas idéias. Mas o seu sucesso vem também da semelhança que elas tinham com os temas centrais da obra de Torsten Hägerstrand. Ele fora fascinado, quando adolescente, por todos os estudos que davam à vida, ao movimento, aos ritmos de cada um, um papel importante: códigos coreográficos para notar as posições e os movimentos dos dançarinos; estudos longitudinais do demógrafo americano Lotka. A geografia do tempo que ele inventa em 1970 mostra a atenção crescente que ele deu a esses temas.

O cruzamento dos trabalhos de Torsten Hägerstrand e da inspiração de Anne Buttimer faz a originalidade da Escola de Lund. Os seus membros estudam os ritmos, os movimentos, os acordos e desacordos que fazem parte da vida. A geografia humana que eles praticam é ligada à apreensão ecológica do mundo. Ela é feita para o desenvolvimento sustentável.

Perspectivas críticas

O estudo da corporeidade dá uma outra dimensão aos trabalhos sobre as desigualdades sociais, a pobreza, a miséria. Uma coisa é falar de um país com uma renda individual média de duzentos dólares; outra coisa é descrever seus bairros pobres, suas favelas, é mostrar como as crianças sofrem de má nutrição, com membros magríssimos, barrigas dilatadas e o olhar triste. É difícil permanecer indiferente frente a tais “espetáculos”.

Os geógrafos que têm uma concepção forte da corporeidade pensam que o sentido da vida se coloca nas forças íntimas do indivíduo, em sua profunda necessidade de realizar-se. Todos têm um direito imprescritível a existir, segundo modalidades que são próprias a cada um porque são inscritas em seu corpo. Daí a idéia de que a resistência a toda tentativa de opressão é uma virtude fundamental.

Muitos geógrafos com um interesse pela corporeidade têm uma orientação radical: eles lutam por um mundo mais justo, mais igual.

A abordagem cultural como estudo dos processos culturais e sócio-culturais

Um desvio para dar a geografia uma dimensão explicativa

A terceira maneira de conceber a abordagem cultural na geografia tem raízes já antigas. No tempo onde a geografia humana se estruturou, ao final do século XIX e no começo do século vinte, dois grandes domínios de pesquisa foram definidos: o estudo das relações entre os homens e o ambiente e o estudo da circulação. Durante a primeira metade do século vinte, só o primeiro aspecto desse programa foi explorado. No começo dos anos cinquenta, muitos geógrafos escolheram explorar a parte menosprezada desse programa. A circulação reflete as relações sociais. Para entendê-las, necessitava-se analisar o funcionamento da sociedade, isto é, os processos sociais.

A geografia da primeira parte do século vinte foi construída sobre a idéia de que as formas visíveis podem ser explicadas através de relações simples de causalidade: entre os *openfield* e os constrangimentos da rotação das culturas e da criação do gado, a relação parecia evidente.

Para entender os processos sociais – sejam econômicos, sejam políticos, sejam puramente sociais – é preciso fazer um desvio mais longo. Para explicar a localização das atividades econômicas, necessita-se analisar o papel do fator terra (os recursos naturais), do fator trabalho, do fator capital e dos gastos com transporte e comunicação. É através dos mecanismos de mercado que esses fatores intervêm: a geografia econômica implica em um desvio em direção à teoria econômica, à análise do papel dos fatores de produção, da distância e do funcionamento dos mercados.

Na economia, o estudo dos processos põe em jogo os homens e suas escolhas, e a existência de mecanismos como o do mercado ou o da criação de moeda através do crédito. A capacidade dos homens de fazer planos para o futuro dá uma dimensão dinâmica à interpretação.

No início dos anos 1970, alguns geógrafos pensam que um desvio semelhante ao da geografia econômica se fazia necessário a fim de dar conta dos processos políticos e sociais. Eles descobrem que as concepções tradi-

cionais da geografia social ou da geografia política não eram mais convenientes para esta tarefa. No domínio social, o objetivo era o de descrever as classes, as ordens, as castas que compõem a sociedade, e não o de explicar o funcionamento do corpo social. No domínio político, a definição da geografia política como “estudo do ‘quadro’ político, que é constituído de territórios e linhas – fronteiras e redes – e de pólos estruturantes” (Stéphane Rosière, 2007) dava à disciplina um caráter estático.

Para compreender a vida social e política, os geógrafos interessados pelos processos sociais tiram partido de outras áreas do conhecimento, como a sociologia ou as ciências políticas. Eles interessam-se pelo funcionamento da sociedade através da divisão do trabalho social, à maneira de Durkheim, e pelo papel dos sistemas de relações institucionalizadas na empresa, à maneira de Max Weber ou de Amitai Etzioni, ou na família, na associação, no mercado, na casta..., à maneira dos antropólogos. No domínio político, os geógrafos inspiram-se em Max Weber e sua análise do poder puro, do poder legítimo e das várias formas de influência.

Este tipo de abordagem rompe com o modo como até então se tratava as realidades sociais e política.

O estudo dos processos culturais e sócio-culturais

Ao mesmo tempo, torna-se claro que os processos sociais e políticos põem em jogo valores. São de natureza sócio-cultural ou político-cultural. É esta a razão porque um outro desvio agora em direção às realidades culturais começa a ser explorado nos anos 1980.

Este grupo de geógrafos interessa-se pelas representações. É fascinado pelas pesquisas sobre a emotividade e o papel dos sentidos e do corpo na vida de cada um. Mas, sua motivação é diferente: a abordagem cultural parece indispensável para completar o trabalho de reconstrução da geografia humana iniciado nos anos 1950.

Existem diversos processos culturais ou sócio-culturais. A ênfase vai em primeiro lugar para a comunicação, graças a quem a cultura é transferida de um indivíduo a outro, de uma geração a outra. Através da interiorização das práticas, dos conhecimentos e dos valores que ele recebe, o indivíduo torna-se uma pessoa, com uma identidade pessoal e social. Graças à cultura, o homem torna-se um ser social.

Os valores que são partilhados por um grupo são às vezes suficientes para orientar a ação humana e levar diretamente aos resultados sonhados: é o processo das profecias auto-realizadoras, descrito pelo sociólogo americano Robert Merton, e estudado, no quadro da abordagem cultural, pelo geógrafo francês Jean-François Staszak.

A maioria dos processos são sócio-culturais ou político-culturais. Quando recebe e interioriza sua bagagem cultural, o indivíduo aprende os papéis que ele deveria ter em tal ou tal circunstância. Ele aprende também que um papel bem interpretado leva a recompensas, e mal interpretado, a penalidades. Deste modo, valores são integrados nos sistemas de relações institucionalizadas que asseguram o funcionamento da sociedade. A divisão do trabalho social conduz à formação de categorias homogêneas, de classes, mas elas constituem apenas a metade dos processos sócio-culturais – ou um complemento dos sistemas de relações institucionalizadas, graças a quem a sociedade funciona.

O último domínio que a abordagem cultural, fundada sobre a análise dos processos trata, é a gênese dos valores. Para formular julgamentos sobre a ação humana ou para antecipar o devir do mundo, o observador deve se deslocar: ele tem de descobrir a realidade em perspectiva, dum ponto de vista afastado ou elevado, de um outro mundo. A abordagem cultural analisa, deste modo, a topologia dos algures que permite dar um sentido à vida individual e coletiva: o mundo encantado de espíritos e deuses dos animismos, o outro mundo dos monoteísmos, a esfera da razão metafísica dos filósofos, a utopia das ideologias ou filosofias da história.

Os outros mundos nunca são totalmente afastados das realidades terrestres: existem comunicações. Os pontos ou áreas onde os algures atingem a Terra são diferentes dos outros: são carregados de sacralidade.

A abordagem cultural baseada na análise dos processos culturais ou sócio-culturais não leva à constituição de uma nova subdisciplina, à geografia cultural. Ela conduz a uma reestruturação completa da geografia humana. Ao mesmo tempo, ela permite levar em conta o papel das representações, a dimensão subjetiva da percepção, o papel da emotividade, dos sentidos e da significação do corpo na vida humana e social.

Essa concepção suscitou muitas críticas na disciplina. A maioria dos colegas não tem o hábito de analisar diretamente o homem. Eles partilham

uma concepção da sociedade que foi elaborada pelos sociólogos do século dezenove. Para eles, a abordagem cultural baseada na análise dos processos culturais e sócio-culturais ignora o social porque ela parte do indivíduo. Ela parte, é verdade, do indivíduo, mas é para reencontrar o social e abordá-lo sob uma perspectiva nova: ela enfatiza a virada “espacial” que a sociologia conheceu durante os últimos vinte anos, ainda que as outras abordagens permaneçam fiéis a uma concepção mais tradicional.

Conclusão

Penso ter mostrado que existem várias concepções da abordagem cultural na geografia. Elas têm raízes diferentes: a descoberta das imperfeições das representações, o impacto da fenomenologia, e o desejo de estruturar a geografia humana a partir do estudo dos processos espaciais.

O que descrevi são tipos ideais, no sentido de Max Weber. Eles explicitam a lógica de diferentes posições teóricas e suas conseqüências. A maioria dos pesquisadores inspira-se mais ou menos em cada um desses modelos.

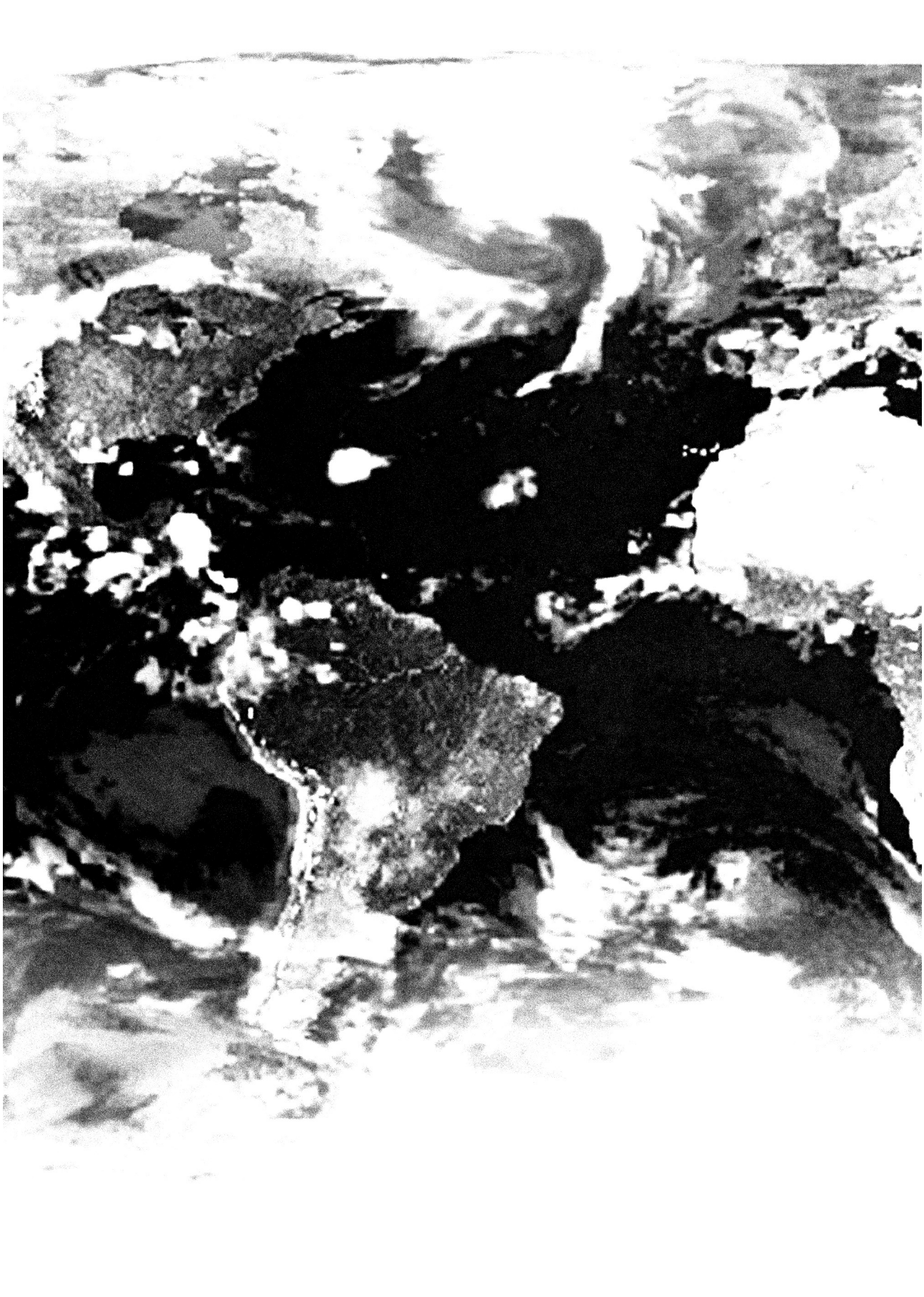
Todos os geógrafos concordam sobre a necessidade de se levar em conta as viradas que caracterizaram as ciências sociais durante a última geração: a virada lingüística, que ressalta que o pesquisador sempre trabalhou sobre palavras e imagens, e não diretamente sobre a realidade; a virada espacial da sociologia, que recorda que sociedades não existem numa esfera conceitual e abstrata, mas num espaço e em lugares precisos; a virada cultural da geografia humana, que enfatiza o fato de que os processos sociais, econômicos ou políticos dependem das culturas onde eles atuam.

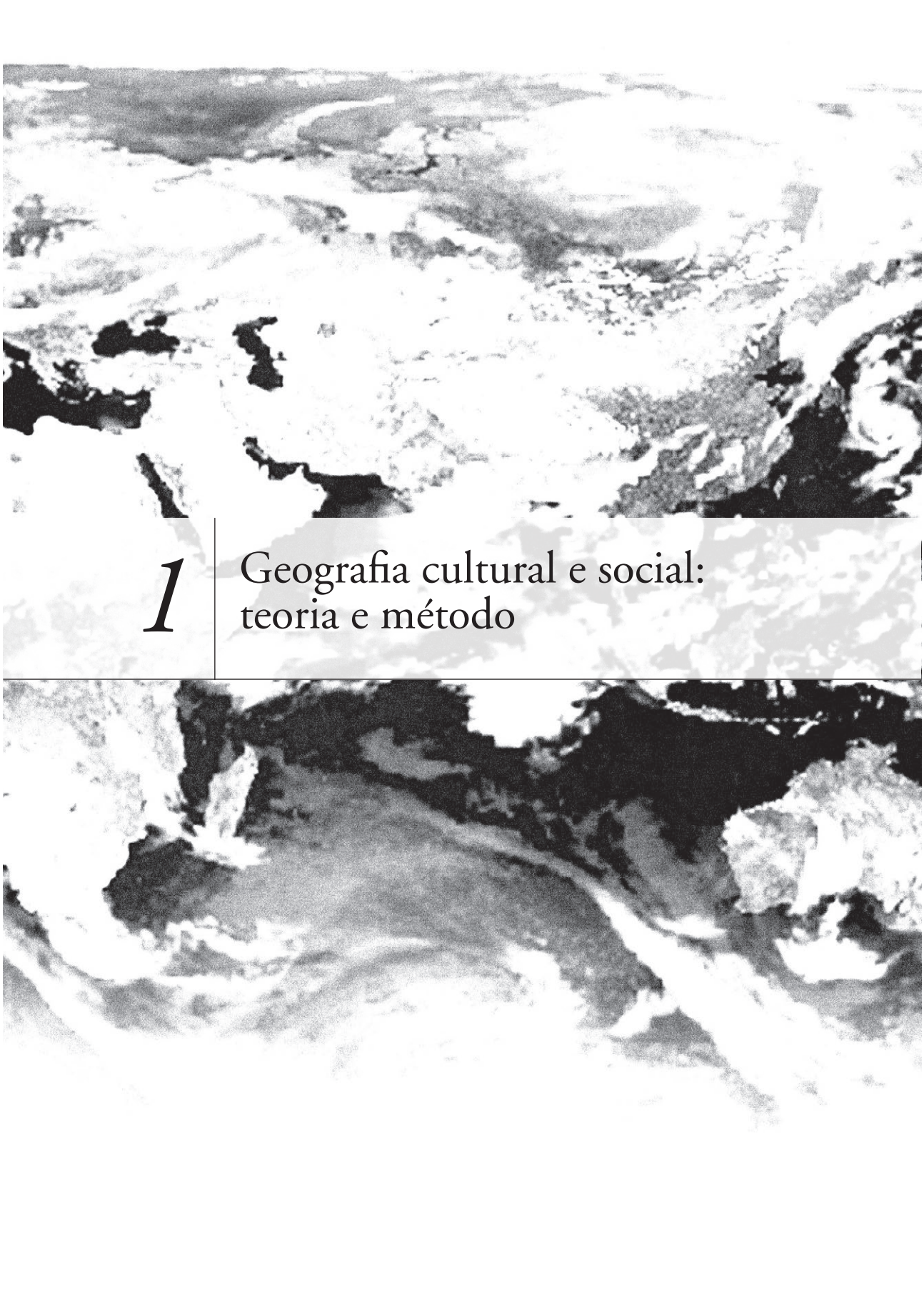
As três famílias de abordagem cultural que se desenvolveram há uma geração têm em comum o fato de sublinhar o papel da subjetividade, de dar conta do papel das representações e do peso dos dados corporais. Elas esforçam-se, cada uma à sua maneira, para apreender o sentido da vida individual e coletiva. Todas estudam, mais ou menos, os processos culturais.

As diferenças resultam mais de posições herdadas do passado que das interpretações próprias. O objetivo deste capítulo introdutório é o de convencer todos os geógrafos de hoje que o tempo das discussões sobre a utilidade da abordagem cultural já está ultrapassado. O que importa é explorar

todas as avenidas que ela abre para a pesquisa: a significação de outros mundos na estruturação do nosso, o levar em conta o futuro, a curiosidade para a diversidade das sensibilidades humanas, a atenção para as iniciativas individuais e a consciência dos constrangimentos ligados à existência de normas e valores.

A co-existência de três famílias de abordagem cultural não é incômoda. Ela permite aos geógrafos de sensibilidade diversas formas de expressão. Ela traduz a permanência, no curso de uma fase de mutação profunda da disciplina, de hábitos, hipóteses e preconceitos mais antigos.





1

Geografia cultural e social:
teoria e método



Ação e EspaçoMUNDOS

a concretização de espacialidades
na Geografia Cultural

Wolf-Dietrich SAHR

Professor, Universidade Federal do Paraná e Faculdades Guarapuava
Wolf-Dietrich.Sahr@urz.uni-heidelberg.de

A virada cultural da geografia, o seu 'cultural turn', é vista, por muitos, como uma inclusão de abordagens semióticas e hermenêuticas na epistemologia da geografia. Roberto Lobato Corrêa e Zeny Rosendahl, protagonistas da geografia cultural no Brasil, comentam que esta tendência da geografia tem "o significado como palavra-chave" (2003, p. 15), situando destarte suas contribuições numa tradição interpretativa.

Foi a anglófona New Cultural Geography, seguindo os preceitos de abordagens dos Cultural Studies da Escola de Birmingham (Raymond Williams, Richard Hoggart, E.P. Thompson, Stuart Hall), que delineou, durante os anos 1980, esta linha de pensamento, quando interpretou a 'cultura', nas palavras de Paul Claval (1999, p. 56), como um "sistema de significações que tem por objetivo permitir o funcionamento da sociedade global". Esta perspectiva aprofundou-se pela inclusão de elementos do estruturalismo semiótico francês e de suas elaborações pós-estruturalistas (Roland Barthes, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze e Felix Guattari; ver SAHR 2003a, p. 233).

A tendência de integrar o significado nos objetos da geografia exprime-se, assim, em quase todas as obras 'clássicas' da Nova Geografia Cultural. Mencionamos, neste contexto, a interpretação das paisagens dos parques Ingleses (1984) e do Palladianismo na Itália (1993) de Denis Cosgrove, o reconhecido estudo de James Duncan sobre a cidade de Kandy em Sri Lanka "A cidade como texto" (1990), as investigações das representações populares na Suécia do século XIX de Allan Pred (1990) e as "Imaginações Geográficas" sobre as visões européias do Oriente Médio de Derek Gregory (1994). Todos estes autores optam por uma "leitura da paisagem" (CLAVAL 1999, p. 313), investigando paisagens pré-existentes (em natura, ou seja, no pensamento) e as submetem a métodos semióticos, hermenêuticos e desconstrutivistas. Desta maneira, a Nova Geografia Cultural afastou-se tanto das então vigentes tendências da geografia materialista-marxista, que se focaliza nas relações sociais (relações capitalistas e de poder), como da geografia fenomenológica, que destaca a experiência humana. Contudo, a Nova Geografia Cultural também se distancia da clássica geografia cultural, com as obras de

Carl Sauer e Wilbur Zelinsky, criticando esta como positivista e “superorgânica” – como na pertinente crítica de Don Mitchell (2000, p. 29-34).

Em síntese, tem-se que o destaque ao significado como PalavraChave¹ dá uma identidade própria à geografia cultural, tornando o plano interpretativo uma ‘realidade’ idealizada, mas deixa ao mesmo tempo a experiência humana em segundo plano, principalmente quando se trata dos seus aspectos corporais, sensíveis e estéticos. Estes elementos aparecem na geografia interpretativa apenas como ‘valores’ semióticos, quer dizer, são traduzidos da vivência plena para o nível do intelecto. Portanto, o foco do significado negligencia os processos da própria condição humana do Agir (ARENDT 1981, português 2007), o que inclui ‘o significar’, ‘o produzir’ e ‘o fazer’ dos produtos, das obras e dos fatos culturais pesquisados. Diante desta situação, nos parece importante apontar que a ação, traduzida para o geográfico como ‘produção’ e ‘construção’ do espaço, também envolve a culturalizAção, sendo os seus processos até agora pouco valorizados na própria epistemologia da geografia cultural. Por isso, concentramo-nos a seguir na temática do Agir e na sua dialética vivenciada-pensada, o que interpretamos como uma comunhão entre corpo e mente, um ViverSignificar.

Da geografia cultural do significado para uma geografia social da ação

Investigando a dialética do ViverSignificar, tomamos como ponto de partida algumas reflexões de proponentes da Escola de Birmingham – lembrando o caminho da própria Nova Geografia Cultural. Percebe-se, por exemplo, nas escritas do sociólogo pós-estruturalista Stuart Hall, a intelectualização do empírico social num hiato de sua evolução intelectual. Em 1981, este autor ainda se refere às “culturas populares” como “formas e atividades cujas raízes se situam nas condições sociais e materiais de classes específicas”, inclusive “tradições e práticas” (HALL, 2003, p. 257), enquanto, em 1991, o mesmo autor define o meio cultural apenas como linguagem, textualidade e significação (2003, p. 212).

Homi Bhabha (1998, orig. 1994), outro autor de destaque desta corrente, quando constrói uma ligação desconstrutivista entre nação e povo, aponta a ‘nação’ como uma construção semiótica formada por narrativas, enquanto

o ‘popular’ aparece com certa autonomia como “forma de vida que é mais complexa que ‘comunidade’, mais simbólica como ‘sociedade’, mais conotativa do que ‘país’” (p. 199). Assim, a “expressividade” (p. 246) e o “enunciado” (p. 248) do popular ganham uma visão mais acionista, enquanto a “comunidade”, o “social” e o “nacional” tornam-se invenções semióticas da ciência e da política. Conseqüentemente, Bhabha refere-se à autoridade das práticas costumeiras, tradicionais, como um “espaço além da teoria”. Para ele, a experiência e a identidade cultural localizam-se “fora da sentença” e dentro da “polaridade teoria-prática” (p. 250). Esta compreensão da experiência, mesmo quando fica ainda parcialmente encarcerada no vício intelectualizante da ciência, já garante uma transposição do linguajar científico para uma linguagem da experiência, mostrando que atrás das PalavrasChaves dos significados existe ainda um campo de Agência, no qual os significados são apenas ‘chaves’ de compreensão, mas para onde a ‘porta’ se abre deixando livre uma bela vista para um horizonte corporal em movimento. Para isto, a Agência é – para Bhabha – uma EnFormAção, uma criação de formas em relação ao indeterminado e o contingente do movimento (p. 253). Destarte, tal visão da geografia cultural correria menos risco em privilegiar exageradamente o lado idealista do significado.

Na geografia cultural francesa, por sua tradição mais ecológica do que as geografias anglófonas ou alemãs, parece-nos possível que a tradição de Vidal de la Blache – com seu foco nas relações HomemAmbiente – permita uma “linha de fuga”² do problema do idealismo semiótico pelo simples fato que esta tendência dá maior atenção à relação do que ao significado em si. Entretanto, observando as práticas de pesquisa dos colegas franceses, o fato da ‘relação’ tornar-se rapidamente um arteFato leva destarte ao mesmo campo significativo fixo como a tradição da geografia cultural inglesa. Isto se deve à quase sempre presente sedução da geografia francesa em interpretar o ‘fazer ciência’ como um processo civilizatório. Assim, muitas pesquisas francesas compreendem a idéia da cultura como transformação do espaço natural pela atividade civilizatória num processo de humanização (CLAVAL 1999, p. 289). Neste viés, o sistema cultural é interpretado como um sistema tanto de formação e produção intelectual (I) como de transformação material (II), mas se auto-representa ainda em contextos reflexivos como o significado de atos de civilização. Formam-se, assim, ‘culturas’ que

combinam elementos naturais (I) com elementos culturais e materiais (II) para construir identidades e etnias sociais (quer dizer significativas, III), as chamadas “etnogeografias” (CLAVAL; SINGARAVELOU, 1995).

Em consequência, os ‘territórios’ desta geografia cultural francesa representam tanto espaços de poder, como espaços ambientais e espaços simbólicos (BONNEMAISON, 2000, p. 26), o que apontaria para uma geografia cultural mais concreta. Mas é a própria intervenção intelectual homogeneizadora dos pesquisadores que transforma novamente estes espaços semioticamente, principalmente quando propõem conceitos ditos ‘geográficos’³, os quais apresentam as mesmas características de significado como os significados-objetos da New Cultural Geography. Uma PalavraChave para esta atitude semiótica é a concepção do “território” que se compõe num quadro onde existem saberes, tecnologias, crenças e poder e que – quando passa pelo crivo do mundo intelectual dos geógrafos – é captado e fixado conceitualmente diante de um mundo vivido em permanente movimento. Assim, a abordagem do território muitas vezes recai no mesmo perigo do idealismo, mas agora através da atividade científica, quando aparece como signo geográfico: um conceito representando um espaço delimitado e reificado numa condição idealizada, definida, identitária, ritual-simbólica ou política (BONNEMAISON, 2000, p. 95).

Para evitar uma demasiada intelectualização, Augustin Berque, outro representante da geografia cultural francesa, introduz a “*lógica de médiance*” (1990), fazendo alusões a uma filosofia budista-fenomenológica com influência japonesa. Esta MesoLógica é um complexo onde a natureza é apropriada pelo sujeito reflexivo que reformula sua condição de vivência, mesclando o subjetivo com o objetivo, o físico com o fenomenológico, o ecológico com o simbólico. Entretanto, para alcançar a condição do ‘fenômeno’, Berque induz a ‘poetização da experiência’ para poder torná-la sensível para a consciência humana (p. 32). Por isso, apesar da bagagem budista, ele investiga a apropriação da natureza não primeiramente através da ação corporal, mas através de uma operação intelectual na qual o “em si” (a natureza objetiva) é transformado em um “para si” (um sujeito), o que nos parece ainda um resquício hegeliano numa abordagem que em outras partes já se mostra muito promissora, mas ainda não leva suficientemente em consideração os componentes acionistas do próprio budismo (p. 85).

Ainda outro autor francês, Guy di Meo, se aproxima mais de nossa idéia do espaço material, sensível e de ação (1998, p. 95). Ele inicia suas reflexões nas esferas da experiência fenomenológica, colocando a “casa” como o “nosso canto do mundo” (p. 97), e, a partir daí, amplia o raio de ação para outras localidades, primeiro às mais próximas, depois às mais afastadas até chegar no infinito. Desta maneira, o território vivido torna-se um laço intermediário, reunindo a experiência fenomenológica direta e subjetiva com o objetivo coletivo, público e infinito. O ‘espaço’ muda, destarte, gradativamente seu caráter dentro do próprio conceito (p. 114). Assim, a abordagem de Di Meo ganha um viés fortemente acionista (de “distanciamento”), onde implode a diferença intelectual entre o corporal e o significativo. Por isso, a idéia de Di Meo em embutir a concepção do território na teoria da “estruturação” torna-se relevante. Esta teoria, desenvolvida por Anthony Giddens nos anos 1980, não recorre à diferença cartesiana entre corpo e idéia, mas refere-se à diferença leibniziana entre substância (traduzido para o processo e a ação) e forma (traduzido para estrutura). Surge, desta maneira, uma MultiLética entre várias formas de espacialização e regionalização (ver DI MEO, 1998, p. 50). Em conseqüência, o ‘espaço’ ganha aqui uma conotação mais kantiana, sendo um elemento categorial tanto na percepção (razão teórica) como na ação (razão prática).

A irmandade entre Geografia Social, Antropologia e Sociologia

Na mesma época em que se desenvolviam estas conceituações da geografia francesa sobre o espaço, a sociologia e antropologia francesas, nas obras de Pierre Bourdieu, Michel de Certeau e Alain Tourraine, e as sociologias inglesa e americana do interaçõesimo simbólico (Erving Goffman, George Herbert Mead), e, principalmente, a teoria da estruturação de Anthony Giddens apontavam também para a ação humana espacial como elementos fundamentais da Formação da sociedade.

Pierre Bourdieu, por exemplo, propõe na sua “teoria da prática” (1976, orig. 1972) uma sociedade compreendida como ‘conjunto de formas de práticas’ e destaca a atividade humana baseada num ‘repertório de regras e

eventos' com um 'programa de discursos e ações', diferenciando assim um espaço virtual e abstrato (habitual) de um espaço prático (p. 141). Martina Löw denomina esta dicotomia de Bourdieu como "dialética entre o espaço metafórico social e o espaço fisicamente apropriado" (2001, p. 182). Löw insiste, junto ao Bourdieu, que para superar a dicotomia espacial virtual-prática precisa-se de uma relação entre interioridade e exterioridade da pessoa, na qual se reúnem os dispositivos abstratos do Habitus (coletivo) com as estratégias individuais de ação (p. 164-65). Isto inclui também a capacidade humana em transformar as próprias regras desta relação. Portanto, a diferenciação entre espaço material e espaço virtual resulta num "espaço social" que se abre quase como brecha para práticas não-refletidas ou contraditórias (p. 189); nesta brecha reproduzem-se ações sem necessariamente serem tematizadas na própria consciência dos atores, mas ficam embutidas em esquemas culturais performativos (tradições, costumes etc.). Assim, o espaço social ganha características relacionistas diferentes da geografia francesa ambientalista. Agora, a dialética se desenvolve dentro da construção da sociedade, entre sujeitos racionais e ambientes de poder e do capital, onde cada um por si representa um ambiente cultural com lógica diferenciada (BOURDIEU, 2000, p. 134, orig. 1989). A prática social é, assim, uma apropriação espacial de lógicas abstratas. Nesta construção epistemológica, Bourdieu encontra uma solução para embutir a Ação como estrutura 'motivadora' e produto cultural da sociedade, diferenciada por gêneros, classes e povos.⁴

Michel de Certeau, por sua vez, se inclina mais para um ângulo fenomenológico da ação, quando se concentra nas características do próprio agir no cotidiano, contextualizando a ação na diferença entre o agir tático, espontâneo e sem lugar específico, e o agir estratégico que cria e preserva um determinado lugar (CERTEAU, 1999, p. 46 e p. 92). Destarte, ele é mais geográfico que Bourdieu. Trata do "habitat" e não do "habitus". Este habitat se constrói primeiramente no privado, o qual representa o lugar dos sonhos e os anseios dos sujeitos, mas está embutido em um espaço de maior abrangência, como a cidade e a sociedade (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 1998, p. 42). Assim, Certeau e seus colegas desenvolvem uma nítida teoria espacial válida e digna para a própria geografia.⁵

Ainda em 1984, a teoria social de estruturação de A. Giddens (2003, orig. 1984), procura outra solução para a construção da sociedade. Esta abordagem apresenta igualmente conotações geográficas, e, por isso, ganhou força dentro da geografia inglesa durante os anos 1980, principalmente na obra de Derek Gregory e Steve Pile (CLOKE; PHILO; SADLER, 1991, p. 93-131).⁶ Para Giddens, a sociedade é fundamentada no Agir⁷. Cada indivíduo age primordialmente conforme diferentes formas de motivação. Aqui, Giddens empresta conceitos do freudismo, diferenciando o caráter da motivação entre motivos subconscientes, rotinizações e ações reflexivas (p. 47). O autor chama este processo da organização espacial de “regionalização” e dedica um capítulo inteiro a esta questão (cap. III). Nele, define o território como um “zoneamento do tempo-espaço em relação às práticas sociais rotinizadas” (p. 140). Assim, Giddens consegue teorizar a regionalização além do primitivo ‘dimensionalismo’ geográfico entre o local e o global. Baseia-se, portanto, na própria fenomenologia do Agir e mostra, assim, uma dupla face da ação: esta é espontânea e efêmera, quando baseada na espacialização da ação individual, e estratégica, quando se trata de um agir orientado numa regionalização mais constante (como instituições, países, casas etc., cf. GIDDENS, 2003, p. 169). Assim, a relação entre dois tipos de espaços torna-se resultado de um processo de Estruturação entre o espaço da ação e o espaço da estrutura.

Todavia, o verdadeiro mérito da construção de uma geografia da ação é da geografia social de língua alemã. Esta, nos anos 1980, ainda na periferia dos discursos internacionais da geografia, desenvolvia com bastante independência uma reflexão profunda e nítida sobre a relação entre espaço e ação. Principalmente geógrafos sociais, como o suíço-alemão Benno Werlen (1986, 1987) e o austríaco Peter Weichhart (1986), destacaram que a produção do espaço precisaria de um fundamento fenomenológico além da geografia humanista, e por isso insistiram que o ‘paradigma do espaço’ fosse revisto de um ângulo acionista (SAHR, 1999, p. 43). Portanto, Werlen rejeita a ontologização do espaço na geografia e focaliza no Agir, quando propõe uma “geografia das regionalizações cotidianas” (1995, 1997). Parece-nos interessante que, paralelamente a esta tendência da geografia alemã, também a geografia brasileira discutia neste momento uma problemática semelhante. Por exemplo, Marcelo Lopes de Souza, já em 1988, critica os denominados

“espaciólogos”. Também Milton Santos, com certeza um dos proponentes de uma “geografia do espaço” no Brasil, se sente forçado, em 1996, a posicionar o espaço entre os sistemas de ação e os sistemas dos objetos.⁸ Na mesma tradição, mencionamos ainda a obra de Paulo César da Costa Gomes (2002), que com sua concepção de nomoespaço e genoespço aponta um problema do Agir no confronto entre diferentes formas espaciais. E, finalmente, Rogério Haesbaert, que define o Agir (as ações materiais, sociais, políticas e significativas), como elemento formativo do território, destacando em cada dimensão o “território como um ato” (2003, p. 127 e 281).

Diante deste cenário da geografia social de ação, me parece necessário entrar numa reflexão mais nítida sobre o próprio Agir.

A variedade da ação

As origens do aspecto acionista na teoria social são fortemente relacionadas à descoberta da atividade humana como fonte de riqueza nos séculos XVIII e XIX. Isto é tanto mérito de John Locke como de Karl Marx. Nos manuscritos de 1844, Marx aponta a diferença essencial da atividade produtiva entre “Werken” (*work*) e “Arbeiten” (*labour*) recorrendo a John Locke. Mas, ao contrário do empirismo de Locke, Karl Marx segue as proposições de Hegel, mostrando que o trabalho é a essência expressiva do homem, a exteriorização do si mesmo, a *Selbstentäußerung* (MARX, 1956, p. 521 e 573). Desta maneira, transforma o mundo “em si” (o espírito) para o mundo “para si” (o material). Isto quer dizer que esta transformação desenvolve-se através da externalização corporal do intelecto humano. Surge desta dialética espiritual-material a autoconsciência (o *Selbstbewußtsein*), que recria o homem na sua totalidade (p. 574). O então hiato entre obra exterior e consciência significa que todos os artefatos humanos são produtos materiais fora desta consciência. Com esta visão materialista, Marx sugere que a reificação das obras é tanto uma naturalização destes artefatos (uma volta à natureza), mas também uma realização intelectual (uma criação de natureza), embutida numa *Entfremdung*, uma alienação desta natureza (p. 512-515). Destarte, a atividade humana se reduz a uma produção da própria propriedade, através do trabalho.

Hannah Arendt, na sua obra prima *The human condition* (orig. 1958), traduzido para o alemão como *Vita activa* (1981, orig. 1971)⁹, critica esta postura marxista, com razão, quando aponta a fundamental diferença entre “trabalhar” (*arbeiten*) e “fazer” (*herstellen, werken*), designando o homem dialeticamente tanto como animal laborans como homo faber (1981, p. 103). Assim, encontra na “condição humana” um termo acionista para a alienação entre trabalho e fazer.¹⁰ Nesta visão, a sociedade moderna transforma-se, sim, numa sociedade na qual predominam atividades produtivistas alienadoras e de consumo, cujo equilíbrio oscila entre produção e destruição, onde existe uma forte circulação de mercadorias e onde a sedução do homem é princípio e fim da produção (ver também BAUDRILLARD, 2004). Mas, para Arendt, esta característica é apenas marcante para a cultura de massa que é “usada, abusada e esgotada para expulsar o tempo vazio...” “para os fins do divertimento” (1981, p. 157).¹¹ Neste sentido, Arendt afasta qualquer felicidade na sociedade moderna que vai além da satisfação do animal laborans.¹²

Para fugir das limitações acionistas do sistema capitalista, Hannah Arendt propõe uma outra interpretação do trabalho, agora no sentido do work. Este é o Fazer, o *Herstellen*¹³, uma palavra alemã a qual se refere aos artesãos e não aos trabalhadores. No *Herstellen* junta-se a criatividade, com espontaneidade reflexiva, à produção artesanal. Trata-se de uma forma de produção mais motivada e individualizada do que rotinizada. Não existe, no *Herstellen*, o produtivismo genérico da subsistência, mas sim uma produção consciente necessária para a existência, onde se “realiza a vida humana específica” (ARENDT, 1981, p. 211).

Além do Fazer, Hannah Arendt aponta ainda uma terceira categoria da Agência, o Agir (*Handeln*). Esta categoria representa a principal fonte da auto-expressão individual do homem como *zoon politikon*. Na sua esfera, as atividades produzem uma pluralidade de semelhanças e de diversidades, constroem as suas “alteridades da *vita activa*” (1981, 214; 2007, p. 189). Por isso, esta autoconsciência representa uma forma não-alienada, porque reTorna a si mesma, fundamentando e comungando o corpo da personalidade com o intelecto da sociedade. Trata-se de um espaço de liberdade, onde as relações sociais permitem convivência livre e onde ações humanas adquirem seus sentidos, onde aparecem significações e interpretações ape-

nas como ferramentas da *vita activa*, e não como o seu sentido. Em contraste ao Trabalhar e ao FazerProduzir, o Agir, e junto com ele o seu parceiro, o Falar, formam um EntreEspaço social, “onde a ação (no nosso sentido o Agir) e o discurso (o Falar) criam entre as partes um espaço capaz de situar-se adequadamente em qualquer tempo e lugar” (ARENDT, 2007, p. 211). Trata-se de um “espaço de aparência” (p. 212), que depende de atores sociais e de relações de poder (ARENDT, 1981, p. 250). Aqui, a geografia – e principalmente a geografia social e cultural – deveria dedicar-se às práticas sociais do homem como uma produção do espaço ‘mesológico’, pesquisando os ‘enquadramentos do Agir’, que garantem, através de suas formas culturais, estabilidade e coerência dentro de uma sociedade (1981, p. 238).

As três formas da Agência propostas por Hannah Arendt permitem uma nova reflexão sobre as funções sociais da ‘produção do espaço’¹⁴. Enquanto a interpretação marxista do Agir é reduzida ao “trabalho”, precisamos teorizar a criatividade, o FazerProduzir, a ação non-conformista, a “revolução” do contra-poder, para falar em termos marxistas. Este lugar é a margem entre individualidade e sociedade. Neste entre-espaço questiona-se e se discute o Agir e o Viver. Nas sociedades capitalistas, submetidas ao trabalho e à reProdução, estes espaços criativos encontram-se geralmente à margem. Nestes lugares limiares, nas fronteiras e nos limites, o ser humano adquire seu pleno sentido. Por isso, a geografia do Agir de Arendt pode ser descrita da seguinte forma:

Limites e fronteiras, que são de tanta significância para o campo dos assuntos humanos, representam o nunca confiável enquadramento no qual se movimentam os seres humanos, sem os quais uma convivência não seria possível... Tudo que estabiliza este campo, desde a cerca protetora, a casa e a lavoura, até as fronteiras nacionais que determinem a identidade física, e as leis que definem e cuidam da existência política dos povos, tudo é quase trazido de fora para este campo cujo interior compreende as atividades do agir e do falar, cujas características são estabelecer princípios e criar relacionamentos, mas não apenas estabilizar e delimitar (ARENDT, 1981, p. 238, trad. do autor).

Assim, mostramos que a auto-expressão humana vive nos limites e nas fronteiras. Trata-se de um Agir que Deleuze e Guattari denominam a “linha de fuga” (1996, p. 69). Neste lugar criam-se bifurcações e espaços de alterida-

de, outras geografias e geografias dos outros¹⁵, formam-se espaços sociais e políticos onde os sujeitos ganham aparência e onde os atores sociais tornam-se fenômenos de suas culturas. Aqui, surgem as diferentes concepções do Eu junto as diferentes formas do InterAgir como espaços culturais. Aqui se constroem o que denominamos os EspaçoMUNDOS (SAHR, 2007).

Combinando as reflexões de Hannah Arendt com algumas suposições do filósofo Ernst Cassirer, percebemos que o Agir é profundamente social. Por isso, Cassirer o destaca como elemento fundamental da “cultura”, definindo as construções culturais de um “Agir em comum” (*gemeinsames Tun*) (1994c, p. 75)¹⁶. Nestes mundos intersubjetivos, a constância egocêntrica e a personalidade vêm das ‘formas simbólicas’ que reúnem conteúdos significativos com elementos materiais. Para Cassirer, as “formas simbólicas” são

...os conteúdos, nos quais se formam a organização do Eu para um mundo próprio e único...; eles são dados, de qualquer exterioridade espacial, temporal, ideal fazendo também parte de outros mundos, estes sociais e metafísicos, semânticos e éticos, e dentro destes mundos eles consistem de formas e relações entre eles que não coincidem com os mundos do Eu (CASSIRER, 1994b, p. 100, trad. do autor).

Existe, portanto, para Cassirer, uma dialética entre os EspaçoMUNDOS e a construção do Eu, resultando da mesma alienação (exteriorização) da cultura que Marx (1956) e Simmel (1919) já apontaram (ver SAHR, 2007, p. 75). No momento quando se constrói o Eu do ator, recriam-se também as formas simbólicas (linguagem, mitos, técnicas, ciência, arte etc.). Assim, o Eu não é mais um ator por si, mas vira um produto do Agir. Ele próprio aparece como forma simbólica. Conseqüentemente, surge neste momento uma idéia estranha: compreende-se o Agir como um Agir sem sujeito, no qual o Eu é apenas uma construção provisória¹⁷. Portanto, continuamos as nossas reflexões delineando uma geografia cultural baseada na ação no limite entre o Agir individual e o Sistema coletivo.

As lógicas da ação – “Lebenswelt” versus Sistema

Os vários tipos de ação baseiam-se num conjunto de diferentes lógicas que são formados por mundos específicos (formas simbólicas). Trata-se, como já demonstramos, de mundos em ação, nos quais não apenas os indivíduos, mas também as estruturas, são transformadoras, motivacionais e iniciadoras. Assim, destacamos diferentes lógicas de ação: lógicas sistêmicas, coletivas e/ou individuais.

Max Weber foi um dos primeiros sociólogos a sinalizar que sistemas de ação dependem de racionalidades diferenciadas. Em função desta observação, podemos destacar três tipos – a racionalidade utilitária, a racionalidade normativa e a racionalidade comunicativa. A primeira refere-se a objetivos imediatos do ‘indivíduo’ que satisfaz suas necessidades e desejos, enquanto a segunda garante a coesão sistêmica da sociedade com sistemas do FazerProduzir. A terceira, finalmente, estabelece as modalidades para poder comunicar-se sobre as outras racionalidades. Esta diferenciação inspirou tanto Jürgen Habermas (1981), como Benno Werlen (1987), para fundamentar suas respectivas abordagens na “Teoria da Ação Comunicativa” (1981, versão espanhola 1999) e na Teoria das “Regionalizações Cotidianas” (1995, 1997).

A diversidade das racionalizações, contudo, expressa um sério problema para a ciência. Porque existe uma diferença entre as racionalidades sistêmicas que não necessariamente coincidem com a racionalidade dos próprios atores e suas intenções. Destarte, quando se fala da racionalidade humana na ação nos referimos apenas à ‘reconstrução social’ dessa ação, nunca à ação por si. Isto vale tanto em situações do cotidiano, como na ciência ou na arte e na política. Assim, não é possível construir uma geografia acadêmica que racionaliza completamente as diferentes ações e, assim, não podemos nos permitir dizer que captamos realmente o mundo vivido autêntico. Esta divergência entre o mundo de ação vivenciado e o mundo racionalizado já foi apontada por Alfred Schütz em sua obra sobre as “Estruturas do Lebenswelt” (1984, p. 84).

Portanto, precisamos recorrer a uma idéia do Agir que se defina como processo. Assim, a criatividade da ação, que ultrapassa a racionalidade, deve

ser revelada metodologicamente pelo próprio pesquisador, num diálogo direto com seus pesquisados com quem desenvolve um ‘conceito em comum’ (SAHR, 1997, p. 76, ver também GEERTZ, 1978). Inicia-se, destarte, uma geografia da ação comunitária. Aqui, a espacialização é tanto um processo comunicativo, num espaço de convivência (motivada), como um processo exteriorizante e racionalizante, onde surge uma multiplicidade de espaços interpretativos.

Neste momento, lembramos da antiga diferenciação entre *Gemeinschaft* (comunidade) e *Gesellschaft* (sociedade), proposta pelo sociólogo Ferdinand Tönnies (1935, veja também HAESBAERT, 2003, p. 215ss.). Tönnies destacava uma diferença constitutiva na forma da socialização: A comunidade, para ele, é formada através do contato direto, embutido numa tradição comunitária, e a sociedade é baseada em relações abstratas e sistêmicas. Portanto, a ação do ator social incorpora os dois aspectos. De um lado, ele se preocupa em manter o sistema comunicativo e normativo, por exemplo, na escolha de uma determinada língua ou através de gestos compreensíveis para poder expressar-se, mas, de outro, se dirige diretamente a outros sujeitos (individuais e coletivos), para expressar-se, até – se for necessário – criar suas próprias ferramentas e formas de comunicação.

Habermas transpõe esta relação para um campo genuinamente geográfico quando explica o contraditório processo da “racionalização” na sociedade moderna:

...abre-se uma contradição entre uma racionalização da comunicação cotidiana, embasada nas estruturas intersubjetivas do mundo vivido para qual a língua representa o genuíno e insubstituível meio de comunicação e compreensão, e da crescente complexidade de sistemas parciais do agir utilitário, nos quais os meios dirigentes, como dinheiro e poder, coordenam os atos (HABERMAS, 1981, I, p.458-459, trad. do autor).

Nesta citação aparece claramente a clássica diferença da geografia acadêmica entre o “mundo vivido” e o “espaço geográfico”. Contudo, sob influência da crescente divergência entre estes dois elementos espaciais na sociedade moderna, o “mundo vivido” é crescentemente racionalizado (p. 231), deixando, terminalmente, o Eu expulso dos mecanismos da sua própria interação. Substituem-se, nesta situação, as lógicas comunicativas di-

retas por lógicas sistêmicas indiretas, o que resulta numa “mediatização do mundo vivido na forma de uma colonização” (p. 293). Assim, a cultura supra-orgânica, tão criticada pela geografia cultural crítica (MITCHELL, 2000) precisa, sim, de uma crítica pela geografia cultural acionista, esta, por exemplo, exercida nas lutas pela independência da auto-expressão. Isto parece ser a função essencial da geografia cultural e ultrapassa a mera questão geográfica de encontrar um território para a autodeterminação.

Territorialização e espacializações como elementos culturais da sociedade

Durante os últimos anos, o território tornou-se um ConceitoChave até modista dentro da geografia brasileira (ver SOUZA, 1995, SANTOS, 1996, HAESBAERT, 2004 e SAQUET, 2007). Entretanto, existe pouco consenso sobre sua compreensão teórica. Por exemplo, Souza interpreta o território como uma “extensão do poder” (1995, p. 80), reduzindo (com Raffestin) o espaço a um resíduo natural (p. 97). Milton Santos interpreta o território como um Todo entre objetos e ações, um “espaço híbrido” (SANTOS, 1996, p. 72). Também Saquet posiciona o território como um corpo relacional entre o material e o ideário, onde os elementos da apropriação e produção são “a um só tempo”, “econômicos, políticos e culturais”, sem definir como estas três dimensões são caracterizadas e interligadas (SAQUET, 2007, p. 127). Assim, todas estas perspectivas reificam e objetivam o território, sem verdadeiramente captar o problema processual. Apenas a abordagem de Rogério Haesbaert (2004) mostra que a discussão sobre o território precisa ser mais ampla, discutindo as características da mobilidade, da construção e da vivência, seguindo Deleuze e Guattari:

Muito mais do que uma coisa ou objeto, o território é um ato, uma ação, uma rel-ação, um movimento (de territorialização e desterritorialização), um ritmo, um movimento que se repete e sobre o qual se exerce um controle (HAESBAERT, 2003, p. 127).

Com esta interpretação, sim, o termo do território volta à idéia original da existência cultural do homem nos manuscritos de 1844 de Karl Marx.

Assim, entretanto, o território não é mais um produto, mas uma “expressão” (HAESBAERT, 2003, p. 50), uma criação cultural, com um determinado “rosto” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 32). O território territorializa-se entre significância e subjetividade, e não no espaço. Por isso, chamamos o território, como Deleuze e Guattari, um ato em movimento. Esta operação intelectual, a qual transforma o território-conceito em um ator-conceito, faz dele um corpo e um sujeito em ação. Assim, o território ganha individualidade e torna-se parceiro dos atores.

Todavia, a expressividade do território surge através de uma diferenciação teórica fundamental, da qual muitos geógrafos não se dão conta. A organização (ou produção) do território não depende apenas de redes de poder, mas também de máquinas-sistemas de produção e de significação. Os territórios se configuram em processos de territorialização que definem um terreno delimitado, mas precisam também de processos de espacialização, que, na experiência vivida ilimitada, configuram as características da formação do território, e não o próprio território. Por isso, concordamos com a geógrafa Christine Chivallon que insiste, com razão e coração, que a geografia precisa de uma concepção plena do “espaço”, e não apenas do “território” (1999, mas ver também HAESBAERT, 2003, p. 76).

Por isso, a diferença teórica entre território e espaço nos parece fundamental para uma geografia da ação. Entendemos como territorialização, com Haesbaert, a configuração de espaços definidos por diferentes formas de espacialização (lingüística, estética, política, social, econômica) e estruturação (hierárquica, reticular etc.). Assim, a agência e as ações ganham um novo papel. Trata-se agora de formas geográficas de construção cultural. Neste momento, uma vertente da geografia fica ligada à geografia do território, discutindo limites e fronteiras dos espaços reificados sobre o espaço, e a outra à geografia das espacializações, que se refere a processos, transformações e ações de formar espaços.

Três elementos fundamentais para uma Geografia da Ação

Diante das reflexões expostas até aqui, propusemos uma abordagem com uma perspectiva diferente da nossa proposta anterior sobre os “Signos

e EspaçoMUNDOS”, embora ambas estejam interligadas (SAHR, 2007, p. 76). Destacamos agora a perspectiva da Ação em relação aos EspaçoMUNDOS. Conforme a tipologia de Hannah Arendt, percebe-se que uma geografia cultural da ação tem que dar conta da variedade espacial das diferentes formas de Agência.

1. O Trabalhar, na sua forma de força de trabalho, acontece culturalmente dentro de padrões altamente normatizados, com forte dominação de esquemas culturais e semióticos de sistematicidade e homogeneidade. Por isso, suas espacializações são basicamente voltadas à organização fixa de limites sociais e materiais. Em “Vigiar e Punir”, Michel Foucault já havia demonstrado a função destes espaços homogeneizadores para fins de poder (2007). Neles, os humanos territorializam-se através de rotinas, muitas vezes com ações subconscientemente internalizadas, que formam corpos e subjetividades. Os territórios do trabalho baseiam-se principalmente em racionalidades simples e homogeneizadoras (matemáticas, capitalistas etc.), portanto, apresentam pouca expressividade. Geralmente, são espaços de produção e de consumo, onde a intensa associação entre trabalho e integração sistêmica estabelece uma lógica de “curto circuito” que impede maior auto-expressividade. Se reduz, assim, à capacidade da sociabilidade e da comunicabilidade humanas. Este espaço de trabalho e de consumo, inclusive seus territórios, representa o espaço paradigmático da sociedade moderna industrial, no qual predominam as atividades econômicas de troca, a técnica, a lei, a burocracia etc., permitindo apenas uma individualização massificada alienada, mas não uma individualização existencial do ator social.
2. Os espaços do Fazer (*Herstellen*), contudo, garantem uma melhor individualização existencial. Aqui, predomina a produção criativa através de atividades especializadas que, muitas vezes, juntam diferentes especialidades. Conforma-se, assim, a obra artesanal e/ou artística como produto intermediário entre individualização massificada, coletivização e individuação. Nos territórios do Fazer, a expressividade é maior e variada, e, por isso, a significação faz parte integral desta forma

de produzir. Neste campo, atividades rituais (atos com significados conscientes), artesanais e artísticas predominam. Desenvolvem-se, destarte, espacialidades coletivas que permitem a construção de territórios de alteridade na vivência cotidiana. Os mais importantes exemplos disso são os espaços do mundo vivido familiar, espaços étnicos e de resistência, mas também os cenários sociais, artísticos e de fantasia (por exemplo, na religião, nas artes etc.). A sua integração sistêmica coletiva permite uma maior individuação e diferenciação social e garante espaços de alteridade sem plena submissão ao sistema hegemônico. Assim, nestes espaços, podem formar-se territórios coletivos de contestação.

3. Finalmente, a terceira forma de agência, o Agir, é uma espacialização voltada à plena expressão humana. Forma espaços que dificilmente podem ser intelectualizados ou semiotizados, mas que mostram alta criatividade. Esta criatividade – agora no sentido de criação, e não do Fazer, apresenta-se em duas esferas: primeiro, inventa linguagens inovadoras espaciais que permitem comunicação em ‘territórios de liberdade’¹⁸, como é o caso das linguagens dos poetas, dos músicos, das atmosferas e das virtualidades. Aqui, a comunicação é plena e direta, com alta expressividade, mas garante pouca estabilidade, porque não segue regras, pelo contrário, fura regras antigas e estabelece novas. Por isso, nos seus espaços, o território no sentido clássico não faz sentido. Aqui rege a variedade das espacialidades, sejam estas corporais ou significativas, mesmo dentro de uma única ação. Encontramos nesta DiaMultiLética libertária a força e a energia da cultura, que permite uma integração social diferente da integração sistêmica da sociedade capitalista e moderna. No seu conjunto espacial, as linguagens não são predefinidas, mas encontram o seu profundo ‘sentido’ existencialista no SignificarViver, formando ‘territórios’ na concepção de Deleuze e Guattari, que, no fundo, são limites, trajetos e linhas¹⁹. Trata-se dos verdadeiros EspaçoMUNDOS, com uma miríade de lógicas, mesológicas, afetos e atmosferas criativas.

Esta concepção de uma geografia social e cultural da ação nos parece possível quando abordamos a questão da ‘forma geográfica’ de uma nova maneira. Deveríamos rejeitar o formalismo geográfico atualmente vigente, expresso tanto na abordagem do ‘território’, como na abordagem das ‘redes’, e ampliar a questão da forma para a questão do “agenciamento” (DELEUZE e GUATTARI 1997, p. 218-220), do enquadramento da ação e do movimento nas formas de convivências e dos conjuntos sociais. Deveríamos pesquisar, assim, os rizomas, as junções, os hibridismos, mas também as divergências e as contradições dentro da sociedade, quando aparecem como formas de expressão corporal ou significativa.

Notas

¹ Em algumas partes deste texto tomamos a liberdade de desconstruir algumas conotações despercebidas nos termos utilizados. Por isso, criamos formas de escrever onde uma letra maiúscula revela uma conotação diferenciadora dentro da palavra, principalmente no caso de palavras compostas. Da mesma forma, afastamos outros termos do plano da compreensão direta com ‘aspas’ simples, elevando estas palavras para um nível diferente de compreensão dentro do texto, criando desta maneira uma paisagem verdadeiramente têxtil, com um relevo ondulado, no texto. Assim, por exemplo, a palavra PalavraChave é um *logos* poético que se abre para uma compreensão da ‘realidade’ no fundo que fica esperando para seu deciframento em outro plano do texto, no metafórico. As “aspas” duplas são reservadas para citações de outros autores.

² Emprestamos este termo da filosofia da territorialização (em Mil Platôs) de Gilles Deleuze e Feliz Guattari (1996, p. 69 e 102).

³ Na verdade, trata-se de conceitos geográficos acadêmicos e não de conceitos geográficos populares.

⁴ Vale a pena mencionar que a concepção do *habitus* se origina na filosofia da arte de Erwin Panofsky que a propôs como uma estrutura estruturante, um *modus operandi*. Ver o seu estudo sobre a “Arquitetura gótica e escolástica” (PANOFSKY 2001, ver também BOURDIEU, 1999, p. 338).

⁵ No Brasil, as recentes publicações de Benhur Pinos da Costa (2005, 2007) apontam exatamente nesta direção quando propõem o conceito das microterritorialidades como resultado de comportamentos táticos e estratégicos.

⁶ Chama atenção que, depois de um primeiro momento, a teoria não empolgou mais os geógrafos ingleses. Isto se deve provavelmente às fraquezas na sua interpretação pela *time geography* de Torsten Hägerstrand (ver GIDDENS, p. 157-58).

⁷ Diferenciamos neste capítulo, conforme A. Giddens, o “Agir” (*agency*), como termo genérico do campo performativo, a “Ação” (*action*), como uma seqüência (refletida ou não) de motivação e resultado, e o “ato” (*act*), um simples processo performativo.

⁸ Mesmo assim, faz uma alusão duramente crítica a obra de Benno Werlen (1996, p. 67ss.).

⁹ A tentativa de utilizar a tradução brasileira “A condição humana” (Ed. Forense Universitária, trad. Roberto Raposo) para esta investigação frustrou-se pela sua qualidade insatisfatória. Já na tríade constitutiva da obra: “Labour, Work, and Action” aparece uma conotação confusa na tradução. Assim, o que Hannah Arendt denomina seguindo Karl Marx o *Labour* (=Trabalho) torna-se “labor”, enquanto o que Hanna Arendt chama *Work* (no sentido de Produzir e Fazer um artefato) vira “trabalho”. Apenas o termo “ação” parece equivalente. Contudo, este deveria ser, conforme as distinções giddensianas, traduzido por Agir. Também a palavra “Sprechen” (Falar) é traduzida, a nosso ver erroneamente, por “Discurso”. A tradução negligencia, assim, o quase sempre caráter processual dos verbos e não toma muito cuidado com substantivizações como “o Falar”, “o Agir”, “o Produzir”, “o Fazer”, os traduz geralmente por palavras genéricas que apontam o produto ou o meio destas ações (língua, discurso, ação, produção, e fato). Diante deste problema, referimo-nos apenas à tradução alemã, a qual é autorizada pela própria autora (nativa desta língua) e que capta melhor as alusões processuais que podem sim ser reproduzidas em português.

Não podemos deixar de compartilhar também a observação de que a tradução brasileira ainda reduz o texto consideravelmente, por razões desconhecidas, se a comparamos à tradução alemã. Corta às vezes parágrafos inteiros pela metade, encurta frases no seu interior, e até omite curiosamente em muitos casos as alusões religiosas, tão importantes para uma autora que publicou o seu primeiro trabalho científico sobre Santo Agostinho.

¹⁰ A mesma alienação do produto pelo produzir do próprio produtor é descrito por Georg Simmel em seu clássico estudo sobre “O termo e a tragédia da cultura” (1919).

¹¹ Esta frase falta na tradução portuguesa, e se insere depois de “O resultado é aquilo que eufemisticamente se chama cultura de massas...” (2007, p. 146).

¹² Vilem Flusser ainda ironiza esta felicidade como uma “civilização idiota”, porque produz para o consumo e se consome para a produção (1998, p. 46).

¹³ A palavra “Her-stellen”, quando traduzida literalmente do alemão, significa ProPor.

¹⁴ Em “Mil Platôs V” (1997), Deleuze/Guattari propõem uma tipologia de ação semelhante, quando falam do trabalho abstrato, do trabalho físico e da “ação livre” (p. 199).

¹⁵ Estes espaços de alteridade nos parecem semelhantes ao conceito da “heterotopia” de Michel Foucault (1967, ver também DELEUZE, 2005).

¹⁶ Ao contrário de Hannah Arendt, Cassirer, que igualmente escreve em alemão, prefere para o Agir a palavra *Tun* ao *Handeln*, provavelmente porque o *Tun* conota um aspecto acionista menos agudo e dirigido do que o *Handeln*. Para Cassirer, o *Tun* é a pedra fundamental da “Filosofia das formas simbólicas” (CASSIRER, 1994a, p. 11; ver também SCHWEMMER, 1997, p. 27ss. e SAHR, 2007).

¹⁷ Uma primeira tentativa de pensar o ‘Agir sem Eu’ já foi realizada pelo autor num texto publicado em alemão nos *Jenaer Geographische Manuskripte* (SAHR, 2003b). Infelizmente, a este esforço inicial não foi dado seqüência, embora uma ‘antropologia’ do Agir seja de grande importância para uma geografia de ação.

¹⁸ O termo ‘territórios de liberdade’ é, no nosso ver, uma *contraditio in adiecto*. Um território sempre depende conceitualmente de uma delimitação (mesmo quando esta é apenas efêmera), e por isso nunca pode ser libertário.

¹⁹ Deleuze e Guattari (1996, p. 9-15) falam, neste sentido, de um CsO = Corpo sem Órgãos.

Referências

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007 (10ª. ed.).

ARENDT, Hannah. **Vita activa oder vom Tätigen Leben**. München: Piper, 1981.

BAUDRILLARD, Jean. **Da Sedução**. Campinas: Papyrus, 2004.

BERQUE, Augustin. **Médiance de milieux em paysages**. Paris: Belin, 2000.

BHABHA, Homi. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BONNEMAISON, Joel. **La géographie culturelle**. Paris. C.T.H.S., 2000.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo, 1999 (5ª. ed.)

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft**. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.

CASSIRER, Ernst. **Philosophie der symbolischen Formen**. Erster Teil. Die Sprache. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994a.

CASSIRER, Ernst. **Zur Logik der Kulturwissenschaften**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994b.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes. 1999 (2ª. ed.)

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luc; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano**, 2. Morar, cozinhar. Petrópolis: Vozes, 1998.

- CHIVALLON, Christine. Fin des territoires ou nécessité d'une conceptualisation autre? Em : **Geographies et Cultures** 31, 1999, p. 127-138.
- CLAVAL, Paul; SINGARAVELOU. **Étnogéographies**. Paris: L'Harmattan, 1995.
- CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Florianópolis: UFSC, 1999.
- CLOKE, Paul; PHILO, Chris; SADLER, David. **Approaching Human Geography**. An introduction to contemporary theoretical debates. London: Chapman, 1991.
- CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- COSGROVE, Denis. **Social Formation and Symbolic Landscape**. London: Croom Helm, 1984.
- COSGROVE, Denis. **The Palladian Landscape: Geographical change and its cultural representations in Sixteenth Century Italy**. University Park: Pennsylvania State Univ, 1993.
- COSTA, Benhur Pinos da. As relações entre os conceitos de território, identidade e cultura no espaço urbano: por uma abordagem microgeográfica. In: ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Geografia: Temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: UERJ, 2005, 79-114.
- COSTA, Benhur Pinos da; HEIDRICH, Álvaro Luiz. A condição dialética de produção do espaço social: Microterritorializações (culturais) urbanas "a favor" e "contra" a sociedade. In: KOZEL, Salete; SILVA, Josué da Costa; GIL Filho, Sylvio Fausto (orgs.). **Da percepção e cognição à representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem, Curitiba: NEER, 2007, p. 80-113.
- COSTA, Paulo César Gomes da. **A condição urbana**. Ensaios de geopolítica da cidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs** Vol. 3. Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs** Vol. 5. Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- Di MÉO, Guy. **Géographie sociale et territoires**. Paris: Nathan, 2001 (2a.ed.)
- DUNCAN, James. **The City as a Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandy Kingdom**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
- FLUSSER, Vilem. **Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung**. Frankfurt: Fischer, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **Espaces Autres**. 1967. <http://www.foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html>
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 2007.

- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GIDDENS, Anthony. **A Constituição da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003 (2ª. ed.).
- GREGORY, Derek. **Geographical Imaginations**. Oxford: Blackwell, 1994.
- GREGORY, Derek: Social Theory and Human Geography. In: GREGORY, Derek et al (orgs.) **Human Geography. Society, Space, and Social Science**. Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, 78-112.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa**. Buenos Aires: Taurus, 1999. 2 Vols.
- HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981. 2. Vols.
- HAESBAERT, Rogério. **O mito da Desterritorialização**. Do “fim dos territórios” à Multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- LÖW, Martina. **Raumsoziologie**. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004.
- MARX, Karl. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844. **MEW** Vol. 40, Berlin: Dietz-Verlag 1956pp., p. 465-588 (= MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Ausgewählte Werke, org. por Mathias Bertram – Berlin: Directmedia)(= Digitale Bibliothek Band 11)
- MITCHELL, Don. **Cultural Geography. A Critical Introduction**. Oxford: Blackwell, 2000.
- PANOFSKY, Erwin. **Arquitetura Gótica e Escolástica**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PRED, Allan. **Lost Words and Lost Worlds: Modernity and Language in Everyday Life in Late Nineteenth Century Stockholm**. Cambridge: University Press, 1990.
- SAHR, Wolf-Dietrich. Ville und Countryside. **Land-Stadt-Verflechtungen im ländlichen St. Lucia**. Ein Beitrag zu einer postmodernen Sozialgeographie der Karibik. Hamburg: Wayasbah, 1997.
- SAHR, Wolf-Dietrich. Der Ort der Regionalisierung im geographischen Diskurs. Periphere Fragen und Anmerkungen zu einem zentralen Thema. In: MEUSBURGER, Peter (org.) **Handlungszentrierte Sozialgeographie**. Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion. Stuttgart: Steiner, 1999, p. 43-66.
- SAHR, Wolf-Dietrich. Der *Cultural Turn* in der Geographie. Wendemanöver in einem epistemologischen Meer. In: GEBHARDT, H.; REUBER, P.; WOLKERSDORFER, G. (orgs.) **Kulturgeographie**. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen. Heidelberg, Berlin: Spektrum, 2003a, p. 231-249.

SAHR, Wolf-Dietrich. Das verHANDELNdte ich und seine raumWELTEN. Überlegungen zu einer postmodernen Sozialgeographie. **Jenaer Geographische Manuskripte**, v. 30, 2003b, p. 9-28.

SAHR, Wolf-Dietrich. Signos e EspaçoMundos – A semiótica da espacialização na Geografia Cultural. In: KOZEL, Salete; SILVA, Josué da Costa; GIL Filho, Sylvio Fausto (orgs.). **Da percepção e cognição à representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem, Curitiba: NEER, 2007, p. 57-79.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. Técnica e Tempo. Razão e Emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

SAQUET, Marcos Aurelio. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SCHÜTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. **Strukturen der Lebenswelt**, Vol. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.

SCHÜTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. **Strukturen der Lebenswelt**, Vol. 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.

SIMMEL, Georg. Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: **Georg Simmel: Philosophische Kultur**. Leipzig: Kröner, 1919, p. 223-253. (=http://socio.ch/sim/kul13.htm)

SOUZA, Marcelo Lopes de. "Espaciologia": uma objeção (crítica aos prestigiamentos pseudocríticos do espaço social). **Terra Livre**, n. 5, 1988, p. 21-45.

SOUZA, Marcelo Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. Em CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 77-116.

TÖNNIES, Ferdinand. **Gemeinschaft und Gesellschaft**. Opladen: Buske, 1935 (reprint Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005).

WEICHHART, Peter. Das Erkenntnisobjekt der Sozialgeographie aus handlungstheoretischer Sicht. **Geographica Helvetica**, v. 41, 1986, p. 84-90.

WERLEN, Benno. Thesen zu einer handlungstheoretischen Neuorientierung sozialgeographischer Forschung. **Geographica Helvetica**, v. 41, 1986, p. 67-76.

WERLEN, Benno. Gesellschaft, Handlung, Raum. **Grundlagen handlungstheoretischer Sozialgeographie**. Stuttgart: Steiner, 1987 (=Erdkundliches Wissen 89) (Trad. inglesa: Society, Action and Space: an alternative human geography. London: Routledge, 1993).

WERLEN, Benno. **Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen**. Band 1: Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum. Stuttgart: Steiner, 1995.

WERLEN, Benno. **Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen**. Band 2: Globalisierung, Region und Regionalisierung. Stuttgart: Steiner, 1997.



Como prever sem imaginar?

O papel da imaginação na produção do conhecimento geográfico

Angelo SERPA

Professor, Universidade Federal da Bahia

Pesquisador, CNPq

angserpa@ufba.br

Como prever sem imaginar? Com essa questão de Bachelard gostaria de iniciar essa reflexão de cunho metodológico sobre o papel da imaginação na produção do conhecimento geográfico. Se não é possível prever sem imaginar, então é preciso antes de tudo reconhecer, com Bachelard, que a imaginação desprende-nos de uma só vez do passado e da realidade, implodindo as fronteiras entre o real e o irreal.

Interessa à Geografia, sobretudo, o papel da imaginação na produção de um espaço vivido, mas “vivido não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação” (BACHELARD, 1998, p.19). Esse espaço imaginado não é de modo algum o espaço indiferente que passivamente entrega-se à mensuração, à especulação e ao consumo.

A subjetividade e a transsubjetividade das imagens poéticas e artísticas abrem as portas da imaginação, sugerem uma fenomenologia da alma:

Para esclarecer filosoficamente o problema da imagem poética, é preciso chegar a uma fenomenologia da imaginação. Esta seria um estudo do fenômeno da imagem poética quando a imagem emerge na consciência como um produto direto do coração, da alma, do ser do homem tomado em sua atualidade (BACHELARD, 1998, p.19).

Mas como avançar neste caminho epistemológico que implode os limites entre realidade e irreabilidade, na análise da força das imagens dos/ nos espaços vividos e imaginados? Como resgatar as possibilidades preditivas da ciência geográfica? Como desenvolver uma teoria assim com recursos da ciência e da arte?

Para Lefebvre, trata-se de construir um objeto virtual aproximado a partir de dados experimentais, nem indução, nem dedução, mas transdução, já que o horizonte ilumina e exige essa realização:

A orientação reage sobre a pesquisa de dados. A pesquisa assim concebida deixa de ser pesquisa indeterminada (empirismo) ou simples verificação de uma tese (dogmatismo). Em particular, a filosofia e sua história, a arte e suas metamorfoses surgem transformadas sob essa luz (LEFEBVRE, 1991, p. 125).

E quais as utopias possíveis de um futuro que se quer imaginado?

Imaginando o futuro com Lefebvre

Imaginando o futuro com Lefebvre, pode-se construir a cidade e a sociedade urbana como objetos virtuais aproximados, pensando-se a cidade como obra, com centralidades múltiplas e móveis, efêmeras e constantemente transformadas, renovadas. Pode-se imaginar também o fim da separação entre cotidianeidade e lazes, o jogo e a invenção lúdica como valores supremos, o surgimento de centralidades lúdicas.

Segundo Lefebvre (1983), a centralidade constitui o essencial do fenômeno urbano. Aqui, a centralidade é considerada a partir do movimento dialético que a constitui e a destrói, que, ao mesmo tempo, a cria e a extingue. A centralidade sempre requer um conteúdo, e este conteúdo, para Lefebvre, é “vulgar”. A cidade não cria nada, mas centraliza as criações. E, contraditoriamente, cria tudo! Nada pode existir sem intercâmbio, sem aproximação, sem proximidade, sem relações.

A forma urbana tem “caráter cumulativo”, a partir de conteúdos diversos, como o meio natural, os parques industriais, as técnicas e as riquezas, as obras da cultura, os modos de vida, as situações, modulações e rupturas do cotidiano. Mas isso é mais amplo e distinto que a simples acumulação. Os conteúdos (objetos, indivíduos, situações) se excluem na diversidade, mas também se misturam e se superpõem como congregados, como “centralidades” de conteúdos diversos. Assim, o urbano, os centros urbanos são a um só tempo forma e receptáculo, vazio e plenitude, super-objeto e não-objeto, supra-consciência e totalidade das consciências (LEFEBVRE, 1983, p. 125).

Estas últimas assertivas conduzem à possibilidade da existência de “centralidades lúdicas” no contexto da cidade contemporânea, centralidades baseadas nas formas de reprodução da vida urbana, no valor de uso e na apropriação, de qualidades e conteúdos diversos que as localidades centrais, hierarquizadas em rede – nas escalas regional, metropolitana e intra-urbana – para a produção e reprodução do sistema capitalista, estritamente baseadas no valor de troca e nas estratégias hegemônicas de dominação. Segundo Lefebvre (1991),

O espaço lúdico coexistiu e coexiste ainda com espaços de trocas e de circulação, com o espaço político, com o espaço cultural. Os projetos que perdem esses espaços qualitativos e diferentes no

seio de um “espaço social” quantificado, regulado apenas por contagens e pela contabilidade, esses projetos se baseiam numa esquizofrenia que se cobre com os véus do rigor, da cientificidade, da racionalidade (p. 133).

Trata-se portanto de refletir o futuro da cidade e da sociedade urbana a partir de uma outra lógica, não hierarquizada, que enfatiza as qualidades dos conteúdos em detrimento das quantidades e das mensurações. Sob essa nova lógica cada lugar e todo o lugar é uma centralidade, com conteúdos qualitativos diversos e não hierarquizáveis. O “espaço lúdico” ao qual se refere Lefebvre “resiste” nos lugares intersticiais, residuais e opacos da cidade contemporânea, em especial nas periferias sociais e geográficas da metrópole capitalista.

O sistema de espaços livres de edificação/ urbanização nas periferias metropolitanas tem funcionamento similar e integrado à lógica do circuito inferior da economia nas áreas de urbanização popular das cidades¹. É a lógica da invisibilidade e do não reconhecimento pelos agentes hegemônicos da produção do espaço urbano, que vai determinar, em última instância, a possibilidade de surgimento de centralidades lúdicas. Para Santos (2004 [1979]), o risco de alienação é menor dentro do circuito inferior da economia. E a verdadeira liberdade dos mais pobres na cidade grande consiste precisamente nisso:

Eles sabem que de nada adianta imaginar que um dia alcançarão os tesouros que abarrotam as casas dos ricos e da classe média. O que eles aspiram sobretudo é alcançar, pelo menos, aqueles bens e serviços que tornam a vida mais digna. É diante da consciência das impossibilidades de mesmo atingir aquele mínimo essencial que os pobres descobrem o seu verdadeiro lugar, na cidade e no mundo, isto é, sua posição social (SANTOS, 1992, p. 65).

A não incorporação à lógica do “mundo da mercadoria” faz dos sistemas de espaços livres de uso coletivo das periferias metropolitanas o espaço potencial para o surgimento de novas centralidades, de lugares adequados à festa renovada, essencialmente ligada à invenção lúdica:

Qual a razão desta argumentação retomada e levada na direção de novas conclusões? Para propor e justificar uma outra centralidade.

A sociedade urbana, cuja possibilidade é aqui exposta, não pode se contentar com centralidades passadas, ainda que ela não as destrua e sim as utilize e se aproprie delas, modificando-as (LEFEBVRE, 1991, p. 131).

Novos conteúdos para as centralidades pressupõem uma atenção redobrada para a questão das articulações espaciais, que devem ser pensadas e analisadas também sob novas perspectivas. Articulação e qualidade em detrimento das quantidades, eis aqui princípios de base para pensar e imaginar o futuro na Geografia. Trata-se, de acordo com Lefebvre (1991), de “orientar o crescimento”, imaginando o futuro e agindo politicamente na direção de utopias possíveis:

Orientar o crescimento na direção do desenvolvimento, portanto na direção da sociedade urbana, isso quer dizer antes de mais nada: prospectar as novas necessidades, sabendo que tais necessidades são descobertas no decorrer de sua emergência e que elas se revelam no decorrer da prospecção. Não preexistem como objetos. Não figuram no “real” descrito pelos estudos de mercado e de motivações (individuais) (LEFEBVRE, 1991, p. 125).

É necessário, pois, pensar o futuro sob outras bases, o que pressupõe ainda o deslocamento de nossas preocupações analíticas da esfera da produção para a esfera de reprodução da vida cotidiana, onde as imagens poéticas podem aflorar, por exemplo, nas relações entre seres humanos e os lugares onde habitam e vivem seu cotidiano, aparentemente banal e corriqueiro. A casa vivida, lembra Bachelard, não é uma caixa inerte, pois o espaço habitado transcende o espaço geométrico.

Bachelard questiona-se se a transposição do ser da casa em valores humanos pode ser considerada como uma atividade de metáforas, se não haveria aí senão uma linguagem imagética. Mas, para ele, a “fenomenologia da imaginação não pode se contentar com uma redução que transforma as imagens em meios subalternos de expressão”, ela exige que “vivamos diretamente as imagens, que as consideremos como acontecimentos súbitos da vida. Quando a imagem é nova, o mundo é novo” (BACHELARD, 1998, p. 63).

A construção de cenários

A construção de cenários é algo pouco explorado pelos geógrafos. Em geral, é mais utilizada nos órgãos públicos de planejamento que nas universidades, e, quando realizada, baseia-se estritamente em procedimentos metodológicos que priorizam a mensuração e a quantificação, a partir da compilação de dados secundários e da utilização de Sistemas de Informação Geográfica e de técnicas de Geoprocessamento. É aplicada, por exemplo, para estudos de impactos ambientais ou ainda para análise da capacidade de carga de localidades turísticas.

Não que a utilização dessas técnicas não seja necessária como uma primeira abordagem dos problemas de pesquisa. Os dados fornecem o contexto, mas não abrem a perspectiva para imaginar o futuro, como colocado no início desta intervenção. Como explorar então uma perspectiva qualitativa na construção de cenários futuros? Como vencer a falta de imaginação geográfica na construção de cenários futuros?

Em primeiro lugar, o uso de técnicas qualitativas pressupõe o diálogo não hierarquizado entre diferentes formas de conhecimento. É necessário, portanto, reconhecer que o conhecimento acadêmico não é a única maneira de compreender, sentir e sonhar o mundo do futuro. Esse diálogo pressupõe também envolvimento com os lugares, a construção compartilhada de cenários, para além do objeto frio, georeferenciado e quantificado, onde pessoas e números parecem significar a mesma coisa.

Ainda temos essa capacidade de sonhar e imaginar o mundo, para além dos números e das mensurações? Em que recortes espaciais podemos sonhar o espaço geográfico? Isso é compatível com recortes mais abstratos, para além do espaço vivido e cotidiano?

Imaginar é abstrair a realidade para a ela voltar após o sonho. Sonhar uma nova realidade para além do presente e do passado requer também coragem para imaginar um outro mundo, outros modos de vida possíveis, para além da sociedade do consumo e da mercadoria. Algo que o faz com maestria o sociólogo Robert Kurz, que pensa o futuro do mundo a partir da construção de novas redes sociais que não operem mais (ou apenas parcialmente) com relações monetárias e não dependam da valorização global do capital. Kurz acha que a produção de alimentos, a construção de casas,

a implementação da infra-estrutura poderiam ser organizadas por grupos autônomos, orientados pelas necessidades próprias, a princípio talvez paralelamente às estruturas do mercado. Para ele,

Estes grupos poderiam também coligar-se em grandes e novas associações de interesse e desenvolver até mesmo redes para além das fronteiras regionais ou nacionais. Isso seria bem diverso da chamada economia informal, que somente representa uma esfera secundária e muitas vezes brutal do dinheiro. Mas, para que a nova rede social possa surgir, recursos materiais têm de estar à disposição (KURZ, caderno Mais!, Folha de São Paulo, 14/12/1997).

Para não concluir...

É evidente que o que está em jogo aqui é uma mudança de paradigma metodológico na Geografia, em direção a procedimentos de pesquisa que priorizem experiências de autonomia, nos termos colocados por Cornelius Castoriadis (1983), ou de solidariedade, nos termos colocados por Maria Adélia Souza (2006). Uma Geografia assim deve estar atenta às experiências do fazer e do agir solidários, às experiências de autonomia e aos seus desdobramentos futuros.

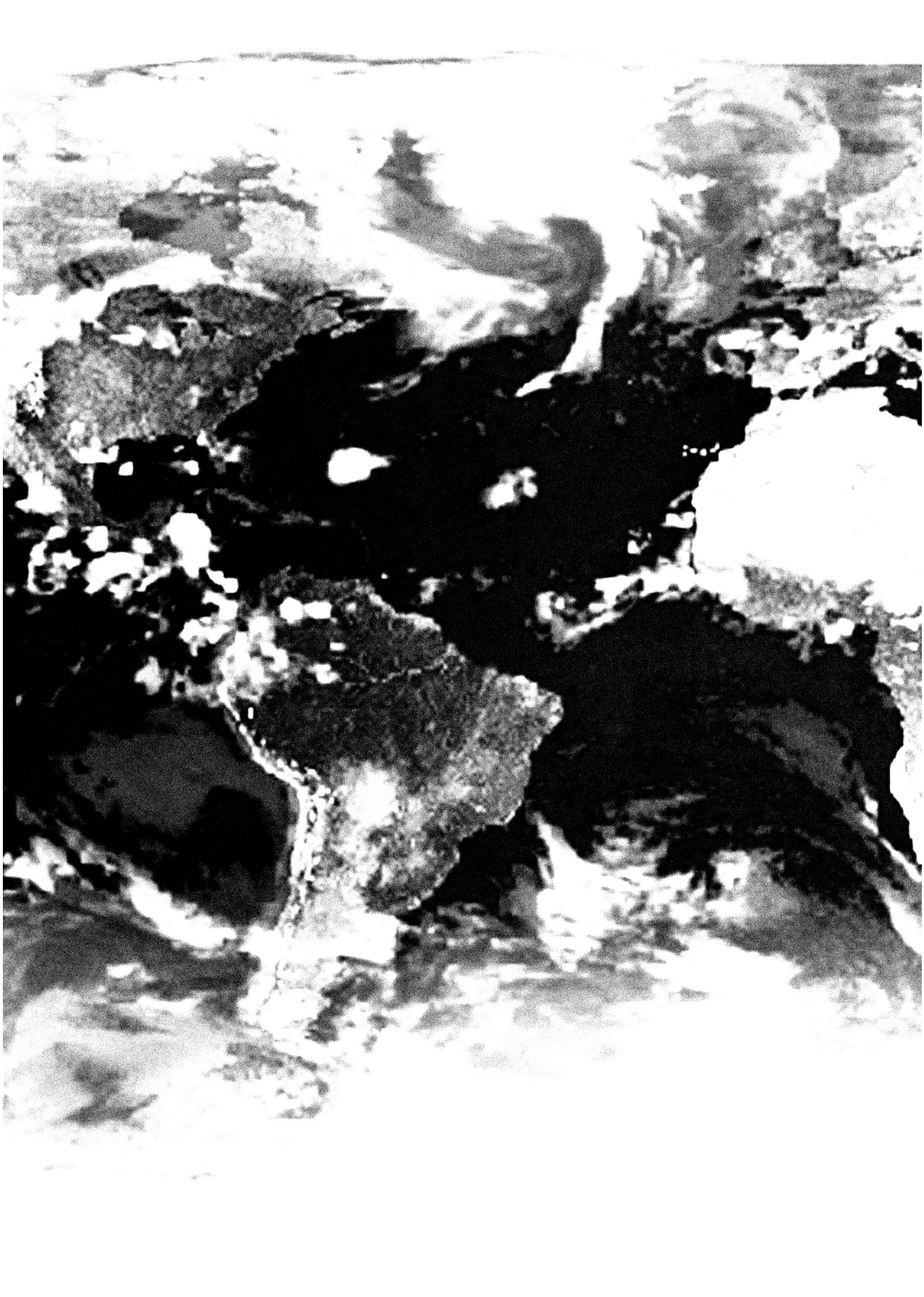
Para analisar tais experiências é oportuno considerar a sugestão de Certeau (2003), de proceder a uma análise fenomenológica e praxeológica das trajetórias culturais dos grupos que produzem e reproduzem idéias de cultura alternativas à cultura dominante, apreendendo a composição dos lugares onde estes grupos atuam, bem como a inovação que modifica estes lugares ao atravessá-los, por sua abrangência de atuação. Saber quem faz uso dessas formas de expressão cultural de oposição e de que maneira elas são utilizadas deve se constituir, portanto, no cerne das pesquisas em Geografia Humana, vislumbrando futuros imaginados e quem sabe possíveis.

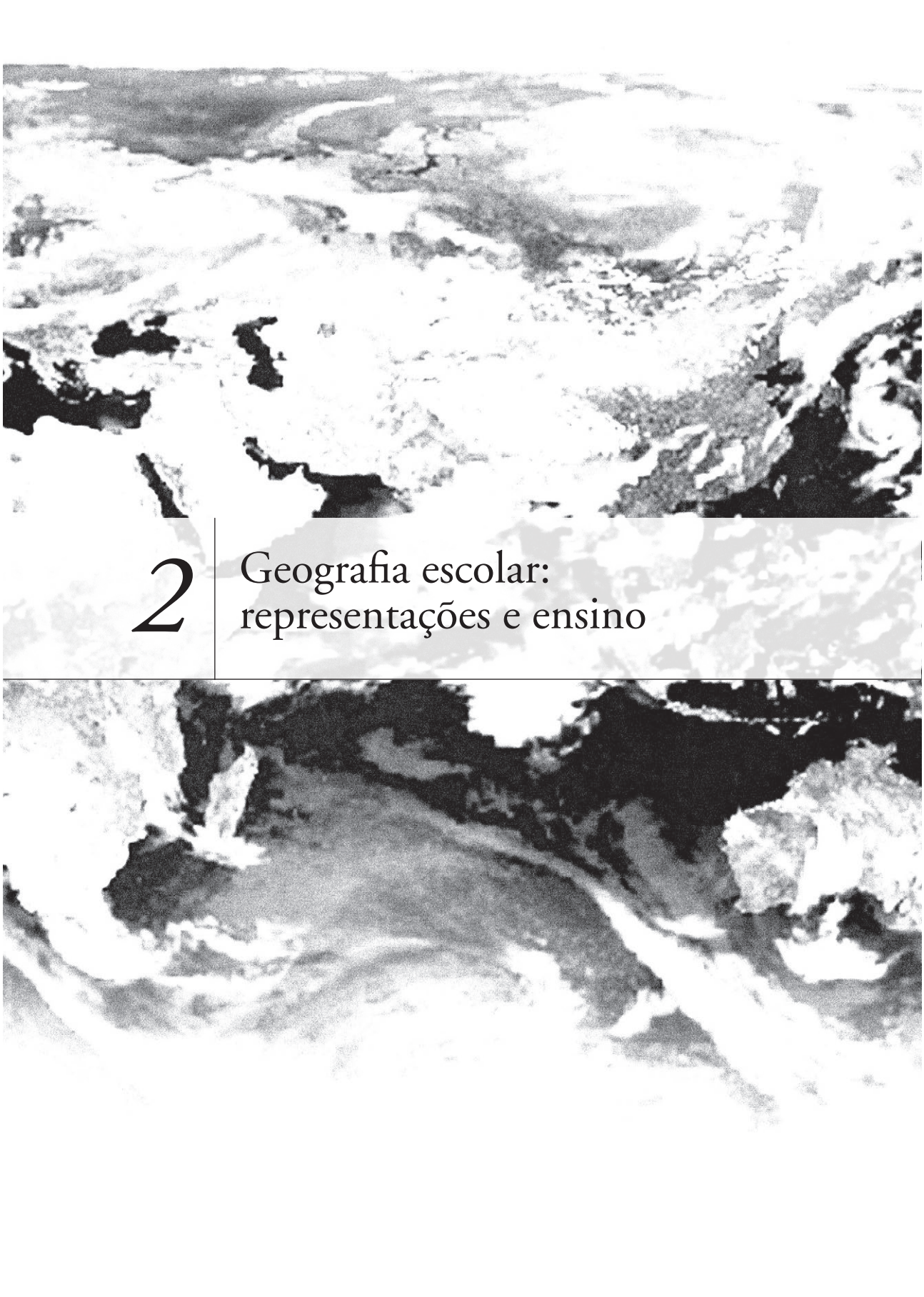
Notas

¹ Os sistemas de espaços livres de edificação/ urbanização nas áreas de urbanização popular funcionam como o circuito inferior da economia, com alcance espacial máximo muito reduzido e alcance espacial mínimo muito elevado, enquanto que para os espaços livres das áreas centrais e “nobres” das cidades, de modo similar ao circuito superior, o alcance espacial máximo é elevado para as classes de renda mais alta que acessam essas áreas com automóvel particular, enquanto o alcance espacial mínimo é bem menor que nas áreas de urbanização popular, já que os usuários podem, em tese, se deslocar mais para se divertir e pagar por diversões como cinema, teatro, etc. e os moradores das áreas de urbanização popular têm dificuldades quanto ao transporte e à distância para acessá-los. Isso demonstra também que as classes sociais não utilizam os espaços livres da mesma maneira, como Milton Santos demonstrou para o comércio e os serviços com a Teoria dos Dois Circuitos.

Referências

- BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Socialismo ou barbárie. O conteúdo do socialismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural**. 3ª Edição. Campinas-SP: Papirus, 2003.
- KURZ, Robert. Entrevista ao caderno **Mais!**, Folha de São Paulo, 14/12/1997.
- LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade**. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- LEFEBVRE, Henri. **La Revolución Urbana**. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- SANTOS, Milton. **O espaço dividido**, 2ª Edição. São Paulo: EDUSP, 2004.
- SOUZA, Maria Adélia Aparecida de Souza. A geografia da solidariedade. **GeoTextos**, Salvador, v. 2, ano 2, p. 171-178, 2006.





2

Geografia escolar: representações e ensino



Representação e Ensino

Aguçando o olhar geográfico para os aspectos
didático-pedagógicos

Salete KOZEL

Professora, Universidade Federal do Paraná

skozel@onda.com.br

A proposição deste ensaio é suscitar a reflexão sobre a dimensão humana nas relações espaciais simbólicas impressas pelos valores, sentimentos e ações, assim como as representações e simbolismos que figuram nesse espaço. Nessa perspectiva, a Representação se apresenta como uma forma de compreender a “teia da Vida” em suas múltiplas relações entre o real e os atores sociais, considerando o educando como agente social que interage na organização espacial.

Buscar a compreensão da realidade em suas múltiplas dimensões incide nas condições e formas de um “fazer geográfico” que se manifesta em signos e linguagens muitas vezes desconsideradas e despercebidas pelos geógrafos.

Essa abordagem pode ser referendada pela geografia cultural-humanista cujo foco se exprime no uso e vivência dos espaços na percepção dos indivíduos. Pode ser considerada ainda como pertinente à *Geografia das Representações*, conforme as idéias de Bailly (1995), cujo objetivo é a integração das representações espaciais construídas pelos indivíduos e das sociedades na análise e na compreensão das práticas espaciais, permitindo evocar mentalmente os objetos espaciais, mesmo que esses não estejam diretamente perceptíveis ou sejam produtos da imaginação.

Essa geografia se localiza na interface da percepção humana, indo ao encontro inter ou transdisciplinar da psicologia, lingüística, antropologia, sociologia e outras ciências, visando a um “mapeamento” dos fenômenos. Entendendo por mapear o que pode ser concebido como

tomar a medida do mundo, porém mais do que meramente tomá-la, figurando a medida tomada em tal maneira que possa ser comunicada entre pessoas, lugares ou tempos. A medição do mapeamento não é restrita ao matemático, ela igualmente pode ser espiritual, política ou moral. Pelo mesmo sinal, o registro do mapeamento não é confinado ao que é para arquivar, mas também inclui o que é lembrado, imaginado, contemplado. O mundo figurado através do mapeamento assim pode ser material ou imaterial, existente ou desejado, inteiro ou em partes, experimentado, lembrado ou projetado em várias maneiras (COSGROVE, 2000, p. 57).

Sob essa premissa, objetiva-se abordar as representações socioculturais como formas e fontes de comunicação que servem como meios para a apreensão da realidade referendada pelos **mapas mentais**. O mundo cultural é considerado não apenas como uma soma de objetos, mas como uma forma de linguagem explicitada no sistema de relações sociais no qual estão inseridos valores, atitudes e vivências, e essas imagens passam a ser entendidas como **mapas mentais**.

A linguagem aparece como uma semantização que os sujeitos fazem de seu espaço vivido ou uma modalidade privilegiada de representação. Essa linguagem é referendada por signos que são construções sociais.

É nessa perspectiva que entendemos os mapas mentais: uma forma de linguagem que reflete o espaço vivido representado em todas as suas nuances, cujos signos são construções sociais (KOZEL, 2007, p. 115).

Assim, optamos por um referencial teórico-metodológico ancorado na sociolinguística sobre o espaço e sua percepção/representação em sua interface com o “fazer pedagógico”.

Mapas Mentais como “Enunciados”

Os significados das diferentes representações ou linguagens são construídos a partir dos sentidos, que, em sua construção semiótica, se transformam em enunciados. Podemos considerar como tal, portanto, imagens construídas a partir das sensações e percepções, assim como signos verbais ou não-verbais também se constroem dentro desse processo.

Para Bakhtin (1986), não existe um enunciado absolutamente próprio, ele se encontra na intermediação entre os sujeitos: destinador e destinatário, porque o enunciado é essencialmente dialógico. O vivido só se semiotiza quando é expresso, em caso contrário não será uma experiência humana, mas uma mera resposta fisiológica a um estímulo do meio, que não se diferenciaria do animal. Portanto, expressar, externar um enunciado é um produto das inter-relações sociais.

O enunciado, a convivência, a vida, toda expressão humana resulta do dialogismo. Assim, as fronteiras entre os enunciados, como unidades dialó-

gicas, estão abertas e em contínua construção quando em contato com o exterior e com o outro.

O ser humano, sua consciência e cultura são únicos em sua identidade, todavia, são produtos incorporados de outras consciências, outras culturas, mediadas pela comunicação que se instala no centro das relações. É dessa forma, portanto, que os discursos ao serem incorporados se constituem em signos que se transformam em enunciados ou representações nas diferentes formas de linguagem.

É, ainda, mediante a capacidade de combinar signos que se desenvolve a capacidade semiótica, pois os sistemas de signos são, sobretudo, conjuntos heterogêneos.

Na perspectiva bakhtiniana, tanto o método como o objeto das ciências humanas são dialógicos, produtos do diálogo entre interlocutores e diálogo entre discursos. Para ele “ser significa comunicar-se... pois a vida é dialógica por natureza”.

O dialogismo diz respeito às relações estabelecidas entre eu e o outro nos processos discursivos instaurados historicamente entre os sujeitos, que refletem e incorporam esses discursos, destacando-os não apenas como fala individual, mas como elo de significações, entrelaçando e perpassando os discursos incorporados pelo outro pela interação. Não é apenas mais um conceito entre tantos, mas um instrumento imprescindível para o estudo e compreensão do real. Faraco (1996, p. 86) afirma que dialogismo é como

um olhar compreensivo e abrangente do ser, do homem e de seu fazer cultural. Um olhar que não está mirando apenas aspectos desse real, mas pretende captá-lo numa perspectiva de globalidade; que pensa a cultura com um vasto e complexo universo semiótico de interações axiológicamente orientadas; e entende o homem como um ser de linguagem... cuja consciência ativa e responsiva... constrói-se e desenvolve-se alimentando-se dos signos sociais, em meio às inúmeras relações sociointeracionais, e opera internamente com a própria lógica da interação socio-semiótica, donde emerge seus gestos singulares.

O sujeito como ser social interage com outro ser social em forma de enunciados e estabelece diálogo entre discursos, que vem a se constituir numa an-

tropologia filosófica ou dialogismo. Porém, no conceito de dialogismo, o sujeito se torna histórico e social por incorporar diferentes vozes ou discursos dos outros, e estes tecidos de muitas vozes se entrecruzam, se completam, polemizam entre si, com o interior e com o exterior.

Penetrar nessa intrincada rede de relações pressupõe construção e ação de uma consciência e isso requer diferentes linguagens.

Essa abordagem pode contribuir para que as dicotomias entre homem e signo possam ser rompidas, permitindo refletir além das estruturas formais dos códigos sacralizados em modelos que tudo prevêem e definem, na relação entre significado e significante, abrindo uma possibilidade inovadora de perceber o signo como construção dialógica e social, propiciando ver o significante como algo aberto, constantemente criado e recriado pelas ações e interações humanas.

Todas as atividades humanas, por mais diversificadas que sejam, estarão sempre vinculadas a um tipo de linguagem. Quando se utiliza uma determinada forma de linguagem, constroem-se enunciados, próprios e únicos, emanados de seus integrantes.

Os mapas mentais nesse aspecto podem ser considerados como aportes preciosos para o “fazer pedagógico”, sobretudo por oferecerem aos estudantes a interlocução como atores sociais e produtores do espaço geográfico. Dentro dessa perspectiva, apresentamos a seguir uma experiência vivida.

O “Fazer Pedagógico” – Uma Experiência Vivida

Como integrante do Núcleo de Estudos em Espaço e Representação (NEER) e da linha de pesquisa “Território, Cultura e Representação”, desenvolvemos a docência na graduação das disciplinas: Estudos de Percepção em Geografia e Geografia Social Cultural. Nesse aspecto nos propusemos a apresentar aos estudantes do curso de geografia um aporte que propiciasse uma leitura mais humanizada do espaço geográfico vivenciado por emoções e novos significados.

Em Estudos de Percepção em Geografia objetivamos a construção das bases teóricas e conceituais da percepção, assim como a pesquisa empí-

rica centrada na observação das imagens espaciais relacionadas à gestão do meio ambiente, planejamento urbano e principalmente a sua aplicação pedagógica.

Na disciplina Geografia Social Cultural a proposta é analisar os fundamentos filosóficos e teóricos em que estão alicerçadas as abordagens social e cultural, bem como desenvolver empiricamente pesquisas que envolvam manifestações culturais, simbolismos, identidade, territorialidades etc. E por meio da música e obras literárias evidenciar os aspectos socioculturais dessa matéria.

Visando apresentar uma proposta relacionada à Representação e ao Ensino, destacamos uma experiência vivida na docência da disciplina de Estudos de Percepção no Curso de Geografia da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

O estudo teórico/empírico denominado **Centro de Curitiba – que espaço é esse?** foi desenvolvido com o intuito de aguçar a percepção relacionada ao olhar, aos sons e cheiros e suas representações referendadas nos mapas mentais como enunciados.

Ao caminhar pelas ruas que sensações emergiriam? Que imagens seriam captadas? Que atores sociais seriam reconhecidos? Que relações seriam esta-belecidas com o ambiente? Que cheiros, sons e impressões seriam captados? Como essas sensações/percepções serão representadas/mapeadas?

O espaço geográfico apreendido foi representado pelos estudantes por meio de mapas mentais cujos signos refletiram o dialogismo estabelecido. Apesar de o grupo ter percorrido o mesmo trajeto, diferentes leituras ficaram evidentes, tendo em vista valores, trajetórias e visões de mundo também diferenciadas.

Essa atividade tem características formativas, pois a partir do momento em que os seres humanos se sentem parte integrante da natureza, tendo em vista uma percepção mais aguçada, os problemas ambientais poderão ser amenizados. Por meio dos processos perceptivos e a partir dos interesses e necessidades é que estruturamos e organizamos a interface entre a realidade e o mundo, selecionando-as, armazenando-as e conferindo-lhes significados (KOZEL, 2001).

De acordo com Tuan (1974), os órgãos sensoriais permitiriam aos seres humanos sentimentos mais intensos pelo espaço geográfico e nesse caso maior respeito ao ambiente onde se vive.

Observam-se, nas transcrições abaixo, os diferentes significados apreendidos pelos alunos envolvidos, refletindo seus sentidos (visão, olfato e audição).

As primeiras impressões, documentadas pelos estudantes Adinan, Cíntia e João Miguel foram algo poético e pertinente:

"Com o fim da tarde, o que se vê no centro de Curitiba é uma grande agitação provocada especialmente por pessoas apressadas que procuram urgentemente o caminho de suas casas, carros, ônibus apressados e alunos de geografia sem pressa alguma observando atentamente todo aquele movimento. Há vendedores de vale transporte, de pipoca e doces e até mulheres vendendo o próprio corpo. São agentes sociais. Todos. Brevemente, o silêncio substitui toda aquela agitação. Há um cheiro de cidade, de algo urbano, que mistura dióxido de carbono, com o perfume das raras flores na praça Santos Andrade de onde partimos".

Os contrastes são enfatizados tendo o verde urbano e a praça como foco:

"... um pouco de cor e natureza em meio à paisagem cinza do centro. Sons de aves, folhas e água contrastando com o percebido na maior parte do trajeto. As praças e parques foram criados para aproximar a natureza do homem, entretanto a dinâmica da cidade faz com que esses lugares nos pareçam inseguros... são lugares 'pra gente ver o que sobrou do céu' em meio às grandes construções"(Daniel e Juliana).

Diferentes odores foram percebidos e, de modo geral, foram ressaltadas percepções agradáveis e desagradáveis:

"... o cheiro forte de urina contrasta com o cheiro de cachorro-quente que sentimos na praça..." (Patrícia e Renan).

"... o olfato e o sentido menos apurado dos três... em nosso cotidiano cheiramos pouco, ouvimos os sons menos importantes e vemos tudo de forma superficial... temos que ficar mais atentos" (Janaina, Luiz Alberto e Pablo).

Os sons percebidos pela maioria dos estudantes se referem:

"... às vozes das pessoas, aos celulares, ao som das fontes, aos pássaros, ao trânsito, tudo faz parte do lugar" (Álvaro e Angelina) ou ainda... " à conversa dos transeuntes, ao som da água caindo no chafariz, aos ruídos de carros e ônibus, que constituem uma espécie de 'cortina sonora de fundo'..."(Adavilson, Fernando César e Fernando Coelho).

Para Janaina, Luiz Alberto e Pablo, o som da cidade se compara a uma orquestra como elemento metafórico:

" a orquestra, composta por diversos instrumentos tem em cada um seu som singular, contudo tocam juntos... isso dá ritmo, impulso, movimento, humor..."

Outros ressaltam as diferentes facetas dos lugares, sobretudo quando transitam à noite num trecho do centro histórico da cidade (rua São Francisco e Riachuelo), atualmente bastante degradados:

"....uma experiência nova e enriquecedora, que nos fez perceber que um mesmo lugar pode ter distintas paisagens e despertar ou exacerbar distintos sentidos... tudo é abundantemente estranho, fétido e escuro entre as ruas Treze de Maio e São Francisco. A velha cidade, a arquitetura histórica e depredada pelo tempo é um misto de beleza e depressão"(Cristiano e Ronaldo).

Todavia, o Largo da Ordem, que também corresponde à parte histórica da cidade é percebido como um lugar agradável, bem iluminado e alegre:

"a arquitetura antiga e preservada com boa iluminação... percebe-se um cheiro agradável de comida... um clima aconchegante... comércio cultural e as músicas nos bares se confundem com o ruído de pessoas conversando" (Érica e Jose Adenilson).

O contraste urbano é evidenciado por Clóvis e Márcio, soando inclusive como advertência:

“o contraste urbano na arquitetura moderna com lojas de alto padrão provoca um choque visual com a região do entorno do Mueller. O arame farpado na loja ao lado do Shopping, mostra-nos algo semelhante às periferias... As câmaras de segurança na Osório e a própria área da praça passam uma sensação de oásis cercado por um ‘deserto de edifícios de concreto’. Sentimos a necessidade de maior iluminação pública em alguns pontos do trajeto e valorização de monumentos e painéis artísticos”.

Foi apontado não só o contraste arquitetônico, mas também entre os agentes sociais:

“o Teatro Guaíra abriga pessoas de diferentes estilos, ansiosas na fila para adquirir o ingresso para o espetáculo... o refinamento que ali se encontra em nada lembra o visual da moradia improvisada dos mendigos na praça, dos letreiros antigos, feios e mal conservados do comércio que cerca a praça” (Julio, César e Fabio).

Para outros, a diferença entre os lugares é motivada pelo tipo de ocupação, horário e especulação imobiliária, pois:

“os elementos visualizados constituem a presença de uma Curitiba pronta para descansar, pois os agentes sociais observados são os trabalhadores da limpeza, os carrinheiros que coletam a mercadoria, as mulheres da vida e os frequentadores dos botecos” (Ivone e Margareth).

Davi Maicon e Tatiana ressaltam ainda que, além dos agentes sociais já citados, *“a grande maioria de pessoas que por ali circulavam saíam de seus locais de trabalho ou estavam se dirigindo à faculdade”.*

A falta de segurança em caminhar à noite pelo centro de Curitiba também é um dos destaques: *“...percebemos que na noite curitibana existem vá-*

rios espaços vazios e outros cheios de contrastes sociais, não permitindo que os atores se sintam em segurança para transitar tranqüilamente pelas ruas de nossa cidade” (Ana Tereza e Fabiano). O que é complementado por Márcia e Yandra: “áreas centrais com maior luminosidade e segurança contrastando com as áreas mais escuras e degradadas da rua Riachuelo”.

A observação relacionada ao despertar para a qualidade de vida na opinião de Fernando, Letícia e Patrícia evidenciou que *“a observação do meio é de suma importância... pois adquirir consciência dos problemas e qualidade do lugar em que vivemos, nos torna capazes de críticas conscientes para melhorar a qualidade de vida”.*

De acordo com as reflexões apresentadas pelo grupo, os objetivos propostos foram alcançados:

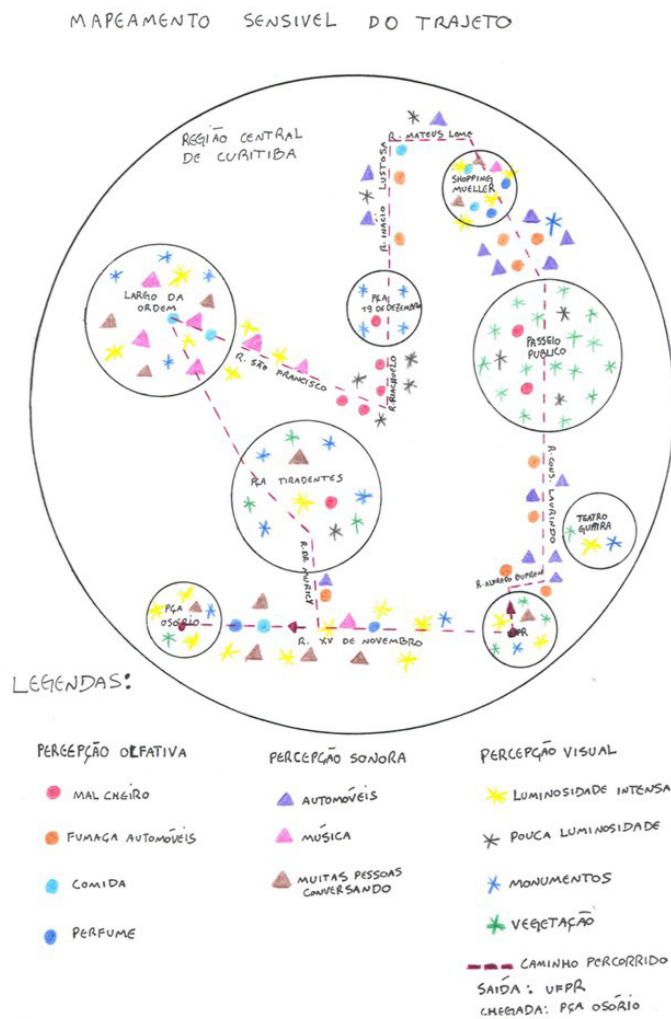
“ vimos Curitiba não somente com os olhos físicos, mas também com os olhos da alma... uma Curitiba onde os homens agem e reagem” (Ruth e Vânia).

As imagens oriundas das sensações e percepções dos estudantes foram representadas a partir de signos sociais estabelecidos, se caracterizando em enunciados verbais e não-verbais, ou mapas mentais. É importante destacar que por mais diversificadas que sejam as atividades humanas, elas estarão sempre vinculadas a um tipo de linguagem, o que ficou explícito nas percepções/representações.

Dentre os mapeamentos desenvolvidos pelos grupos destacamos quatro exemplos tendo em vista a originalidade e a diversidade apresentadas.

Figura 1

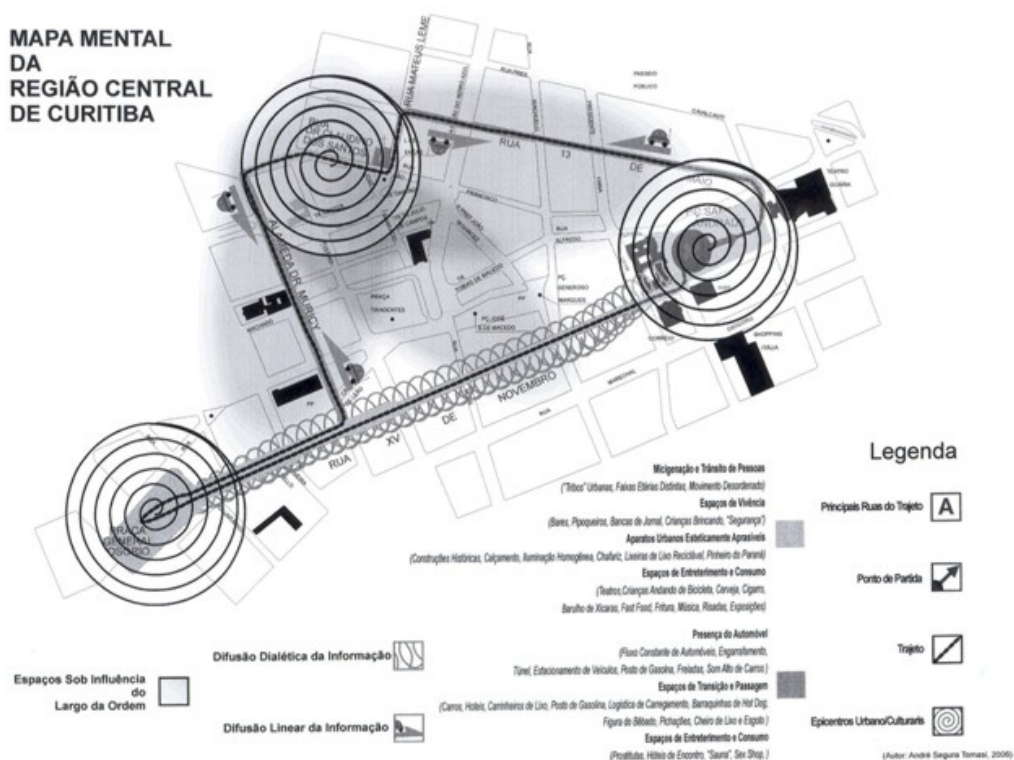
Cores e formas foram os signos escolhidos para representar percepções vividas no trajeto. O círculo foi escolhido para referendar as inter-relações dialógicas estabelecidas.



“Percebemos a importância de olhar nossa cidade com outros olhos, um olhar geográfico, buscando entender as relações dos objetos e atores sociais que a constituem, e não meramente passivos como comumente fazemos, pois aos poucos a cidade torna-se mais complexa tanto culturalmente como estruturalmente” (Rogério e Luciano, 2007).

Figura 2

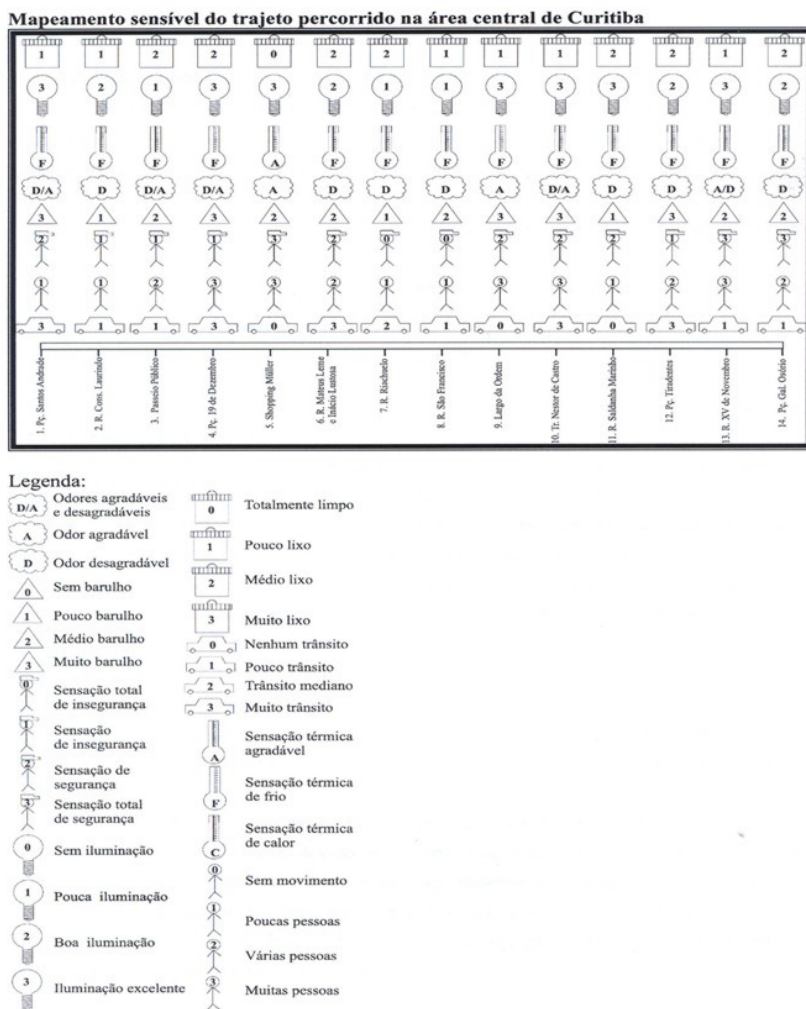
Epicentros culturais urbanos representados por espirais evidenciam a dinâmica apreendida na espacialidade.



“Miscigenação e trânsito de pessoas
 Espaço de vivência
 Aparatos urbanos esteticamente aprazíveis,
 Espaços de entretenimento e consumo
 Presença do automóvel
 Espaços de transição e passagem
 Difusão dialética da informação
 Difusão linear da informação
 Epicentros culturais urbanos”
 (André Tomazi, 2006).

Figura 3

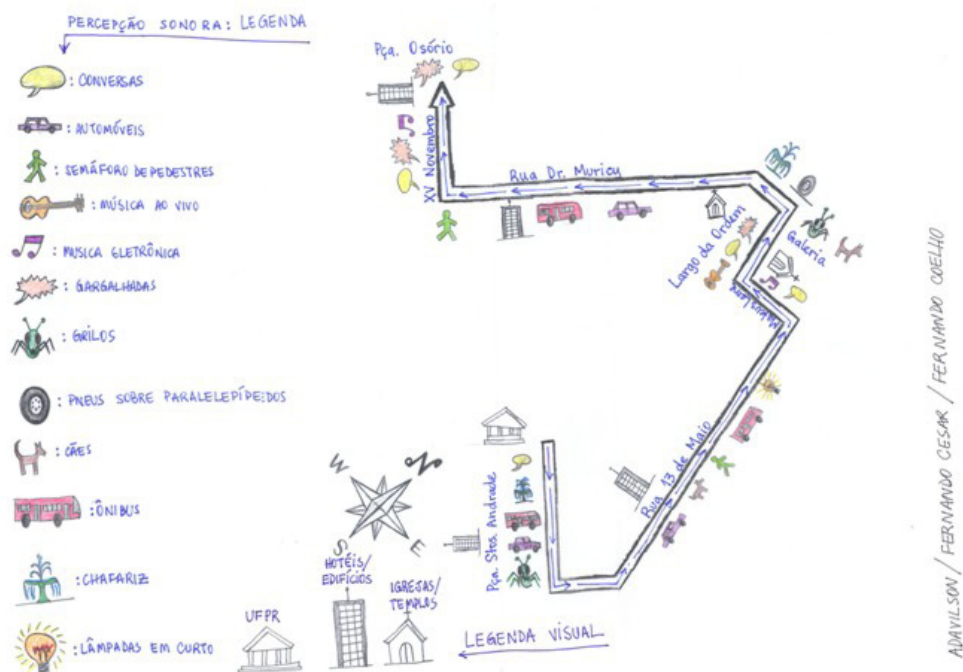
Ícones em gradação e intensidade são espacializados em área retangular obedecendo a um padrão linear.



"Odores, barulho, sensação de segurança, iluminação, limpeza, trânsito, sensação térmica, movimento de pessoas... refletem o trajeto"(Wilson e Fábio, 2007).

Figura 4

A representação tem como base o traçado da planta da cidade onde os referenciais são marcantes, sobretudo para os ícones relacionados à percepção sonora e localização.



“...ruídos de automóveis com suas freadas...ônibus e buzinas mesclavam-se numa sinfonia desconcertante... adentrando um jardim, cessaram-se os sons das conversas e espantosamente foi possível ouvir... sons de grilos... Músicas eletrônicas soavam de algumas janelas...” (Adavilson, Fernando César, Fernando Coelho, 2006).

As representações nas páginas anteriores refletem uma “Cartografia Cultural”, elaborada a partir de signos sociais, estabelecendo ligações com a percepção/cognição ambiental e, nessa proposta, se respaldando no conceito de dialogismo.

Os mapas mentais como enunciados, produtos de relações dialógicas estabelecidas entre EU e o OUTRO, proporcionam uma análise mais ampla do indivíduo no contexto social e cultural em que está inserido.

Reflexões Finais

Por tudo que foi apresentado e exposto, pode-se depreender que aguçar o “olhar geográfico” pode ser de capital importância tanto no “fazer pedagógico” como para a formação de cidadãos mais comprometidos.

Pretende-se que tal proposta possa inserir, no âmago dos estudantes, uma capacidade maior de percepção do meio em que vivem, dos comprometimentos, das nuances, dos atores sociais envolvidos; que possa igualmente contribuir ou apontar possibilidades reais de reconstrução de recursos, de impedimento de degradação, de poluição e outras tantas ações em benefício deste planeta. Ao apropriar-se de capacidades adquiridas no contexto de sua formação, que eles possam interferir na defesa do “ethos” e do “ecos” como atores sociais.

Apreender os significantes, semiotizar as ações e atitudes observadas pode significar uma atitude (como pessoa) ou um movimento (como grupo), na defesa dos bens preciosos de nossa degradada Terra.

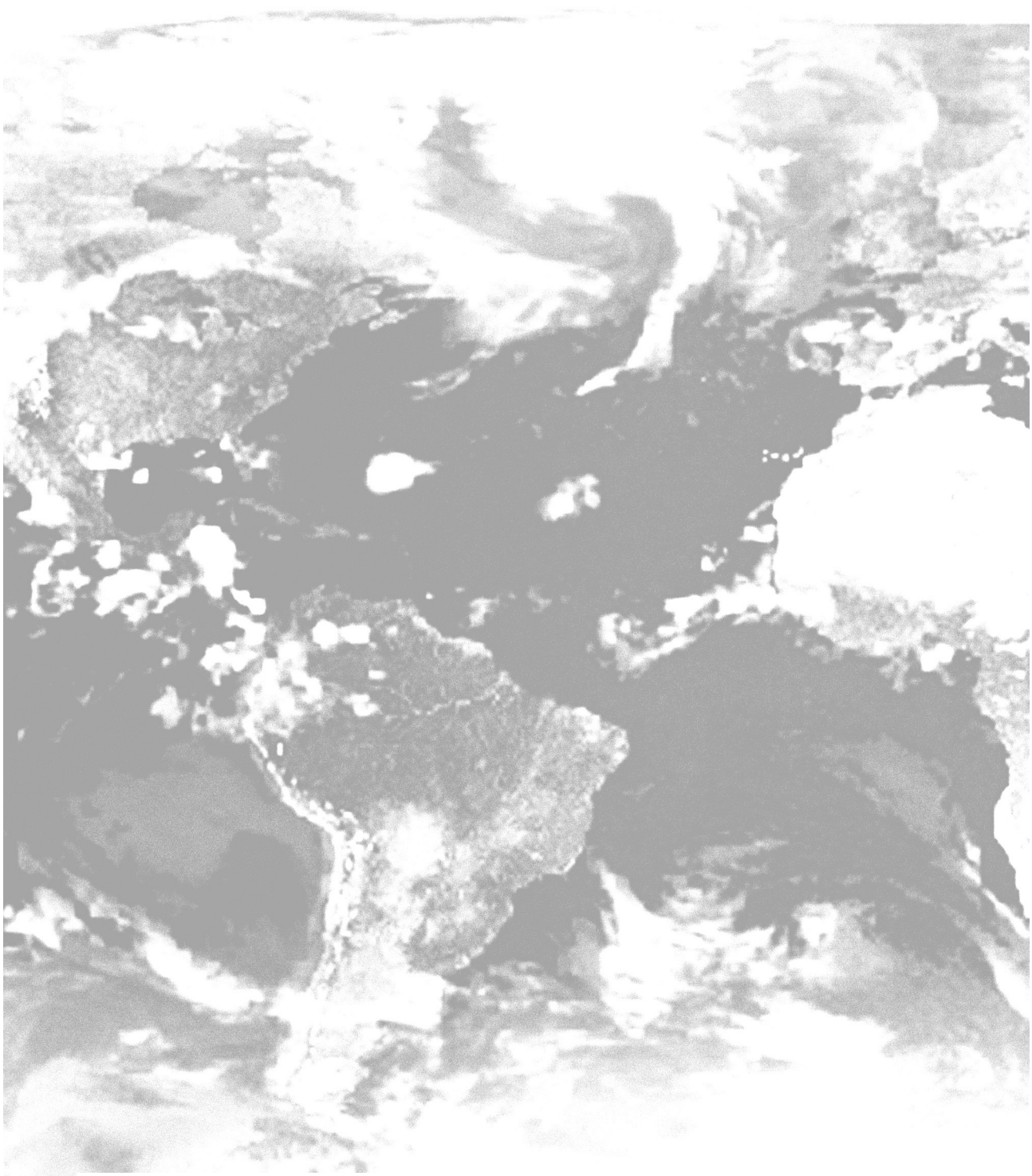
As representações são imprescindíveis no “fazer pedagógico”, pois permitem ressignificar as ações e relações entre os seres humanos e o espaço geográfico.

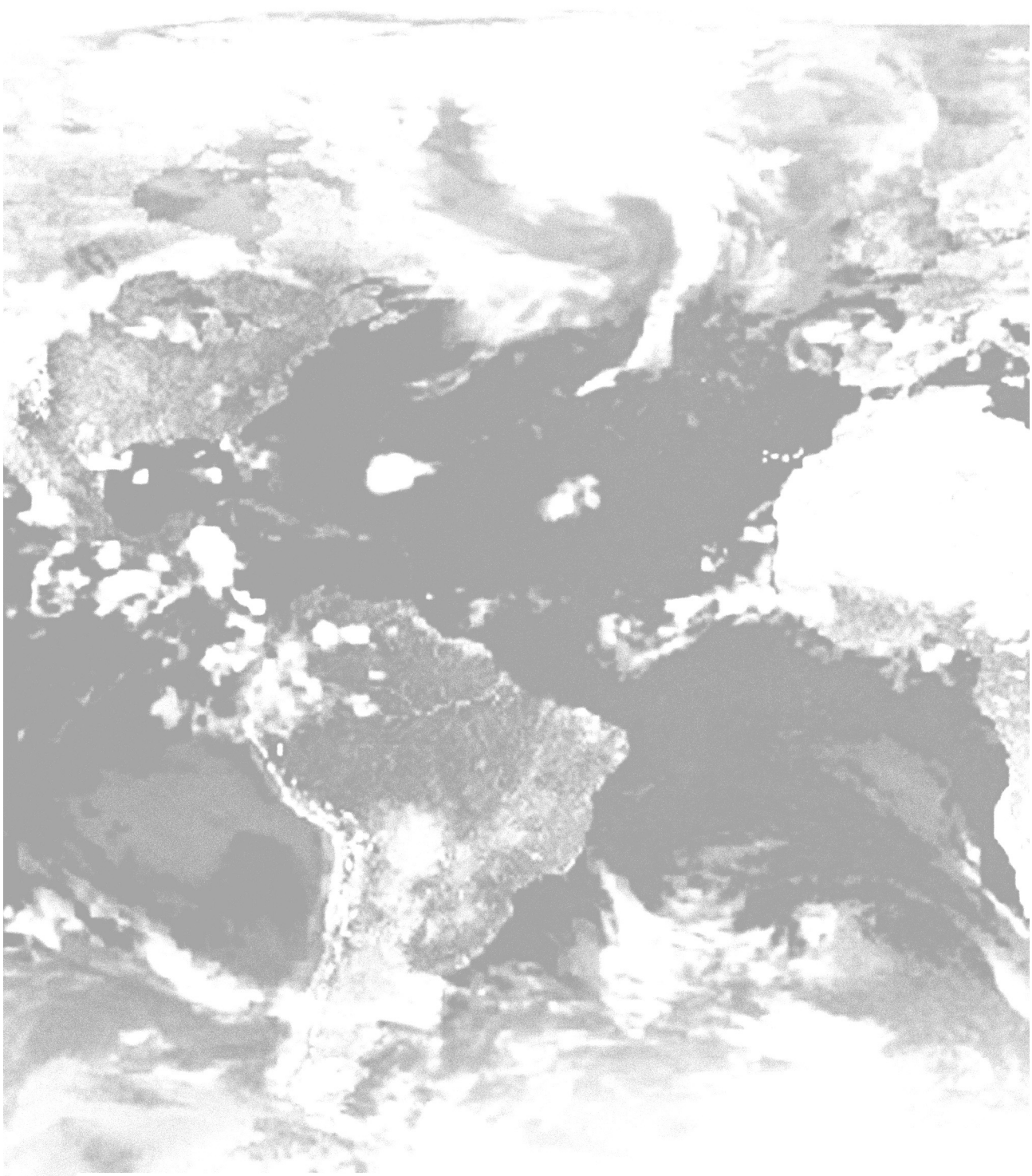
É nessa perspectiva que entendemos os mapas mentais: uma forma de linguagem que reflete o espaço vivido representado em todas as suas nuances, cujos signos são construções sociais e os estudantes os agentes que as referendam.

Referências

- AMORIM FILHO, O. B.; CARTER, H.; KOHLSDORF, M., E. **Percepção ambiental – Contexto teórico aplicações ao tema urbano**. Belo Horizonte: IGC-UFGM, 1987.
- BAILLY, A. **Géographie régionale et representation**. Paris: Anthropos, 1995.
- BAILLY, A.(org). **Les concepts de la géographie humaine**. Paris: Masson/A. Colin, 1998.
- BAILLY, A.; FERRAS, R. **Éléments d'épistemologie de la géographie**. Paris: A. Colin, 1997.
- BAKHTIN, M. (Voloshinov, V). **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. São Paulo: HUCITEC, 1986 (original em russo 1920).
- BERDOULAY, V. **Des Mots et des lieux. La dynamique du discours géographique**. Paris: CNRS, 1988.
- BACHELARD, G. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.
- BERQUE, A. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos para uma Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L., ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 84-91.
- BUTTNER, A. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido In: CHRISTOFOLETTI, A. (org). **As perspectivas da geografia**. São Paulo: DIFEL, 1982. p. 165-193.
- CASTRO, G.; FARACO, C. A.; TEZZA, C. (Orgs.). **Vinte ensaios sobre Mikhail Bakhtin**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- CLAVAL, P. **Épistemologie de la Géographie**. Paris: Éditions Nathan, 2001.
- CLAVAL, P. A Paisagem dos Geógrafos. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Paisagens, Textos e Identidades**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004. p. 13-74.
- COSGROVE, D. Mundos de Significados: Geografia Cultural e Imaginação. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Geografia Cultural: Um Século (2)**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000. p. 33-60.
- DARDEL, E. **L'Homme et la Terre – Nature de la réalité géographique**. Paris, CTHS, 1990 (première edition: 1952).
- DEBARBIEUX, B. Les problématiques de l'image et de la représentation en géographie In: DI MÉO, G. **Géographie Sociale et territoires**. Paris: Éditions Nathan, 1998.
- DOWNS, R. M.; STEA D. Maps in Minds: Reflections on Cognitive Mapping. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 68, n. 2, p. 290-294, jun. 1978.
- DUNCAN, J.; LEY, D. **Place, Culture, Representation**. Londres: Routledge, 1993

- DUNCAN, J. A paisagem como sistema de criação de signos. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Paisagens, textos e Identidades**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2004. p. 90-132.
- FARACO, C. A.; CASTRO, G.; TEZZA, C. (orgs.). **Diálogos com Bakhtin**. Curitiba: Editora da UFPR, 1996.
- FARACO, C. A. et all. **Uma introdução a Bakhtin**. Curitiba: Hatier, 1980
- FRÉMONT, A.. **La Région, espace vécu**. Paris: Champs/ Flammarion, 1999.
- GALVÃO, W. **Que geografia se ensina? Um estudo sobre representações de geografia segundo alunos da 6ª série do Ensino Fundamental**. Curitiba: UFPR, 2007 (Dissertação de Mestrado).
- GOULD, P.; WHYTE, R. **Mental Maps**. Harmondsworth: Penguin Books, 1974.
- GREGORY, D. **Geographical Imaginations**. Oxford: Blackwell, 1994.
- KOZEL, S. Mapas mentais – uma forma de linguagem: perspectivas metodológicas. In: KOZEL, S.; COSTA SILVA, J.; GIL FILHO, S. F. (orgs.). **Da Percepção e cognição à representação:Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 114-138.
- KOZEL, S. Comunicando e representando: Mapas como construções socioculturais. In: SEEMANN, J. (org.). **A Aventura cartográfica**. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2006. p. 131-149.
- KOZEL, S. e KASHIWAGI, H. O processo de percepção dos espaços marginalizados no urbano: O caso da Favela do Parolin em Curitiba-Pr. **Ra'E GA**, Curitiba, n. 9, p. 69-82, 2005.
- KOZEL, S.; NOGUEIRA, A. R. B. A Geografia das representações e sua aplicação pedagógica: contribuições de uma experiência vivida. **Revista do Departamento de Geografia**, São Paulo, n. 13, p. 239-257, 1999.
- KOZEL, S. **Das imagens às linguagens do geográfico: Curitiba a Capital ecológica**. São Paulo: FFLCH/USP, 2001 (tese de doutorado).
- OLIVEIRA, L. *Percepção e Representação do Espaço Geográfico*. In: DEL RIO, V; OLIVEIRA, L. (orgs.). **Percepção Ambiental – a experiência brasileira**. São Paulo: UFSCar, 1999. p. 69-89.
- SEEMAN, J. Mapas e Percepção ambiental: do mental ao material e vice-versa. **Olam Ciência e Tecnologia**, Rio Claro, v. 03, n.1, p. 200-223, set. 2003.
- TODOROV, T. **Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique**. Paris, Seuil, 1981.
- TUAN, Yi-Fu: **Topofilia – Um estudo de percepção, atitudes e valores do meio ambiente** (Tradução de Livia de Oliveira). São Paulo: DIFEL, 1980.
- VALENÇA, M. M.; COSTA, M. H B.V.(orgs.). **Espaço, Cultura e Representação**. Natal: Editora da UFRN, 2005.





Territorialidades e representações dos Terena da Terra Indígena Buriti (MS)

Possibilidades didático-pedagógicas

Icléia Albuquerque de VARGAS

Professora, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul
icleiavargas@yahoo.com.br

Introdução

O Mato Grosso do Sul abriga a segunda maior população indígena do país, composta pelas nações: Ofayé Xavante, Kadiwéu, Guató, Guarani, Kaio-wá e Terena.

Os Terena, por contarem com uma população bastante numerosa e manterem contato intenso com a população regional, são o povo indígena cuja presença se revela de forma significativa, seja através das mulheres vendedoras nas ruas de Campo Grande ou das legiões de cortadores de cana-de-açúcar que, periodicamente, se deslocam às destilarias para “changa”¹, o trabalho temporário nas fazendas e usinas de açúcar e álcool (AZANHA; LADEIRA, 2004).

A intensa participação no cotidiano sul-mato-grossense favorece a atribuição aos Terena de estereótipos tais como “aculturados” e “índios urbanos” (LADEIRA, 2001). Alguns consideram que tais declarações servem para mascarar a resistência (ou r-existência, na concepção de LEFF *et. al.* 2002)² de um povo que, através dos séculos, luta para manter viva sua cultura, sabendo positivar situações adversas ligadas ao antigo contato, além de mudanças bruscas na paisagem, ecológica e social, que o poder colonial e, em seguida, o Estado brasileiro lhes reservou (AZANHA; LADEIRA, 2004).

Este capítulo propõe apresentar parte de uma pesquisa em andamento, desenvolvida em parceria com Suzete R. C. Wiziack³, que pretende levantar as representações e os significados de ambiente e de natureza entre os Terena da Terra Indígena Buriti (municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti), em Mato Grosso do Sul. A pesquisa integra um projeto maior, de caráter interdisciplinar e interinstitucional, com objetivos mais amplos, voltados para a investigação do processo de ensino-aprendizagem nas escolas indígenas da Terra Indígena Buriti⁴.

As ações dos Terena na construção de territorialidades

Descendentes dos Txané-Guaná, os Terena falam um dialeto da família linguística Aruaque (AZANHA, 2001). As ações de reivindicação territorial

desse grupo indígena, junto ao governo brasileiro, no final do século XIX, são tratadas pela historiadora Vera Vargas (2007). Com a finalidade de permanecerem nas terras que ocupavam no então Sul de Mato Grosso, os Terena estabeleceram trocas de favores com o Império. Sentindo-se brasileiros, lutaram na guerra com o Paraguai (1864-1870), tendo seus territórios como palco do conflito internacional.

É certo que todas as aldeias então existentes na região dos rios Miranda e Aquidauana se dispersaram, com seus habitantes buscando refúgio em matas inacessíveis na região (como o lugar chamado *Pulôwôúti*, para onde foram os moradores de Cachoeirinha) ou nas serras de Maracajú, onde Taunay os encontrou em 1866 (AZANHA, 2001, p. 6).

Após a guerra espalharam-se pelo Sul do antigo Mato Grosso. Dividiram-se em vários grupos, criaram novos núcleos, os quais resultaram, em novas aldeias, como Brejão (Nioaque, MS); tiveram também aldeias reconstruídas, como Ipegue, e outras completamente destruídas, como a aldeia Naxe Daxe, ambas pertencentes ao atual município de Aquidauana, MS (VARGAS, V., 2007).

Seus territórios foram também invadidos por não índios que não aceitavam a presença dos Terena. Estes, por sua vez, resistiram à situação imposta, passando a denunciar às autoridades brasileiras as condições em que suas terras se encontravam e a reivindicar a posse de seus antigos territórios, revestidos dos direitos que sua participação na guerra lhes concedera (*Idem*).

Para a demarcação de seus territórios, alicerçados na legitimidade garantida pela participação na guerra, os Terena pressionavam as autoridades brasileiras. Ter defendido a bandeira nacional no grande conflito proporcionou aos Terena condições de diálogo com o poder imperial, sendo vistos como colaboradores dóceis e mansos, diferenciados das outras etnias indígenas em relativa igualdade com os brancos não índios (*Idem*).

Nessas condições, os Terenas ofereciam uma valiosa contrapartida às autoridades brasileiras: a “civilização” (aspas adicionadas) de outros povos indígenas, processo que garantia a eles a retomada de seus territórios e, ao governo, “mão-de-obra barata e qualificada” (aspas adicionadas). A política indigenista do governo brasileiro, as trocas de favores, passaram a ser exercidas exemplarmente pelos Terena. O capitão Alexandre Bueno, em 1875, solicitava

pagamento – objetos necessários ao desenvolvimento de sua agricultura e à legalização de seu território na região da então Vila de Miranda, em troca do auxílio no aldeamento de índios como os Enima (*Idem*).

Em um jogo de socialidade e de luta pelo restabelecimento de seus territórios, os Terena submeteram-se ao estereótipo de indivíduos *dóceis* e *pacíficos* (grifo da autora), como negociadores junto a outras etnias consideradas arredias e bravias, sem condições de diálogo com o Império; conflitos passaram então a envolver esses índios *pacíficos*, tanto com outros povos indígenas, quanto com os fazendeiros – novos regionais, novos donos dos territórios – e as instituições gestoras da política indigenista vigente.

A língua falada pelos povos Terena é identificada como um dialeto da família lingüística *Aruaque* e sua descendência está relacionada aos famosos *Txané-Guaná* dos cronistas setecentistas. Até o final do século XIX, distinguiam-se entre si em vários povos: os Terena propriamente ditos (ou *Etelenoé*), os *Echoaladi*, os *Quiniquinau* e os *Laiana*. Para o público externo, hoje, todos se reconhecem como Terena (AZANHHA, 2001).

Os traços socioculturais que ligam os Terena à tradição cultural dos povos *Aruaque* são: *agricultura* como base da economia; a estrutura social fortemente patrilinear; e, a abertura da sociedade para o exterior. É essa abertura que chama a atenção de Azanha (2001) e na qual reconhece a definição do etnólogo Max Schimidt, como “a tendência daqueles povos em ‘... se aperfeiçoarem cada vez mais por meio de empréstimos de culturas estranhas superiores à sua’” (AZANHHA, 2001, p. 3).

A “abertura para o exterior” da sociedade *Aruaque* seria responsável pela incorporação ao seu patrimônio cultural de pautas e equipamentos culturais de outros povos. Mesmo no período anterior à guerra com o Paraguai, já existia uma relação entre os Txané e a população brasileira, uma relação de troca recíproca, de iguais, pois os cronistas da época não faziam referência à relação de dominação-sujeição, falavam de relações livres e espontâneas. Entretanto, a eclosão do conflito entre o Paraguai e a Tríplice Aliança iria afetar dramaticamente a vida em todas as aldeias Txané. “Um dos palcos do conflito foi justamente em território destes povos e, como aliados que eram dos brasileiros, sofreriam ataques por parte das tropas invasoras” (AZANHHA, 2001, p. 5).

O autor destaca as terríveis consequências da referida guerra para a sociedade Terena. O quadro social e político da região é alterado radicalmente após a guerra e os Terena passam a se relacionar com um grupo humano muito mais heterogêneo e oportunista. A antiga relação de respeito e dependência mútua é modificada. A maioria dos novos habitantes, oriunda de regiões do Brasil onde a relação com os índios era fundada na prepotência e no desprezo ao *bugre*, desconhecia totalmente o papel dos Terena e demais grupos Txané na conquista da região. Os novos colonizadores surpreenderam os Terena com seu caráter predador e voraz. A guerra também contribuiu para a dispersão das aldeias Terena por uma vasta região, e a conseqüente perda de suas bases territoriais tradicionais. O processo de reordenação territorial e consolidação da fronteira no pós-guerra se deu com a “liberação” das terras indígenas e o uso compulsório de sua mão-de-obra. “Os Terena conhecem esse período como o *tempo da servidão*” (AZANHA, 2001, p. 6).

Assim, baseado em Altenfelder Silva e Roberto Cardoso de Oliveira, Azanha (2001) afirma que a história Terena se cinde em duas a partir da guerra com o Paraguai: até o conflito existiu uma sociedade tradicional; finda a guerra, “os Terena se viram obrigados a constituir outra sociedade, diferente da anterior, mas construída a partir de fragmentos dela” (Idem).

As condições atuais dos Terena e seus territórios

Azanha (2001) assevera que os Terena “não se deixam conhecer facilmente”, mas, ao mesmo tempo, estabelecem uma aparente proximidade que favorece a ilusão de que todos os conhecem, porque estão em toda parte, nas regiões onde vivem “naturalmente”, fazendo parte da vida comum de todo e qualquer cidadão de Campo Grande, por exemplo. Isso, invariavelmente, os rotula de “índios civilizados”, ou “aculturados”, ou “índios urbanos” – dando a entender que os Terena estão mais perto de nossa cultura, de nossa civilização – ao contrário, por exemplo, dos Guarani e de outras etnias presentes em Mato Grosso do Sul.

Para o antropólogo, os Terena apenas aparentam “querer ser como a gente”, quando, na verdade, o interesse deles é “*ter* o que temos, do ponto de

vista material”, sem perder a condição de “ser Terena”, para muito além das aparências. E essa condição não advém do fato de se morar numa aldeia Terena ou de se falar a língua Terena – “**ser Terena é simplesmente querer ser Terena**” (grifos do autor) – isto é, “participar da solidariedade étnica que promovem nas situações mais adversas e de um passado comum de que se orgulham”. A liberdade de escolha incorporada pela sociedade Terena é uma de suas características mais marcantes, e que dificilmente encontramos em outros povos. “Sociologicamente falando, essa característica denota sociedades sofisticadas...” (AZANHA, 2001).

Resumindo as conclusões de Cardoso de Oliveira (“Urbanização e tribalismo”, de 1968), Azanha (2001) enfatiza que os Terena contemporâneos permanecem Terena, ou seja, uma sociedade diferenciada da sociedade nacional, em um “contexto social regido por um processo de integração econômica e de perda de autonomia política” porque:

- A família Terena moderna organiza-se na aldeia de maneira a se adaptar às condições de existência engendradas pela situação de Reserva (perda de autonomia política) e pela presença da sociedade nacional envolvente (sua integração à estrutura econômica regional como prestadora de serviços);
- A conservação de parte de suas terras tradicionais permitiu a conservação da identidade étnica;
- Tanto nas cidades quanto nas aldeias os Terena resistiram à destribalização, apegando-se ao comportamento que melhor lhes favorecesse em sua acomodação nas novas condições de existência.

Na análise de Azanha (2001), a situação alcançada pelos Terena revela o nível de sofisticação sociológica na consolidação da nova sociedade. Para ele, a situação de confinamento na Reserva, ao mesmo tempo em que acarretou a perda da autonomia política das aldeias, deu origem à base territorial necessária para a atualização e a manutenção do *ethos* tribal. “Portanto, poderíamos compreender as novas pautas sociais engendradas pelos Terena ‘modernos’ como derivadas da estratégia de um povo na busca de novos espaços para o exercício da sua sobrevivência, espaços estes onde a pressão para a negação da identidade indígena fosse minimizada” (AZANHA, 2001, p. 8).

As reservas indígenas, consolidadas a partir de 1910⁵, foram vitais para o reagrupamento das famílias dispersas pela guerra, sujeitas à *servidão* nos barracões das fazendas. Passaram a representar, além de espaço de reafirmação do *ethos* tribal, espaços de liberdade. Entretanto, essa fase é temporária, logo o SPI, ao instalar seu primeiro posto (na Cachoeirinha, em 1918, no município de Miranda)⁶, adota o sistema de “proteção fraternal”, preconizado por Rondon, que foi, gradativamente, se transformando em imposição política.

Havia necessidade de imposição dos limites das reservas porque, na verdade, os Terena não os respeitavam, isto é, continuavam usando e ocupando as áreas vizinhas para suas necessidades, caçando, pescando e coletando suas ervas medicinais ou mel, sempre e quando lhes aprouvesse (AZANHA, 2001, p.8).

A partir das décadas de 1960-1970, os Terena passam a ser perseguidos e reprimidos por fazendeiros e, inclusive, por encarregados do SPI. Impulsionados pela era do “milagre econômico”, projetos oficiais de colonização levaram à abertura de novas fronteiras agrícolas, promovendo intenso fluxo migratório para a região outrora ocupada pelos Terena. Uma nova racionalidade econômica se instalou, ignorando completamente a situação dos indígenas, deixando-os à margem das decisões, intensificando o processo de desterritorialização desses povos. Configura-se, a partir desse período, uma situação de verdadeira “clandestinidade” dos Terena.

Azanha (2001) conclui que os Terena jamais se conformaram com a situação de confinamento nas reservas, apesar da pressão política por parte do SPI, que, com o apoio velado das elites regionais, tentavam induzi-los a se conformarem com os limites impostos das reservas. Afirma que, enquanto as condições ecológicas permitiram, ou seja, antes da formação de pastagens artificiais, os moradores das reservas continuavam a realizar expedições sistemáticas de caça e pesca nas fazendas vizinhas. Também destaca que, na Terra Indígena Buriti (território de estudo deste projeto), “a mesopotâmia formada pelos córregos do Meio e Cortado, até o córrego do Cués, permaneceu com sua cobertura vegetal praticamente íntegra até meados da década de 1970” (AZANHA, 2001, p.9).

A situação de rejeição aos limites impostos pode ser ilustrada através do depoimento apresentado no relatório de Azanha (2001):

Quando eu era menino, a maior alegria era quando meu pai, meu avô me levava para ‘melar’ (tirar mel). Era uma festa; todo mundo saindo com as latas atrás dos enxames, mulher, gurizada... Porque não tinha açúcar não, como hoje em dia. Nós saía por essas matas, naquele tempo era tudo mata, para catar mel para comer com farinha, jatobá... No campo era guavira, nós pousava nas invernadas, porque a peonzada era tudo patriciada, tudo índio...

Nós fazia caçada de caitetu por aí também... Nós tinha liberdade... O capataz não importava, era amigo dos índio; os fazendeiros nem apareciam por aqui, era tudo mata... Mas nós respeitava o gado, ninguém matava vaca... Agora a caça a gente não respeitava, era nossa né?... O gado deles era criado solto, nas vazantes, nos campo perto da serra... Estas matas aí, essas fazenda só abriram de pouco tempo pra cá... (Depoimento de Agenor, Aldeia Córrego do Meio, TI Buriti, *apud* AZANHHA, 2001, p. 9).

Azanha (2001) compreende que os Terena conseguiram manter um equilíbrio socioeconômico nas reservas, apesar do salto demográfico entre os anos 1940-1970, em função, basicamente, de dois fatores: a saída controlada de parte da população das reservas para os meios urbanos e a exploração das áreas vizinhas. Mas, a partir da década de 1980, isso não foi mais possível. O espaço para instalação de novas famílias chegou ao limite crítico – território exíguo e degradado – colocando sérios obstáculos para a absorção econômica dos jovens Terena. Para Azanha (2001), a exigüidade do território apresenta, como uma das conseqüências, casamentos relativamente tardios. Filhos de agricultores, o destino natural seria a lavoura, mas, diante dos limites de produtividade atuais, a absorção de um novo membro na unidade de produção não incrementa a área plantada. Por outro lado, aumenta o número de bocas para se alimentar. A alternativa seria a abertura de novas áreas para lavoura, o que atualmente é impossível, dada à exigüidade do território e suas condições ecológicas.

Os dados levantados por Azanha (2001), nas reservas Buriti, Cachoeirinha e Taunay-Ipegue, são suficientes para admitir que **não se vive da Reserva, mas na Reserva** (grifos meus). Outro dado preocupante, segundo Azanha (2001), é o fato de, nessas reservas, os Terena situados na faixa etária de 0-24 anos ultrapassam os 65% da população total.

Mesmo assim, o pesquisador observa que, apesar desse quadro, “a vocação de agricultores (sem dúvida, a atividade que, por assim dizer, define o *ethos* Terena) ainda está presente nas reservas – e o balanço entre esta prática e o trabalho feminino traduz-se no **equilíbrio ecológico da paisagem** (grifos meus), observado na análise das imagens de satélite das reservas de Cachoeirinha e Taunay-Ipegue. As amplas áreas de vegetação ainda preservadas nestas reservas, apesar da pressão interna por novas áreas de cultivo, reflete a necessidade de manterem-se as fontes básicas do trabalho interno das mulheres Terena, quais sejam: a cerâmica, a cozinha e o extrativismo vegetal – e sua fonte de medicamentos.

Azanha (2001) admite que seja óbvio que as atuais “reservas” não permitam mais aos Terena sua “reprodução física e social segundo seus usos, costumes e tradições,” como determinado pelo Artigo 231 da Constituição Federal. Permitem apenas a reprodução como mão-de-obra compulsória. Para ele, as reservas Terena não se configuram, hoje, como um território indígena, na acepção que este termo adquire quando se traduz em locus fundamental e exclusivo para a reprodução de uma sociedade, em sentido amplo.

Assim, o relatório de Azanha (2001) evidencia a importância do papel dos Terena na construção do Mato Grosso do Sul, que, por sua vez, só lhes proporcionou as “reservas” que hoje se constituem em verdadeiros “guetos” superpovoados, com acesso somente às condições mínimas para o crescimento vegetativo de mão-de-obra em “estado selvagem”. Afirma que, para as elites locais, as reservas não passam de “reservas de mão-de-obra barata e de votos”, disponíveis para fazer valer seus interesses econômicos e políticos imediatos. Vê como vexatório um país permitir que 13 mil pessoas sobrevivam em uma área de 19 mil hectares, quando muitas das fazendas de Mato Grosso do Sul possuem áreas bem maiores. A densidade demográfica global nessas reservas é da ordem de 65 habitantes por km², enquanto que, no Estado, a densidade média é de sete habitantes por km².

À alegação de que “naquelas propriedades se produzem bois, a maior riqueza do Estado” o pesquisador contrapõe: “nas áreas Terena se ‘produz’ uma *cultura diferente*, se ‘produzem’ seres humanos muito especiais, porque portadores de uma visão do mundo particular, só deles – produzem pois a *diferença* necessária à convivência democrática que queremos para este Estado” (AZANHA, 2001, p. 14).

Conceitos de territorialidade e de pertencimento como suporte metodológico para uma proposta de educação etno-ambiental para os Terena

A permanente construção de sociabilidades entre as comunidades indígenas pode se colocar como um importante dado para a leitura das representações e percepções de espaço e de ambiente. Assim como a insegurança gerada pelas incertezas engendradas pela indefinição dos territórios – culturas confinadas em espaços extremamente exíguos –, a questão da sociabilidade terena se apresenta como um eterno recomeçar. Sociabilidade tem relação com territorialidade. O conceito de territorialidade concebido enquanto um processo subjetivo da população de sentir-se parte de um território, pertencente ao lugar. Ou seja, o sentido de pertencimento e a questão de identidade territorial têm relação com a(s) territorialidade(s) de cada grupo social.

Haesbaert (2004) afirma ser a territorialidade mais ampla que o território, pois este é referência sempre a uma base material, concreta, enquanto que a territorialidade pode ser a dimensão simbólica, o referencial territorial para a construção de um território, que não obrigatoriamente existe de forma concreta.

Nessa perspectiva, a identificação das representações de território, assim como as percepções de ambiente que os Terena podem manifestar são aqui colocadas como fundamentais para o processo ensino-aprendizagem. Na literatura dedicada à educação ambiental, cresce a tendência a considerar as representações e as percepções de indivíduos e grupos sociais sobre o ambiente e o mundo vivido, como imprescindíveis para a orientação das práticas didático-pedagógicas.

Ao considerar as representações e a percepção de educandos e educadores de escolas indígenas Terena, com vistas à compreensão das relações sociedade-natureza nos contextos escolares para subsidiar propostas de educação etno-ambiental, a pesquisa se depara com obstáculos como os sentidos levantados por Azanha (2001) sobre o “não-revelar-se” e a “abertura irrestrita às influências externas”, que caracterizam o povo Terena.

Para a reflexão aqui proposta, o principal problema diz respeito às nuances assumidas pela histórica relação dos Terena com seus territórios.

Se os Terena não conseguem resolver seus problemas de terra/território/chão, como processam suas representações de mundo, diante de tão frágeis e prejudicados vínculos com a terra? Como constroem suas territorialidades? Como são capazes de reforçar sua(s) identidade(s) sem a terra, no sentido existencial expresso por Eric Dardel: a terra como lugar, base e meio de sua realização? (DARDEL, 1990[1952], p. 42).

Haesbaert acena para as “identidades territoriais” – relação dos indivíduos e grupos sociais com uma parcela do espaço, um território. Para o autor, “toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das idéias quanto no da realidade concreta” (HAESBAERT, 1999, p. 172). Por sua vez, Claval (1997) afirma que os problemas do território e a questão da identidade são indissolivelmente ligados e que as categorias território e identidade são produtos da cultura.

Acredita-se que o território apropriado, mesmo que simbolicamente, manifesta-se como “espaço de articulação, de negociação, de mediação, de conjugação, para onde confluem as ações, para onde convergem as re-articulações, abarcando aspectos objetivos e subjetivos das relações que nele se celebram” (VARGAS, 2006, p.77).

Os Terena, conforme Azanha (2001), encontram-se confinados em reservas, **vivem na reserva, não da reserva** (grifos meus). Isto certamente se traduz em sérios problemas para o estabelecimento das territorialidades indígenas, repercutindo em suas representações de mundo. Em recente entrevista de um ancião Terena, um dos primeiros a se estabelecer na Reserva Buriti, ainda na década de 1920, foi difícil extrair manifestações de vínculo com o território⁷.

Então, na atualidade, o mundo vivido na reserva produz certo tom de transitoriedade que, praticamente, inviabiliza os processos de “enraizamentos”. Nesse sentido, as territorialidades e as sociabilidades oscilam, são frágeis, também transitórias.

O velho índio valoriza a divinização do mundo à sua volta – que espécie de território é esse, vinculado a uma concepção religiosa teocêntrica em pleno século XXI? Há uma espécie de resignação que tem relação com o

espaço segregado aparentemente aceito? Esse território reduz ou amplia as representações de mundo dos Terena? Tem relação com a crise de civilização da contemporaneidade?

Inúmeros pensadores vinculados às questões ambientais admitem que estas emergem na segunda metade do século XX em consonância a uma série de crises: do conhecimento, da racionalidade científico-tecnológica ocidental, da exaustão da natureza e da dissimulação da complexidade ambiental, por exemplo. Enrique Leff (2006) propõe uma “racionalidade ambiental” que, enquanto fruto dessa (s) crise (s), surge como capacidade de oferecer novas formas de compreensão de mundo, por incorporar o limite do real, a incompletude do ser e a impossível totalização do conhecimento.

Assim, para reformar o conhecimento e o pensamento a fim de captar a dimensão ambiental, este pensador recomenda o estabelecimento de conexões entre as formas de saber, visto que o ambiente se apresenta integrado por processos de ordens física e social, e considera o ambiente uma categoria sociológica, relativa a uma racionalidade social, configurada por comportamentos, valores e saberes. Ressalta a incorporação da complexidade dos sistemas natureza e sociedade e a necessidade de pressupor complementaridades entre eles (VARGAS, 2006).

Para uma melhor apreensão das questões socioambientais, Leff apresenta o “saber ambiental” como um saber em construção, fundado no campo externalizado pela racionalidade econômica, científica e tecnológica da modernidade, somando-o aos saberes marginalizados e subjugados pela centralidade do logos científico (VARGAS, 2006).

Trata-se do propalado “diálogo de saberes,” estratégia para alcançar a complexidade ambiental. Esse diálogo, entendido como um encontro de tradições e formas de conhecimento legitimadas por diferentes matrizes de racionalidade, por saberes arraigados em identidades próprias que se “hibridam” na co-determinação de processos materiais, seria o encontro entre a vida e o conhecimento, a confluência de identidades, de espaços vividos e saberes (VARGAS, 2006).

O “saber ambiental”, por sua vez, é produzido no diálogo de saberes. Implica na apropriação de conhecimentos e saberes de diferentes racionalidades culturais e identidades étnicas. Produz novas significações sociais, novas formas de subjetividade e posicionamentos políticos em relação ao mundo.

O diálogo de saberes nasce no encontro de identidades. O ser, além de sua condição existencial geral e genérica, se diferencia em identidades coletivas que se constituem na diversidade cultural e em uma política da diferença, mobilizando os atores sociais para a construção de estratégias alternativas de reapropriação da natureza em um campo conflitivo de poder onde se desenvolvem sentidos diferenciados, muitas vezes antagônicos, de projetos políticos para a construção de um futuro sustentável (LEFF, 2006).

No caso dos Terena, com seus territórios diluídos/inconsolidados e sua identidade aparentemente multifacetada, que diálogo pode ser estabelecido? O que seria “educação etno-ambiental” a ser proposta à comunidade Terena? Especialmente, qual seria a contribuição Terena para uma proposta nas dimensões de uma educação solidária, devidamente qualificada para atender as exigências dos povos nativos, que, historicamente, vêm sendo espoliados, expulsos de seus ambientes, degradados socioambientalmente, subjugados por uma racionalidade avassaladora que oprime as reais manifestações do ser índio?

Carlos F. Loureiro (*apud* VARGAS; WIZIACK, 2007), teórico que se dedica à educação ambiental, defende uma educação pautada na compreensão de que o quadro de crise ambiental da atualidade não admita alternativas moralistas que descolam o comportamental do histórico-cultural e do modo de estruturação da sociedade.

Refletindo a realidade indígena Terena, acredita-se que os fundamentos de uma educação etno-ambiental possam contribuir com a viabilidade de uma ação emancipatória e transformadora, favorecendo e potencializando a autonomia dos Terena no propósito de melhorar as condições de vida de seu povo e, assim, apostar na força de uma educação também ambiental, engajada, séria e verdadeira.

Programas educativos de qualidade para comunidades indígenas exigem cuidados especiais, precauções estabelecidas em políticas específicas, além de uma atenção especial em relação à cotidianidade do espaço indígena e às representações simbólicas desse espaço. A cotidianidade diz respeito ao mundo vivido, ao espaço imediato de realização do indivíduo.

Assim, um dos grandes desafios propostos à educação indígena seria conhecer os sentidos, os significados, as representações sobre ambiente e natureza que permeiam a cosmovisão dos povos indígenas. Quais representações/percepções podem ser reveladas na busca desse entendimento?

Foram estas indagações que impulsionaram a reflexão dos estudos sobre as representações e a percepção ambiental como caminho para a investigação do sentido de ambiente e de natureza dos indígenas na pesquisa em desenvolvimento na Terra Indígena Buriti.

A emergência das situações de conflito e de degradação dos territórios indígenas impõe à escola indígena contemporânea temas até então nunca revelados, como a compreensão de velhas e novas leituras sobre o ambiente e a natureza.

A epistemologia ambiental, a teoria das representações sociais, o estudo da percepção ambiental e a proposta da chamada educação ambiental apresentam-se como bases teórico-metodológicas para programas educativos.

Leff (2006) vislumbra a educação etno-ambiental como uma educação solidária de uma política do ser e da diferença, do direito à autonomia das comunidades indígenas frente à ordem econômico-ecológica globalizada, do ser índio que reconhece seu passado e projeta seu futuro, que restabelece seu território e se reapropria de sua história.

Nesses termos, o que propor, concretamente, como projeto educacional para a nação Terena? Acredita-se que, primeiramente, seja preciso inserir no projeto educacional a concepção Terena de representação de mundo. Valorizar seus interesses em todos os seus componentes, acrescentados de conceitos que esclareçam os objetivos a alcançar. Recuperar seus saberes e seus fazeres. Isso concretamente significa levar em conta sua herança dolorida e sua capacidade de adaptação. Seria necessário potencializar também seus segredos, o “não-revelar-se”, o viver no território, mas não do território. Como essas peculiaridades poderiam ser estimuladas a ponto de gerar novas possibilidades e interesses?

As representações em geografia: suporte para a compreensão do mundo vivido dos Terena

O conceito de representação espacial para os geógrafos se estrutura na fusão de várias correntes contemporâneas, incorporando o conceito de representação social oriundo da psicologia (KOZEL, 2002). É importante buscar em Serge Moscovici e na psicologia social a definição da teoria das

representações sociais: “o estudo de como e por que as pessoas partilham o conhecimento e desse modo constituem sua realidade comum, de como transformam idéias em práticas” (GIL FILHO, 2005, p.55).

Transpondo as representações para a geografia (das representações), Kozel esboça um conceito referendando-se em Bailly (1995): “[A geografia das representações] deve ser capaz de falar da região como um teatro da aventura humana, captando a experiência vivida por cada indivíduo em suas relações com o território”. A autora complementa afirmando ser esta uma “relação sensível, estabelecida pela contemplação, porém aberta à intuição, referendada pelo ideológico” (KOZEL, 2002, p. 215).

Considerando as representações uma verdadeira revolução epistemológica no campo geográfico, abrindo novas perspectivas de pesquisa, principalmente no campo didático-pedagógico, a autora assevera: “o ensino da geografia teria mais significado se priorizasse a pesquisa e análise das representações construídas pelas sociedades, considerando ainda o próprio aluno como agente de representações e conhecimentos necessários para entendimento das relações estabelecidas na organização espacial” (KOZEL, 2002, p. 216).

As representações espaciais advêm do vivido que se internaliza nos indivíduos, em seu mundo, influenciando seu modo de agir, sua linguagem, tanto no aspecto racional como no imaginário, seguidas por discursos que incorporam ao longo da vida (*Ibidem*, p. 221).

A geografia das representações avança no processo de análise de diferentes vertentes dos fenômenos sociais, tendo em vista que os atores sociais têm seus percursos individuais marcados por significados, valores e escolhas pessoais.

O conhecimento imaginário origina-se a partir da reprodução de uma imagem visual, que substitui o real através da lembrança, provocada por fragmentos do real. [...] A imagem é uma forma de representação que resulta de uma abstração, que perde, quando representada, seu isomorfismo estrutural advindo da percepção, conferindo à imagem uma grande parte de seu valor funcional, compreensão da linguagem e a resolução de problemas (KOZEL, 2002, p.223).

As representações sociais estabelecem uma síntese entre os fenômenos cognitivos, afetivos e sociais, fenômenos completamente interligados, favorecendo, deste modo, a incorporação de análises ideológicas, dos saberes populares e do senso comum. Vislumbra-se, assim, um entrecruzamento da geografia das representações com a proposta de diálogo de saberes difundida por Enrique Leff (2001).

A representação social é sempre de algo ou alguém, manifestando, neste sentido, aspectos do sujeito e do objeto; a representação social tem como objeto uma relação de simbolização (substituindo-o) e de interpretação (conferindo-lhe significações). Sendo assim, a análise das representações sociais expõe a necessidade de decodificar o mundo próprio do universo banal, o do ser no espaço para o ser enquanto espaço. A espacialidade desse mundo banal possibilita uma geografia do senso comum, uma geografia das representações (GIL FILHO, 2005, p. 57).

Gil Filho (2005) define duas linhas de argumentação para uma geografia das representações: uma relacionada às identidades sociais, como resultado da imposição dos universos reificados sobre os dados consensuais das representações; a outra seria uma geografia do conhecimento banal que cada comunidade produz a partir da representação que cada grupo faz de si mesmo. Esta seria uma geografia cultural do mundo banal, da cultura cotidiana, do universo consensual, impactada pelo universo reificado da ciência e da política.

Vale lembrar, com o auxílio de Edward Relph, que o mundo é visto e experienciado não como uma soma de objetos, mas como um sistema de relações entre o homem e suas vizinhanças. Este autor conceitua “mundo vivido” como o mundo de ambigüidades, comprometimentos e significados, no qual os seres humanos encontram-se inextricavelmente envolvidos em seus cotidianos. “É um mundo em acentuado contraste com o universo da ciência, com seus padrões e relações cuidadosamente observados e ordenados, e no qual uma rua é um pouco mais do que um espaço vazio entre duas linhas num mapa” (RELPH, 1979, p. 3).

Nesse sentido, mais uma vez, é possível apontar expressiva interface entre a chamada geografia das representações e o diálogo de saberes de Enrique Leff. São propostas possíveis de caminhar juntas na busca por uma melhor compreensão da realidade espaço-ambiental Terena, assim como na idealização de propostas didático-pedagógicas para uma escola indígena.

As representações Terena como diretrizes pedagógicas para uma educação etno-ético ambiental

Considerando o perfil Terena desenhado por Azanha (o “querer ter” – o “querer ser” – o “não-revelar-se” – o “abrir-se ao exterior”), ao lado das características do tratamento dado por eles à natureza e das atividades das mulheres – a cerâmica, a cozinha e o extrativismo vegetal como fonte de medicamentos e condimentos – vale lembrar as observações de Maritza Gómez Muñoz, antropóloga mexicana que, utilizando-se da etnografia como método para o estudo do meio ambiente sob a perspectiva da cultura, faz interessante estudo sobre a relação dos saberes tradicionais e meio ambiente entre as sociedades indígenas, em especial da região do Alto Chiapas.

Para a autora, a identidade étnica é expressa através de símbolos e rituais reconhecidos em sistemas referenciais da memória oral:

O meio ambiente forma parte da comunidade como âmbito étnico reconhecido na cosmovisão, atribuindo sentido ao *ethos* e à identidade. O *sentido do pertencer* vive através do enraizamento, na percepção do território e se expressa na linguagem, no costume, sempre em referência ao mundo natural (MUÑOZ, 2003, p. 284).

Muñoz reporta-se à realidade mexicana onde, assim como nos altiplanos andinos, a agricultura indígena se funda, basicamente, no cultivo do milho. Ela se refere ao “milharal” enquanto “roça”, território de cultivo, utilizando um recurso metonímico de linguagem que a aproxima profundamente da população que estuda:

O *saber indígena* implica a memória e uma série sucessiva de *atos de sentido* comunitário; se reconhece em significações éticas que configuram situações harmônicas baseadas no respeito, num espaço de identidade e memória de todos. A *rede de saberes indígenas* não se reconhece em conceitos verbalizados senão em práticas, e se expressa em atos notáveis representados pelo trabalho, pelo milharal e pela convivência (MUÑOZ, 2003, p. 284).

Sobre a agricultura Terena é importante destacar o quanto ela se diferencia da praticada no período anterior à guerra com o Paraguai. Naquele

tempo possuíam território suficiente para uma agricultura itinerante, de corte e queima e posterior pousio, por tempo suficiente para a regeneração da fertilidade natural do solo. Hoje, confinados em reservas, os Terena desenvolvem campos de cultivo permanentes, utilizando-se de mecanização (AZANHA; LADEIRA, 2004) e outros implementos disponíveis no mercado para a prática agrícola.

O ano agrícola em todas as Reservas Terena inicia-se em agosto, tendo seu término em março/abril, com o plantio de feijão da “seca”. A produção agrícola obtida nas áreas de roça Terena é destinada para o consumo familiar e, quando possível, para a venda. Na Reserva Buriti, o arroz, o feijão, a mandioca e o milho são os principais produtos plantados para o consumo. Cultivam ainda para a subsistência o feijão “miúdo”, a abóbora, a melancia, o maxixe, entre outros (AZANHA; LADEIRA, 2004).

As famílias Terena que vivem da agricultura não conseguem auferir dela a renda mínima necessária para manter, durante todo o ano, seu grupo doméstico. Para que as roças sejam bem sucedidas, as lideranças devem garantir junto aos órgãos governamentais (prefeituras, órgãos estaduais e FUNAI, nesta ordem) o suprimento necessário de diesel e sementes e contar ainda com que os tratores estejam em perfeitas condições de uso. Porém, esta situação coloca os lavouristas Terena das Reservas na dependência quase absoluta dos insumos externos (óleo e sementes) – dependência esta que acaba por submeter as lideranças indígenas ao mais deslavado “clientelismo”, sobretudo por parte das autoridades municipais, ávidas dos votos indígenas (AZANHA; LADEIRA, 2004).

A agricultura, enquanto prática tradicional, um saber-fazer arraigado entre os Terena, pode ser colocada como um campo fértil de representações.

Os mecanismos de referência de saberes funcionam em espaços de ato e representação – a comunidade, a casa, o quintal, a cozinha, o monte, o milharal, as colinas, as cavernas, etc., em práticas cotidianas de saberes, e se expressa através da linguagem oral que grava a memória [...] nas palavras sagradas e de respeito. Da interação com o meio ambiente a pessoa comunitária extrai saber; um saber ser, saber estar ou saber fazer que através da convivência vá expressando o modo (ético) comunitário de estar no meio (MUÑOZ, 2003, p. 286).

Pode-se considerar que a “descoberta” de Azanha (2001) sobre o “querer ser terena” como essência do sentido de “ser terena”, e todas as atitudes dos Terena, quer como indivíduos, quer como grupo, quer como nação, em relação aos territórios que constantemente lhes escapam, “encolhem”, ou se alternam entre a zona rural e a cidade, constituem representações, justamente, do *saber ser, saber estar ou saber fazer* Terena.

Por outro lado, a antropóloga mexicana ainda afirma:

[...] a percepção *holística* está presente em quase todos os mitos americanos de identidade da pessoa, de sentido espiritual, de ordem e reconhecimento social, expressa, por exemplo, nas linhagens; saber-se pessoa pertencente e *enraizada* (arraigo) potencializa a dignidade índia com que se resiste e sobrevive em sociedades tão racistas e retrógradas como as ocidentalizadas (MUÑOZ, 2003, p. 289).

Ainda como noção e experiência recorrentes do *saber ser*, convivendo em comunidade com os seres da natureza, manifestam-se no respeito ao sagrado e ao inesperado, se expressando em atitudes reverentes, cuidadosas, silenciosas, sem palavras.

Outra manifestação de respeito é a consideração do outro, o irmão de história, e é expressa através da saudação [...]. Saúda-se a criança, o ancião ou o jovem. O respeito à mãe-terra é expresso mediante uma atitude ante a vida, através da reza e das palavras que pedem permissão, seja para cruzar num lugar sagrado (cova ou montanha) ou no momento de cavar, ante de “feri-la”. O respeito à sagrada mãe-terra e aos seus frutos manifesta-se na disposição de tomar o necessário para alimentar-se, ou na reza (MUÑOZ, 2003, p. 291).

O respeito ao outro é muito marcante entre os Terena. Salta aos olhos do pesquisador, ou de qualquer observador atento, exatamente o que é assinalado pela estudiosa entre os povos do Alto Chiapas: “O respeito é um dos valores que são ensinados tanto para convivência humana quanto atitude ante a natureza. O respeito está no gesto, no corpo; na voz, nos olhos, na inclinação. O silêncio é outro recurso de respeito” (*Idem*).

Considerações Finais

Os Terena, com sua população numerosa e seu contato intenso com a população regional, tanto pela circulação quanto pelo trabalho das mulheres, no comércio e na prestação de serviços, dos peões das “changas”, têm intensa participação na sociedade sul-mato-grossense, que lhes atribui os estereótipos de “aculturados” e “índios urbanos”.

O envolvimento dos Terena com os embates territoriais da região, desde a guerra com o Paraguai até as atuais pendências das reservas, além do *ethos* de agricultores natos, em atual fase de inviabilidade, aponta para as questões de territorialidade e pertencimento como definidoras das representações geográficas que qualquer projeto educacional voltado para a nação Terena deve levar em conta.

Conceitos que, como em Haesbaert (2004), abranjam a dimensão simbólica, o referencial territorial para a construção de um território, que não obrigatoriamente existe de forma concreta, e em Paul Claval (1997), que interliga os problemas do território e a questão da identidade e essas categorias, território e identidade, às dimensões da cultura, favorecem os alinhamentos de uma proposta de educação que considere o ambiente como ponto de partida.

Por sua vez, Leff (2006) apresenta os conceitos de “saber ambiental” e de “diálogo de saberes”, como estratégicos para se alcançar a complexidade ambiental – conceitos que garantem uma boa combinação entre o plano simbólico da identidade e seus fundamentos indissolúveis dos processos materiais, ou seja, o encontro entre a vida e o conhecimento, os espaços vividos e os saberes.

É também com o apoio de Enrique Leff que se pode pensar em uma educação etno-ambiental e/ou geográfica, como uma educação capaz de favorecer a autonomia das comunidades indígenas, a valorização do passado e do futuro desses povos, o restabelecimento de seus territórios e a reapropriação de suas histórias.

Em termos afins, os estudos das concepções de representações sociais em geografia desvendam as formas pelas quais as “pessoas transformam idéias em práticas”, conforme observa Gil Filho (2005); captam “a experiência vivida por cada indivíduo em suas relações com o território” como uma “rela-

ção sensível, estabelecida pela contemplação, porém aberta à intuição, referendada pelo ideológico”, conforme Kozel (2002); valorizam os atores sociais em suas peculiaridades e vêem o mundo “como um sistema de relações entre o homem e suas vizinhanças”, de acordo com Edward Relph (1979).

Assim, estabelecendo-se uma “parceria argumentativa” entre a geografia das representações e o diálogo de saberes de Enrique Leff, e buscando entre os Terena “uma geografia do conhecimento banal que cada comunidade produz a partir da representação que cada grupo faz de si mesmo” (GIL FILHO, 2005, p. 58), pode-se chegar a uma proposta que encontre entre eles o professor e o aluno como agentes “de representações e conhecimentos necessários para o entendimento das relações estabelecidas na organização espacial” (KOZEL, 2002, p. 216).

Finalmente, as características ainda vivas e a memória a ser recuperada pelos Terena, desde a língua até as atividades econômicas hoje mais degradadas, podem ser a melhor fonte para que os interessados possam pensar um projeto educacional fundado no respeito humano e ambiental. Em uma forma de ética que congregue as aldeias (*oneó*), as roças (*cawané*), as casas (*ovocuti*), os grupos domésticos “compostos por marido, mulher, filhos, genros e, eventualmente, cativos de outros grupos indígenas, os *cauti*”, com os “porangueiros”, ou curadores (xamãs, em terena: *koixomuneti*) e seus “espíritos companheiros” (*koipihapati*), que “descobrem” as coisas encobertas e orientam a cura.

É necessário conciliar as projeções institucionais, os programas vigentes nos setores oficiais com um quadro que legitime as diferenças como realidades imprescindíveis. Não podemos esquecer, por exemplo, que, ainda hoje,

Em Cachoeirinha, no mês de maio, quando as plêiades voltam a aparecer no horizonte, realizam uma festa (*oheokoti*) em que os vários *koixomuneti*, paramentados e pintados, utilizando seus instrumentos básicos de trabalho (o “porango” ou maracá - *itaaká* e um tufo de penas de ema - *kipahê*) passam a noite cantando em invocação dos seus “espíritos guia” para que tragam boas colheitas, abundância e para livrar a aldeia dos “feitiços”.

O mito de origem do povo Terena, um longo relato de como o herói civilizador duplo (tem uma parte “gêmea” que age como um

anti-herói) Yurikoyuvakái tirou-os de debaixo da terra e ensinou-lhes o uso do fogo e das ferramentas agrícolas, é ainda passado de geração a geração, pelo menos em Cachoeirinha. É essa dupla face do herói que fundamenta o comportamento dos membros das metades *xumonó* (gozadores, “bravos”) e *sukirikionó* (sérios, “mansos”), ainda presentes em muitos aspectos da vida social e cerimonial Terena.⁸

Notas

¹ *Changa* - Como é chamado regionalmente o trabalho temporário nas fazendas e hoje nas usinas de açúcar e álcool, em Mato Grosso do Sul.

² Leff *et. al.* (2002, p. 517) assim denominam os movimentos dos povos indígenas e camponeses da América Latina, posto que esses grupos não só lutam para *resistir* contra as ações degradantes impostas pelo grande capital, mas que também clamam por uma nova forma de *existência*, um determinado modo de vida e de produção, através de modos diferenciados de sentir, atuar e pensar.

³ Professora e pesquisadora da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

⁴ Projeto de pesquisa em andamento: “Os sentidos do aprender e do ensinar no contexto cultural indígena terena: memória, território e processos de subjetivação”. Responsáveis: VARGAS, I. A. (UFMS); WIZIACK, S. R. C. (UCDB e UEMS); BROSTOLIN, M. R. (UCDB); CRUZ, S. F. (UCDB); ALMEIDA, F. A. A. (UCDB).

⁵ Em 1910, o Marechal Cândido Rondon (nascido em Mato Grosso, em 1865, descendente de índios Terena) fundou o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), primeiro órgão do Governo brasileiro a tratar da questão indígena, dando início à constituição de reservas indígenas.

⁶ O posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) foi instalado na década de 1920. Logo a “proteção fraternal”, que deveria ser de direitos, foi sendo gradualmente transformada em imposição ideológica, culminando na perda do que ainda restava da autonomia política dos Terena (AZANHA; LADEIRA, 2004).

⁷ No depoimento, o velho índio declarou-se extremamente religioso, afirmando sua convicção de que “evangélico não morre, apenas dorme, não existe morte para o crente” e que todos os problemas socioambientais vivenciados na reserva, por ele e seus “patrícios”, são fruto de um plano divino.

⁸ Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/epi/terena/terena.shtm>
Acesso em 22/11/2007.

Referências

- AZANHA, G. **Os Terena** – Centro de Trabalho Indigenista. Relatório de Perícia para Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI (DAF) – Departamento de Demarcação (DED), Memorial Descritivo de Delimitação (MDD). Solicitação da FUNAI N. 75, agosto de 2001.
- AZANHA, G.; LADEIRA, M. E. **Terena**. Novembro de 2004. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/terena/terena.shtm>. Acesso em: 10/11/2007.
- CLAVAL, P. **Le territoire dans la transition à la postmodernité**. In : Géographie et Cultures, no. 20. Paris : Éditions L'Harmattan, 1997a (p. 93-112).
- _____. As abordagens da geografia cultural. In : CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Explorações geográficas : percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997b. p. 89-117.
- DARDEL, E. **L'homme et la terre: nature de la réalité géographique**. Paris: Editions du CTHS, 1990 [1 ed. Francesa: Paris: PUF, 1952].
- GIL FILHO, S. F. Geografia cultural: estrutura e primado das representações. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 19-20, p. 51-59, jan./dez. de 2005.
- HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- _____. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.) **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169-190.
- KOZEL, S. As representações no geográfico. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Orgs.). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2002. p. 215-232.
- LADEIRA, M. E. M. **Língua e história: análise sociolingüística em um grupo terena**. São Paulo: Tese (Doutorado em Semiótica e Lingüística Geral) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2001. Disponível em: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/analise_terena.pdf Acesso em 05/11/2007.
- LEFF E. **Epistemologia ambiental**. São Paulo: Cortez, 2001.
- LEFF, E.; ARGUETA, A.; BOEGE, E.; PORTO-GONÇALVES, C. W. Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: una visión desde América Latina. In: LEFF, E. (Coord.). **La transición hacia el desarrollo sustentable**. Perspectivas de América Latina y el Caribe. México: INE/ UAM/ONU/PNUMA, 2002. p. 470-578.
- MUÑOZ, M. G. Saber indígena e meio ambiente: experiências de aprendizagem comunitária. In: LEFF, E. (Org.). **A complexidade ambiental**. São Paulo: Cortez, 2003. p. 282-322.

RELPH, E. As bases fenomenológicas da Geografia. **Geografia**, Rio Claro, v. 4, n. 7, p. 1-25, abril 1979.

VARGAS, I. A. de. **Território, identidade, paisagem e governança no pantanal mato-grossense: um caleidoscópio da sustentabilidade complexa**. Tese (Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2006.

VARGAS, I. A. de; WIZIACK, S. R. de C. **Sentidos/significados de ambiente e natureza: referências para uma educação etno-ambiental**. Texto apresentado no II Colóquio Internacional de Desenvolvimento Local. UCDB. Campo Grande, 29-31 de agosto de 2007.

VARGAS, V. L. F. **Os Terena no Sul de Mato Grosso: a conquista de seu território**. Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS, Seminário Temático *Os Índios na História: Fontes e Problemas*, 15-20 de julho de 2007.



A complexa abordagem geográfica de uma complexa geografia escolar

Análise de experiências

Luciana Cristina Teixeira de SOUZA

Professora, Universidade do Estado da Bahia

lunasouza@yahoo.com.br

Do que o texto fala

Para iniciar esse diálogo, é importante alertar que este capítulo expõe reflexões decorrentes das experiências realizadas no espaço de atuação profissional da autora, onde leciona os componentes curriculares prática de ensino e estágio supervisionado em Geografia. Tem a pretensão de buscar interlocutores para fomentar a discussão sobre as possibilidades de uma “Geografia escolar das representações”; entretanto, não é desta última noção especificamente que o texto trata, o texto não pretende aprofundar as bases teórico-metodológicas que sustentam a temática das representações, a despeito disso, o texto intenciona reconhecer e avaliar os traços singulares de determinadas práticas e representações realizadas no interior dos espaços de experiência pedagógica, tendo, como sujeitos principais, alunos/as das referidas disciplinas, alunos/as destes alunos/as das escolas da rede pública de ensino e professores/as em formação no curso de Licenciatura em Geografia do campus V da Universidade do Estado da Bahia, localizado em Santo Antônio de Jesus. O texto reflete também a continuidade e os desdobramentos dos estudos sobre a temática percorrida durante toda a trajetória acadêmica da autora, iniciada com a produção da sua dissertação de mestrado defendida em 2002 no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFBA. Busca, nesse momento, ampliar o aporte teórico-metodológico transferindo-o para outro recorte espaço-temporal de análise, qual seja, o espaço escolar e sua tão profícua produção geográfica. Para tanto, recorre ao amparo das novas abordagens epistemológicas que tendem a subsidiar as análises contemporâneas.

A opção pelo recorte de análise dar-se-á por meio da exposição panorâmica das referidas experiências, oportunizando o confronto analítico com a literatura temática disponível dentro das quais constam as idéias e produções teóricas de diversos autores que muito auxiliam na interpretação do/s objeto/s eleitos/s para as análises.

Pelas lentes da “problemática da complexidade”

De início, pontua-se que as análises aqui realizadas são conduzidas pelas lentes focadas nas idéias do paradigma complexo, cujo principal repre-

sentante, Edgar Morin (1996), alerta para a necessidade de uma nova forma de enxergar e examinar a sociedade. Em suas elaborações sobre o papel da teoria e do método, o autor afirma que a primeira não deve ser vista como o conhecimento, mas ela deve permitir o conhecimento, ela não representa a chegada, mas deve possibilitar a partida, e que, ao sujeito, caberia o papel de re-significar o método. Para esse autor, a perspectiva clássica e simplificadora de analisar os objetos reduz o método a um corpus de receitas, a aplicações mecânicas, suprimindo o sujeito de seu exercício. Já na perspectiva complexa que ele propõe, o método precisa ser estabelecido com *estratégia, iniciativa, invenção e arte*. O método deve estar em interação com a teoria, e este a regenera, deve ser a “praxis fenomenal, subjetiva, concreta”, orientada por um paradigma, ainda que este possa ser regenerado. Segundo o autor, uma teoria complexa só é possível mediante uma recriação intelectual permanente (MORIN, 1996, p. 335 e 336).

Ao contrapor o paradigma da simplificação e o da complexidade, Morin propõe uma categorização dos princípios que norteiam a chamada inteligibilidade científica clássica e, em oposição, a inteligibilidade complexa. Desta forma, expõe uma sistematização não simplificada, mas reconhecendo as singularidades existentes em cada linha, cujo objetivo principal é o de confrontar os distintos paradigmas de pensamento que conduzem diferentes formas de interpretar a realidade.

Aproximando as lentes da complexidade para a Geografia

A complexidade nos convoca para uma verdadeira reforma do pensamento, semelhante à produzida no passado pelo paradigma copernicano. Mas essa nova abordagem e compreensão do mundo, de um mundo que se “autoproduz”, confere também um novo sentido à ação: trata-se de fazer nossas apostas, o que vale dizer que com a complexidade **ganhamos a liberdade** (MORIN, 1998, p. 12, grifo nosso).

Ao iniciar um texto bastante elucidativo e inspirador sobre a relação da complexidade com a liberdade, Morin sugere a superação da ordem de um

pensamento funcionalista, cujos pressupostos da ciência clássica seriam, além da ordem, a separabilidade e a lógica. Esses pilares sustentam ainda hoje a “separação entre ciência e filosofia e, mais amplamente, entre ciência e cultura humanista – filosofia, literatura, poesia etc., e está instituída em nosso século como uma necessidade legítima” (MORIN, 1998, p. 12).

Argumentando e questionando a atualidade desses princípios, Morin aposta não na ruptura total com os mesmos, mas na entrada de “uma nova lógica, que nos permita integrar as contradições, mostrando que é possível promover um incessante jogo de circularidade entre nossa lógica tradicional e as transgressões necessárias ao progresso de uma racionalidade aberta” (1998, p. 17). Insiste em afirmar que a racionalização fechada considera que é a “razão que está a serviço da lógica”, enquanto a racionalização aberta propõe o contrário. A racionalização fechada não dá conta “das paixões, da vida, da carne dos seres humanos”, porque privilegiam os sistemas coerentes de idéias.

Dito isto, é por outra Geografia que possa, de fato, pensar que a “complexidade é respeitar a tessitura comum, o complexo que ela forma para além de suas partes”, por se pensar numa Geografia livre e aberta ao risco, que se forja, dentro do pensamento geográfico atual, uma nova forma de criar as bases e os métodos da ciência geográfica. Mas, Morin também alerta para o fato de que:

Não podemos produzir por decreto a reforma necessária [...] tal reforma consiste em passar para um paradigma de religação, conjunção, implicação mútua e distinção. Ela pressupõe uma mudança no ensino, que por sua vez implica uma transformação do pensamento [...] Um conhecimento pertinente é aquele que é capaz de contextualizar, isto é, religar, globalizar. A ação adquire um novo sentido: fazer as apostas [...] Supondo que desejemos o mínimo possível de coerção, o único cimento que nos resta é a solidariedade vivida (MORIN, 1998, p. 21-22, grifo do autor).

As reflexões que trazem a Geografia para o campo do pensamento complexo em muito contribuem para ampliar o olhar e superar as interpretações fechadas da produção científica contemporânea. Em particular, a coletânea de textos da obra *Geografia Ciência do Complexus* (2004) inaugurou uma nova racionalidade na abordagem geográfica, ao reunir inúmer

ras, abertas e inovadoras reflexões que arejam o pensamento geográfico do tempo atual. Entre outros méritos do conjunto da obra, o debate sobre a Geografia dialogando com o paradigma complexo é o que há de mais original na maioria dos textos. Ao conduzir o pensamento para um caminho amplo de análises dos fatos geográficos, as idéias ali presentes dão sustentação epistemológica à exposição que se segue nesse capítulo.

Enxergando a sala de aula (ou o espaço escolar) formal como espaço complexo

A Geografia é uma forma de leitura do mundo. A educação escolar é um processo no qual o professor e seu aluno se relacionam com o mundo através das relações que travam entre si, na escola e nas idéias. A Geografia e a educação formal concorrem para o mesmo fim de compreender e construir o mundo a partir das idéias que formam dele (MOREIRA, 2007, p. 105).

Em seu mais recente trabalho sobre os aspectos e o destino do pensamento geográfico, Rui Moreira (2007, p. 105-118) dedica um capítulo do seu livro para refletir sobre o papel desempenhado pela escola na produção e no fazer geográfico. Segundo este autor, outrora ter-se-ia uma Geografia supostamente “com forma e sem conteúdo”, uma vez que cabia à mesma apenas empregar princípios lógicos como localização, distribuição, distância, extensão, etc.; como, segundo ele, há muito, esses princípios teriam sido abandonados, restou uma Geografia “com conteúdo e sem forma”, por essa razão, caberia um resgate do arcabouço teórico-metodológico da Geografia nos “ambientes que formam o mundo vivo da Geografia. E a escola, sem dúvida é um deles” (MOREIRA, 2007, p. 118). O autor propõe um retorno crítico à escola para atender à tarefa maior que seria atualizar os princípios, categorias e conceitos da Geografia moldados ao tempo presente.

Moreira também contribui lembrando a importância da análise das representações geográficas ao afirmá-las como sendo uma idéia. As idéias formariam o mundo e essas orientariam as práticas dos sujeitos, daí a importância e atenção que devem ser dadas a estas. Afirma ainda que as idéias não são uma invenção isenta, ao contrário, segundo o autor, seriam o resul-

tado da relação dos sujeitos com a realidade sensível que os cerca. Salienta que é muito importante ter consciência das representações diversas de mundo, pois,

[...] a idéia pode ser submetida ao fio crítico do debate, permitindo-nos: 1) refletir sobre as nossas leituras do mundo; 2) clarificar o modo como as produzimos e praticamos; 3) desfazer o dogma do conhecimento; 4) estabelecer os limites da teoria; 5) perceber que várias alternativas de representação são possíveis; e; 6) compreender o poder das idéias na transformação da sociedade em que vivemos (MOREIRA, 2007, p. 106).

Partindo dessa premissa, considera-se que o espaço da sala de aula é, ao mesmo tempo, complexo e profícuo para a análise e produção de um conhecimento geográfico rico e diverso. Dispensa-se aqui elencar todos os elementos e particularidades envoltas na realidade de uma dita Geografia escolar que justificariam essa afirmativa, ao invés disso, far-se-á a opção por selecionar apenas um dos muitos fenômenos observados naquele espaço/tempo e que, por si só, já é bastante significativo para mobilizar novas reflexões no pensamento didático-pedagógico do/a professor/a de Geografia.

É uma verdade dizer que se vive num “mundo das imagens”, onde há um predomínio do que alguns autores chamam de “cultura visual”, e que tem despertado o interesse de várias áreas do conhecimento como a Antropologia, a Sociologia, a Psicologia, a Geografia, a História, entre outras. Trata-se de um novo campo de estudos que propõe que as atividades ligadas à Arte passem a ir além de esculturas e pinturas, incorporando a publicidade, objetos de uso cotidiano, moda, arquitetura, vídeos e outras representações visuais existentes (GENTILE, 2003, p. 44–49).

Afirmando esse pressuposto, muitos especialistas defendem como fundamental a iniciativa de desvendar o complexo universo visual do cotidiano dos grupos junto aos quais se intervém pedagogicamente. Esse exercício objetivaria a decodificação, em primeira instância, das distintas idéias de mundo pré-existentes. Um dos principais argumentos, quanto a essa necessidade, se dá em função do potencial narrativo existente nessas imagens impregnadas de mensagens que, por vezes, são explícitas, e, em outros casos, subliminares, mas todas carregadas de sentido e códigos representativos de um período histórico, de um espaço, de uma cultura muitas vezes domi-

nante. Portanto, buscar compreender a complexidade das representações dessas imagens do ambiente torna-se um ponto de partida fundamental para o trabalho pedagógico em sala de aula.

Oliveira JR (1994, 2000, 2002) discute a importância das imagens ou das “realidades ficcionadas” às quais os alunos seriam submetidos cotidianamente. Entre outras idéias, o autor considera a possibilidade de apropriação e aproximação das narrativas do *discurso científico*, realizada pelo professor, e a *versão televisiva ou “tele-percebida”*, como quer o autor, realizada por meio da mídia e/ou através dos recursos audiovisuais. Essa idéia teria como objetivo geral amparar com credibilidade e confiabilidade esse encontro de narrativas, “tranquilizando nosso contato com elas e franqueando aos alunos maneiras de se aproximar destas imagens e sons com mais criticidade e inteireza” (OLIVEIRA JR, 2002, p. 361).

Vivencia-se cotidianamente, em sala de aula, duas realidades trazidas por discursos distintos e definidos pelo potencial de atração e sedução que cada versão carrega em si e oferece. Por conter esse potencial comunicativo, o elemento imagético é capaz de influenciar e supostamente definir a construção de mundo no processo de produção de conhecimento dos alunos.

Ampliando a análise, parte-se para outra problemática em torno da questão, a de que o mundo das imagens tem exercido papel decisivo no que tange à lógica da competitividade entre os lugares. Há reconhecidamente um esforço empreendido pelos poderes locais na construção de uma imagem positiva/atrativa dos lugares em diversas escalas geográficas, pois esse é mais um sentido desempenhado pelas imagens no mundo contemporâneo. É o sentido da “imagem social”, condição da imagem que é objeto de análise dos estudiosos da comunicação social. Essa noção estaria ligada à idéia de controle social exercido pelos agentes hegemônicos locais. E especialmente por isso surge a necessidade de não apenas “ler” as imagens do cotidiano vivido, mas, para além disso, complexificar, problematizar a análise e um posicionamento de forma crítica diante das mesmas, desvendando os significados contidos, reproduzidos e sugeridos no campo imagético dominante, pois, segundo Gottschall: “A imagem social pode ser rica em significados: auto-representação no mercado de trabalho, identidade individual, status social, auto-realização, significação de vida, inserção social [...]” (GOTTSCALL, 1999, p. 32).

Dialogando com essa idéia, Serpa exemplifica os perigos da imposição da imagem ao afirmar que “o cotidiano se concebe como estratégia do Estado, [...] trabalhando para as classes médias urbanas, o Estado parece produzir apenas objetos e imagens que são, na verdade, testemunhos da desintegração e da desorganização da cidade contemporânea” (SERPA, 2007, p. 176). Justo porque, se a veiculação das imagens é intencionalmente recortada, as representações que se têm das mesmas podem, certamente, ser negligenciadas.

Nas reflexões correntes que se referem ao ensino de Geografia, observa-se um crescente interesse na busca da compreensão subjetiva dos lugares e o reconhecimento desse saber complexo como um conhecimento da organização do espaço, onde se tem partido da investigação por meio das representações imagéticas dos sujeitos acerca do seu ambiente vivido ou tele-percebido (OLIVEIRA JR, 1994). Afinal, segundo Oliveira JR: “as duas cidades: a vivida e a tele-percebida não se contrapõem na formação da imagem mental de um determinado espaço... ao contrário, elas se interpenetram, constituindo-se como mediadoras uma da outra” (OLIVEIRA JR, 1994, p. 105).

Compreende-se, portanto, que o cotidiano do aluno compõe-se também do universo visual ao qual ele se submete diariamente através dos meios de comunicação e tecnologias presentes na sua realidade, indo para além das informações, imagens e representações do seu local geográfico vivido imediato, seu bairro, comunidade e/ou espaço escolar, o que demanda, como já sugerido, um desvendamento e senso crítico diante dessas imagens que, muitas vezes, lhes chegam recortadas e/ou narradas de maneira bastante seletiva.

Apoiando-se nessa premissa, acredita-se na validade e no potencial da metodologia de investigação aqui proposta, através das representações do espaço vivido e tele-percebido por meio de **mapas mentais** (OLIVEIRA, 1976; OLIVEIRA JR, 1994; KOZEL, 2004; NOGUEIRA, 2002).

No tocante aos estudos que vinculam os mapas mentais ao ensino de Geografia, segundo Nogueira (2002, p. 125-131), existem diversos trabalhos acerca da compreensão e da necessidade de utilização desse instrumento naquilo que se chama de “alfabetização visual” no ensino de Geografia. Essa mesma autora faz um minucioso relato de experiência em recente artigo

onde chama muito à atenção acerca da validade da aplicação da metodologia proposta. Com argumentos e justificativas diversos, estudiosos da área preocuparam-se em levar em conta que os alunos têm representações espaciais dos lugares vividos e que se deve reconhecer o saber dos lugares de vida dos alunos como “um conhecimento da organização do espaço” (GASPAR; MARIAN, 1975 apud NOGUEIRA, 2002, p. 126); pois, por essa linha de raciocínio, “é imperativo levar em conta que os alunos têm representações espaciais que, mais do que pré-adquiridas, devem ser consideradas como sistema explicativo, coerente e operacional” (BAILLY; ANDRÉ, 1989 apud NOGUEIRA, 2002, p. 127). De acordo com Nogueira, o trabalho com mapas mentais permitiria ao professor tomar como referência o “nível de espacialização” pré-existente de seus alunos sobre determinado território ou lugar e, a partir disso, construir saberes referendados em informações originais fornecidas pelos próprios sujeitos produtores dos mesmos (NOGUEIRA, 2002). De acordo com Oliveira JR:

Creio que nós, professores de Geografia, estamos construindo em nossas narrativas acerca do espaço geográfico atual, uma realidade desprovida de força para se fixar na memória, justamente por não incluir nessas narrativas as experiências e imagens pessoais acerca do espaço geográfico (OLIVEIRA JR, 2002, p. 356).

Portanto, considerar que representações geográficas são e devem ir para além das representações cartográficas técnicas, é tentar superar uma leitura funcionalista e simplificadora do espaço que a tradição científica da Geografia, muitas vezes, ainda teima em manter.

Exercitando o olhar geográfico complexo: um panorama de experiências no espaço escolar

Experiência 1 – A aproximação da Geografia “acadêmica” e a escola

Em 2003, com a orientação de dois trabalhos monográficos, o primeiro intitulado *Castro Alves/BA: Um outro olhar, a percepção ambiental e a redes-*

coberta do lugar (SOUZA, H., 2003); e o segundo com o título *Educação ambiental em São Felipe/BA: Percepção, Representação e Prática dos Professores/Educadores* (SILVA, 2003), ambos defendidos no curso de pós-graduação em Desenvolvimento Regional Sustentável, oferecido pela Universidade do Estado da Bahia, houve a oportunidade de ingressar nos estudos acerca das representações espaciais atrelados à Geografia escolar. A idéia central do primeiro trabalho citado era a preocupação com a preservação do patrimônio histórico-ambiental da cidade de Castro Alves/BA, para tanto, o autor seguiu um caminho metodológico onde elegeu alunos da escola pública em que atuava – na função de educador – como uma das categorias de entrevistados. Desta forma, buscou “fazê-los conhecer melhor a história da cidade [...] além de descobrir em si próprios e nos demais, os sentimentos relativos à percepção ambiental [...] sobre alguns espaços importantes da cidade[...]” (SOUZA, H., 2003, p. 23). Através da elaboração e do uso de mapas mentais, com o cruzamento de dados coletados das entrevistas, foi possível fazer a leitura e a análise das supostas razões que explicariam o comportamento socioespacial da população local no que se referia às emigrações que ocorriam ali. A pesquisa culminou com dois resultados paralelos: promoveu a integração através de um olhar mais crítico/ reflexivo dos educandos com seu meio, seu espaço vivido, uma vez que os mesmos se tornaram os protagonistas da investigação de sua própria história, ao tempo em que propiciou a coleta de dados e informações relacionados ao tema da percepção ambiental e que foi ampliado posteriormente com a continuidade da investigação de outros fenômenos particulares observados na comunidade local.

Quanto ao segundo trabalho, a autora procurou investigar as práticas pedagógicas dos professores/educadores do município em que atuava como tal, refletidas a partir da percepção e da representação social que os mesmos teriam da questão ambiental. Para tanto, a autora buscou analisar as idéias, o significado e o sentido do tema, vistos pelo olhar dos educadores, quanto à importância da discussão ambiental na prática cotidiana de sua disciplina em sala de aula.

A principal contribuição desses estudos está na capacidade de, além de explicar/dar razões ou respostas de **ordem objetiva** às questões levantadas, relativizá-las com os **aspectos subjetivos** referentes à percepção, vivências

e expectativas ali presentes e que são inerentes aos grupos humanos, culminando com resultados muito interessantes e que certamente estariam escamoteados, não fossem o esforço e certa ousadia na abordagem complexa dos fenômenos investigados.

Experiência 2 – A necessária produção de material didático

Essa experiência ocorreu na sala de aula das disciplinas Prática de Ensino em Geografia I, II, III e IV, e foi realizada de maneira interdisciplinar e de forma processual, portanto, os resultados parcial e final são méritos de todo o corpo docente do curso, o que fez extrapolar o tempo/espço de um semestre e de um só componente curricular para a construção do produto final. A proposta, em princípio, buscou atender à discussão acerca dos impactos sócio-ambientais observados, em especial, nos povoados do Cruzeiro de Laje e Albino, localizados na região do recôncavo baiano, a partir da construção de uma barragem. O material didático foi proposto e elaborado por um grupo da turma a fim de contemplar as exigências da Avaliação Transversal (A.T.), articulada pelo componente curricular Prática de Ensino.

No decorrer das discussões em sala e fora dela (quando das visitas às comunidades estudadas), optou-se por investigar e trabalhar com a percepção e os conhecimentos prévios dos habitantes dos povoados supracitados acerca da realidade que ali se apresentava, além disso, foi observada a necessidade de debater e propor a produção de materiais didáticos alternativos ao livro, até então muito utilizado como única fonte didática nas escolas locais. Dessa forma, procedeu-se algumas modificações no projeto original, o qual adquiriu outro título: “Cartilha didática: uma alternativa para práticas pedagógicas”, bem como foi readequado o objetivo geral, que passou a ser a investigação, por meio de vários instrumentos, entre eles, os mapas mentais, da percepção dos educandos sobre os impactos sócio-ambientais decorrentes da construção da Barragem do Rio da Dona. Buscando, através da participação dos mesmos na produção de tais mapas, a valorização de seus conhecimentos prévios, suscitando, assim, um debate teórico-metodológico sobre percepção sócio-ambiental. O exposto a seguir, pontua os principais percursos metodológicos perseguidos pelo grupo executor da proposta. Em princípio, selecionou-se algumas fontes teórico-conceituais, que foram

tomadas como base para introduzir uma discussão sobre os temas vinculados à cartilha (erosão, conservação ambiental, mata ciliar, paisagem...). A seguir, optou-se por coletar e considerar as informações relativas às vivências da comunidade extraídas através de relatos dos moradores e estudantes locais, os quais foram fontes cruciais para elaboração desse material. Durante o processo de elaboração do projeto definido no interior da referida disciplina, definiu-se, conjuntamente, por um caminho metodológico que demonstrasse a capacidade de investigar conhecimentos pré-existentes acerca do tema pretendido. Por essa razão, também foram realizadas leituras referentes aos instrumentos de coleta, como os modelos de entrevistas e, principalmente, a utilização dos mapas mentais. Tomando contato com a bibliografia eleita para as discussões em sala, se iniciou o traçado do caminho metodológico que sustentou a construção desse trabalho.

Após essas leituras e discussões, optou-se pelo caminho metodológico de investigação através das representações do ambiente vivido por meio de **mapas mentais**. Os mapas mentais têm mostrado o quanto se torna possível, através da leitura e representação das imagens do ambiente, mensurar as informações e interpretações variadas que os sujeitos possuem e, a partir daí, encaminhar as atividades e discussões acerca do tema proposto.

Essa pesquisa teve, como produto final, a construção de um material didático cujo propósito seria o de contemplar a carência de recursos pedagógicos que abordassem aspectos do conhecimento em escala local, ademais, por perceber que o público regional tem grande potencial para o trabalho de extensão, integrando comunidade e universidade, a produção desse material foi definida no formato de uma cartilha, como meio de tornar a sua adoção menos onerosa aos gestores locais e mais acessível aos discentes.

O grupo responsável pela pesquisa e execução da cartilha didática avalia, em recente texto apresentado no XXIII EREGENE - Encontro Regional dos Estudantes de Geografia, os resultados positivos dessa experiência. Os pontos em destaque, segundo os autores, seriam: 1) a oportunidade de avaliar e analisar alguns livros didáticos, observando que, inúmeras vezes, está retratada ali uma realidade distante, por isso, os/as educandos/as não se sentem representados/as e nem percebem suas realidades refletidas nesses livros que, normalmente, enfocam os problemas e situações verificados, sobretudo, na região sudeste; 2) a cartilha, ao valorizar o cotidiano dos/as discentes,

buscou despertar nos/as mesmos/as a atenção para a responsabilidade pelos problemas sociais e ambientais de suas localidades, percebendo que o acúmulo das ações coletivas pode fomentar transformações em nível local, regional e até global, através do despertar da consciência e do poder de organização e de pressão social; 3) o estudo e a produção do material conjuntamente com os sujeitos como protagonistas deu visibilidade aos problemas enfrentados em nível local e que são reflexo de uma lógica global imposta sem discussão com os agentes do lugar, daí a relevância em estudar o nível escalar micro, confrontando-o com discussões mais abrangentes e sem isolá-lo no tempo e no espaço; 4) a preocupação em “pedagogizar” os temas geográficos aproximou a linguagem local dos conceitos teóricos próprios da Geografia, considerando que é sempre muito necessário o esforço em levar em conta o conhecimento popular, não sistematizado ou não-formal como construção teórica, diminuindo a tensão/barreira existente entre este e o chamado conhecimento acadêmico. Além dessa avaliação, o grupo ressalta que este material pedagógico se encontra em permanente processo de construção-re-construção e, nesse momento, faz-se experimentações de propostas de ação pedagógica com o uso do mesmo, prevendo um trabalho de socialização com a comunidade e até mesmo estendê-lo a outras escolas do entorno de forma a alcançar um dos principais objetivos que é disponibilizá-lo como mais um elemento didático de apoio, que possa contribuir para as práticas pedagógicas nos espaços educacionais formais e não-formais da região (NERI; SOUZA; JESUS, 2006).

Experiência 3 – Mapas mentais: para perceber, interpretar e representar o ambiente vivido e “tele-percebido”

Essa experiência foi desenvolvida através de um projeto de pesquisa proposto e aprovado no Departamento de Ciências Humanas - V da UNEB. Esse projeto está inserido no núcleo Viajar, criado por um dos docentes do departamento – prof. Augusto Mendes, e que consiste num programa amplo cujo objetivo é o de “implementar ações de ensino, pesquisa e extensão voltadas ao desenvolvimento da imaginação geográfica e à formação da consciência espacial, referenciado na realidade do ensino de Geografia na escola básica, através do estímulo à capacidade dos educadores e discentes

tes de agirem como seres criativos, capazes de pensar e imaginar soluções criativas para os desafios enfrentados". A partir do contato com professores e estudantes de Geografia, bem como com os órgãos de administração dos sistemas de ensino, propôs-se desenvolver uma série de investigações e projetos de extensão que contribuíssem para a melhoria da qualidade do ensino de Geografia na região apontando para o redimensionamento dos estágios supervisionados.

O núcleo conta com linhas de estudo divididas em subtemas, um dos projetos temáticos concentra-se na linha de pesquisa sobre Mapas Mentais no ensino de Geografia. Essa linha tem como preocupação mais central promover a discussão em torno do que é ou como se dá a representação espacial, tomando como ponto de partida, além do mundo vivido de cada um e de seus alunos, a percepção de como estaria sendo absorvido o conhecimento dos lugares, dado por informações e imagens de viagens, leituras de histórias, televisão, cinema, músicas, etc. e como essas representações do ambiente podem auxiliar ações reflexivas e propositivas no cotidiano dos/as educandos/as dentro e fora da escola.

Após realizar alguns encontros com discussões e atividades práticas com professores e alunos da rede pública de ensino acerca da temática, esse projeto foi desativado em razão de contingências tais que inviabilizaram a execução das outras fases previstas no projeto original, como: garantia mínima de financiamento de pesquisa na universidade associado aos fatores de ordem estrutural referentes à precariedade das condições de trabalho e de formação continuada dos professores da rede de nível médio e fundamental das escolas públicas, o que inviabilizou a realização de diversos encontros.

A despeito de todas as dificuldades encontradas, observou-se que os debates realizados nos espaços e tempos possíveis tiveram como decorrência a introdução de novas práticas experimentais na sala de aula de estágio supervisionado. Houve o acompanhamento e monitoramento de aulas de Geografia orientadas por uma forma de pensar o fazer geográfico sob outra racionalidade. Percebeu-se a iniciativa de parte dos estagiários em buscar dialogar com práticas libertadoras da imaginação e da criação de saberes referendados no conhecimento prévio de seus respectivos alunos, e esses, por sua vez, responderam de forma satisfatória, relatando, ao final dos está-

gios, as suas impressões sobre as aulas de Geografia de antes e depois da presença do/a estagiário/a em suas salas. Desse *feedback* surgiram diversas práticas alternativas às existentes com vistas à conciliar, na construção do conhecimento geográfico, o discurso científico e o diagnóstico dos conhecimentos prévios que os alunos teriam sobre os temas discutidos em sala. Em alguns casos, surgiram propostas de aula bastante criativas com o uso dos mapas mentais, alguns estagiários e professores em formação inovaram na interpretação e análises das representações espaciais agregando o uso de recursos audiovisuais diversos, como músicas e filmes, expressas por meio de mapas mentais.

Experiência 4 – A experiência interdisciplinar entre a Geografia e a literatura como exercício do olhar complexo

Esse trabalho buscou discutir com os interessados na temática da Percepção do Espaço uma das várias possibilidades metodológicas de investigação de fenômenos geográficos, pautada em uma perspectiva interdisciplinar de estudo, levando em conta o potencial de análise existente no elo Geografia/Literatura.

Dessa forma, propôs-se ministrar um curso voltado para professores em formação e graduandos em licenciatura, não só da Geografia, mas de áreas afins e que se mostrassem interessados na discussão, uma vez que o desejo maior seria aproximar diferentes possibilidades de análise do espaço geográfico.

A escolha do tema se deu por observar que existe importante produção teórica na área da interpretação do espaço sertanejo na literatura em nível nacional. Portanto, nos interessamos pelo tema *A percepção do espaço sertanejo na obra de dois autores: Guimarães Rosa e Graciliano Ramos*.

O curso iniciou pela discussão do aporte teórico/metodológico dos estudos em percepção do espaço, seus avanços, limites e, especialmente, as possibilidades que esses têm de explorar o potencial da análise geográfica sobre a literatura em foco, aproximando distintas concepções e investigações sobre o espaço geográfico.

Após essa etapa, foi sugerido um longo debate acerca das conceituações sobre *sertão*. Entre os autores selecionados, alguns tiveram um papel

norteador nas orientações dos debates e das análises realizadas pelos cursistas, quais sejam: Tuan (1983); Lima (1996, p. 153-172); Wanderley e Meneses (1996); Oliveira (1976); del Rio e Oliveira (1996); Fremont (1980 apud ALMEIDA, 2003, p. 71 a 88); Machado (1995 apud ALMEIDA, 2003); Szturm (1995 apud ALMEIDA, 2003); Pereira (1995 apud ALMEIDA, 2003); Leonardi (1996 apud ALMEIDA, 2003); Ab' Saber (1994, 1995 apud ALMEIDA, 2003); Souza L. (2002); Nogueira (2002); Rodrigues (2004, p. 291-318), entre outras leituras de apoio.

Quanto às obras literárias dos autores escolhidos, foram disponibilizados alguns contos e/ou fragmentos de estórias. Da obra de Guimarães Rosa analisou-se os contos presentes no livro *Primeiras Estórias* (2001, 15ª ed.) e, de Graciliano Ramos, optou-se pela leitura de capítulos de *Vidas Secas* (2004, 94ª ed.), além de alguns pequenos contos como “A Safra de Tatus” e “O Estribo de Prata”.

A seleção dos trechos das obras se deu considerando o procedimento metodológico definido, onde, organizados por grupos, os alunos iriam selecionar o material, ler, analisar e representar, através dos mapas mentais, os espaços ali evidenciados e por eles percebidos, objetiva ou subjetivamente. Para tanto, havia um roteiro de orientação: após a seleção e leitura dos contos e/ou trechos das obras, deveriam ser elencados os elementos geográficos descritos em cada conto; de posse dos mesmos, os espaços geográficos poderiam ser reconstruídos por meio dos mapas mentais em papel transparência para exposição e discussão comparativa entre as distintas concepções do espaço sertanejo, considerando as similaridades e as diferenciações, tendo em conta recortes geográficos distintos diante de uma só noção conceitual.

Para as análises, foi sugerida a orientação de Wanderley e Meneses (1996, p.175) que propõem uma categorização possível de noções conceituais para a interpretação dos espaços configurados. A partir disso ficou definido que todos iriam analisá-los seguindo a mesma idéia, como forma de evidenciar e estabelecer as comparações desejadas. Segundo as autoras, a análise poderia ser feita à luz das categorias: “natureza, família, poder e religião/sobrenatural”.

Após a exposição dos trabalhos e um longo debate durante a avaliação final coletiva sobre o curso, pode-se constatar que a experiência foi válida por diversos motivos. Além de por à prova a aplicabilidade metodológica

dos mapas mentais, as discussões teóricas entrelaçadas levou ao entendimento de que a noção conceitual de sertão é muito complexa e variada no tempo e no espaço.

Discutiu-se que há, ainda, a possibilidade de distintas representações do espaço sertanejo a partir das informações que possuímos, transmitidas/veiculadas pela literatura e/ou pelas imagens “tele-percebidas”, como bem indicou Oliveira JR (1994).

A despeito das concepções iniciais acerca do que significa sertão, houve a compreensão de que os sentidos do termo remetem, para além de qualquer definição dada por recortes físicos, políticos e/ou administrativos, a relações subjetivas e objetivas estabelecidas entre os sujeitos e o espaço/lugar em que se inserem, essas relações irão definir suas formas de descrição e interpretação espacial, variadas segundo distintas temporalidades e espacialidades.

Uma outra consideração pontuada pelos alunos, se deu em torno da leitura fenomenológica do espaço. Percebeu-se, através das várias acepções da produção teórica disponível, que os estudos no campo da Geografia da Percepção contribuem em muito para uma nova atitude científica, uma vez que convergem com uma visão interdisciplinar e multireferencial e, portanto, complexificada, de investigação, rompendo com a visão clássica linear em que ambiente e cultura seriam vistos dissociadamente.

Algumas considerações

Na perspectiva de religar diversas formas de expressão, interpretação e linguagens, cabe à Geografia, como ciência que possui caráter multidimensional por si só, a difícil tarefa de exercitar o diálogo com distintas formas de enxergar o mundo. A aventura e exploração epistemológicas são sempre tidas como objetos de risco, por outro lado, permitem novas e aguçadas formas de leitura do espaço. Essa é a aposta. Segundo Morin (1998), “com a complexidade ganhamos a liberdade”, e, por isso, “essa nova abordagem e compreensão do mundo, confere também um novo sentido à ação: trata-se de fazer nossas apostas”.

Diante da tentativa de ampliação epistemológica de abordagem, considera-se que a leitura unireferencial do mundo não dá cabo das implicações estabelecidas pelas relações do indivíduo com a exterioridade, e por isso é fundamental que se empreenda um esforço no sentido de buscar outras explicações para responder às muitas questões que definem comportamento e produção socioespaciais, porque são estes socialmente construídos e, as suas práticas, relacionais.

Os relatos de experiência aqui expostos deram conta de debater e analisar algumas das representações espaciais que, em parte, compõem o complexo mundo da Geografia da sala de aula, cujos elementos, a despeito das determinações históricas pré-existentes, revelam características singulares responsáveis por criar e/ou redimensionar mundos a partir de como os sujeitos constroem suas representações do espaço.

Acredita-se, desse modo, que a iniciativa apontou para um caminho a mais na exploração de novas abordagens teórico-metodológicas no ensino de Geografia vinculadas ao campo das representações.

Referências

- ALMEIDA, M. G. Em Busca do Poético no Sertão. In: ALMEIDA, M. G.; RATTS, A. J. P. (orgs.). **Geografia Leituras Culturais**. Goiânia: ed. Alternativa, 2003.
- DEL RIO, V.; OLIVEIRA, L. (orgs.). **Percepção Ambiental – A Experiência Brasileira**. São Paulo: Studio Nobel e editora UFSCar, 1996.
- GENTILE, P. Um Mundo de Imagens Para Ler. **Revista Escola**, São Paulo, ed. 161, abril/2003.
- GOTTSCHELL, C. Cultura do Consumo: vários mundos em uma cidade. In: **Bahia Análise & Dados**, Salvador-Ba, n. 2, vol. 9, set./1999, p. 30-38.
- KOZEL, S. Das “velhas certezas” a (re)significação do geográfico. In: SILVA, A. A. D e GALEANO A. (org.). **Geografia: ciência do complexus: ensaios transdisciplinares**. Porto Alegre: Sulina, 2004. p. 160-180.
- LIMA, S. T. de. Percepção Ambiental e Literatura Espaço e Lugar no Grande Sertão: Veredas. In: DEL RIO, V.; OLIVEIRA, L. (orgs.). **Percepção Ambiental – A Experiência Brasileira**. São Paulo: Studio Nobel e editora UFSCar, 1996.
- MOREIRA, R. **Pensar e ser em Geografia**. São Paulo: Contexto, 2007.
- MORIN, E. **Ciência com Consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. p. 329-341.

_____. Complexidade e Liberdade. **Ensaio Thot**. São Paulo –SP: Associação Palas Athena, no. 67, 1998, p. 12-22.

NERI, M.; SOUZA D.; JESUS, N. A questão sócio-ambiental decorrente da construção da barragem do Rio da Dona/ Santo Antonio de Jesus-BA: Um novo olhar sobre vivências e percepções ambientais. In: XXIII EREGENE- Encontro Regional dos Estudantes de Geografia. 11/2006, Natal/RN, **Resumos...** Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte-UFRN. 2006. 1cd.

NOGUEIRA, A. R. B. Mapa Mental: Recurso Didático para o Estudo do Lugar. In: PONTUSCHKA, N. N.; OLIVEIRA, A. U. (orgs.). **Geografia em Perspectiva**. São Paulo: Contexto, 2002. p. 125-131.

OLIVEIRA JR., W. M. de. **A Cidade Tele-Percebida**. Campinas-SP: Unicamp. (Dissertação de Mestrado), 08/1994.

OLIVEIRA JR., W. M. de. Realidades ficcionadas: palavras e imagens de um telejornal brasileiro. In: **Anais da 23ª Reunião da ANPED** (cd-rom) GT Educação e Comunicação, Caxambu, 2000.

OLIVEIRA JR., W. M. de. Perguntas à Televisão e às Aulas de Geografia: Crítica e Credibilidade nas Narrativas da Realidade Atual. In: PONTUSCHKA, Nidia e OLIVEIRA, Ariovaldo U. (org.). **Geografia em Perspectiva**. São Paulo: Contexto, 2002. p. 353-365.

OLIVEIRA, L. de. Contribuição dos Estudos Cognitivos à Percepção Geográfica. **Geografia**, Rio Claro, n.1, v. 1, ano 1976.

RAMOS, G. **Vidas Secas**. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 94ª ed. 2004.

RODRIGUES, M. de F.f. Diálogo com a escrita sobre o sertão. In: SILVA, A. A. D e GALEANO A. (org.). **Geografia: ciência do complexus: ensaios transdisciplinares**. Porto Alegre: Sulina, 2004.

ROSA, J. G. **Primeiras Estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 15ª ed. 2001.

SERPA, A. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2007. 205 p.

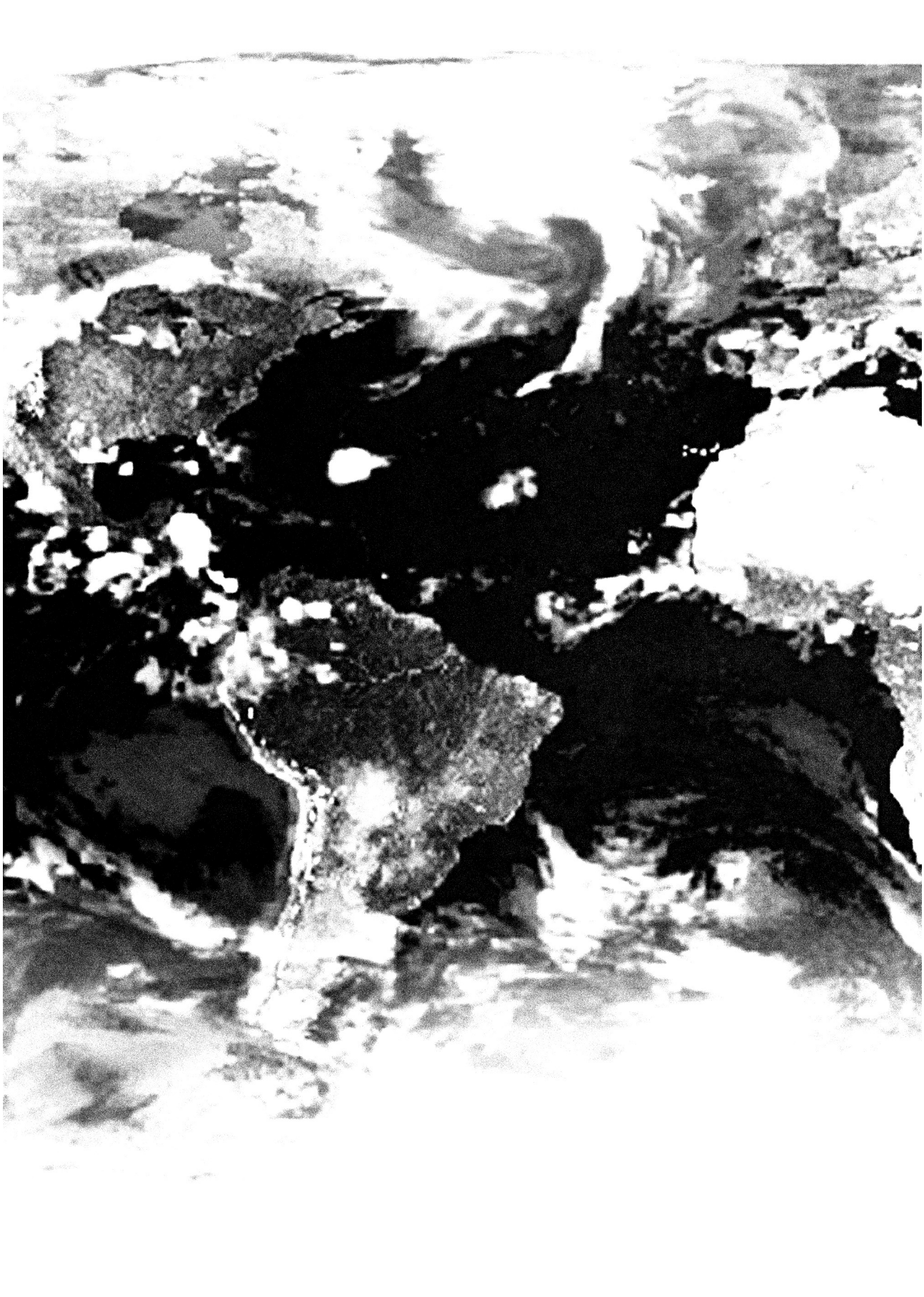
SILVA, V. S. **Educação ambiental em São Felipe/BA: Percepção, Representação e Prática dos Professores/Educadores**. (Monografia de Especialização), Santo Antônio de Jesus-Ba: UNEB/ DCH-campus V, 05/2003.

SOUZA, H. R. de. **Castro Alves/BA: Um outro olhar, a percepção ambiental e a redescoberta do lugar**. (Monografia de Especialização) Santo Antônio de Jesus-Ba: UNEB/ DCH-campus V, 05/2003.

SOUZA, L. C. T. de. **Morro de São Paulo/Cairu-Ba: uma decodificação da paisagem através dos diferentes olhares dos agentes socioespaciais do lugar**. 2002. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal da Bahia, Salvador-Ba.

TUAN, Yi Fu. **Espaço e Lugar: A Perspectiva da Experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

WANDERLEY, V.; MENÊSES, E. Do Espaço ao Lugar: Uma Viagem ao Sertão Brasileiro.
In: DEL RIO, V.; OLIVEIRA, L. (orgs.). **Percepção Ambiental – A Experiência
Brasileira**. São Paulo: Studio Nobel e editora UFSCar, 1996. p. 173-183.





3

Geografia da religião:
espacialidades do sagrado



Espaço Sagrado no Islã Shi'i¹

Notas para uma Geografia da Religião do
Shi'ismo Duodécimano

Sylvio Fausto GIL FILHO

Professor, Universidade Federal do Paraná
faustogil@ufpr.br

Sobre os Motivos

Este ensaio inspira-se como análise em um inusitado artigo publicado no *International Herald Tribune* em 13 de novembro de 2007 e assinado por Adrian Pabst, professor de Religião e Política da *University of Nottingham*, no Reino Unido, intitulado “*Christianity and Islam - We need a real debate, not more dialogue*”². O artigo do autor refere-se a uma Carta Aberta de 138 intelectuais islâmicos, dirigida ao Papa Bento XVI e outros líderes cristãos, cujo teor convida muçulmanos e cristãos a renovarem o diálogo com base nos Textos Sagrados destas religiões, ou seja, a Bíblia e o Alcorão. Esta carta é publicada exatamente um ano após a outra carta que respondia ao discurso controverso do Papa Bento XVI em *Regensburg*³, em 12 de setembro de 2006, que suscitou a interpretação de que a violência no Islamismo deve-se à concepção da transcendência absoluta de Deus como mencionada no Alcorão, visto que as injunções através de *Muhammad*⁴ no Texto Sagrado demonstram que a Vontade Divina é inescrutável e, portanto, escapa à razão humana. Deste modo, a obediência às Leis Divinas não seria necessariamente compreendida pela razão humana, mas aceita inexoravelmente. Este argumento de implicação colocava que o centro da ação baseada nesta crença levaria a uma obediência cega, não mediada pela razão, portanto abriria margem ao exclusivismo religioso em relação a outras religiões, em especial o Cristianismo⁵. Adrian Pabst argumenta que: “(...) *Islam’s radical monotheism tends to fuse the religious and the political sphere: It privileges absolute unitary authority over intermediary institutions and also puts a premium on territorial conquest and control, under the direct rule of God*”⁶. O autor chega a afirmar que cristãos e muçulmanos não oram para o mesmo Deus e que a origem comum destas religiões seria um mito, o que inviabilizaria um diálogo com base nos Textos Sagrados.

O diagnóstico equivocado e parcial de Pabst demonstra a dificuldade de aproximação da questão, mesmo sob base racional, pois o argumento do monoteísmo como fator estruturante de uma sociedade hierarquizada de forma injusta e violenta não pode ser sustentado cientificamente, mas somente sob auspícios ideológicos. Quando postulamos argumentos de ordem teológica, sustentamos o conflito de diferentes idéias da Divindade e não de diferentes divindades, pois estes sistemas são sempre parciais, na

medida em que são construídos a partir de determinada doutrina que mesmo a análise crítica não consegue resolver sem ameaçar o próprio sistema religioso do qual ela emerge. A dificuldade dos “especialistas da religião” do mundo ocidental em escapar de seus referenciais político-ideológicos parece remanescer sob forma de preconceitos ancestrais que remontam às Cruzadas dos séculos XI e XII.

Todavia, uma questão nesta polêmica nos interessa como base de discussão de uma Geografia da Religião que se explicita na tese de que determinada estrutura de crença corresponde a uma prática social específica, na medida em que edifica uma visão de mundo da qual não podemos nos eximir. Trata-se da sugestão implícita de que a ordem societária é derivada a partir de uma interpretação do Texto Sagrado e que esta justifica as formas políticas e sociais, no caso, do mundo islâmico. Deste modo, podemos argumentar que a religião se apresenta como uma estrutura estruturante e por esta premissa relaciona-se dialeticamente com as estruturas estruturadas de determinada realidade cultural e religiosa.

Neste contexto, lembramos a obra *“Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology”*, de Schelling (2007), onde o filósofo argumenta que o processo teogônico próprio da consciência mítica é a manifestação plural externa da unidade primordial da Divindade, ou seja, *“the consciousness of One universal God common to all humanity”*. Esta é a questão essencial de Schelling: *“To be sure, one will ask what this God, common to all humanity, could have been other than the truly One God and a still fully non-mythological God”*. Sob esta base, o homem submetido ao pensamento mítico opera verdadeiras forças de sua própria consciência e os conteúdos são expressos em representações. Como comenta Cassirer (2004), este discurso subjetivo, em sua origem, torna-se representações, cujas justificações e os próprios objetos a que se referem são as forças pelas quais o homem coloca a Divindade. Deste modo, os conteúdos são mais que somente as representações, mas os poderes criadores da consciência. Esta unidade divina primordial é externada na multiplicidade das representações teofânicas e recuperada na unidade consciente de Deus, comum às religiões ditas monoteístas.

Espacialidades do Espaço Sagrado

As espacialidades são configuradas a partir da análise do sistema *cassireriano*, como apresentado em Gil Filho (2007, p. 78-79):

- (i) A espacialidade das expressões religiosas é a dimensão onde o espaço sagrado se apresenta na sua dinâmica imediata, é o contexto das práticas religiosas no cotidiano. Sendo um mundo de expressões, é perceptivo e intuitivo, sua forma simbólica é o mito. O mito por sua vez apresenta-se como uma estrutura da realidade, cuja matriz não é propriamente a materialidade nem a adjetivação imediata das coisas. Para Cassirer, todas as configurações do mito apresentam uma fluidez e migram de uma aparência para outra de modo que transcende os princípios de identidade. Ou seja, o conteúdo da percepção e as formas do mito se desenvolvem juntas e convergem para uma unidade concreta, não havendo separação entre a realidade perceptual e a mitológica.
- (ii) A espacialidade das representações simbólicas é onde o espaço sagrado é expresso pela forma simbólica da linguagem, na medida em que as percepções religiosas são modeladas através da sensibilidade no tempo e no espaço. A transformação da linguagem, transcendendo o plano mítico, está na admissão do homem de que a palavra não muda a natureza das coisas, mas ela mantém o sentido de poder, o meio pelo qual se dá o conhecimento. Assim, o espaço sagrado é reconhecido como representação do mundo fenomenal que, através da linguagem, adquire noção universal. Trata-se de um espaço de representação das religiões.
- (iii) A espacialidade do pensamento religioso, cuja forma simbólica é o sagrado *per se*, se apresenta como uma dimensão sintética da espacialidade das expressões religiosas e a espacialidade das representações simbólicas. Compreende as formas do conhecimento do homem religioso, articuladas como um esquema estruturante, a partir das referências da tradição e experiência religiosas. Trata-se

de uma espacialidade social do conhecimento que incorpora a idéia unificadora do pensamento religioso. Os Textos e Tradições Orais Sagradas das religiões são abordados como uma dimensão meta narrativa, onde as formas do conhecimento religioso qualificam e normatizam o espaço sagrado.

Cada uma das espacialidades descritas como distintas migram dentro de seu próprio âmbito, ora como perceptual, ora como representações, ora como pensamento religioso. O espaço sagrado, deste modo, é tanto estrutura estruturante, como estrutura estruturada da realidade na esfera exclusivamente religiosa.

O Espaço Sagrado no Islã Shi'i⁷

O estabelecimento inicial do *Islã Shi'i* emerge de dois discursos diferenciados, um elaborado a partir da tradição religiosa que remonta às narrativas preservadas pelos próprios *shi'is* e que legitimam as doutrinas do *Shi'ismo*, na maior parte de caráter apologético, e outro produzido pelos especialistas da religião, principalmente sob o ponto de vista histórico-crítico da moderna historiografia, como o dos orientistas Theodor Nöldeke (1836-1930)⁸, Hamilton Gibb (1895-1971)⁹, Joseph Schacht (1902-1969)¹⁰, William M. Watt (1909-2006)¹¹, entre outros. Destacam-se também os trabalhos sistemáticos de Laoust (1965), Yann (1980), Balyuzi (1976), Momen (1985), Bausani (2000) e Cole (2002).

É a partir da narrativa tradicional que o espaço sagrado *shi'i* se configura como tal, pois a estrutura de crença ali justificada realiza a permanência do sagrado no universo específico *shi'i*, desde a *Ka'ba* de *Makka* (Meca), às tumbas dos **Imames Hasan-ibn-'Ali, 'Alí-ibn-Husayn, Muhammad-Báqir e Ja'far-i-Sádiq, no cemitério sagrado de Janat`ul Baqi, na cidade de Al-Madinah** (Medina), à Mesquita de *Al-'Aqsá*¹², ao sul do *Haram al-Sharif* (Santuário Nobre), na Jerusalém Oriental antiga, aos Santuários erigidos a partir da continuidade do *Imanato* no Iraque e Irã.

Justamente a doutrina do *Imanato*, em especial a escola *shi'i* dos duodécimanos¹³, apresenta os doze *Imames* como sucessores do Profeta

Muhammad, escolhidos divinamente e com o poder de interpretar o Alcorão e os *Akhbár*¹⁴. Os *Shi'is* se distinguem dos *Sunnis* sobre como a sucessão do Profeta se apresenta para a comunidade. No *sunniismo*, a sucessão foi feita pelo Califado exercido essencialmente por líderes político-religiosos escolhidos pelo consenso da comunidade. Todavia, entre os *shi'is*, a liderança não possui este caráter temporal, mas baseia-se na crença da indicação de *Muhammad* ao seu genro 'Ali como *Imame* durante a sua vida. Deste modo, a autoridade do *Imame* está diretamente relacionada com a designação de seu predecessor para esta posição espiritual distinta, considerada como sinal divino na terra e com o atributo de infabilidade. Para os *shi'is*, a função de guia, preservação e interpretação da lei continuaram após o passamento de *Muhammad*, através da linha sucessória dos *Imames* (Quadro 01).

Espacialidade das Expressões do Imanato no Islã Shi'i

Justamente nos Santuários dos *Imames*, que demonstram a peculiaridade da reprodução do espaço sagrado no Islã *Shi'i*, os relatos tradicionais sobre a história dos *Imames* consubstanciam a espacialidade das expressões do sagrado nas Cidades e locais onde a memória e permanência dos *Imames* são celebradas. Em especial as cidades onde se encontram os santuários reconhecidos dos *Imames* em *Najaf*, *Karbala*, *Kazimayn*, *Samarra* e *Mashhad*, que se localizam além da península arábica e marcam as representações hegemônicas dos *shi'is* no sul do Iraque e no Irã (Figura 01).

Segundo Yitzhak Nakash (1994, p. 163-164), a visita aos santuários dos *Imames* somente é recomendada para os *shi'is*, pois a peregrinação a *Makka* (*hajj*) é única obrigatória para todos os muçulmanos sob a lei da ortodoxia islâmica. No calendário *Shi'i*, além do *hajj*, outras datas são reservadas para a visita aos santuários em especial de *Najaf*, *Karbala*, *Kazimayn* e *Samarra* no Iraque.

No Irã, a visita ao santuário do *Imame Rida*, em *Mashhad*, e o santuário de *Fátima Ma'súma* (irmã do *Imame Ridá*), na cidade de *Qum*, merecem destaque.

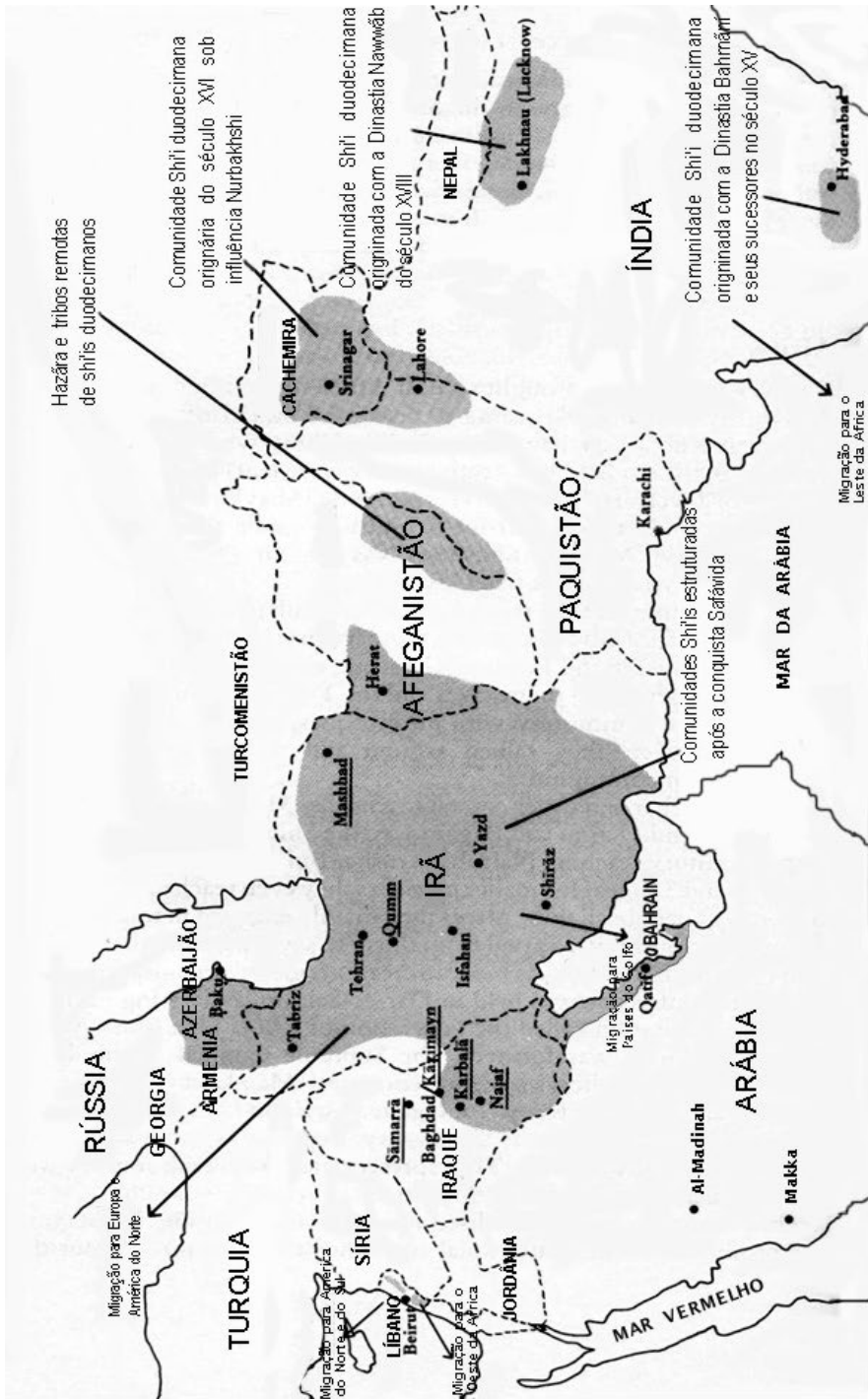
Quadro 1

Os Imames considerados pelos Shi'is Duodécimanos

IMAME	LOCALIDADE	PAÍS
1. 'Alí-ibn-i-Abí-Tálib (600-661), primo e primeiro discípulo do Profeta, assassinado por Ibn-i-Muljam em Kúfih.	Najaf	Iraque
2. Hasan-ibn-'Alí (626-670), filho de 'Alí e Fátimih - filha do Profeta - envenenado por ordem de Mu'ávíyih I.	Cemitério Sagrado de Janat`ul Baqi em Al-Madinah	Arábia Saudita
3. Husayn-ibn-'Alí (627-680), filho de 'Alí e Fátimih, morto em Karbala .	Karbala	Iraque
4. 'Alí-ibn-Husayn (661-718), filho de Husayn e Sháhribánú (filha de Yazdigird, último rei da dinastia Sassânida da Pérsia, geralmente chamado Imame Zaynu'l-'Abidín, envenenado por Valíd).	Tumba atribuída no Cemitério Sagrado de Janat`ul Baqi em Al-Madinah	Arábia Saudita
5. Muhammad-Báqir (676-732), filho do acima mencionado Zaynu'l-'Abidín e sua prima Umm-i-'Abdu'lláh, filha do Imame Hasan, envenenado por Ibrahi-ibn-i-Valíd.	Tumba atribuída no Cemitério Sagrado de Janat`ul Baqi em Al-Madinah	Arábia Saudita
6. Ja'far-i-Sádiq (703-765), filho do Imame Muhammad-Báqir, envenenado por ordem de Mansúr, o Califa 'Abbásida.	Tumba atribuída no Cemitério Sagrado de Janat`ul Baqi em Al-Madinah	Arábia Saudita
7. Músá-Kázim (745-790), filho do Imame Ja'far-i-Sádiq, envenenado por ordem de Hárúnu'r-Rashíd.	Kazimayn	Iraque
8. 'Alí-ibn-i-Músa'r-Ridá (765-818), geralmente chamado Imame Ridá, envenenado próximo de Tús, em Khurásán, por ordem do Califa Ma'mún e sepultado em Mashhad.	Mashhad	Irã
9. Muhammad-Taquí,(810-833), filho do Imame Ridá e envenenado pelo Califa Mu'tasim em Bagdá.	Kazimayn	Iraque
10. 'Alí-Naqí,(829-870), filho do Imame Muhammad-Taquí e envenenado em Surra-man-Ra'á.	Sāmarrā	Iraque
11. Hasan-i-Askarí, (847- 875), filho do Imame 'Alí-Naqí, que foi envenenado durante o califado de Al-Mutamed.	Sāmarrā	Iraque
12. Muhammad, (868-940), filho do Imame Hasan-i-'Askarí e Nargis-Khátún, chamado pelos shi'is 'Imame-Mihdí,'Hujjátu'lláh' (A Prova de Deus), 'Baqíyya-tu'lláh (o Remanescente de Deus), e 'Qá'im-i-Áli-i-Muhammad (Aquele que há de surgir da família do Profeta Muhammad). Ele tinha não só o mesmo nome, mas também o mesmo Kunyih - Abu'l-Qásim - do Profeta e, segundo os shi'is, a lei não permite que qualquer outro tenha esse nome e esse kunyih junto. Ele nasceu em Surra-man-Ra'á e desapareceu em 940. Trata-se de um Imame escatológico relacionado à crença da vinda do Prometido no Dia da Ressurreição conforme Alcorão e os Akhbár.		

Fonte: Adaptação Gil Filho (2007) de Nabil-i-Azam (1932) p. lii-liii.

Figura 1



Fonte: Adaptado de MOMEN (1985)

Karbala e o santuário do Imame *Husayn-ibn-'Ali* são marcos enquanto espacialidade das representações do sagrado, devido à memória do evento relativo ao martírio do *Imame* em 680. De certa forma, expressa o conflito que está na base da divisão entre *sunnis* e *shi'is*, reforçando a identidade já desenvolvida, principalmente no período da história Islâmica, marcada pelo estabelecimento dos Safavidas, no Irã (séculos XVI ao XVIII), e o controle dos Otomanos (século XIX). O encorajamento à visitação do Santuário de *Karbala* chegou a rivalizar com a peregrinação a *Makka*.

A rede de visitação aos santuários *shi'is*, conhecida como *Ziyarat* sob o imaginário do seguidor comum, prevalece ao *haji* para *Makka*. Trata-se de uma prática religiosa de suma importância no universo *shi'i*. Tradicionalmente, no século XIX, o peregrino que fosse aos santuários distantes relativos ao seu ponto de origem, como, por exemplo, *Mashhad*, ostentava o título de *Zá'ir* (visitante), semelhante ao título de *Hájjí*, dos peregrinos de *Makka*. O fator distância estava ligado ao grau de sacrifício para se fazer a peregrinação e à recompensa espiritual desta ação.

A espacialidade do pensamento religioso relativo ao *Ziarat* está eivada de elaborados rituais, semelhantes ao *haji*, em especial a recitação de orações específicas para visitação (*Ziyarat-Nama*). Segundo Momen (1985, p. 182), existem manuais populares de instruções para estas práticas religiosas, muitos deles escritos por *Muhammad Baqir Majlisí*¹⁵.

Existe uma segunda escala de visitação relativa aos santuários dos descendentes dos *Imames*, que revelam uma prática bastante popular de culto. Estes santuários, conhecidos como *Imamzadas*, são extremamente numerosos, especialmente no Irã. Vários locais de visitação próximos a *Qumm*, *Tehran*, *Kashan* e *Mazandaran* são remanescentes do início da história do *shi'ismo* e das perseguições sofridas pelos adeptos.

Espacialidade das Representações de Poder dos Ulamá¹⁶

Podemos conceber pelo menos três estruturas estruturantes das formas de poder no Islã *Shi'i*:

- (i) Inicialmente, a estrutura do *Imanato*, já expressa nas relações estabelecidas entre a religiosidade popular e as práticas de visitação de locais sagrados associados às redes de Santuários existentes principalmente no Iraque e no Irã.
- (ii) Em segundo lugar, embora não tratada especialmente neste ensaio, a estrutura associada às práticas místicas dos *sufis*¹⁷, que se configuram como ordens religiosas em vários territórios islâmicos com representações tanto *sunnis* como *shi'is*.
- (iii) Finalmente, a estrutura da hierarquia religiosa *shi'i*, baseada nas práticas das classes clericais que exercem o poder religioso, em especial os contornos da jurisprudência *shi'i* a partir do discurso legalista dos *ulamá*. Neste sentido, os *ulamá* estão em um grau além da concepção ocidental de clérigo e são também juristas que exercem o poder religioso a partir do conhecimento do Alcorão e da memorização do *Akhhbár*. As *Madrasas* (escolas religiosas) são onde acontece a formação destes líderes e catalisam suas práticas, correspondendo aos centros de irradiação da territorialidade *ulamá*.

A peculiaridade do Islã *Shi'i* é que, diferentemente dos *Sunnis*, não há uma integração da prática política com a comunidade sagrada, visto que a comunidade sagrada consiste nos crentes sob a guia e a orientação do *ulamá*. Para Momen (1985, p. 192), os assuntos políticos, econômicos e administrativos, sob a tradição *shi'i*, não concerne a *Shari'a* e não estaria sob o controle do *ulamá*, portanto é algo fora da comunidade sagrada.

Deste modo, a integração político-religiosa percebida no mundo *sunni* não é reproduzida no mundo *shi'i*. Neste contexto, os crentes vivenciam duas estruturas ao mesmo tempo, de um lado a comunidade sagrada, de outro, a secular. Sob o ponto de vista das relações de poder, reconhecemos, assim, duas territorialidades conflitantes, devido à disputa entre os *ulamá* e os líderes políticos, apresentando diferentes relações com o Estado.

As formas de relação estabelecidas entre os *ulamá* e o Estado partem de uma legitimação da autoridade calcada no pensamento religioso relativo à crença da ocultação do 12º *Imame*. Na tradição *shi'i*, o *Imame* era inves-

tido de funções espirituais e políticas, necessárias na organização e guia da comunidade, que, durante o período da Sua ausência, ficaram em aberto. Com a estruturação de um estado *Shi'i*, a teoria da Ocultação passa a ter uma implicação política. Se, no início do *Shi'ismo*, não havia justificação teológica para que as funções do *Imame* fossem exercidas, todavia, nos séculos posteriores, passou a haver a necessidade de que o rei assumisse este papel e exercesse algumas funções do *Imame* Oculto. Deste modo, os *ulamá* colocaram em questão a legitimidade religiosa de um líder temporal exercer as funções do *Imame* Oculto e assim as reivindicaram.

Dentre as funções relativas ao *Imame* podemos mencionar: conduzir a guerra santa (*jihad*), divisão do espólio (*qismat al-fay*), conduzir a Oração de Sexta-feira (*salát al'jum'a*), fazer com que as decisões judiciais tenham efeito (*tanfidh al-ahkām*), impor penalidades legais (*iqāmat al-hudūd*) e receber as taxas religiosas do *zakat* (caridade) e *khums* (1/5 do espólio) (MOMEN, 1985, p. 189).

Na estruturação da República Islâmica do Irã, em 1979, o processo de cooptação do poder temporal do Estado pela classe dos *ulamá* chegou ao seu refinamento mais completo, na medida em que a postura de não interferência em assuntos políticos relativos ao Estado de parte do clero acabou tornando-se minoritária. A legitimação da concentração das funções do *Imame* Oculto nas mãos dos *ulamá* marcou o passo inexorável da concentração do poder religioso e temporal, configurando uma nova teocracia moderna. A base de sustentação desta nova territorialidade dos *ulamá* reside no monopólio do controle das funções religiosas providas da apropriação discursiva de interpretação do Alcorão e dos *Akhbār*.

Espacialidade das representações da Religiosidade Popular no Islã Shi'i

As práticas rituais cotidianas são observâncias intimamente relacionadas à ligação do devoto *shi'i* com a Divindade durante toda sua vida. O *shi'i*, ao cumprir ou não as prescrições necessárias, realiza um balanço de sua vida religiosa, que será decisivo no julgamento da alma após a morte. No caso que a conta das ações seja suficientemente positiva é o céu, caso

contrário, o inferno. A alma pode ser purificada no *barzakh* (semelhante ao purgatório) e, eventualmente, atingir o céu. Esta claro que o parâmetro do ideal está na *sunna* (expressa a partir das tradições islâmicas), o que condiz com a vontade do Profeta *Muhammad* e dos *Imames*.

As observâncias rituais são estruturadas no cotidiano basicamente a partir da prescrição das orações obrigatórias diárias, a oração especial da sexta-feira e o mês do jejum conhecido com o *Ramadã*¹⁸. Outras obrigações também são importantes, como a visitação ao Santuário sagrado, onde há rememoração dos sofrimentos dos *Imames* e a prática da caridade.

A estrutura de controle social das ações religiosas é estreita e o desempenho individual é medido tanto nas ações meritórias, como na omissão ou no desrespeito às proibições prescritas. Deste modo, o crente *shi'i* está submetido a um sistema, onde o mérito religioso de suas práticas é julgado não pela essência de sua crença, mas pelo desempenho ritual de sua prática. Esta situação resulta numa *práxis* do homem religioso, relacionada à ambivalência da anuência a uma lei religiosa e à observância da prática ritual. Esta dualidade é mediada pelo *ulamá*, que detém o capital simbólico da complexidade ritual e o discurso do que é permissível.

Deste modo, a comunidade dos crentes está submetida à liderança religiosa e às nuances hierárquicas que esta relação compreende. Assim, verificam-se pelo menos duas subestruturas da territorialidade *ulamá* em relação à espacialidade das representações da religiosidade popular *shi'i*:

- (i) A primeira apresenta-se à escala local e está na pessoa do *Mullá*¹⁹, que realiza a intermediação do crente em relação ao Grande *Mujtahid*²⁰, exercendo a liderança nas relações sociais.
- (ii) A segunda refere-se ao Grande *Mujtahid*, que é o *maraji' at-taqlid*, qualificado em guiar o devoto em todos os aspectos da lei religiosa e suas práticas. Este é aquele que é reconhecido popularmente com qualidades relacionadas ao *Imame* Oculto. Momen (1985) argumenta que esta representação simbólica é o foco escatológico e soteriológico, que são as aspirações das massas *shi'is*.

Outra representação do sagrado peculiar entre os *shi'is* são os denominados *Sayyids*, que se referem ao reconhecimento de uma linhagem percebida pelo crente comum como santificada, a partir da descendência do Profeta *Muhammad* e do matrimônio do *Imame 'Alí* e a filha do Profeta, *Fátima*, e seus filhos *Hasan* e *Husayn* (A Família Sagrada). Geralmente é visto como uma benção e uma honra o casamento com um *Sayyid*. A Família Sagrada é a imagem ideal da família *shi'i*. Associada ao *Imame 'Alí* há a representação de austeridade da lei, o conhecimento e a capacidade de revelar aspectos ocultos da religião; para *Fátima*, está a imagem de mãe perfeita. O *Imame Husayn* representa, através do seu martírio em *Karbala*, a possibilidade efetiva soteriológica, que é o cerne da esperança do triunfo sobre a tirania e a injustiça de caráter escatológico. O símbolo do sacrifício exerce fascínio popular, influencia a visão de mundo e ocupa de modo decisivo o imaginário religioso dos *shi'is*.

As comemorações do dia da *Asura*, relativo ao martírio do *Imame Husayn*, são as maiores expressões da religiosidade popular *shi'i*, onde ocorrem as *rawda*, que são encontros onde são narrados os sofrimentos do *Imame* e que podem ocorrer nas casas como na mesquita. Além destes encontros, também ocorrem as procissões nas ruas, onde os devotos carregam um sarcófago para representar ritualisticamente os funerais do *Imame Husayn*, assim como os ritmos da autoflagelação. No mesmo período do mês do calendário islâmico de *Muharran*, acontecem as apresentações teatrais do martírio do *Imame Husayn* em *Karbala*, que são reproduzidos principalmente nas comunidades *shi'is* do Irã, Iraque e Líbano (MOMEN 1985, p. 21).

As representações do sagrado relativas ao *Imame Husayn* são parte da identidade *shi'i*, que se apresenta como uma ruptura simbólica significativa em relação aos *sunnis*, com reminiscências de um passado de uma comunidade minoritária e perseguida à projeção de triunfo e redenção escatológica. Estas duas características das crenças populares *shi'is* revelam práticas de zelo da identidade religiosa, cuja manutenção está sob controle ideológico dos *ulamá*.

Considerações Finais

Este ensaio apresentou um quadro geral das estruturas estruturantes da prática religiosa do Islã *Shi'i* Duodécimano e como estas formas representacionais organizam o espaço sagrado da comunidade. Assim, as Cidades-Santuários de *Najaf*, *Karbala*, *Kazimayn*, *Samarra* e *Mashhad* são explicadas não como estruturas estruturadas, através de mecanismos econômico-sociais, muito embora estes existam e façam parte desta realidade, mas, principalmente, como expressões de um mundo de representações religiosas fundantes de uma determinada visão de mundo.

Se, por um lado, a Geografia da Religião inicialmente observou que o fenômeno religioso não era apenas mais um elemento da paisagem, mas fazia parte de uma mediação entre o homem e o território e, deste modo, haveria necessidade de compreendê-lo como tal, realizando, assim, uma primeira hermenêutica de suas expressões; de outro, na medida em que compreendemos a religião como forma simbólica, também podemos inferir que a mesma é uma estrutura estruturante da realidade. Deste modo, uma segunda hermenêutica se faz necessária para compreendermos este mundo dos símbolos e da linguagem, através dos quais a religião se expressa, para que possamos explicar de modo mais eficaz como determinado espaço sagrado é estruturado nas suas intencionalidades religiosas e rituais.

Se há um desafio epistemológico delineado agora para a Geografia da Religião é a possibilidade da realização dessa dupla hermenêutica da realidade, para que possamos ir além das determinações iniciais do mundo dos fatos religiosos, reificado por nosso discurso científico, e nos abrimos para o mundo das representações vividas pelo homem religioso no seu cotidiano.

Notas

¹ *Shi'i*, também notado em português como *Xiita*, obedece ao sistema de transliteração do árabe e do *farsi*, adotado neste ensaio, que segue o Sistema de Transliteração dos Congressos Internacionais de Estudos Orientais, tomando como base a obra de MOMEN, M. (1985), *A Introduction to Shi'i Islam*, p. xv-xviii.

² PABST, Adrian “Christianity and Islam - We need a real debate, not more dialogue”. **International Herald Tribune**. Disponível em: www.iht.com/articles/2007/11/13/opinion/edpabst.php. Acesso em 15 Nov. 2007.

³ *Universität Regensburg*, estabelecida em 1487 e localizada em Regensburg, distrito da Alemanha, na região administrativa de Oberpfalz, estado da Baviera.

⁴ “(...) em português, além da forma “Muhâmade”, que, até na pronúncia, corresponde ao árabe **Muhammad** (esta proferida por todos os muçulmanos de hoje), existe uma outra, também usual, mas não para fins religiosos – ‘Mafoma’ – que se lê nos mais antigos textos da língua portuguesa, e, certamente, corresponde ao que diziam na Idade Média os crentes do Islão no Andaluz, antes e depois do rei D. Afonso Henriques, que reconheceu o seu culto e privilégios em foral. Esta última forma tem origem na vocalização que se espalhou em alguns países Árabes, com a lição Mahommad, que os clássicos do idioma arábico procuravam corrigir, mas que explica certas formas hoje desusadas como ‘Mafomede’ e ‘Mafamede’, e o turco Mahomet, que passou ao francês (italiano: Maometto), e que se ‘aportuguesou’, entre nós, por ‘Maomé’, sem necessidade, como se viu”. Suleiman Vali Madede apud Alcorão (1979) versão Portuguesa diretamente do árabe, por José Pedro Machado, p.VII-VIII

⁵ No sétimo colóquio (διάλεξις – controvérsia), publicado pelo Prof. Khoury, o imperador aborda o tema da jihād, da guerra santa. O imperador sabia seguramente que, na sura 2, 256, lê-se: “Nenhuma coacção nas coisas de fé”. Esta é provavelmente uma das suras do período inicial – segundo uma parte dos peritos – quando o próprio Maomé se encontrava ainda sem poder e ameaçado. Naturalmente, sobre a guerra santa, o imperador conhecia também as disposições que se foram desenvolvendo posteriormente e se fixaram no Alcorão. Sem se deter em pormenores como a diferença de tratamento entre os que possuem o “Livro” e os “incrédulos”, ele, de modo surpreendentemente brusco – tão brusco que para nós é inaceitável –, dirige-se ao seu interlocutor simplesmente com a pergunta central sobre a relação entre religião e violência em geral, dizendo: “Mostra-me também o que trouxe de novo Maomé, e encontrarás apenas coisas más e desumanas tais como a sua norma de propagar, através da espada, a fé que pregava”. O imperador, depois de se ter pronunciado de modo tão ríspido, passa a explicar minuciosamente os motivos pelos quais não é razoável a difusão da fé mediante a violência. Esta está em contraste com a natureza de Deus e a natureza da alma. Diz ele: “Deus não se compraz com o sangue; não agir segundo a razão – ‘σὺν λόγῳ’ – é contrário à natureza de Deus. A fé é fruto da alma, não do corpo. Por conseguinte, quem deseja conduzir alguém à fé tem necessidade da capacidade de falar bem e de raciocinar correctamente, e não da violência nem da ameaça... Para convencer uma alma racional não é necessário dispor do próprio braço, nem de instrumentos para ferir ou de qualquer outro meio com que se possa ameaçar de morte uma pessoa...”. Bento XVI. Regensburg - Encontro com os Representantes das Ciências Discurso do Santo Padre - Aula Magna da Universidade de Regensburg, Terça-feira, 12 de Setembro de 2006 Fé, Razão e Universidade: Recordações e Reflexões.

⁶ Tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves: “(...) o monoteísmo radical islâmico tende a fundir a esfera religiosa com a política: ele privilegia a autoridade unitária absoluta sobre as instituições intermediárias e também dá ênfase à conquista e ao controle territorial, sob o comando direto de Deus”.

⁷ *Shi'i* ou *Shi'ah* é uma forma abreviada da histórica frase *Shi'at 'Ali* يُلع عة عيش, ou seja “seguidores de 'Ali”. *Sunni* e *Shi'i* foram denominações surgidas alguns anos após o passamento do Profeta *Muhammad*. Aqueles que acreditavam na sucessão espiritual e temporal do Profeta pela linhagem de seus descendentes a partir do genro do Profeta 'Ali são conhecidos como *shi'is*. A Escola *Usúli*, de *Ithna-'Ashari*, corresponde aos *shi'is* duodécimanos (que acreditam na sucessão nos doze *Imames* que sucederam ao Profeta *Muhammad*), que são a maioria dos muçulmanos *shi'is*.

⁸ Theodor Nöldeke (1836-1930), orientalista alemão responsável por estudos críticos sobre a origem do Alcorão.

⁹ Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895-1971), orientalista escocês, especializado no Islã, tradutor dos trabalhos de *Ibn Batuta*.

¹⁰ Joseph Schacht (1902–1969), orientalista polonês, especialista em Jurisprudência Islâmica, foi professor na *Columbia University of New York*.

¹¹ William Montgomery Watt (1909-2006), orientalista especialista em Estudos Islâmicos da *University of Edinburgh*.

¹² *Masjid Al-'Aqsá* refere-se à “*Mesquita distante*”, citada no Alcorão na *Suratu Al-'Isra*, (A Sura da Viagem Noturna). Conforme versículo, “*Glorificado seja Quem fez Seu servo Muhammad viajar a noite – da Mesquita Sagrada para a Mesquita Al-'Aqsá, cujos arredores abençoamos – para mostrar-lhe, em seguida, alguns de Nossos Sinais. Por certo, Ele e O Oniuvinte, O Onividente*”. (Alcorão 17:01). Refere-se à viagem noturna do Profeta *Muhammad* desde *Makka* a Jerusalém, o local marca a ascensão aos céus do Profeta (*Miraj*) de acordo com a tradição islâmica.

¹³ Os *shi'is* duodécimanos acreditam na sucessão de *Muhammad* a partir a doutrina do Imanato, onde a vice-gerência do Profeta é uma questão puramente espiritual, um cargo atribuído por Deus primeiro ao seu Enviado e depois para aqueles que o sucederam. Em especial na doutrina dos doze *Imames* são considerados os descendentes da família do Profeta. Os *shi'is* dividiram-se tradicionalmente em três grupos que divergiam na ação política ou por questões doutrinárias, se aproximando de idéias esotéricas ou gnósticas. Três grupos se destacam: o *Zaydí*, *Ithna-'Ashari* (os doze) e *Ghulāt/Isma'íli*.

¹⁴ Também denominado como *Hadíth*, são ditos e tradições atribuídos a *Muhammad* e aos *Imames*. Divide-se em duas partes: O *Isnad*, que se refere aos nomes daqueles que transmitiram as tradições, e o *Matn*, que se trata do próprio texto da tradição.

¹⁵ *Muhammad Bāqir Majlisī* (1616-1689) (em persa محمد باقر مجلسی), conhecido como *Allameh Majlesi* ou *Allamah al-Majlisi*, foi um reconhecido clérigo islâmico *shī'ī* da Era *Safavida* na Pérsia.

¹⁶ Autoridade religiosa de reconhecido conhecimento da Religião Islâmica com domínio das bases legais, *sharī'a*. Como juizes geram uma jurisprudência específica, a partir das formas de aplicação da lei islâmica. São geralmente formados nas *Madrasas* (escolas religiosas).

¹⁷ No Ocidente, o *Sufismo* é geralmente associado ao misticismo islâmico. Tomando por base o argumento de Newby (2002), o *Sufismo* transcende as categorias comuns usadas nos estudos ocidentais, principalmente a conotação sectária do termo em relação aos *Sunnis* e *Shi'is*. As Ordens *Sufis*, conhecidas como *Tariqahs*, são expressões importantes do pietismo pessoal e organização social. A característica trans-regional das ordens *sufis* facilitou a divulgação de idéias reformistas no Islã. Algumas ordens se organizaram em torno de santuários de figuras sagradas (*walis*), cujas tumbas são consideradas como centros de bênçãos de Deus através dos poderes sobrenaturais dos *walis*.

¹⁸ O *Ramadā* (em árabe رَمَضَان) é o nono mês do calendário islâmico. É o mês durante o qual é praticado o jejum (*saum*, صَوْم). Esta prática está prescrita no Alcorão (2, 185): “*Ramadan é o mês em que foi revelado o Alcorão, como orientação para a humanidade e como evidências da orientação e do critério de julgar. Então, quem de vós presenciar esse mês, que nele jejue; e quem estiver enfermo ou em viagem, que jejue o mesmo número de outros dias. Allah vos deseja a facilidade, e não vos deseja a dificuldade. E fê-lo para que inteiros o número prescrito, e para que magnifiquéis a Allah, porque vos guiou, e para serdes agradecidos.*”

¹⁹ Termo persa para *ulamá*.

²⁰ Aquele que estudou, tem competência na Lei islâmica e obteve a permissão para praticar o *ijtihad* (usar a razão e os princípios da jurisprudência islâmica em julgamentos da lei religiosa).

Referências

ALCORÃO. ***Al-Madinah: Complexo do rei Fahd***, 2003. Tradução do sentido para a língua portuguesa diretamente do árabe por Hemi Nasr.

ALCORÃO. **Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar**, 1979. Versão Portuguesa diretamente do árabe por José Pedro Machado.

BALYUZI, H. M. ***Muhammad and the Course of Islam***. Oxford: George Ronald, 1976.

BAUSANI, A. ***Religion in Iran***. New York: Bibliotheca Persica Press, 2000.

BENTO XVI. ***Regensburg - Encontro com os Representantes das Ciências***

Discurso do Santo Padre - Aula Magna da Universidade de Regensburg, *Terça-feira, 12 de Setembro de 2006 Fé, Razão e Universidade: Recordações e Reflexões*. Disponível em: <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_po.html> Acesso em: 15 Nov. 2007.

COLE, J. **Sacred Space And Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam**. London: I. B. Tauris, 2002.

CASSIRER, E. **A Filosofia das Formas Simbólicas II – O Pensamento Mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p.24-26

GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o Idealismo Crítico. In: KOZEL, S; COSTA SILVA, J.; GIL FILHO, S. F. **Da Percepção e Cognição à Representação: Reconstruções Teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 207-222.

LAOUST, H. **Les Schismes dans l' Islam**. Paris: Payout, 1965.

MOMEN, M. **A Introduction to Shi'i Islam**. Oxford: George Ronald, 1985

NABÍL-I-AZAM, **The Dawn-Breakers**. Tradução de Shoghi Effendi, Wilmette Illinois: Bahá'í Publishing Trust, 1932.

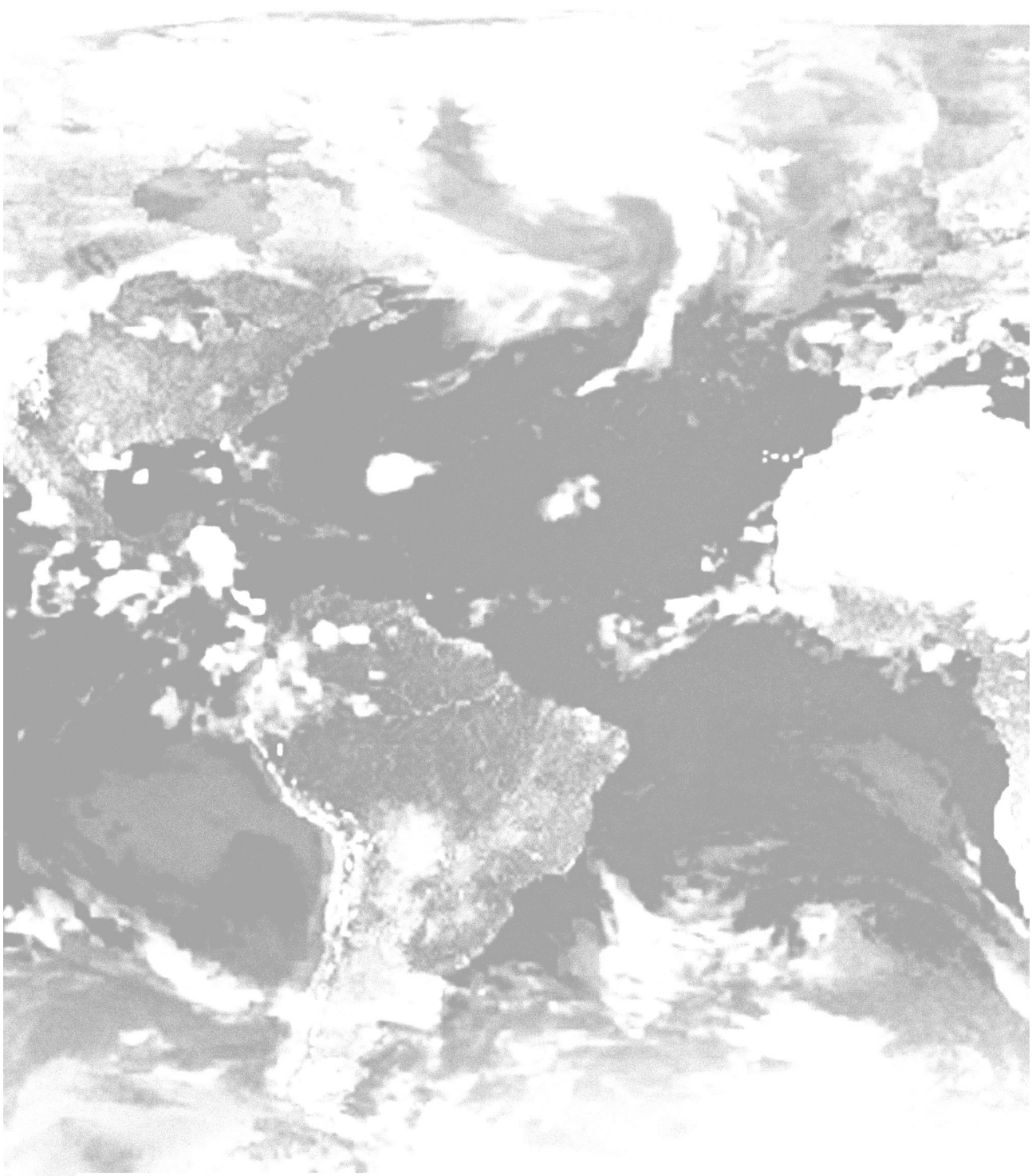
NAKASH, Yitzhak. **The Shi'is of Iraq**. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1994.

NEWBY, G. D. **A Concise Encyclopedia of Islam**. Oxford: One World, 2002. p. 196-197.

PABST, A. Christianity and Islam - We need a real debate, not more dialogue. **International Herald Tribune**. Disponível em: www.ihrt.com/articles/2007/11/13/opinion/edpabst.php. Acesso em: 15 Nov. 2007.

SCHELLING, F.W.J. von [1775-1854]. **Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology**. Trad. Mason Richey & Markus Zisselsberger. Albany N.Y.: State University of New York Press, 2007. p. 85-101.

YANN, R. **Le Shi'isme en Iran**. Paris: J. Maisonneuve, 1980.



Espacialidades do sagrado

A disputa pelo sentido do ato de festejar da Boa Morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural afro-brasileira

Aureanice de Mello CORRÊA

Professora, Universidade de Estado do Rio de Janeiro
aureanicemcorrea@yahoo.com.br

Introdução

O tema proposto para reflexão neste capítulo é a espacialidade do sagrado. Entendemos espacialidade como questões pertinentes à sociedade, que possuem, por sua vez, resultantes de circunstâncias espaciais. O sagrado, como um dos atributos da espacialidade, se traduz através de práticas culturais eivadas de sentido religioso, de crenças, mitos e divindades. Práticas culturais e, portanto, sociais que marcam a existência dos homens e sua organização em sociedades em sua expressão espacial. Estamos falando de uma espacialidade do sagrado que está vinculada à geograficidade do homem – melhor explicitando – à sua hominalidade, que são as ações da natureza humana, ações que dialeticamente são constituintes do homem como produto da sociedade e a sociedade como produto do homem. Reconhecer esta dialética, de acordo com Berger (1985), nos permite compreender com fidelidade a sociedade em termos empíricos.

Neste processo dialético – onde vemos inculcada a ação de mão dupla do homem de produzir e ser produzido pela sociedade – que destacamos, num primeiro momento, o reconhecimento da atuação humana efusiva sobre o mundo, seja pela atividade física ou mental, para engendrar em seguida, num segundo passo, a transformação do produto desta sua ação, a realidade como exterior e distinta do seu produtor. Como complemento deste processo criativo do homem e da sociedade temos um terceiro passo, que consiste na reapropriação dessa mesma realidade por parte do ser humano. Isto é, a transformação da estrutura de um mundo objetivo, novamente em estruturas da consciência subjetiva, retornando ao primeiro passo e preparando as condições para os passos seguintes, ininterruptamente. Podemos extrair dessa reflexão, *a priori*, o fato de que a existência humana é um contínuo “pôr-se em equilíbrio”, quer do homem consigo mesmo, quer do homem com o mundo. Em outras palavras, resumidamente, (...) *ele se produz a si mesmo num mundo* (BERGER, 1985, p.19).

Prosseguindo com nossa reflexão, podemos afirmar que esta produção humana num mundo é sinalizada pelas práticas culturais como fruto desta produção. Podemos também entendê-la como a totalidade dos produtos humanos, seja na sua materialidade exemplificada nos instrumentos de toda espécie, que permitem ao homem modificar seu ambiente físico, seja na ima-

terialidade demonstrada na produção simbólica que permeia e produz sentidos em todos os aspectos de sua vida, cotidianamente (CORRÊA, A. M., 2004).

Sob o nosso ponto de vista, a prática cultural surge, neste sentido, como uma ponte que viabiliza a relação do ser humano e da sociedade com o espaço. Este relacionamento apresenta-se como faces de uma mesma realidade, onde a função social e a função simbólica engendram a distinção e a correlação entre o espaço social – o espaço produzido e concebido em termos de organização e produção – e o espaço cultural, que emerge no cerne desta articulação – da prática material e imaterial da cultura – como o *espaço vivenciado e concebido em termos de significação e relação simbólica* (BONNEMAISON, 2002, p. 86-104).

Nesta direção, no presente capítulo vamos apresentar nossa análise sobre um grupo de mulheres, afro-descendentes, constituintes de uma Irmandade de Negros vinculada, ao mesmo tempo, à prática religiosa Católica Apostólica Romana e ao Candomblé, na cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano – a Irmandade da Boa Morte – que, através de seu ato de festejar, engendra um território encarnador da prática cultural afro-brasileira.

A Irmandade da Boa Morte: materialidade e imaterialidade da prática cultural e processo identitário

Conhecendo a Irmandade da Boa Morte

A distinção da Irmandade da Boa Morte em relação às demais irmandades de negros remonta ao século XIX, no qual profundas transformações nas relações sociais da sociedade brasileira ocorreram, especialmente nas práticas culturais destas irmandades na cidade de Salvador. Práticas que, balizadas pelo sentido de liberdade, fomentado por uma conjuntura política e social brasileira de confronto e cooperação – exemplarmente na Bahia – propiciou movimentos de rebelião de escravos, entre os quais, a Irmandade da Boa Morte, composta por mulheres negras livres e lyás do Candomblé, que passa a se destacar por constituir um nexos territorial demarcado por territorialidades desenvolvidas por duas práticas culturais vinculadas, por um lado, ao catolicismo, e, por outro, ao território-terreiro de Candomblé.

A festa da irmandade em tela e os rituais que a compõem, no espaço da cidade de Cachoeira, através da demarcação de geossímbolos, rememoram e reafirmam, no mês de agosto, o processo identitário constituinte da prática cultural afro-brasileira. Assim, a Irmandade da Boa Morte e sua festa, na cidade de Cachoeira, nos últimos anos da década de 90 do século passado, despontou no cenário brasileiro, com o reconhecimento de ser uma das significativas expressões do patrimônio cultural afro-brasileiro. Neste sentido, tal reconhecimento deve-se ao tema desta irmandade apresentar – desde sua fundação no século XIX, na cidade da Salvador no Estado da Bahia – singularidades, destacando-se, desta forma, das outras irmandades de negros brasileiros, tanto por sua prática religiosa, quanto por seus componentes.

Nesta direção – das singularidades – a Irmandade da Boa Morte, contrariando as determinações clássicas de somente os homens ocuparem os cargos de poder (princípios observados na constituição das irmandades católicas que emergiram por volta do século XV na metrópole portuguesa no cerne do movimento confraternal europeu, sustentado pelas Corporações de Ofício), inaugura na Bahia do século XIX a participação de mulheres com poder político nas irmandades católicas, especificamente nas de Negros.

Desta forma, a Irmandade da Boa Morte é constituída por mulheres de origem africana que, na formação inicial desta, pertenciam às etnias Keto e Gêge, constituintes da sociedade ioruba na África, e é desta irmandade que são provenientes as fundadoras do primeiro território-terreiro¹ de Candomblé, localizado no logradouro denominado Barroquinha, da cidade de Salvador, o Ilê Axé Ianassô Oká. É sob esta herança cultural que, até os dias de hoje, as componentes do grupo religioso da Boa Morte – como é comumente identificada pelo cachoeirense – vem observando seus princípios fundadores, isto é, destacando, como condição primordial para pertencer a esta irmandade, que sejam mulheres e afro-descendentes, exercendo posições de destaque nos Candomblés da Bahia. Sendo assim, para se tornar uma “irmã da Boa Morte”, se faz necessário observar normas e condutas originárias do Candomblé aliadas à devoção Mariana. Esta última, um preceito, que, ao ser respeitado na sua origem, estrategicamente propiciou a incorporação deste grupo religioso como uma irmandade da Igreja Apostólica Romana.

Deste modo, com a perspectiva de que a Irmandade da Boa Morte, através de seus preceitos observados como estratégias, se apresenta como uma sociedade fechada, restritiva, com “mistérios” oriundos do Candomblé

– que somente quem é da Boa Morte tem conhecimento – é que pensamos trabalhar a compreensão desta e sua manifestação festiva na cidade de Cachoeira, como um nexos territorial, através da ótica processual de semiografia do território. Com este sentido, iniciamos o nosso questionamento sobre a irmandade em foco, objetivando analisá-la na atualidade de fim de século XX e de alvorecer do XXI, reconhecendo que neste processo as estratégias do jogo de “acertos” com a realidade vivida pelo negro-africano permitiram que a organização do Terreiro de Candomblé e da Irmandade Católica, como faces de uma mesma moeda, fosse efetuada sem se afastar de sua identidade mítica iorubana, fato este que acenava para um entrecruzamento das diferenças, mas, no entanto, não produziram uma história de dissolução dessas diferenças.

Com este embasamento conceitual e considerando que o movimento de territorialização não é inteligível, é invisível, não é dito, é inconsciente, é vivido por cada sujeito, mas se concretiza de fato, como território, através de um processo social, é que identificamos a Irmandade da Boa Morte diante da perspectiva de um nexos territorial constituído por duas territorialidades. Territorialidades que passamos a denominar por dois aspectos, de “aparente”, significando seus rituais públicos, os atos solenes, observados de acordo com o culto católico da dormição de Maria e a Assunção de Nossa Senhora, e, de “subjacente”, a territorialidade exercida sob a prática do Candomblé, do culto aos orixás, que estabelece o elo entre as componentes, identificando-as como “da Boa Morte”. Estas territorialidades, operadas sobre um jogo de identidade/alteridade, agenciadas no cotidiano, tecem as relações das irmãs da Boa Morte entre os terreiros, principalmente da Nação Keto, a vida do lugar – a cidade de Cachoeira – e a Igreja Católica.

Neste sentido, a concepção de territorialidade que trabalhamos é alicerçada, sobretudo, em Sack (1986), entendendo-a como uma estratégia – através de atos materiais e imateriais – engendrada pelo grupo para a constituição, manutenção e defesa do território, e em Bonnemaison (2002), que associa esta ação à idéia de geossímbolo, definido-o como um lugar, um itinerário, acidentes geográficos ou uma extensão, que, por motivos políticos, religiosos ou culturais, sob as expectativas individuais ou coletivas de determinados grupos étnicos, assume uma dimensão simbólica, estabelecendo e consolidando, através da prática cultural, seus processos

de identidade e alteridade frente aos outros grupos, configurando, assim, a semiografia do território.

Um território, que, por sua vez, fortalece e exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço. Dessa forma, um território, que, longe da concepção clássica deste auferida pela geografia tradicional, emerge sob a condição de limites traçados no espaço a partir de estimativas, significados, de ações imateriais associadas a ações materiais da cultura. Com este aspecto, abre-se um leque para concepções distintas de territorializações, que torna, desta feita, esta concepção polissêmica, operada sob as expectativas dos que o constituem conforme a subjetividade do significante (seja individualmente ou agenciado coletivamente), na construção de signos e significados, que passam a incorporar ao grupo e ao território demarcado o processo identitário.

O corpo como suporte sónico: a Baiana, a Beca e os adornos

Dentre as estratégias articuladas pela irmandade em foco, sob o jogo das duas territorialidades mencionadas acima, e que contribuem para o delinear do nexos territorial encarnador da prática cultural afro-brasileira na cidade de Cachoeira – estendendo esta identificação para as escalas regional, nacional e internacional – destacamos as vestimentas e os adornos utilizados pela Boa Morte, especialmente durante a preparação do tempo festivo e na ação de festejar.

A Irmandade da Boa Morte caracteriza-se pelo respeito a princípios, nos quais suas indumentárias, seus adornos, gestos, atos ilocutórios, sua sede fundadora – a Casa Estrela – e a atual Casa da Boa Morte – um complexo composto por Museu, Capela e dependências para hospedagem das irmãs no período da festa – e as ações materiais e imateriais da cultura configuram-se como signos que possuem significados de vital importância para o processo de identidade do grupo e de sua alteridade em relação aos outros. Com outras palavras, estes são sinais no seu registro cultural afro-brasileiro que marcam o pertencimento do indivíduo ao grupo, contribuindo, desta forma, para a demarcação das fronteiras – materiais e imateriais – do nexos territorial da Irmandade da Boa Morte em relação às demais irmandades católicas e perante a sociedade brasileira. Como os signos possuem sem-

pre dois sentidos, assim como são algo que “estão por outra coisa”, estes se transformam em territorialidades, estratégias e artimanhas engendradas pelo grupo religioso – irmãs da Boa Morte – para constituição, manutenção e controle de seu território existencial, que perdurou ao longo de dois séculos passados, estendendo-se à contemporaneidade.

Neste sentido, são signos/territorialidades, práticas culturais que a configuram hodiernamente como uma referência da cultura afro-brasileira, ao trazer consigo o atributo de serem, nos rituais de sua festa, pelas ruas da cidade, o evocar do passado atualizado no presente da sociedade iorubana e da ação estratégica de recomposição étnica, política, social e religiosa, efetuada na constituição do primeiro território-terreiro de Candomblé na cidade de Salvador, Bahia, onde encontraram os seus fundamentos éticos-religiosos, suas lendas e crenças, com os quais significaram itinerários, acidentes geográficos, prédios, praças, recantos e esquinas, sob a perspectiva do sagrado, articulada a sua vida do dia-a-dia em uma cidade baiana, construindo, assim, seu processo identitário e de pertencimento ao singular grupo religioso.

São significados que, através da riqueza de seu significante, tornam-se portadores de uma história, a história de seu povo, o de “santo”, confirmando, sob esta perspectiva, a Irmandade da Boa Morte como nexos territorial, um território-santuário constituído por territorialidades de distintas práticas culturais, no qual a idéia de conservação cultural afro-brasileira passa a ser operada e atualizada permanentemente no cotidiano desta Irmandade e, especialmente, no período de sua festa. Nesta direção, as territorialidades não são ditas, mas vividas no seu dia-a-dia, seja para a construção do território, semiografando seu limite, ou na manutenção e controle deste, imprimindo, assim, no conceito de território, a idéia de fronteira.

O branco, o preto e o vermelho nos rituais: as cores significadas pelo sentimento

Dona Estelita, a juíza perpétua da irmandade em tela e autoridade máxima desta, em sua resposta, ao ser indagada sobre o que são a Boa Morte e sua festa (na entrevista efetuada no trabalho de campo²), o evento principal das atividades do grupo religioso, no qual o aspecto da elegância e riqueza das *Negras de Beca* (denominação pela qual também são identificadas) é destacado, nos propicia a compreensão de como a forma dos objetos e a

significação dada a estes sinalizam a alteridade, social, étnica e da prática religiosa do grupo de Iyás/Irmãs da Boa Morte, que são agenciadas através de signos, configurados nas suas jóias e indumentárias.

A interlocutora em questão nos indica a presença dos orixás, divindades africanas relacionadas às forças da natureza, nos rituais efetuados no período festivo da Irmandade, marcados no corpo como suporte sígnico, através dos significados, atribuídos pelas significantes balizadas pelos seus princípios étnico-religiosos, às cores branca, vermelha e preta. Segundo a juíza perpétua da irmandade em tela, as cores são utilizadas como expressão do sentimento das irmãs em relação ao significado que legam a cada etapa dos rituais, *o preto é luto e vermelho é luta, é força, e o branco é paz*. Em cada ritual portam uma indumentária que, em conjunto com os objetos e adornos, encenam o drama do passado atualizado no presente do negro escravizado livre e liberto, do povo de santo constituinte e constituído pela prática cultural afro-brasileira.

Estas cores, presentes nas indumentárias usadas pelas irmãs, a Baiana, e as Becas, durante as procissões católicas que compõem a festa de Nossa Senhora, compõem o jogo do real/faz de conta das territorialidades da Irmandade da Boa Morte e relatam, no tempo-espço festivo, sua história. Neste sentido, com seus signos nas vestes, adornos e objetos, o mundo dos encantados, articulados através do estabelecimento das associações livres com o catolicismo, engendra uma malha de significações, que passa a ser substanciada pelos pares representantes da história de luta e da tradição dessas mulheres: Mulheres Idosas/Ajés; Morte/Eguns; Ayiabás/Iyalorixás, colaborando para construção de uma identidade de irmandade e, em especial, da Boa Morte por parte das irmãs, como também, sob nossa ótica, alicerçando a construção deste processo identitário como grupo sócio-religioso, através do vínculo com o Candomblé e, ao mesmo tempo, com a Igreja Católica, destacando-a das demais irmandades de negros na Bahia. Sendo assim, a identidade, fomentada nas ações de significar objetos e coisas em especial, se realiza sob a estratégia de portá-las nos corpos através das vestes, dos adornos e bens religiosos, como as jóias de axé, os fios-de-conta que sinalizam o orixá protetor da Iyá/Irmã; o cajado que traz nas mãos a provedora da festa à frente da procissão, símbolo do orixá Nanã; o Biôco branco, véu especial que, para ser usado pela irmã da Boa Morte, requer um ritual com

palavras encantatórias proferidas em ioruba; o Ojá/Xale, caído nos ombros, que, se estiver virado no lado que tem a cor preta, sinaliza que o ritual é para egun, e que o registro é de reverência à morte, e, se está virado para o lado vermelho, demonstra que o ritual é para o Orixá e o registro é de Vida, pois o orixá é força da vida, é o Axé, marcando, desta forma, no ato religioso constituinte de seus rituais, a procissão pelas ruas da cidade de Cachoeira, o sentido e o sentimento dos envolvidos no cortejo.

Dentre os signos utilizados nas procissões pelas negras da Boa Morte, destacamos, diante da perspectiva das territorialidades, a Beca – como vestimenta – e o Correntão Cachoeirano – como jóia de axé –, que atuam como marca identificadora consagrada da portadora destes, conjugando o pertencimento desta à Irmandade, uma confraria de mulheres, e ao lugar, a cidade de Cachoeira³. Neste contexto, o corpo como suporte signico emerge nos atos solenes da festa, como norte de uma distinção sócio-espacial, pois as distingue etnicamente perante a sociedade baiana, entre as demais irmandades de Negros⁴, e quanto ao seu local de origem. São as “Nagôs da Boa Morte” e, especialmente, da cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano. Concordando com Da Matta (1997, p.60), *as vestimentas são coerentes com os gestos e o comportamento em geral*. O autor efetua tal afirmação com o propósito de estabelecer uma distinção entre as vestes denominadas de Uniforme, Farda ou Beca, da Fantasia⁵. Nesta direção analítica, podemos apontar a Beca, usada pelas irmãs da Boa Morte, além de ser uma vestimenta coerente com o caráter solene das procissões da morte de Nossa Senhora e de Sua Assunção, marca a exclusividade deste grupo religioso de mulheres negras, na determinação de uma posição de destaque que estas passam a ocupar na escala regional, frente à sociedade baiana e, na escala nacional, à sociedade brasileira. Portanto, para melhor explicitar o especial valor simbólico da principal vestimenta da Boa Morte – concordando com o ponto de vista do antropólogo em foco – a Beca é uma metonímia, isto é, o símbolo pela coisa simbolizada, que, segundo nossa observação, passa a operar como uma marca que designa a identidade para um grupo de mulheres negras, como o da Boa Morte, estabelecendo com esta ação uma relação imediata entre estas mulheres e o seu pertencimento a esta irmandade e o papel social desempenhado por estas no ato solene e no cotidiano.

Traçando as fronteiras do território santuário, o jogo de poder articulado sob alianças e confrontos

A idéia de fronteira, limite territorial, ao ser engendrada – a partir de ações materiais e imateriais da cultura – pode propiciar situações de coexistência pacífica entre os territórios; de instabilidade e competição entre estes ou um movimento de intolerância, no qual, como clímax desta situação de conflito, pode ocorrer a repulsão/exclusão de uma das partes.

As três situações reconhecidas sob nosso ponto de vista – como consequências possíveis da semiografia da fronteira territorial – são sinalizadas por Sopher (1967), em sua análise sobre o comportamento das religiões, sob a concepção de modelos de interação entre sistemas religiosos, nos quais as estratégias adotadas pelas minorias religiosas em relação ao domínio religioso majoritário, e vice-versa, assim como a diversidade de práticas religiosas em áreas de transição ocorrem sob a orientação de um dos eixos relacionados.

Neste sentido – inspirando-nos na perspectiva do autor em foco – podemos sinalizar que na constituição do nexo territorial, Irmandade da Boa Morte, ao longo do século XIX e boa parte do século XX, esta balizou a sua configuração no ponto de interseção entre os dois sistemas religiosos que a compõem, tendo em vista que as práticas culturais do Candomblé e da Igreja Católica contribuíram, através de seus rituais, para o fomento das territorialidades que compõem a identidade do nexo territorial Irmandade da Boa Morte, induzindo, desta forma, uma leitura do comportamento destes sistemas como de coexistência pacífica.

Entretanto, ao levarmos em conta o contexto histórico das relações sociais no Brasil e, no caso, baiano, estabelecidas entre as situações de confronto e cooperação, especialmente no século XIX, podemos afirmar que a relação Candomblé/Igreja Católica ocorria sob a condição de instabilidade, onde o jogo da tolerância/ intolerância era empreendido pelos dois territórios religiosos, objetivando, por um lado, o domínio hegemônico católico, e, por outro, para o candomblé – como minoria –, sua permanência como território-santuário, portador da memória de sua matriz africana ioruba e da prática cultural afro-brasileira. Nesta direção, a Irmandade da Boa Morte, como fruto da interseção destes dois sistemas religiosos, ao ser observada

como o nexo articulador dos mesmos, por fim, apresentava e apresenta a mesma dinâmica de instabilidade e, a partir da década de 80, do século passado, esta situação de “tolerância” entre os territórios religiosos em questão passa a ser abalada, aprofundando na Irmandade o terceiro eixo, o da intolerância.

A consequência do acirramento das relações instáveis entre a Irmandade da Boa Morte e a Igreja Católica – ao ponto, de se enfrentarem judicialmente e efetuando declarações ofensivas de ambas as partes, amplamente veiculadas pela imprensa, falada e escrita baiana – provocou a exclusão da Irmandade da Boa Morte do seio da Igreja Católica, induzindo-a, a partir da década de 90 do século passado, a um esmaecimento das práticas religiosas vinculadas ao catolicismo, que compunham sua territorialidade aparente nos rituais de sua festa, fortalecendo, por sua vez, a prática embasada no candomblé – a territorialidade subjacente – que se solidifica, em sua função de sustentar a identidade do grupo religioso, como as Iyás da Boa Morte, ou seja, uma irmandade que é assumidamente constituída por Iyalorixás, as senhoras do segredo do Candomblé (CORRÊA, A . M., 1997, 2004).

A situação em questão será resolvida no último ano da década de 1990, com o retorno da Igreja Católica na participação dos rituais que compõem a festa da Irmandade, restabelecendo a ação de coexistência pacífica entre os territórios, entretanto, uma “paz” que permanece perpassada pela instabilidade ditada pelo jogo de poder que se estabelece e pelo sentido do ato de festejar da Boa Morte, atendendo, desta forma, as duas ações fundamentais deste jogo, isto é, sob o registro religioso e sob o registro político.

Neste sentido, é diante desta perspectiva acima sinalizada, de uma afirmação de poder, de adequação, por vezes, das questões religiosas e, por outras, de questões da ordem da política, que observamos em nossa discussão a temática sobre a disputa pelo sentido da festa da Boa Morte, entronizada nos anos 80 do século XX. Indagações perpassadas pelo religioso e pelo político são então efetuadas: – É uma festa com sua matriz cultural calcada na prática do candomblé, privilegiando, com este discurso, toda uma questão de “afirmação de uma identidade forjada sob fundamentos culturais africanos”, “de resistência cultural”, “de baluarte da cultura negra da Bahia”, como é postulado e amplamente divulgado pelos meios de comunicação, como atrativo para a festa da Boa Morte? – Ou é uma festa de cunho eminente-

mente católico, vinculado ao culto da “dormição de Nossa Senhora”, como quer a Igreja Católica? – Ou ainda, uma festa na qual está dramatizada, em seus rituais, a territorialidade do nexo territorial Irmandade da Boa Morte, marcando sua autonomia nesta disputa, isto é, de pertencimento, ao mesmo tempo e de forma diferenciada, ao Candomblé e ao catolicismo, e, com esta estratégia, engendrando sua própria concepção de viver o religioso?

De acordo com nosso ponto de vista, são todas estas situações, articuladas entre si, que configuram a disputa pelo sentido da festa da Boa Morte, pois, no engendramento da rede de atores que se estabelece neste conflito – como propõe Murdoch (1998) para a observação da relação espaço/ poder – ora estes se articulam em suas alianças e ora estabelecem suas dissensões, criando um “jogo de contas” de cristais multicoloridos e multifacetados, no qual está forjada a lógica territorial da Festa da Boa Morte, na cidade de Cachoeira. Uma lógica territorial que, segundo Di Méo (1991), é articulada no acontecimento do ato de festejar, reunindo, por um curto momento de tempo, todo o sentido da história do grupo, que se confunde com a própria história do lugar, gerando, assim, o sentimento de pertencimento e identidade do grupo, assim como dos demais participantes da festa, que passam a vivenciá-la a partir deste contexto. Um sentimento de pertencimento, como já evidenciamos, sinalizado através de ações materiais e imateriais, que denotarão formas singulares de afirmação de poder e domínio sobre o próprio espaço da festa pelos participantes.

São sentidos dramatizados pelos distintos atores da festa, durante o percurso das procissões; na participação nos banquetes; na fruição do samba de roda; ao acompanhar o volteio do bumba-meu-boi; na dança/ jogo de capoeira, apresentados nas praças e ruas da área central de Cachoeira, na proximidade da sede da Irmandade e no interior do casarão da Boa Morte. São espaços qualificados, ou melhor, eleitos para esta ação de festejar, configurando, assim, a Irmandade da Boa Morte como instituição. Sua sede atua como o fixo que marca a presença da cultura afro-brasileira, tornando-se, desta forma, um geossímbolo na cidade de Cachoeira. As ruas e praças do centro da cidade, localizadas no entorno do ponto de maior centralidade, a sede da Boa Morte – no período festivo –, vão se constituir em um único território, o território da festa. O território encarnador da cultura afro e, ao mesmo tempo, brasileira.

As procissões e o ritual católico no jogo de espelhos dos signos e significados da prática cultural afro-brasileira: o território afro-brasileiro da festa da Boa Morte na cidade de Cachoeira

Para Bonnemaïson (2002), as territorialidades, sob um ponto de vista semelhante a Sack (1986), assumem também a condição de elo, entre o que denomina de fixação e mobilidade, ou seja, dos lugares e itinerários empreendidos pelos seres humanos, representados por geossímbolos (significações culturais espaço-temporais, que semiografam identidades construindo os territórios), marcados pela etnicidade e que atuam como uma verificação terrestre dos mitos que são, ao mesmo tempo, *fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social* (p.109). Sob esta perspectiva, com o significado do Princípio – da vida eterna e do mundo dos homens – origem dos fundamentos religiosos norteadores da prática cultural das irmãs/iyás, tem início a dramatização, que relata, pelo espaço da cidade de Cachoeira, o processo de construção da identidade e do pertencimento dessas mulheres negras, sob a égide do sagrado, à Irmandade da Boa Morte e ao culto dos orixás. Nas procissões, uma geossimbologia efetuada no espaço-tempo da festa, onde a territorialidade aparente, a católica, é, ao mesmo tempo, apresentada com a territorialidade subjacente de matriz africana, na qual os signos do Candomblé tecem e marcam a identidade singular do grupo religioso: como Iyalorixás do Candomblé e Irmãs da Irmandade da Boa Morte.

No período da festa, compreendido por três dias, na primeira procissão, o féretro com a imagem da Nossa Senhora – em uma exibição pública que rememora o culto à Virgem Maria, como também anuncia a sua morte – é transladado do anexo da igreja da Ajuda para a capela da atual sede da Irmandade. As irmãs, vestindo o traje de Baiana, todo branco, não só celebram a paz e a glória do reencontro da Virgem Maria com seu Filho, como relembram também, através do corpo como suporte sógnico, sua reverência ao orixá Oxalá, que, em conjunto com Oduduwá, por ordem de Olodumaré, saem do Orum (o mundo dos deuses) para efetivar a criação do Ayiê (o mundo dos homens), marcando, deste modo, o sentido – no primeiro ritual de sua festa – das duas territorialidades de distintas práticas culturais que

perpassam por sua identidade afro-brasileira. É um trajeto curto, efetuando uma única parada solene, em frente à primeira sede da Irmandade, a Casa Estrela, identificada no arranjo espacial da cidade de Cachoeira, em sua fundação no séc. XIX, como um sodalício, onde as ações para a liberdade dos irmãos cativos eram discutidas e efetivadas. Com a reverência à Casa Estrela, geossimbolicamente significam o sentido da festa e da Irmandade no seio da sociedade brasileira, especialmente a baiana e da cidade de Cachoeira, no passado e no presente, de luta contra a escravidão, sob um processo de confronto e cooperação e de resistência da cultura afro-brasileira.

No segundo dia da festa, o drama do passado, que está sendo atualizado pelo ritual, remonta à necessidade de equilíbrio para os iorubanos, entre os poderes mágicos, extraordinários, exercidos pelos ancestrais, tanto em sua natureza masculina, quanto em sua natureza feminina, que se materializaram no território loruba através da constituição de sociedades, secretas, denominadas por Egúngún, compostas por homens, e Gèlèdè, articuladas por mulheres idosas, ajés (temidas por possuírem o saber do encantamento), que cultuavam/cultuam a Mãe Ancestral.

Em concordância com Lody (1982) e Nascimento (1988), a Irmandade da Boa Morte possui uma associação com a sociedade Gèlèdè, por personificar, em sua organização, os princípios norteadores da sociedade em foco. Tal análise é norteadora, por um lado, na identificação desta como uma associação de mulheres, idosas, negras e vinculadas ao candomblé, ocupando cargos de poder, e, por outro, através do orixá Nanã, tendo em vista que este orixá, ao ser considerada a mais antiga Ayabá – diante das crenças iorubanas, herdadas pela cultura afro-brasileira –, detém o poder de conduzir os Eguns, as almas das pessoas falecidas, para o Orun (NASCIMENTO, 1988; FONSECA JR, 1995).

Neste sentido, a dramatização da procissão carrega esta teia de signos e significados, ao se apresentar como fúnebre, noturna, com as irmãs carregando nas mãos archotes com velas e a Provedora da festa à frente do cortejo trazendo nas mãos o cajado, símbolo de Nanã. Trajando a Beca que ostenta a cor preta e branca, de luto, e de Egun (pessoa morta), sinalizam a condição da Nossa Senhora da Boa Morte, um Egun, pessoa morta, porém, ao mesmo tempo, marcam a presença de Nanã, orixá que, por deter, segundo suas crenças e lendas, diante do jogo de espelhos das territorialidades, o

poder legado pelo Filho da não putrefação (a assunção de Nossa Senhora ao Céu de corpo e alma), e, por Olodumare, a força da natureza, cujo elemento é a mistura do solo com a água formando a lama, princípio da vida no Ayiê e que encaminha os mortais para o Orun, é o responsável pelo legado de uma boa morte. Nesta procissão, fazem sua primeira parada solene diante da igreja Matriz – reverência à Virgem Maria – geossímbolo que relembra e atualiza na história do negro e seus descendentes a relevância do culto mariano para os africanos desde 1490, com a devoção a Nossa Senhora do Rosário⁶, que propiciou a fundação da primeira Irmandade de Negros em 1505, em Portugal, e a possibilidade de efetuarem as primeiras ações para a materialização de sua recomposição étnica, social, política e religiosa, através da reterritorialização das distintas etnias de diversas localidades do continente africano no território-terreiro de Candomblé no Novo Mundo. A Vida na Morte é o significado desta noite, que, nas ruas da cidade de Cachoeira, toma corpo e lembra seu passado glorioso e de seus ancestrais.

A terceira procissão, geralmente no dia 15 de agosto⁷, celebra a Assunção de Maria. O momento é alegre, o cortejo é o mais longo, percorre de dia as principais ruas da cidade, passando diante de geossímbolos que marcam a história da Irmandade da Boa Morte e a cidade de Cachoeira, a igreja Matriz, a Casa Estrela, a Praça da Aclamação, o Mercado, a Praça das Ganhadeiras, a antiga estação ferroviária, narrando, neste drama apresentado no cortejo religioso, através da espacialidade do sagrado, a história de sofrimento e glória de um povo cativo que se fez livre. As cores da Beca são o vermelho, o branco e o preto, as cores do Axé, o Poder da Vida para o afro-brasileiro. Nossa Senhora vive e viva Nossa Senhora, viva a recomposição étnica, viva a liberdade e viva a Boa Morte, símbolo do passado e do presente da glória da vitória contra a opressão e o preconceito de ser negro e escravo!

Concluindo...

Sendo assim, no jogo de espelhos elaborado sob uma geossimbologia e as territorialidades, nas quais os mitos, cores, atributos e o calendário de ocorrência passam a ser a representação da concepção que as irmãs produzem do mundo e de seus destinos, a Irmandade da Boa Morte engendra

a sua prática cultural de, ao mesmo tempo e distintamente, reverenciar o orixá Nanã e Nossa Senhora. Para tanto, sob esta associação de atributos legados aos orixás, no candomblé, e aos santos, pelo catolicismo, desenvolvemos nossa compreensão da questão de como Nanã e Nossa Senhora da Boa Morte tornam-se duas territorialidades de registros culturais distintos, passando a significar, aos olhos do negro escravizado ou forro, na Bahia do século XIX, a vida e a morte, remetendo-o, diante destas significações, ao desejo de uma vida gloriosa e de uma morte em paz. A Irmandade da Boa Morte da cidade de Cachoeira, persistindo no tempo e no espaço como signo, significado e significante deste desejo fundador – no século passado e na contemporaneidade –, para os afro-descendentes, expressa, através de seus rituais, no tempo festivo, a espacialidade do sagrado, a geograficidade do ser humano, sua hominalidade, que são as ações de sua natureza, ações que dialeticamente são constituintes do homem como produto da sociedade e a sociedade como produto do homem.

Notas

¹ A terminologia território-terreiro é criada por CORRÊA, A. M. em sua pesquisa, através do ponto de vista da Geografia Cultural sobre os terreiros de Candomblé comandados por Iyalorixás na área metropolitana do Rio de Janeiro. Estes estudos se iniciam no ano de 1997, no Programa de Estudos e Pesquisas das Religiões – PROEPER, sob sua coordenação, sendo aprofundado através da análise da polissemia do conceito de Território no campo do saber geográfico e apresentado em publicações nos anos subseqüentes, 1999, 2000 e 2001.

² Trabalho de campo efetuado por CORRÊA, A. M., no período de 1996 a 2000, para sua tese de doutorado intitulada “Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global”, PPGG/UFRJ, Rio de Janeiro, 2004. Reg. BN nº381535.

³ A Irmandade da Boa Morte, na Bahia, foi constituída, no passado, além da cidade de Salvador no séc.XIX, por outras localidades do Recôncavo baiano, até meados do séc.XX, como a cidade de Muritiba. Atualmente, essas irmandades foram dissolvidas, restando somente a Boa Morte de Cachoeira, com as características apresentadas, como uma irmandade só de mulheres, negras, com poder político e vinculadas ao Candomblé.

⁴ As demais Irmandades de Negros são compostas por homens, cabendo às mulheres que se associavam a estas atuarem de forma subalternizada, sem poder político.

⁵ A vestimenta Fantasia, para o autor em tela, possui duplo sentido, o de ilusão e de idealização, devido à denominação própria de cada traje. Este, em sua duplicidade, distingue e, ao mesmo tempo, revela a diferença do dia-a-dia do acontecimento extraordinário e informal. Dessa forma, esta duplicidade estabelece concomitante e contraditoriamente, um elo entre o cotidiano e o extraordinário, pois opera naquele que se fantasia o desejo de distinção dos papéis que representa no cotidiano e do qual quer se libertar, ao mesmo tempo em que revela o papel que gostaria de desempenhar. Todavia, o uniforme ou a Beca - na perspectiva de análise através dos pares, igualar / distinguir; cotidiano / extraordinário - possui a qualidade de igualar ou corporificar, se estabelecendo uma diferença dada pelo grau hierárquico, engendrado no interior do grupo entre os seus componentes.

⁶ Segundo Tinhorão (1988), a explicação para esta preferência reside numa versão difundida sobre a peste que assolou a cidade de Lisboa em 1490. Os fiéis que se viram salvos desta passaram a ofertar, na igreja de São Domingos, em agradecimento, rosários à Nossa Senhora, pendurando-os na imagem, tornando-a, assim, identificada como a Virgem do Rosário. Agindo geossimbolicamente, os africanos passam a associar a representação de Nossa Senhora adornada de rosários com o orixá Ifá, que possui o atributo de ditar, através do sagrado, o código ético-filosófico que orientava os Bantos e iorubanos.

⁷ Durante o período da pesquisa, a data da festa da Boa Morte se tornou móvel, atendendo à demanda turística, no entanto, pela tradição, o ato festivo em questão era efetuado nos dias 13, 14 e 15 de agosto.

Referências

- BERGER, P. **O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Geografia Cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.
- CORRÊA, A. M. **Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: CCMN / PPGG / UFRJ, 2004.
- _____. Ritual, identidade, cultura e a organização espacial: sagrado e profano. In: SILVA, D. (org.). **Identidades étnicas e religião**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2000.
- _____. Terreiros de candomblé: a criação do território através da cultura e do signo. In: LEMOS, M.; BAHIA, L.; DEMBICZ, A. (orgs.). **Brasil: espaço, memória, identidade**. Varsóvia: CESLA, 2001.

_____. O território e o seu lugar ou a Irmandade da Boa Morte e a Cidade de Cachoeira. In: FRITSCH, B. et alli (coord.). **Colóquio Internacional Geografia de las Religiones**, Santa Fé, 1999.

_____. Irmandade da Boa Morte - resistência subjetiva frente ao sistema mundo. In: DEMBICZ, A. (coord.). **El Espacio en la Cultura Latino americana**. Varsóvia: Centro de Estudios Latino-Americanos (CESLA), 1997.

DA MATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis - Para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. edição. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DI MÉO, G. **L'Homme, la Société, l'Espace**. Paris: Ed. Economica, Col. Anthropos, 1991.

FONSECA JR, E. **Dicionário Antológico da Cultura Afro-brasileira**. Florianópolis: Maltese, 1995.

LODY, R. **Devoção e culto a Nossa Senhora da Boa Morte**. Rio de Janeiro: Altiva Gráfica e Editora, 1982.

MURDOCH, J. **The spaces of actor-neywork theory**. Geoforum, 1998.

NASCIMENTO, L. **A Boa Morte em Cachoeira**. Cachoeira: CEPASC, 1988.

SACK, D. **Human Territoriality: its theory and history**. London, Cambridge, 1986.

SOPHER, D. **Geography of religions**. Engkood Cliffs, Prentice Hall Inc., 1967.

TINHORÃO, J. **Os negros em Portugal. Uma presença silenciosa**. Lisboa: Caminho, 1988.



As festas religiosas em louvor a São João Batista na Bahia

Práticas devocionais e elementos míticos na
interface sagrado/profano

Janio Roque Barros de CASTRO

Professor, Universidade do Estado da Bahia

janiocastro@bol.com.br

Introdução

Diferentemente dos tradicionais mega-carnavais metropolitanos, mais pontualizados, concentrando-se em algumas importantes capitais brasileiras, as festas juninas apresentam uma dinâmica espacial mais difusa e mobilizam, com diferentes intensidades, todos os municípios nordestinos. Consideradas como o mais importante evento festivo do interior da Região Nordeste do Brasil, tanto pelo seu raio de abrangência, quanto pelos seus significados, criados e reinventados pelo povo ao longo do tempo, as festas juninas são destacadas midiaticamente pelo seu caráter espetacularizado no espaço profano.

Muitas pessoas desconhecem, no entanto, as práticas religiosas relacionadas ao culto a São João Batista, padroeiro de algumas cidades do estado da Bahia e louvado e homenageado na dimensão do sagrado, tanto pelo catolicismo oficial, quanto pelo catolicismo popular, que mescla elementos míticos com práticas litúrgicas formais e manifestações folclóricas. Além das festas profanas espetaculares notabilizadas midiaticamente, quais são os elementos e práticas que destacam a natureza sagrada do ciclo junino? Este capítulo está assentado neste questionamento inicial e busca possíveis respostas na análise das práticas religiosas das festas de São João de algumas localidades da Bahia.

Para alguns pesquisadores, as festas de São João são provenientes da tradição do culto ao sol, à fertilidade e à colheita. Outros estudiosos atribuem as origens das festividades juninas ao solstício de verão europeu, relacionando-as ao ciclo das colheitas, como lembra Morigi (2001). Essas práticas posteriormente teriam sido cooptadas pela igreja Católica, que determinou o dia 24 de junho como data do nascimento de São João Batista, o precursor do Cristianismo, e que, segundo relatos bíblicos, batizou Jesus Cristo. No caso do Brasil, para onde as festas juninas chegaram trazidas pelos europeus, o mês de junho, que corresponde ao solstício de inverno, é o período da colheita do milho e do amendoim na Bahia, que são cultivos típicos do ciclo junino. Para o pesquisador e folclorista brasileiro Luís da Câmara Cascudo (1969), as festas juninas brasileiras foram recriações de outras festividades européias, mais especificamente portuguesas, e tinham um caráter eminentemente familiar e/ou eventualmente comunitário, embebidas

de toda uma atmosfera ritualística que envolvia aspectos religiosos, míticos, folclóricos, comunitários, entre outros.

No presente capítulo, pretende-se fazer uma breve reflexão sobre a dinâmica espaço-temporal e as peculiaridades das festas juninas a partir da dimensão do sagrado. O que existe de religioso nas festas juninas multipontualizadas no território baiano? Quais as especificidades das festas juninas na dimensão do sagrado em diferentes localidades da Bahia? Como o São João é uma festa que ocorre em todos os municípios da região Nordeste do Brasil, pretende-se apresentar alguns exemplos de práticas devocionais em louvor a São João Batista, que transitam do catolicismo oficial ao popular e mítico, em diferentes municípios do território baiano, como Amargosa, Cabaceiras do Paraguaçu, Cachoeira e Cruz das Almas, no Recôncavo baiano, e Seabra, na Chapada Diamantina.

As origens das festas em louvor a São João, segundo relatos bíblicos

Consta na bíblia que Isabel, a mãe de João Batista, era estéril e estava em uma idade avançada; por isso, não podia ter filhos. Mesmo em meio a essas adversidades, Isabel engravidou e disse à sua prima Maria, futura mãe de Jesus Cristo, que comunicaria o nascimento de seu filho com seu esposo Zacarias acendendo uma grande fogueira. O filho de Isabel foi o profeta João Batista, que posteriormente batizaria Jesus Cristo nas águas do rio Jordão. João Batista seria o anunciador da vinda do Messias. Esta versão, ligada à sacralidade, explicaria a prática de se acender fogueira no dia 23 de junho. Por outro lado, alguns pesquisadores atribuem o ato de se acender as fogueiras a práticas européias pagãs; alguns povos viam no fogo um elemento mágico para espantar as pestes da lavoura.

João Batista era um homem de uma oratória rígida e severa do ponto de vista da leitura dos preceitos morais do seu tempo, o que incomodou o rei Herodes, que o enclausurou. Segundo relatos bíblicos, a dançarina Erodiades, orientada por sua mãe, pediu a Herodes a cabeça de João Batista em uma bandeja, o que configurou uma morte trágica do precursor de Cristo. Apesar de a Igreja Católica apresentar vários santos que se notabilizaram

por seu martírio, que muitas vezes culminava com a morte, São João Batista é destacado nas missas e novenas como o profeta que batizou Jesus Cristo e é festejado em seu nascimento. Nas missas ou novenários em homenagem a São João Batista, em cidades como Cabaceiras do Paraguaçu, Jaguarari e Jeremoabo, os párocos fazem menções ao papel de precursor de Jesus, de difusor do Cristianismo e ministrante de batismos no rio Jordão, cujo ápice sacramental foi o batismo de Cristo.

Uma peculiaridade na interface sacro-profana da festa de São João é que no dia 23 de junho acendem-se as fogueiras para comemorar o natalício de João Batista em um país no qual, tradicionalmente, veneram-se os santos católicos no dia de sua morte. Na dimensão mítica folclórica, afirma-se que São João dorme no ápice profano das festas juninas. Caso acordasse e presenciasse a forma como se comemora o seu nascimento, ele desceria do céu e perderia a santidade. É importante ressaltar que no contexto do catolicismo popular das práticas profanas, comemora-se o Santo menino, cuja imagem, com cabelos encaracolados, é muito popularizada no Nordeste brasileiro.

São João Batista é o padroeiro de muitas cidades da Bahia, notadamente no semi-árido baiano. Entretanto, os principais pólos da festa junina espetacularizada no espaço urbano de grande notabilidade midiática, como Amargosa, Cachoeira, Cruz das Almas, Jequié e Senhor do Bonfim não apresentam São João Batista como o padroeiro local. Nessas cidades prioriza-se o viés espetacular das festas juninas em uma perspectiva turística.

As festas em louvor a São João: o religioso, o mítico e o lúdico se entrelaçam

Com base nas reflexões de Walter Benjamin (1996), surge um questionamento: Os participantes das festas juninas urbanas espetacularizadas da contemporaneidade experienciam ou vivenciam o tempo / espaço festivo? Para W. Benjamin, a experiência está ligada à memória individual e coletiva, enquanto que a vivência aplica-se à vida privada. Partindo-se dessa leitura, pode-se afirmar que, para o folião junino, não é relevante conhecer de forma profunda o que efetivamente está comemorando nesta modalidade de

eventos festivos, por isso não se aplica aqui o conceito de experiência. O viés religioso, mítico ou ritualístico das festas de São João do passado, conforme apontam as pesquisas de Câmara Cascudo (1969), indicavam uma preocupação com as tradições e com a memória coletiva, ou seja, com elementos materiais ou imateriais eivados de simbolismos, que apresentavam conteúdo, densidade e durabilidade. Mas, em algumas localidades do território baiano, se cultua São João Batista a partir de uma atmosfera sagrada, ritualística e mística.

Santo Antônio, São João e São Pedro são Santos venerados pelo catolicismo oficial a partir de ritos litúrgicos formais, como missas, rezas e procissões; e festejados pelo catolicismo popular através de práticas criadas e reinventadas pelo povo ao longo do tempo, eivadas de elementos folclóricos e míticos. Para milhares de devotos, Santo Antônio é o Santo casamenteiro, por isso muitas pessoas fazem promessa para obter um cônjuge; o Santo é solicitado também quando se deseja encontrar um objeto perdido. São Pedro é considerado padroeiro dos pescadores e chaveiro do céu, ou seja, aquele que faz a triagem avaliativa para permitir ou não a entrada de uma pessoa no reino celeste após a morte. Em torno dos festejos religiosos e populares de São João, que representa o clímax do ciclo junino, existe uma miríade de lendas, superstições, misticismo e simpatias, que se mesclam com práticas ligadas ao sagrado, ao profano e ao mítico, em uma atmosfera sincrética em que os elementos da natureza são essenciais. Segundo Lima (2002), São João Batista é considerado, entre alguns folcloristas, como o Santo do amor e do erotismo e os dias 23 e 24 de junho, que correspondem ao auge das festas que comemoram o nascimento de João Batista, são envolvidos de práticas místicas e supersticiosas no nordeste brasileiro. A mesma pessoa que enfiaria uma faca no caule da bananeira no período junino, na expectativa de ver as iniciais do nome da pessoa amada ou do futuro cônjuge, seria a mesma que acenderia velas para São João Batista e faria fogueira na frente da casa como simbologia ritualística e chamariz profano.

Algumas fogueiras na idade média eram construídas para se queimar os chamados hereges, pessoas que a igreja Católica considerava perigosas por seu caráter rebelde ou que ameaçassem propagar uma visão de mundo destoante daquela urdida nos meios eclesiásticos. Entretanto, a celebração do fogo tem um forte componente de ordem mítica, com fundamentos no

paganismo. As pessoas acendiam fogueiras para espantar os maus espíritos. O mesmo fogo da punição e da intolerância institucional eclesiástica e da proteção mítica, a partir do louvor aos deuses da transcendência politeísta do passado, é o fogo eivado de outros simbolismos míticos celebrados nas festas juninas do presente.

A inserção das igrejas de São João Batista como formas espaciais perenes no espaço urbano

Do ponto de vista da configuração espacial, as cidades pequenas do nordeste brasileiro apresentam uma morfologia que se repete: uma imponente igreja católica no centro, situada geralmente na praça principal, entornada por unidades residenciais e, esporadicamente, edificações com funções comerciais (CASTRO 2006). Apesar da geografia do sagrado priorizar a perspectiva relacional, assentada na experiência do religioso, como lembra Gil Filho (2002), as formas espaciais perenes, como os templos católicos, expressam o rebatimento espacial da prática devocional dos crentes. Segundo Rosendahl:

O homem consagra o espaço porque ele sente necessidade de viver num mundo sagrado, de mover-se num espaço sagrado. O homem religioso, desta maneira, se exprime sob formas simbólicas que se relacionam no espaço: cada vez que se ergue uma nova igreja, o grupo religioso tem a impressão de que cresce e se consolida (ROSENDAHL, 2002, p. 209).

Em algumas cidades de pequeno porte do território baiano, das quais São Batista é o padroeiro, a exemplo de Cabaceiras do Paraguaçu e Jeremoabo, a igreja matriz em homenagem a esse Santo destoa no espaço urbano com um elevado gradiente de visibilidade¹ e, por isso, é parte integrante do cotidiano visual dos moradores e transeuntes urbanos. Entretanto, a presença física da edificação em louvor a São João Batista não é um indicativo de que as práticas devocionais dos religiosos locais apresentem um *continuum* temporal. Segundo Eliade (1992), para a experiência profana, o espaço é homogêneo, neutro e geométrico, portanto sem nenhuma diferenciação

qualitativa. Já o sagrado se constitui em uma irrupção que destoa de seu entorno.

Em uma perspectiva relacional, pode-se afirmar que a igreja católica onde se cultua um santo de devoção pode ser considerada lugar sagrado para o crente e uma edificação que compõe a morfologia urbana para um não crente. Mesmo para o religioso as igrejas matrizes de São João Batista podem ser lembradas e visitadas como lugar sagrado ou espaço devocional no período festivo correspondente ao mês de junho, ou seja, a descontinuidade na prática litúrgica do crente faz com que aquele templo religioso possa ser considerado como lugar sazonalmente sacralizado, na medida em que o tempo para o homem religioso não é homogêneo, nem contínuo, como lembra Eliade (1992).

Apesar do rápido crescimento urbano de Salvador nas últimas décadas, muitos bairros populares da capital baiana apresentam importantes manifestações culturais assentadas na relação religiosidade / festividades, como apontam as pesquisas de Serpa (2004, 2007). Na cidade de Salvador, onde existem dezenas de templos católicos, há apenas uma igreja em homenagem a São João Batista, localizada na Avenida Vasco da Gama, que não exerce um papel de centralidade religiosa na hierarquia eclesiástica soteropolitana, apresentando, assim, um baixo índice de visibilidade como edificação religiosa, em comparação com outras igrejas da capital baiana. Entretanto, nessa referida paróquia, são realizadas importantes atividades religiosas durante o ciclo junino, que atraem moradores do entorno imediato, e que culminam com missa festiva com dezenas de fiéis, apesar do período de intenso escapismo urbano provocado pelas festas juninas espetacularizadas no espaço profano no interior da Bahia.

Na cidade de Cabaceiras do Paraguaçu, situada a 153 quilômetros de Salvador, São João Batista é o padroeiro local e sua igreja está situada na praça principal, entretanto, apesar de destoar como principal edificação daquele espaço público, as festas religiosas em homenagem a São João Batista se limitam ao âmbito interno do templo religioso. A extensão das festas sagradas da igreja de São João Batista pelo espaço público da praça e entorno do templo religioso local ocorre esporadicamente, com a procissão conduzindo as imagens sacras. No entanto, a festa profana ocorre de forma difusa e pontualizada pela área urbana e rural.

Enquanto que as festas juninas espetacularizadas no espaço urbano de cidades baianas como Amargosa, Cruz das Almas e Jequié podem ser consideradas como eventos eminentemente do espaço profano, as atividades em homenagem a São João Batista, realizadas em cidades como Barreiras, Itagimirim, Coribe, Jaguarari e Jeremoabo, no território baiano, estão relacionadas ao sagrado, mas apresentam, entretanto, uma extensão profana, tanto em espaço público como privado. As festas profanas diferem daquelas religiosas, que seriam, na concepção de Eliade (1992), uma ruptura do cotidiano e uma passagem do profano para o sagrado.

O papel da casa nas festas de São João e a potencialização do sentimento topofílico no ciclo junino

Diferentemente do que ocorrera no passado, quando a festividades de São João se concebiam a partir de um misto de festa religiosa e profana, em um clima de espontaneidade na ambiência familiar, as festas juninas do presente, cada vez mais racionalizadas pelas municipalidades, transformaram-se em um produto a ser consumido em espaços públicos ou privados. A partir sobretudo dos anos de 1980, esse novo desenho das festas do ciclo junino começou a ser esboçado, a partir da iniciativa de prefeituras, empresas, comerciantes e de segmentos dos governos dos estados, como Bahia, Pernambuco e Paraíba, no qual é visível esse viés espetacular da festa de São João no espaço urbano. As transformações nas relações familiares e sócio-culturais, de modo geral, expressam seus impactos na configuração espacial das residências. Em muitas casas da zona rural e periurbana, os terreiros onde as crianças brincavam e também onde se construía a fogueira do São João cederam lugar a jardins com percursos canalizados. Internamente pode-se afirmar que, em muitos casos, a sala de visitas da atualidade perdeu seu simbolismo de salão familiar de festas do passado. Na dimensão das festas juninas, pode-se dizer que a importância da esfera familiar diminuiu ou foi resignificada, uma vez que a casa é tão somente lugar de passagem, no qual as pessoas se vestem, se alimentam e planejam o seu itinerário festivo.

No sentido profano, a fogueira é acesa na frente da casa para avisar ao entorno residencial e aos visitantes daquela localidade que naquela casa comemora-se o São João, e, para confirmar, as pessoas utilizam um conhecido bordão: “São João passou por aqui?” E as pessoas da casa respondem: “passou”. Esta é a senha para que os festeiros itinerantes entrem e se sirvam de bebidas e comidas típicas. A fogueira acesa na frente das casas tem um papel paradoxal: o fogo que é temido como símbolo do inferno para onde vão os pecadores é o mesmo fogo que, no passado, tinha o papel de purificação e celebração e que, no presente, expressa a comemoração festiva e religiosa em homenagem a um dos santos mais festejados do calendário católico brasileiro.

O período junino tem uma grande importância no calendário festivo nordestino. Durante as férias do meio do ano letivo, muitos estudantes que residiam nas capitais estaduais, como Salvador, por exemplo, se deslocavam para “passar o São João”, expressão ainda muito utilizada na atualidade, em pequenas cidades do interior. Atualmente, muitos nordestinos que trabalham em estados do Sudeste brasileiro, como São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, optam por saírem de férias no ciclo junino, que representa, no Nordeste, um período de reencontro e conagração, assemelhando-se ao Natal em outras partes do mundo. Ao optarem por férias no meio do ano, no período de inverno no hemisfério sul, em vez da praxe programática habitual, que é o final do ano, no início do verão, muitos trabalhadores planejam participar de forma ativa das festividades profanas do período junino. Entretanto, uma breve análise do discurso contido na expressão “vou passar o São João na minha terra” indica claramente a presença de elementos topofílicos potencializados pelas influências do catolicismo popular, na medida em que se enfatiza o nome do santo: São João. Em muitos estados do Nordeste, a força do São João não só como festividade maior daquele recorte regional, mas como prática devocional, se estende pela toponímia local, fazendo com que São João seja o nome de um município ou de uma localidade.

As festas religiosas de São João Batista no território baiano: especificidades entre o catolicismo popular e as práticas míticas

Nas localidades de Morro Redondo e Olhos d'água de Antônio Francisco, na zona rural do município de Seabra, Chapada Diamantina, os moradores cultuam São João Batista de forma peculiar. Como a indisponibilidade hídrica é um problema de muitas localidades do nordeste brasileiro, os moradores católicos dos referidos povoados realizam rezas, novenários e procissões para que as suas fontes não sequem no período da estiagem. Em Morro Redondo, durante o ciclo junino, além de se realizarem práticas devotionais típicas do catolicismo popular brasileiro, como novenas e missas, e de festividades profanas, com exposições de folguedos locais / regionais típicos, como o bumba-meu-boi e os ternos de careta, os moradores conduzem em procissão a imagem de São João Batista de uma pequena igreja local para uma fonte da Lagoinha, situada nas proximidades do povoado, onde lavam a imagem do Santo e, em seguida, lavam os olhos, geralmente no dia 24 de junho, quando se comemora o nascimento de João Batista. Segundo alguns moradores antigos, no passado, quando a imagem foi transferida para uma localidade próxima, a fonte secou. A prática ritual da festa religiosa e o banho na imagem se constituem em uma promessa da comunidade local para que a fonte nunca seque. No ano de 2007, no entanto, a longa estiagem fez com que aquela nascente secasse totalmente, o que entristeceu muito os moradores. A fonte voltou a ter água, o que trouxe grande satisfação para os fiéis de São João Batista de Morro Redondo e entorno. Na localidade de Olhos d'água de Antônio Francisco, além das rezas e visitas a fonte no período junino, a comunidade distribui comida para dezenas de crianças, em uma prática local chamada de almoço dos inocentes, ou seja, as práticas do catolicismo popular, relacionadas com a fonte sagrada, nas duas localidades rurais do município de Seabra, apresentam especificidades do culto a São João Batista em uma atmosfera mítica. Segundo Eliade:

A esta multivalência religiosa da água correspondem, na história, numerosos cultos e ritos concentrados à volta de fontes, rios e riachos. Cultos que se devem, em primeiro lugar, ao valor sagrado que a água incorpora em si, como elemento cosmogônico, mas

também a epifania local, manifestação da presença sagrada em certo curso de água ou em certa fonte. Estas epifanias locais são independentes da estrutura religiosa sobreposta. A água corre, é “viva”, agita-se; inspira, cura, profetiza. Em si mesmos, a fonte ou rio manifestam o poder, a vida, a perenidade; eles são vivos. Deste modo adquirem uma autonomia e o seu culto permanece, a despeito de outras epifanias e de outras revoluções religiosas (ELIADE, 1998, p. 162).

O catolicismo oficial convive harmonicamente com estas práticas devocionais eivadas de simbolismos míticos, criados e recriados na dimensão popular, ou seja, estas práticas religiosas gozam de uma relativa autonomia, na medida em que os crentes transitam da liturgia formal aos cultos assentados na valorização hierofânica dos elementos da natureza. Na concepção de Eliade, “para aqueles que têm experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica” (ELIADE, 1992, p.18). A água, segundo esse autor, representa a soma universal das virtualidades e, ao mesmo tempo, tem as funções regenerativas de abolição dos pecados e de purificação. Essa devoção, que mescla o catolicismo popular com elementos míticos, apresenta uma natureza sincrética e híbrida também por causa de práticas religiosas, como a “comida aos inocentes” da zona rural do município de Seabra, que consiste na distribuição de alimentos para as crianças, assemelhando-se muito ao “caruru de sete meninos”, que tradicionalmente é oferecido no Recôncavo baiano nas rezas de São Cosme e São Damião, no mês de setembro. No caso específico de Olhos d’água de Antônio Francisco, o culto a São João Batista está assentado em elementos da natureza, mitificados pela prática devocional local. Como destaca Eliade, para o homem religioso, a natureza se apresenta carregada de um forte simbolismo religioso. Sobre a relação entre elementos da natureza e a geografia mítica Tuan destaca que:

O espaço mítico orientado tem outras características gerais. Organiza as forças da natureza e da sociedade associando-as com localidades ou lugares significantes dentro do sistema espacial. Tenta tornar compreensível o universo através da classificação de seus elementos e sugerindo que existem influências mútuas entre eles. Atribui personalidade ao espaço, conseqüentemente transformando o espaço em lugar (...) (TUAN, 1983, p.103)

Para o religioso devoto de São João Batista da localidade de Olhos d'água de Antônio Francisco, aquele lugar é considerado sagrado, por isso, sazonalmente, as práticas religiosas, como novenas, rezas, almoço aos inocentes e procissão devem ser renovadas, porque o não cumprimento dessas práticas rituais implicariam no desaparecimento daquele curso d'água, ou seja, os rituais religiosos, em seu conjunto, manteriam a fonte sagrada viva. Por tudo isso aquelas fontes transcendem a sua condição de ponto de referência ou simples ponto de captação de água para matar a sede do corpo, ou mesmo, de mero espaço de passagem, que dispensa pausa para reflexão ou contemplação mítico-religiosa. O espaço de passagem de uns se transforma em lugar sagrado de outros, porque a sacralidade de um elemento da natureza não está em sua condição de elemento tátil, palpável; mas em algo que está muito além da condição física de objeto tangível.

Há uma passagem bíblica, na qual Jesus, sentado à beira de um poço, em uma localidade da Samaria, diz para uma mulher: "Todo aquele que beber desta água voltará a ter sede, mas o que beber da água que eu lhe der jamais terá sede. Mas a água que eu lhe der, virá ser nele fonte de água, que jorrará até a vida eterna" (In: Bíblia Sagrada. São Paulo: Editora Ave Maria, 2000, p. 1.388).

Nessa passagem, Jesus Cristo solicitara água para beber a uma mulher Samaritana, no entanto, a água a que ele referia-se era aquela relacionada à fé e aos elementos espirituais. O uso da água, um importante elemento da natureza, sobretudo em uma área de clima desértico, como figura de linguagem para se referir a outros elementos atinentes à transcendência espiritual, fez com que, ao longo do tempo o catolicismo popular considerasse como lugares sagrados fontes localizadas em grutas, como em Bom Jesus da Lapa, também na Bahia, ou em áreas rurais, como no caso de Morro Redondo e Olhos d'água de Antônio Francisco.

O desmatamento, a longa estiagem e a captação de água em poços artesianos são apontados pelos moradores de Morro Redondo em Seabra como ameaças à fonte sagrada da lagoinha. Como destaca Eliade (1991), a dessacralização incessante do homem moderno alterou substancialmente o conteúdo de sua vida espiritual. Muitas nascentes e cursos d'água se constituem tanto em patrimônio ecológico como em patrimônio cultural e lugar sagrado, por isso devem ser preservados.

Simulacros de edificações sagradas: o sagrado e o profano nas festas juninas de algumas cidades do Recôncavo baiano

A cidade de Cachoeira no Recôncavo baiano realiza, desde o início dos anos 1970, uma importante festa junina notabilizada pela diversidade de manifestações culturais. Nesse cenário festivo, alguns religiosos realizam anualmente o tríduo junino (três dias de rezas e cânticos) em uma pequena capela de palha em meio à espetacularidade da festa profana, configurando-se, assim, como uma prática devocional residual. Para os fiéis, no entanto, o importante não é a dimensão física do templo e sim o significado simbólico e sagrado da prática religiosa. O sagrado e o profano nas festas juninas de Cachoeira se aproximam, avizinham-se, se complementam e, ao mesmo tempo, se distanciam. Para um observador, transeunte, ou mesmo *flaneur* festivo, a capela improvisada no meio da mega-festa profana pode se constituir tanto em um complemento da estética cultural da festa, com um papel de rememoração, quanto pode ser entendida como um objeto destoante.

Nas cidades de Amargosa e Cruz das Almas, onde ocorrem grandes festas juninas profanas espetacularizadas em espaços públicos e privados, os organizadores desses eventos montam anualmente cidades cenográficas com simulacros de igrejas, como formas espaciais de rememoração de um sacralidade auriática que alimenta as festas da atualidade. Enquanto que em Cachoeira se improvisa uma capela de palha para se cultuar os elementos sagrados relacionados com as festas juninas, na cidade cenográfica de Cruz das Almas inseriu-se uma réplica da igreja matriz de Nossa Senhora do Bonsucesso, o que representa uma homenagem à padroeira local, com fotos de São João Batista ainda criança, segurando um carneiro.

Pode-se depreender, portanto, que os elementos religiosos e sagrados, relacionados às festas juninas, são priorizados em cidades das quais São João Batista é o padroeiro ou em localidades como Morro Redondo e Olhos d'água de Antônio Francisco, em Seabra, onde as práticas do catolicismo popular aproxima mais o homem religioso da natureza. Por outro lado, mesmo naquelas cidades em que se prioriza o viés espetacular e profano da festa junina, inserem-se elementos do sagrado na configuração estética ou em formas espaciais efêmeras, como as cidades cenográficas. O sagrado e o

profano, portanto, se entrelaçam nas várias manifestações festivas do ciclo junino no território baiano.

Reflexões finais

Apesar da grande popularidade das festas juninas espetacularizadas no espaço urbano de cidades da região Nordeste do Brasil, muitas pessoas desconsideram ou desconhecem o viés religioso, mítico, folclórico e supersticioso que envolve as festas de São João. A fé em São João Batista no Brasil pode ser comprovada tanto nos elementos materiais, como igrejas, em cidades de todos os patamares da hierarquia urbana brasileira, como também em elementos imateriais, como os topônimos locais. Várias cidades brasileiras apresentam uma toponímia que associa São João a peculiaridades locais / regionais. Em algumas dessas unidades urbanas, o padroeiro local é o mesmo Santo que dá nome ao lugar, o que demonstra que a prática devocional no catolicismo oficial e popular brasileiro produz formas espaciais que não se constituem em meros referenciais locais ou funcionais na morfologia urbana; são pontos nodais de transcendência e reatualização de práticas religiosas relacionadas a mitos fundantes da prática devocional.

No passado, era comum as pessoas fazerem simpatias ou mesmo acenderem velas para São João Batista nas casas, entretanto, nas últimas décadas, o aspecto religioso decresceu substancialmente e foi ressignificado, enquanto que a dimensão lúdico-festiva e profana se ampliou consideravelmente, apresentando uma dimensão espetacular. As fogueiras montadas na frente das casas se revestem de toda uma simbologia relacionada ao engajamento dos moradores daquela residência e ao fascínio pela ludicidade junina. No entanto, os elementos sagrados não desapareceram com a espetacularização na dimensão do profano; foram recriados, redimensionados simbolicamente. O culto oficial a São João Batista no estado da Bahia se mescla com elementos míticos, folclóricos e profanos, que foram reinventados pelo povo e expressam a diversidade do patrimônio religioso tangível e intangível do ciclo junino brasileiro.

Notas

¹ Aqui segue-se a metodologia proposta por Serpa (2007) para classificar os parques urbanos de Salvador de acordo com seu gradiente de visibilidade no espaço intra-urbano.

Referências

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. **A condição humana**. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

BAHIA. Instituto de Radiodifusão da Bahia – IRDEB. **Os Santos de junho**: Antônio João e Pedro. Documentário. Salvador: IRDEB / TV Educativa da Bahia, junho de 2002.

BAHIA. Secretaria da Cultura e Turismo. Superintendência de Cultura. **Guia Cultural da Bahia**. Serra Geral. Volume 2. Salvador: A Secretaria, 2001.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I** – Magia e Técnica, Arte e política. Ensaio sobre Literatura e História da Cultura, 7ª edição, tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1996.

CÂMARA CASCUDO, L. da. **Folclore do Brasil**: pesquisas e notas. Brasil / Lisboa: Fundo de Cultura, 1969.

CASTRO, Janio Roque B. de. **Cultura, manifestações culturais e espaço urbano na contemporaneidade**: uma breve leitura a partir da configuração espacial e das festas populares. Textura. Revista Acadêmica da FAMAM. – Ano 1, n. 2. (jul. – dez. 2006) Cruz das Almas, Ba. Faculdade Maria Milza, 2006.

_____. **Natureza, significados e impactos das romarias de Bom Jesus da Lapa – Ba**. Salvador, 2004. Dissertação (Mestrado em Geografia). Instituto de Geociências da Universidade Federal da Bahia – UFBA.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **O Sagrado e o Profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Imagens e símbolos**: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução de Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Orgs.). **Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2002. p. 253-265.

LEFEBVRE, Henri. **O direito a cidade**. São Paulo: Ed. Moraes, 1991.

LIMA, Elizabeth. C. de Andrade. **A fábrica dos sonhos**: a invenção das festas juninas no espaço urbano. João Pessoa: Idéia, 2002.

MORIGI, Valdir José. **Imagens recortadas, tradições reinventadas**: as narrativas da festa junina de Campina Grande - Paraíba. 2001. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP.

ROSENDAHL, Zeny. Uma proposição temática. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Orgs.). **Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2002. p. 197- 265.

SERPA, Angelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2007.

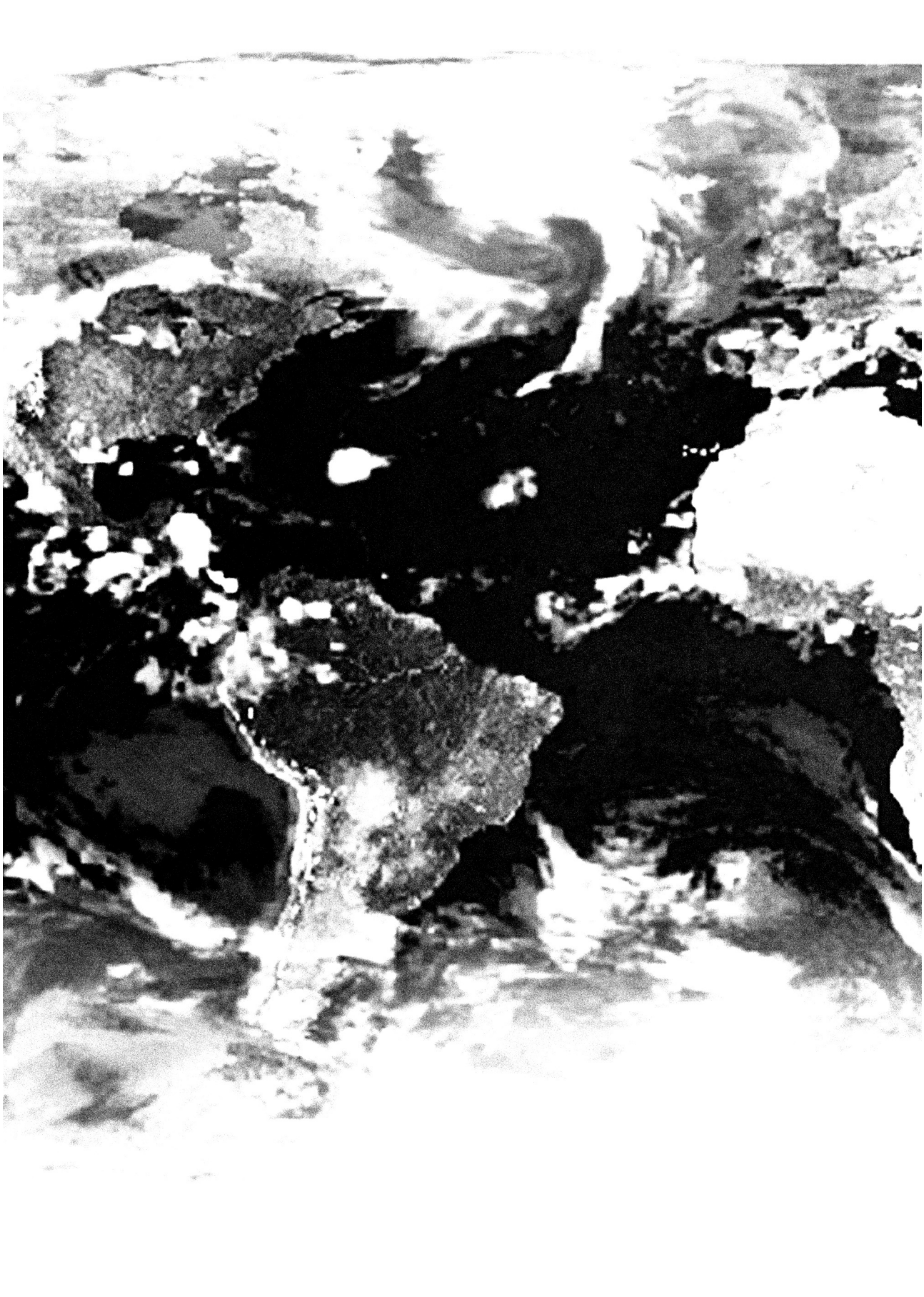
_____. Experiência e Vivência, Percepção e Cultura. Uma abordagem dialética das Manifestações Culturais em Bairros Populares de Salvador. **Ra'e ga**, Curitiba-PR, v. 8, n. 8, p. 19-32, 2004.

TUAN, YI – Fu. **Espaço e lugar**. Tradução: Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

_____. **Topofilia**. Um estudo da percepção. Atitudes e valores do meio ambiente. Tradução: Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1980.

Periódicos

São João é celebrado por fiéis. Jornal A Tarde. Salvador, 25 de junho de 2007. Caderno Salvador e Região. Reportagem de Fernanda Santa Rosa.





4

Imaginários e territórios:
representações da natureza,
natureza das representações



Representações da natureza na cidade

Wendel HENRIQUE

Professor, Universidade Federal da Bahia
wendelh@ufba.br

*Eu vou te contar que você não me conhece
E eu tenho que gritar isso porque você está surdo e não me ouve!
A sedução me escraviza a você.
Ao fim de tudo você permanece comigo, mais preso ao que eu criei e não a mim.
E quanto mais falo sobre a verdade inteira um abismo maior nos separa.
Você não tem um nome, eu tenho.
Você é um rosto na multidão e eu sou o centro das atenções,
Mas a mentira da aparência do que eu sou e a mentira da aparência do que você é.
Por que eu, eu não sou o meu nome e você não é ninguém.
O jogo perigoso que eu pratico aqui, ele busca chegar ao limite possível de aproximação.
Através da aceitação, da distância e do reconhecimento dela.
Entre eu e você existe a notícia que nos separa.
Eu quero que você me veja nu, eu me dispo da notícia.
E a minha nudez parada, te denuncia e te espelha.
Eu me delato, tu me relatas.
Eu nos acuso, e confesso por nós.
Assim, me livro das palavras,
Com as quais você me veste.*

(Texto de Fauzi Arap, 1977)

Ao iniciarmos nossas reflexões sobre as representações da Natureza na cidade com a citação do texto de Fauzi Arap¹, buscamos demonstrar que, apesar de mencionada e vivenciada em nosso cotidiano, a Natureza, aparentemente incorporada à vida social, descrita, analisada, entendida, reproduzida, etc., ainda traz, real e simbolicamente, uma infinidade de possibilidades de interpretação, usos e representações. Utilizando alguns versos, quanto mais entendemos a Natureza, uma busca que acompanha a história da humanidade², *‘um abismo maior nos separa’*, podemos *‘chegar ao limite possível de aproximação’*, mas *‘ao fim de tudo você permanece comigo, mais preso ao que eu criei e não a mim’*.

Dentro das inúmeras possibilidades para a leitura da Natureza, optamos por seguir aquela que vai tratar das representações da Natureza na cidade, uma vez que assistimos hoje um re-encantamento no mundo urbano ocidental pela Natureza, ou melhor, por uma idéia, um padrão ou imagens de Natureza, moldados pelos interesses capitalistas, no âmbito do consumo e da transformação da Natureza em mercadoria.

Sob a dinâmica atual do capitalismo, os grandes agentes do mercado global, nos mais diversos ramos da economia, da indústria aos serviços, oferecem produtos e serviços para diversas classes de poder de consumo, que os colocam muito próximos da Natureza. Uma Natureza retrabalhada sob a forma de uma segunda Natureza, reificada, incorporada, mercantilizada, produzida e vendida de acordo com as leis e os objetivos do modo de produção atual, o lucro, a propriedade privada, os fetiches e sensibilidades do mercado (HENRIQUE, 2004). Neste sentido, no mundo do consumo, a Natureza, não vista por si mesma, mas a partir da *‘mentira da aparência do que eu sou e a mentira da aparência do que você é’*, acaba por definir as representações e o acesso à Natureza na cidade.

A Natureza, material e simbolicamente, incorpora-se à esfera de um mundo capitalista, de uma racionalidade instrumental e da criação de um conjunto de necessidades que parecem ser naturais ao homem, mas que se constituem apenas em mais possibilidades de consumo³. Marx (1962, p.144) escreve que **“todo produto é uma isca por meio da qual o indivíduo tenta apanhar a essência da outra pessoa, o dinheiro dela”**⁴.

A Natureza, como parte do espaço geográfico, como território usado, é incorporada e produzida enquanto objetos e idéias, transformada em recurso pela valorização do espaço e um intenso uso do território. Este den-

so e utilizável espaço geográfico, conectando Homem e Natureza, Técnicas e Cultura, pode resultar em mentiras funcionais, definidas e criticadas por Santos (1982, p. 25), pois toda Natureza, congelada sob a categoria paisagem, tende a ser transformada em cartões postais e em fetiche. Esta Natureza artificial, produto da ação humana e, de mentira, no sentido de não possuir uma identidade local e sim ser um padrão, encontra-se hoje compromissada com uma felicidade capitalista. Uma Natureza carregada de ideologia, que não mostra toda a história de sua construção social, uma Natureza ideologizada, que busca apagar as diferenças entre classes, fornecendo um 'sentimento da identidade social', a partir de referências coletivas, como explica Chauí (1984).

Torna-se assim, a ideologia desta sociedade, cada 'objeto', cada 'bem' se desdobra numa realidade e numa imagem, fazendo esta parte essencial do consumo. Consomem-se tantos signos quanto objetos: signos da felicidade, da satisfação, do poder, da riqueza, da ciência, da técnica, etc. A produção desses signos se integra na produção global e desempenha um papel integrador fundamental em relação às outras atividades sociais produtivas ou organizadoras. O signo é comprado e vendido; a linguagem torna-se valor de troca (LEFEBVRE, 1969, p. 62).

Metáfora⁵ ou metonímia⁶, a Natureza, que já havia sido reificada e incorporada à vida social, ao longo da história do homem, é apropriada e até mesmo produzida, com o objetivo de valorização monetária de objetos/mercadorias nos mais variados segmentos da produção e dos serviços.

Como, por exemplo, podemos destacar o "RÉVEILLON DA NATUREZA", festa para a passagem do ano novo 2007/2008, na cidade de Salvador/BA. Segundo o texto de divulgação do evento⁷, "**A Natureza, em sua exuberância e diversidade**"⁸, abre os caminhos para a chegada de 2008. Senhor do axé e do segredo das folhas, o orixá Ossain regerá a noite do Réveillon e nos convida **a zelar pela Terra e pelos seres que nela habitam**. Mago capaz de dar força curativa às plantas, Ossain será reverenciado no "Réveillon da Natureza", que comemora uma década de sucesso da já consagrada festa de virada de ano realizada pela Licia Fabio Produções, em Salvador. As homenagens espirituais jamais são dissociadas das necessidades terrenas. Não por acaso, ao se virar a última página do calendário de 2007 para se ingressar no primeiro dia de 2008,

'estaremos celebrando, entre familiares, amores, amigos e queridos, a necessidade cada vez mais urgente de se preservar a fauna, a flora e toda a integridade do meio ambiente, ameaçado das mais diversas formas. Assim, poderemos celebrar juntos, a vida e a entrada para um mundo mais feliz, tendo como cenário a charmosa Baía de Todos os Santos, numa noite que promete um brinde aos sentidos, com muito encanto, energia, beleza, sabores e, claro, o axé típico da nossa Boa Terra. Em uma megaestrutura coberta na Bahia Marina, o "Réveillon da Natureza" dispõe de 5.500 m² de área construída, onde são dispostos o palco para shows, harmoniosos lounges para descanso, uma pista de dança de 440 m², além de requintadíssimos toilettes, que sempre exibem produtos de perfumaria top de linha. Como todo Réveillon da Bahia, saudar as águas do mar nos primeiros momentos do ano-novo torna-se um ritual indispensável para os que acatam as tradições. Por isso, montamos um deck de acesso à praia, para que todos possam dirigir seus pedidos aos céus e depositar flores ou presentes na água, sob as bênçãos de Iemanjá. Cada detalhe é pensado e executado por equipes especializadas, preparadas para fazer de sua noite um momento inesquecível. **Seguranças, garçons, serviço médico com ambulância e brigadas de incêndio garantem total conforto e tranqüilidade aos presentes.** Os paladares mais exigentes se deliciarão com a culinária dos principais restaurantes da cidade e seus maravilhosos chefs. Os brindes a 2008 serão regados a champanhe, whisky, roskas, cerveja, vinho, refrigerante e coquetéis, em um eficiente serviço open bar' (grifos do autor).

A Natureza adquire valores simbólicos, morais ou estéticos e, alguns elementos, como as folhas verdes, as folhas avermelhadas do outono dos climas temperados, o urso panda, o urso polar, entre outros, passam a representar a beleza, a civilidade, a sofisticação, a segurança, a tranqüilidade. Entretanto, outros elementos da Natureza, como o rato, a cobra, o mosquito, alguns tipos de vegetação, passam a representar a fome, a violência, a pobreza, o atraso.

Hoje, a Natureza, idéia e objeto, capitalizada e mercantilizada, tem seus consumidores e clientes, pessoas que por ela transitam, passam, viajam, comprando-a e consumindo-a, literal ou metaforicamente falando, como

símbolo, imagem, ícone, poder ou *status*, principalmente nos espaços urbanos, onde as representações da Natureza são construídas a partir da negação de todas as suas modificações, buscando um retorno a uma Natureza romântica e primitiva, mas que esconde sob estas ilusões uma Natureza altamente tecnificada e acrescida de instrumentos técnicos para propiciar o conforto na vida individual.

Representações da natureza

Como ser sensitivo, o homem, em relação metabólica com o mundo, o modifica e, fazendo isso, muda a si mesmo através do trabalho. Como todas as outras espécies, o homem tem algumas capacidades específicas, entre as quais, a mais importante é a habilidade para alterar e adaptar a forma de organização social (para criar, por exemplo, divisões do trabalho, estrutura de classes e instituições); para criar uma memória histórica através da linguagem, para acumular conhecimento e entender o que está disponível coletivamente como guia para ação futura; para refletir sobre o que se tem feito e fazendo sob meios que permitem aprender a partir da experiência (não apenas do indivíduo, mas do coletivo); e pela destreza, construir todo tipo de acessórios (como ferramentas, tecnologias, organizações e sistemas de comunicação), para aumentar as capacidades de ver, ouvir e sentir além da filosófica limitação dada pela própria constituição do corpo humano⁹.

A Natureza é uma referência constante no dia-a-dia¹⁰. Considerando as características do período atual, dentro de uma sociedade de consumo, os objetos ou as mercadorias tornam-se os mediadores entre o Homem e a Natureza. Estes objetos e mercadorias podem ser um simples creme dental, com sabor natural; o papel higiênico natural (sem perfume) ou com perfume natural (com perfume de flores); o protetor de tela do computador, com suas árvores de folhas vermelhas ou os peixinhos nadando; as árvores cercadas por uma tela com propaganda de supermercado; os lugares turísticos, onde se pode passear por praias desertas ou pelas trilhas ecológicas na mata; e mesmo os condomínios de alto padrão nas cidades.

De acordo com Santos (1994, p. 23), "se antes a Natureza podia criar o medo, hoje é o medo que cria uma Natureza mediática e falsa, uma parte da

Natureza sendo apresentada como se fosse o Todo”. Continua o autor (*op. cit.*, p. 24), “quando o ‘meio ambiente’, como Natureza-espetáculo, substitui a Natureza Histórica, lugar de trabalho de todos os homens, e quando a Natureza ‘cibernética’ ou ‘sintética’ substitui a Natureza analítica do passado, o processo de ocultação do significado da História atinge o seu auge. É também desse modo que se estabelece uma dolorosa confusão entre sistemas técnicos, Natureza, sociedade, cultura e moral”.

Lenoble (1969, p. 183), escrevendo sobre as idéias de Natureza ao longo da história do pensamento humano, afirma que “como todas as palavras que designam uma idéia muito geral, a palavra Natureza parece clara quando a empregamos mas, quando sobre ela reflectimos, parece-nos complexa e talvez mesmo obscura”. O mesmo autor (*op. cit.*, p. 199), afirma ainda que tem

a impressão de que, na nossa época, as coisas se encontram ainda extremamente baralhadas no nosso espírito, sem que disso demos conta. E, se quisermos evitar esta confusão, temos que começar por aperceber-nos de que ela existe. Empregamos a mesma palavra para designar a *Natura rerum*, o conjunto das coisas que existem, e essa característica que particulariza cada uma dessas coisas, ‘a sua Natureza’; a mesma palavra para definir o estudo do físico, do biólogo ou do químico e essa regra suprema dos costumes a que chamamos o *direito natural* ou a *lei natural*; a mesma palavra para recomendar um produto ou um remédio que dizemos ‘naturais’ e para deixar ao sonho toda a sua liberdade no sentimento da Natureza, a *Einführung* da estética alemã.

Para Soper (2000), deve-se, primeiramente, compreender como ‘esta palavrinha complexa’ – ‘Natureza’ – é falada e entendida. Além disto, duas grandes possibilidades, segundo a autora (*op. cit.*), baseadas em posições teóricas e mesmo do ponto de vista do engajamento político, se colocariam. A primeira refere-se a uma visão afirmativa da Natureza (*nature - endorsing*), relacionada, principalmente, ao movimento ecológico, como o Greenpeace, que no Reino Unido tem mais filiados do que qualquer partido político. A segunda forma de entendimento é a dos céticos da Natureza (*nature - sceptical*), que seriam representados pelos movimentos pós-modernistas, socialistas e marxistas.

Continuando suas considerações, Soper (2000) escreve que os ecologistas tendem a invocar a Natureza como um domínio de valor intrínseco [a questão dos desígnios da Natureza], verdade ou autenticidade, e têm posição relativamente indefinida quanto às questões epistemológicas e de representação. Sobre a posição ‘ecologista’, Mendes (1993, p. 20), coloca que “certas linhas do pensamento ecológico propugnam por uma solução ‘edênica’ – a volta à Natureza, a reinserção do homem no meio natural como um ser meramente natural. (...) O desprezo pelas conquistas do desenvolvimento científico, tecnológico e cultural”. Buarque (1993) fala mesmo de um biocentrismo, que nega o homem em sua totalidade e prega uma inconseqüente centralidade natural.

Já as teorias Pós-Moderna e Crítica vêm com suspeita qualquer apelo à idéia de desígnio ou idealização da Natureza, bem como a tentativa de eternizar o que em realidade é meramente convencional, e instigam ver a ordem da Natureza como inteiramente produto de uma construção lingüística. De acordo com Santos (1994, p. 19),

sem o homem, isto é, antes da história, a Natureza era uma. Continua a sê-lo, em si mesma, apesar das partições que o uso do planeta pelos homens lhe infligiu. Agora, porém, há uma enorme mudança. **Una**, mas socialmente fragmentada [pelos usos que os diferentes grupos sociais fazem dela a partir de suas disponibilidades técnicas], durante tantos séculos, a Natureza é agora unificada [mundializada, torna-se um padrão universal e mesmo um problema global com as mudanças climáticas e a inserção do debate político] pela História, em benefício de firmas, Estados e classes hegemônicas. Mas não é mais a Natureza Amiga, e o Homem também não é mais seu amigo.

Segundo Soper (2000), não se pode fazer distinção entre a realidade da Natureza e sua representação cultural, que não é por si mesma conceitual, mas isto não justifica a conclusão que não há distinção ontológica entre as idéias que se tem de Natureza e aquelas sobre as quais as idéias são: isto porque a Natureza é apenas significativa no discurso humano, Natureza entre aspas é Natureza, e deve-se, a partir de então, remover as aspas.

Apesar disto, ainda é difícil distinguir o que é, em realidade, natural, principalmente quando se atém somente à forma, pois a representação da

Natureza é ligada às experiências culturais, às ideologias e aos clamores de cada sociedade, relacionando-se também com as variantes estéticas que, a cada momento, são predominantes. Mitos, poesias épicas, dogmas religiosos, obras de arte são forças culturais inegáveis no modelamento da Natureza.

A modificação do mundo natural em território humano é legitimada pelas necessidades, requerimentos, desejos e esperanças que a vida coloca e podem ser vistos tanto como um projeto de emancipação coletiva ou como o conforto produzido em nossa vida individual, de acordo com Habermas (1997). Segundo o geógrafo Elisée Reclus (1985, p. 42), “a primeira das condições para que o homem chegue um dia a transformar completamente a superfície do globo é neste caminho de inserção da Natureza à vida social, ao território”.

Para Soper (2000), a humanização da Natureza permite uma medida de alívio ao ser humano. Ela dá uma certa suspensão da moral universal que governa as relações entre as pessoas, e das lutas por autonomia que são ligadas a isto. Permite uma fuga da racionalidade que, ao longo dos séculos, o próprio homem construiu.

As técnicas inserem uma constante dissociação entre o homem, a Natureza e a cultura, propiciando algumas aproximações, mesmo que metaforicamente. Há sempre uma observação constante que é a necessidade que os homens têm de se aproximar da Natureza e isto pode ser dado tanto pela sua contemplação, controle ou transformação; o homem imita a Natureza e ao mesmo tempo a desnaturaliza. Pode-se exemplificar esta relação dialética com um jardim onde há algo natural – plantas e flores – mas, ao mesmo tempo, social, cultural e técnico. A paixão pela geometria regular e a necessidade de enquadrar a Natureza num padrão uniformizado e compreensível pela mente humana.

De acordo com Marx (1980), o homem conhece o mundo a partir da idéia de um mundo humano, produto da sociedade, incluídas as coisas naturais.

Com a Natureza apreendida, aprisionada, em objetos e ações com finalidades bem definidas, a comunicação do homem com a Natureza passa a ser mediada por técnicas e objetos – jardins, reflorestamentos, etc.

Representações da natureza na cidade

La ciudad proyecta sobre el terreno una sociedad, una totalidad social o una sociedad considerada como totalidad, comprendida su cultura, instituciones, ética, valores, en resumen sus supraestructuras, incluyendo su base económica y las relaciones sociales que constituyen su estructura propiamente dicha. (...) en la ciudad se materializan, se encarnan en obras, obras que, como fácilmente se comprende, son los monumentos, edificios públicos y privados, en los cuales y a través de los cuales la sociedad global se presenta o se representa; muy frecuentemente constituyen símbolos (LEFEBVRE, 1973, p. 140-141).

Observa-se hoje um urbanismo preocupado com o mercado imobiliário. Segundo Lefebvre (1969, p. 28), “o projeto dos promotores de venda se apresenta como ocasião e local privilegiado: lugar da felicidade numa vida quotidiana miraculosamente e maravilhosamente transformada”.

O cotidiano nos condomínios, atrelado a uma idéia de Natureza, aparece como uma história de crianças e a materialização da felicidade num endereço. De acordo com Lefebvre (1969, p. 29), a “ideologia da felicidade através do consumo, a alegria através do urbanismo adaptado à sua nova missão. Este urbanismo programa uma quotidianeidade geradora de satisfações”.

Um conceito interessante para analisar estes processos foi desenvolvido pelo geógrafo David Harvey (2000), o de Disneyficação da Natureza (*Disneyfication of Nature*), definido pelo autor como um reencantamento da Natureza já como um item de consumo e um objetivo central da mercantilização e Disneyficação das experiências de Natureza. A ‘Disneyficação’ insere os seguintes aspectos:

- 1) uma suposta felicidade, harmonia e espaços sem conflitos - uma fuga para fora do mundo real;
- 2) uma construção feita para entreter;
- 3) uma história inventada;
- 4) um cultivo de uma nostalgia de um passado mítico;
- 5) uma perpetuação do fetiche pela cultura da mercadoria;

6) um agregado de objetos e coisas de todo o mundo numa idéia de diversidade e existência multicultural, mesmo que tudo se dê na forma de compartimentos;

7) um lugar limpo, sanitizado e mitologizado, esteticamente perfeito.

Assim, a relação cotidiana com a Natureza, a prática social, passa a ser povoada por pensamentos, imagens, fantasias e desejos de uma Natureza glamourizada e reificada como um desenho infantil.

Neste processo de produção de objetos cheios de simbolismo e ideologias, a propaganda adquire um valor muito grande. Para Santos (2000, p. 10), “pagamos para sermos enganados. Se paga o processo de engano que acompanha e que precede a produção das coisas, das relações e das imagens”.

Segundo Loureiro e Amorim (2005, www.vitruvius.com.br/s/p/),

é deste sonho e da recriação constante de um ideal de morar que a indústria imobiliária se alimenta, possibilitando a introdução constante de novos produtos no mercado que venham satisfazer as expectativas dos consumidores, bem como criar novas necessidades. Neste mercado, a propaganda exerce um papel fundamental, ao manter viva esta necessidade constante pela aquisição de um lugar perfeito para morar...

As representações da natureza nos empreendimentos imobiliários em São Paulo, Florianópolis e Salvador

A cidade de São Paulo se apresenta, esteticamente, como uma negação da idéia de Natureza romântica e verde. Entretanto, encontram-se reunidos em seu espaço os traços de uma idéia de Natureza romântica e globalmente padronizada pelos agentes do mercado imobiliário e grandes incorporadoras, que têm reafirmado o valor monetário da Natureza. Infelizmente, esta valorização da Natureza verde se restringe apenas aos folhetos e material de propaganda, pois o que se observa na realidade é uma retirada da vegetação nativa (o que ainda restava) e, em outros casos, a manutenção de

uma área verde na qual foram plantadas espécies exóticas – principalmente eucaliptos e palmáceas.

Em São Paulo, qualquer objeto associado a uma idéia de Natureza torna-se sinônimo de qualidade de vida e transforma-se em valor econômico, aumentando os preços dos apartamentos, casas e edifícios. Este processo pode ser observado em várias áreas da cidade, com especial concentração nas imediações dos parques urbanos e em bairros como: Vila Andrade (chamada pelos empreendedores imobiliários como Panamby), Moema, Morumbi, Brooklin Novo, Campo Belo, Granja Julieta, entre outros.

Muitos são os empreendimentos que negam a construção social da Natureza e todo o processo histórico de sua incorporação à vida cotidiana, que foi detalhado na primeira parte deste capítulo. Este é o caso do Brazilian Art (Distrito do Itaim Bibi, em São Paulo/SP), numa rua privativa ‘o verde nativo das matas brasileiras’¹¹ está presente. Após todo o processo de ocupação do sítio urbano da cidade, de todo o desenvolvimento técnico da sociedade ocidental, encontrar verde nativo das matas brasileiras num bairro completamente urbanizado de São Paulo, com uma área verde por habitante, segundo dados do Atlas Ambiental de São Paulo (2003), de 3,86 m²/habitante, não é apenas uma ilusão, como se transforma no mais puro ato enganador que o *marketing* verde propaga. É a comprovação da alienação apontada por Chauí (1984) e Santos (1994), do pagamento por um produto caro – a Natureza nativa – mas que, na verdade, é o pagamento para ser enganado.

O condomínio Villa Natura é descrito como ‘um degrau acima de tudo o que já existiu’. Com 92% da área destinados para o verde e o lazer, fazendo com que a temperatura na Chácara Flora, graças à densa arborização, seja em média 3 graus abaixo à da cidade. ‘Os jardins do Villa Natura – ao todo são 11 – trabalham com as cores e texturas de algumas **plantas brasileiras que se assemelham a espécies clássicas européias**, como as topiárias, nas paisagens mais ordenadas de primeiro plano; **Uma Natureza idealizada**, em que a presença do verde e da água produz uma atmosfera impregnada de calma e tranqüilidade’.

Os Grand Jardins de France (Campo Belo) vão além na sua Natureza idealizada. ‘Os Grands Jardins de France são uma homenagem a um estilo de vida que valoriza ao máximo o conforto, a sofisticação e a privacidade. Um conceito que teve como fonte de inspiração os jardins franceses, os

maiores jardins formais que se conhece. E, principalmente, o charme dos castelos que eles rodeiam’.

Outro empreendimento, o Mustique – Le paradis est ici, uma obra da EZTEC, é um dos melhores exemplos da utilização de uma idéia de Natureza padronizada para agregar valor ao imóvel. Ele se localiza no Brooklin e ‘retrata a idéia de pequena cidade e a configura como opção nobre de bairro residencial’. Na propaganda do empreendimento, afirma-se que ‘a Natureza invade o condomínio e colore as ruas do quarteirão. Mais de 80 árvores já foram plantadas nas calçadas do quarteirão que abraça o Mustique, fazendo do condomínio e de seu entorno, uma verdadeira ilha de verde, ar puro e cor, muita cor. São plátanos, espécie que atinge até sete metros de altura e tronco com 50 cm de diâmetro cujas folhas ficam vermelhas no outono e verde-alface na primavera, tingindo o cenário com tonalidades únicas e trazendo sombreamento agradável, ideal para passeios a qualquer hora do dia. (...) A Natureza se faz presente em todos os recantos do condomínio através do paisagismo que criou *livings* com bancos e praças para *relax* e um agradável bate-papo compartilhado pela vegetação exuberante reforçada por caramanchões e trepadeiras floríferas’.

Outro exemplo que pode ser citado é o Green Phylosophy, construído pela Cyrela e Brazil Realty, no Panamby (Vila Andrade), que, além de valorizar a presença do Shopping Jardim Sul nas redondezas, se apropria do Parque Burle Marx ‘do outro lado da rua’, além do ‘parque privativo com quase 20.000m² a partir do próprio Green Phylosophy’. O empreendimento resgata também a idéia renascentista da relação entre a arte, a arquitetura e a Natureza, mas de maneira invertida, pois a sua lógica é valorizar o verde. A propaganda afirma que no Green Phylosophy, você vai mudar o seu conceito de Natureza, pois é um lugar onde a ‘Natureza abraçou a arquitetura’ e ‘cada espaço é um meio ambiente’, sendo ‘uma reposta moderna à necessidade cada vez mais comum de integrar a Natureza com os mais variados estilos de vida’.

Em São Paulo, todas as áreas verdes públicas da cidade se tornam, pela propaganda dos empreendimentos, bens privados. Para ilustrar esta situação utiliza-se o Helbor Grand Palais, que tem o ‘privilégio de ter o parque do Ibirapuera como jardim’ (Folha de São Paulo, 10/09/2003). Já o Camp Life, na Vila Olímpia, vai além na posse da Natureza na cidade, pois, a partir dos ter-

raços dos apartamentos é possível uma vista da cidade, ou melhor, das suas terras – “E você, dono de tudo, observando suas terras do alto.”

Além da idéia de apropriação dos parques públicos, muitos empreendimentos em São Paulo fazem uso de uma idéia de proximidade com estes parques, uma vez que se tratam de empreendimentos localizados em já densas áreas residenciais. Os croquis de localização seguem uma tendência geral de aproximar, à custa do sacrifício da escala na representação cartográfica, as áreas verdes, como um empreendimento no Mandaqui (Zona Norte), que aproxima o Horto Florestal para ‘duas quadras do empreendimento’ (no croqui sem escala). O Parque do Ibirapuera, a Cidade Universitária, o Parque Villa Lobos são as maiores vítimas destes croquis de localização.

Estes croquis, como representação da idéia de Natureza que se vende, fazem um uso maciço da cor verde na sua impressão e tendem a aumentar exageradamente a quantidade de áreas verdes do entorno ao empreendimento.

As maquetes, animações e vídeos (graças ao computador) dos empreendimentos também fazem uso recorrente das substituições das áreas construídas pelas áreas verdes. Este é o caso do Studio Paradiso, um prédio de quitinetes localizados na Rua Marquês de Itu, quase na esquina com a Amaral Gurgel (Minhocão), na região da Praça da República. Visitando o local percebe-se a INEXISTÊNCIA de qualquer forma arbórea ou arbustiva (o índice de área verde na região da República – com exceção das praças – é praticamente zero), mas o panfleto do empreendimento o coloca no meio da Mata Atlântica.

Já Florianópolis/SC, ou melhor, a área insular do município¹², vem sendo apontada nos últimos anos como um oásis de qualidade de vida urbana¹³ no Brasil. Uma campanha maciça na mídia vende as benesses da vida ilhéu. A Natureza, a infra-estrutura, a educação, a sofisticação e a segurança são os aspectos vendidos pelo *marketing* de Florianópolis, capitaneado pelas grandes empresas do mercado imobiliário e pelo poder público, estadual e municipal.

Toda esta campanha, que se intensificou a partir do final dos anos 1990, resultou numa explosão da especulação imobiliária na Ilha, com a atração de pessoas, principalmente paulistas, gaúchos e cariocas, de alto poder aquisitivo¹⁴. Estima-se que a população das classes mais altas cresceu 10%

nos últimos 10 anos em função desta ‘migração’ para a cidade. Este aumento da procura por moradias levou a um grande aumento dos preços dos imóveis na Ilha, tanto para a sua aquisição, quanto para os aluguéis. Muitos empreendimentos e loteamentos foram construídos associando qualidade de vida e Natureza para cooptar os investimentos dos ‘futuros moradores’ desta “Ilha da Magia”, como, por exemplo, o Portal do Sol Residencial, o Edifício Flamboyant e a Maison du Flamboyant, o Bosque Dourado Condomínio Residencial (‘lotes privativos junto à Natureza; Área verde e trilha ecológica’), entre outros.

Destaca-se ainda, neste setor norte da Ilha de Santa Catarina, o Resort “Beach Village”, também um empreendimento da Habitasul. Segundo as informações do sítio da internet sobre o resort:

‘Aqui a Natureza já fez uma reserva para você; As areias brancas da praia como extensão do seu jardim; O Jurerê Beach Village é sinônimo de liberdade. É a principal porta de entrada para o inesquecível e diferenciado estilo de vida e lazer próprios de Jurerê Internacional, a praia mais charmosa de Florianópolis, um verdadeiro paraíso natural; Poucas coisas boas ficam tão perto do mar. Você vai encontrar muitas espécies de conchas, formando uma vizinhança natural. Uma ou outra espreguiçadeira. Os guarda-sóis coloridos plantados na areia; A exclusiva oportunidade de reunir o bem-viver estilo Primeiro Mundo com o privilégio de ter a praia como extensão de seu jardim.’

O Beach Village congrega vários aspectos da relação ideológica que os agentes do mercado imobiliário estabelecem com a Natureza, como, por exemplo, a apropriação dos bens coletivos nas propriedades particulares, a Natureza e a praia como jardins particulares; a idéia da segregação espacial em função da presença deste recurso cada vez mais raro – a Natureza; a romantização da Natureza e a valorização do mito da Natureza paradisíaca e intocada, negando toda a construção social da Natureza ao longo da história humana. Confirma-se uma idéia de Milton Santos (1999, p.53), de que

no princípio, tudo eram coisas, enquanto hoje tudo tende a ser objeto, já que a partir de um conjunto de intenções sociais, passam, também, a ser objetos. Assim a Natureza se transforma

em um verdadeiro sistema de objetos e não mais de coisas e, ironicamente, é o próprio movimento ecológico que completa o processo de desnaturalização da Natureza, dando a esta última um valor.

Em Florianópolis, diferentemente do que constatamos em São Paulo, a presença material/física da Natureza – água e vegetação – se faz mais presente. Mesmo assim, na região central, a presença de áreas verdes fica restrita às praças e aos jardins, o que não impede que alguns empreendimentos utilizem a Natureza apenas enquanto idéia/símbolo, neste caso muito próximo aos casos analisados na cidade paulista.

Na cidade de Salvador/BA (Iguatemi, Cabula, Avenida Paralela, Ilha dos Frades e Ilha de Maré) ou na Região Metropolitana de Salvador, como Candeias ou no vetor Norte/Atlântico de expansão urbana (Lauro de Freitas/Camaçari), áreas já ocupadas, ou altamente transformadas, são apropriadas pelos agentes do mercado imobiliário, muitos com capital estrangeiro, produzindo loteamentos e condomínios (muitos na verdade apenas loteamentos, mas que são vendidos como condomínios, sem ter a regulamentação específica para esta figura urbanística). Estes empreendimentos são associados a uma idéia de Natureza primitiva, a qual se torna sinônimo de qualidade de vida e transforma-se em valor econômico, aumentando os preços dos apartamentos, casas e edifícios.

No caso de Salvador, a vista (mar); a localização, Av. Paralela (certa distância dos bairros mais populares e proximidade da praia – não em frente) e a infra-estrutura (patrocinada pelo Estado) atraem os investimentos do mercado imobiliário, criando, na cidade, espaços ‘luminosos’ do ponto de vista técnico-científico-informacional.

Na Avenida Paralela, encontramos o Le Parc – Residential Resort, um conjunto de 18 torres de apartamentos em uma área de 100 mil m²; a Mansão Ville Vert, cuja propaganda o associa a uma vida ao lado de uma reserva florestal e ainda é financiado pela Caixa Econômica Federal; o Alpha Park LifeStyle,

‘um dois quartos com uma imensa área de lazer e um imenso respeito pela Natureza. Alpha Park é o primeiro empreendimento LifeStyle da Bahia, um conceito desenvolvido pela EBM e Helbor que traz mais lazer, respeito à Natureza para o seu condomínio

e mais qualidade de vida para você. Ações de sustentabilidade: coleta seletiva de lixo, reutilização de água da chuva, horta, pomar, jardim com flores o ano inteiro, áreas com iluminação natural’.

Em outra área da cidade, encontramos o Provence (Parc le Jardin e Parc la Fontaine), que, segundo a propaganda, está

‘no ponto mais alto e arborizado do Horto Florestal (onde) nasce um novo estilo residencial; a Provence como inspiração – o sol brilha em Provence. Seus raios estão refletidos nas artes, nos costumes desta antiga província francesa, próxima à Costa do Mar Mediterrâneo. Passeando por Provence, você será tocado pelas cores, perfumes e pela beleza desta terra que é o berço de um das mais importantes manifestações culturais da Europa. Esta região serviu de inspiração para um novo estilo residencial em Salvador: Provence Horto. Um empreendimento único em todos os detalhes; Horto Florestal – o privilégio de viver cercado de verde. Morar no Horto Florestal é viver em meio a diversas espécies de plantas, respirar ar puro e estar, ao mesmo tempo, perto de tudo que você precisa: supermercado, shoppings, escolas, hotéis e praias. O Neoclássico em harmonia com a Natureza. Chegar é fácil. Difícil é você querer sair’.

Há uma supervalorização de determinados setores e bairros da cidade, instaurando, em alguns casos, um processo de requalificação e gentrificação do espaço urbano, onde todos os prazeres nos nichos específicos do mercado imobiliário se dão na órbita da acumulação, dentro de uma racionalidade capitalista. Na comercialização da estética ou do natural, os objetos e as idéias tornam-se atividades financeiras, industriais e de consumo, tentando impregnar os empreendimentos imobiliários de um valor exclusivo.

Estes nichos de mercado são explorados a partir da mobilização dos desejos humanos e na sua pseudo-exclusividade, isto é, negando seu acesso a todas as pessoas. Do ponto de vista geográfico, definem-se territórios excludentes. Como, por exemplo, o Aldeia Saint Sebastien, cuja publicidade evoca

‘um condomínio de praia que oferece um diferencial que você não encontra em nenhum outro: a liberdade de viver a vida da maneira que você gosta. O cenário não poderia ser outro: a

paradisiaca praia de Arembepe. Várias cabanas rústicas foram erguidas (vila hippie) na área, cercada pelo Rio Capivara e pelas piscinas naturais formadas pelos recifes. Além das belezas naturais, a Aldeia Saint Sebastien conta também com uma infraestrutura completa. Arembepe abriga também o Projeto Tamar, que é morada das tartarugas marinhas’.

Em relação aos nichos de mercado, o Aldeia Saint Sebastien é destinado ao publico gay, com todo o material de divulgação (www.aldeiasaintsebastien.com.br) impresso em rosa, com flores, um corpo de homem com uma tatuagem de outro homem e a frase ‘meu amor’ e outro com um corpo de mulher e a tatuagem de outra mulher e a mesma frase.

Segundo Lefebvre (1969, p. 62)

cada ‘objeto’, cada ‘bem’ se desdobra numa realidade e numa imagem, fazendo esta parte essencial do consumo. Consomem-se tantos signos quanto objetos: signos da felicidade, da satisfação, do poder, da riqueza, da ciência, da técnica, etc. A produção desses signos se integra na produção global e desempenha um papel integrador fundamental em relação às outras atividades sociais produtivas ou organizadoras. O signo é comprado e vendido; a linguagem torna-se valor de troca.

Considerações finais

Na cidade contemporânea, a qualidade do ar, as praças e os parques arborizados tornam-se objetos de consumo, a ‘Natureza verde’ torna-se, devido a sua raridade em algumas cidades, artigo de luxo. A raridade, ou a pouca oferta de algo, vai aumentar o valor do recurso, no caso a Natureza.

O início do processo de sobreposição da Natureza pelo homem é muito “inofensivo”, com a substituição do ato de contemplação pelo de experimentação da Natureza, indo além das aparências.

Nestas relações de uso da Natureza e na produção e divulgação de representações da Natureza na cidade contemporânea, constatamos uma predominância dos âmbitos político e econômico sobre aqueles vinculados à vida coletiva, à cultura, aos aspectos sociais e à própria constituição da Natureza. Recentemente, as maiores empresas do mercado imobiliário

brasileiro (Lopes, Abyara, Cyrela) fizeram grandes captações de recursos na bolsa de valores, objetivando a incorporação de novas áreas e a realização de novos projetos imobiliários, esgotando as áreas disponíveis nas grandes cidades e utilizando muitas áreas até então “verdes”. A Tenda, empresa do ramo imobiliário, conseguiu captar aproximadamente 600 milhões de reais para construção de empreendimentos de até 50 m², destinados a famílias com renda entre R\$700,00 e R\$ 1.200,00 per capita, que corresponde a aproximadamente 45% da população brasileira. Os grandes bancos privados e públicos vêm aumentando consideravelmente as linhas de crédito para o financiamento da compra de imóveis pelas classes A, B e C, apenas um dos maiores bancos privados aumentou a linha de crédito imobiliário de 1 bilhão de reais em 2006 para 3 bilhões de reais em 2008.

Na esfera política, os municípios têm aprovado Planos Diretores que viabilizam o investimento do capital imobiliário, impulsionados pelo desejo de aumento de arrecadação de IPTU, de criação de novos empregos e de recebimento de recursos oriundos da outorga onerosa pela construção de áreas maiores. Somente em Salvador, a Prefeitura Municipal estima que 100 mil novos empregos sejam criados, R\$ 16 milhões sejam incorporados à arrecadação anual de IPTU e R\$ 500 milhões entrem na contabilidade da Prefeitura a título de outorga onerosa, apenas em um trecho da orla de Salvador, entre o Jardim de Alah e Piatã.

Assim, a cidade se prepara para receber grandes investimentos imobiliários, sem muita preocupação no ordenamento e preservação das áreas de reserva da Natureza (real). As empresas do mercado imobiliários, altamente capitalizadas, buscam construir mais e desenvolver produtos específicos para determinados nichos de mercado e faixas de renda, para aumentar sua taxa de lucro e uma grande massa de novos consumidores passa a ter acesso ao crédito para aquisição de imóveis. O resultado é o aumento da demanda por áreas, desenvolvendo-se novas formas de consumo real e simbólico da Natureza na cidade, uma Natureza padronizada, asséptica e esteticamente definida por modelos que não condizem com a realidade brasileira. Uma Natureza globalizada, que nos remete a um mundo “mais” civilizado, refinado, elegante e sofisticado, uma cultura mais distante da Natureza primitiva, muito diferente de nossa cultura tropical, quente e úmida, visualmente confusa e muito próxima da Natureza.

Também perdemos os sentidos na cidade, o corpo cada vez mais vive à deriva ou condicionado ao trânsito e ao tráfego: ou estamos em vias rápidas, circulando e passando por lugares sem conseguirmos prestar atenção na cidade, ou na Natureza; ou estamos presos em congestionamentos e a paisagem “congelada” não oferece alguma sensação ao olhar. A música, do som ou do fone de ouvido, apaga qualquer possibilidade de contato com o mundo, de conversa, nos fechamos. Os cheiros da poluição, da fuligem, dos perfumes não permitem que tenhamos os cheiros da cidade para completar nossa construção sensitiva das mesmas.

Nas grandes cidades, lugares altamente tecnificados e artificializados, frutos da ação humana, a presença de uma **Natureza Natural** torna-se muito distante, tornando-se necessário, desta forma, a produção de um sistema de idéias e símbolos que tragam a imagem desta Natureza natural para a cidade e até mesmo que se produza uma Natureza padronizada e adequada aos padrões urbanos. Além disto, a **Natureza Material**, efetivamente incorporada e produzida, enclausurada nas propriedades imobiliárias privadas, terá seu acesso definido de maneira desigual, entre, por exemplo, os empreendimentos de alto padrão e os condomínios habitacionais de baixa renda.

Enfim, a **NATUREZA** na cidade (real e simbolicamente) torna-se um bem privado, cujo acesso e uso passam pelo bolso. Do outro lado, aos mais pobres, resta o **MATO**.

Notas

¹ Transcrito a partir do CD Pássaro da Manhã, de Maria Bethânia, 1977.

² O tema e a epistemologia das idéias e conceitos de Natureza na Geografia foram desenvolvidos em nossa tese de doutorado “O Direito a Natureza na Cidade: ideologias e práticas na História”, disponível em http://www.biblioteca.unesp.br/bibliotecadigital/document/get.php/2632/henrique_w_dr_rcla.pdf.

³ Para Marx (1962, p. 60-61), “no mundo alienado do capitalismo as necessidades não são manifestações de poderes latentes do homem, isto é, elas não são necessidades humanas; no capitalismo, cada homem especula sobre como criar uma nova necessidade em outro homem a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em uma nova dependência, e incitá-lo a um novo tipo de prazer e, por conseguinte, à ruína econômica. Todos tentam estabelecer sobre os outros um poder estranho para com isto lograr a satisfação de sua necessidade egoísta”.

⁴ Grifo do autor.

⁵ Dicionário Michaelis: sf (gr metaphorá) Ret Emprego de uma palavra em sentido diferente do próprio por analogia ou semelhança: Esta cantora é um rouxinol (a analogia está na maviosidade).

⁶ Dicionário Michaelis: sf (gr metonymía) Ret Alteração do sentido natural das palavras pelo emprego da causa pelo efeito: Apresento-lhe meu trabalho (livro); do continente pelo conteúdo: Tal era sua fome que ele comeu dois pratos; do lugar pelo produto; Serviram um velho bordéus (vinho de Bordéus); do abstrato pelo concreto: Não se menospreze a realeza (o rei); do sinal pela coisa significada: Levaram longe a cruz (a religião) etc., ou vice-versa, isto é, o emprego dessas expressões em sentido inverso.

⁷ http://www.gostodeler.com.br/materia/3066/tudo_que_h%C3%A1_11.html

⁸ Grifo do autor.

⁹ Harvey (2000, p. 207/208).

¹⁰ Nas referências à Natureza, encontra-se outra forma de ‘fugas’ - mesmo que simbólicas - como, segundo Soper (2000), na relação com os animais. Na antropomorfização dos animais, animais recebem traços da personalidade humana: a responsabilidade (o cão de guarda ou o cão pastor) ou a afetividade (o gato que tem amor a casa). Também recebem nomes humanos e são interlocutores de muitas conversas. Segundo Thomas (1996, p. 223), “a delicadeza com os animais era um luxo que nem todos tinham o direito a praticar”, durante boa parte dos séculos XVIII e XIX. Dialeticamente, os homens também usam os animais para distinguir-se de sua própria animalidade. Assim, os animais passam a representar os homens com baixa inteligência (o burro), com falta de modos civilizados (o cavalo), ou com o excesso de peso (o porco, no caso do Brasil, ou a vaca, para os norte-americanos). Os mesmos animais que são úteis à vida - em tarefas produtivas ou por simples razões afetivas - tornam-se bestas. Acrescenta Thomas (1996, p. 53) que, na Idade Moderna e no início da Idade Contemporânea, a bestialidade dos animais poderia ser aplicada aos homens, onde “uma vez percebidos como bestas, as pessoas eram passíveis de ser tratadas como tal. A ética da dominação humana removia os animais da esfera de preocupação humana [as bestas deveriam ser exterminadas]. Mas também legitimava os maus tratos a aqueles que viviam uma condição supostamente animal”.

¹¹ Todas as citações com aspas simples referem-se aos materiais de publicidade dos empreendimentos estudados e foram usadas desta maneira para se distinguirem das citações acadêmicas.

¹² O município de Florianópolis se divide em duas porções, uma insular e outra continental. A primeira abrange a área da Ilha de Santa Catarina, onde se concentram os balneários, os bairros de alto padrão, os centros comerciais, administrativos estaduais e municipais e as universidades. Já a parte continental abrange poucos bairros e perdeu seu destaque com o fechamento da ponte

Hercílio Luz (de aço) pelas pontes da via expressa que cortam o município de São José.

¹³ O Residencial Mirante do Bom Abrigo, na praia do Bom Abrigo, vai ainda mais longe na associação com os indicadores de qualidade de vida, pois vende o bairro onde se localiza como 'o melhor IDHL (Índice de Desenvolvimento Humano Local) em Florianópolis, segundo pesquisa do IBGE (fonte: A notícia, 20/12/2002)'.

¹⁴ Pode-se inferir uma segregação sócio-espacial no aglomerado urbano de Florianópolis (Grande Florianópolis), com a concentração das pessoas com maior renda na parte insular e as menores rendas nos municípios continentais. Isto se dá em função dos preços dos imóveis e de sua recente super-valorização, que repele e expulsa as populações mais pobres da Ilha.

Referências

- BUARQUE, Cristovão. O pensamento em um mundo Terceiro Mundo. In: BURSZTIYN, Marcelo (org.). **Para pensar o Desenvolvimento Sustentável**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993, p.57-80.
- CHAUI, Marilena. **O que é Ideologia**. 14ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como "Ideologia"**. Lisboa: Edições 70, 1997
- HARVEY, David. **Spaces of Hope**. Berkley: University of California Press, 2000.
- HENRIQUE, Wendel. **O Direito a Natureza na Cidade: Ideologias e Práticas na História**. Rio Claro: IGCE/UNESP, 2004 (Tese de Doutorado em Geografia).
- LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade**. São Paulo: Difel, 1969.
- LEFEBVRE, Henri. **De lo Rural a lo Urbano**. Barcelona: Ediciones 62, 1973 (2ª ed.).
- LENOBLE, Robert. **História da Ideia de Natureza**. Lisboa: Edições 70, 1969.
- LOUREIRO, Claudia; AMORIM, Luiz. **Dize-me teu nome, tua altura e onde moras e te direi quem és: estratégias de marketing e a criação da casa ideal** Parte I. Arqtextos, 057, fevereiro 2005 acessado a partir do Portal Vitruvius (www.vitruvis.com.br)
- MARX, Karl. Manuscritos Econômico-Filosóficos. In: FROMM, Erich. **Conceito Marxista de Homem**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962. (Apêndice)
- MARX, Karl. **O Capital**. Livro I, v. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980 (6ª ed.).
- MENDES, Armando Dias. Breve itinerário dos ecossistemas à ecoposia. In: BURSZTIYN, Marcelo (org.). **Para pensar o Desenvolvimento Sustentável**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993. p.11-28.
- RECLUS, Élisée. **Coletânea**. São Paulo: Editora Ática, 1985. (Org. Manuel Correia de Andrade)

SANTOS, Milton. **Pensando o Espaço do Homem**. São Paulo: Editora Hucitec, 1982.

SANTOS, Milton. **Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico-informacional**. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço – técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1999 (3ª ed.).

SANTOS, Milton. **Território e Sociedade. Entrevista com Milton Santos**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000 (2ª ed.).

SÃO PAULO (Prefeitura). **Atlas Ambiental de São Paulo**. São Paulo: PMSP, 2003.

SOPER, Kate. **What is nature? Culture, Politics and the non-human**. Oxford: Blackwell, 2000.

THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.



O juízo reflexionante kantiano e a natureza humana de representar no lugar

Dario de Araújo LIMA

Professor, Fundação Universidade Federal do Rio Grande
dario7lima@hotmail.com

Refletimos que o debate sobre a natureza da representação constitui-se de questionamentos que poderão nos fornecer uma categoria filosófica para registrar a causa primeira da representação, digo, a natureza da representação intrínseca ao embate capital/trabalho – imaginário/simbólico no conteúdo do conceito geográfico de Lugar.

Acreditamos que a afirmação de Kant, de que há uma “crítica”¹ direcionada para a questão da investigação sobre a razão, manifestando-se independente da experiência², permitirá que tenhamos uma maior capacidade de ampliar o debate sobre o conceito de lugar. Na visão crítica, Kant entende que o transcendental é “o que existe em si e por si, independentemente de mim”, isto é, abrindo a possibilidade de questionar quais as condições supremas que tornam possível um conhecimento, sujeito, objeto, coisa ou algo (eis o método transcendental de Kant). O que transcende não é a relação de nosso conhecimento com as coisas, porque a plenitude das “coisas em si” é inacessível. Nós não chegamos à essência dos “objetos em si”, porque ela é incognoscível. E a realidade objetiva existe separada do sujeito dotado do saber, isto é, não conhecemos o íntimo dos “objetos”.

O máximo que a pesquisa cultural nos permite afirmar é que, para os objetos/sujeitos do lugar, as entidades mitológicas e representações da natureza/orgânica/inorgânica do homem são seus antepassados³ (Foto 1). Uma parte significativa de cada objeto estudado é originada através de nossas formas de percepção, porque sabemos que ele se encontra fora de nós e não conhecemos o íntimo desse objeto, ser ou coisa. O que sabemos é o que transformamos em idéia sobre ele dentro de nós. Eis porque o ser histórico entende conflituosamente, no embate matéria/idéia, que os orixás são seus “mortos/vivos” na vivificação da natureza social representada (Foto 2).

Mas, o que as coisas são, antes de serem transformadas em idéia, no interior de nossa capacidade pensante, jamais saberemos. Kant afirma que é imaturidade querer estudar as “coisas em si”. No homem, o transcendental é uma relação com a faculdade cognitiva e o conhecimento é fruto de uma relação não fundamentada unicamente na experiência. Este saber não é o que trata dos objetos. Ele se direciona para realizar uma investigação sobre os nossos conceitos puros (despidos de experiência) em relação aos objetos, trata-se de nossa maneira de conhecê-los, enquanto esta deve ser possível “a priori” (na concepção kantiana). Kant cria um pensamento filosófico que

promove a supremacia da razão humana, com a intenção de exaltá-la e valorizá-la, a razão é diferenciada do simples contato pelos sentidos. Estamos falando do conhecimento não sensorial, mas que é fruto da natureza e da estrutura de nossa capacidade pensante, entendendo-se que este produto do intelecto é o que temos de mais lapidado e confiável. Neste momento ímpar, há um direcionamento na pesquisa de Kant que nos obriga a estudar Platão (Foto 3). Estamos afirmando que, no nível da razão, as verdades são claras e verdadeiras em si; “a priori”, sem experiências. A estrutura da mente humana é que molda e organiza as sensações e transforma as experiências em pensamentos. A experiência nos confirma que uma realidade é imposta de determinada forma, estrutura, jeito e maneira. Só que nega a justificativa e a explicação, porque a realidade nos é imposta de determinada forma, estrutura, jeito e maneira, assim, a experiência nos fornece proposições eventuais e incertas. Frisamos que tais experiências sociais são inerentes aos símbolos imbricados nas representações.

A proposição, desprovida de sua negação, é possível se for balizada na razão, que é a única origem das proposições universais e absolutamente necessárias e precisas, da mesma forma não seriam possíveis as proposições universais e absolutamente necessárias e precisas, se o pensamento racional não fosse, por si mesmo, criador de conhecimentos. Marx, oriundo das influências de Kant, é racional e se utiliza do materialismo histórico e do materialismo dialético⁴, mas não nega a “sensibilidade” quando trata da natureza orgânica/inorgânica⁵ do ser humano e, conseqüentemente, da própria natureza que é intrínseca e explícita nas relações intersubjetivas/interobjetivas de afetividade no lugar.

Mas, todos os conhecimentos a priori não possuem o mesmo sustentáculo. Para aprofundar o estudo, é primário pensar sobre os juízos analíticos e os sintéticos. Entendendo-se que o juízo é a capacidade de assumir o “singular” no “plural”, a potencialidade mental de estudar o singular contido no plural (o particular no universal). O juízo que entende o particular contido no universal determina teoricamente o objeto (juízo determinante) e o juízo que procura o universal no particular é reflexivo. Este processo não é lei a priori do intelecto, mas é fruto de uma origem da reflexão referente aos objetos, seres e coisas.

Reflexão significa relacionar representações entre si e colocá-las em imbrincamento com as nossas potencialidades mentais do conhecimento.

No juízo⁶ determinante, o particular é fornecido pela sensibilidade, consequentemente, é possível se raciocinar a possibilidade de que o conteúdo do conceito de lugar seja uma singularidade, um juízo. Ora, o conteúdo do conceito de lugar não existe desprovido de representações e símbolos. O “mundo sensível” do lugar é a sua singularidade/universalidade, há um materialismo/idealismo sensível que não nega a questão da natureza orgânica/inorgânica refletida nos manuscritos de Marx.

No juízo reflexivo, para se encontrar a unidade na multiplicidade (o singular no plural), temos que elaborar a hipótese teórica (os princípios são compostos pelos objetos já determinados pelo juízo teórico). A natureza tem a disposição de ser sistematizada, porque tem um princípio determinado pelo entendimento e, sempre, ela deve ser, e haver, de acordo com ele.

O juízo, em sua variável de reflexão e determinação, necessita de um princípio conceitual oriundo da potencialidade do entendimento: “Ele não impõe regras e o princípio do julgar é realizar uma harmonia entre a natureza (objeto, ser e coisa) e sua regra, é relacionar o singular na sua multiplicidade (reflexionante) com o universal (plural) na sua unidade (determinante)”⁷. A natureza, por ser uma universalidade empírica, é passível de ser determinada, e a faculdade de julgar decide o que vai ser, ou não, sistematizado. O potencial de julgar não determina o objeto, o ser ou a coisa em si, mas os fins últimos da natureza dotada de suas leis empíricas. Estuda-se a natureza como fruto do entendimento, e o princípio a priori da faculdade de julgar é tornar a natureza apropriada ao juízo.

Nos homens, as sensações são transformadas em pensamentos, quando se aplicam, às sensações, as formas de percepção de espaço e de tempo, imbricadas nas sensações que, registradas enquanto pensamentos, se desdobram como doutrina do conhecimento sensível e de suas formas a priori como estética transcendental. Trata-se do primeiro momento no qual o homem coordena as sensações, aplicando-lhes as formas puras de percepção de espaço e de tempo. Kant chama esse momento de Estética Transcendental, caracterizada como sendo doutrina do conhecimento sensível e de suas formas a priori. Depois do processo de aplicação nas sensações, das formas de percepção temporal e espacial, ocorre a realização da inserção das categorias de pensamento às percepções, aplicando-lhes as formas de concepção ou categorias de pensamento.

Foto 1

Entidade mitológica e representação da natureza orgânica/inorgânica.



Foto 2
Orixá.



Foto 3

Mundo da luz e da escuridão.



São estes modos de inserção das categorias de pensamento que dão sentido às percepções⁸. Os dados provenientes da experiência e as várias maneiras de entendimento oriundas do sujeito são reunidos e determinam as percepções dos objetos, dos seres e das coisas. Os sentidos recebem impressões do mundo exterior, mas estas projeções não compõem um saber sobre o objeto. As projeções são superficiais e separadas entre si, elas são constituídas por variáveis diversas, múltiplas e caóticas.

O homem, portador do saber, ordena as variáveis, assim determinando a origem às percepções do objeto e, sendo dotado do saber para realizar tal atividade mental, utiliza-se das formas de espaço e de tempo. Mas, nesse estágio, as percepções ainda não atingiram o nível de entendimento e permanecem ainda na esfera da sensibilidade. O homem, ordenando essas percepções, faz com que o entendimento origine a síntese que se manifesta por meio do juízo (plural, singular, afirmativo, negativo, reflexionante...). Estes juízos só são realizáveis em função de modos gerais “puros” (modos gerais desprovidos de experiências), que operam na capacidade pensante do ser.

As categorias puras asseguram os juízos, que são necessários e, justamente por isso, são verídicos⁹. O homem cria o material do saber tendo como base balizadora determinada condição subjetiva, que são as faculdades. As potencialidades entendidas como sendo a sensibilidade com as formas de tempo e de espaço e o entendimento com os conceitos primários chamados de categorias. O sujeito sem as formas ordenadas e organizadas de tempo e espaço não consegue ordenar e organizar as sensações e, sem elas, não ocorreria o processo de percepção. Estas formas são puras, isto significa dizer que existem independentes da experiência, que têm uma dupla composição: ela é constitutiva de categorias “a priori” e de objetos empíricos. Os juízos sintéticos só são legitimados enquanto frutos de uma experiência que impõe características ao que se pensa. O predicado é originário de uma “sensação” (consciência de um estímulo), efetuada num tempo e num espaço “determinados”, particulares e contingentes, como as sensações que elaboram o conteúdo dos juízos sintéticos, que são, a posteriori, devido não serem universais e nem necessários como os juízos analíticos captados intuitivamente, porque o sujeito possui o predicado. Tais juízos são a priori, devido ratificarem o que o sujeito tem em si próprio, entendendo-se que, em seu cerne, ele é, e há, enquanto ser subjetivo/objetivo.

A intuição só pode ser investigada com este pressuposto filosófico de se tentar explicitar a potencialidade humana de poder conhecer, que é a de dar forma a uma matéria, pois é claro que ela é a posteriori e a forma é a priori. Com efeito, a matéria do conhecimento é variável de um objeto a outro, visto depender do objeto. Mas a forma, sendo imposta ao objeto pelo sujeito, será reencontrada invariavelmente em todos os objetos por todos os sujeitos¹⁰.

Os juízos analíticos são compostos por um predicado que não é proveniente de uma “sensação”. Ele é inerente ao sujeito, independente de qualquer análise, e não acrescenta nenhuma característica nova ao sujeito, ao contrário dos juízos sintéticos, identificados pelo fato do predicado acrescentar alguma coisa nova ao sujeito. As experiências, não contidas no sujeito, mas existentes no predicado, são particulares dos juízos sintéticos. Assim, há conhecimentos a posteriori (juízos sintéticos) e conhecimentos a priori (analíticos). Os juízos sintéticos a posteriori, dotados de peculiaridades condicionais, se referem às experiências finalizadas “em si mesmas”. Mas, os juízos sintéticos a priori são componentes da célula central da teoria do conhecimento elaborada por Kant. O fato consiste na afirmação de que a capacidade de conhecer não é determinada pelo objeto, mas que o próprio é regulado pela potencialidade humana de conhecer. As bases apriorísticas da sensibilidade estão substantificadas na “Estética Transcendental”, enquanto estudo da sensibilidade, onde o conhecimento prioritariamente se preocupa com o modo a priori de conhecer os objetos. Na Estética Transcendental, a sensibilidade (material/receptiva e formal/ativa), enquanto faculdade de intuição, é pensada como uma condição humana pela qual as criaturas são apreendidas pelo sujeito cognoscente, onde a matéria do conhecimento são as impressões que o sujeito absorve do exterior e a forma manifesta a ordem que estas impressões são registradas.

A sensação é a consciência de um estímulo, mas ainda não é conhecimento. Quando as sensações se juntam em torno de um objeto no tempo e no espaço ocorre a percepção ou intuição. Acreditamos que a sensação apresenta-se como um estímulo (som, gosto, cheiro, temperatura, pressão...) não ordenado; a percepção já é o estímulo organizado; a concepção é a percepção ou intuição sistematizada.

A ordem do lugar é fruto do pensamento organizado que conhece o lugar devido o mundo ter “origem, não por si mesmo, mas porque o pensa-

mento que conhece o mundo é em si mesmo uma ordenação”¹¹. Como se substantifica o pensamento “organizado” do lugar? Como o lugar recria o pensamento do ser historicamente imposto? Será que o pensamento kantiano é relativista e o lugar de representações e símbolos é a “especificidade” da ordem?

O fato histórico de o indivíduo cognoscente perceber as coisas como exteriores a ele, e exteriores em relação a elas mesmas, não determina que crie a noção de espaço. O espaço é, e existe como, uma estrutura intrínseca à sensibilidade do indivíduo cognoscente e viabiliza que ele perceba os objetos relacionados espacialmente, onde o espaço for, e existir, mesmo que sejam subtraídas todas as criaturas e entidades divinizadas (Foto 4), sociais/naturais e espacialmente imbricadas. O espaço é apriorístico¹². A simultaneidade das coisas e sua repetição não seriam percebidas se o tempo não fosse apriorístico. Tudo pode sumir, mas o espaço e o tempo são fundamentos primeiros.

O espaço e o tempo são formas nas quais encontramos interiormente ordenada a multiplicidade oriunda da sensação. O nosso espírito tem a capacidade de nos representar coisas como existentes fora de nós. Tal faculdade de nosso espírito de registrar o “sentido exterior” é o espaço; e o tempo é a forma do “sentido íntimo”, condição de nosso espírito de perceber-se a si mesmo intuitivamente, de perceber os seus momentos internos. No espaço, observamos os objetos externos e, no tempo, os estados internos (algo em nós mesmos). Assim, este algo em nós mesmos nos remete para a questão da memória, da história oral espalhada no ímpar modo de vida que é lugar. Podemos citar, como exemplo de lugar geográfico, o lugar Marambaia¹³, onde o tempo interior submete-se aos ditames dos passos lentos, nos caminhos do labirinto cartografado enquanto comunidade intuitiva, subjetiva, sensível e materialista (via o tempo lento/cíclico dos botes movidos pela ação eólica, corrijo, pelos ventos de lansã, refletidos no espelho das águas de lemanjá). Lugar cujo conteúdo social/natural é inerente à sobreposição e ao domínio do trabalho vivo, em relação ao nível de capital constante, nas pequenas pescarias artesanais de um lugar de ímpares representações, de singulares origens culturais.

No lugar exemplificado existem interpretações de que o espaço tem a potencialidade de produzir segundo os ditames das classes sociais, e que as

diferenciações de classe são materializadas e visíveis através de um simples passeio pelo espaço social¹⁴. Mas, é lugar de labirinto e labirinto de lugar, que só pode ser percorrido no ritmo cultural dos passos lentos e somente pelos pescadores artesanais que sabem onde encontram-se o Lobisomem e o Minotauro, ambos protegidos pelos ventos de lansã e pela espada de São Jorge Guerreiro.

O tempo lento¹⁵ do referido lugar não subtrai do cenário do palco o tempo cíclico, porque a vagarosa contração/tempo espaço, intrínseca na afêfê e no ubori de lansã (Santa Bárbara), na olóòbè de Ogum (São Jorge)¹⁶, na confecção manual da rede, no aperfeiçoar minucioso do acabamento da embarcação e na tramela da porta, faz o imbricar cultural de ambos os tempos, sociais/naturais¹⁷. No lugar, a imagem mítica do mundo soma-se à baixa contração tempo/espaço, inerente ao modo de vida particularizado, por ser reproduzido através de um tempo lento/cíclico (Foto 5), isto é, a tramela e o horário de acordar do sono determinados pelo nascer do sol relacionam-se, contraditoriamente, com as festas e os rituais que, por sua vez, formam o elo que liga as séries cronológicas, nas quais se organiza a vida prática dos homens no tempo mítico, que liga os antepassados e descendentes vivos, que existem em temporalidades tidas como diferentes. Como “a experiência do tempo é indissociável da experiência do espaço”¹⁸ e “o espaço e o tempo são o arcabouço que sustentam toda realidade”¹⁹, há uma denúncia intrínseca de que todas as variáveis culturais do singular modo de vida, que constituem o conteúdo do tempo lento/cíclico, são, dialeticamente, os registros geográficos do lugar, que, sendo imaginário/simbólico-capital/trabalho, não pode ser desprovido de sua dimensão social, como espaço de representações, já que não existe tempo sem espaço e a recíproca é também legítima.

O espaço não é fruto das experiências exteriores, já que todas as relações exteriores supõem o espaço, que é representado como fundamento a priori, devido a sua existência ser a condição primária para a possibilidade dos objetos.

“O espaço é único e onicompreensivo”²⁰ e o que existe de múltiplo (muitos espaços) são simples limitações. Ele é uma intuição pura, porque possui uma infinidade de representações (Foto 5), e não é um conceito, pois se caracteriza como sendo a representação da peculiaridade comum de uma multidão infinita de representações. As determinações espaciais são

de origem intuitiva (sintéticas e a priori), porque objetos concebidos de maneira idêntica pelo entendimento são diferentes. Assim, podemos observar que a diferença entre o comprimento, a altura e a largura das embarcações para a técnica do carpinteiro artesão de um lugar peculiar é de singular significado, mas estas são diferenças inexistentes no entendimento comunitário de um valor de uso a priori.

Quando falamos no trabalho do pescador artesanal de um lugar preciso, estamos sinalizando a questão da existência de um tempo lento/cíclico, que é registrado não só na baixa composição orgânica do capital de uma atividade de reprodução simples (com características da força motriz ser humana e muscular), e remetendo ao debate do jeito de viver centrado no ritmo dos passos vagarosos do pescador nos caminhos de areia, das casas sem fechaduras nem ferrolhos e na existência do mito lobisomem intrínseco às representações. A subjetividade efervescente faz necessária a leitura de Marx sobre a natureza orgânica/ inorgânica do homem e torna vigente o estudo referente à relação da pequena produção mercantil com a natureza não oriunda do trabalho braçal e mental do homem. Assim, voltamos à reflexão sobre a humanização do pescador artesanal e os sentimentos de prazer que este trabalhador transfere para os objetos, seres e coisas que compõem e são seu modo de vida materializado no labirinto, que simboliza a própria “vida” e registra uma singular representação.

Neste exato momento evocamos a presença de Platão, lembrando o que Kant nos diz: “a fé na imortalidade da alma (metempsicose)”²¹ é necessária para que se conceba uma vida supra-sensível na qual a virtude possa receber seu prêmio”. Os escritos de Kant reforçam a necessidade de pesquisar os mitos, os orixás, os deuses e as deusas (Foto 6), na cultura dos lugares místicos e esotéricos, o significado das entidades “sobrenaturais” na história da comunidade, que é conteúdo do conceito de lugar, aqui exemplificado pelo lugar Marambaia, que, sendo praia, simboliza²² a meditação, os pés descalços na areia e o sentimento de prazer que atribuímos à laguna, que, como o mar, é reservatório dos pescados que fazem florescer a alegria feito festa no litoral nordestino²³.

A praia que margeia o mar é bela, digo, o lugar é belo. O juízo estético não é subordinado ao ato de conhecer, já que o mesmo encontra-se dependente de si mesmo, é um outro reflexionante, devido à representa-

Foto 4

Entidade divinizada.



Foto 5

Espaço composto por infinitas representações.



Foto 6

Mito, orixá, deus e deusa.



Foto 7

Prazer.



ção ser feita sem conceitos. O juízo estético referente à natureza ou à arte é constitutivo de sentimentos de prazer ou desprazer. Assim, Kant entende que o belo é oriundo da relação que ocorre entre os objetos, seres e coisas, como nosso sentimento de prazer que transmutamos para os seres. O belo proveniente do sentimento de prazer é comparado a este e por este sentimento avaliado, impondo o juízo de gosto ou estética²⁴. Reflexão significa relacionar representações entre si e, quando neste ato de abstração se tem a harmonia entre o pensamento e o sentimento, ocorre a objetivação intelectual do juízo reflexionante enquanto substantificação abstrata do prazer (Foto 7). O juízo reflexivo denuncia a verdadeira arte bela, enquanto originária da imaginação humana, que é incomensurável, multiforme e em eterno movimento espiral. Portanto, quando o indivíduo sacraliza, diviniza, protege, salvaguarda, acondiciona em um álbum de fotografias, encontra-se materializando em seu modo de vida a realização do juízo reflexionante, que é enraizado no conteúdo do conceito de lugar. Assim, somente há lugar se houver lugar para o tempo e espaço do registro da dimensão íntima, privada, secreta, pessoal, intransferível e inalienável de um ser para outro. Porque todas as tristezas e alegrias das pessoas são intransferíveis e salvaguardadas nos lugares mais escondidos do coração e protegidos do habitat (É lá no criado-mudo da Cotinha que ela esconde as fotos do casamento!).

O belo é prazer desinteressado, prazer desinteressado numa universalidade subjetiva individualizada, despossuído de qualquer fim determinado. É a forma de finalidade do objeto percebida através de uma intencionalidade social/ natural que é o prazer (livres, as partes do todo possuem uma intencionalidade perceptível através das quais entendemos que o conjunto é belo). No caso do lugar, entendemos que o individualizado é toda a identificação que, dotada de um específico traço cultural, impõe prazer numa subjetividade que só é, e há, enquanto objetivação, digo, enquanto embate matéria/ idéia. O raciocínio nos expõe que o belo da natureza tem uma intencionalidade perceptível, à qual atribuímos nosso sentimento de prazer ou beleza, enquanto que a obra de arte, criada pela natureza braçal e pensante do homem, é dotada de uma intencionalidade camuflada, fazendo com que a mesma seja manifestada e expressa, como se fosse espontaneamente criação da natureza nata, não produzida e nem criada pelo ser humano. O belo é potencialmente carregado de uma intencionalidade e de uma

espontaneidade imbricadas, onde a obra de arte parece natureza. O belo é uma qualidade que transferimos às coisas para registrar a experiência que realizamos de nossa subjetividade e da legitimidade pelo sentimento de prazer (no belo, a universalidade é subjetiva e comum, como base primária para o juízo estético). O lugar possui um ímpar modo de vida, que se registra historicamente como experiência cultural inerente à reprodução do necessário²⁵ labirinto, no qual somente o ser histórico pode se esconder da acelerada contração tempo/ espaço e sentir a relatividade da liberdade e do prazer que comunitariamente compartilham com os estranhos, basta lembrarmos do simbolismo da praia e do mar.

Natureza não é arte. A atividade livre e voluntária é condição primária para a identificação de uma arte inerente de prazer e de conhecimento.

O juízo reflexivo denuncia a verdadeira arte bela, enquanto originária da imaginação humana, cuja intencionalidade não possui um fim imposto. A genialidade é que vai impor as regras²⁶ para o entendimento sobre a arte bela, já que a arte não é uma ciência. Kant escreve que “o gênio é possuidor de um dom natural que cria regra para a arte, ou seja, é uma inata condição de ânimo (*ingenium*), através da qual a natureza fornece e determina regra à arte”²⁷.

Pensamos no “dom natural” como a “natural” contradição em processo, existente entre o natural/ social, que é documentada aqui geograficamente através do pescador artesanal comunitário do nomeado lugar, que, como um Ogum, domina os ventos e a mata, os dragões do mar, já que todos os orixás são geniais e “sociais”²⁸.

O gênio possui talento (originalidade que não é sinônimo de habilidade), cria modelos ou exemplos de regra do juízo para as próximas criações e tem juízo de gosto (o belo da arte é um registro belo de alguém, algo ou alguma coisa). Assim, o gosto, entendido enquanto capacidade de avaliar, e não obrigatoriamente como uma potencialidade produtiva, faz com que a “imaginação”, que é uma faculdade produtiva que cria idéias estéticas, não tenha que ser submetida a imposições de conceitos, já que a estética é a comunhão da imaginação com o entendimento, e a recíproca é verdadeira. Nem todos os gostos dos moradores do lugar são transformados em valor de troca para o típico mercado capitalista, e o singular imaginário não é uma imposição da realidade geograficamente determinada da cidade, ou de outra localidade.

Foto 8

Sensível mundo do mito, da cura e da feitiçaria.



Foto 9

Trabalho.



Mas, como a idéia estética possui conceitos da razão, afirmamos que a idéia estética é objetivada via faculdade do conhecimento (teoria), a faculdade da vontade (prática) e a faculdade do sentimento do gosto ou imaginação produtiva (juízo)²⁹. Entendemos que a beleza pura só existe num imbricamento de formas, onde reina a harmonia do pensamento com o sentimento, e que o juízo reflexionante, que trata da representação de um objeto, ser ou coisa, é ligado à subjetividade do homem. Notamos que, nesta subjetividade, o sentimento de prazer (exemplo: a “beleza pura”) e desprazer é seu princípio reflexionante, que soma a capacidade humana de conhecer com a de desejar, no momento em que subordina um elemento representativo a um fim. Perguntamos se existe alguma peculiaridade geográfica de juízo estético, da experiência estética ou de gosto dos habitantes do lugar, porque eles possuem uma visão “única” do mundo, devido possuírem, de forma direta e imediata, as relações sociais enquanto natureza orgânica/inorgânica deles próprios, posto que os recursos da natureza não criada e nem produzida pelo trabalho fazem parte do mundo sensível dos mitos, das curas, das feitiçarias (Foto 8) e do trabalho (Foto 9). Diante do exposto, perguntamos qual a singular experiência estética ou construção de um juízo reflexionante de uma atividade capitalista artesanal, ou de um outro lugar, onde o capital se constitui pela rapina, por existirem múltiplas formas de extração, apropriação e realização do trabalho roubado. A eterna acumulação primitiva (que não ocorre só através do assalariamento) alimenta o processo de reprodução ampliada do capital e viabiliza uma experiência estética específica no lugar geográfico, que é lugar por ser condição da eterna acumulação primitiva e de particulares juízos estético e reflexionante.

Notas

¹PENHA, João da. *Períodos filosóficos*. São Paulo: Ática, 1987 (Série Princípios) (p. 56-57): “Senão, vejamos: crítica, quando empregada por Kant, não é sinônimo de censura, reprovação, mas de estudo, investigação, pesquisa...”

²PENHA, João da. *Períodos filosóficos*. São Paulo: Ática, 1987 (Série Princípios) (p. 57): “... puro é aquilo que independe da experiência – daí sua obra mais famosa, *Crítica da Razão Pura*, também pode ser intitulada *investigação da razão funcionando independente da experiência*; puro também é sinônimo de *a priori*...”

MARX, Karl. Manuscritos econômicos filosóficos e outros textos escolhidos. São Paulo: Nova Cultura, 1991 (Os Pensadores) (p. 174): “O homem é o objeto imediato da ciência natural; pois a natureza sensível imediata para o homem é imediatamente a sensibilidade humana (uma expressão idêntica), como o outro homem sensivelmente existente para ele; pois sua própria sensibilidade só através do outro existe para ele como sensibilidade humana. Mas a natureza é o objeto imediato da ciência do homem. O primeiro objeto do homem – o homem – é natureza, sensibilidade; e as forças essenciais, particulares, sensíveis e humanas, como encontram apenas nos objetos naturais sua efetivação, só podem encontrar na ciência da natureza seu próprio conhecimento. O elemento do próprio pensar, o elemento da exteriorização de vida do pensamento – a linguagem –, é natureza sensível. A realidade social da natureza e a ciência natural humana ou ciência natural do homem são expressões idênticas.”

³ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. O Reino dos Encantados, Caminhos (Tradição e Religiosidade no Sertão Nordestino). Tese de Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia). São Paulo: PUC, 1999 (p.13 e 15): “A partir da literatura existente, podemos inicialmente dizer que o culto da jurema é um culto de possessão, de origem indígena e de caráter essencialmente mágico-curativo, baseado no culto dos mestres, entidades sobrenaturais que se manifestam como espíritos de antigos e prestigiados chefes do culto, como juremeiros e catimbozeiros.”

“Câmara Cascudo reconhece-o como um consultório e não como um culto religioso, uma vez que, segundo o autor, nesse tipo de ritual, não há promessas, votos, unidade do protocolo sagrado.”

FREITAS, João de. Xangô Djacutá (2 ed.). Rio de Janeiro: Cultura Afro-Aborígene, sd. (p.25): “A analogia existente entre os mitos helênicos e romanos, tal como se observa com os eslavos, os celtas e os germanos, leva-nos, pela procura de subsídios, à conclusão de que todas as mitologias emanam da mesma fonte.”

⁴BADIOU, Alain e ALTHUSSER, Louis. Materialismo Histórico e Materialismo Dialético. 2 ed. São Paulo: Global, 1986 (p.44): “...O materialismo dialético não se refere às diferentes práticas, exceto com relação ao aspecto da intervenção delas na produção de conhecimentos. Não se refere a elas como instâncias constituintes dos modos de produção, o que é objeto do materialismo histórico.”

⁵MARX, Karl. Manuscritos econômicos filosóficos e outros textos escolhidos. São Paulo: Nova Cultura, 1991 (Os Pensadores) (p. 171): “O homem apropria-se do seu ser global de forma global, isto é, como homem total. Cada uma de suas relações humanas com o mundo – ver, ouvir, cheirar, saborear, sentir, pensar, observar, perceber, querer, atuar, amar...”

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. Marx e a Natureza em o Capital (Coleção Filosofia). São Paulo: Loyola, 1986 (p.63).

⁶PASCAL, Georges. O pensamento de Kant. Petrópolis (RJ): Vozes, 1990 (p. 158): “De um modo geral, o juízo pode ser definido como a faculdade de pensar o particular como contido no universal.”

SILVA, Úrsula Rosa da; LORETO, Mari Lúcie da Silva. Elementos de estética. Pelotas (RS): EDUCAT, 1995 (Temática Universitária) (p. 40): “É o juízo que deve procurar o universal, sendo, por isso, o juízo reflexivo.”

MARX, Karl. Manuscritos econômicos filosóficos e outros textos escolhidos. São Paulo: Nova Cultura, 1991 (Os Pensadores) (p. 170): “O homem – por mais que seja um indivíduo particular, e justamente é sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social individual efetivo – é, na mesma medida, a totalidade, a totalidade ideal, o modo de existência subjetivo da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo que também na efetividade ele existe tanto como intuição e gozo efetivo do modo de existência social, quanto como uma totalidade de exteriorização de vida humana.”

“Pensar e ser são, pois, na verdade, diferentes, mas, ao mesmo tempo, formam em conjunto uma unidade.”

⁷SILVA, Úrsula Rosa da; LORETO, Mari Lúcie da Silva. Elementos de estética. Pelotas (RS): EDUCAT, 1995 (Temática Universitária) (p. 41): “O Juízo, tanto na sua capacidade de refletir como na de determinar necessita de um princípio conceitual determinado pela faculdade superior do entendimento. O Juízo não proporciona regras. O princípio do vulgar é colocar em sintonia a coisa (natureza) e sua regra, é relacionar o particular na sua diversidade (reflexionante) com o geral (universal) na sua unidade (determinante).”

⁸PASCAL, Georges. O pensamento de Kant. Petrópolis (RJ): Vozes, 1990 (p. 61): “A lógica transcendental é, pois, uma lógica das formas do entendimento enquanto estas são constitutivas da experiência. Divide-se numa Analítica e numa Dialética, tal como a lógica de Aristóteles.”

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os Pensadores) (p. 97): “Numa lógica transcendental, isolamos o entendimento (como acima, na estética transcendental, a sensibilidade) e destacamos do nosso conhecimento apenas a parte do pensamento que tem sua origem unicamente no entendimento. O uso deste conhecimento puro repousa, porém, na seguinte condição: de que na intuição nos sejam dados objetos aos quais ele possa ser aplicado. Na ausência de intuição, todo o nosso conhecimento carece de objetos, e então permanece inteiramente vazio. A parte da lógica transcendental, portanto, que expõe os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios sem os quais um objeto de maneira alguma pode ser pensado, é a analítica transcendental, e ao mesmo tempo uma lógica da verdade.”

⁹PENHA, João da. Períodos filosóficos. São Paulo: Ática, 1987 (Série Princípios) (p. 59): “Os juízos analíticos se fundamentam no princípio de identidade. São universais – válidos, portanto, em qualquer tempo e lugar – e necessários, pois não poderiam ser de outra maneira. São captados intuitivamente; logo, são juízos a priori, isto é, independem da experiência. Por isso, nenhuma experiência científica lhes nega o caráter de verdadeiros.”

“Os juízos sintéticos, por sua vez, se fundamentam na experiência. Como esta se efetua num tempo e num espaço determinados, não são nem universais nem necessários, mas particulares e contingentes. Logo, são verdadeiros apenas quando comprovados pela experiência; daí serem a posteriori.”

LUCKESI, Cipriano Carlos; PASSOS, Elizete Silva. Introdução à filosofia. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992 (p. 111-112): “Por exemplo, na expressão Pedro é homem há um juízo que é síntese de percepções, que, por sua vez, é síntese de sensações produzidas pelo mundo exterior. Porém, os juízos (afirmativos, negativos, universais, particulares, etc.) só são possíveis em função dos modos universais a priori de operar do intelecto. São as categorias a priori que garantem os juízos, que são conceitos necessários e, por isso, devem ser verdadeiros.”

¹⁰REALE, Miguel. Introdução à filosofia. São Paulo: Saraiva, 1994 (p. 74): “O homem, portanto, no ato de conhecer, desde o fato primordial da sensação, imprime a marca de sua subjetividade em algo e se torna objeto. Conhecer é, de certa maneira, submeter algo à nossa subjetividade. Alguns expositores de Kant lembram imagem feliz, quando dizem que nós não podemos apanhar um bloco de neve, sem lhe imprimir a forma de nossos dedos. O que é conhecido conserva sempre os sinais das garras apreensoras de nossa subjetividade.”

LUCKESI, Cipriano Carlos et al. Introdução à filosofia. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992 (p. 113): “O pensamento kantiano trouxe grande contribuição à problemática política, mas foi na teoria do conhecimento a sua mais significativa participação. Ele mudou os rumos da teoria do conhecimento ao mostrar que, apesar do mundo exterior nos ser dado apenas como sensação, a mente humana por ser ativa seleciona e coordena toda a experiência. Deu ao sujeito um papel significativo no processo do conhecimento e na moralidade.”

PASCAL, Georges. O pensamento de Kant. 3.ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1990 (p. 36): “Conhecer é dar forma à uma matéria dada e é claro que a matéria é a posteriori, e a forma, a priori. Com efeito, a matéria do conhecimento é variável de um objeto ao outro, visto depender do objeto; mas a forma, sendo imposta ao objeto pelo sujeito, será reencontrada invariavelmente em todos os objetos por todos os sujeitos”

¹¹SILVA, Úrsula Rosa da et al. Elementos de estética. Pelotas (RS): EDUCAT, 1995 (Temática Universitária) (p. 37): “A sensação é a consciência de um estímulo (gosto, cheiro, som, temperatura), é a experiência incipiente, mas ainda não é conhecimento. Porém, quando estas várias sensações unem-se em torno de um objeto no espaço e no tempo, há uma percepção (intuição), ou seja, há consciência, não de um estímulo, mas de um objeto específico. Assim a sensação torna-se conhecimento... O conhecimento tem ordem, não por si mesmo, mas porque o pensamento que conhece o mundo é em si mesmo uma ordenação.”

¹²PASCAL, Georges. O pensamento de Kant. 3.ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1990 (p. 51, 55): “O espaço é a priori, porque a sua representação é a própria condição

da possibilidade dos fenômenos. Com efeito, pode-se conceber um espaço em que não houvesse objeto algum, mas não se pode perceber um objeto fora do espaço... O tempo é uma intuição pura, como espaço e, enquanto tal, é a condição de todo o vir-a-ser; a mecânica e a física repousam nessa intuição a priori, assim como a geometria repousa na intuição a priori do espaço.”

¹³LIMA, Dário de Araújo. O Lugar Marambaia. Tese de Doutorado. Orientador: Ariovaldo Umbelino de Oliveira. Universidade Estadual Paulista – UNESP – FCT - Programa de Pós-Graduação em Geografia - Campus de Presidente Prudente, São Paulo, 2003.

¹⁴SILVA, Eunice Isaias. O Espaço: Une/Separa/Une. GEOGRAFIA, Território e Tecnologia. Terra Livre – AGB, São Paulo, n. 9, julho-dezembro, 1991 (p.136).

¹⁵SANTOS, Milton. Técnica Espaço Tempo (Globalização e meio técnico-científico informacional) (3 ed.). São Paulo: Hucitec, 1997 (p.84 e 85): “Quem, na cidade, tem mobilidade - e pode percorrê-la e esquadrinhá-la - acaba por ver pouco da cidade e do Mundo.”

“Se pobres, homens comuns, os homens lentos acabam por ser mais velozes na descoberta do mundo, seu comércio com o prático-inerte não é pacífico, não pode sê-lo, inseridos que estão num processo intelectual contraditório e criativo.”

MUMFORD, Lewis. Arte e Técnica. São Paulo: Martins Fontes, 1986 (p. 58, 59 e 60): “...pelo menos retardá-lo-ia o tempo suficiente para aperfeiçoar o acabamento, ou então modificar-lhe-ia um pouco a forma para poder, além de cumprir a sua função deleitar igualmente o olhar.”

“...Não tinha grandes pressas, obedecia aos ritmos do corpo, descansando à medida que o trabalho prosseguia e prolongando as partes que mais lhe interessavam, pelo que, ainda que o trabalho avançasse lentamente... Talvez a produção comercializada para o tráfico marítimo tenha introduzido, já nos tempos antigos, urgências extraordinárias no trabalho do artesão, fazendo-o acelerar o ritmo... deixando a obra de levar a sua assinatura inimitável.”

¹⁶REIS, Alcides Manoel dos. Candomblé: a panela do segredo. São Paulo: Mandarim, 2000 (p. 93 e 166).

¹⁷MARTINS, José de Souza. A Chegada do Estranho. São Paulo: Hucitec, 1993 (p.36): “Uma outra diferença, que é necessário considerar na pesquisa desses movimentos, é relativa à concepção de tempo. O nosso tempo nada tem que ver com o tempo deles. O nosso tempo é um tempo linear, começa tal hora, com tantos minutos, tantos segundos, e assim por diante.”

¹⁸CRIPPA, Adolpho. Mito e Cultura. São Paulo: Convívio, 1975 (p. 145).

¹⁹CASSIRER, E. Antropologia filosófica. Ensaio sobre o homem. [Trad. Dr. Vicente Felix de Queiroz]. São Paulo: Mestre Jou, s/d. (p.75).

²⁰PASCAL, Georges. O pensamento de Kant. 3.ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1990 (p. 52): "... do ponto de vista da extensão, um conceito deve aplicar-se a objetos diversos: o espaço, ao invés, não é aplicável senão a ele mesmo: ele é uno."

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores) (p. 73): "Mediante o sentido externo (uma propriedade da nossa mente) representa-nos objetos como fora de nós, e todos juntos no espaço. Neste são determinadas ou determináveis as suas figuras, magnitude e relação recíproca. O sentido interno, mediante o qual a mente intui a si mesma ou o seu próprio estado interno, na verdade não proporciona nenhuma intuição da própria alma como um objeto; consiste apenas numa forma determinada unicamente sobre a qual é possível a intuição do seu estado interno, de modo a tudo o que pertence às determinações internas ser representado em relações de tempo. O tempo não pode ser intuído externamente, tampouco quanto o espaço como algo em nós."

²¹LUCKESI, Cipriano Carlos. Introdução à filosofia. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992 (p. 96): "A alma que vivera no mundo das essências fora castigada e, agora, vive em um corpo no mundo das sombras e o seu anseio natural é retornar ao mundo verdadeiro de onde viera. Enquanto não procede este acontecimento, a alma busca pelo conhecimento, ascender às idéias que são as essências. Lá se dá o verdadeiro (a suma verdade), o bem (o sumo bem), o belo (o sumo belo)... Nesse contexto, a alma é considerada superior ao corpo, devido ao fato dela ser iniciada e imortal."

²²BECKER, Uno. Dicionário de Símbolos. São Paulo: Paulus, 1999.

SANTOS, Mário Ferreira dos. Tratado de Simbólica. São Paulo: Logos, 1959.

AUGRAS, Monique. A Dimensão Simbólica. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1967.

²³JUNIOR, Gonzaga. Festa. Intérprete: Maria Bethânia. Disco: Maricotinha ao Vivo. São Paulo. Gravadora: Biscoito Fino. Produção: Sarapuí, 2002.

²⁴SILVA, Úrsula Rosa da et al. Elementos de estética. Pelotas (RS): EDUCAT, 1995 (Temática Universitária) (p. 43): "Na estética, o Juízo não está a serviço do sistema de conhecimento, está a serviço de si mesmo, é um juízo reflexionante puro..."

²⁵ARENDT, Hannah. A Condição Humana. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1981 (p. 81): "A necessidade e a vida são tão intimamente aparentadas e acorrelatas que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade. Pois, longe de resultar automaticamente no estabelecimento da liberdade, a eliminação da necessidade apenas obscurece a linha que separa a liberdade da necessidade."

²⁶HARVEY, D. A Condição Pós-Moderna. São Paulo: Loyola, 1992 (p.258): "Dentre as inúmeras consequências dessa aceleração generalizada dos tempos de giro do capital, destacarei as que têm influência particular nas maneiras pós-modernas de pensar, de sentir e de agir."

HAUG, Wolfgang Fritz. *Crítica da Estética da Mercadoria*. São Paulo: UNESP, 1997 (p. 33).

²⁷SILVA, Úrsula Rosa da et al. *Elementos de estética*. Pelotas (RS): EDUCAT, 1995 (Temática Universitária) (p. 47, 49): "Kant, primeiramente, distingue arte de natureza sendo a arte voluntária e livre produção da qual só o homem pode ser artifice e a natureza, por sua vez, uma produção rigidamente determinada por uma série causal... Entra em cena a figura do gênio que, para Kant, é o talento (do natural) que dá regra à arte (...), é a inata disposição de ânimo (ingenium) pela qual a natureza dá a regra à arte."

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores) (p. 18): "A obra de arte é concebida por Kant como produção consciente de objetos que geram a impressão de terem sido produzidos sem intenção. Sua faculdade específica é o gênio que atua conscientemente, com necessidade semelhante à das formas naturais, sempre de maneira original e distinguindo-se da atividade científica."

²⁸FREITAS, João de. *Xangô Djacutá* (2 ed.). Rio de Janeiro: Cultura Afro-Aborígene, sd. (p.33): "Os deuses, do panteão africano, representam as forças da natureza como acontece com os do helênico, do romano, do egípcio, do persa, e outros, tal como se vê no panteão brasileiro cuja entidade suprema é Tupã e o deus do trovão é Caramurú."

LOBOS, Heitor Villa e BARROS, C. Paula. "Canto do Pajé". Intérprete: Maria Bethânia. Disco: Maria Bethânia 25 ANOS. Rio de Janeiro: Fonobras/ PolyGram, 1990:

"...Oh, Tupã Deus do Brasil

Que o céu enche de sol

De estrelas de luar e de esperança

Oh, Tupã tira de mim esta saudade

Ah, Anhangá me fez

Sonhar com a terra que perdi"

²⁹KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores) (p. 17, 18): "Para Kant existem duas espécies de juízo reflexionantes: os teleológicos e os estéticos. Nos teleológicos, o objeto é considerado segundo as exigências da razão, como correspondendo a uma finalidade objetiva; adaptando-se àquelas exigências, suscita um sentimento de prazer. Nos juízos estéticos, o objeto é relacionado com um fim subjetivo, ou seja, com o sentimento de eficácia sentido pelo homem diante desse objeto... Ao contrário, num sentimento do belo, não ocorre este tipo de condicionamento: a finalidade a que corresponde o objeto deve ser inteiramente desprovida de qualquer intenção e consistir simplesmente num efeito que produz num modo de considerar as coisas, prescindindo da realidade empírica do objeto. O que importa num sentimento do belo é apenas a forma da representação, na qual se realiza a plena harmonia

entre as funções cognoscitiva, sensível e intelectual... A beleza pura ou livre de todo o interesse pode ser obtida, segundo Kant, somente num jogo de formas em que se realiza a harmonia do pensamento com o sentimento, por si mesmo e sem nenhum significado: nas flores, nos arabescos, na natureza idílica.”



Imaginários e Territórios

Representações da natureza, natureza das representações no romance *O Sertanejo* de Alencar¹

Maria de Fátima Ferreira RODRIGUES

Professora, Universidade Federal da Paraíba
fatimarodrigues.ufpb@gmail.com

“O que mais há na terra, é paisagem. Por muito que do resto lhe falte, a paisagem sempre sobrou, abundância que só por milagre infatigável se explica, porquanto a paisagem é sem dúvida anterior ao homem, e apesar disso, de tanto existir, não se acabou ainda. Será porque constantemente muda: tem épocas do ano em que o chão é verde, outras amarelo, e depois castanho, ou negro. E também vermelho, em lugares que é cor de barro sangrado. Mas isso depende do que no chão se plantou e se cultiva, ou ainda não, ou não já, ou do que por simples natureza nasceu, sem mão de gente, e só vem a morrer porque chegou o seu último fim.”

Levantado do Chão

José Saramago

Introdução

Este trabalho integra uma pesquisa mais ampla desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade de São Paulo (USP) e constitui parte de minha tese de doutorado defendida em 2001. A essa parte da tese que aqui exponho acresci algumas leituras e reflexões para apresentar no II COLÓQUIO NACIONAL DO NEER².

O tema da mesa, **Imaginários e Territórios: representações da natureza, natureza das representações**, em sua amplitude, me permitiu retomar alguns escritos de viagem e de “redescoberta” do sertão, assim como expor idéias gestadas a partir de um diálogo que marca várias gerações de pesquisadores movidos pelo desejo de contribuir para a construção de um projeto de nação capaz de assimilar e garantir a convivência de nossas diferenças, sobretudo das diferenças étnicas. Nessa linha de reflexão, cabe citar trabalhos seminais que analisam o Brasil desde o “sentido da colonização” a que propugna Caio Prado Júnior (2006) às “raízes do Brasil”, como sugere Sérgio Buarque de Holanda (1995), ao avaliar nossas raízes ibéricas e o significado do que denomina de o homem cordial; ou ainda, ao ir-se ao encontro da análise que faz Florestan Fernandes (1977) da sociedade brasileira através de sua sociologia crítica, no qual demarca as possibilidades de leitura das desigualdades sociais. Esses trabalhos são verdadeiras fendas abertas a novos pensares; contribuições extraordinárias em que se situa um povo e nação “em ser, impedido de sê-lo”, parafraseando Darcy Ribeiro (1995).

A base teórica, que dá suporte às reflexões aqui expressas, tem como referência autores das Ciências Humanas e Sociais, a exemplo de Jacques Le Goff (1994), de quem tomo de empréstimo seus argumentos sobre a legitimidade do uso da literatura, dentre outras fontes documentais. Sobre o que caracteriza o documento, Le Goff (1994, p. 544) afirma:

O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa.

Essa visão do documento, exposta pelo pesquisador, está inserida num debate mais amplo que marca as Ciências Humanas e Sociais, em busca de fortalecimento dos seus referenciais teórico-metodológicos. É do diálogo com vertentes científicas que propugnam abordagens pautadas em aspectos da realidade e aquelas que remetem à memória, subjetividade e linguagem para onde converge a trilha de pesquisa aqui delineada. Essa trilha é seguida a partir, sobretudo, de autores brasileiros e de suas interpretações da literatura e da cultura popular brasileira, a exemplo de Antonio Candido (1997, 2000), por meio de obras como *Formação da Literatura Brasileira*, e *Literatura e sociedade*; Alfredo Bosi (1994), a cujas análises biográficas de literatos brasileiros recorro em *História Concisa da Literatura Brasileira*. Em Chauí (2000, p.09), encontramos as balizas para uma leitura do sertão como um espaço mítico ao propor, essa autora, a interpretação dos mitos “não apenas no sentido etimológico de narração pública de feitos lendários da comunidade (isto é, no sentido grego da palavra *mythos*), mas também no sentido antropológico, no qual essa narrativa é a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade”.

Do conjunto dos autores trabalhados, destaco Valéria de Marco (1993), pelo aporte que trouxe a esta pesquisa, no sentido de apresentar o projeto de nação que permeia a obra Alencarina. A partir dela e das trilhas que indica seu livro *A perda das ilusões*, retornei aos prefácios dos livros *Ubirajara* (1974) e *Sonhos D’oro* (1988) e ao relato autobiográfico *Como e Porque sou Romancista* (1988), que me permitiram visualizar o projeto literário desse autor.

Outros autores também deram suporte a esta pesquisa, a exemplo de Marlise Meyer (1996, 2001), cuja escrita nos leva às matrizes literárias que embalam autores como José de Alencar e Machado de Assis e aos fundamentos de seus estilos gestados ao sabor dos Folhetins importados da Europa, tão amplamente divulgados no Brasil Imperial. Esses Folhetins se fazem presentes no imaginário brasileiro por meio de personagens que até hoje povoam a literatura, através dos cordéis e do cancionero popular. Sobre essa nossa herança afirma Prado Júnior (2006, p. 376):

Tudo que se escreveu no Brasil desde o último quartel do século XVIII, que é quando realmente se começa a escrever alguma coisa

entre nós, traz o cunho do pensamento francês: as idéias, o estilo, o modo de encarar as coisas e abordar os assuntos. Aliás a leitura dos nossos avós, a parca leitura que se fazia nessa colônia de analfabetos em que só um punhado de pessoas sabia ler, e destas, muito poucas se ocupariam com coisas do espírito, é quase toda de origem ou inspiração francesa.

Corroborando com essa afirmativa e alargando-a a tempos pretéritos e recentes a “letrados” e “populares” e, sobretudo, ao evidenciar a importância dos Folhetins e contos medievais importados da Europa, Meyer (2001, p. 149) afirma:

Fixados em livros, mas também em folguedos, a lembrança de Carlos Magno impregna memórias, escritas ou orais, ‘letradas ou populares’ embala sonhos e encantamentos das crianças.

Li deslumbrado Carlos Magno e os Doze Pares de França [...] falávamos longamente das façanhas de Roldão e Oliveiro, de princesas e sultões, lembra Oswald de Andrade. O Professor Luiz Costa, de saudosa memória, ouvia, quando tinha seus seis, oito anos, histórias de Carlos Magno, contadas pela cozinheira negra da família. E Guimarães Rosa, quando eu interrogava sobre *Sinclair das Ilhas*, dizia que o livro que ele se lembrava mesmo ter visto na casa do pai e em todas as casas do sertão é o de Carlos Magno (entrevista de 1966). Graciliano Ramos lembra das cantigas da mãe falando de combates navais entre mouros e cristãos.

Às evidências dessa influência dos contos medievais na literatura brasileira somaram-se outras demandas sobre a ressignificação dessa literatura nos folguedos populares e folclore, dentre outras manifestações culturais. Portanto, visando esclarecer esse diálogo entre pares, recorri a Renato Ortiz (1985, 1992), que também interpreta a obra de Alencar, através da cultura popular e do imaginário social.

Com o suporte dessas pesquisas tem-se delineado nesse texto uma narrativa que revela cenas, imaginários e imaginações da história social dos sertões do Brasil. Através deles, e em filigranas, vêm-se enunciadas as *representações da natureza* tanto quanto a *natureza das representações* fabuladas por Alencar; essa natureza representada n’*O Sertanejo* nos chega em *sefazendo* a partir do olhar, das vivências e das elaborações desse autor.

Sobre o debate que se trava no campo das ciências humanas e sociais acerca das representações e do imaginário social, cabe destacar que, nesses estudos, a memória coletiva articula-se às diversas formas de linguagem e intersubjetividades, integrando realidades materiais e simbólicas, antes separadas por paradigmas que consideravam inadmissíveis à ciência o uso de referenciais subjetivos. Destarte, as representações sociais aqui enunciadas partem da seguinte compreensão:

a representação social é sempre representação de alguma coisa (objeto) e de alguém (sujeito). As características do sujeito e do objeto nela se manifestam: a representação social tem com seu objeto uma relação de simbolização (substituindo-o) e de interpretação (conferindo-lhe significações). Estas significações resultam de uma atividade que faz da representação uma construção e uma expressão do sujeito (JODELET, 2001, p. 27).

Assim entendidas as representações sociais sobre o sertão, apresentadas em suas várias dimensões, chegam-nos através da literatura proposta e dos diversos autores citados. O debate que marca esse tipo de abordagem ganhou, nos anos de 1990, a denominação de “guerra das ciências”, guerra agora já apaziguada, conforme afirma Santos (2004, p. 24):

A idéia geral é que o último episódio das guerras da ciência chegou ao fim, sem que tenha havido declaração formal de tréguas ou de rendição. A sensação que se tem é que o fim dessa guerra é tão misterioso quanto o seu começo. Naturalmente que os grandes debates epistemológicos permanecem, mas parecem ter deixado de ser campos de batalha para se recolherem no âmbito e no estilo de discussões acadêmicas, sem dúvidas intensa, mas pacíficas e com respeito mútuo pelas diferenças.

Sobre esse debate é possível afirmar que, até em certo sentido, há uma valoração desses estudos que tanto se demarcam a partir de abordagens psico-sociais quanto numa perspectiva sócio-antropológica. No caso específico, o ponto de partida é o reconhecimento da Geografia como uma ciência social e a adoção de uma abordagem cultural sem jamais abrir mão do caráter marcadamente interdisciplinar dessa ciência, que lhe tem conferido ganhos significativos, como já mencionara Santos apud Serpa (2006, p. 33) ao inferir:

...a Geografia é certamente uma disciplina muito interessante, talvez a mais interessante, porque nós somos curiosos sobre os outros, embora não sejamos contemplados com a mesma atitude recíproca. Não importa, porque somos nós que lucramos com isso, porque os geógrafos lêem os sociólogos, lêem os economistas, lêem os antropólogos, lêem os etnólogos, lêem os filósofos...

Não é demais lembrar pesquisadores de áreas afins, como Edgard Morin (2001) e Boaventura de Sousa Santos (2004), que destacam a perspectiva interdisciplinar da ciência geográfica, que, assim como a Biologia, a Antropologia e a Psicologia, condensou em seu corpo teórico-conceitual as contradições que ocorreram com a separação das Ciências Naturais das Ciências Sociais. Essa dicotomia, que marca o pensamento geográfico, tem exigido de nós geógrafos esforços de reflexões recorrentes.

Entendendo que a teoria é fundamental ao processo de investigação, conduzo a narrativa de modo a possibilitar que os autores lidos iluminem o texto; às vezes diretamente, às vezes indiretamente, anunciando as possibilidades de leituras do tema. O sertão, seus significados e interpretações, são apresentados a partir de *O Sertanejo* e de autores que com essa obra dialogam e que são grandes referências na literatura brasileira e na ciência.

Sobre o aporte da Geografia na interpretação literária e paisagística constituíram fontes de pesquisa Monbeig (1957), Monteiro (2002), Muneratti (1994), Bastos (1993), Azevedo (1950), dentre outros. Entretanto, foram a Crítica Literária, a História e a Sociologia que mais consistentes respostas trouxeram as minhas indagações.

Com vistas a buscar nessa literatura as representações de sertão, retomo a seguir, paisagens, cenas e acontecimentos retirados do livro *O Sertanejo*.

Cabe destacar que, nas últimas décadas do século XX, várias pesquisas ganharam destaque no mercado editorial e nos Programas de Pós-Graduação, tendo como fonte primordial esse campo de estudos. Foi reconhecendo a pertinência do uso da “literatura literária”, como fonte de pesquisa, e buscando apoio nos estudos com ela sintonizados, que o percurso até aqui foi empreendido. Pelo mesmo motivo, busquei dialogar com a crítica literária, visando a melhor situar as referidas fontes no contexto deste trabalho. Portanto, a Crítica Literária mencionada de forma direta ou indireta, constituiu-se num guia às incursões feitas ao longo do texto.

Considerando, conforme afirma Claval (1999, p. 11), ser a cultura “um campo comum ao conjunto das ciências humanas”, busquei nas obras geográficas, que primam por uma abordagem cultural, os fundamentos à elucidação do tema, sem perder de vista que,

(...) a emergência de uma nova Geografia cultural é parte de uma resposta intelectual muito mais ampla ao colapso das fronteiras intelectuais herdadas dentro da academia, e a um trabalho crescente de flexibilidade teórica e empírica que alguns rotulariam de pós-moderna. Várias reivindicações estão naturalmente presentes sob este rótulo: elas incluem uma desconfiança da metateoria, reconhecimento da parcialidade e da natureza relativa de reivindicações da verdade, abertura em relação às múltiplas vozes autorizadas dentro do diálogo erudito, e recusa de taxonomias axiomáticas dentro e entre outros estudos científicos (COSGROVE, 1999, p. 19).

A despeito da concordância com esse autor, vale destacar que, conforme já afirmava nos anos de 1950 renomado pesquisador, o geógrafo se debate “entre a precisão científica e a arte literária” (MONBEIG, 1957, p. 223). Esse dilema advém da própria trajetória da Geografia em busca de construção do seu campo específico, visto que os primeiros conhecimentos geográficos foram narrados por cronistas, viajantes, naturalistas, dentre outros. Essa herança epistemológica sugere pensar que a produção de um conhecimento geográfico, sintonizado com os tempos atuais, passa pela construção de narrativas geográficas que se concretizem da descrição à interpretação; sem perder de vista a riqueza do conhecimento advindo do senso comum e dos distintos saberes estabelecidos, o que demanda esforços no sentido de trazer para esse debate alguns discursos legitimados por métodos eruditos fechados³.

O sertão que emana do romance *O Sertanejo* de Alencar

Sabendo que, no imaginário brasileiro, a palavra sertão nomeia lugares diversos e está amplamente representada como espaço geográfico na

literatura regionalista, tomo como contribuição, ao exercício de investigação proposto, trazer para esse debate algumas dessas representações que permeiam o romance *O Sertanejo*, cuja escolha demarca-se especialmente por termos tomado como pressuposto o próprio projeto do autor de fundar uma literatura nacional. Este projeto pode ser melhor compreendido quando se analisa a obra alencarina a partir das pistas nela reveladas⁴. A partir desse romance, ambientado, conforme as palavras de seu autor, no interior do Ceará, se tem um quadro de costumes que compõem a tradição sertaneja, liame que une enredo e personagens e possibilita considerá-lo *documento indireto*⁵.

Tomando-se como referência a fonte literária já mencionada, o contexto histórico e a crítica a ela dirigida, busca-se redescobrir, no imaginário social brasileiro, o sertão; busca-se entender também como “o imaginário foi entrando dessa forma: como uma readaptação da cultura de fora, reinterpretada, ressignificada aqui” (MEYER, 1996, p.12). Afinal, foram muitos os escritores que, no século XIX e na primeira metade do século XX, tomaram o sertão como cenário para compor as suas tramas romanescas. Ao adotarem como espaço geográfico às suas representações os interiores do Brasil, esses autores realçam, nos enredos de suas obras, cenas e costumes da vida cotidiana referentes à família, às relações de parentesco, ao casamento e à política.

As representações de sertão que povoam esses escritos, embora tomem *O Sertanejo* como referência, emanam do imaginário brasileiro e perfazem caminhos que vão da literatura brasileira ao cancionero popular; da vida cotidiana aos relatos de viagens e documentos oficiais. Cabe destacar que o imaginário de sertão que vigorou em sua diversidade até o final do século XIX remetia a terras distantes, isoladas, terras a conquistar, sertões bravios⁶; a partir de então, esse imaginário é, em grande parte, suplantado pela representação de “um” sertão, cujos significados remetem às primeiras décadas do Século XX, por meio de elaborações e proposições que deram suporte às agências de planejamento criadas para atuar no semi-árido. Essas representações que consubstanciam o planejamento regional são recorrentes no imaginário social brasileiro e têm grande legitimidade, pois delas provêm símbolos, sinais e emblemas que legitimaram a ação governamental, a atuação política e o reordenamento territorial em parte significativa da região Nordeste, norte de

Minas Gerais e Espírito Santo. A essa região a literatura geográfica denomina “região do semi-árido”. E os outros sertões? Esses permanecem vivos e representados em diversas instâncias da vida social brasileira através de manifestações culturais e reelaborações míticas, que os recriam cotidianamente através da literatura de cordéis, da música, do teatro, do cinema, da gastronomia, da política e da arte, representações sempre marcadamente amalgamadas pelas matrizes européias, africanas e indígenas.

O sertanejo de José de Alencar, publicado em 1875, ao final de sua carreira literária, reafirma o plano desse autor de, com sua obra, fundar uma literatura nacional. Se a figura do narrador na primeira pessoa reforça, por um lado, a idealização de um espaço mítico, por outro, revela, de memória, o conhecimento do interior cearense, por parte do autor, adquirido ao sabor das idas e vindas à corte, ou graças à correspondência trocada com seus pares políticos e com seus familiares.

“As faldas da Serra de Santa Maria, no sertão de Quixeramobim” é o lugar geograficamente situado em que ocorre a trama do romance. Quanto ao cenário e à paisagem que nele se descortinam, assim Alencar os descreve logo no início do romance⁷:

Esta imensa campina, que se dilata por horizontes infindos, é o sertão de minha terra natal⁸.

Aí campeia o destemido, vaqueiro cearense, que a unha de cavalo acossa o touro indômito no cerrado mais espesso, e o derruba pela cauda com admirável destreza.

Aí, ao morrer do dia, reboa entre os mugidos das reses, a voz saudosa e plangente do rapaz que abóia o gado para o recolher aos currais no tempo da ferra (...)

De dia em dia aquelas remotas regiões vão perdendo a primitiva rudeza, que tamanho encanto lhe infundia.

A civilização que penetra pelo interior corta os campos de estradas, e semeia pelo vastíssimo deserto as casas e mais tarde as povoações.

Não era assim no século passado [século XVIII], quando apenas se encontravam de longe em longe, extensas fazendas, as quais ocupavam todo o espaço entre as raras freguesias espalhadas pelo interior da província.

Então o viajante tinha de atravessar longas distâncias sem encontrar habitação, que lhe servisse de pousada; por isso, a não

ser algum afoito *sertanejo* 'a escoteira, era obrigado a munir-se de todas as provisões necessárias tanto à comodidade como à segurança (ALENCAR, 1969, p.13).

A descrição minuciosa marca esta obra que, circunscrita ao âmbito do romantismo, apresenta-se sintonizada com as manifestações do homem brasileiro em suas novas condições de existência. O romance compõe, por assim dizer, o acervo literário de um conjunto de escritores que, formados no Brasil, destinam sua obra, no século XIX, “ao magro público local” (CANDIDO, 2000, p. 91).

Buscando na naturalidade da vida cotidiana a base para sua criação, Alencar faz emergir, em meio aos acontecimentos, a paisagem sertaneja em suas várias dimensões. A paisagem da seca, das vaquejadas, do inverno, chega ao leitor naturalmente: “não há reforço em cor e linguagem para forçar a atenção ou dar o matiz regional intenso e berrante como um cartaz de viagem turística” (CASCUDO, 1969, p. 44).

O enredo do romance se desenvolve tendo ao centro o Capitão-mor Gonçalo Pires Campelo e sua família. Vivendo em pompa numa herdade⁹ situada no interior do Ceará, esse personagem exerceu enorme poder sobre aqueles que se congregavam à sua volta.

Como em qualquer enredo romântico, ganha destaque a história de amor “impossível” vivida por Arnaldo Loredo – o sertanejo, filho e herdeiro de ofício de um velho vaqueiro da fazenda Oiticica – e Dona Flor, filha do Capitão-mor Gonçalo Pires Campelo.

Arnaldo Loredo é figura central do romance. Por intermédio dele e de suas relações com os demais personagens, afluem, no interior da obra, as paisagens e o quadro de costumes que compunham a tradição sertaneja no Brasil colonial. Há, na diversidade de cenas retratadas neste romance, criação e verossimilhança. Esse aspecto do romance alencarino ganha visibilidade, seja nas tramas envolvendo as poderosas famílias do sertão, nos folguedos, a exemplo da vaquejada, nas ações de trabalho ou nas disputas políticas, descritas e recriadas. Por conseguinte, ao longo do romance, criação estética e memória intercalam-se. Nesse movimento, o autor repassa ao leitor informações obtidas de forma indireta, ou, resultante de suas próprias experiências, como é possível observar na citação a seguir:

O narrador desta singela história teve em sua infância ocasião de ver na fazenda da Quixaba, próxima à serra do Araripe, esse aluvião de leite, na máxima parte desaproveitado pelo atraso da indústria, e que podia constituir um importante comércio com a província (ALENCAR, 1969, p.126).

Este aspecto memorialista da narrativa avulta também em outras ocasiões, nas quais os conhecimentos do autor, obtidos na convivência ou na leitura de outros autores brasileiros, são visíveis no romance mencionado, como se depreende do trecho citado a seguir:

Antes da grande seca de 1793, foi tal a abundância do gado selvagem em todo o sertão do norte que segundo o testemunho de Arruda Câmara, entrava nas obrigações do vaqueiro a tarefa de extingui-lo, para não desencaminhar as boiadas mansas, que andavam soltas pelos pastos (ALENCAR, 1969, p. 135).

Arruda Câmara¹⁰ foi um dos intelectuais de produção científica mais expressiva do século XVIII. Ficou conhecido esse autor por suas pesquisas sobre a flora brasileira, bem como pelas idéias liberais compartilhadas com outros contemporâneos, a exemplo de Bárbara de Alencar, avó de José de Alencar.

No romance *O Sertanejo*, aos aspectos memorialistas, outros se somam. É visível a atribuição de uma identidade social aos que habitavam os interiores cearenses e partilhavam das tradições sertanejas. Comprova e serve de exemplo a essa afirmativa, o trecho em que discorre Alencar, acerca da predileção que o Capitão-mor Gonçalo Pires Campelo tinha pelo boi Dourado¹¹.

É um boi destemido e que tem zombado dos melhores vaqueiros dêste sertão. Há sete anos que ele apareceu, e até hoje ainda não houve quem se gabasse de pôr a mão no Dourado. O capitão-mor falou com ufanía, como se as proezas do animal se contassem entre os brasões de sua fidalguia sertaneja. **Nisso mostrava bem que era cearense da gema** (ALENCAR, 1969, p.149-150, grifos meus).

Em *O Nosso Cancioneiro*, Alencar interpreta com maestria o “poemeto” *Rabicho da Geralda*, no qual são descritas, *sem vestígios de alegoria*, as peripécias de um boi. Chama atenção, nesta obra, as observações que faz

acerca da sintonia entre o boi e o vaqueiro, mas, sobretudo, da valentia do boi que *só vem a sucumbir com a seca*:

Estou convencido que os heróis das lendas sertanejas são mitos, e resumem os entusiasmos do vaqueiro pela raça generosa, companheira inseparável de suas fadigas, e provida mãe que o alimenta e o veste.

O caráter poético das nossas rapsódias pastoris não é comum a outros países.

(....)

O Rabicho da Geralda tem a forma da prosopopéia. O cantor é o espectro do próprio boi, do herói que a legenda supõe erradio pelas várzeas onde outrora campeou livre e indomável.

Ouviu-o algum antigo vaqueiro celebrar suas proezas, e decorou a cantiga, que os outros repetiram daí em diante, quando faziam ao relento sobre o couro o costumado serão, à espera de carne-de-vento e da coalhada que compõem a ceia sertaneja.

Há no poemeto, como viu, traços da simplicidade homérica, ou antes do estilo sóbrio e enérgico do povo, em que foi vazada a poesia do grande épico.

A descrição da última e formidável corrida encerra grandes belezas, especialmente nesta quadra:

Tinha adiante um pau caído,
Na descida de um riacho;
O cabra saltou por cima,
O ruço passou por baixo.

A cena desenhada em dois rasgos breves mas tão naturais, que a paisagem se retrata aos olhos; a destreza do vaqueiro que galga o obstáculo; a disparada do cavalo a atravessar o passo difícil, tudo aí está expresso com a palavra concisa e rápida, que simula a velocidade da corrida (ALENCAR, 1993, p. 52-53).

Ao associar as proezas do Dourado “aos brasões de fidalguia” do Capitão-mor, Alencar revigora uma imagem de harmonia entre o europeu e a natureza tropical brasileira. Sobre esse aspecto mítico da obra alencarina, sobretudo do romance *O Guarani*, Ortiz (1992, p. 80-81) afirma:

Os antropólogos e os historiadores da religião têm bastante familiaridade com os mitos de fundação, e nos ensinam como nas sociedades primitivas, a história mítica se passa nos tempos imemoriais, num passado longínquo, fonte renovadora do mundo atual. Isto significa que o mito “pára” a história, situa-se aquém dela, e ao descrever o momento idealizado da odisséia, vivifica a continuidade do presente. Neste sentido os mitos são a-históricos, perenes, e sabemos que a eternidade só é possível quando a temporalidade adquire um caráter reversível. ‘O Guaraní’ participa desta dimensão mítica. (...) O romance se desenrola, pois, ao largo das contradições do presente, no espaço atemporal que reproduz a civilização primeva dos idos medievais. O escritor funda um tempo e um espaço virgens, alheio ao ritmo contemporâneo dos homens (...). O período escolhido é ideal, eliminando-se o que vem depois, sobretudo o inconveniente julgamento moral de uma instituição como a escravidão. É eloqüente o silêncio em relação ao negro, personagem inexistente no romance. Num salto de dois séculos e meio a imaginação literária o apaga, risca seu trabalho, contribuição e infortúnio. A história mítica o rechaça, evitando cuidadosamente a eventualidade de uma poluição religiosa, pois Alencar sabe que o processo escravagista se consolida somente no século XVII, com o desenvolvimento das fazendas e das plantações de cana-de-açúcar.

Nem todos os estudiosos da obra de Alencar, especialmente os críticos literários, analisaram o romance *O Guaraní* a partir dessa dimensão mítica ressaltada por Ortiz (1992). Portanto, esta interpretação não é reveladora de um consenso. A discussão maior ocorre ao se considerar que a “ausência do negro” nos romances desse autor fez-se acompanhar de uma postura política sua ou, situando melhor a questão, de uma postura do Senador Alencar, contra a Lei do Ventre Livre, atitude que despertou a antipatia dos abolicionistas de norte a sul do Brasil, e trouxe também ao escritor sérios aborrecimentos.

No que concerne ainda ao romance *O Sertanejo* é preciso afirmar que, antes de sua publicação, nenhuma obra foi divulgada que compusesse um perfil psicológico do sertanejo em suas superstições, nenhuma tratou das disputas de famílias pelo poder ou abordou o fenômeno da seca¹² com o mesmo vigor literário quanto esse romance alencarino. É esse vigor e rique-

za descritiva que marcam sua narrativa sobre a seca, conforme se pode inferir da citação a seguir:

Quem pela primeira vez percorre o sertão nessa quadra¹³, depois de longa sêca, sente confranger-lhe a alma até os últimos refolhos em face dessa inanição da vida, dêsse imenso holocausto da terra.

É mais fúnebre do que um cemitério. Na cidade dos mortos as lousas estão cercadas por uma vegetação que viça e floresce; mas aqui a vida abandona a terra, e tôda essa região que se estende por centenas de léguas não é mais do que o vasto jazigo de uma natureza extinta e o sepulcro da própria criação.

Das torrentes caudais restam apenas os leitos estanques onde não se percebe mais nem vestígios da água que os assoberbava. **Sabe-se que ali houve um rio, pela depressão às vêzes imperceptível do terreno, e pela areia alva e fina que o enxurro lavou.**

É nos estuários dessas aluviões do inverno, conhecidos com o nome de várzeas, onde se conserva algum vislumbre de vitalidade, que parece haver de todo abandonado a terra. Aí se encontram, semeadas pelo campo, touceiras eriçadas de puas e espinhos em que se entrelaçam os cardos e as carnaúbas. Sempre verdes, ainda quando não cai do céu uma só gôta de orvalho, **estas plantas simbolizam no sertão as duas virtudes cearenses, a sobriedade e a perseverança** (ALENCAR, 1969, p.16-17, grifos meus).

A natureza, descrita em sua hibernação e em sua vitalidade, ganha força nas descrições feitas por Alencar, criando imagens da seca e do inverno no sertão. A dinâmica dessa natureza em sua resistência, especialmente as “touceiras eriçadas de puas e espinhos em que se entrelaçam os cardos e as carnaúbas” são associadas, por Alencar, à sobriedade e perseverança do sertanejo cearense. Mas, além dessa, outras associações avultam ao longo da narrativa, onde a natureza é caracterizada em amplas descrições que re-bentam “dando razão” a um imaginário que se revela em canções, poesias e práticas cotidianas. É essa natureza em sua explosão seiva a base material e social dos que habitam essas regiões. Sob o olhar alencarino, a natureza se

descortina na transição da seca para o período chuvoso, conforme se depreende a seguir:

A primavera no Brasil, desconhecida na maior parte do seu território, cuja natureza nunca em estação alguma do ano despe a verde túnica, só existe nessas regiões, onde a vegetação dorme como nos climas da zona fria. Lá a hibernação do gêlo; no sertão a estuação do sol.

A primeira gota d'água que cai das nuvens é para as várzeas cearenses como o primeiro raio do sol nos vales cobertos de neve: é o beijo de amor trocado entre o céu e a terra, o santo himeneu do verbo criador com a Eva sempre virgem e sempre mãe. Nunca vi o despertar da natureza depois da hibernação. Não creio, porém, que seja mais encantador e para admirar-se do que a primavera do sertão. Aqui a transição se opera com tal energia que assemelha-se de certo modo à mutação.

Aquela várzea que ontem ao escurecer afigurava-se aos vossos olhos o leito nu, pulverento e negro de um vasto incêndio, bastou o borraçeiro da noite antecedente, para cobri-la esta manhã de virescência sutil, que já veste a campina como uma gaze de esmeralda.

Não há em cada uma das raízes do capim seco e triturado mais do que um broto imperceptível; porém rebentam os gomos com tanto luxo e abundância que, à guisa dos tênues liços de uma teia cambiante, formam esse gaio matiz da primavera.

Aquela árvore também que ainda ontem parecia um tronco morto já tem um aspecto vivaz. Pelos gravetos secos pulula a seiva fecunda a borbulhar nos renovos para manhã desabrochar em rama frondosa.

Que prodígio ostenta a força criadora desta terra depois de sua longa incubação! Dela pode-se dizer sem tropo que vê-se rebentar do solo o grêlo e crescer, assistindo-se ao trabalho da germinação como a um processo da indústria humana (ALENCAR, 1969 p.66).

Essa descrição, se observada em suas minúcias, remete o leitor aos relatos feitos por alguns viajantes e naturalistas. Observa-se que o aspecto

em que se deteve Alencar também foi objeto de interesse de autores como Henry Koster, George Gardner, Auguste de Saint- Hilaire, e Spix e Martius, dentre outros viajantes e cronistas que descreveram o Brasil. Do mesmo modo, esses aspectos da natureza ilustram obras como *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, *Documentários sobre o Nordeste*, de Josué de Castro e a *Paraíba e seus problemas*, de José Américo de Almeida. Na literatura por esses autores produzida, de modo especial na descrição que fazem da flora sertaneja, há similitudes.

No que concerne à razão de ser da instalação das famílias abastadas no interior cearense, a exemplo da família do Capitão-mor Gonçalo Pires Campelo e sobre as disputas que, a partir de sua chegada, desencadeiam-se, assim relata o narrador:

O gado de várias espécies, que os primeiros povoadores tinham introduzido na Capitania do Ceará, se propagara de um modo prodigioso por todo o sertão coberto de pastagens.

(....)

Chegando a notícia desta riqueza às capitanias vizinhas, muitos de seus habitantes, já abastados, vieram estabelecer-se nos sertões do Ceará; e ali fundaram grandes herdades obtendo as terras por sesmaria.

Nessa ocupação do solo, a cobiça de envôlta com o orgulho gerou as lutas acérrimas e encarniçadas que durante o século XVIII assolaram a nascente colônia.

Entre tôda, avulta a guerra de extermínio das duas poderosas famílias dos Montes e Feitosas que se acabou pelo aniquilamento da primeira. Desta bárbara contenda ficou sinistra memória não só na crônica da província, como no escólio de sua topografia.

Com outros sesmeiros, veio de Pernambuco o velho Campelo, que tinha fundado a herdade, e a transmitira por sucessão havia vinte anos ao filho, o atual capitão-mor.

No tempo da fundação da fazenda ainda o formoso e ameno sertão de Quixeramobim, que os primeiros povoadores haviam

denominado Campo Maior por causa da extensão, achava-se quase inabitado.

(....)

Só em 1755 fundou-se sob a invocação de Santo Antonio de Pádua a primeira freguesia, a qual mais tarde foi criada vila pela carta régia de 13 de junho de 1789, que a separou do termo de Aracati (ALENCAR, 1993, p.32-33)¹⁴.

Essa longa citação remonta a fatos históricos, resgata a origem de topônimos, recompõe a beleza e a dinâmica do quadro natural do sertão cearense, mantendo viva a trama romanesca de que é artífice Alencar, cujo estilo é balizado por sua capacidade de fabulação, que tem atravessado séculos.

Vista em seu conjunto, a tradição sertaneja constitui a matéria-prima dessa narrativa romanesca. Nela destaca-se a vaquejada, que aparece em sua origem, misto de trabalho e ludicidade, ressignificando lendas populares, como a do Boi Surubim e do Rabicho da Geralda. Lendas que na atualidade também povoam os repentes e cantorias dos interiores do Brasil, sobretudo no Nordeste. O romance *O Sertanejo* compõe e amplia a escrita inventiva e mítica de Alencar. Se a realidade serve de pano de fundo, a invenção mítica faz brotar personagens como Arnaldo Louredo, assim interpretado por Candido (1997, p. 201-202):

Respostas ao desejo de heroísmo e pureza a que se apegava, a fim de poder acreditar em si mesma, uma sociedade mal ajustada, em presa a lutas recentes de crescimento político. No meio de tanta revolução sangrenta (cada uma das quais, depois de sufocada, ficava como marco de uma liberdade perdida, de uma utopia cada vez mais remota; em meio a pesona realidade da escravidão e da vida diária) – surgia a visão dos seus imaculados parsifais, puros, inteiriços imobilizados pelos sonhos em meio à mobilidade da vida e das coisas.

É o caso de reafirmar que, no romance *O sertanejo*, do mesmo modo que em *O Guarani*, o autor compõe sua obra da seguinte maneira: “uma vez embalado, o sonho voa célere sem dar satisfações à vida a que se prende pelo fio tênue, embora necessário, da verossimilhança literária” (CANDIDO, 1997, p. 202).

Nesse vôo, a imagem do sertanejo *forte* ganha vigor em diálogos como o que se segue:

- Então, Arnaldo, como foi isto por cá amigo? Sêca muita já se sabe! Olhe digam vocês o que quiserem, isto não é terra de cristão.
- De cristão é que ela é, Aleixo Vargas; pois ao cristão ensinou o divino mestre a paciência e o trabalho. **Para quem não serve a minha terra é para aqueles que não aprendem com ela a ser fortes e corajosos.**
- Pois é coisa que se aprenda, morrer de fome e de sede ainda mais?
- Tudo aprende o homem, quando não lhe falta coragem. O cavalo deste sertão de Quixeramobim caminha o dia inteiro, come um ramo de juá, e só bebe água quando encontra a cacimba. Aonde há mais valente campeão? (ALENCAR, 1969, p. 53, grifos meus).

A força e a coragem, qualidades atribuídas por Alencar ao sertanejo, também marcaram a sua trajetória no meio político e literário brasileiro. Neste meio, são longamente criticadas as posturas desse romancista frente à literatura produzida por Gonçalves de Magalhães. As idéias do escritor cearense também foram divulgadas por meio de suas respostas a Semprônio, melhor dizendo, cartas por ele dirigidas a Franklin Távora, “que nas cartas a Cincinato (1871) depreciou o modo pelo qual Alencar concebeu seus romances regionais”¹⁵ (BOSI, 1994, p. 135).

Narrativa permeada por descrições várias dos costumes e tradições sertanejas, este romance é um marco na construção da imagem forte a que se vincula o sertanejo. Imagem que será retomada por Euclides da Cunha e pelos romancistas de 1930 e ressignificada através da experiência estética universal de Guimarães Rosa, cujo estilo é marcado por uma poética da oralidade.

A escrita histórica de Alencar: elementos para um debate

“Interior” é uma noção recorrente na trajetória empreendida em busca das representações de sertão, na literatura regionalista. Esta recorrência remete, por sua vez, a projetos econômicos que embasaram o processo de ocupação do sertão e que se consubstanciaram em atividades como a pecuária e seus derivados, a mineração, a caça aos nativos, enfim, as entradas e bandeiras. Assim como na literatura histórica, sociológica e geográfica, na “literatura literária”, especialmente na literatura regionalista, o mesmo referencial histórico-social está subjacente.

Digamos apenas que, ao contrário do que geralmente se pensa, **a matéria do artista assim não ser informe: é historicamente formada, e registra de algum modo o processo social a que deve a sua existência.** Ao formá-la, por sua vez, o escritor sobrepõe uma forma a outra forma, e é da felicidade desta operação, desta relação com a matéria pré-formada - em que imprevisível dormita a história - que vão depender profundidade, força, complexidade dos resultados (SCHWARZ, 1992, p.25, grifos meus).

Foi exatamente pressupondo a “relação com a matéria pré-formada”, estabelecida entre autor e texto e entre texto e contexto, que, objetivando buscar as representações de sertão, escolhi o romance *O sertanejo* de Alencar. O cenário que predomina nessa obra, tanto quanto em outras que têm como cenário o sertão, é fundamentalmente o interior e a maioria transmuta-se em contadores de história. Por vezes, reproduzem lendas e gestos medievais ouvidos em sua infância; por vezes, é do imaginário social que as histórias afluem em suas obras, conforme afirmam alguns pesquisadores, críticos literários e folcloristas.

Visando fundamentar o debate acerca da existência da literatura, tendo como base uma preocupação histórica, Valéria de Marco, na obra *A Perda das Ilusões* (1993), resgata três romances de José de Alencar: *O Guarani*, *As Minas de Prata* e *a Guerra dos Mascates*.

Tomando como parâmetro as leituras feitas por Alencar e o contexto histórico em que ele produziu sua obra, a autora traz para o leitor a figura

de um narrador que *cifra* e *decifra* por meio de personagens fortes, sejam heróis, sejam vilões, a realidade social, dando visibilidade a uma nova arquitetura romanesca e, assim, amplia a possibilidade de ler Alencar, como um autor sintonizado com seu tempo. Argumentos que reforçam tal visão da obra alencarina podem ser observados a seguir:

Nessa medida, o projeto de criação do romance nacional de Alencar está orientado por seu objetivo de escrever a História presente e passada do Brasil, na linguagem que lhe oferecia o Romantismo. Por isso seus romances podem ser vistos como ensaios (no lato sensu da palavra), como tateios, como procura de uma maneira adequada para capturar a diversidade de cada momento de nossa vida. Para registrar o cotidiano presente da capital do país procurou valer-se da câmera realista, atenta à miudeza e ao mundo do plausível. Para recriar o passado, bem como a vida rural presente, apoiou-se bastante na pesquisa paciente, mas expandiu largamente sua imaginação na narrativa romanesca. Era a linguagem que garantia o espaço onírico. Através dela Alencar poderia povoar a imaginação de seus leitores com o cotidiano dos tempos passados, **da gestação do país que agora conquistava sua independência; poderia esboçar a face do país com as marcas da história vista e escrita por alguém de cá e não mais por missionários e viajantes de lá.** Assim, poderia compor histórias para forjar imagens que nos explicassem e diferenciasssem, nutrindo nossa fantasia. As páginas de sua obra vão traçando um percurso no tempo e no espaço, oferecendo-nos nossos heróis e seus feitos, diversas regiões cada uma com seu modo de vida e sua paisagem (DE MARCO, 1993, p. 16-17, grifos meus).

Conforme as palavras da autora e baseada em outras referências bibliográficas sobre Alencar, observa-se que o autor bebeu fartamente em fontes como *O Tratado Descritivo do Brasil*, de Gabriel Soares, *Corografia Brasílica*, de Aires de Casal, *História dos Feitos Recentemente Praticados no Brasil nos últimos oito anos*, de Gaspar Barleus, dentre outros autores, que ao produzirem os primeiros escritos sobre o nosso país, retrataram com o seu olhar a sociedade da época¹⁶. Não é demais assinalar que José de Alencar foi sócio fundador do Instituto Histórico Brasileiro, tendo participado de vários debates travados naquela instituição sobre a necessidade de afirmação de um caráter nacional brasileiro. O cuidado em demarcar a importância histórica

de sua obra está expresso em vários de seus escritos, prefácios, advertências que antecedem o conteúdo de grande parte de seus romances. Esta mesma postura de Alencar está fortemente assinalada no debate caloroso estabelecido com Gonçalves de Magalhães¹⁷ nas *Cartas sôbre A Confederação dos Tamoios*, em seus escritos autobiográficos a exemplo de “*Como e porque sou romancista*” e nas notas de rodapé que se encontram em seus romances, especialmente n’*O Guarani*, ou em observações outras sobre a língua e a história do Brasil feitas nos prefácios dos romances *Ubirajara* e *Sonhos D’ouro*. Vê-se, na trajetória percorrida por esse autor, que ele se apropriou criticamente de diversos textos históricos escritos pelos europeus e contrapôs-se, por intermédio da literatura “indianista”, às representações dos nativos como selvagens, como feras humanas, ou como “tábulas rasas” - expressão usada por Caminha, construindo sobre eles outra imagem: a do índio cortês, valente, etc.

Sem perder de vista a estética de alguns autores românticos e do romance alencarino, pode-se dizer que a literatura por eles produzida “é histórica nas escolhas temáticas, no tipo de sensibilidade que se propôs produzir, na estética que elaborou, nas mediações que realizou entre realidade e discurso” (BARBOSA, 1998, p.52).

É importante seguir as pegadas de Alencar, observando, inclusive, o prefácio do livro *Ubirajara*, romance com “requintes mais eruditos de reconstituição etnográfica” (CANDIDO, 1997, p. 201), quando esse autor historiza a origem do título dado ao romance e sua razão de ser:

Ubirajara Senhor da lança, de Ubira - vara, e jara - senhor; aportuguesando sentido, vem a ser lanceiro. Com este nome existia ao tempo do descobrimento, nas cabeceiras do rio São Francisco, uma nação de que fala Gabriel Soares - Roteiro do Brasil, cap. 182. A peleja dos Ubirajaras, diz esse escritor, é a mais notável do mundo, como fica dito, porque a fazem com uns paus tostados muito agudos, de comprimento de três palmos, pouco mais ou menos cada um, e tão agudos de ambas as pontas, com os quais atiram a seus contrários como com punhais, e são tão certos com eles que não erram tiro, com o que tem grande chegada; e desta maneira matam também a caça que se lhe espera, o tiro não lhe escapa; os quais com estas armas se defendem de seus contrários tão valorosamente como seus vizinhos com arcos e flechas, etc.

Desta arma e da destreza com que a manejavam proveio o nome de bilreiros que lhes deram os sertanistas, significando assim que tangiam suas lanças com a agilidade e sutileza igual à da rendeira ao trocar os bilros.

(.....)

Como admitir que bárbaros, quais nos pintaram os indígenas, brutos e canibais, antes feras que homens, fossem suscetíveis desses brios nativos que realçam a dignidade do rei da criação?

Os historiadores, cronistas e viajantes da primeira época, senão de todo o período colonial, devem ser lidos à luz de uma crítica severa. É indispensável sobretudo escoimar os fatos comprovados, das fábulas a que serviam de mote, e das apreciações a que os sujeitavam espíritos acanhados, por demais imbuídos de uma intolerância ríspida.

Homens cultos, filhos de uma sociedade velha e curtida por longo trato de séculos, queriam esses forasteiros achar nos indígenas de um mundo novo e segregado da civilização universal uma perfeita conformidade de idéias e costumes.

Não se lembravam, ou não sabiam, que eles mesmos provinham de bárbaros ainda mais ferozes e grosseiros do que os selvagens americanos.

Desta prevenção não escaparam muitas vezes espíritos graves e bastante ilustrados para escreverem a história sob um ponto de vista mais largo e filosófico.

Entre muitos citarei um exemplo. Barlaeus referindo as justas que se faziam entre os selvagens para obterem em prêmio de seu valor a virgem mais formosa, não se esqueceu de acrescentar este comento - *finis spectantium est voluptas*.

(....)

Releva ainda notar que duas classes de homens forneciam informações acerca dos indígenas a dos missionários e a dos aventureiros. Em luta uma com outra, ambas se achavam de acordo nesse ponto, de figurarem os selvagens como feras

humanas. Os missionários encareciam assim a importância da sua catequese; os aventureiros buscavam justificar-se da crueldade com que tratavam os índios (ALENCAR, 1974, p. 11-12).

Com esses escritos introdutórios do livro *Ubirajara*, Alencar reforça uma posição adotada desde a publicação de *O Guarani*: “não deixar que seus filhos-textos circulem desacompanhados de sua presença” (SANTIAGO, 1982, p. 06), proporcionando ele próprio ao leitor pistas preciosas à interpretação de sua obra. Vê-se, portanto, que a sua escrita assenta-se numa postura clara de construção de uma literatura nacional, cujo cerne era a valoração dos elementos nativos.

Um aspecto a ser elucidado quanto à crítica dirigida à obra de Alencar diz respeito à acusação de ser o autor copista de autores franceses e americanos. Ainda que Alencar tenha procurado demarcar sua produção literária, situando-a historicamente, alguns críticos de sua época e de épocas posteriores, acusaram-no de plagiar autores como Chateaubriand e Fenimore Cooper.

A despeito das muitas controvérsias que permeiam este debate, especialmente as sobre a acusação de copista dos romances europeus e americanos, sabe-se que elas foram de diversas formas respondidas pelo próprio Alencar, que nunca negou haver lido esses autores, mas negou qualquer possibilidade de tê-los copiado¹⁸.

Disse alguém, e repete-se por aí de outiva, que o *Guarani* é um romance ao gosto de Cooper. Se assim fosse, haveria coincidência e nunca imitação; mas não é. Meus escritos se parecem tanto com os do ilustre romancista americano como as várzeas do Ceará com as margens do Delaware.

A impressão profunda que em mim deixou Cooper foi, já lhe disse, como poeta do mar. Dos *Contrabandistas*, poder-se-ia dizer, apesar da originalidade da concepção, que foram inspirados pela leitura do *Piloto*, do *Corsário Vermelho*, do *Varredor do Mar* etc. Quanto a poesia americana, o modelo para mim ainda hoje é Chateaubriand; mas o mestre que eu tive foi esta esplêndida natureza que me envolve, e particularmente a magnificência dos desertos que eu perlustrei ao entrar na adolescência e que foram o pórtico majestoso por onde minha alma penetrou no passado de sua pátria (ALENCAR, 1998, p. 62-63).

Provavelmente, desse tipo de enfrentamento decorra o cuidado de Alencar em demarcar tão claramente o seu projeto de criação de uma literatura nacional, conforme corrobora Queiroz (2006, p. 21), ao afirmar:

Dono de uma capacidade extraordinária de criação e movido por forte sentimento de nacionalidade, Alencar acabou atraindo para suas produções leitores e críticos que viam nas temáticas de suas obras, a possibilidade da construção de uma língua e, conseqüentemente, de uma literatura com “estilo brasileiro”. Alencar tinha consciência da necessidade de criar uma literatura que fosse essencialmente brasileira, que retratasse a realidade cultural do país, consoante o ideário romântico. Uma literatura que expressasse a nação com sua geografia, seus costumes e sua cultura própria.

Situando este debate no contexto mais amplo em que se circunscreve a literatura brasileira, é importante destacar que dotar os personagens de um potencial histórico não é exclusividade desse romancista. Aliás, esta questão não pode ser vista de forma unilateral: “Seria o caso de dizer, com ar de paradoxo, que estamos avaliando melhor a obra e o ambiente, depois de termos chegado à conclusão de que a análise estética precede considerações de outra ordem” (CÂNDIDO, 2000, p. 3). Portanto, é pertinente considerar que esta preocupação fez-se presente já nos primeiros escritos, através dos quais tentou demarcar uma literatura nacional.

De Gonçalves de Magalhães a Machado de Assis, de Santiago Nunes Ribeiro a José de Alencar e Silvio Romero, até os manifestos modernistas do século XX, essa linha de pensamento é uma só na busca da síntese da nacionalidade na literatura e do caráter brasileiro nas letras. Pode-se acompanhar passo a passo a evolução do instinto de nacionalidade, que analisou Machado de Assis em 1873, desde as décadas de 30 e 40, como um “sentimento íntimo”, que fazia com que, no dizer de Alencar, os personagens dos romances ou dramas fossem como são os tipos comuns de brasileiros, marcando assim a qualidade brasileira das obras. Por outro lado, sentimento íntimo que caracteriza os “brasilianistas”, isto é, aqueles que encaram o Brasil como algo novo, peculiar, diferente, mestiço e os que o consideram sobretudo como produto das raízes européias, ocidentais brancas (COUTINHO, 1980, p. 115).

Fazer a cartografia das nossas raízes, demarcar os pontos centrais da construção de nossa nacionalidade, eis algumas questões que movem uma gama de pesquisadores que estudam o Brasil. Da colônia ao Brasil de hoje, este tem sido o principal mote que move esses pesquisadores, em busca do elo que nos une como nação. Da Geografia à Literatura, da Ciência Política à Filosofia, em todos os campos do saber este debate já foi posto.

Para Ortiz (1992) é no campo da cultura popular que vamos encontrar o vetor que une as várias leituras e abordagens sobre a América Latina e, conseqüentemente, sobre o Brasil; e estas abordagens apontam na direção da indagação: *quem somos?*

O debate não se restringe pois à esfera acadêmica – ele integra um público mais amplo preocupado com as questões sociais. Eu diria que a idéia fundamentalmente que marca esta discussão é a de “falta”, de “ausência”. Pode-se enumerar várias maneiras como o tema foi elaborado, mas existe uma constante, que atravessa o século, um vetor convergindo sempre para o mesmo horizonte: a identidade nacional. É claro, esta identidade é trabalhada de formas diversas, mas a inquietação em relação a “quem somos nós?” permanece. Identidade, nação, popular, são termos recorrentes ao longo da história do pensamento latino-americano. A eles se agregam outros: atraso, desenvolvimento, modernidade, modernização. A temática mobiliza os artistas, os políticos, os literatos, os intelectuais: ela é uma possessão (ORTIZ, 1992 p. 6).

A possessão a que se refere o autor citado tem marcado sobremaneira os estudos contemporâneos. No caso em particular, o conjunto de autores e obras escolhidas com o objetivo de buscar as representações de sertão na literatura regionalista incluem-se neste referencial. Suas obras retratam em cores fortes a paisagem, as festas, os costumes, além de “inventar”, a partir da paisagem e da história do país, uma tradição para a sociedade brasileira, cuja trajetória é marcada pelo conflito. Do regionalismo em seus vários matizes, especialmente do regionalismo literário, pode-se dizer que, em sua essência, não difere de outros regionalismos em nível mundial.

Uma das conclusões que se pode tirar dessa história do regionalismo brasileiro é que a transição difícil nos reajustes sucessivos da nossa economia aos avanços do capitalismo

mundial se trama de modo específico e a literatura tende a recontar o processo ora como decadência ora como ascensão, ora como pessimismo, ora como otimismo, dependendo de que lado está: da modernização ou da ruína. Quando consegue superar o otimismo autocentrado das elites ganhadoras ou o simples ressentimento das frações perdedoras, expressando o modo como o pobre “paga o pato” em um e outro caso, ela supera, também os limites estreitos da ideologia, para virar forma de conhecimento e vivência solitária dos diferentes problemas do homem pobre brasileiro (CHIAPPINI, 1995, p. 155).

Esta assertiva aplica-se tanto aos autores que escreveram seus romances no final do século XIX, a exemplo Bernardo Guimarães, Visconde de Tau-nay, José de Alencar e Franklin Távora, como para os escritores modernistas.

O debate acerca do romance histórico, ou do valor sociológico do romance, embora não seja central neste trabalho, fez-se presente, merecendo considerações que visaram situar o leitor em relação ao tema. Em todos eles, o desejo de evidenciar características, traços culturais, costumes que dizem respeito à sociedade brasileira está implícito. Detive-me a discutir certos pormenores da contribuição histórico-literária de José de Alencar, por ele ser considerado um dos primeiros romancistas a adotar, em primeira mão, essa forma de criação.

Sabe-se, outrossim, que durante um longo período, na história da Literatura Brasileira, os romances publicados após *O Guarani* e *Iracema*, tiveram como questão central contar as histórias da terra. Tal preocupação se atribui a diversos autores e escolas literárias brasileiras, mas, em sua origem, remonta aos primeiros folhetins escritos por Alencar. Por isso, ele é considerado, na expressão de Silviano Santiago, *um farol*, uma vez que, no entender desse ensaísta e crítico literário, Alencar:

(...) ‘advinhou’ o passado brasileiro através de uma forma literária, onde deixou explícito o discurso do chefe, empresário no Novo Mundo. E é por isso que o seu romance é histórico, o seu indígena é selvagem, e o seu conflito não é mero imprevisto, tomado de empréstimo a romances de cavalaria (ainda que sua ‘técnica’ ficcional o possa ter sido). O texto alencarino veicula o desejo de manter um discurso da liderança civil, camuflada por valores feudais (SANTIAGO, 1982, p. 112).

Nascida na prosa de ficção com Alencar e tendo como marco o romance *O Guarani*, a literatura indianista¹⁹ assenta seus pressupostos em antecedentes históricos, conforme é possível apreender nos argumentos citados a seguir:

No caso do Brasil, que não pode reivindicar antecedentes históricos medievais, a constituição de um passado se combina, com o problema da identidade nacional. Quem era o brasileiro aborígene, quem já estava no país antes da chegada de europeus e africanos? O índio é claro. E com o romantismo o índio é simultaneamente guindado à posição de objeto estético, herói literário e antepassado mítico-histórico. Desse modo, ele veio a ser tão importante que uma linha central se criou dentro do Romantismo, exclusivamente por causa dele e com ele se confundindo por longo tempo: é o que conhecemos por indianismo. Invadindo todas as artes, além da literária, o Indianismo se mescla ao nascimento, florescimento e morte do romantismo brasileiro. Podemos traçar seus passos desde as primeiras discussões a respeito da conveniência de tirar partido da paisagem típica do país e de seus habitantes, mediante o abandono da mitologia greco-romana e do cenário arcádico, até a plena realização nos poemas de Gonçalves Dias e na prosa de Alencar (GALVÃO, 1981, p.177).

A literatura indianista constitui uma vertente no âmbito da literatura regionalista, e a literatura regionalista constitui um marco que contempla outras vertentes que, no dizer de Chiappini (1995), incluem elaborações que vão do “beco ao belo”. Nesse diapasão é que se inclui o conjunto de autores e obras destacados neste trabalho. Esse traço peculiar à literatura, tem merecido atenção de uma gama de pesquisadores, ensaístas e críticos literários, a exemplo de Antonio Candido que, sobre a criação literária, afirma:

A criação literária traz como condição necessária uma carga de liberdade que a torna independente sob muitos aspectos, de tal maneira que a explicação dos seus produtos é encontrada sobretudo neles mesmos. Como conjunto de obras de arte a literatura se caracteriza por essa liberdade extraordinária que transcende as nossas servidões. Mas na medida em que é um sistema de produtos que são também instrumentos de comunicação entre os homens, possui tantas ligações com a vida

social, que vale a pena estudar a correspondência e a interação entre ambas²⁰.

Foi considerando os limites da criação estética, sem, contudo, abdicar do valor das obras mencionadas enquanto possibilidades de interação com a vida social do sertão, que busquei, nos autores citados, especialmente em Alencar, as suas representações de sertão. Por meios dessas representações busca-se o entendimento de um conjunto de imagens que, expressas na cultura sertaneja, revigoram-se e ressignificam-se cotidianamente.

Notas

¹ Este trabalho não teria este formato sem a contribuição de pesquisadores, como a Profa Dra Maria Geralda Almeida, que incentivou-me a fazer leituras e provocou curiosidades sobre as abordagens culturais da Geografia; a Profa Dra Maria Regina de Toledo Sader e o prof. Dr. Heinz Dieter Heidemann, que me estimularam a olhar os vários sertões brasileiros. A esses pesquisadores nenhum dos possíveis equívocos que esses escritos registrem lhes deve ser cobrado; a eles minha gratidão pela generosidade e fineza de trato na vivência acadêmica.

² O evento resulta de articulações entre pesquisadores de várias Instituições de Ensino Superior do Brasil com o Núcleo de Estudos em Espaço e Representação da Universidade Federal do Paraná. O evento teve como tema central “ESPAÇOS CULTURAIS: VIVÊNCIAS IMAGINAÇÕES E REPRESENTAÇÕES” e foi realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia e Departamento de Geografia da Universidade Federal da Bahia, em Salvador, de 5 a 7 de dezembro de 2007, sob a coordenação do Prof. Dr. Angelo Serpa.

³ Cf. Coletânea que discute exaustivamente esse tema a partir de autores portugueses, brasileiros, africanos, indianos, dentre outros, organizada por: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conhecimento Prudente Para Uma Vida Decente**. São Paulo: Cortez, 2004.

⁴ É expressiva, na obra de Alencar, sua preocupação em reafirmar a existência de uma literatura nacional. Sobre esta questão, pronunciou-se, por vezes, em seus romances e também em respostas outras que deu aos críticos literários, especialmente alguns escritores portugueses que o acusavam de abastardar a língua, e enxovalhar a gramática. Cf. ALENCAR, José de. *O Nosso Cancioneiro*. Campinas: Pontes, 1993, p. 51-61.

⁵ Faço uso desta expressão valendo-me do que afirma Bosi (1994) acerca dos romances *Senhora e Lucíola* e do que eles significam enquanto representação da

sociedade urbana do Rio de Janeiro, no contexto do segundo reinado. No que diz respeito ao cenário do romance *O sertanejo* e a cultura sertaneja nele narrada, a mesma assertiva se aplica.

⁶ Cf. Rodrigues, Maria de Fátima Ferreira. *Em Busca de Uma Genealogia do Sertão*. In: *Sertão no Plural: da linguagem geográfica ao território da diferença* (tese de Doutorado em Geografia Humana). FFLCH-USP: São Paulo, 2001.

⁷ Percebe-se, desde o início da fala do narrador, um certo saudosismo ao discorrer sobre as transformações ocorridas na paisagem do sertão cearense: Quando te tornarei a ver, sertão de minha terra, que atravessei há muitos anos na aurora serena e feliz de minha infância? Quando tornarei a respirar tuas auras impregnadas de perfumes agrestes, nas quais o homem comunga a seiva dessa natureza possante? ALENCAR, José de. **O sertanejo**. São Paulo: Cultrix, 1969, p. 13.

⁸ Há quem diga que a imagem do sertão cearense que ficou gravada no romancista foi a de uma viagem que fez a Recife quando criança e, talvez muito mais, das leituras do romanceiro popular, onde os vaqueiros, os bois, as árvores, os bichos bravos, as vastidões e os perigos assumiam proporções de dignidade épica. Agora toda essa soma de imagens grandiloqüentes era repensada pelo escritor famoso, mas desiludido das mal sucedidas façanhas políticas, anotando sempre, por entre grandes gestos e belas paisagens, a frustração que sofria no tempo presente, a nostalgia pelo homem natural, e que encontrava a sua compensação em criar máscaras ideais, mediante as quais reconhecia o mundo que a sua imaginação de rebelde forjara. BARBOSA, João Alexandre. Introdução. In: ALENCAR, José de. **O sertanejo**. São Paulo: Cultrix, 1969, p. 08.

⁹ A esta designação assim explica o autor: Datava do fim do século dezessete a primeira fundação da herdade ou fazenda, como já então se entrava a chamar esses novos solares que os fidalgos de fortuna iam assentando nas terras de conquista, à semelhança do que outrora o haviam feito no reino outros aventureiros, também enobrecidos pelo valor e pelas façanhas. Naturalmente lembraram-se nossos avoengos de pôr esse nome às granjas de maior tráfego pela razão de representarem os grossos cabedais e grandes posses de seus donos. Daí veio a designação no norte aos casais de criação, como no sul aos prédios e lavouras. ALENCAR, 1969, *op. cit.*, p. 32.

¹⁰ Numa carta deste pesquisador acrescida às notas de Câmara Cascudo, nota Nº 08 do capítulo IV, do livro *Viagens ao Nordeste do Brasil*, observa-se grande preocupação com a possibilidade de extravio ou desvio de sua obra. Nela o autor faz recomendações interessantes quanto a diversos temas que o preocupam e que dizem respeito à ciência no Brasil.

¹¹ Ao fazer referência à valentia do Dourado, Alencar ilustra a sua narrativa com o Rabicho da Geralda, por ele denominado poemeto sertanejo ou Rapsódia Popular. Cf. ALENCAR, 1993, *op. cit.*, p 39- 50.

¹² Embora se saiba que a literatura que tem como cenário e tema a seca vincula-se fortemente à geração de 30 do século XX, neste romance, tal fenômeno climático é abordado com vigor literário. Também em D. Guidinha do Poço, de Manoel de Oliveira Paiva, o quadro natural do sertão do Ceará - especialmente do sertão de Quixeramobim - ganhou descrições similares. De modo que a geração de 30 retoma este tema, que ganha, a partir de então, reforço e tom de denúncia, dentro de um projeto regionalista.

¹³ O período em que o autor situa a sua narrativa é dezembro de 1764. Cf. ALENCAR, 1969, *op. cit.*, p.14.

¹⁴ Os dados históricos sobre a criação, em 1755, da freguesia de Campo Maior [denominação de origem portuguesa] e, posteriormente, vila, em 1789, encontram respaldo na historiografia.

¹⁵ Cf. BETIOLI Ribeiro, Cristina. Franklin Távora: O Projeto da Literatura do Norte. In: O norte – um lugar para a nacionalidade [Dissertação de mestrado] - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, São Paulo: 2003.

¹⁶ Sobre este aspecto da obra de Alencar, assim pronunciou-se um crítico literário, de renome, no Brasil colonial: Estudou com afincos os velhos cronistas e historiadores; procurou conhecer os costumes dos selvagens, o viver dos colonos, dos escravos, das classes dirigentes durante a formação das populações brasileiras; pôs em contribuição suas recordações próprias, já do que viu nas suas viagens, quer a que fez para Pernambuco e São Paulo, durante o curso acadêmico, quer as que mais tarde fez ao Ceará e a Minas; já do que observou diretamente na vida social ou aprendeu de informações de amigos sinceros, competentes conhecedores do país. ROMERO, Sílvio. História da literatura brasileira. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980, p. 1464.

¹⁷ “O nome de Gonçalves de Magalhães é tradicionalmente lembrado pela baliza da publicação dos Suspiros poéticos e Saudades (1836), livro e data que a história fixou para a introdução do movimento entre nós. (...) Tendo-nos dado o lírico e o dramático, faltava-lhe o épico; fê-lo retomando Durão e Basílio, lidos sob um ângulo enfaticamente nativista, e compôs a Confederação dos Tamoios, quando Gonçalves Dias já fizera públicos os seus cantos indianistas e Alencar redigia a epopéia em prosa que é o Guarani”. Foi-lhe fatal o atraso, que o privou dessa vez do mérito cronológico que vinha marcando a sua presença no romantismo brasileiro. BOSI, Alfredo. História concisa da literatura brasileira. São Paulo: Cultrix, 1994, p 97-99.

¹⁸ Sobre esta contenda assim pronunciou-se Sodré: A idéia de que nossos indianistas tivessem copiado a maneira de ver o índio de figuras como Chateaubriand ou Cooper, carece assim, de todo e qualquer sentido. Aqueles autores comprovam, com suas obras e a tendência que manifestam, a

generalidade da preocupação com o índio, dentro do quadro do romantismo, preocupação que nem era nova nem original. Tivessem os nossos indianistas sido meros imitadores vulgares de motivos distantes, alheios ao ambiente brasileiro, e não teriam alcançado a receptividade que conquistaram entre os leitores do tempo, permanecendo, até agora, como autores procurados. Se existiu manifestação típica do pensamento nacional, foi o indianismo um dos seus exemplos mais expressivos. SODRÉ, Nelson. *Formação da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976, p. 269.

¹⁹ “Na busca da individuação, a literatura brasileira rastreia certos veios que, correndo subterrâneos em determinados períodos, podem ressurgir com mais vigor e objetivos renovados, efeito da maturação. Entre essas constantes destaca-se o indianismo, figurando nos momentos mais significativos da tentativa de afirmação da nacionalidade, ou seja, no romantismo e no modernismo. WEINHARDT, Marilene. A presença do índio nos cronistas do século XVI. *Revista de Estudos Brasileiros*, Curitiba, n.5, p.79-100, jun. 1978, p. 79.

²⁰ Cf. Candido, Antonio. *Literatura de dois gumes*. <http://planeta.terra.com.br/educacao/csgiusti/Litbnkdata/Textos/candido1.htm>. Acesso em abril de 2001.

Referências

ALENCAR, José de. **Como e porque sou romancista**: autobiografia literária em forma de carta. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1998.

ALENCAR, José de. **O nosso cancioneiro**. Campinas: Pontes, 1993.

ALENCAR, José de. **O sertanejo**. São Paulo: Cultrix, 1969.

ALENCAR, José de. **Sonhos D’oro**. São Paulo: Ática, 1988

ALENCAR, José de. **Ubirajara**. São Paulo: Ática, 1974.

AZEVEDO, Aroldo de. “Os Sertões” e a Geografia. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n. 5, jul. 1950.

BARBOSA, João Alexandre. Introdução. In: ALENCAR, José de. **O sertanejo**. São Paulo Cultrix, 1969.

BASTOS, Ana Regina Vasconcelos. **Geografia e os romances nordestinos**. Das décadas de 1930 e 1940: uma contribuição ao ensino. 1993. Dissertação (Mestrado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BETIOLI Ribeiro, Cristina. **O norte – um lugar para a nacionalidade**. Cristina Betioli Ribeiro. [Dissertação de mestrado] - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem - Campinas, São Paulo: 2003.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 1994.

- BRAGA, Renato. **História da comissão científica de exploração**. Fortaleza: UFC/ Imprensa Universitária, 1962.
- CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e sociedade**. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.
- CÂNDIDO, Antônio. **Formação da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: Itatiaia, 1997.
- CASAL, Aires de. **Corografia brasílica**. São Paulo: Edusp, 1976.
- CASCUDO, Luís da Câmara. O Folclore na obra de José de Alencar. In: ALENCAR, José de. **Til**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Vaqueiros e Cantadores**: folclore poético do sertão de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. São Paulo: Ediouro, 1969. (Série biblioteca de investigação e cultura).
- CHAUÍ, Marilena. **Brasil mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- CHIAPPINI, Ligia. Do beco ao belo: dez teses sobre o regionalismo na literatura. **Revista de Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995.
- CLAVAL, Paul. **Geografia cultural**. Florianópolis: UFSC, 1999.
- COSGROVE, Denis. Geografia Cultural do Milênio. In: ROSENTHAL, Zeny; CORRÊA Roberto Lobato. **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro, EdUERJ, 1999.
- COUTINHO, Afrânio. **Crítica e Poética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- DE MARCO, Valéria. **A perda das ilusões**: o romance histórico de José de Alencar. São Paulo: UNICAMP, 1993.
- FERNANDES, Florestan. **A Sociologia no Brasil**: contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1977.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. **Gatos de outro saco**: ensaios críticos. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JODELET, Denise. Representações Sociais: um domínio em Expansão. In: **As Representações Sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- KIDDER, Daniel P. **Norte do Brasil**. São Paulo: Itatiaia, 1980.
- KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1978.
- LE GOFF, Jacques. Documento monumento. In: **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1994.
- MEYER, Marlyse. Entrevista. In: **Revista do Imaginário**. São Paulo, n. 03, 1996.
- MEYER, Marlyse. **Caminhos do imaginário no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2001.

MONBEIG, Pierre. Literatura e Geografia. In: _____. **Ensaio de Geografia humana brasileira**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1957.

MONTEIRO, Carlos Augusto de Figueirêdo. **O mapa e a trama**: ensaios sobre o conteúdo geográfico em criações romanescas. Florianópolis: Editora. da UFSC, 2002.

MORIN, Edgar. **A Cabeça Bem-Feita**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

MUNERATTI, Eduardo. **Atos agrestes**: uma abordagem geográfica na obra de Graciliano Ramos, 1994. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ORTIZ, Renato. Românticos e Folcloristas. In: _____. **Cultura popular românticos e folcloristas**. São Paulo: Olho d água, 1992.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

QUEIROZ, Silvana Rodrigues de Souza. **O Vocabulário alencarino de O Sertanejo**: uma análise léxico-semântica. (Dissertação de Mestrado em Linguística) UFU, Uberlândia, 2006.

REGO, José Lins do. José de Alencar e a língua portuguesa. In: ALENCAR, José de. **Romances ilustrados**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977. v. 6

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Maria de Fátima Ferreira. **Sertão no Plural**: da linguagem geográfica ao território da diferença. (Tese de Doutorado em Geografia Humana) USP/ FFLCH: São Paulo, 2001.

ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

SANTIAGO, Silvano. Liderança e hierarquia em Alencar. In: _____. **Vale quanto pesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre a ciência**. São Paulo: Cortez, 2005.

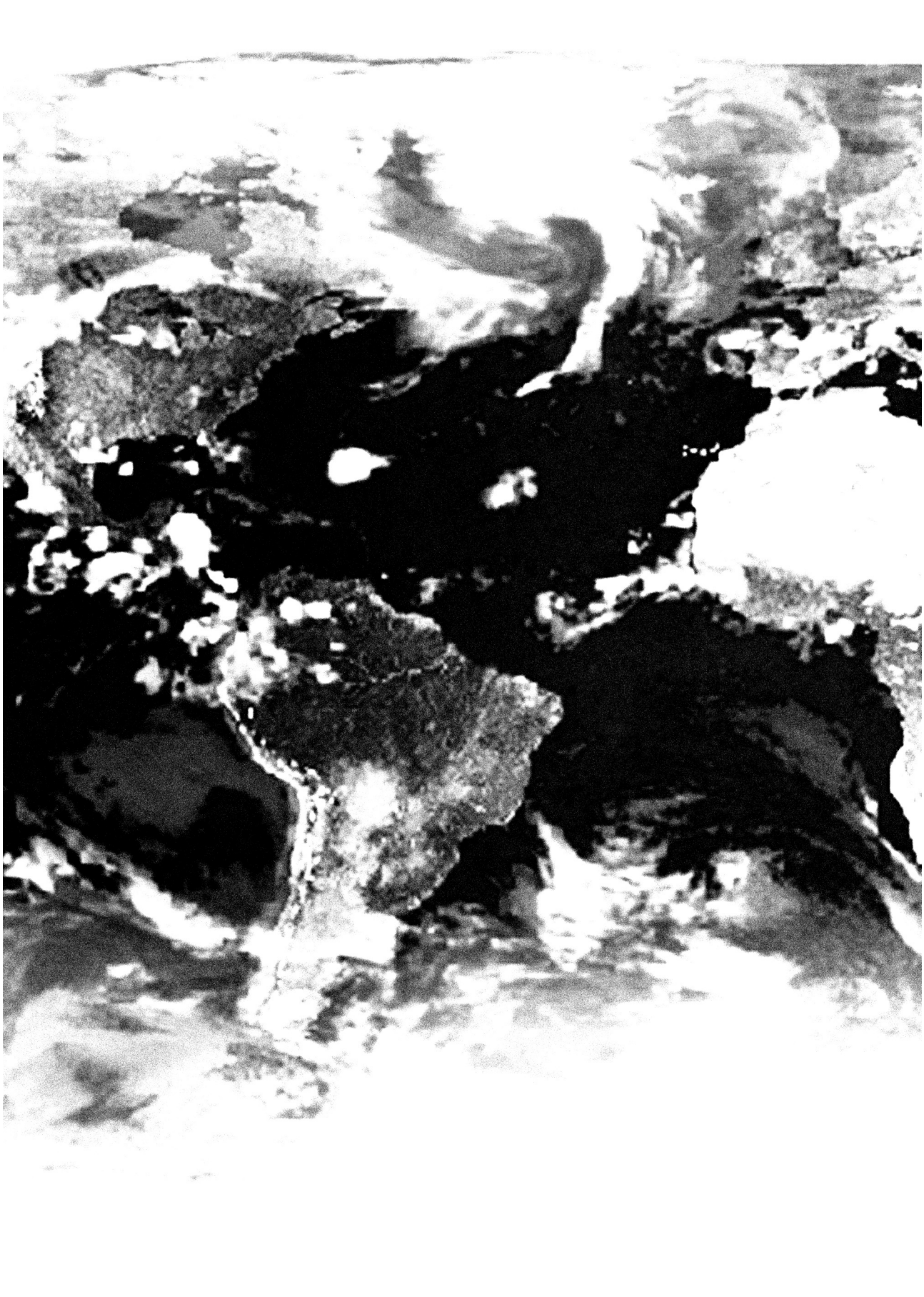
SARAMAGO, José. **Levantado do Chão**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2005.

SCHWARZ, Roberto. As Idéias fora do lugar. In: **Ao Vencedor as Batatas**. São Paulo: Duas Cidades, 1992.

SERPA, Angelo. Geografia como metadisciplina: a perspectiva da interdisciplinaridade em Milton Santos. In: SILVA, Maria Auxiliadora; TOLEDO JÚNIOR, Rubens. (Orgs.). **Encontro com o pensamento de Milton Santos**. Salvador: UFBA, 2006.

SODRÉ, Nelson. **Formação da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

WEINHARDT, Marilene. A presença do índio nos cronistas do século XVI. **Revista de Estudos Brasileiros**, Curitiba, n.5, p. 79-100, jun. 1978.





5

Territorialidades, representações
do mundo vivido e modos de
significar o mundo



Sobre nexos entre espaço, paisagem e território em um contexto cultural¹

Álvaro Luiz HEIDRICH

Professor, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Pesquisador, CNPq

alvaro.heidrich@ufrgs.br

Espaço, paisagem, território e lugar são categorias usuais em Geografia. Geralmente tomamos uma ou outra destas concepções para referenciar o estudo. Uma análise territorial não é exatamente aquela que recorre ao conceito de paisagem para construir sua abordagem. Muitas vezes, referências a lugar pretendem demonstrar relações próximas e é isso que demarca diferença em relação ao estudo que toma o território como base analítica, já que ambos permitem tratar sobre vínculos de identidade. Em Geografia Cultural, paisagem, território e lugar têm permitido realizar importantes análises e a escolha teórica, a falar de um determinado e específico contexto.

Quando, porém, na geografia cultural predominaram os estudos da morfologia das paisagens, do reconhecimento de padrões de uso da terra e suas manifestações culturais correspondentes, as dinâmicas em superfície eram únicas. Nas escolas mais influentes, como na geografia alemã, nos estudos sauerianos ou na tradicional geografia francesa, o reconhecimento de unidades singulares do espaço geográfico levou a construção de referenciais explicativos que permitiram associar arranjos espaciais a modos de vida. Uma determinada maneira de interferência no meio, estruturas de posse, formas da arquitetura e significações culturais estiveram associadas nessas explicações.

A urbanização da humanidade, porém, trouxe inúmeras inconsistências explicativas (SORRE, 1963; 1964). O intercâmbio e as relações econômicas passaram a sobredeterminar as relações singulares dos lugares e regiões. Mais do que as dinâmicas de urbanização, a ampla modificação da geografia, dada pela articulação de inúmeras geografias nos diz que não há apenas uma única dinâmica em superfície. Deste modo, questiona-se qual deve ser a paisagem ou o território escolhidos. De uma determinada dinâmica? Do espaço em situação integral? De um determinado olhar?

A renovação da abordagem cultural em geografia é, em grande parte, também uma revisão do próprio conceito de paisagem, através da qual as culturas se apresentavam singularizadas. O conceito agora, mesmo se mantendo ancorado naquilo que é visível, acolhe o campo das representações e das identidades. A relação proposta por Augustin Berque (1998), que expõe uma dialética entre paisagem marca e paisagem matriz, é fundamental nessa revisão. Nem tudo, porém, é paisagem. Campos de representação e de identidades se referem muitas vezes mais a territorialidades do que a um

campo de paisagem na qual se entrecruzam processos locais, universais de variados matizes.

Nesse sentido, torna-se compromisso essencial à construção teórica presente tratar do desencaixe entre paisagem, território e espaço. As manifestações da cultura no espaço envolvem complexos, sobreposição de imagens, multiplicação de territorialidades e espaços que não possuem correspondência direta em paisagem.

Paisagem, território e espaço

Ruy Moreira discute o uso das categorias e conceitos usuais em geografia, apresentando um esquema lógico e claramente articulado sobre a interdependência entre paisagem, espaço e território (MOREIRA, 2007). Segundo o autor, “para adquirir uma feição geográfica, a relação homem-meio deve se estruturar na forma combinada da paisagem, do território e do espaço” (*Ibid*, p. 116). O método para o autor, com o uso destes referenciais, é possível se estiver articulado ao que chama de Princípios Lógicos da Geografia: localização, distribuição, extensão, distância, posição e escala. Somente após esse procedimento se poderia efetuar a análise.

Tudo na geografia começa então com os princípios lógicos. Primeiro é preciso localizar o fenômeno na paisagem. Vem, então, a distância entre as localizações dentro da distribuição. E com a rede e conexão das distâncias vem a extensão, que já é o princípio da unidade do espaço (ou do espaço como princípio da unidade). A seguir, vem a delimitação dos recortes dentro da extensão, surgindo o território. E, por fim, do entrecruzamento desses recortes surge a escala e temos o espaço constituído em toda sua complexidade (*Ibid*, p. 117).

Como proceder, porém, uma análise que envolve a consideração de distâncias, posições e localizações tendo-se em conta que grande parte de processos e fatos do mundo estão se desencaixando desses princípios lógicos?²

Nesse sentido, por exemplo, relativamente aos processos de comunicação, Paul Claval (1999) observou que seu caráter simbólico apresenta du-

pla função geográfica, pois permite que indivíduos instalados em lugares distantes sintam-se solidários, ao mesmo tempo em que aqueles situados geograficamente próximos participam de concepções de mundo opostas. Para ele

(...) os grupos humanos participam de um duplo sistema de distâncias: as do espaço físico, que as técnicas permitem controlar mais ou menos bem; [e] as dos espaços psicológicos, que cavam fossos entre os sistemas culturais, ou os preenchem, independentemente das distâncias físicas (*Ibid.*, p. 71).

Este é um dos aspectos que geram polêmica entre os pressupostos originais do enfoque cultural na geografia e as necessidades do mundo contemporâneo.

Paisagem e sensibilidade

O conceito de paisagem, por exemplo, embora não se mantenha como única ferramenta teórica nas novas abordagens (CORRÊA; ROSENDAHL, 2000, p. 11), apresenta nítida diferença em seus significados, em relação as suas primeiras formulações. Enquanto a concepção original de paisagem cultural busca revelar “o conteúdo geográfico de uma determinada área ou o complexo geográfico de um certo tipo” (WAGNER; MIKESSEL, 2000, p. 133), como a disposição e o estilo de materiais utilizados, que refletem um específico modo de vida em interação com o quadro natural (*Ibid.*, p. 136), passa-se a enfatizar a interpretação de seus significados, no lugar de caracterizá-la em sua morfologia (COSGROVE; JACKSON, 2000, p. 19).

A paisagem é, por isso, uma maneira de ver, é método que permite calibrar o olhar para perceber e também é maneira de ver que depende do que se conhece de uma relação de objetos, formas e dinâmicas. Em qualquer um destes dois sentidos, então, o conceito é pertinente a uma relação entre quem olha e o alcance desse olhar. A esse respeito, Cosgrove (1998, p. 100) diz que paisagem:

Ao contrário do conceito de *lugar*; lembra-nos sobre nossa posição no esquema da natureza. Ao contrário de *meio ambiente*

ou *espaço*, lembra-nos que apenas através da consciência e razão humanas este esquema é conhecido por nós, e apenas através da técnica podemos participar dela como seres humanos³.

O olhar de um turista, ou mesmo de um geógrafo, para a praia do litoral do Rio Grande do Sul nas proximidades da Lagoa do Peixe pode expressar a visão de um cordão retilíneo de areia, “sem quase mudança na sua relação com o mar”, quase sempre agitado, de águas escuras (ditas barrentas) devido à presença de algas e poucas habitações junto à orla. Nos balneários, que volta e meia surgem no cenário, há moradores locais, veranistas e alguns pescadores. Fora deles, algumas povoações de pescadores, predominantemente. Cabos de rede são freqüentes nessa paisagem. Tudo isso diz respeito à relação destes com o meio e o lugar. Tudo isso também é reconhecido por um pescador do lugar, mas o elemento principal dessa paisagem para ele é a identificação da *quadra*⁴.

A noção de *quadra* é essencial para o pescador do lugar. Trata-se de uma combinação de dois tempos – o cronológico e o meteorológico – naquele lugar. A sucessão de ventos e a permanência de um ciclo, ora de nordeste (alíseos), ora de sul (frente fria), ou as raras situações de ausência de ventos é o que determina a pesca. Daí deriva sua sabedoria da posição onde encontrar o peixe, qual tipo de peixe poderá ser pescado e quando deve se iniciar a pesca.

De forma semelhante, ao olhar antropológico a paisagem é inicialmente tratada de um ponto de vista objetivo, um conhecimento já existente que diz respeito à paisagem de um povo particular. Posteriormente, o conceito tem uso para compreender “o significado imputado por um povo local aos seus arredores físicos e culturais (i.e. como uma paisagem particular, vista por seus habitantes)” (HIRSH; O’HANLON, 2003, p. 5). Em termos culturais, então, a paisagem refere-se a uma relação entre pessoas e um lugar, uma extensão de espaço.

Rafael Mata (2006, p. 18), em argumento que justifica a política de gestão europeia para a preservação da paisagem⁵, afirma que:

A territorialização da paisagem, isto é, o reconhecimento de que cada território se manifesta paisagisticamente em uma fisionomia singular, dinâmica e em plurais imagens sociais, faz da paisagem

um aspecto importante da qualidade de vida da população, porque a paisagem é, antes de tudo, resultado da relação sensível das pessoas com o seu entorno percebido, cotidiano ou visitado. Por isso mesmo, a paisagem é também elemento de afinidade e identidade territorial, e manifestação da diversidade do espaço geográfico que se faz explícita na materialidade de cada paisagem e suas representações sociais.

A nosso ver, porém, as dinâmicas conflitivas que envolvem as diferentes concepções de uso da terra, as contradições entre o que demanda a sociedade nacional (e muitas vezes internacional) e comunidades locais e mesmo as atitudes resultantes de representações repercutem em não haver exata correspondência entre paisagem e território, como também com o espaço. Não se trata de uma contradição entre formas, não é uma dialética entre paisagem e território ou paisagem e espaço, já que elas não agem entre si com autonomia, senão apenas como formas objetivadas pelo social⁶. “A paisagem é história congelada, mas participa da história viva” (SANTOS, *Op. Cit.*, p. 86).

Conflitos de uso, territorialidades, paisagem e representação

Qualquer território, seja relativo ao Estado, seja a definições legais de uso, seja resultante de dinâmicas mais fluídas de territorialização, envolve a sua compreensão por duas feições: o limite e o conteúdo. O domínio, a posse ou a apropriação não bastam para a criação do fato territorial. Como resultado do poder⁷, está sujeito à relação. *Um território pode ser anulado, mas o espaço e a paisagem da mesma área permanecem.* O uso, associado ao limite, é uma construção da permanência. Uso do espaço é, em essência, geração de valor, de utilidade. Posse/domínio e uso/valor dizem respeito a limite e conteúdo territorial. Tratando-se de fato humano e social, a compreensão da ação que impõe limite e faz uso da área definida é o que dá condição deste ser um objeto geográfico⁸. Paisagem pode fazer parte disto. Como história congelada, porém, é objeto de posse e uso, nem sempre coerente em relação às dimensões e funcionalidades.

Formas conflitivas de uso da terra têm trazido modificações na paisagem dos “Campos de Cima da Serra”⁹, no Rio Grande do Sul¹⁰. Nesta região, há algumas Unidades de Conservação, de âmbito nacional, estadual e, também, municipal, regidos pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC - Lei nº. 9.985 de 18/07/2000). Na área do Parque Estadual do Tainhas¹¹ há uma paisagem e um cotidiano historicamente vinculados à criação extensiva de gado, muito embora o uso da terra esteja em profunda transformação na região, com a introdução do plantio florestal de *Pinus elliotis*. Além disso, encontra-se em menor grau alguns pequenos estabelecimentos de pequenos criadores e agricultores.

Mesclam-se lógicas de latifúndio, arrendamento capitalista e pequena produção familiar. E, como novidade na região, há o plantio florestal e as unidades de conservação. Trata-se de uma paisagem em transformação e de um novo território: o Parque Estadual do Tainhas. O cotidiano e a representação social que vigora, porém, ampara-se no universo simbólico da criação, nos costumes campeiros, e na paisagem tradicional de campos entremeados por capões de mata com araucária.

Além das diferentes territorialidades e formas de uso da terra, há grande importância nesta área da representação que se faz da paisagem, tradicionalmente associada a um sistema de uso, ordenamento e valores sociais, que coexistem e se combinam com as novas formas de reprodução do capital e das perspectivas de consumo da paisagem (sítios). O modo de viver e de pensar na região dos Campos de Cima da Serra estabelece valor simbólico (1) à propriedade, vista como terra, pois é da sua posse efetiva que se origina o sistema de criação extensiva; (2) ao manejo (tradicional) da criação que envolve a organização do estabelecimento em pasto nativo, sistemas de invernadas, renovados pela prática de queimadas; e (3) ao significado da quantidade de terras em posse que notabilizam a pessoa do proprietário-criador, hábitos e costumes ligados ao mundo vivido que reúnem um universo culinário, festivo e de “lidas” campeiras. Todo esse conjunto “naturalmente” se opõe às novidades¹² que vêm ameaçar essa tradição.

Como argumenta Maclver (1942, apud MOSCOVICI, 2003, p. 82), “é a exceção, o desvio, a interferência, a anormalidade que estimula nossa curiosidade e parece exigir uma explicação”. A representação, como diz Pierre Bourdieu (1989), depende do conhecimento e do reconhecimento. Primeiramente ela

é idéia, depois, realidade. Para Moscovici (2003, p. 70), “os sistemas de classificação e de nomeação (...) não são, simplesmente, meios de graduar e de rotular pessoas ou objetos (...). Seu objetivo principal é facilitar a interpretação de características, a compreensão de intenções e motivos subjacentes às ações das pessoas, na realidade, formar opiniões”. Daí que a questão crucial para um espaço em transformação e coexistência de distintas lógicas é o que se apresenta em posição distinta do que é tradicionalmente aceito.

A superposição das territorialidades do parque sobre a territorialidade dos diferentes sistemas de produção gera, no espaço social em questão, de modo diacrônico, situações de coexistência e conflito. Neste espaço geográfico, que mescla o plantio florestal à tradição da criação de gado, é em função de certa fartura de terras e um *modo de pensar* onde se *diz* ser pelo uso desta terra que se viabiliza geração de produto, que se pode explicá-la como alternativa econômica.

A pecuária tradicional não se apóia em lógica de reprodução ampliada, como um empreendimento empresarial, mas se mantém pela extensão da terra. Sua lógica é extrair da terra a renda que ela proporciona. A criação extensiva de gado é uma das maneiras de se possibilitar isso. Além de permitir a reprodução do proprietário de campo como senhor de terra, dá a ele a possibilidade de ter rendimentos por isso. Enquanto a área for extensa, permitindo manter caráter de latifúndio, ceder pedaços de terra para moradores e, com isso, garantir mão-de-obra, a forma e o sistema se mantêm.

A expansão do plantio de *pinus* ocorre nos estabelecimentos com grande disponibilidade de terras, de pecuária tradicional, em estabelecimentos organizados em lógica empresarial, mas também em pequenos estabelecimentos de pequena produção familiar, revelando-se uma situação bastante complexa para sua compreensão. Além dos usos em destaque, outras estratégias de reprodução social e possibilidades de geração de renda e poupança são mobilizadas, como a aposentadoria e atividades profissionais externas à economia rural. Os pequenos estabelecimentos, de pecuária e agricultura familiar, com esta característica, além de lugar de moradia, revelam a organização de sistemas com significativa presença de estratégias de subsistência e não desprezível comercialização de produtos, como gado e o conhecido *queijo serrano*. Outras características presentes na paisagem e no cotidiano são:

- Um absenteísmo que se aproxima de 40% dos estabelecimentos;
- Reduzida imigração, revelando possuírem os moradores locais, em absoluta maioria, vínculos de parentesco com proprietários predecessores;
- Significativa “rarefação” demográfica;
- Fortes laços de identidade, embora a vida comunitária não seja comparável a de comunidades camponesas que necessitam recorrer com maior frequência à ajuda mútua, que vivenciam situações demográficas mais densas e contatos de vizinhança facilitados pela proximidade.

Nos diferentes sistemas de produção ressalta-se a presença de uma representação comum, embora desigual, a respeito de duas novidades antepostas ao universo estabelecido das representações sociais – a tradição: as paisagens de plantio de *pinus* e os territórios do parque. Apesar de formas distintas de reprodução social, o universo tradicional é referencial não apenas da identidade, mas de como se conduz a vida, e o que possui valor simbólico. Assim, por exemplo, muito embora na pecuária e agricultura familiar não seja a lógica da fartura de terra que condicione a reprodução, as imagens e o cotidiano associados à criação do gado, os costumes e as práticas sociais permitem compartilhar o mesmo universo cultural.

Por outro lado, a empresa pecuarista e de silvicultura também necessita de terras em abundância, posto que tanto a produção de gado como de madeira conseguem auferir produtividade ao capital por meio da concentração da produção. Como em boa parte o plantio de *pinus* ocupa área dos mesmos estabelecimentos da pecuária, também não se contradizem ao universo simbólico. A favor do plantio de *pinus* também há o fato da região ter sido fornecedora de madeira nativa, especialmente araucária, para madeira de corte.

O plantio florestal, entretanto, é um elemento novo, para o qual se elaboram argumentos. Relatam, alguns moradores, que a sua aceitação se origina de uma estratégia: recuperar o valor da terra em face da ameaça da desapropriação¹³. Recuperar um valor econômico. Mas há uma complexidade, pois juntamente com o valor econômico que o plantio de *pinus* pode resgatar, o universo simbólico situa a paisagem de campo e mata nativa

como um de seus referentes fundamentais. É esta paisagem que a maior parte dos moradores gostaria de ver no futuro.

A contradição ocorre em duas situações: uma, quando o plantador de *pinus* se depara com esta perda, não concorda com o novo território do parque e se rende à expectativa de renda futura que a madeira poderá lhe fornecer. Neste caso é a terra como símbolo de poder social e econômico que ganha expressão. Outra, ocorre quando vizinhos ou até mesmo familiares se deparam com estratégias distintas: uns procurando manter a reprodução tradicional, outros acolhendo a alternativa do plantio florestal. Combina-se com esta problemática a expectativa de alguns almejem a manutenção do universo simbólico combinada à possibilidade de oferecê-lo, juntamente com a paisagem, ao consumo turístico.

Não se nota a presença de discurso ou argumento local, plenamente aceito, que perceba a implantação do parque como possibilidade de preservação do universo simbólico tradicional e da paisagem nativa. A favor e contra a implantação do Parque Estadual do Tainhas, encontram-se a reprodução social fundada na fatura da terra e o apego e a afeição a um sistema tradicional em que paisagem nativa é seu elemento fundamental. O parque em si, por suas dimensões, não se consubstancia diretamente em ameaça, posto que atinge poucas propriedades e permitiria conservar um setor da paisagem característica dos Campos de Cima da Serra, um dos elementos importantes do universo simbólico. Mas afeta a propriedade pelo símbolo que representa.

Considerar uma problemática como essa, em que paisagem original e representação social se apresentam sem coerência, algumas vezes confusas, frente aos novos usos da terra e territorialidades, é indicativo de que apenas um uso conceitual revela-se precário para nossos estudos.

Transglossia

Já nos foi possível reconhecer uma outra dificuldade relativamente ao uso do conceito de paisagem, dada a multiplicidade de formas, originárias de externalidades e tempos diferentes. Refere-se à busca de uma compreensão sobre a paisagem e suas relações com a territorialidade no Vale do

Rio Três Forquilhas, no Litoral Norte do Rio Grande do Sul (GAMALHO; HEIDRICH, 2006). Pode-se registrar, nessa paisagem, diferentes territorialidades superpostas, vinculadas:

- à ocupação do vale por diferentes etnias: portugueses, alemães, negros e, em período mais recente, japoneses; que demarcam a predominância de duas territorialidades: dos descendentes de alemães e dos descendentes de portugueses.
- ao modo de viver campesino, nas localidades rurais e dinâmicas tipicamente urbanas, com crescimento de periferias, cotidiano vinculado à força das ligações comerciais entre o Vale e a Região Metropolitana de Porto Alegre;
- à presença marcante e influente das igrejas católica e protestante, além da presença de inúmeras pentecostais; e
- às territorialidades demarcadas por identidades socioeconômicas.

A paisagem é, desta maneira, híbrida, compósita de dinâmicas que se entrelaçam, mas também imagens e sentimentos que não se referem a uma única representação social e identidade.

Os vínculos dos moradores com o vale são formados por um rico quadro de diversos fatores: desde sua relação com o meio, como forma de apropriação e sustento, os aspectos étnico-religiosos, a condição de pequeno agricultor, que é predominante, a influência do progresso em combinação com a permanência de elementos do passado. O processo de colonização e, conseqüentemente a diversidade étnica e religiosa, a inserção do agricultor em uma economia de mercado ou sua relativa continuidade em um modo de viver camponês, assim como as influências externas, são elementos responsáveis pela composição de sua paisagem. Ainda é forte a permanência de um cotidiano rural em que o espaço-tempo é percebido como continuidade do presente, embora contraditoriamente articulado com temporalidades externas (*Ibid.*, p. 9).

Diferentemente de um diálogo entre as formas e dinâmicas, trata-se do cruzamento de diálogos e, às vezes, da sua ausência. Processos dessa natureza foram identificados por Renato Ortiz (2005, p.61-62) como *transglossia*, para se referir ao “lugar” – como cruzamento de diversas espacialidades.

Questão importante a considerar, é reconhecer tais cruzamentos na marca e na matriz, no método sugerido por Berque, como já havia alertado Olivier Dollfus ao final de seu texto (BERQUE, *Op. Cit.*, p. 90-91).

Como sugeri na introdução deste texto, o problema que se antepõe para a leitura da cultura no espaço é a não correspondência dos processos numa mesma superfície. Paisagem e espaço, em muitos casos, não se referem à mesma realidade. A paisagem, que se refere à superfície, pode resultar de um compósito de diferentes paisagens, segundo o olhar, porém não se pode mais falar de uma única superfície. Por isso, o espaço é mais complexo que a superfície. É realidade de distintos meios (SANTOS, *Op. Cit.*, p. 186-192). Não há dúvida de que se trata de modificação do espaço geográfico, mas as mudanças que dizem respeito às novas superfícies se referem a um amplo espaço que, produzido a partir do geográfico, eleva a geografia para situações que envolvem territorialidades que, porém, não se referem propriamente a paisagens. Tem elas como pontos de partida, mas cotidianos, representações e sensibilidades que lhe parecem externas.

Espaço social: descolamentos e fraturas

O espaço, que contém o meio técnico-científico-informacional, é o que modifica as conexões entre lugares e facilita a realização de fluxos. Essa condição altera profundamente a comunicação, um elemento importante na estruturação da comunidade (LEDROUT, 1968, p. 260). Ela passa a ser cada vez mais impregnada de informação. Mas ela depende da técnica científica-informacional e, por isso, modifica a vivência entre as diferentes temporalidades do espaço social, destacadamente do urbano.

Nesse sentido, estar no lugar não quer dizer propriamente vivê-lo¹⁴. Estar e viver se distinguem, então? Este é um dos problemas que afetam diretamente o espaço social, pois, originalmente, a cidade é um corpo que compreende as relações de um coletivo, que envolvem constituição de espaços públicos e de encontro da cidadania. A cidade

[é] uma reunião de homens que mantêm relações diversas. Por certo, tais relações se estabelecem mediante a espacialidade, isto é, por meio das coisas que formam determinado espaço, e

isto ao menos na mesma medida em que o fazem por meio da linguagem (LEDROUT, *Op. Cit.*, p. 23).

Nas cidades, especialmente nas de condição metropolitana, uma particular dinâmica de expansão urbana combina suburbanização, periferização e a multiplicação de centros. A dinâmica suburbanização/periferização tem envolvido a produção de rupturas da continuidade do tecido urbano.

[Tal] processo envolve ao mesmo tempo aglomeração e descentralização dispersas numa escala regional em expansão. (...) Encadeando as milhares de atividades ao longo do espaço regional estão modos hierárquicos de organização social ligados por telecomunicações, campos eletrônicos de processamento de informação e pela troca maciça de população através das formas de transporte (VIDAL-KOPPMANN, 2006, p. 16).

As modificações nos espaços de moradia das camadas de alta renda, por meio da implantação de condomínios fechados, ignoram a rede urbana local (UEDA, 2006). E tais conjuntos permitem a participação numa integração relativa e tecnicamente opcional, à medida que são providos de sistemas de “segurança”, que selecionam as conexões locais, e de sistemas de comunicação, que articulam a moradia a espacialidades não locais.

As modificações no espaço social urbano criam novas centralidades, espaços de consumo e habitação fechados e produzem uma espacialidade que tende a anular prerrogativas da temporalidade anterior, como relações de vizinhança e até formalidades sociais que codificaram a vida coletiva. A paisagem permanece, mas nem tudo está organicamente interligado porque a forma geográfica não garante a solidariedade e a integração local. A técnica permite interligar, mas depende da ação, do evento e nota-se a tendência à multiplicação de territorialidades que não dizem respeito à paisagem, já que envolvem acessos que não são desta superfície.

A esse respeito, notamos, em Porto Alegre, a tendência de distanciamento das formas tradicionais das relações sociais e com os lugares em territorialidades de classes médias e ricas, em decorrência da adoção de recursos tecnológicos modernos que, ao mesmo tempo, permitem maior individualidade, formalidade e impessoalidade nas relações e aproximam as pessoas de uma integração mais global – a uma extraterritorialidade, como

sugere Zygmunt Baumann (2003, p. 53-54). Como era de se esperar, entre territorialidades de classes populares, conservam-se formas tradicionais, muito embora já apareçam sinais de alguma mudança, pela intensificação do uso de cartão de crédito e do acesso à *internet*.

Predominam as relações de vizinhança, pouco freqüentes nas territorialidades de classes abastadas, tendendo à intensificação nas territorialidades de menores rendas. A dinâmica da cidade e do espaço urbano apresenta relações com as modificações econômicas de alcance global e com as tecnologias que dão suporte a esse processo. As tecnologias (televisão a cabo e *internet*) e os espaços sociais (condomínios fechados e *shoppings*) reforçam esse processo, ao mesmo tempo em que correspondem a uma relativa perda do vínculo territorial local. Nos bairros populares, mantêm-se maior sociabilidade e vida comunitária mais intensa, pois se observa movimentação mais intensa de pessoas nos espaços públicos, em pequenos comércios e prestadores de serviços locais. Os espaços públicos e os aparelhos urbanos (praças, calçamentos, clubes, etc.) revelam, muitas vezes, notável precariedade.

Destas observações, faz-se necessário o reconhecimento de duas formas: o “descolamento” do lugar em relação a sua vizinhança e a fratura socioespacial, demarcada pelo “emuralhamento”. Fazem parte, porém, de um único espaço social. Trata-se da marca do espaço social do meio técnico científico-informacional: de permitir a existência de uma geografia absoluta em planos diferenciados e de geografias relativas. Se estiverem em contigüidade, compõem paisagem, mas são parcialmente e relativamente vividas. A desigualdade, o estranhamento e a segregação possuem razões de várias ordens (moral, econômica, ética, etc.), mas as técnicas e as disciplinas permitem que o que não se encontra no mesmo plano – em paisagem – não entre em conflito, não tenha direta relação.

* * *

A imagem desse processo evidentemente compromete nossa reflexão sobre as relações espaço e cultura. Parece indicar a necessidade do uso articulado das categorias analíticas, como espaço, território, paisagem e lugar. É como se estivéssemos na presença de fractais, nos quais os perímetros se

ampliam, mantendo-se a mesma área. Nos casos aqui explorados, trata-se da produção de mais espaço a partir das mesmas paisagens, porém, que levam a novos planos, novas superfícies. O início de tudo, a paisagem primeira, é a que provoca a sensibilidade humana, mas como vimos, por vezes ela é desfocada, por causa de nossas próprias contradições, de lidarmos também com a realidade do território e das representações. Esses produtos da nossa relação com o mundo não precisam estar em conformidade entre si. Cabe a nós dar conta disto, assim como o reconhecimento dos múltiplos processos em planos ou superfícies que não dialogam entre si.

Notas

¹ Agradeço a revisão textual de Ana Stumpf Mitchell.

² Nas conclusões da argumentação, Moreira afirma que os princípios lógicos foram abandonados e, por isso, temos hoje “uma geografia com conteúdo e sem forma” (MOREIRA, *Op. Cit.*, p. 118).

³ Grifo no original.

⁴ Noção transmitida por pescadores do município de Mostardas e junto ao Parque Nacional da Lagoa do Peixe (Rio Grande do Sul, Brasil), em novembro de 2007.

⁵ Como a que vem sendo construída pela Estratégia Territorial Européia relativa às “ameaças sobre as paisagens culturais” (Cf. Mata, *Op. Cit.*, p. 19).

⁶ A discussão desse tema é atenta e detalhada por Milton Santos (1997, p. 83-88).

⁷ Poder em geral, social. Quando se confunde poder, com poder político, só cabe uma forma do território: a do território político. Cf. Max Weber (1997, 43; 59 et passim).

⁸ Diferentemente de se compreender a construção de territórios por sua natureza, política, econômica ou cultural, que implicaria reconhecer uma tipologia, entendemos que a ação humana ou social não separa poder, uso e representação. Nesse sentido, entende-se melhor, compreender o fato territorial como resultante de ações em relação ao espaço (e à paisagem), estabelecendo vínculos. Essa concepção já expuz em HEIDRICH (2004 e 2006). Sob o argumento das tendências para a formação da territorialidade, Robert Sack permite compreender o território como fruto da relação sociedade-tempo-espaço (1986, p. 31-42).

⁹ Porção noroeste do Rio Grande do Sul de colinas em substrato basáltico, predomínio de vegetação de campo e porções de mata subtropical com pinheiros araucária. O uso da terra, desde a ocupação da região por portugueses e brasileiros, é predominantemente de criação de gado.

¹⁰ Cf. Verdum, 2007.

¹¹ Criado pelo Decreto nº. 23.798 de 12/03/1975, do Estado do Rio Grande do Sul, classificado como de proteção integral conforme o artigo 8º, inciso III e artigo 11º, parágrafo 4º.

¹² As plantações florestais e a Unidade de Conservação “Parque Estadual do Tainhas”.

¹³ Em dez anos se pode fazer o corte do *pinus* e, se diz, que a produção em um hectare resulta em valor maior do que o que vale a própria terra atualmente.

¹⁴ Cf. Marc Augé, 1994.

Referências

AUGÉ, M. **Não-lugares**. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

BAUMAN, Z. **Comunidade**. A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BERQUE, A. Paisagem-marca e paisagem matriz: elementos da problemática para uma Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.) **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 84-91.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CLAVAL, P. A geografia cultural: o estado da arte. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.), **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 59-97.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Geografia cultural: um século (2)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

COSGROVE, D. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.) **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 92-123.

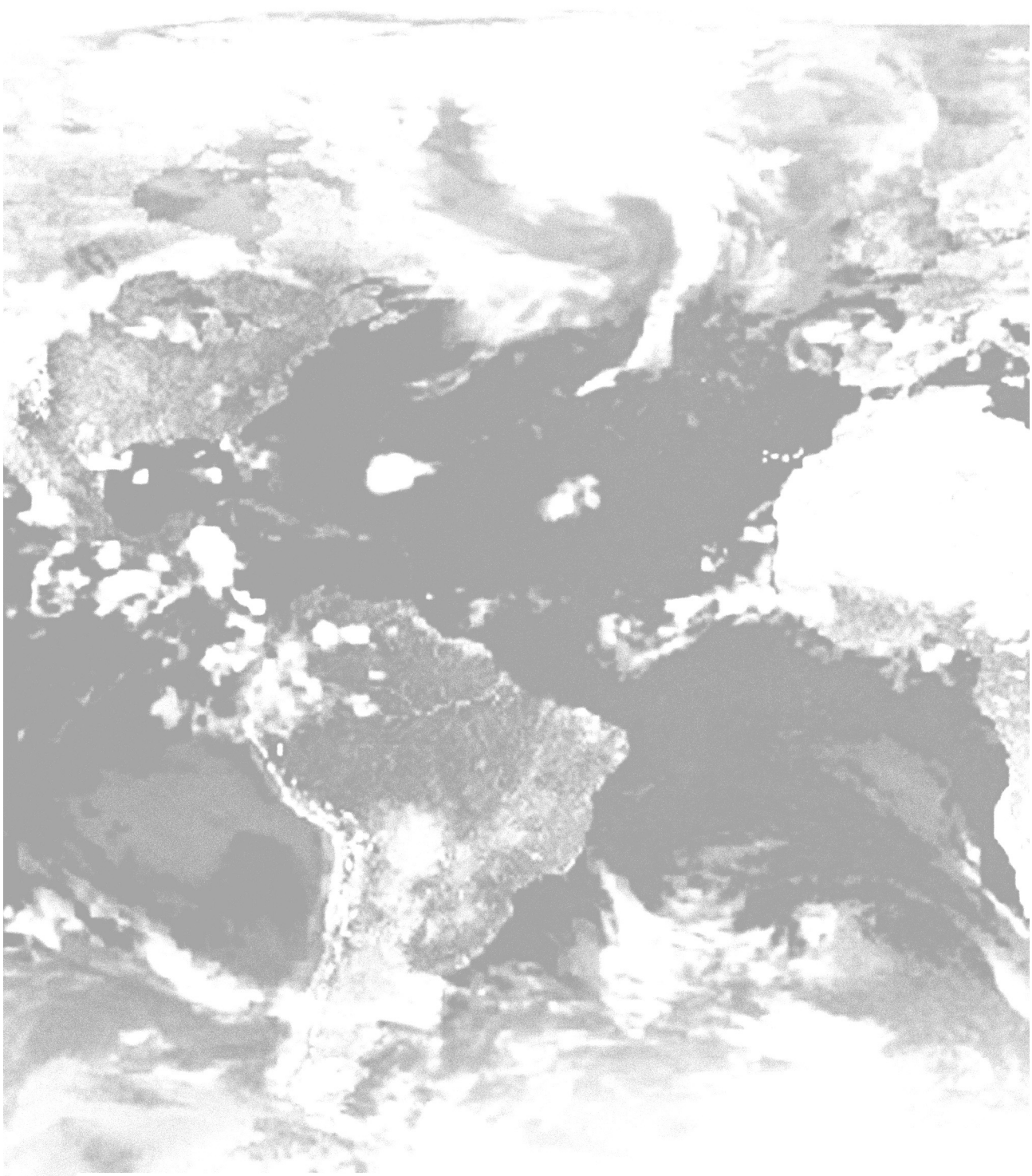
COSGROVE, D.; JACKSON, P. Novos rumos da geografia cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.) **Geografia Cultural: um século (2)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000, p. 15-32.

GAMALHO, N. P.; HEIDRICH, A. L. Paisagem híbrida, territorialidades Múltiplas e temporalidades diversas: notas para discussão a partir da leitura da paisagem do Vale do Rio Três Forquilhas (RS). In: **Anais do 1º Colóquio Nacional do NEER** [2006]. Curitiba: UFPR/Núcleo de Estudos em Espaço e Representações. Disponível em: <<http://www.inventionweb.com.br/neer/trabalhos.html>>

- HEIDRICH, A. L. Território, integração socioespacial, região, fragmentação e exclusão social. In: RIBAS, A. D.; SPOSITO, E. S. e SAQUET, M. A. (Orgs.) **Território e desenvolvimento: diferentes abordagens**. Francisco Beltrão: Unioeste, 2004, p. 37-66.
- HEIDRICH, A. L. Territorialidades de exclusão e inclusão social. In: REGO, N.; MOLL, J. e AIGNER, C. (Orgs.) **Saberes e práticas na construção de sujeitos e espaços sociais**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2006, p. 21-44.
- HEIDRICH, A. L. Aspectos da fratura socioespacial na cidade de Porto Alegre. In: **Scripta Nova**, Revista Electronica de Geografia e Ciências Sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2007. Vol. XI, nº 245(67), Disponível em: <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-24567.htm>>
- HIRSH, E.; O'HANLON, M. **The anthropology of landscape: perspectives on place and space**. New York: Oxford University Press, 2003.
- LEDRUT, R. **El espacio social de la ciudad**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1968.
- MATA, R. Um concepto de paisaje para la gestión sostenible del territorio. In: MATA, R.; TAROJA, A. (coords.). **El paisaje y la gestión del territorio: critérios paisajísticos em la ordenación del territorio**. Barcelona: Diputació de Barcelona, 2006. p. 17-40.
- MOSCOVICI, S. **Representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- ORTIZ, R. **Um outro território**. Ensaio sobre a mundialização. São Paulo: Olho d'Água, 2005.
- SACK, R. **Human Territoriality**. Its theory and history. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SANTOS, M. **A natureza do espaço**. Técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SORRE, M. A noção de gênero de vida e seu valor atual. **Boletim Geográfico**, nºs 172 e 177, Rio de Janeiro: Fundação IBGE, 1963 e 1964.
- UEDA, V. O mercado imobiliário na cidade de Porto Alegre (RS): os novos empreendimentos e suas transformações no espaço urbano. In: SILVEIRA, R. L. L. da, PEREIRA, P. C. X.; UEDA, V. (Orgs.) **Dinâmica imobiliária e reestruturação urbana na América Latina**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2006, p. 92-115.
- VERDUM, R. (Coord.). **Diagnóstico socioeconômico e ambiental da Unidade de Cobervação Parque Estadual do Tainhas**. Porto Alegre: UFRGS/Instituto de Geociências, 2007.
- VIDAL-KOPPMANN, S. Reestructuración económica y nuevos territorios urbanos en las periferias metropolitanas de América Latina – el caso de Buenos Aires. In: SILVEIRA, R. L. L. da, PEREIRA, P. C. X.; UEDA, V. (Orgs.) **Dinâmica imobiliária e reestruturação urbana na América Latina**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2006, p. 14-44.

WAGNER, P. L.; MIKESSEL, M. W. Temas da geografia cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.) **Geografia Cultural: um século (1)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000, pp. 111-167.

WEBER, M. **Economia y Sociedad**. Esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica. 1997.



Uma leitura etnogeográfica do Brasil Sertanejo

Maria Geralda de ALMEIDA
Professora, Universidade Federal de Goiás
mgdealmeida@gmail.com

Apresentação

Uma característica do estudo geográfico é ser ele uma representação do mundo, uma representação mental abstrata que adquire sentido próprio dentro do marco de uma ideologia e de uma problemática. A forma como os geógrafos convertem em discursos e imagens suas análises espaciais e das ações humanas corresponde à valoração de distintos pontos de vista, que são sempre restritivos, pois se referem a fenômenos vistos por um ângulo determinado. Ela é, pois, uma representação dos geógrafos.

A geografia das representações, conforme Bailly (1998), tem dois axiomas basilares: a realidade objetiva não existe fora de nossas construções e nossas construções constituem uma imagem parcial da realidade tal como a formatamos. Breve, a geografia é, simultaneamente, imagem e ideologia do mundo.

De acordo com o mesmo autor (1998), cinco grandes princípios permitem definir o enfoque geográfico: existência, representação, imaginário, criação e retroação.

No princípio existência, os geógrafos interessam-se pelos homens em sociedade. Estes, por sua vez, formam parte da sociedade cujas ideologias são seu reflexo.

No princípio de representação, pode-se considerar a inexistência de realidade objetiva fora de nossas construções. O conhecimento geográfico baseia-se na representação de fenômenos a partir de conceitos, conforme já mencionado acima. Bailly (1998, p.29) propõe, assim, a Geografia como “estudo das representações da organização e das práticas espaciais delas decorrentes”.

No princípio do imaginário, uma proposição geográfica é uma imagem, um modelo simplificado do mundo ou parte do mundo, conforme a escala definida.

No princípio da criação, a representação é uma criação de um esquema pertinente, porém, parcial, de um processo ou de um espaço que nos remete a nossas ideologias e à maneira de estruturá-las.

E, por último, no princípio de retroação, as representações se alimentam das práticas e vice-versa. Exemplificando, uma sociedade que cria um modo de vida não o faz unicamente pelas suas técnicas de produção como, tam-

bém, pelo seu modo de significar o mundo. Como afirma Claval (2003), viver em um lugar não é somente deixar-se embalar pelo ritmo sazonal como também fazer escolhas, arbitrar entre as múltiplas opções, fazer uma idéia do que se deve ser e moldar suas ações conforme seus valores e ideologias. A geografia deve ter isso em conta ao efetuar a construção do conhecimento.

A construção do conhecimento geográfico e as causas de sua subjetividade decorrem de uma transposição de uma imagem de objetos, de práticas e de processos espaciais e consiste na seleção coerente de determinados elementos considerados como pertinentes em detrimento de outros. Este processo de escolha é também subjetivo e conduz à construção de descrições, explicações e interpretações do conhecimento geográfico. Para Bailly (1984), a produção do geógrafo é reveladora das escolhas ideológicas, epistemológicas, enfim, da sua visão de mundo.

A geografia, repetindo, é um conhecimento (representação elaborada pelos geógrafos) do conhecimento (das formas que as sociedades e pessoas traduzem em imagens suas experiências do espaço vivido). Esta geografia, consciente de sua subjetividade, busca nos discursos, nas práticas espaciais, nas representações dos homens, suas racionalidades e sentimentos de pertencimento, as coerências e contradições para conhecimento do lugar, das regiões e dos territórios.

É pelo conhecimento das representações das pessoas que é possível captar os valores que dão sentido a seus lugares de vida e entender a maneira pela qual elas modelam as paisagens e nelas imprimem suas convicções (ALMEIDA, 2003a). Os territórios, como portadores de ideologias, de representações simbólicas e também do inconsciente, de relações diversas e de base material, conduzem a um enfoque diferenciado da territorialidade, em si mesma uma imagem do mundo, subjetiva, evolutiva. Intimamente vinculada a essa discussão sobre a territorialidade, propomos aquela da identidade. O processo de construção das identidades, de acordo com Claval (2003, p. 92), não se baseia somente na aceitação de "um quadro material compartilhado e de um sistema de controle social recíproco que conduz ao conformismo, porém, ele implica, também, na interiorização dos valores centrais propostos por 'externalidades' que dominam".

À luz dessa reflexão e do entendimento sobre as representações, busca-se, neste texto, discutir as identidades territoriais, a etnoterritorialidade do

sertanejo do sertão brasileiro. Para tanto, serão evidenciadas as dimensões culturais construídas “no mundo rústico, sertão, onde estariam nossas raízes e nossa autenticidade”, conforme nos lembra Martins (2000, p.28), para entender esse sertanejo e, nisso, entendermos a nós. Como somos e de onde viemos, ou melhor, como nos representamos, como somos representados e poderíamos nos representar são indagações e respostas para nos auxiliar a compreender as identidades territoriais, posto que elas não existem fora das representações. É pela cultura que estas populações fazem sua mediação com o mundo, constroem um modo de vida particular e se “enraízam” no território. Há, assim, uma herança cultural que permeia a relação com o território.

Ao destacar essas identidades, longe de “fabricar” uma tipologia, um mito sobre identidade sertaneja, pretende-se chamar atenção de estudiosos da ciência geográfica para os elementos de uma diversidade invisível, contida na expressão “identidade ou cultura sertaneja”, os quais possam favorecer a compreensão desse universo espacial. As identidades se imbricam, se mesclam e apresentam dinamicidade, o que não permitiria, também, referir-se a uma identidade cultural e territorial unívoca para o sertanejo. Além disso, essas identidades possibilitam identificar padrões culturais que interessam aos estudos etnogeográficos com abordagem na geografia cultural.

Territórios e territorialidades sertanejas e suas dimensões

Pelo exposto até então, fica evidente como a cultura consolida o ser sertanejo. Claval (1995) dizia ser pela cultura que as populações interagem com a natureza, fazem a sua mediação com o mundo e constroem um modo de vida particular. Deve-se, portanto, atentar-se para o significado da natureza para a compreensão da identidade sertaneja. Pela compreensão do uso e pelas representações feitas sobre a natureza, entende-se a manutenção/extinção de expressões culturais denotadoras de uma interação homem-sertões e como essas populações sertanejas “enraízam-se” no território.

Situar o território como necessário para as territorialidades já o fizemos em artigo intitulado *Fronteiras, Territórios e Territorialidades*. Nele, evidenciamos que “o território responde em sua primeira instância, a necessidades

econômicas, sociais e políticas de cada sociedade e, por isso, sua produção está sustentada pelas relações sociais que o atravessam” (ALMEIDA, 2005, p.108) . Isso não exclui nem lhe atribui apenas a dimensão instrumental. O território é, também, objeto de operações simbólicas e é nele que os sujeitos projetam suas concepções de mundo.

O território é, antes de tudo, uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem a sua terra e, simultaneamente, estabelece sua identidade cultural. Nestas condições, compreende-se de que maneira o significado político do território traduz um modo de recorte e de controle do espaço, garantindo sua especificidade, e serve como instrumento ou argumento para a permanência e a reprodução dos grupos humanos que o ocupam.

Este vínculo do homem com o espaço ocupado nos remete à discussão sobre identidade territorial. Haesbaert (2007) é enfático ao afirmar que ela somente se efetiva quando se torna elemento central para a identificação e ação política de um grupo social e este se reconhece de alguma forma, como participante de um espaço e de uma sociedade comum.

A preocupação com a identidade é também discutida por Penna (1992, p. 56), ao interrogar sobre “o que faz ser nordestino?” A autora discute possíveis hipóteses na configuração dessa identidade como a naturalidade, a vivência e a cultura e ainda a auto-atribuição do indivíduo. Ela reforça que “deve se abandonar qualquer enfoque da identidade que a conceba necessariamente como monolítica, única ou estável, ou ainda como dotada de existência própria”. Partindo desta compreensão, é inevitável a conclusão de que muitos laços de identidade se manifestam na convivência com o lugar, com o território. Todavia, os significados desses laços não são marcados pela unicidade e sim pela multiplicidade de percepções.

Abordando ainda a relação entre identidade e território, Haesbaert (1999, p. 172) parte do pressuposto geral de que “toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território [...]”.

Esta é uma afirmação que merece reflexões. Deve-se considerar, conforme Saez (1995), que, para a apreensão da questão identitária, tem que se ter em conta concomitantemente sua historicidade, sua relatividade, seu caráter interativo e dinâmico. A segunda reflexão é que, ao tratar-se das relações entre cultura, identidades e territórios, impõe-se, ao estudioso, considerar

simultaneamente a plasticidade da noção de identidade e a polissemia dos termos cultura e território. Em outras palavras, a complexidade da identidade territorial sugere, no entendimento de Di Meo (2001), uma concepção de território multidimensional participando de três ordens distintas: da materialidade, da maneira como a biosfera registra a ação humana e se transforma por seus efeitos; da ordem da psique individual, na qual a territorialidade identifica-se pelo viés emocional do homem na relação com a terra; e, da terceira ordem, a das representações coletivas, sociais e culturais. São as representações que conferem sentido ao território e elas se regeneram em contato com o universo simbólico do qual o território fornece a base referencial.

Pelo exposto, conclui-se que tratamos de um território multiescalar, aberto para acolher a diversidade de combinações espaciais que tecem as sociedades com a experiência individual na superfície terrestre. Acresce-se que ele é dotado de uma historicidade caracterizada por seus ritmos específicos.

Levando em conta esses elementos, pode-se tratar da territorialidade. A territorialidade considera tanto as questões de ordem simbólico-cultural como também o sentimento de pertencimento a um dado território. Como ressaltamos anteriormente, “[...] território ele o é para aqueles que têm uma identidade territorial com ele, o resultado de uma apropriação simbólico-expressiva do espaço, sendo portador de significados e relações simbólicas” (ALMEIDA, 2005, p. 109). Essas relações são possíveis, posto que os símbolos são instrumentos de representações das coisas do mundo real e, nas representações, os tempos se misturam, se impõem. A cultura, como dimensão de operações simbólicas, adere às paisagens e as constrói, conformando-as mediante vivências e significações. No caso da identidade sertaneja, em seu estudo sobre o norte goiano, Rigonato (2005) afirma que as heranças sociais, culturais e étnicas do sertanejo cerradoeiro são manifestadas de diferentes maneiras: nas formas de reconhecimento e utilização das fitofisnomias, no preparo e emprego de plantas, no uso da terra e em rituais e festas organizadas pelas pessoas do/no Cerrado.

O uso do Cerrado e da Caatinga pelos seus habitantes torna-se um marco identitário das populações e paisagens sertanejas. De acordo com o grau de pertencimento ou de identidade dos habitantes de um dado território, Bassand (1990) estabelece a seguinte tipologia:

- 1) os apáticos e os resignados: destacam-se pela atitude passiva e por não se identificarem com os interesses locais e territoriais;
- 2) os migrantes potenciais: aqueles que não vêem perspectivas de realizações de seu projeto pessoal naquele território e estão buscando ocasiões para migrarem;
- 3) os modernizadores: este tipo geralmente forma a parcela dos bem sucedidos na política e na economia local e são, quase sempre, depreciadores do patrimônio e da história local que consideram como tradições obsoletas e retardatárias.
- 4) os tradicionalistas: dotados de uma identidade histórica, patrimonial e emblemática muito forte, são os que reivindicam um projeto territorial consistente para congelar a região em seu estado de desenvolvimento atual, ou seja, em reconstruí-la segundo um modelo antigo de caráter mítico.
- 5) os regionalistas: estes preconizam o desenvolvimento autônomo de sua região a qualquer preço e mediante o recurso de qualquer meio, uma vez que consideram asfixiante o centralismo estatal.

Esses cinco tipos têm suas representações, como, no caso, no Norte Goiano, assumidas por diferentes grupos sociais, que revelam uma dada consciência sócioespacial. *Grosso modo*, ali os apáticos e possíveis migrantes são encontrados entre os pequenos agricultores, antigos garimpeiros e a geração de jovens nativos. Para isso contribuem as baixas perspectivas de trabalho e de emprego. Os modernizadores investem no turismo e associam-se aos políticos que manipulam discursos e ações junto aos órgãos de fomento de desenvolvimento territorial.

Pode-se, pois, afirmar que a identidade cultural dá sentido ao território e delinea as territorialidades. A territorialidade, por sua vez, pode definir uma relação individual ou coletiva ao território, se apóia sobre as paisagens e revela uma etnogeografia sertaneja.

As diversas identidades sertanejas

Sem querer construir uma tipologia identitária do sertanejo, esboça-se, contudo, perfis que foram identificados nos estudos feitos por Costa (2005), Mendonça (2005), Almeida; Vargas (1998) e Vargas (2003). São quatro os principais grupos identitários: os cerradeiros e/ou geraizeiros, os caatingueiros, os barranqueiros e vazanteiros e irrigantes modernos. Embora levando em conta que são traços gerais, o propósito é, repetimos, evidenciar a diversidade dos sertanejos e o risco ao se fazer uma leitura e um discurso sobre os sertões, considerando-os como uma sociedade, uma paisagem e um território único.

Os Geraizeiros e/ou Cerradeiros

A paisagem que compõe este território está vinculada àquela formação a que se denomina *os gerais*, ou seja, os planaltos, as encostas e os vales das regiões de cerrados, com suas vastidões que dominam as paisagens do bioma Cerrados. A denominação geraizeiro é usada mais em Minas Gerais e dada pelas outras populações tradicionais com as quais os geraizeiros se relacionam. Guimarães Rosa (1968, p.130) refere-se a eles como “pessoal dos *gerais* - gente mais calada em si e sozinha, moradores das grandes distâncias”. Cerradeiros é o termo defendido por Mendonça (2005), ao referir-se às populações do Cerrado de modo geral.

Essas populações possuem uma forma singular de apropriação da natureza, regida por um sistema de representações, códigos e mitos. Os cerrados, com seus tabuleiros, espigões e chapadas, fazem parte da estratégia produtiva e garantem suas reproduções com diversos produtos do extrativismo. Além de fornecer alimentos e remédios para o auto-sustento familiar, o extrativismo desempenha, cada vez mais, um papel importante na geração de renda pela comercialização de frutos, óleos, plantas medicinais e artesanatos, como no caso das populações de pequenas comunidades no entorno do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros em Goiás.

Conforme já foi dito, os cerradeiros reconhecem inúmeras zonas ecológicas com qualidades específicas pela combinação de fatores que interagem, diferenciando a qualidade de solos, a vegetação, as influências sutis

deixadas pela rede de drenagem do presente e do passado. Pode-se afirmar, repetimos, que a diversidade dos sistemas produtivos relaciona-se com a diversidade de ecossistemas que compõem os cerrados. Os cerradeiros constroem um mosaico de atributos ecológicos e culturais que se realiza por sua interação, conformando uma unidade da paisagem, fato já relatado nos estudos de Rigonato (2005).

Alguns estudos, na opinião de Costa (2005), identificam que, em Minas Gerais, na percepção dos geraizeiros, esse imenso gerais é recortado por pelo menos quatro grandes unidades ecológicas: a chapada, os tabuleiros, os carrascos e as vazantes. Assim, comenta Dayrell e outros (2005, p. 64):

a apropriação é realizada aproveitando-se a fertilidade e a umidade das vazantes para as culturas mais exigentes. Nos tabuleiros, constroem suas moradas, plantam os quintais, criam os pequenos animais e cultivam plantas adaptadas. Das chapadas e dos carrascos provém o complemento fornecido pela diversidade de frutíferas nativas, óleos, fibras, forragem para o gado, lenha, madeira para diversos fins.

Na opinião de Costa (2005), a ocupação com os geraizeiros e seus sistemas de produção, de natureza agro-extrativista, conseguiu manter, durante muito tempo, o funcionamento das funções ecológicas dos ecossistemas e, principalmente, o delicado equilíbrio hidrológico dos recursos hídricos no território. Contudo, com a implantação de projeto desenvolvimentista no Brasil, a partir dos anos 1970, o governo federal, principal interventor na região, com seus financiamentos subsidiados e seus incentivos fiscais, deu início à modernização dos Cerrados. Assim, desconsiderou as populações que aí viviam secularmente, privilegiando as oligarquias tradicionais, os setores industriais e agro-industriais da sociedade dominante.

No caso do Norte de Minas, nas terras de ocupação geraizeira, implantou-se uma floresta exótica de eucalipto e *pinus* para subsidiar o pólo siderúrgico mineiro. Essa floresta, que ocupa vastas áreas, é considerada a maior planta de celulose do mundo. A partir desse cultivo, foi a constituição de uma nova paisagem que afetou as bases de sustentação da agricultura familiar tradicional, agravando os desníveis sócio-econômicos entre as camadas sociais norte mineiras e, com impactos nos recursos naturais, acelerou seu processo de deterioração.

Situações de conflitos semelhantes a este em territórios dos Cerrados são, freqüentemente, relatados. Almeida (2005), por exemplo, aponta os projetos de modernização do cerrado com a soja e o desmatamento para as carvoeiras no norte de Goiás. Mendonça (2005) denuncia a condição de cerradeiros face à construção de barragens no cerrado, desde pequenas centrais hidrelétricas até grandes barragens no Estado de Goiás. Este autor alerta que a expulsão e a conseqüente desterritorialização dos cerradeiros faz com que eles se desenraizem, o que gera incertezas e problemas individuais e coletivos, sociais, culturais, políticos e econômicos, além da perda da relação de pertencimento, que jamais será refeita. Katzer (2005) discute a expansão da sojicultura em um assentamento do Sudoeste de Goiás e apresenta dados estimativos da Agência Rural do Estado de Goiás, para a qual, na safra 2004-2005, 4.300 hectares tiveram uma ocupação com culturas temporárias, sendo que 97,67 % haviam sido ocupados com soja e somente 2,33% com milho, safra normal e arroz. Em outras palavras, a “sojinização” já atingiu áreas tradicionalmente consideradas como de cultivo de subsistência e de pequena criação de gado leiteiro.

Neste estado, foram construídas ou estão sendo planejadas grandes obras infra-estruturais, para a região de Cerrados, como as Usinas Hidrelétricas de Lajeado, Canabrava, Couto Magalhães e Serra da Mesa. Esta última tem um espelho d’água que ocupa uma área similar àquela da cidade de São Paulo, sendo considerada como o segundo maior lago construído para produção de energia elétrica do mundo.

Atualmente, nova paisagem encontra-se nos horizontes do cerrado goiano, com a intenção declarada do governo estadual de incentivar, prioritariamente, as usinas de álcool de cana-de-açúcar. Anuncia-se a construção de mais de 30 usinas, em curto prazo, como parte do projeto sucro-alcooleiro, que faz parte da política energética estimulada pelo governo federal.

Os inúmeros movimentos sociais da sociedade civil organizada, relativos aos cerrados, demonstram experiências de luta para a conservação dos cerrados e pelo seu uso não destrutivo. Estas populações vêem a necessidade de incorporar técnicas que causem menos impactos nos cultivos, agora mais intensivos devido à restrição das terras, à restrição da oferta de água e à perda da biodiversidade. Isso permite afirmar que a natureza converte-se em um patrimônio cultural, conforme já mencionamos (ALMEIDA, 2003b).

A percepção de que as populações tradicionais têm uma convivência estreita com a natureza nestas áreas e o fato de que elas dispõem de saberes e interesses de manutenção da biodiversidade, da qual depende a sua sobrevivência, têm fortalecido a compreensão de que elas são sujeitos sociais importantes nas discussões e políticas que envolvem os cerrados

Os Caatingueiros

Os caatingueiros se encontram situados na vasta região da caatinga, que ocupa a região Nordeste brasileira, desde o Piauí até o sopé da Serra Geral, que corta longitudinalmente o território do norte de Minas Gerais.

A caatinga, por suas características naturais, era considerada como própria para a criação de gado extensivo. De acordo com Menezes (2007), historicamente, o processo de formação e ocupação do sertão nordestino ocorreu quando ele começou a adquirir importância e ampliou-se o interesse de integrá-lo à colonização portuguesa. Segundo Andrade (1986), isso foi decisivo para comandar a arremetida para os sertões na busca de terra para a criação de gado, para a demanda de animais para engenhos e para o abastecimento dos centros urbanos em crescimento. Nesse período, os pequenos produtores ali se dedicavam aos cultivos de milho, feijão, mandioca e algodão, abastecendo as grandes propriedades e a população urbana local. Aqueles que não possuíam área suficiente estabeleciam com o grande proprietário uma relação de agregados, arrendatários ou meeiros ou, quando este não cedia a terra, os desprovidos de terras transformavam-se em posseiros, ocupando novas áreas. Contudo, os “currais”, o domínio da pecuária na caatinga, nos fins do século XIX, atingiu tamanha hegemonia que Abreu (1930) refere-se a ela como a Civilização do Couro.

Além da criação de gado, em que os caatingueiros atuavam como vaqueiros, desenvolvia-se a cultura de algodão, presente principalmente nos pequenos estabelecimentos sertanejos. Porém, os grandes criadores de gado passaram a ceder terras aos trabalhadores sem terras, em troca do rescaldo dessa cultura. Conseqüentemente, no final do século XIX, ocorreu uma revitalização da pecuária, uma vez que essa prática passou a ser associada ao cultivo de algodão. A pecuária e o algodão passaram a ser as duas grandes fontes de renda na região até o século XX.

No caso do Norte de Minas Gerais, tradicional na pecuária, Costa (2005) descreve períodos de relativa importância da cultura de algodão, beneficiando os milhares de agricultores familiares sem que tais agricultores abandonassem seus sistemas tradicionais diversificados, destinados à produção de fibras, alimentos e criação de animais associados com o aproveitamento alimentar e medicinal da flora nativa. No começo da década de 1990, uma crise assolou o algodão e uma das poucas alternativas que restaram aos agricultores familiares, que possuíam uma gleba de terra um pouco maior, passou a ser a pecuária. Algumas vezes diversificavam o plantel para muares, caprinos e ovinos.

É, sobretudo, nas décadas de 1980-90, que ocorreu a forte intervenção de projetos e programas governamentais. Sem uma preocupação com a continuidade, ou mesmo de proporcionar os mecanismos que permitissem aos caatingueiros de promoverem o seu desenvolvimento, os projetos resultaram em fracassos freqüentes. O governo mudou, então, sua política: priorizou os grandes projetos ditos modernizadores e relegou a plano secundário aqueles voltados para a agricultura familiar. Introduzem-se os projetos de irrigação para frutas destinadas à exportação e à soja irrigada. Esses irrigantes modernos constituem um elemento da diversidade paisagística sem, todavia, apresentarem uma identidade sertaneja, como discutimos anteriormente. São eles, os irrigantes, os modernizadores da tipologia de Bassand (1990), aqueles adeptos de todas as formas de modernização. No baixo vale de São Francisco, entorno de Juazeiro-Petrolina, eles formam a parcela dos agroindustriais, prestigiados na economia local.

Almeida e Vargas (1998), ao discutirem o sertão sergipano, analisam como os caatingueiros, excluídos sócio-territorialmente, sobrevivem precariamente. As autoras apresentam os bordados feitos pelas mulheres desse sertão como uma reprodução da cultura local e como o produto de geração de emprego e renda mais expressivo e articulador do referido sertão com várias capitais brasileiras. Uma pecuária extensiva ainda assegura a importância das fabriquetas de queijo. Tradicionais na produção de queijo coalho e do sertão, e abastecendo um vasto sertão do Norte da Bahia até a Paraíba, a persistência destas fabriquetas de queijo está sendo estudada por Menezes (2007) Elas resultam, mas também estimulam, a resistência da criação de gado na caatinga e o vaqueiro é a principal mão-de-obra. Tanto as bor-

dadeiras como os vaqueiros têm uma identidade que os caracteriza como resignados e tradicionalistas, de acordo com a tipologia de Bassand (1990).

Cabe ressaltar que, nos dias atuais, o caatingueiro fala menos de seca e mais de Semi-Árido, com o qual ele deve conviver. A mudança do discurso deve-se às Organizações Não-Governamentais (ONGs), às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e à Articulação do Semi-Árido (ASA), que inclui 800 entidades ao redor do projeto “um milhão de cisternas”. De acordo com Boff (2007), a estratégia da convivência com o Semi-Árido consiste, fundamentalmente, em criar sujeitos ativos, autônomos e inventivos. Assim, eles aprendem a aproveitar todos os recursos que a caatinga oferece, utilizando tecnologias sociais de fácil manejo, com o propósito de garantir a segurança alimentar, nutricional e hídrica através da agricultura familiar e de pequenas cooperativas.

Um exemplo de como o caatingueiro responde positivamente ao proposto pela natureza caatingueira é a cooperativa COOPERCUC (Cooperativa Agropecuária Familiar de Canudos, Uauá e Curaçá/BA). A Coopercuc reúne cerca de 200 famílias, distribuídas pelos municípios de Uauá, Canudos e Curaçá, localizados no norte da Bahia. As famílias estão envolvidas na coleta e na fabricação dos derivados, principalmente de umbu, mas também de maracujá do mato, manga (*Mangifera indica*, L.) e goiaba (*Psidium guajava*, L.) para o fabrico de geléias, doces, sucos, compotas, polpas e óleos de cozinha de frutas exóticas da Caatinga brasileira. A cooperativa tem patrocínio do Ministério do Desenvolvimento Agrário e da ONG italiana *Slow Food*. Cerca de 65% da produção da Cooperativa são comprados pela CONAB (Companhia Nacional de Abastecimento) e direcionados aos projetos sociais do governo na região. Outros 20% são vendidos em mercados de Salvador e Feira de Santana e em exposições em São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília, Porto Alegre e Curitiba. O restante da produção (15%) é exportado para a França.

Os Vazanteiros ou barranqueiros

Nas ilhas e barrancas do rio São Francisco e nas margens de outros grandes rios que existem nos sertões, existem os barranqueiros ou vazanteiros. Estudando localidades nas áreas inundáveis das margens e ilhas sanfranciscanas, Luz Oliveira (2005 *apud* Costa, 2005) afirma que os vazanteiros se caracterizam por um modo de vida específico, construído a partir do

manejo dos ecossistemas sanfranciscanos, combinando, nos diversos ambientes que constituem seu território, atividades de agricultura de vazante e sequeiro com a pesca, a criação animal e o extrativismo, numa perspectiva transumante.

Essa autora identifica, em seu estudo, três grandes unidades da paisagem manejadas pelos vazanteiros: 1) O complexo “terra-firme” e 2) o complexo ilha, interligados pela terceira unidade, 3) o complexo rio, cujo ciclo define as dinâmicas ecológicas e, por conseguinte, as estratégias de manejo de cada uma delas. Na “terra-firme”, os ambientes se subdividem em: a) margem ou beira-rio; b) barranco; c) lagoas criadeiras; d) cerrado ou caatinga. Nas ilhas, os ambientes subdividem-se em: a) sangradouro; b) baixão; c) vazante, lameiro ou lagadiço; d) terras altas. O complexo rio promove a conectividade entre as unidades da paisagem, dando corpo e vida a uma unidade territorial que é básica para a manutenção do sistema produtivo e para a reprodução agroalimentar dos vazanteiros. A agricultura de sequeiro e de vazante é praticada na terra-firme e nas ilhas, sendo organizada de forma tal que as atividades de plantio e colheita se estendem por todo o ano. A pesca é praticada no rio, nas lagoas criadeiras e no baixão. A criação de animais de pequeno porte é feita nos arredores da casa, na beira-rio ou nas ilhas, e os de grande porte nas pastagens naturais das ilhas ou nas áreas de “solta”, na “terra-firme”. Nas áreas de uso comum da terra-firme é praticado também o extrativismo de frutas, lenha, plantas medicinais, plantas utilizadas na fabricação de sabão, de óleo e na construção das casas; além da caça, conforme Costa (2005).

O processo recente de ocupação da região sanfranciscana por projetos hidroelétricos, por grandes propriedades e projetos de culturas irrigadas, além de modificar o modo de vida, ou excluir a população do território tradicional, põe em risco as lagoas e a reprodução dos peixes.

Essa situação foi evidenciada em estudos feitos por Vargas (2003, p. 119), já na porção intermediária até a foz do São Francisco. A autora denuncia um quadro avançado de profundas alterações, pois “estas várzeas que se estendiam e se encolhiam com as enchentes e as vazantes do rio” que ocorriam, com a construção das barragens, desde os anos de 1970, já não existem mais. De acordo com a autora, no início dos anos 2000, a paisagem construída é o pasto na terra firme e a irrigação nas várzeas. Com o controle da vazão do rio, desapareceram os lagos naturais, de modo que há uma desestruturação da

base de subsistência e de organização dos ribeirinhos. A prática de tanques-rede surgiu como proposta governamental para assegurar a pesca e a sobrevivência dos vazanteiros.

A despeito das transformações ambientais, a unidade do território Rio São Francisco persiste como lastro mítico para os vazanteiros, na opinião de Costa (2005). A natureza e a sociedade fazem parte de uma totalidade, na qual agem também seres mitológicos do rio. Esse sistema de representações constitui um referencial para os vazanteiros relacionarem-se com os diversos ambientes do seu território.

Esta discussão sobre os vários sertanejos remete a uma outra questão: sobre qual sertão falamos?

Os Sertões, dos sujeitos e das representações

Os estudos desenvolvidos por uma atual geração de geógrafos esclarecem-nos que os sertões, seus lugares, suas paisagens e seus símbolos possuem uma dinâmica singular, muito embora, atualmente, os sertões e suas sociedades têm ganhado outros impulsos com o processo de modernização. Somente para ilustrar citamos: Azevedo (2007), por exemplo, estuda a cultura “dos currais” e política no sertão do Serido Potiguar. Oliveira (2006) aborda os saberes dos camponeses do sertão cearense. Chaveiro (2005) dá ênfase aos símbolos das paisagens goianas. Mendonça (2005) introduz a expressão “os povos cerradeiros”. Rigonato (2005) discute as populações tradicionais do Cerrado. Santos (2003) fala sobre a dimensão cultural das paisagens dinâmicas do cerrado em Minas Gerais. Almeida e Vargas (1998) tratam sobre o mesmo tema enfocando o sertão sergipano.

Geograficamente, o termo sertão refere-se aos chamados sertões nordestinos – desde o norte de Minas Gerais abrangendo os estados centrais do Nordeste até o Piauí – e ao sertão brasileiro, considerando os estados de Minas Gerais, de Goiás, de Mato Grosso do Sul e parte de Mato Grosso. Para Dayrell (1991, p. 5), o sertão no Norte de Minas Gerais corresponde à área de ocorrência do cerrado nas suas especificidades: “cerradão, cerrado, campo-cerrado e altimontano, incluindo, ainda, as veredas, a floresta caducifolia ou subcaducifolia, a caatinga de várzea e a caatinga com uma faixa com formações de transição entre o cerrado, a floresta e a caatinga”. Essa terminologia

contempla as classificações botânicas e aquelas feitas localmente pela população.

As populações daquela região classificam os diversos ambientes dos cerrados norte-mineiros, ainda conforme Dayrell (1991), em cerrado, gerais (categoria que contém as diversas formas de cerrado classificadas pelos botânicos), vazante (florestas galerias), veredas, barrancos (as matas das margens dos rios) e caatinga. A despeito de o Norte de Minas Gerais ser a transição entre o bioma cerrado e o bioma caatinga, a população norte-mineira não compreende os dois como biomas distintos. Para os norte-mineiros, cerrado e caatinga ali são como parte de uma totalidade ambiental, assim como a sociedade regional é compreendida como uma totalidade (COSTA, 2005). Os norte-mineiros compõem o sertão e são eles sertanejos.

Igualmente, essa condição sertaneja é reivindicada por outros lugares. Mendes (2007) relata o caso da cidade de Vitória da Conquista, na Bahia. Apesar de geograficamente estar localizada em uma faixa de transição entre a zona da mata e o domínio extensivo das caatingas, Vitória da Conquista foi amplamente proclamada nos discursos como uma cidade sertaneja. Esta identificação é evidenciada com muita ênfase em diversas construções discursivas, práticas sociais e no próprio Hino da cidade: “Conquista, jóia do sertão baiano/ Ó pérola fulgente do sertão/ Minha querida terra sertaneja...” As constantes evocações ao sertão produzem sentidos e territorialidades.

Para essa condição de sertaneja, contribuiu o uso dado àquelas terras, por quem explorava as terras produtivas do litoral, estabelecendo que o sertão eram as terras áspers do interior, com matas que não são florestas. Isso fez aproximar histórica e socialmente os biomas da Caatinga e do Cerrado.

Ab’ Saber (1994-1995, p. 95) estabelece como sertão uma tipologia com base em variações climáticas e fisionômicas distinguindo “sertão bravo” (áreas mais secas), “altos sertões” (áreas semi-áridas rústicas e típicas, existindo nas depressões colinosas), “caatingas agrestadas” ou “agrestes regionais”. Entretanto, em estudo anterior, realizado em 1985, tal autor chamava a atenção para a delimitação dos sertões secos como sendo uma obra técnica a partir do “Polígono das Secas”, criada pelo IFOCS (Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas), órgão que posteriormente transformou-se no DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra as Secas).

Para Arruda (2000, p. 28), o termo “sertões” é uma representação cultural, leitura elaborada da realidade, constituída do real, dos próprios lugares físicos e também, talvez principalmente, da memória de um processo de transformação da paisagem, com todos os conflitos ocorridos na concreta “reocupação” espacial do chamado “sertão”. Sendo assim, pode-se concordar com Espíndola (2004, p. 2), para quem “não existem limites rígidos determinando onde começa e acaba o sertão, mas linhas que se movimentam conforme as circunstâncias. O sertão foi território que se expandiu e se contraiu”. São, portanto, vários os sertões.

De acordo com Leonardi (1996, p. 28), o conceito de sertão tem algo a ver com a idéia de fronteira do período colonial, quando ninguém sabia ao certo onde terminava o mundo português e onde se iniciava o mundo espanhol na América. Essa imprecisão espacial criava uma mobilidade física e mental extraordinária empurrando gente para as “bocas do sertão”. Quase sempre essas eram as fronteiras entre “o legal e o ilegal, entre o possível e o impossível. Sertão dos perigos e dos riscos onde a imaginação crescia, virando causos ou mentira, ou fato histórico ou esquecimento”. Para o referido autor, tais aspectos tornam o sertão uma categoria histórica que se situa no limite entre a ficção e a realidade.

Abordando essa idéia de *sertão*, Moraes (2002; 2003) é enfático ao afirmar que o sertão é, sobretudo, um discurso valorativo, baseado em uma realidade simbólica, qualificando os lugares de acordo com a mentalidade dominante e os interesses. Para ele, sertão é somente uma condição.

Essa concepção do “sertão/espço não existe em si mesmo, mas unicamente através de um conjunto de efeitos ou de interações que ele engendra”, já havia sido afirmada por Almeida (2003a, p. 74). Ainda em consenso com esta análise, Espindola (2004, p. 3) destaca que o “sertão foi um discurso sobre espaços e pessoas, uma construção simbólica com fins determinados”. Já havíamos enfocado tal afirmação anteriormente, quando afirmamos: “a construção discursiva sobre o sertão espelha a maneira como ele é pensado e uma maneira específica de ‘ver’ o mundo” (ALMEIDA, 2003a, p. 71).

A localização do território sertão entre o espaço mais densamente ocupado (Sul e Sudeste do Brasil) e a Região Norte possibilitou um sistemático processo de integração, que, desde os anos de 1950, passou a constituir-se em uma extensa fronteira agrícola propiciada pela sua capacidade de

receber população e seu potencial econômico a ser explorado. Atentos a essas características, os investidores governamentais e multinacionais procuraram transformar tal região em um grande produtor, principalmente, de gado e de grãos, para o abastecimento do mercado mundial. A soja e o milho foram selecionados, juntamente com a pecuária que historicamente fez a ocupação dos sertões, bem como a mineração e a silvicultura como os principais produtos de destaque regional.

Para o ideário desenvolvimentista que caracterizou as principais políticas governamentais desde a década de cinqüenta do século XX, as vastas terras do Cerrado e Caatinga significavam, e ainda significam, um espaço com viabilidade econômica, obscurecendo, dessa forma, seu potencial enquanto biodiversidade. A expansão da monocultura da soja, embora venha favorecendo a balança comercial brasileira, também está afetando sensivelmente o ecossistema e as populações locais. No caso da biodiversidade, há a perda de *habitat* de inúmeras espécies animais e vegetais, o que se reflete sobre aquelas populações gradualmente privadas de sua base de recursos. Isso compromete sua identidade cultural enquanto homem cerradeiro e caatingueiro. Também, deve-se considerar que a devastação da vegetação natural significa a perda do conhecimento acumulado ao longo dos tempos, sobre o uso medicinal e uso do alimento tradicional das plantas, pelas populações a elas associadas. Estas, muitas vezes, migram para centros urbanos, provocando a ruptura do saber e conhecimento acumulado em sua vivência com a natureza. Schultes (1994) chega mesmo a denominar esse processo de “queima de biblioteca”.

A leitura etnogeográfica à guisa de conclusão

Propositadamente usamos a expressão “etnogeográfica” para este artigo, visando chamar a atenção sobre um domínio da geografia cultural e a raridade do uso deste termo pelos geógrafos. A prática da etnogeografia, contudo, é antiga, e Claval (1992) cita, como exemplos de estudos etnogeográficos, aqueles feitos por Sauer (1947), analisando a relação entre os homens e as plantas, e o estudo de Condominas (1980), discutindo o espaço social do Sudeste asiático. Todavia, o termo passou a ser conhecido pelos geógrafos franceses ao

Taillard fazer uma referencia ao mesmo, em 1981, em um artigo publicado na revista *L' Espace Géographique*.

Claval (1992) afirma que a etnogeografia tem como preocupação as representações que uma sociedade faz do mundo, da natureza e das espacialidades das relações. E, neste sentido, o estudo sobre Brasil sertanejo procurou, sobretudo, evidenciar a etnoterritorialidade, na qual se destaca a estreita relação de uma cosmologia com o lugar, como o ambiente é concebido e vivido pelos homens.

Com os estudos etnogeográficos, a ênfase é dada na diversidade de organizações espaciais delimitadas pelos padrões culturais. Compreende-se que a diversidade de normas que presidem a organização do espaço é bem maior do que deixam supor os modelos dominantes na geografia econômica e na geografia política. Assim, a etnogeografia busca penetrar na intimidade dos grupos culturais, o vivido pelos homens, concretizado em crenças, valores e visão de mundo. Esta cultura vivida é, ademais, o objeto de estudo da etnogeografia e motivou este ensaio no que concerne a buscar explicar a diversidade de organizações espaciais no sertão brasileiro.

Procurou-se aqui, na perspectiva proposta por Cosgrove (1998), vislumbrar a “linguagem” dos símbolos e significados impressos pelos distintos sertanejos em suas paisagens. Insistiu-se na vontade de provocar um olhar diferente na busca das evidências materiais e imateriais para as diversidades paisagísticas e identidades sertanejas. A interpretação geográfica dos sertões aqui feita revela, intencionalmente, grupos de precarização sócio-espacial, ainda marcados pelos elementos simbólicos e materiais e pela forma como sociedade e natureza interagem.

É possível afirmar, então, que esses elementos compõem um campo no qual natureza e sociedade são representadas num universo unitário, porém, elaborando heterogeneidades. O *habitat* e a paisagem de cada sociedade não são, portanto, unicamente consequência da “oferta natural” e de solo, clima, vegetação, altitude, mas sim, o produto de um conjunto de dispositivos sociais, políticos e culturais. Esses dispositivos fortalecem-se, mas também se esgarçam ao comporem os territórios dos sertões, tornando-os diversos. Posto que as identidades são dinâmicas, pode-se dizer que elas se relacionam com um contexto sócio-espacial e, no caso dos sertões, a existência de identidades plurais é parte deste processo.

Com este viés interpretativo neste estudo priorizou-se, também, uma reflexão sobre a natureza e a cultura dos sertões, espelhadas no território, posto que a existência destas é produto das concepções de mundo e das relações sociais. Neste caso, os sertões, enquanto território, foram discutidos, sobretudo, como representações, por um lado, e produto da cultura ecológica, por outro lado. Ilustrou-se com as populações sertanejas.

Se considerarmos, a priori, que as classificações naturais são a replicação das classificações sociais, podemos, por conseguinte, afirmar que as sociedades presentes nos ambientes de cerrados, várzeas, barrancos e caatinga são múltiplas, apesar de constituírem-se em uma unidade totalizada. E que a multiplicidade social, contida nos sertões, é útil para pensarmos essa mesma sociedade.

Referências

- ABREU, Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Briguiet, 1930.
- AB' SABER, Aziz. No domínio das caatingas. In: _____. **Caatinga, sertão e sertanejos**. Rio de Janeiro: 1994-1995. p. 47-55.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. Diversidades Paisagísticas e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, M.G, CHAVEIRO, E.F., BRAGA, H.C. **Geografia e Cultura**. Os lugares da vida e a vida dos lugares. Goiânia: Ed. Vieira, 2008. p. 47-74.
- _____. 2005. Fronteiras, territórios e territorialidades. **Revista da ANPEGE**. Ano 2, n. 2. Fortaleza: 2005. 103-114.
- _____. Em busca do poético do sertão: um estudo de representações. In: ALMEIDA M. G. de; RATTIS A. J. P. **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa. 2003a. p. 71-88.
- _____. Cultura Ecológica e Biodiversidade. **Mercator - Revista de Geografia da UFC**, Fortaleza, ano 2, n. 03, 2003b, p. 71-82.
- ALMEIDA, Maria Geralda de; VARGAS Maria Augusta Mundim. A dimensão cultural do sertão sergipano. In: DINIZ J. A. F.; FRANÇA, V. (Orgs.). **Capítulos de Geografia nordestina**. Aracaju: NPGeo/UFS. 1998. p. 469-485.
- _____. **O Baixo São Francisco sergipano: expressões culturais e territorialidades-etnografia do sertão sergipano**. Aracaju/UFS/Seplantec-SE. Mimeografado. 1997.
- ANDRADE. Manuel Correia de. **A Terra e o Homem no Nordeste**. 5ª edição. São Paulo: Atlas. 1986.

ANDRADE, Rodrigo Borges. **Religiosidade e Modos de vida: processos de (re) construção do lugar na comunidade rural Tenda de Moreno em Uberlândia-MG**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia, 2007.

ARRUDA, Gilmar. **Cidades e Sertões**: entre a história e a memória. Bauru: Edusc, 2000.

AZEVEDO, Francisco F. **Entre a cultura e a política: uma geografia dos “currais” no Sertão Potiguar**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal de Uberlândia (mimeo). 2007.

BAILLY, Antoine. La geografia, imagen del mundo. In: BALLESTEROS (coord). **Métodos y técnicas cualitativas en geografia social**. Barcelona: Oikos-tau, 1998. p. 27-31.

_____. La géographie des représentations: espaces perçus et espaces vécus. In :BAILLY (org.). **Les concepts de la géographie humaine**. Paris: Masson. 1984.

BASSAND, Michel. **Culture et régions d'Europe**. Lausanne/Suíça: Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, 1990.

BOFF, Leonardo. **O Semi-Arido, o mais chuvoso do planeta**. Disponível em: http://www.nossaterra.wordpress.com/2007/11/05/leonard_boff_defende_a_convivencia/ Acesso em 21\12\2007

BOLLE, Willi. Grandesertão.br ou: a invenção do Brasil. In: MADEIRA, A.; VELOSO, M. (orgs.). **Descobertas do Brasil**. Brasília: Editora da UnB. p. 165-240.

BONNEMAISON, Joel. Voyage autour du territoire. **L'espace géographique**, n. 4, p. 249-262, 1981 .

CHAVEIRO, Eguimar. F. Símbolos das Paisagens do Cerrado Goiano. In: ALMEIDA M. G. (org.) **Tantos Cerrados**. Goiânia: Editora Vieira, 2005. p. 38-48.

CLAVAL, P. **La géographie du XXI siècle**. Paris: L'Harmattan, 2003.

_____. **La géographie culturelle**. Paris. Nathan, 1995.

_____. Champ et perspectives de la géographie culturelle. **Géographie et Cultures**, n. 1, p. 7-38, 1992.

COSGROVE, Denis. A Geografia esta em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORREA, Roberto L; ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 92-123.

COSTA, João Batista de A. Cerrados Norte Mineiros: populações tradicionais e suas identidades territoriais. In: ALMEIDA M. G. (org.). **Tantos Cerrados**. Goiânia: Vieira, 2005. p. 72-98.

DAYRELL, Carlos Alberto. **Populações Tradicionais do Norte de Minas**: Transformando o uso sustentável da biodiversidade em trunfo para o desenvolvimento territorial. Montes Claros: Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas. Diagnóstico PICUS/FUNBIO (mimeo). 2005.

- DAYRELL, Carlos Alberto et alii.. **Grande Sertão: Veredas e seus ecossistemas.** Montes Claros: Grupo de Estudos e Ação Ambientais (mimeo). 1991.
- DI MÉO, Guy; BULÉON, Pierre. **L' espace social.** Lecture géographique de las sociétés. Paris: Armand Colin, 2005.
- DI MEO, Guy. **Géographie sociale et territoires.** Paris: Nathan Université, 2001.
- ESPINDOLA, H. S. **Um olhar sobre a paisagem mineira do século XIX:** os sertões são vários. Disponível em: <http://www.ufop.br/ichs/conifes/anais/CMS/ccms17.htm>. Acesso em 20 de novembro 2004.
- GREFFIER, Luc. **L'animation des territoires.** Les villages de vacances du tourisme social. Paris: L'Harmattan, 2006.
- HAESBAERT, Rogerio. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAUJO, F.G.B; HAESBAERT, R. **Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos.** Rio de Janeiro: Access, 2007. p.33-57.
- _____. Precarização, reclusão e "exclusão" territorial. **Terra Livre.** Fortaleza, ano 20, v. 2, n. 23, p.35-51.
- _____. Identidades Territoriais. In: CORREA. R. L.; ROSENDAHL Z. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço.** Rio de Janeiro: Ed UERJ, 1999.
- _____. **Des-territorialização e identidade.** Niterói: Eduff. 1997.
- KATZER, Rosário T. **Da labuta para a conquista da terra aos labirintos da sojicultura:** um olhar sobre o assentamento Rio Paraíso, em Jataí (GO). Dissertação de mestrado em Geografia. IESA/UFG, 2005.
- LEONARDI, Vitor. **Entre árvores e esquecimentos:** história social dos sertões do Brasil. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996.
- LUZ DE OLIVEIRA, Claudia. **Vazanteiros do Rio São Francisco:** um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG. Dissertação de Mestrado. 2005.
- MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples.** São Paulo: Editora Hucitec, 2000.
- MENEZES, Sonia S. Mendonça. **Vaquejada:** a Pega de boi na Caatinga resiste no Sertão Sergipano (mimeografado), 2007.
- MENDES, Geisa Flores. **Território, Lugar e Identidade nas representações do Sertão da Ressaca – Ba.** (mimeografado). 2007.
- MENDONÇA, Marcelo. Os novos movimentos sociais cerradeiros: a territorialização do MAB em Goiás. In: ALMEIDA, M. G. (org.). **Tantos Cerrados.** Goiânia: Vieira. 2005. p. 196- 221.
- MORAES, Antonio Carlos Robert. **O Sertão:** um "outro" geográfico. **Terra Brasilis,** Rio de Janeiro, Anos III – IV, n. 4-5, 2002-2003.

OLIVEIRA, Alexandra M. Camponeses tecendo saberes no sertão: o uso comum das terras soltas. In: SILVA, José B. et alii (Orgs.). **Litoral e sertão**: natureza e sociedade no nordeste brasileiro. Fortaleza: Expressão gráfica, 2006. p. 95-106.

PENNA, Maura. **O que faz ser nordestino**: Identidades sociais, interesses e o "escândalo" Erundina. São Paulo: Cortez, 1992.

RIGONATO, Valney Dias. A dimensão sócio cultural das paisagens do cerrado goiano: o distrito de Vila Borba- GO. In: ALMEIDA, M. G. (org.). **Tantos Cerrados**. Goiânia: Vieira, 2005. p. 49-71.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 6ª edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1968.

SANTOS, Rosselvet José. A dimensão cultural das paisagens rurais. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTTS, A. J. P. (orgs.). **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003. p. 133-158.

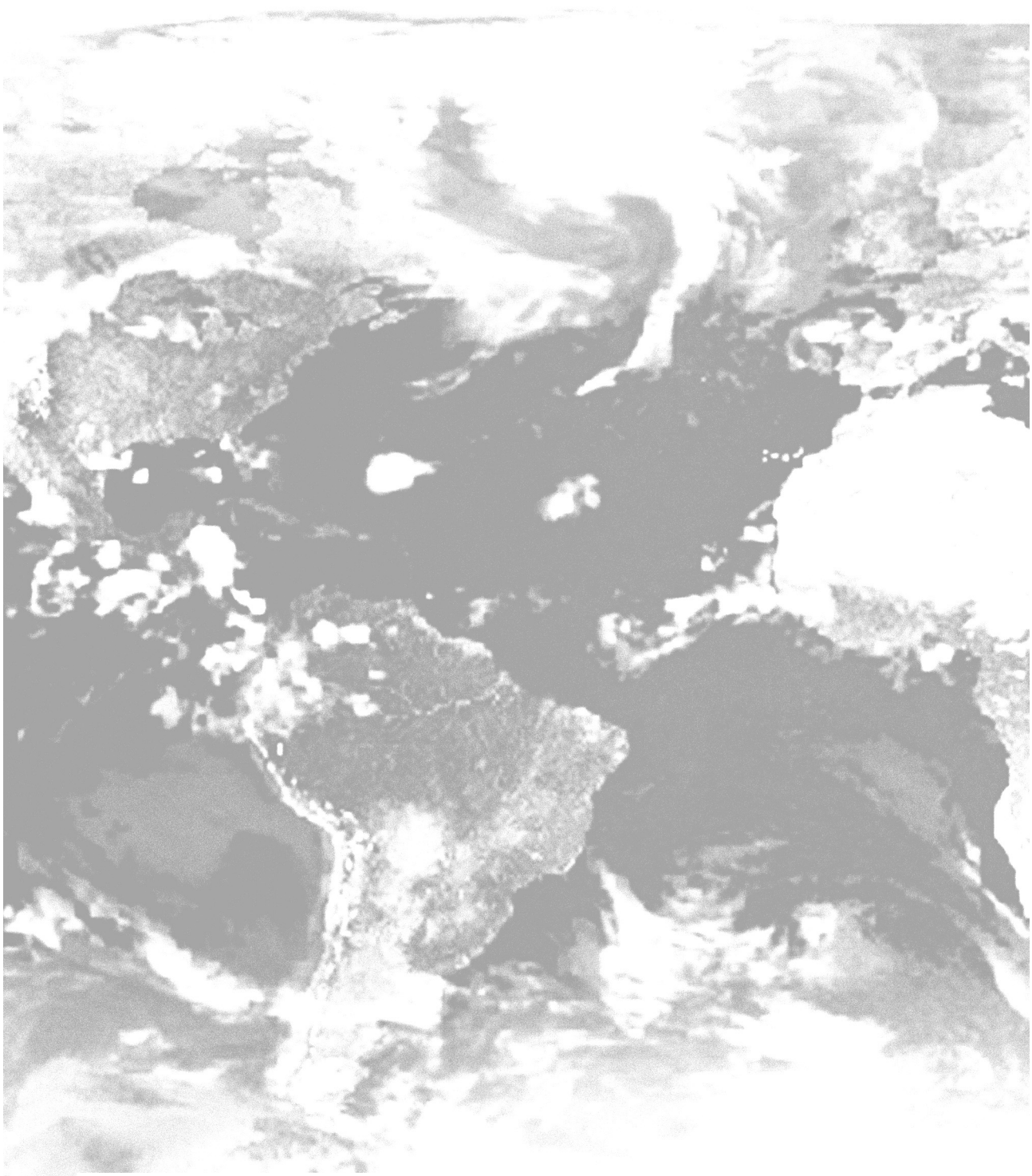
SCHULTES, R. E. Burning the library of Amazonia. **The Sciences**, p. 24-31, March/ April.

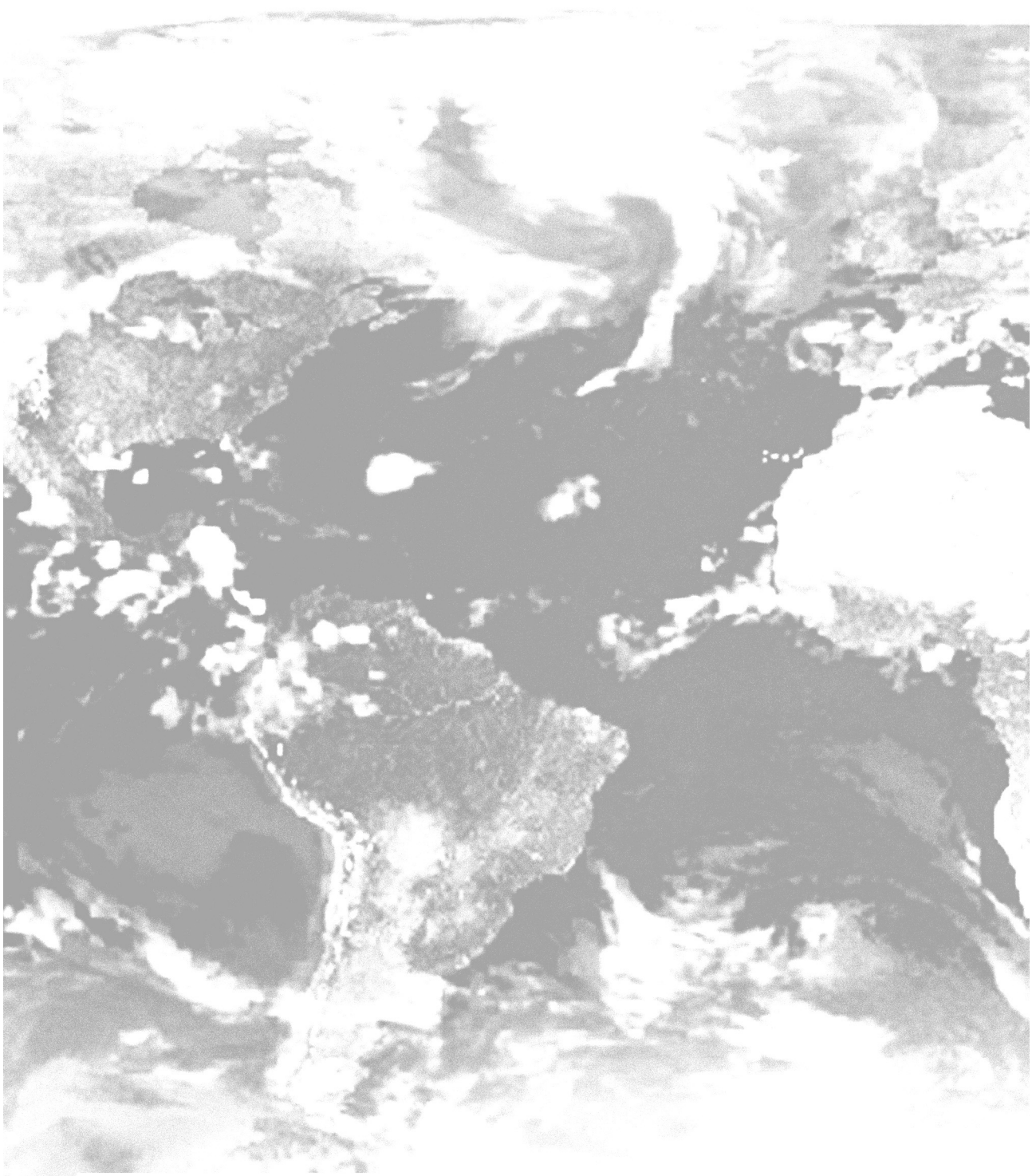
VARGAS, Maria Augusta M. Sustentabilidade cultural e as estratégias de desenvolvimento do Baixo São Francisco. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTTS, A.J. P. (orgs.). **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003. p. 113-131.

Sites

COOPERCUC. Disponível em: www.nordestecerrado.com.br/coopercuc-cooperativa-de-agropecuaria-familiar-de-canudos-uaua-e-curaca-ba/. Acesso em: 9 de dezembro de 2007.

COOPERCUC. www.gefcaatinga.com.br/ler_noticias.cfm?id=23. Acesso em: 10 de dezembro de 2007.





No paraíso terrestre, entre representações e práticas:

Os espaços da nudez
(Através de um exemplo: o mundo naturista)

Francine BARTHE-DELOIZY

Professora, Université Picardie Jules Verne
francinebarthe@wanadoo.fr

Figura 1

Pintura de Nicolas Poussin, pintor francês do século XVII. O Paraíso (Museu do Louvre, Paris). Os atributos e qualidades do paraíso estão todos presentes no quadro, com Adão e Eva nus, rodeados por uma natureza vigilante e acolhedora.



Introdução

Este tema de trabalho é parte de uma pesquisa mais abrangente sobre as práticas de apropriação da natureza. O naturismo é uma parte, um pouco insólita, um pouco marginal, deste trabalho. Eu fiz esta pesquisa durante dois anos, com observação ativa e participante em vários lugares naturistas.

- Este trabalho propõe mostrar que a observação de lugares e territórios específicos permite uma boa compreensão do sentido da nudez. É interessante porque a nudez não é um objeto geográfico a priori, mas um objeto para a antropologia, a sociologia, a história ou a medicina. A nudez individual ou coletiva, privada ou pública, produz lugares e territórios, trabalhando sobre normas, códigos, histórias, moral e ideologias, na confluência destas produções humanas.
- Nós vamos mostrar como o corpo e a nudez contribuem para definir lugares e territórios, como as representações são a origem destes territórios.

É interessante para mim provar que o corpo compõe uma produção social dos espaços. Este trabalho não se interessa pelo corpo (não é uma visão ontológica do corpo), mas pelos espaços que a nudez produz. O corpo e a nudez neste trabalho são considerados como paradigmas explicativos.

O corpo, como os espaços da nudez, se inscreve em uma geografia cultural, o que faz com que a mesma prática não seja a mesma coisa na Alemanha, na França, no Brasil ou no Irã. Que a nudez de um homem branco não seja a mesma coisa que a nudez de uma mulher negra...sobretudo sob o olhar masculino.

Nós devemos definir o que é a nudez, porque se na aparência é simples defini-la, vemos, por outro lado, que esta não é uma definição tão evidente.

- Definição: Nós vamos começar com uma evidência, que, finalmente, não é fácil de admitir: que a nudez não significa nada, nem « fala » nada. Ela se reduz a um estado simples: é um corpo que não é encoberto por nenhum sinal, nenhuma roupa. Isso é incrível, porque esta neutralidade desaparece quando você coloca este corpo na perspectiva de um lugar. A nudez no banheiro, por exemplo, é banal, mas, se você vai reenvindicar nu na rua, isso é considerado uma provocação. Então a nudez significa normas, regras de sociabilidade e práticas. A nudez individual não é a mesma coisa que a nudez coletiva.

Depois destas precisões podemos mostrar, através de um exemplo da prática da nudez coletiva, o naturismo, como se unem representações e práticas em uma abordagem cultural de Geografia.

Este capítulo está organizado em três seções:

1. O que são o naturismo e os naturistas?
2. Os valores naturistas estão no centro de um imaginário geográfico.
3. Os lugares para viver uma utopia: uma maneira de se « aposentar » do mundo.

O naturismo é um movimento social, uma ideologia da natureza e, ao mesmo tempo, uma prática. É importante precisar que, neste caso, a representação da nudez e, ao mesmo tempo, da idéia de nudez, produz uma

prática, mas o interessante é que, sem a prática, este movimento e esta ideologia não poderiam existir.

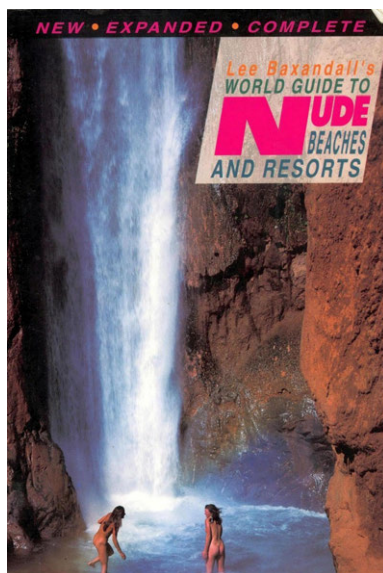
Nós vamos ver como as representações vão conduzir a uma fabricação de territórios, o que são as estratégias de localização e de produção destes territórios e, finalmente, como os naturistas vão viver nos centros naturistas (em uma análise na grande escala). Eu devo dizer que minha apresentação não se interessa por uma prática das praias, que não pode se confundir com o naturismo; é uma prática do corpo somente por um tempo determinado, preciso. Estar na praia para se bronzear, talvez jogar, mas não viver todos os dias nu.

O nudismo acontece nos lugares do naturismo, que podem se caracterizar como territórios, os assim chamados centros naturistas. Algumas vezes as praias estão associadas a esses centros, mas isso nem sempre ocorre.

Minha idéia neste capítulo é a de demonstrar a existência de um sistema de relações recíprocas entre representações e territórios vividos; como um sistema de pensar pode produzir territórios e, finalmente, como a utopia em suas origens pode ser transformada no contexto de uma outra realidade.

Figura 2

Apresentação da revista naturista dos Estados Unidos «Nude and Natural». Uma visão do paraíso terrestre: cascata, natureza selvagem, ninguém, exceto duas jovens mulheres.



Eu aproveito aqui para citar Michel Foucault (1967)¹, que demarcou uma diferença entre utopia, que se define “sem lugares”, e heterotopia, que se define a partir de “outros lugares”. Assim, nós podemos dizer que os lugares do naturismo conformam uma heterotopia. Um centro naturista faz parte do que se convencionou chamar de setor de hotelaria ao ar livre, um setor turístico como outro qualquer, mas com práticas específicas e « espetaculares ».

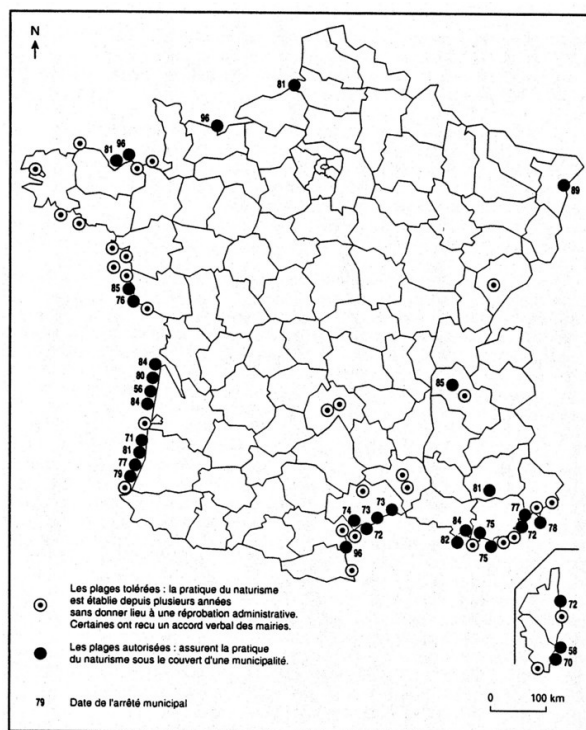
O que são o naturismo e os naturistas?

A França é o país dos naturistas, o primeiro destino para os naturistas no mundo. A França é, assim, o primeiro país em capacidade para abrigar os naturistas, com 89 centros naturistas e 2 milhões de leitos.

Por que na França e não em outro lugar? Porque nós podemos dizer que o mundo é dividir ou partilhar, de acordo com as possibilidades de cada prática.

Por exemplo, os países islâmicos proíbem a prática do naturismo, como os países asiáticos... As razões podem ser diferentes, assim como a religião em outros lugares, mas sempre a explicação vem de um fenômeno da cultura, porque a nudez, ou o estar nu, é uma construção social e cultural e não somente um estado do corpo.

Figura 3
As praias naturistas, 2004.



Fonte: Federation française naturiste.

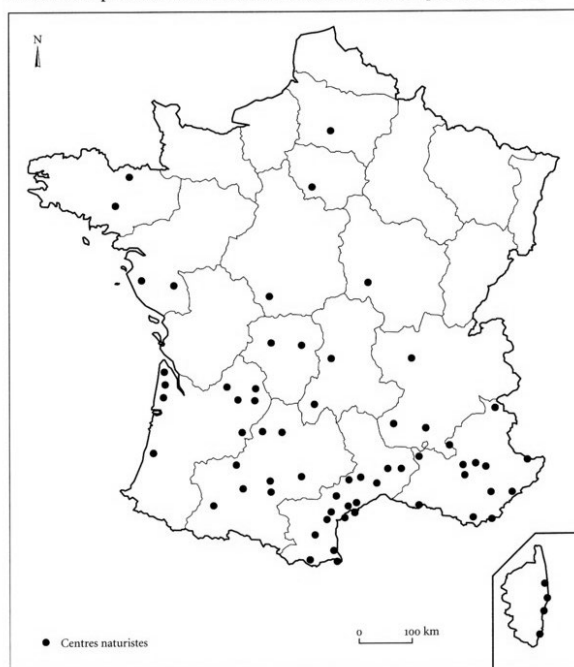
Legenda, Mapa1:

- Praias toleradas, sem restrição administrativa.
- Praias autorizadas: a prática naturista é autorizada pela municipalidade.
- 79 data da autorização municipal.

Figura 4

Os centros naturistas, 2004.

Carte de la répartition des centres naturistes en France. (D'après F.F.N., 2001.)



Fonte: Federation française naturiste.

Como o sistema dos valores naturistas nascem sob um imaginário geográfico, trabalhado sobre mitos, como uma ideologia da natureza

Estes valores podem ser divididos em três grupos :

Primeiro valor naturista: Relacionado a uma filosofia da « natureza original », de origem alemã. Ela existe desde o século XIX e certamente guarda relações com a religião protestante. Consiste em pensar que a natureza é bela e colabora para a regeneração humana. Os princípios desta filosofia baseiam-se em idéias que remontam também ao pen-

samento do século XVIII, com Rousseau e o mito do bom selvagem. Este sistema de pensamento se constitui em uma reação contra a nova sociedade industrial, urbana, que oferece riscos e doenças. Assim, os primeiros naturistas vão buscar lugares longe das cidades, em matas, praias, lagoas... eles vão se organizar em grupos de jovens para dançar, cantar, etc. O primeiro lugar naturista do mundo é uma ilha do mar báltico (que se chama Sylt), uma velha fortaleza abandonada pelos militares.

Segundo valor naturista: Consiste em um modelo de sociedade igualitária e em um slogan resumido desta idéia: todos nus, então, todos iguais. Sem roupas, todas as pessoas são iguais, homens e mulheres, velhos e jovens, ricos e pobres. Assim, pode-se dizer que isso é uma utopia. Para os naturistas, a construção dos papéis sociais dos sexos, o gênero, não existe. O que há somente é uma diferença biológica, sexual, então, por isso, a neutralidade dos sexos é também um valor para os naturistas .

Terceiro valor naturista, o do corpo: O corpo naturista porta valores higienistas e estéticos; e, sobretudo, os naturistas pensam que a sexualidade deve ser separada da nudez, o mundo da nudez e o da sexualidade são considerados como diferentes. Então, a prática naturista se transforma em uma prática puritana, onde ninguém pode se comportar com liberdade, ao contrário, o gestual, os comportamentos e as relações entre as pessoas são regidos por muitas normas.

Particularmente entre mulheres e homens, os olhares são hipercontrolados e ninguém pode olhar de maneira vertical, mas horizontalmente. Assim, o binômio voyeur-exibicionista não é possível nos lugares naturistas e a prática da nudez deve ser « inocente » e desprovida de malícia.

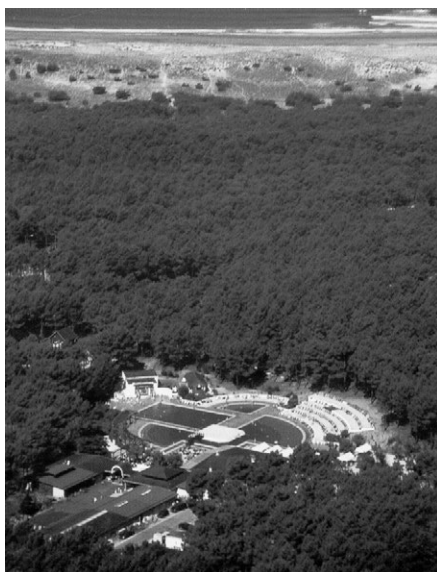
Os lugares para viver uma utopia: uma maneira de se « aposentar » do mundo

É importante precisar que em nenhum país a nudez é cerceada por leis. Mas a nudez nos espaços públicos é proibida, então é sempre necessário, para os naturistas, encontrar e refletir onde eles podem construir este lugar utópico.

Os atributos e as condições para a utopia dos centros naturistas podem se resumir, nestes lugares de liberdade, nas seguintes características: devem ser privados, invisíveis para o mundo de fora, sem barreiras e sem cercas, mas fechados, com portas/ portões e a exigência de um passaporte ou uma licença obrigatória para entrar, e longe de lugares com muitas pessoas. Então, a geografia do mundo naturista mostra que as margens, os vazios e os lugares com dificuldade de acesso são os preferidos para institucionalização de um centro naturista.

Figura 5

Vista aérea do Centro Naturista La Jenny (costa atlântica, a 80 quilômetros de Bordeaux). É o oásis perdido, rodeado de uma floresta de pinheiros; avista-se no alto a piscina e os chalets são invisíveis na imagem.



Quando nós estamos em um centro assim, o que podemos ver? É desesperador, pois é exatamente a mesma coisa que podemos ver em outros lugares turísticos: chalés, acampamentos, lojas, atividades esportivas, áreas de lazer para as crianças, churrascos são organizados, etc. Mas existe uma grande diferença de comportamentos: no gestual, na maneira de falar, na maneira de se sentar, sempre com uma toalha, porque o princípio mais importante é o da higiene.

Figura 6

O habitat naturista em Jenny com chalets de madeira. O centro se estende por uma área de 270 hectares, com 800 chalets, que podem ser alugados na alta estação.



Figura 7

As atividades naturistas são organizadas pelos responsáveis do centro. Aqui uma refeição coletiva, onde cada um traz sua refeição, as mesas foram instaladas em volta de um bar improvisado. Os aperitivos são oferecidos gratuitamente pelos proprietários.



As entrevistas que fiz nos centros naturistas mostram que quando ninguém usa roupas, quando você está sem roupas, as relações e as formas de comunicação são diferentes. Por quê?

As roupas possuem três funções particulares:

- comunicar: uniforme, por exemplo.
- ornamentar: beleza, moda.
- proteger, preservar do frio/ quente.

Assim, desprovidos de roupas e destas três funções, os naturistas vão substituir as roupas por outros gestos e práticas. Por exemplo: a distância é mais importante entre as pessoas (e isso é muito interessante para a Geografia), porque a distância é uma marca de intimidade. O silêncio é mais importante também, porque você não deve ouvir as pessoas que estão perto de você.

O mais importante a constatar é que há um modo de olhar que organiza toda a vida naturista. Este comportamento foi estudado por um pesqui-

sador alemão, Hans Peter Duerr (1998), a partir de uma crítica da análise do processo de civilização de Norbert Elias (1973). Ele disse, por exemplo, que o pudor existe mesmo para as primeiras civilizações, onde havia uma estratégia de olhar que ele chamou de « olhar fantasma ». Eu vou concluir dizendo que a nudez produz uma espacialidade particular que se constrói a partir de uma distância, que esta distância não é somente métrica, uma medida, mas pode ser fabricada com a construção de um novo olhar.

Conclusão

Para concluirmos este capítulo, propomos um quadro sintetizado com um resumo das práticas e territórios da nudez, que abrem novas perspectivas e não se limitam somente a uma única prática da nudez naturista. Esta abertura permite constatar que um campo de pesquisa é possível sobre o corpo e o território (mas também sobre o corpo como um território), no qual uma abordagem cultural em Geografia pode se apoiar.

Quadro 1

Quadro sintetizado das práticas e dos territórios da nudez

<i>AS PRÁTICAS DA NUDEZ / AS FUNÇÕES</i>	<i>OS LUGARES</i>	<i>SITUAÇÃO E CONFIGURAÇÃO DOS LUGARES</i>	<i>STATUS E ACESSIBILIDADE</i>
A higiene o sono os cuidados terapêuticos	Banheiro Quarto Banheiro público Sauna Hamam Tratamentos: consultório médico Cabine de bronzeamento	Dentro Sistema de envolvimento escalas diferentes, correspondentes ao estado da nudez do corpo Espaços domésticos ou espaços íntimos	Privado e público com um pagamento para entrar
O naturismo	Lugares marginais Lugares fechados, ocultos. Os centros e os clubes em espaços de natureza	Fora Fechamento e efeito limiar de regulamentação e adesão a uma ideologia Passaporte e licenças obrigatórias	Privado Regulamentado Exclusão e às vezes discriminações
Turismo Bronzeamento integral (sem roupas ou topless) Reinvindicações e afirmação das identidades As manifestações coletivas	Nudez exposta Praias Parques e jardins públicos, Desfiles, gay pride, techno parade e carnaval	Fora Espaços públicos Permissividade e efeito da liberalização dos modos Transgressão à lei, tolerância Leis municipais para as praias	Público Regulamentado com efeitos de moda e tolerância, em função dos períodos históricos e dos lugares Difusão do fenômeno fora de seu local de origem
Publicidade e/ou propaganda	Obrigação e imposição ao olhar das imagens da nudez	Os espaços públicos urbanos Fixados sobre as paredes no metrô, no ônibus e na imprensa	Acessibilidade de todo o público Olhar, mensagem com ação sobre as sensibilidades culturais

Notas

¹ Em 1967, Michel Foucault proferiu uma conferência em uma escola de arquitetura e falou, pela primeira vez, no conceito de heterotopias. Esta conferência foi publicada anos depois na revista A.M.C., n. 5, outubro de 1984, e republicada, posteriormente, em «Dits et écrits», tomo 4. Paris: Gallimard, 1994.

Referências

- AUGE, M. **Non lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité**. Paris: Seuil, 1992.
- BARTHE-DELOIZY, F. **Géographie de la nudité: être nu quelque part**. Paris: Bréal, 2003.
- BARTHES, R. **Mythologies**. Paris: Seuil, 1957.
- BOLOGNE, J. C. **Histoire de la pudeur**. Paris: Hachette, 1986.
- BOREL, F. **Le vêtement incarné**. Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- CLARK, K. **Le nu**, 2 volumes. Paris: Hachette, 1987.
- CLAVAL, P. **Les mythes fondateurs en sciences sociales**. Paris: PUF, 1990.
- DESCAMPS, M. A. **Le nu et le vêtement**. Paris: éditions universitaires, 1972.
- DETREZ, C. **La construction sociales du corps**. Paris: Seuil, 2002.
- DUERR, H. P. **Nudité et pudeur, le mythe du processus de civilisation**. Paris: MSH, 1998.
- ELIAS, N. **La civilisation des mœurs**. Paris: Calman-Lévy, 1973.
- GOFFMAN, E. **La mise en scène de la vie quotidienne**. Paris: Editions de minuit, 1973.
- HALL, E. T. **La dimension cachée**. Paris: Seuil, 1971.
- JACQUET, C. **Le corps**. Paris: PUF, 2001.
- LEROI-GOURHAN, A. **Le geste et la parole**. Paris: Albin Michel, 1965.
- LEVI-STRAUSS, C. **Le cru et le cuit**. Paris: Plon, 1964.
- LEVY, J. **Le tournant géographique**. Paris: Belin, 1999.
- MAUSS, M. **Sociologie et anthropologie**. Paris: PUF, 1950.
- MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.
- MOSCOVICI, S. **Réenchanter la nature**. Paris: éditions de l'Aube, 2002.
- SENNETT, R. **Les tyrannies de l'intimité**. Paris: Seuil, 1979.



Reflexões sobre Geografia e Homoerotismo

Representações e Territorialidades

Benhur Pinós da COSTA

Professor, Universidade Federal do Amazonas
pinos@portoweb.com.br

Contradições na condição homossexual: a diversidade homoerótica e a emergência de microterritorializações

No trabalho “A condição homossexual e a emergência de territorializações” (COSTA, 2002), salientamos a condição estigmatizada do homossexual, tomado como anormal e perverso pela Santa Inquisição – noção que persiste até 1821 (MOTT, 1988) – e depois caracterizado por desvio e transtorno sexual (GUIMARÃES, 2007).

A criação do termo homossexual, cunhado pela médica húngara Karoly Maria Benkert, em 1869, marca um modelo binário para o comportamento sexual: ou o indivíduo mantinha uma “saúdável” vida sexual “hetero”, ou estava preso a um transtorno chamado homossexualismo. Por esse viés, toda a sexualidade humana, no mundo moderno, estava fadada a esses dois pólos ordenadores dos comportamentos sexuais.

Segundo Costa (1992), sexualidades emergem a partir do século XIX como construtos teóricos nascidos da racionalidade científica ou com pretensões a ela. O autor remete a Kraft-Ebing, que, em seu livro **Psychopathia sexualis**, desenvolve, com base no evolucionismo e no positivismo naturalista do século XIX, noções de ordem e desvio naturais, classificando todas as aberrações e anormalidades sexuais. Kraft-Ebing também estabeleceu uma distinção entre os “normais”, que copulam com pessoas do mesmo sexo, e os “perversos”, que somente se excitam com partes do corpo de pessoas (assim como de animais), sem ter compromisso de reprodução. Entre essas duas classificações identifica os “invertidos”, que só sentem desejos por pessoas do mesmo sexo. Mas a homossexualidade, como construção teórica, que acabou impregnando-se no tecido social, identificando de forma simplória a diversidade de atrações homoeróticas, como pólo contrário à heterossexualidade, emerge, segundo Costa (1992), por incrível que pareça, como instrumento de denúncia social.

Escritores *same sex oriented*, da passagem do século XIX para o XX, procuram encontrar saídas que amenizem a idéia do invertido perverso; no entanto, fundam a síntese dos traços comuns que identificariam o “homossexual”, acabando, da mesma forma, por classificar e polarizar as diferentes subjetividades e expressões sexuais humanas. Escritos de Balzac, Proust e

Wilde procuram denunciar a hipocrisia dos costumes emergentes da burguesia moderna industrial e dos padrões e representações da sociedade urbana emergente. Para esses autores, o “homossexual é um *outsider* cuja preferência amorosa desfaz o silêncio tecido pela sociedade em torno de sua origem e funcionamento escusos” (COSTA, 1992, p. 45). Porém, ao denunciar a sociedade hipócrita, a literatura sobre a homossexualidade cria um ser homossexual e, assim, acaba contribuindo para a polarização da sexualidade e a organização das expressões vinculadas a ela. Dessa forma, mesmo como críticos à sociedade, tais autores contribuem com a ordem ascendente. Segundo o autor (COSTA, 50-55), os discursos apresentados são estes:

- a) defesa do homossexual como um marginal ou como um rebelde romântico: o homossexual seria uma espécie de bom selvagem em meio à selva parisiense do século XIX, um homem apto a subverter moralmente a sociedade, como tratado por Balzac;
- b) a transgressão homossexual vista como mera submissão aos mandamentos do instinto; homossexualismo como sexo animal, sem freios, vergonhoso e imoral, como abordado por Adolfo Caminha em “O bom-crioulo”;
- c) homossexualismo relacionado às leis da evolução de Darwin: o Homossexual é um exemplar da natureza, mas de natureza especial, a natureza depois da queda, depois de banida do Éden pelo castigo dos deuses. Ele é visto, por exemplo, em Proust, como descendente da raça de Sodoma, dos que escaparam à ira de Deus. O homossexual, assim, é a transfiguração do infame. Os sodomitas se encontram e se atraem, porém o encontro inevitável não leva à reprodução biológica. O produto desse acasalamento é a fecundidade espiritual, uma fertilidade superior, que gera o belo, o artístico, o amor pelo elevado. O homossexual, assim, teria uma refinada sensibilidade. À imagem do homossexual depravado, perverso e corruptor de menores, Proust opõe o retrato do sodomita aureolado de flores, pólenes, insetos e delicados aromas;
- d) homossexual como ser em conflito. Em Gide, o homoerotismo é um caso particular da luta entre o bem e o mal, o pecado e a virtude, a

falta e a reparação, a carne e o espírito, a razão e a emoção, o hedonismo e o ascetismo. O homossexual é um ser dilacerado, um exemplo da divisão infeliz e da divisão ontológica do sujeito.

e) outras correntes:

- relações homoeróticas como latência perversa que todos possuímos: homoerotismo como etapa da vida (pertencente à infância) que deve ser meticulosamente vigiada e punida para ser controlada e esquecida. Se persistir, se degenera em atrocidades inconcebíveis. Costa cita Raul Pompéia, Musil, Forster, Stephen Spender e Gide como autores que desenvolveram essa idéia;
- homossexualismo de quartel: novelas como **O Bom Crioulo**, de Caminha, **O oficial prussiano**, de Lawrence e **Golpe de misericórdia**, de Yourcenar. O sono da repressão produz monstros. Em ambientes militares inflexíveis e rígidos, homoeroticamente inclinados entregam-se em verdadeiras orgias de brutalidade contra as vítimas de suas aspirações sexuais. O desejo amoroso torna-se uma descida aos infernos;
- homossexual moderno e sua matriz exótica, cumprindo três funções básicas:
 - superioridade do burguês branco, civilizado, metropolitano e colonizador: Gide, em **O grão não morre** e **O imoralista**, desloca o homoerotismo para a África do Norte, e, em meio às dunas, areias escaldantes, absinto, danças do ventre e “peles escuras”, qualquer desvario sexual justifica-se. Todo imoralismo torna-se parte da aventura colonizadora. Pecado e falta fazem parte de terras cristãs e civilizadas. Junto aos fracos e infiéis, tudo é permitido ao forte;
 - o homossexualismo relacionado à face decadente e fantasmática da aristocracia, sendo contraface da saudável sociedade burguesa: para Gide, o homossexual é o exótico submisso e atrasado; para Proust, é o arcaico, o pano de fundo pálido, onde desfilavam a vitalidade, o progresso e o expansionismo do imperialismo burguês.

- . homossexual como “transfuga” de classe (Foster e Gide): não podendo exercitar sua perversão entre pares, recorre à dissimetria social e faz-se aceitar por aqueles que não possuem a moral do verdadeiro cidadão (burguês).

Costa (1992) procura mostrar que, a partir da literatura e da medicina, desde a passagem do século XVIII para o século XIX, funda-se a idéia identitária do “homossexual” como construção teórica importante da cultura moderna, que irá encaixar as pessoas orientadas para o mesmo sexo. As caixas da identidade forçam a diversidade humana a orientar-se para alguma classe teórica, e isso é um dos principais fundamentos da sociedade moderna organizadora, de acordo com Giddens (2002). Dessa forma, os próprios desejos humanos referentes ao sexo, ou seja, o erotismo, tornam-se encaixados em descrições (PARKER apud COSTA, 1992, p. 44). Nesse sentido, a homossexualidade representa um conjunto identificatório, desviante e contraditório ao normal heterossexual, que torna convergente uma infinidade de desejos sexuais orientados entre pessoas do mesmo sexo. Esses sistemas de classificações representam a qualidade do sistema cultural supra-orgânico moderno que pressiona os indivíduos à auto-identificarem-se (GIDDENS, 2002). Os sistemas classificatórios modernos apresentam-se por sua racionalidade positivista binária, que legitimam pólos aceitos e não-aceitos pelos poderes que impregnam e constroem o social: o feio e o bonito, o certo e o errado, o desenvolvido e o subdesenvolvido, o selvagem e o civilizado, o heterossexual e o homossexual.

Por outro lado, também na segunda metade do século XIX, e também na Hungria, o médico Sandro Ferenczi¹ (COSTA, 1992) cunha o termo *hommoerotismo*, demonstrando a insuficiência teórica do termo “homossexual”, para o estudo da diversidade dos desejos e das expressões eróticas entre pessoas do mesmo sexo. No entanto, provavelmente devido à manutenção de um *status quo* centrado na procriação, na célula-mestra da sociedade moderna - a família -, na hereditariedade e nas condições morais e dos bons costumes relativos aos gêneros sexuais, o que mais largamente se utilizou nos estudos médicos e o que mais largamente se popularizou foi o termo “homossexual”, conotando um desvio e uma antinorma.

Costa (1992) e Braga Junior (2006) observam como a figura do homossexual imoral foi reforçada pela literatura do final do século XIX e início do

século XX. Costa analisa os escritos de Balzac, Gide e Proust, e Braga Jr., aqui no Brasil, os livros de Caminha e Raul Pompéia, cujas figuras desviantes dos homossexuais se misturam à condição assimétrica dos gêneros sexuais, pela qual o feminino se estabelece como condição inferiorizada à masculina, definindo um elemento marcante da família patriarcal burguesa, nos países do centro e, principalmente, na tradicional família com origens coloniais brasileiras. O homossexual nessa literatura é mostrado como doentio, um ser incapaz de conter os instintos. Além disso, o homossexualismo é relacionado a uma ação em um contexto de sujeitos interagindo sob repressão e submissão, cuja “penetração anal” representaria o domínio dos mais fortes em relação aos mais fracos. O homossexual será o passivo dominado frente ao dominador masculino, ou seja, um homem que é penetrado e sujeito ao prazer do macho dominador, nesse sentido, assumindo o papel feminino, um ser, naquele momento, sujeito ao desprezo. Esse contexto, de acordo com Fry (1982), estabelecerá popularmente um modelo “homossexual hierárquico”, constituído pelas figuras da *bicha* (um verme), ou seja, o passivo, que assume o papel feminino na relação sexual, e o *bofe*, o macho, cujo papel de penetrador não altera sua figura masculina e nem sua condição de heterossexual.

Butler (2003) observa que na sociedade moderna ocorre uma “heterossexualização do desejo”, ou seja, a invenção de uma norma que enquadra a vida sexual dos sujeitos e os define quanto as suas práticas sexuais e quanto ao desempenho de papéis nas relações. Nesse sentido, construíam-se posições assimétricas de masculino e feminino em que, no seio das instituições família, escola e trabalho, os sujeitos deveriam cumprir um *script* que constitui os comportamentos, as formas de falar, de vestir, de agir e de se relacionar. O sexo deve estar condizente ao gênero, em todas as circunstâncias das vidas pública e privada, e, caso isso não ocorra, a sombra do desvio homossexual acaba corrompendo a “identidade sadia” do sujeito. Nesse sentido, a idéia de gênero (BUTLER, 2003) implicaria, segundo Gagnon (apud GARCIA, 2003), um sistema cognitivo estruturado, ou seja, um *script*, que não são propriedades cognitivas de atores isolados, mas parte integrante de uma estrutura social. Assim, para Butler (apud BRAZ, 2006), o gênero seria a estilização retida no corpo, ou seja, um conjunto de atos em uma cultura reguladora que irá constituir a “heterossexualidade normativa” (grifo nosso), estabele-

cida por um conjunto de fronteiras, individuais e sociais, politicamente significadas e mantidas.

Nesse sentido, a heterossexualidade e a homossexualidade vão acomodar o sexo e os sujeitos em um conjunto de representações que estabelecerão significados reguladores da sexualidade. Esses significados representativos, de acordo com Moscovici (apud LACERDA; PEREIRA; CAMINO, 2002), traduzem um pensamento do senso comum sobre a sexualidade, próprio da sociedade contemporânea. Assim, conforme os estudos de Costa (1992, p. 153), o homossexualismo é associado à continuidade e à constância de relações homoeróticas, passividade no coito, passividade de atitudes e ausência de agressividade, efeminamento de maneiras e modos de falar e gosto por atividades lúdicas e profissionais tidas como femininas.

De acordo com Braga Junior (2006), em virtude da ação de redes multiculturais inseridas na emergência da globalização, a partir dos anos 1960, a homossexualidade sofrerá um descentramento. O final dos anos 1960 é marcado pela emergência das “minorias” culturais, em um contexto que, de acordo com Vallerstein (1995), representa a explosão dos movimentos sociais contra a desigualdade (econômica e cultural) e o descrédito contras os discursos e teorias que pregavam a perfeição e o progresso da sociedade enquadrada em modelos “corretos” a serem seguidos. A marca da história do movimento homossexual mundial (UNIDOS PELA CAUSA: PROCESSO MODERNO ESTABELECE VISIBILIDADE PARA O MOVIMENTO GAY, 2007) foi a noite de 28 de junho de 1969, na qual homossexuais reagiram - com garrafas e pedras, gritando frases como “poder gay” e “sou bicha e me orgulho disso” - ao fechamento, por policiais, do bar *Stonewall Inn*, no *Geenwich Village*, em Nova Iorque. Esse fato passou a ser comemorado em todo o mundo como “Dia internacional do Orgulho Gay”; comemoração que, no Brasil, teve a estréia em 1995. Em virtude da pressão dos movimentos homossexuais, emergentes desde então, e principalmente devido às discussões sobre a AIDS e à ampliação do debate sobre o homossexualismo, a partir dos anos 1970/1980 (ver COSTA, 1992; TREVISAN, 2000; GREEN, 2000; PARKER, 2002), a Associação Psiquiátrica Americana retirou o homossexualismo da lista de transtornos mentais em 1973. Em 1985, o homossexualismo perde no Brasil o caráter de desvio e transtorno sexual e, em 1993, a Organização Mundial da Saúde adota o termo homossexualidade no lugar de homossexualismo

(identificador de doenças). Em março de 1999, entra em vigor a resolução nº 001/99, do Conselho Federal de Psicologia, reiterando que a homossexualidade não constitui doença, distúrbio, nem perversão (GUIMARÃES, 2007).

Em virtude da emergência dos movimentos sociais e do debate sobre a AIDS, a homossexualidade entra em cena não mais como uma anormalidade ou um desvio a ser estudado em sujeitos definidos como transtornados psíquicos e pervertidos sexuais. Emerge, então, um movimento político, que prega agora a luta pela existência de uma comunidade, com uma estratégia de afirmação da identidade social. Nesse sentido, de acordo com as idéias de Louro (2001) e Parker (2002), observa-se uma outra etapa na construção do que seria o sujeito homossexual. De anormais e perversos, para portadores de patologia e seres atormentados², os homens orientados para o mesmo sexo a partir de então se inserem numa cultura “diferente” e minoritária entre as tantas existentes e emergentes no pós-anos 1960 e 1970.

De acordo com Louro (2001), no final dos anos 1970, a política gay e lésbica se encaminha para um modelo que poderia ser chamado de “étnico”. Gays e lésbicas são representados como “um grupo minoritário, igual mas diferente”, ou seja, um grupo que busca alcançar igualdade de direitos no interior da ordem social existente. Afirma-se, no discurso e na prática, uma identidade homossexual, denominada gay por seus defensores. A afirmação pública gay, causada pela presença do movimento nas ruas e na mídia, cria o discurso de invenção de uma “comunidade”³, no qual os lemas “assumir-se” ou “sair do armário” são importantes para o fortalecimento dessa identidade e da cultura que precisa existir. A comunidade⁴, nesse sentido, seria abrigo e proteção a todos os que se atraíam sexualmente por outros do mesmo sexo, e expressaria uma cultura que iria imprimir as marcas de uma diferença de existência possível no meio social. Funda-se a “cultura gay”⁵, que vai marcar um modelo alternativo de vida (estética, consumo, prazeres, gostos, linguagens, etc.), porém minoritário, fato que, de certa forma, não coloca em risco o padrão heterossexual e as condições de gênero. Louro (2001) afirma que a representação positiva de uma identidade gay apresenta um efeito também regulador, pois estabelece uma dada posição-sujeito, com seus contornos, limites, posições e restrições.

Assim, emerge uma cultura gay, fundamento da construção de uma comunidade de indivíduos que, mesmo dispersos, assumiam-se como tal.

Fry (1982) observa que nesse momento, junto às camadas médias urbanas, emerge um modelo “igualitário” que contradiz o hierárquico tradicional das dicotomias *bicha* e *bofe*. No final dos anos 1950, a tese de José Fabio Barbosa da Silva, republicada por Green e Trindade (2005), observa os elementos constituintes de uma cultura gay como expressão dos valores homossexuais: a conversação sobre sexo, a dança, o flerte sem conseqüências, a adoção e o exagero do comportamento feminino e a afetação na fala. O show de transformismo e o desfile de moda do travesti tornam-se formas extremas desse caráter. Esses elementos marcam a cultura de uma minoria como “uma visão privada de cultura desenvolvida pela maioria” (SILVA, 2005, p. 120). Em virtude do caráter positivo gay, estabelecido pela emergência do movimento político e pela divulgação da valorização estabelecida em *Stonewall* (“sou bicha⁶ com orgulho” e “poder gay”), os indivíduos orientados para o mesmo sexo, em meio a tantas tensões entre a sociedade heteronormativa, acabam convergindo à proposta cultural gay e intensificam os contatos com essa minoria pela participação efetiva nos lugares de encontros do grupo. Muitos indivíduos homoeróticos, dispersos e à deriva⁷, atormentados em meio aos preceitos da sociedade heteronormativa, então convergem a lugares de expressão da cultura gay, que os protegem, vislumbam e estimulam. O *gueto gay* toma força em virtude do poder gay instaurado. A marcação e a divulgação da diferença possível e acolhedora amenizam os sofrimentos de muitos que não vêem mais possibilidades, nem de conter, nem de exercer seus desejos. Os lugares de encontros gays sempre existiram⁸, porém nunca foram tão positivamente marcados por uma cultura possível, como a partir dos anos 1960. A eles vai convergir uma gama de indivíduos orientados para o mesmo sexo, que serão abarcados pelos elementos culturais expressos nesses lugares e incentivados a participar da invenção de uma comunidade gay imaginada, que vai marcar positivamente uma nova cultura, que contribuirá mais uma vez para a unificação das expressões homoeróticas⁹. Concomitante a esse processo - e em momento de expansão de um capitalismo que busca no prazer, no fetiche e na diferença a ampliação do consumo -, explode uma série de lugares gays de convivência marcados pelo consumo (bares, saunas, boates, casas de shows, cinemas, etc.). Por esses lugares, uma cultura gay se transnacionaliza, inserindo e produzindo seus modelos de consumo: as bebidas, as músicas (das divas da *dance music*), os elementos estéticos da moda

(disseminando modelos aos gays urbanos de classe média) e os elementos relacionais (assuntos, formas de expressão, temas de discussão, vínculos com a mídia, entre outros), que dão corpo a uma cultura mais ou menos unificada na rede de relações gays do mundo todo. Na continuidade do processo, uma publicidade gay toma o espaço público nas bancas de revistas, nas novelas e nos programas televisivos. Nesse sentido, a produção de um mercado, que se torna acessível e de contato pela publicidade e pela mídia, atrai aqueles orientados para o mesmo sexo a ter uma experiência territorializada em lugares que acabam tornando-se específicos ao consumo desse público. De certa forma, isso vai fortalecer a formação de uma identidade gay que contém os atributos relacionais e comportamentais de uma cultura gay produzida nos lugares de convivência e de consumo fechado de indivíduos orientados para o mesmo sexo. Nas grandes cidades, para as quais convergem as atenções de ações capitalistas vinculadas aos investimentos no oferecimento de serviços culturais destinados a públicos cada vez mais diversos, os bares e as boates de encontros homoeróticos se disseminam e fazem convergir uma gama de indivíduos interessados por esse tipo de convivência. O resultado é a produção de uma cultura que envolve a territorialização do encontro homoerótico, na qual a festa, a dança, a música, a produção estética das vestimentas, o glamour e o brilho tornam-se elementos importantes à convivência que busca a alegria e a liberdade de expressão.

Parker (2002) observa uma descontinuidade nos atributos de uma cultura gay emergente no Brasil. Por um lado, ocorrem a manutenção e a valorização das relações comparativas aos atributos de gênero tradicionais no país, implicando as dicotomias bicha e bofe, cujas caricaturas vão promover uma visão debochada da sociedade tradicional – fato que marcará, então, uma cultura gay brasileira. Por outro lado, também observa a emergência de um novo personagem, ou seja, o “entendido” dos anos 1980, que paulatinamente será substituído/confundido pela palavra “gay” propriamente dita. De “gay”, componente do exagero feminino ou do efeminamento dos corpos masculinos, como expressão positiva, vamos ter o “gay” do final dos anos 1980 (ou “entendido”), como uma auto-identificação comum entre homens não-caracterizados como efeminados (nos comportamentos e estéticas), cujo modelo se tornará mais próximo ao “padrão igualitário”¹⁰ dos moldes norte-americanos.

Monteiro (2000) observa essas descontinuidades a respeito do que poderíamos definir como uma cultura gay no Brasil, que já apresenta discordância quanto a sua unidade. O interessante trabalho do autor verifica propostas diferenciadas em relação à construção de “publicidade gay” brasileira. O autor verifica as propostas diferenciadas nas revistas **Sui Generis** e **Homens**. A primeira estaria marcada pelo incentivo à promoção de uma comunidade gay mais ou menos homogênea, na lógica do *gay positive*¹¹, incentivando a construção de uma comunidade por evidenciar o “retrato” de uma unidade e um conjunto de virtudes e problemas pertencentes a todos. De acordo com o autor, a constituição corporal na revista preza pela figura da virilidade masculina e pelas formas musculosas, contrastando com a proposta de valorização do efeminamento, elemento que poderia também definir os fundamentos de uma cultura gay. A revista prega a necessidade de assumir-se, “sair do armário”, da constituição de uma comunidade unificada, dos temas sobre preconceito e promoção de um consumo dito gay a todos pertencentes a essa comunidade. Por outro lado, a revista **Homens** centra-se numa variabilidade de personagens que transitam por um “mundo gay” (bichas, bofes, travestis, michês) e que vão configurar-se ao redor de suas práticas sexuais. Em um primeiro momento, observa a ocorrência de contatos entre o que seriam heterossexuais e o que seriam homossexuais em tramas marcadas de fantasias erotizadas pelas práticas sexuais, que transitam nas experiências cotidianas. Em um segundo momento, a revista não vai preocupar-se com a militância ou com temas referentes ao preconceito, fundando uma diversidade de personagens que até fortalecem as divisões tradicionais entre “ativo” e “passivo”, típicos da manutenção dos gêneros na sociedade heteronormativa. Nesse sentido, a análise do autor sobre essas duas revistas coloca em questão um complexo mundo de desejos e de relações homoerotizadas, que podem circular tanto por atributos referentes à homogeneização de uma cultura, assim como pela fluidez de suas expressões, configurando personagens e formas de contato e agregação múltiplas e instáveis¹².

Tonely e Perucchi (2006) observam que, relativamente à construção binária dos gêneros sexuais, ocorre a cristalização dos sujeitos sexuais, mulher e homem, e, inserido no contexto desses gêneros, se fortalece a “sujeitificação” da homossexualidade (PARKER, 2002). Isso ocorrerá, como vimos, pela

definição de homossexual contida na medicina, na psiquiatria e na literatura do mundo ocidental, além da popularização de uma cultura e de uma identidade, que farão pertencer, de forma unitária, todos os indivíduos orientados sexual e afetivamente para o mesmo sexo. No entanto, Hall (2002) verifica que, no mundo dito “pós-moderno” (concebendo como pós-moderno as transformações culturais ocorridas por volta dos anos 1960 e 1970, que culminam num trânsito constante de culturas e identidades), ocorrem a fragmentação e o deslocamento de identidades culturais de classe, etnia, sexualidade, raça e nacionalidade. Tonely e Perucchi (2006) também citam o autor, mas observam que a identidade não se apresenta hoje fragmentada, como evidência de uma condição pronta, mas como “uma unidade inacabada e fluida, constituída histórica e culturalmente a partir das posições que os sujeitos ocupam nas redes de socialidade”. Seguindo essa idéia de identidade fluida e inacabada, Braz (2006), estudando o contexto homoe-rótico *leather* (que significa couro, no qual ocorre uma “hiper-valorização” da masculinidade), verifica que, em contextos territoriais fechados a essas reuniões “sexuais”, homens “codificariam os sujeitos desejantes/desejados e os objetos desejantes/desejados como masculinos”. Nesse sentido, nos lugares de reunião *leather*, ocorre uma rearticulação e um deslocamento de convenções sobre o sexo e o masculino. Na conclusão do autor, ocorre uma “contextualização materializada dos sujeitos”, ou seja, suas existências são criadas a partir de suas práticas¹³. Assim, enfatizamos a concepção de identidades que não estão fixas, mas acabam fluindo em contextos diferenciados, nunca se finalizando, mas estando sempre em processos de construção de socialidades móveis. É nesse sentido que, em momento de fluidez identitária, não mais serve a estanque identificação homossexual. Observamos a emergência de contextos e de sujeitos criados pelos contextos, nos quais identidades são criadas para servirem de “porta-vozes” para a desconstrução de paradigmas heteronormativizados, segundo Braga Junior (2006). É nesse sentido que emerge a idéia de homoerotismo, que vai aproximar-se da idéia de que as sexualidades humanas (e os desejos homoeróticos) são cambiantes e expressos em múltiplos contextos, tão diversos quanto as práticas dos grupos que os exercem.

Braga Junior (2006) observa que a própria construção de uma “comunidade gay” enfraquece a unidade em torno do sujeito homossexual, uma vez

que fortalece o sentimento de pertença a uma “personagem coletiva, mutante e provocadora”. A emergência do homoerotismo, em virtude da fluidez cultural pós-anos 1960, desculpabiliza indivíduos orientados para o mesmo sexo e, como tendência-reação, ocorre a “carnavalização” das estéticas e dos comportamentos de gênero em inúmeros contextos polifônicos instáveis e constantemente construídos e reconstruídos. A polifonia da cultura gay, segundo o autor, torna-se evidente a partir da transnacionalização da mídia e da plasticidade do mercado da publicidade, da moda e da música, ou seja, torna-se vinculada a uma cultura *pop* pulsante que divulga e mistura constantemente estilos que detonam qualquer unidade identitária. Para o autor, o marco desse processo foi o surgimento da MTV norte-americana, em 1983, e o da brasileira, em 1990. O evento fundador do *pastiche* pós-moderno é a apresentação de Madonna no primeiro *MTV Music Awards*, com a música/performance *Like a Virgin*. Pela cultura da música, do videoclipe e das divas pop, emerge a paródia *camp* (excesso, carnavalização, *pastiche*), como representação pastichosa da realidade dos elementos heteronormativos. A cultura gay, como uma “visão delirante das coisas”, abre-se, então, ao experimento, à mistura, à irreverência, à multiplicidade de contextos e de sujeitos, ao sempre novo e à reinvenção de tudo.

Louro (2001) verifica que a AIDS, nos anos 1980, promove, em plena ascensão do movimento político gay, a retomada da homofobia. Caracterizada como “doença gay” a homossexualidade começa a ser vista como “coisa que se pega”. Por outro lado, a AIDS possibilita uma retomada sobre as discussões acerca da sexualidade, do gênero e da homossexualidade, deslocando os discursos sobre identidade e enfatizando os debates sobre as práticas sexuais (como a prática do sexo seguro), segundo a autora. Nesse sentido, em relação aos grupos políticos organizados e às teorias sobre a questão, nesse período, evoca-se, por um lado, a necessidade da criação de uma identidade que busque a igualdade e a cidadania (direitos homossexuais), mas, por outro lado, emerge um novo contexto de desafio generalizado a qualquer padronização identitária, cujos movimentos (intelectuais, culturais, políticos e artísticos) procuram desvendar e criticar todas as binaridades existentes, principalmente a que define os gêneros sexuais, e querem colocar em pauta todas as relações de poder existentes nas categorias sociais tidas como fixas. Emerge assim uma teoria pós-identitária chamada *Queer* que, segundo

a autora, pode ser traduzida como excêntrico, raro, extraordinário, estranho e ridículo, mas que significa colocar-se contra a normalização, representando as diferenças que não querem ser assimiladas ou toleradas. A teoria *Queer*, segundo Louro (2001), é uma construção inserida num quadro do pós-estruturalismo e da pós-identidade e que pode ser assimilada desde a desconstrução de Freud sobre a vida psíquica do indivíduo; perpassando Lacan, que instaura a divisão do sujeito instável e não coeso, e as teorias que denunciam a autoritária racionalidade moderna, como em Foucault, pela análise dos múltiplos discursos de controle da sexualidade, e em Derrida, pela denúncia dos binarismos que impregnam a lógica ocidental moderna, que fixa a identidade dos sujeitos e de seus opostos desviantes. Nesse sentido, emerge uma nova forma de pensar a ambigüidade e a fluidez das identidades (sexuais), mas também uma nova forma de pensar a cultura, o conhecimento e a ciência.

Por esse viés, observamos que chegamos a um contexto de inúmeras representações sobre os desejos homoeróticos em que, ao mesmo tempo, todas se interpenetram e todas se tornam insuficientes. Observamos que a sociedade, em relação aos desejos e às espontaneidades homoeróticas, apresenta-se por forças que agem dialeticamente, tanto favorecendo a constante necessidade de regramento e enquadramento desses desejos, como possibilitando inúmeras fugas de tais enquadramentos, que culminam nas expressões de sujeitos desejan-tes em atos e ações de “comunhão” diversas. Assim, verificamos que os sujeitos homoeróticos não se apresentam em uma unidade homossexual ou gay, mas são contextualmente materializados. Nesse sentido, o que verificamos é a existência de uma complexa geografia, pela qual se fundam inúmeros contextos territorializados, nos quais fluem diferentes expressões individuais quanto a suas relações/experiências homoeróticas. A interpenetração das subjetividades dos sujeitos participantes dá corpo às microterritorializações existentes nas redes homoeróticas caracterizadas pelo contexto “aqui e agora” de existência. Nas microterritorializações fluem tanto desejos desregrados, espontâneos e definidos pelo acaso das relações, como regras de comportamentos e elementos condicionantes da cultura heterossexual, ambas situações apresentando diferentes níveis e interpenetrações.

Não mais totalmente perversos e anormais, os indivíduos orientados para o mesmo sexo, ao se (micro)territorializem, se encontram em escalas diversas entre o visível e o não-visível, entre a abertura e o fechamento ao exterior, entre o trajeto de deriva e o ponto de agregação e entre suas condições de “tipo igualitário” ou “hierarquizado” (lembrando os modelos de FRY, 1982). Os desejos homoeróticos microterritorializam-se em inúmeros contextos que ora trazem o caráter desviante e unificador da sujeitificação homossexual; ora a homogeneização de uma minoria cultural gay; ora o desmanche, o experimento, a irreverência e o pastiche *camp*; ora a desconstrução e a negação generalizadas do controle na teoria *Queer*.

Na dialética da sociedade, entre eventos verticalizadores e autoritários, que procuram normalizar as expressões em identidades estanques, e a emergência imprevisível das espontaneidades e dos prazeres humanos, o que importa é a localização das práticas coletivas, contestatórias ou não, e a imposição dos significados a tais localizações, entre as muitas de um espaço social fluido, múltiplo e instável. Nesse sentido, as experiências, socialidades e expressões homoeróticas, seguindo as idéias também de Parker (2002), são mais condições de um “circuito” homoerótico – de inúmeras, fluidas e instáveis territorializações de desejos expressos em formações coletivas – do que uma condição única e impressa em todos os indivíduos. Essas microterritorializações vão abarcar as diferentes subjetividades nas quais a identidade do participante não é relevante, mas sim suas disposições ao local e a como ele pode encaixar-se no perfil do parceiro desejado, nas habilidades de relacionar-se com os outros e o conhecimento sobre a agregação, que existe como tal, assim como os modos coletivos de uso do espaço (LEAP apud SIVORI, 2002).

Perlongher (2005, p. 264) observa a importância da abordagem territorial para representar as categorias de auto-definição sexual “como pontos dispostos em redes circulatorias, numa relação de contigüidade e mesmo de mistura”. O lugar – as relações que se tecem e que tecem o lugar – é que define os sujeitos. Nesse sentido, de acordo com o autor, as “identidades” seriam substituídas por “territorialidades” e, por esse conceito, poderíamos apreender como “os sujeitos se definem mutavelmente a partir de ‘posições’ e ‘trajetórias’ (ou ‘derives’) variáveis dentro de uma rede, bem como a participação em diferentes redes” (PERLONGHER, 2005, p. 265). A territorialia-

lidade, assim, seria expressa por um “código-territorial,” que distribui atribuições categoriais a corpos e desejos em movimentos.

Nesse sentido, pelas instabilidades conferentes ao homoerotismo – mesmo com uma gama de definições construídas que procuram o enquadramento e a organização da sexualidade, definindo um ser homossexual ou gay – é o território de encontro - constituído por um código-territorial ou territorialidade (expressões que singularizam e asseguram a agregação territorial) - que constituirá a possibilidade de existência das relações afetivas de indivíduos orientados para o mesmo sexo, a troca de experiências e o conforto coletivo. Nesse sentido, a identidade apresenta-se como a projeção dos indivíduos quanto aos “enquadramentos” determinados pela sociedade; porém, em relação aos quadramentos identitários, complexidades micro-coletivas se fundamentam nos territórios de encontro delas e definem uma diversidade de atributos individuais construídos pelos “campos” de vivências de certas práticas culturais localizadas. A identidade existe como determinantes individuais da sociedade e elas se multiplicam em virtude das diversas territorialidades daquilo que elas não conseguem aprender ou apreendem em termos.

Essas territorialidades, ao mesmo tempo, agregam aquilo que as identifica e que foge das identificações contidas como banalidades sociais, assim como propõem outros estados individuais e coletivos, afirmando as indefinições dessa sociedade. Tais territorialidades apresentam-se como diversidades representativas e simbólicas, como apoio material dos encontros coletivos delas, em grande escala (microterritorialização), apoios materiais delimitados no tempo e no espaço, mas, ao mesmo tempo, instáveis, efêmeros, flutuantes, transitórios e mutantes, sendo produtos da dialética entre ordem e desvio, racionalidade e espontaneidade da sociedade.

Por outro lado, elas são expressão do “contra” e do “a favor” (MAFFESOLI, 2002) à sociedade: contra, pela necessidade de combater o controle; a favor, pela existência de elementos discursivos e relacionais que reproduzem o próprio controle. Nesse sentido, elas são condições “dentro” e “fora” da sociedade, representando, assim, mais a existência de um espaço social orgânico, instável, caótico e mutante do que a de uma sociedade plenamente estruturada e organizada.

A necessária territorialização das relações homoeróticas

Podemos entender o exposto até agora, observando o caso do estudo sobre a condição homossexual. O conceito de homossexualidade deriva de uma condição de desvio social (COSTA, 2002), em contraposição a uma normalidade ou a um conjunto de práticas, formatos de comportamento, expressões de sentimentalidades e prazeres componentes das determinações de gênero sexual e da heterossexualidade. Na construção da condição homossexual, esse termo assegurou a identificação de uma homossexualidade desviante dos padrões da maioria heterossexual e identificou-a como uma categoria paradoxal possível encontrada nas relações em sociedade. Tal termo amenizou um pouco a história de perseguição violenta a homossexuais¹⁴.

Segundo Mott (1988, p. 123-126),

[...] além de ameaçar a sempre instável e questionada ordem estamental vigente, realizaram certas fantasias (os sodomitas) que a maioria dos mortais tanto cobiçava, sem contudo concretizá-las por temor da repressão judiciária ou do repúdio social. [...] Mais do que derramar semente dentro do vaso traseiro, o que se temia e devia ser erradicado a ferro e fogo, era a tentadora alternativa erótico-social proposta pelos pederastas: a destruição da indissolubilidade compulsória do matrimônio; a dissociação do livre prazer sexual, liberto da abominável cadeia imposta pelo Levítico e Concílio de Trento, alforriado da procriação obrigatória; o rompimento das barreiras de idade, raça e condição socioeconômica nas interações erótico-sentimentais.

Em virtude do desenvolvimento de uma “literatura da homossexualidade”, segundo Costa (1992), desenvolveu-se a figura do homossexual extremamente sensível e muito propenso às atividades artísticas, mas, por outro lado, de uma pessoa incapaz de conter seus impulsos sexuais e revoltada com os padrões da sociedade. Em Gide e Proust, o homossexual aparece como um indivíduo importante para a crítica ao sistema, e, principalmente, um ser inquieto e confuso de sua própria identidade, que sofre de tormentos psíquicos constantes. Por esse viés, a condição homossexual saiu de uma

posição de anormalidade e de animalidade, propensa a práticas violentas de repressão, para uma especialização das relações homoeróticas e, ainda mais, para um “afunilamento” e organização da própria sexualidade humana em dois pólos possíveis: um plenamente aceito socialmente, o heterossexual, e outro desviante, digno de pena e propenso à cura, o homossexual.

Esses pólos, ainda presentes na sociedade atual, são mantidos ideologicamente por uma complexa teia de definições sociais divulgadas por mecanismos de informação e regramentos que se estabelecem na cotidianidade, movimentados por ações, comportamentos e pequenas medidas de repressão originadas de preconceitos que permeiam as relações face a face. Podemos falar, assim, de uma identidade homo e heterossexual, percebendo identidade, como já havíamos afirmado, como uma “moldura possível onde os sujeitos podem existir e se expressar, [...] na atualização de princípios de classificação social ordenado por valores que fabricam e situam o sujeito” (HEIBORN, 1996, p. 137). Nesse sentido, quaisquer formas de desejo sexuais estariam regradas por esses dois pólos, ou seja, tenderiam a ser identificadas através deles, e isso apresentaria um mecanismo eficiente para a organização social cotidiana da sexualidade e o controle dos desvios que contradizem o projeto de desenvolvimento e progresso modernos, centrados ainda em valores referentes à hereditariedade, ao matrimônio, à família e, principalmente, à racionalidade lógica binária, que definem os gêneros sexuais.

O que se observa é que esse modelo contradiz a tese de que a sexualidade humana é muito diversa e pode ser variável na biografia pessoal. O relatório Kinsey, mostrado no filme *Kinsey*, argumenta justamente isso: na tabela produzida por essa pesquisa em meados do século XX, verificou-se que a sexualidade humana pode variar de 0 (heterossexual exclusivo) a 10 (homossexual exclusivo) e que, entre 0 e 10, várias outras possibilidades podem estar presentes na biografia sexual individual das pessoas. Porém, como o próprio filme mostra, essa pesquisa foi extremamente refutada e reprimida por políticas conservadoras da época.

Em alguns trabalhos de Luis Mott¹⁵, podemos observar que a história da homossexualidade está relacionada a um dos grandes estigmas da humanidade. Mesmo com toda a perseguição, pessoas orientadas sexualmente para o mesmo sexo nunca conseguem abafar tal desejo. Muitas são mortas

por perseguições violentas, como na Santa Inquisição, e, já nos tempos modernos, durante o nazismo¹⁶. Na “idade da razão”, os desejos homoeróticos são envolvidos pelos estudos médicos e psiquiátricos, uma vez que tal sexualidade não mais poderia ser reprimida com violência, em virtude do desenvolvimento dos direitos humanos e do cidadão. Por outro lado, a partir da evolução dos instrumentos de comunicação e da formatação dos ideais da sociedade moderna, a homossexualidade, como um desvio sexual, serve de parâmetro à organização dos estímulos sexuais. A própria noção de uma sexualidade degradada, impura e desviante fortalece o outro pólo possível, baseado no romantismo do amor entre homem e mulher.

Os dois pólos sexuais serviram, e ainda servem, para balizar a sexualidade na modernidade e estabelecer comportamentos previsíveis quanto às necessidades de controle social. A partir daí, a homossexualidade desviante aparece condicionada à intimidade, assim como toda prática sexual. À afetividade homoerótica foi negado o domínio público, e isso acabou estabelecendo-se em lugares bastante escondidos na cidade: geralmente em períodos noturnos, em que a circulação familiar cessa; muitas vezes em parques, em períodos de esvaziamento, ou em zonas industriais, portuárias, no próprio centro da cidade ou em áreas de degradação imobiliária que se tornam vagas fora dos horários comerciais.

O homossexual carrega consigo um estigma, porém é difícil para ele a negação dos desejos homoeróticos. A pessoa orientada para o mesmo sexo estabelece performances cambiantes que possibilitam ora o encobrimento, ora a divulgação da identidade homossexual. O indivíduo se apropria dessa identidade, uma vez que ela mesma expressa um *locus* de regramento sexual pela própria binaridade em que essa identidade é originada e pela contraposição desviante que identifica esse regramento. No entanto, o projeto social de fixação de identidades sociais rígidas sempre foi problemático. As identidades são múltiplas, em virtude dos inúmeros processos de interação social previstos e não-previstos na modernidade, tanto entre agrupamentos sociais e comportamentos estabelecidos como normais, como em nomeações e generalizações de impulsos desviantes. Nesse sentido, o processo de fixação de identidades na modernidade ainda está em pleno desenvolvimento e luta para uma organização binária entre certo e errado, entre normal e anormal, entre feio e bonito e entre certo e desviante.

Todas essas classificações procuram produzir a ordem previsível do cotidiano em relação à complexidade das possibilidades determinantes das práticas individuais, tanto afetivas, como em relação à complexificação das estruturas de produção e prestação de serviços no meio urbano moderno. Assim, de acordo com Fortuna (1997), as situações ainda definem e são definidas pelas identificações entre os indivíduos em processos relacionais, já previstos pelo social - tanto os relativos à normalidade dessas relações quanto os previstos como desviantes -; porém, as identidades vão-se acumulando nos indivíduos, tornando-se transitórias, plurais e auto-reflexivas em relação a contextos em que se exigem performances e identificações definidas.

Goffman (1988), ao estudar os estigmas sociais, percebe que os indivíduos possuem uma ou algumas identidades virtuais e uma ou algumas identidades reais. As identidades virtuais remetem às performances, às representações que observam os indivíduos como atores sociais que devem representar uma cena lógica à situação dada. A identidade real remete à percepção que o indivíduo tem de si mesmo, sua intimidade, ou seja, o entendimento dos seus impulsos subjetivos em relação à realidade. O estigma visualizado pela construção da identidade homossexual está guardado na subjetividade individual e compõe a identidade real do indivíduo. O estigma identitário homossexual necessita ser encoberto, enquanto o indivíduo estabelece performances em contextos e situações sociais de que faz parte ou que compõem a complexidade de sua identidade virtual. Por outro lado, a identidade real, que possibilita o aflorar dos desejos e afetividades homoeróticos, tende a ser mostrada em círculos restritos em que o desviante comunga com outros. Observamos, a partir desse exemplo, o caráter fragmentário das convivências e da vida em sociedade, que vai especializando práticas sociais em lugares específicos, tornando dividida a vida para melhor governá-la.

Plummer (apud WEEKS, 1999) observa que a formação da identidade estigmatizada gira em torno dos seguintes estágios: *sensibilização* da diferença, ao ser rotulado; *significação*, quando atribui sentido à diferença e toma conhecimento das possibilidades no mundo social; *subculturização*, pelo reconhecimento de si mesmo a partir do envolvimento com outros; e *estabilização*, ou estágio de plena aceitação e fortalecimento da identidade individual.

Percebemos, dessa forma, em primeiro lugar, o caráter processual identitário, como uma construção, e, em segundo, os processos cotidianos que vão envolvendo os indivíduos, especializando/fragmentando e territorializando as relações sociais no espaço urbano. As pressões sociais são exercidas desde a sensibilização. Após isso, se estabelece a identificação dos desejos pelo que já está pronto socialmente. Mais tarde, as relações de determinado estigma ficam domesticadas em algum lugar restrito onde as práticas relacionadas a ele possam ser vividas. Nesse sentido, se processa a territorialidade, como observa Perlongher (2005), ou seja, as relações confinadas vão produzir relações próprias ao confinamento, cheias de representações e simbologias quanto aos seres que partilham dele. Isso acaba fazendo parte presente na construção subjetiva dos participantes dos lugares, produzindo elementos contidos em suas personalidades, em seus valores e em suas expressividades.

Em relação ao estigma, a identidade desviante que o compõe se dissolve e é reinventada em múltiplas territorialidades originadas das produções simbólicas e imaginárias dos indivíduos em interação localizada. Embora a territorialidade não implique localização e materialização como território, sua existência simbólica implica a realidade e o marco de convivência e de partilhamento coletivo dela.

A subculturalização remete ao processo de “guetificação”¹⁷, que possibilita o encontro com iguais e o exercício livre de práticas relacionais desviantes. Por outro lado, o gueto também representa o controle dessas práticas, restringindo sua área de exercício, privatizando-a e excluindo-a do domínio público. Nesse sentido, o gueto é um paradoxo entre liberalização e restrição de sentimentos que, no espaço público, tornam-se repudiados.

O gueto fecha-se ao social, assim como o social a ele. O gueto restringe práticas a fronteiras bem definidas e é produzido justamente pela negação que essas práticas têm na esfera pública, regada pelo ordenamento entre o que é e o que não é aceito socialmente. Por outro lado, a convivência no gueto pode assumir preceitos políticos e de valorização da própria identidade estigmatizada. Os indivíduos que se encontram nos guetos costumam usar, assumir e valorizar palavras e atos que no espaço público soam como preconceitos e estereótipos sociais: como o uso do termo “bicha” para comunicação entre pessoas de um gueto homossexual, termo que é empregado no cotidiano social como visualização da degradação individual.

Segundo Bourdieu (1989, p. 125),

O estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reinvidicação pública do estigma, construindo assim um emblema – segundo o paradigma “black is beautiful” – e que determina a institucionalização do grupo produzido (mais ou menos tolerante) pelos efeitos econômicos e sociais da estigmatização.

A produção da identidade estigmatizada perpassa o fortalecimento das condições desse estigma, segundo Goffman (1988), pois ela é construída da seguinte maneira:

- a) a introjeção do estigma;
- b) o sofrimento individual ao carregar esse estigma e a tentativa de negação da identidade estigmatizada, procurando assumir outras posturas que levariam a identificações aceitas normalmente. Isso poderá produzir dois caminhos possíveis:
 - a infelicidade ou a assunção de uma vida enfadonha e repressão do desejo – tal situação remete a contextos sociais extremamente repressores e à baixa possibilidade de guetificação homossexual¹⁸. Por outro lado, mesmo assumindo vida heterossexual, muitas vezes os desejos homoeróticos acabam sendo assumidos em atos de infidelidade;
 - o caráter inevitável desse sofrimento e a retomada da auto-identificação pelo próprio viés da identidade estigmatizada;
- c) a retomada da auto-identificação pelo próprio viés do estigma remete à possibilidade de encontrar pessoas que partilham os mesmos interesses e lugares de convivência. Nesse sentido, o desvio e a guetificação, originados pela opressão social, são fortalecidos pela assunção dos próprios indivíduos oprimidos em relação a uma identidade estanque que serve simplesmente para definir tal desvio.

Os guetos, assim, são condicionados e produtos da repressão, contribuindo para o próprio processo de ordenamento social. No entanto, as culturas produzidas nos guetos, mesmo assumindo construções sociais a partir de condições que reprimem elas mesmas, assumem momentos de fortale-

cimento da identidade e busca pela inserção no espaço público, adquirindo caminhos de luta política por grupos organizados.

No entanto, podemos verificar que, desde os anos 1970, os movimentos políticos gays foram vinculados a uma necessidade de auto-identificação de seus sujeitos (de uma cultura da assunção de uma identidade gay), estando muito comprometidos com a reprodução/consolidação dos pólos de sexualidade (hetero e homo), o que negou, de certa forma, a existência da diversidade das possibilidades sexuais humanas. A necessidade de marcar uma diferença gay, sustentada pelo movimento político, que se reproduz na publicidade gay, vai assumindo contornos culturais pautados em modelos estéticos fetichizados por uma série de estereótipos que consolidam o afunilamento das diversidades de desejos e práticas sexuais. Criam-se contornos culturais imaginários gays, que pregam a necessidade de fortalecer o movimento político e o combate à discriminação, em busca da cidadania, pela instauração de um mundo alternativo possível de vida. As práticas culturais dos guetos gays acabam extravasando e se dissipam entre os vários sujeitos homoeróticos, criando um imaginário de unidade e de uma condição existencial de luta pela cidadania em um mundo repressivo.

No entanto, mesmo querendo estabelecer a realização de uma sujeitificação e de um mundo imaginário, no Brasil, os grupos e formas coletivas gays acabam sendo muito dispersos e perpassados por inúmeros e diferenciados elementos que vão dar caráter singular à interação de seus integrantes¹⁹, diferentemente dos EUA e da Europa, já marcados por comunidades gays mais firmemente territorializadas e por contornos territoriais mais precisos. Nesse sentido, mesmo vinculada a toda uma publicidade que envolve a formação de um mercado gay e de um movimento político em busca da cidadania, a “comunidade gay brasileira” acaba sendo mais definida como redes ou circuitos de interações homoeróticas microterritorializadas nos espaços das cidades brasileiras. Essas microterritorializações dos desejos e interações homoeróticas vão se caracterizar pela diversidade de expressões, estéticas, comportamentos e posturas de seus integrantes.

Como vimos, nos anos 1980, a AIDS foi em muito representada como uma “epidemia gay”. Esse fato produziu uma ruptura social do movimento político gay e sua luta pela cidadania. A doença, ao mesmo tempo em que aumentou os debates sobre a sexualidade, fez também aumentar o estigma

homossexual. Nesse contexto, produziram-se múltiplas fugas homoeróticas de uma pretensa sujeitificação/unificação da sexualidade sob a proposta gay. Os contornos culturais dos guetos e/ou das microterritorializações gays se tornam ainda mais indefinidos do que já eram. Os impulsos desejantes homoeróticos acabam convergindo para inúmeros possíveis contornos imaginários em relação a uma realidade que transita de forma instável entre a repressão e a livre expressão²⁰.

As redes dos circuitos gays nas cidades brasileiras, assim como as microterritorializações de encontros homoeróticos, tornam-se diversamente transitórias e múltiplas quanto aos caracteres estéticos, comportamentais e de formas de interação que agregam. A eles convergem, como criações imaginárias da realidade, inúmeros elementos expressivos da dialética repressão/liberdade que o momento histórico contém. Transitam, como elementos culturais dessas microterritorializações homoeróticas, representações de uma realidade que ora contém a aproximação a normalidade social, ora afasta-se como tomada de contestação.

Nesse sentido, múltiplos contextos interacionais territorializados se tecem, cada um é um momento/espço específico da dialética ordem/ norma/ desvio/ liberdade/ espontaneidade. Por outro lado, como também vimos na primeira seção deste capítulo, a teoria/movimento *queer* vê no movimento cultural gay justamente o *pastiche*, e não a unidade. Talvez o que se defina como gay seja a realização de uma explosão de possíveis imaginações de mundo que se libertam, povoando a realidade em diferentes contextos de interação, movimentados pelos desejos homoeróticos. Gay, nesse sentido, teria um caráter de expressão latente, mutante e instável, mais vinculada à diversidade e à alteridade de expressões do que propriamente a uma unificação cultural. Nesse sentido, o entendimento dessa cultura somente poderia ser apreendido pela diversidade que ela agrega, ou seja, pelas formas de expressão de agregados humanos homoeróticos microterritorializados no espaço urbano.

Nesse contexto histórico também observamos que os regramentos morais contidos nas interações cotidianas das instituições e dos discursos sociais acabam afrouxando-se perante a própria deslegitimação dessas instituições e desses discursos. Como discutimos, a disciplinarização entra em crise em virtude da emergência de uma "era" de busca da felicidade e de

responsabilidade individual em se obtê-la. Aos poucos, a disciplina, na atualidade, vai sendo substituída pelo controle dos parâmetros de felicidade e pela aguda depressão de quem não consegue ser. Os projetos de desempenho social desdobram-se na necessidade de autopromoção criativa dos sujeitos²¹. O sucesso individual e o senso atual de incentivo à criatividade possibilitam que o trabalho de imaginação prevaleça sobre a realidade racional (perante os rígidos moralismos e as determinações de instituições sociais arcaicas). O homem contemporâneo, espera-se, deve mudar constantemente e atualizar seus conceitos, uma vez que a sociedade contemporânea apresenta-se marcada pelo consumo e pela inovação.

A inovação permeia o tecido social e constrói múltiplos sujeitos. A “inovação que consome inovação” estabelece patamares e modelos de sucesso e de felicidade que se instabilizam a cada instante. Nesse dinamismo mutante e desenfreado, tudo pode ser/ter chance de sucesso e promover felicidade, uma vez que pode se apresentar como inovação. Nesse processo, tudo se mistura e tudo pode tornar-se possível e fonte de felicidade. Assim, observamos a explosão de possibilidades expressivas, nas quais os desejos acabam sendo elementos importantes ao sucesso e à felicidade humana (atrelada ao consumo de inovação). Nesse dinamismo, qualquer barreira autoritária, que impeça a fluidez das alteridades dos desejos, deve ser combatida, ou seja, tudo que seja autoritário e procure se perpetuar é visto com desconfiança. Por outro lado, ao mesmo tempo em que a felicidade se dissipa pelo desejo em/e pela inovação, torna-se muito fácil ser infeliz. A infelicidade permeia também um tecido social regido pela sagacidade em se inovar (inovação de si mesmo). Conforme Prata (2004), no mundo contemporâneo, a histeria é substituída pela depressão. Se a primeira estava relacionada à repressão disciplinar das rígidas instituições sociais, a última estaria relacionada à instabilidade e à insegurança em um mundo em que tudo que seja estável e rígido é tido como antiquado e autoritário. Conforme Baumann (2001), o homem na modernidade se abstém do desejo em troca da segurança (do desempenho individual em relação à estabilidade das instituições sociais). Segundo o autor, na emergência da pós-modernidade, o desejo é o que prevalece, ou seja, o desejo movimentado pelo caos do mercado. O homem tende a abster-se dos rígidos instrumentos de controle sobre seus desejos (da segurança promovida pela vida social regida pela racionalidade insti-

tucional) em troca da felicidade em poder exercê-los. Em meio à crise das instituições sociais, o homem se vê responsável por si em sua saga por felicidade, que acaba sempre se tornando insuficiente em virtude do incrível dinamismo existente em relação ao consumo de inovação e do acréscimo que isso representa para as exigências de “mais-felicidade”. Assim, múltiplos contextos de infelicidade também são produzidos em meio a complexos e múltiplos modelos de felicidade. A felicidade, nesse dinamismo, também é revelada pela desigualdade em se obtê-la, em virtude da incapacidade de todos igualmente otimizá-la e de se atualizarem permanentemente na mutabilidade criativa das inovações que a promovem.

O trabalho de imaginação tende a criar a realidade contemporânea. O homem imagina e cria contextos de inovação que promovem patamares e modelos diversos de exercício de seus desejos que o tornam momentaneamente feliz. Por outro lado, o homem precisa também inventar/imaginar outras possibilidades de existência quando se encontra infeliz em não ter acessado/sido a inovação. Nesse sentido, a sociedade apresenta-se mais por seus contextos múltiplos de imaginações que se tornam realidades, do que por um todo racional, lógico e unificado. O que se apresenta, então, é um espaço social caótico e orgânico de criação de uma infinidade de realidades provenientes da imaginação dos homens em interação e em busca de felicidade. Nesse caos tudo é possível, mas também tudo é desigualmente possível para a promoção da felicidade. Não ser/estar feliz hoje se apresenta também como uma autoritária repressão. Não ser feliz, perante uma sociedade que obriga o indivíduo a ser, implica afundar-se na depressão. Assim se fundam as “separações” no mundo atual, como contextos diversos de felicidade e de infelicidade dos sujeitos responsáveis por si mesmos. Nesses contextos, rígidas normas identitárias perdem terreno ao experimento, à inovação e ao desejo.

Nesse sentido, em relação aos desejos homoeróticos, contextos diversos (quanto à possibilidade de expressão deles, quanto às formas de interação coletivas e quanto aos elementos/formas estéticas dos corpos) são existências não mais reprimidas, desde que se vinculem a parâmetros ótimos e necessários de felicidade e inovação. Em vez de visualizarmos uma condição social desviante unificada, parâmetro da bimodalidade heterossexual e homossexual, hoje podemos perceber inúmeras realidades que

vinculam expressões homoeróticas à felicidade de autopromover-se em relação ao consumo de inovação (estética e criativa). Sujeitos e microcoletividades homoeróticas tornam-se desiguais nesse dinamismo, condicionando-o em múltiplas “realidades-imaginárias” entre ser/estar feliz ou infeliz, ou seja, apresentam-se em múltiplas agregações microterritorializadas de acesso às condições de felicidade ótimas. Em meio a circuitos espaciais e à diversidade de expressões individuais e coletivas, múltiplas segregações/separações e diferentes realidades de discriminação e de livre exercício da sexualidade podem ser observadas em virtude dos parâmetros de sucesso, felicidade e inovação que o momento adquire. Assim, podemos visualizar toda a alteridade existente nas interações homoeróticas e toda a diversidade de possíveis territorializações dessas interações, em virtude das condições de felicidade que elas possam realmente expressar.

Notas

¹ No texto de 1913, **L’homoérotisme: nosologie de l’homossexualité masculine**.

² De acordo com Costa (1992), após o término da Santa Inquisição e a cunhagem do termo médico “homossexual”, os desejos homoeróticos passam de instintos perversos a uma patologia sexual. No próprio século XIX, assim como na continuidade do século XX, a patologia começa a ser tratada pela literatura “sobre o amor que não ousa dizer o nome” - no dizer de Oscar Wilde. Assim, o homossexual torna-se discutido e “sujeitificado” por inúmeros atributos humanos que expressa, como, por exemplo, em Gide, um ser atormentado sobre sua incapacidade de conter seus instintos sexuais (homoeróticos).

³ Parker (2002) argumenta que o movimento social gay culmina na organização de comunidades gays, como as de bairros das grandes cidades americanas, européias e australianas. Por outro lado, o autor verifica que no Brasil o discurso comunitário implicou mais em uma imaginação sobre um conjunto populacional grande, mas disperso geograficamente, sem a produção de espaços contínuos e de concentração gay, como nas regiões anteriormente citadas.

⁴ A comunidade aqui representa o agir em relação à agregação informal e afetiva, que difere do agir em sociedade, no qual Weber (1995) aproxima os propósitos funcionais e dotados de instrumentalidade no cotidiano burocrático e prático dos papéis sociais. Nem a razão nem a função constituem os traços da agregação, mas a afetividade contida subjetivamente nos indivíduos em interação. A comunidade aqui aparece concretamente, como os bairros gays de algumas grandes cidades

americanas, como talvez a imaginação de uma população que, mesmo dispersa, partilha os desejos homoeróticos.

⁵ A estética gay converge muito para a alteração e subversão dos padrões de gênero sexual, na forma de vestir-se e em comportamentos relativos ao corpo e nas interações entre indivíduos. Os prazeres gays valorizam a atratibilidade pelo mesmo sexo, enfatizando partes do corpo desejadas, fato que vai marcar a forma de vestir-se e pontuar a maioria dos assuntos em grupos de amizade. A linguagem gay implica criações, simbologias e gestos que envolvem os prazeres sexuais e a necessidade de expressá-los, como gestos erotizados sutis no momento da paquera, uso de expressões específicas para determinar situações sexuais nas conversas entre amigos e assim como tipos de acessórios que vão definir os gostos do indivíduo durante o ato sexual. Pollak (1983) identifica, entre muitas comunidades gays norte-americanas, o uso de anéis em determinadas posições para identificar o ativo e o passivo. Por outro lado, a necessidade de marcar partes do corpo masculino vai sugerir atrações diferenciadas, assim como o fetiche gay por determinadas expressões masculinas faz transitar indivíduos que se usam de determinadas estéticas para erotizar seu próprio corpo, assim como aproximação ao objeto desejado. A cultura gay, por sua vez, vai condicionar-se em muitas expressões convergentes às festas gays contidas em bares e boates a partir dos anos 1970. Nesses lugares, a *drag queen* vai expressar a reinvenção e o exagero da estética feminina, como um deboche às determinações de gênero. Os shows de *drags* vão expressar o deboche e a ironia quanto a situações da vida cotidiana repressiva, principalmente o sarcasmo quanto a heterossexuais, assim como as próprias situações envolvendo o homoerotismo. Outro ponto que converge à cultura gay contida nas festas do gueto é o culto a artistas femininos que se tornam divas, sendo reinventadas nos shows de transformismo, assim como o culto à dança (*dance music*), como expressão de liberdade contida e como elemento de expressão dos desejos quanto ao corpo.

⁶ Tomamos a liberdade de não grifar termos como “bicha”, “bofe”, entre outros, embora não sejam, para um trabalho acadêmico, considerados próprios da linguagem que se espera de tal gênero de texto.

⁷ Para Perlongher (1987), a “deriva” espacial, ou o perambular pelo espaço público, procurando alguma experiência sexual em lugares inusitados ou já evidentes como lugares de encontros homoeróticos, apresenta-se como uma importante característica de sujeitos *same sex oriented*.

⁸ O filme “O Einstein do Sexo” mostra a existência de reuniões homoeróticas no início do século XX, por entre elementos da burguesia, cuja estética transgênero já ocorria, assim como a existência de lugares mais específicos na cidade, como praças e ruas, cujos indivíduos homoeróticos se encontravam para atos sexuais. O filme “Madame Satã” nos remete ao Rio de Janeiro antes dos anos 1960, em que se verifica que o trânsito de indivíduos homoeróticos estava presente de forma difusa entre bares da região boêmia da cidade, como a Lapa, antes da formação

de uma rede de lugares específicos de reunião e consumo gays. Parker (2002) observa que, antes do surgimento do mercado gay, indivíduos orientados para o mesmo sexo circulavam camufladamente (ou não, como, por exemplo, a forma explícita de muitos travestis que também estavam presentes nesse contexto, como Madame Satã) por entre as regiões de boemia e acabavam concentrando-se em algum bar ou ponto dessas regiões.

⁹ Trevisan (2000) e Costa (2002) argumentam sobre a influência artística dos anos 1960 e 1970 na construção do imaginário gay. Muitos personagens da música pop acabam sendo acatados como expressões gays, principalmente pela indefinição em relação às rígidas estéticas de gênero sexual. Artistas como David Bowie, Mick Jagger, Caetano Veloso e Ney Matogrosso tornam-se figuras referenciais da estética desse imaginário. As reuniões gays, mesmo antes da construção de um mercado gay, que vai reunir um conjunto de bares específicos a essa convivência, vão transitar pelo clima de festa e de orgia, no qual a transgressão e a reinvenção dos atributos valorizados socialmente, assim como os não valorizados, são fundamentos dessa cultura. Na música dos anos 1970 e 1980 as expressões artísticas vão acatar esse ímpeto transgressor e fazer extravasar pela mídia e pelo mercado cultural. Muitos artistas emergem dos bares e lugares de encontros homoeróticos e vão propor uma estética alternativa condizente às necessidades homoeróticas de ironizar aquilo que reprime esse sentimento. Assim como a festa, a liberdade momentânea e o brilho, em meio a um cotidiano imerso em repressão, acabam sendo valorizados (ver Gloria Gaynor, Village People, Gengis Kan, nos anos 1970, e Madonna, Pet Shop Boys, Erasure, entre outros, nos anos 1980).

¹⁰ Embora as preferências entre “ativo” e “passivo” no ato sexual persista como um atributo de aproximação afetiva entre as pessoas, o tipo igualitário dá ênfase ao encontro sexual de dois homens cujos traços comportamentais estão de acordo com os atributos do gênero masculino heterossexual, coisa que pode implicar até mesmo em um preconceito com o efeminamento que se aproxima da figura da *bicha*. No entanto, não conseguimos observar uma polarização quanto a esse tipo de comportamento nas relações homoeróticas de que participamos. O efeminamento e a masculinização acontecem em circunstâncias diversas: muitos homens que prezam a distinção da masculinidade podem, em alguns momentos festivos entre amigos “gays”, apresentarem e liberarem comportamentos efeminados, outros nunca o fazem e outros gostam de marcar esse traço em todas suas relações. Costa (2002) explica esses comportamentos como um atributo de auto-afirmação em relação às experiências repressivas da pessoa, assim como reprodução festiva daquilo que é tido como desvio pela sociedade. Nesse sentido, o efeminamento transita como um comportamento ora de ironia e transgressão à sociedade repressora e rígida (que contém as determinações de gênero sexuais) ora de celebração à liberdade e à condição gay (auto-afirmação de uma cultura desviante, como visto em Bourdieu, 1989). A idéia de Fry (1982) talvez sim implique na determinação da rigidez dos gêneros sexuais, contaminando as relações homoeróticas, algo típico das relações existentes na

cultura brasileira; porém, as sobreposições culturais estabelecidas pela introdução no mercado da cultura gay norte-americana no Brasil, a partir dos anos 1970, produziram uma complexidade de situações e de representações dos corpos homoeróticos quanto ao efeminamento e à masculinização. O efeminamento talvez implique na celebração da festa e dos ícones gays, muito contida na figura da *Drag Queen*, mas a masculinização talvez também implique o culto ao corpo masculino e à valorização dos atributos de gênero que tanto atraem sexualmente homens *same sex oriented*. Essas duas condições vão emergir em situações diferenciadas quanto às relações coletivas existentes, implicando assim numa condição da territorialização da situação, assim como na propensão individual, também mutável e instável, a tais comportamentos. Em relação ao nosso trabalho, podemos distinguir duas situações territoriais em relação a essa questão, assim como em Costa (2002): a territorialização amigável homoerótica em boates e bares gays vai implicar uma aproximação ao efeminamento de muitos componentes do grupo, assim como a acidez e o sarcasmo nos assuntos e a ironização quanto às situações do cotidiano. As territorializações de busca sexual implicam, quase sempre, na manutenção de posturas masculinizadas, como atrativo ao provável parceiro. Por outro lado, muitos sujeitos também podem marcar o efeminamento e a condição passiva em suas expressões, tornando a situação de busca sexual marcada pela preferência quanto à distinção de papéis sexuais no ato.

¹¹ *Positive Gay* foi um movimento contido na mídia e cinema gay norte-americano durante os anos 1990. Constitui um esforço de publicitários, artistas e cineastas de produzir programas e filmes que romantizassem e valorizassem expressões gays, no intuito de aproximá-las e torná-las mais aceitas perante a sociedade.

¹² Os desejos homoeróticos vão transitar por entre as estéticas que se acumulam quanto ao masculino, muito divulgadas e exploradas comercialmente desde a segunda metade do século XX, assim como os determinantes de gênero estabelecidos pela heterossexualidade. Por entre esses desejos, identificações (quanto à expressão do corpo em vestimentas, acessórios e comportamentos) vão estabelecer o teor de atratividade homoerótica, fundando expressões corporais e reuniões grupais de diversas formas de expressar o homoerotismo, muitas delas confundindo expressões gays com outras não especificadamente de origem homoerótica: como estéticas que envolvem os *skatistas*, os *punks*, os *hip-hop*, os *motoqueiros*, os *fisioculturistas*, os *roqueiros*, os *executivos*, ente outras estéticas masculinas possíveis.

¹³ Esse trabalho tem como preocupação central explicar isso, ou seja, a territorialização homoerótica sendo condição essencial a sua existência.

¹⁴ De acordo com Mott (1988), a Santa Inquisição perseguia homens que sentiam prazer de copularem com outros homens por via anal, desejo totalmente contrário aos fundamentos da civilização cristã, que foram motivados pela procriação para expansão populacional da fé, das políticas e dos ideais cristãos

e visavam à construção social familiar e às condições dos gêneros sexuais masculinos e femininos.

¹⁵ Ver o *site* do grupo gay da Bahia: www.ggb.org.br.

¹⁶ O filme *Bent* mostra bem isso.

¹⁷ Tonely e Perucchi (2006) observam que a palavra *guetto* encontra-se no clássico “*The Guetto*” de Wirth, de 1969, referindo-se aos bairros gays e lésbicos de Nova Iorque, Chicago e São Francisco, nos EUA. No entanto, conforme Perlongher (1987), os “*guettos*” no Brasil não se referem a contornos de bairros e comunidades politicamente organizadas como nos EUA, mas lugares-enclaves de encontros e de paqueras.

¹⁸ Podemos pensar na maior dificuldade de expressão dos desejos homoeróticos em ambientes rurais ou pequenas cidades do interior do Brasil. A cidade, quanto maior, mais diversa culturalmente é, torna as expressões homoeróticas somente mais algumas entre as tantas possíveis. Algumas pessoas com quem conversamos no decorrer desta pesquisa relatavam suas dificuldades em exercer livremente seus desejos homoeróticos quanto residiam fora de capitais como Porto Alegre e Manaus. As relações homoeróticas em cidades do interior brasileiro, como no caso de Dom Pedrito, no Rio Grande do Sul, e Anori, no Amazonas - cidades de origem de dois amigos com quem podemos compartilhar discussões e histórias de vida - apresentam poucas possibilidades de compartilhamento coletivo e reunião afetiva de indivíduos orientados para o mesmo sexo. As relações homoeróticas acabam transitando entre a normalidade heterossexual, contendo inúmeras situações de conflito, dúvida, preconceito e discriminação entre os indivíduos que as exercem. A cidade grande, contendo lugares de reunião homoerótica e possibilitando relações coletivas de livre expressão dos desejos homoeróticos, acaba sendo muito atraente a tais indivíduos, e o próprio desejo acaba sendo o propósito de seus deslocamentos e mudança de residência (como mostra bem PARKER, 2002). Além desses dois amigos, também conhecemos um advogado e um sargento do exército. Ambos moravam em cidades da campanha gaúcha, onde mantinham uma preocupação quanto a velar os desejos homoeróticos. Esses amigos esporadicamente se deslocavam a Porto Alegre e freqüentavam os lugares de convivência homoerótica procurando encontrar parceiros sexuais e amizades. Ambos alegavam não ter nenhum amigo “gay” nas cidades em que viviam, construindo grupos de amizade somente em Porto Alegre. O advogado apresentava muita preocupação quanto à revelação de sua condição à família. O militar, sendo de origem nordestina, não tinha família na cidade em que morava há seis anos, mas se preocupava muito com o preconceito dentro da instituição que fazia parte, além de perceber que sua cidade apresentava um círculo social muito fechado em que todos se conheciam. Outro fato também foi conhecer algumas pessoas que aproveitavam alguns eventos regionais, como a *Expinter* em Esteio, para freqüentar os lugares de freqüência homoerótica. Tivemos a oportunidade de encontrar duas pessoas: na Redenção, encontramos um jovem estudante de Santa Maria, que aproveitara a oportunidade da *Expinter* para

procurar alguma experiência homoerótica em Porto Alegre, encontrando-a no parque; no Eróticos Vídeos, a transformista, no início da noite de uma quarta-feira, apresentou um senhor de aproximadamente 50 anos de idade que se dizia fazendeiro do interior gaúcho, casado e pai de três filhos. Tal senhor alegou vir pouco à capital, mas sempre que vinha procurava o Eróticos Vídeos e “aventurava-se” pelos “labirintos” do lugar procurando alguma experiência homoerótica.

¹⁹ Perlongher (1987) e Parker (2002) nos mostram como no Brasil torna-se difícil demarcar a existência de uma comunidade gay mais consolidada, e sim uma diversidade de experiências territorializadas em circuitos gays existentes em todas as grandes cidades brasileiras. Em São Francisco (EUA), esta comunidade tem um contorno mais bem definido no bairro Castro.

²⁰ Costa (2002), Parker (2002) e Braga Jr. (2006) analisam a diversidade de formas de convivência e expressividades homoeróticas existentes nas cidades brasileiras. Costa (2002) atenta para Porto Alegre e Parker (2002) para o Rio de Janeiro e Fortaleza. Braga Junior (2006) discute o *pastiche* gay como sintoma da diversidade contida nessa pretensa unidade cultural. Em nossas experiências participativas continuadas em Porto Alegre, assim como outras mais breves em cidades como Manaus, Florianópolis, Curitiba e Rio de Janeiro, verificamos que, a cada microterritorialização homoerótica formada, as definições estéticas e comportamentais são singulares. Mesmo quando os sujeitos se repetem nos lugares visitados, tais lugares acabam forçando a uma produção de uma postura quanto à estética, ao comportamento, ao tratamento do corpo e aos gestos e aos assuntos a discutir. Em um primeiro momento, as estéticas de gêneros sexuais podem misturar-se, ou tornarem-se caricaturas, ou, até mesmo, serem exacerbadas. As microterritorializações desses convívios transmitem o grau em que esses elementos são reinventados, exacerbados ou normalizados. Por outro lado, muitas outras estéticas e comportamentos distantes do que seria a representação de gay acabam misturando-se em determinadas convivências territorializadas, como, por exemplo, os elementos urbanos *surf*, *rock*, *dark*, *reggae*, *emo*, *retrô*. Braz (2006), por exemplo, analisa o universo homoerótico *leather*. Atualmente ocorrem muitas festas temáticas voltadas a um público essencialmente homoerótico, mas cuja agregação não se fundamenta somente pelo desejo, mas pelos estilos de música e de expressões artística que cultuam. Muitos sujeitos homoeróticos também acabam negando e mantendo repúdio a qualquer vínculo estético e prática cultural que se vincule a alterações quanto às definições de gênero masculino, denotando gosto a beleza do masculino, e a práticas esportivas que possibilitem a expressão dessa beleza: no Rio de Janeiro, muitos adeptos do surf e/ou da musculação se territorializam em partes das praias para manterem afetividades homoeróticas, assim como em Manaus a prática do voleibol na Praia da Ponta Negra também é permeada pelas afetividades homoeróticas desse tipo. Não há necessidade aqui de argumentar sobre cada realidade expressiva de agregados territorializados homoeróticos, porém é importante frisar que o desejo homoerótico pode ser o

motivo da agregação, mas inúmeros outros elementos podem contribuir para sua diversificação. Outro fator evidente, analisado também em Costa (2002), é a capacidade de indivíduos *same sex oriented* experimentarem inúmeras situações de reunião homoafetiva, mantendo a curiosidade quanto à diversidade de possibilidades relacionais que possam viver. A necessidade do experimento e de investimento homoerótico em situações inusitadas e/ou condições de reuniões estéticas e comportamentais múltiplas acaba produzindo um constante processo de reinvenção quanto aos fatores de atração de indivíduos *same sex oriented*, tornando esse mundo cada vez mais complexo.

²¹ Em relação aos projetos de desempenho havia parâmetros morais que os regravam, no qual os sujeitos deveriam ser disciplinados em relação a normativas que organizariam suas vidas. Em relação ao controle dos parâmetros de felicidade, o prazer do consumo (desordenado e amoral - muitas vezes imoral quanto a muitos padrões passados) e o sucesso egoístico e individualista tende a cada dia reger a vida em sociedade. Antes o sofrimento era originado pela dor da castração e da repressão, agora a depressão em não se “obter” (consumo, felicidade e sucesso) é sinônimo de marginalização. Nesse sentido, o indivíduo acaba sentindo-se como sendo o único causador de seu sofrimento.

Referências

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENT. Direção: Sean Mathias. Produção: Gina Carter. Intérpretes: Mick Jagger, Clive Owen, Brain Webber, Lothaire Bluteau, Nikolaj Waldau. Roteiro: Martin Sherman. Música: Philip Glass. Inglaterra, 1997. Distribuição: Film Four International.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRAGA JUNIOR, L. F. **Caio Fernando Abreu**: narrativa e homoerotismo. 2006. Tese (Doutorado em Literatura). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

BRAZ, C. A. de. Macho versus macho: um olhar antropológico sobre práticas homoeróticas entre homens em São Paulo. Seminário Internacional Fazendo Gênero, 7., 2006, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: UFSC, 2006. Disponível em <http://www.artnet.com.br/~marko/camilo1.htm>. Acesso em maio de 2007.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

COSTA, B. P. da. **A condição homossexual e a emergência de territorializações**. 2002. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, UFRGS, Porto Alegre.

COSTA, J. F. **A inocência e o vício**: estudos sobre o homoerotismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

- FORTUNA, C. As cidades e as identidades: narrativas, patrimônios e memórias. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 12, n. 33, fev. 1997.
- FRY, P. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GARCIA, O. R. Z. Prática sexual entre mulheres: identidade ou pluralidade sexual? **Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas**. Florianópolis: PPGICH-UFSC, n. 56, 2003. (disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~dich/TextoCaderno56.pdf>). Acesso em maio de 2007.
- GIDDENS, A. **Identidade e modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GOFFMAN, E. **Estigma**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1988.
- GREEN, J. **Além do Carnaval**: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.
- GREEN, J.; TRINDADE, R. São Paulo anos 50: a vida acadêmica e os amores masculinos. In: GREEN, J.; TRINDADE, R. (Orgs.) **Homossexualismo em São Paulo**: outros escritos. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- GUIMARÃES, M. Relação de afeto e direitos: preconceito e violência contra homossexuais exigem criação de leis para proteger cidadãos. **Revista Psique, Ciência & Vida**. São Paulo, a. II, n. 16., Escala, 2007.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- HEILBORN, M. L. Ser ou estar homossexual: dilemas da construção da identidade social. In: PARKER, R.; BARBOSA, R. M. (Orgs.) **Sexualidades brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1986.
- LACERDA, M.; PEREIRA, C.; CAMINO, L. Um estudo sobre as formas de preconceito contra homossexuais na perspectiva das representações sociais. **Psicologia: reflexões e crítica**. Porto Alegre. Programa de Pós-Graduação em Psicologia UFRGS, v. 1, n. 15, 2002. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/prc/v15n1/a18v15n1.pdf>> Acesso em maio de 2007.
- LOURO, G. L. Teoria Queer: uma política pós-identitária para a educação. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis: CFCH/CCE-UFSC. V. 9, n. 2, 2001. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n2/8639.pdf>. Acesso em maio de 2007.
- MAFFESOLI, M. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- MONTEIRO, M. O homoerotismo nas revistas Suis Generis e Homens. In: ENCONTRO DE PESQUISADORES UNIVERSITÁRIOS, 2., 2000, Rio de Janeiro. Literatura e homoerotismo. **II Encontro de Pesquisadores Universitários**: uma agenda para os estudos gays e lésbicos no Brasil. Rio de Janeiro: UFF, Instituto de Letras, 2000. (Disponível em <<http://www.artnet.com.br/~marko/ohomoero.htm>>)

MOTT, L. **O sexo proibido**: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição. Rio de Janeiro: Papirus, 1988.

PARKER, R. **Abaixo do Equador**: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil. São Paulo: Record, 2002.

PERLONGHER, N. **O negócio do michê**: a prostituição viril. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. Territórios marginais. In: GREEN, J.; TRINDADE, R. (Org.) **Homossexualismo em São Paulo**: outros escritos. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

POLLAK, M. A homossexualidade masculina ou: a felicidade no gueto? In: FOUCAULT, M. **Sexualidades ocidentais**. Lisboa: Contexto, 1983.

PRATA, M. R. Da norma disciplinar à iniciativa: os processos subjetivos e os parâmetros normativos contemporâneos. In: PEIXOTO JÚNIOR, C. A. (Org.). **Formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

SILVA, J. F. B. da. Homossexualismo em São Paulo: estudo de um grupo minoritário. In: GREEN, J.; TRINDADE, R. (Orgs.) **Homossexualismo em São Paulo**: outros escritos. São Paulo: Ed. da UNESP, 2005.

SÍVORI, H. F. Resenha: LEAP, W. (Org.). **Public Sex, Gay Space**. New York: Columbia University Press. MANA: Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPG Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 2002, v. 8, n. 2, 2002. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000200010&script=sci_arttext. Acesso em maio de 2007.

TONELLY, M. J. F.; PERUCCHI, J. **Territorialidade homoerótica**: apontamentos para estudos de gênero. Psicologia e Sociedade. Porto Alegre: Associação Brasileira de Psicologia Social, 2006, v. 18, n. 3. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-1822006000300006&script=sci_arttext. Acesso em maio de 2007.

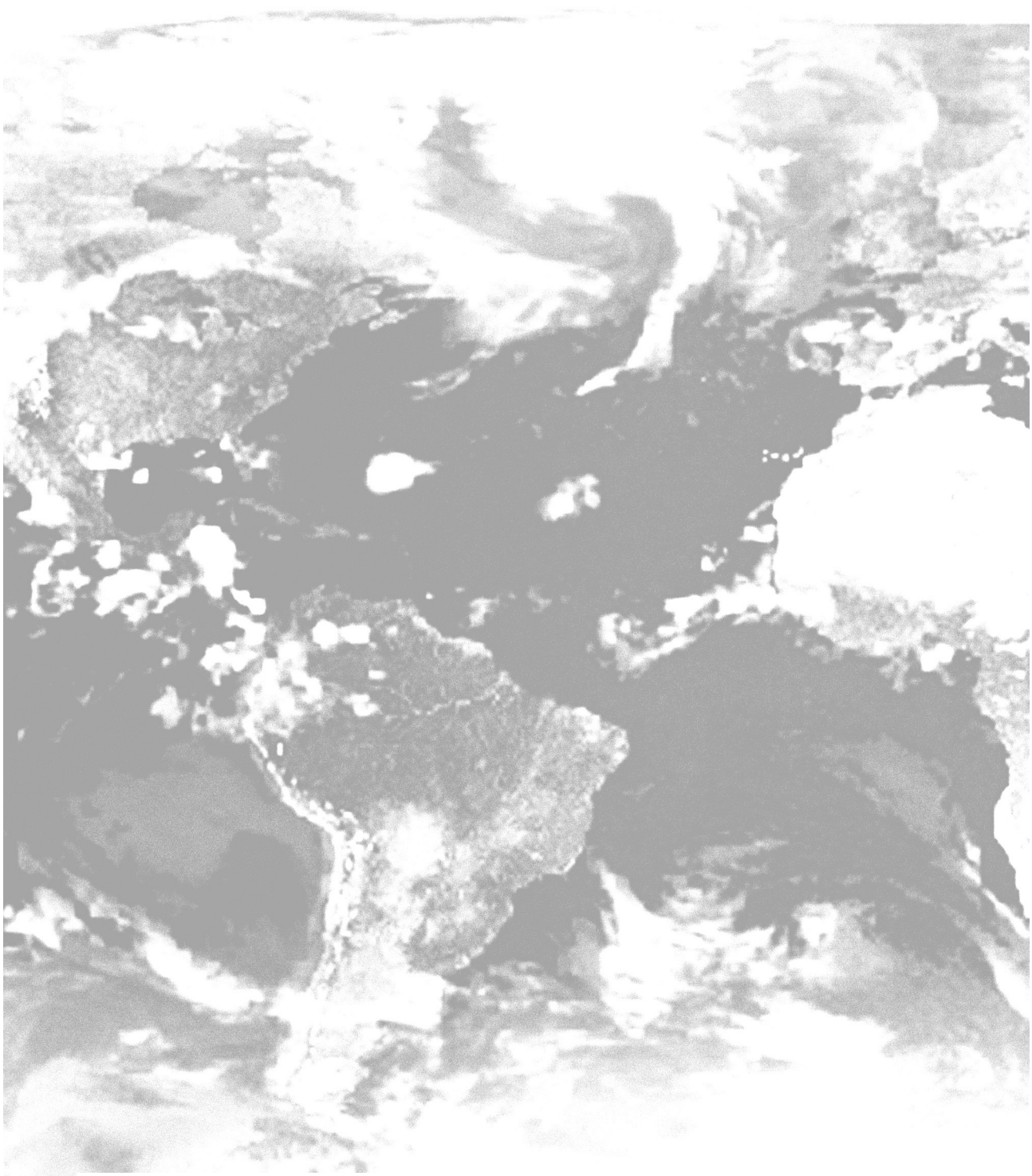
TREVISAN, J. S. **Devassos no paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Record, 2000.

UNIDOS pela causa: processo histórico moderno estabelece visibilidade para o movimento gay. **Revista Psique, Ciência & Vida**. São Paulo: Escala, a. II, n. 16, 2007.

VALLERSTEIN, I. As agonias do liberalismo: as esperanças para o progresso. In: SADER, E. (Org.). **O mundo depois da queda**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

WEBER, M. **Metodologia das ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 1995.

WEEKS, J. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.





Epílogo

Hibridismo, Mobilidade e Multiterritorialidade
numa Perspectiva Geográfico-Cultural
Integradora

Rogério HAESBAERT

Professor, Universidade Federal Fluminense
Pesquisador, CNPq
rogergeo@uol.com.br

É impossível traçarmos os limites de uma Geografia Cultural, não somente devido ao grande imbróglio teórico envolvido na questão da cultura, como também pela amplitude que as problemáticas “geo-culturais” adquiriram na atualidade. Não só a própria Geografia Cultural está mergulhada em problemáticas políticas, econômicas, sociais, como as demais áreas da Geografia se vêem cada vez mais impregnadas das perspectivas culturais. Assim, partimos aqui do que denominamos uma “abordagem integradora” da Geografia, ainda que na perspectiva da Geografia Cultural.

Pretendemos focalizar esta abordagem através de uma concepção que temos desenvolvido mais recentemente, a de multiterritorialidade (HAES-BAERT, 1997, 2001, 2004, 2007). Buscamos (re)trabalhar esta noção em torno da questão que se coloca hoje sobre as novas formas da relação espaço-cultura, especialmente aquelas moldadas pela vinculação entre o aumento da mobilidade e a chamada hibridização cultural que, pretensamente, a acompanha, resultando na configuração de novas identidades, múltiplas e móveis, que certos autores, equivocadamente, denominam “identidades desterritorializadas”¹.

Este capítulo está organizado em torno de três reflexões básicas: primeiro, enfocamos a relevância daquilo que podemos denominar “abordagem cultural integradora”, não fragmentadora e dicotomizante, na Geografia; segundo, trabalhamos esta abordagem dentro de concepções renovadas de território e multiterritorialidade, como base para, finalmente, na terceira parte, efetuarmos uma discussão mais específica na associação entre mobilidade, multiterritorialidade e hibridização cultural, questionando as visões simplistas com que muitas vezes esta inter-relação é enfocada.

“Toda Geografia é Geografia Cultural”: por uma abordagem cultural integradora na Geografia²

Como uma reflexão introdutória, gostaríamos de defender um ponto de vista que não percebe a Geografia Cultural nem simplesmente como uma nova-velha “área” ou recorte bem definido dentro do pensamento geográfico, nem como uma corrente ou postura epistemológica, como defendem

alguns autores. Pretendemos tratar a Geografia Cultural como abordagem cultural na Geografia, isto é, como uma das perspectivas de tratamento do espaço geográfico, aquela que privilegia uma de suas múltiplas dimensões. Assim como o próprio espaço geográfico é tratado como uma dimensão da sociedade, podemos afirmar que o cultural é também uma dimensão, ao mesmo tempo da sociedade e da construção espaço-temporal através da qual ela é instituída.

Assim, fica fácil depreender que, numa determinada perspectiva, “toda Geografia é Geografia Cultural”, na medida em que não há espaço produzido que não o seja através da cultura dos grupos que o constituem, seja no sentido mais amplo ou lato de cultura – como o conjunto de relações que nos distinguem e ao mesmo tempo compõem nossa interação com uma (primeira) “natureza”³ –, seja no sentido mais estrito – como tudo aquilo que se refere à produção de significados, à dimensão simbólica do mundo⁴. Seja qual for a definição que tivermos de “cultura”, “toda Geografia é Geografia Cultural” pelo menos no sentido de que, mesmo em sua abordagem mais restrita, referida à leitura simbólica do mundo, não há como dissociar as perspectivas materiais/funcionais e imateriais/simbólicas da espacialidade, entendida esta não numa visão idealista, como simples “intuição” subjetiva para apreensão do real, mas como o próprio real objetiva e “coexistencialmente” produzido.

Defendemos então o comprometimento com uma visão de Geografia Cultural a partir do que denominamos de abordagem integradora, ou seja, que ao invés de tratar o cultural como uma simples esfera bem delimitada do espaço social, compreende-o em suas múltiplas e indissociáveis articulações com outras dimensões, como a econômica e a política. Esta visão integrada ou integradora do cultural é claramente manifestada em debates contemporâneos que, mais do que se colocarem como debates internos a uma determinada “Geografia Cultural”, trabalham, antes de mais nada, as interseções, as imbricações ou os limiares entre cultura, política, economia e a própria natureza. Talvez pudéssemos afirmar que as grandes “perspectivas” – e mesmo algumas das grandes “questões” – da chamada Geografia Cultural, hoje, estão justamente nas margens, ou, num termo mais adequado, nos cruzamentos, pois nos referimos às combinações, às interseções, aos pontos de conexão, muito mais do que a pontos marginais ou periféricos.

Sem diluir a especificidade e a relevância do cultural em si, devemos entendê-lo dentro de concepções não dicotômicas ou dissociativas, mais híbridas, preocupando-nos sempre mais em discutir os vínculos (economia-cultura, cultura-política...), numa “abordagem cultural integradora”, do que em identificar limites ou fronteiras. Num mundo em que, diz-se, vivemos mais (n) o “cruzar” das fronteiras, trabalhar em áreas bem delimitadas torna-se cada vez mais difícil e, mesmo, contraproducente. Esta abordagem cultural integradora envolve um fluxo de mão dupla: tanto de abertura dos (muitas vezes auto-denominados) geógrafos culturais para a interseção com outras áreas quanto a abertura dos geógrafos “econômicos”, “políticos” e mesmo “físicos” para com questões e temáticas tidas como mais específicas da geografia cultural (aqui com minúscula, pouco importa).

Exemplos pontuais entre os diversos trabalhos que têm demonstrado a ampliação do tratamento cultural em searas não tradicionais e que são manifestações de uma abordagem mais integradora como a que aqui defendemos são o de Allen (2003) para o âmbito da Geografia Política – especialmente ao discutir o poder não apenas a partir da “dominação” e da “manipulação” mas também da “sedução”, e o de Peet (1999) para a Geografia Econômica – questionando como a cultura pode engendrar a “imaginação econômica” e exemplificando com uma “forma de regulação criativa” na região da Nova Inglaterra. Num sentido mais geral, podemos afirmar que a cultura firma cada vez mais sua condição de “cultura política” (BAYART, 1996), assim como a produção (econômica) vincula-se de forma crescente a uma espécie de “produção cultural”, no comércio de símbolos e imagens que transformam a própria cidade e as regiões em “mercadorias” (o propalado *marketing* das cidades e, também, podemos afirmar, das regiões).

Durante muito tempo o geógrafo privilegiou, dentro de uma concepção mais materialista de cultura, a produção cultural em seu sentido material – como conjunto de objetos culturalmente produzidos⁵. A partir da segunda metade do século XX, a afirmação de poderes mais simbólicos (BOURDIEU, 1989) e a força na produção de imagens, com a introdução de uma verdadeira “economia política dos signos” (BAUDRILLARD, 1972), juntamente com a difusão, a nível epistemológico, das chamadas filosofias da diferença e/ou pós-estruturalistas e dos chamados estudos culturais, tudo isto levou a Geografia a uma valorização crescente da questão da diferença – não apenas de grau, mas de natureza, numa linguagem bergsoniana – e

da dimensão simbólica (ainda que às vezes de um modo culturalista) no enfoque das relações espaço-cultura.

Juntamente com o movimento de (re)valorização de conceitos de maior carga “cultural”, como lugar e paisagem (que, por outro lado, também ampliaram seus significados), ocorreu uma espécie de “contaminação” cultural de outros, mais tradicionais, como os de região (vista, por exemplo, como “espaço vivido” em Frémont, 1976 [reeditado em 1999]) e território (visto como um “valor” por autores como Bonnemaïson e Cambrèzy, 1996). Transitar pelo relativo hibridismo contemporâneo de alguns desses conceitos é um caminho muito interessante para perceber as perspectivas de uma abordagem integrad(or)a na Geografia, ou de uma abordagem que, ainda que privilegie o âmbito cultural – o que é muito importante, supere posições cultural-idealistas e ressalte o elo, indissociável, entre idealidade e materialidade (onde, até por uma condição historicamente reconhecida, a geografia sempre teve um olhar próprio a desdobrar).

Esse parece ser o único caminho plausível para, ao mesmo tempo, dar conta da complexidade – e da hibridização – dos fenômenos contemporâneos e não perder a especificidade geográfica de nossas interpretações. Assim, o que propomos aqui como abordagem integradora envolve tanto uma interpretação, a nível epistemológico, que de algum modo integre múltiplas dimensões (cultural, econômica e política, por exemplo) quanto o reconhecimento do caráter híbrido ou múltiplo de muitos dos próprios fenômenos geográficos que efetivamente estamos abordando.

O “hibridismo” dos conceitos e a multiterritorialidade

Um tratamento mais híbrido dos nossos conceitos não implica fugir do rigor e da necessidade de manter aquilo que propomos denominar de “foco” conceitual – como acontece com as relações de poder no tratamento das questões atinentes ao já tradicional conceito de território. Outra observação importante em relação a este “hibridismo” conceitual é aquela que se refere à própria reinvenção de conceitos através da mescla, expressa, já, em suas próprias denominações. Trata-se, aqui, do estabelecimento mais literal de “conceitos híbridos” (HAESBAERT, 2002b, p.147), como aqueles que pro-

pusemos de rede regional (HAESBAERT, 1997) e território-rede (HAESBAERT, 1994, 2004). Assim:

(...) novas concepções como as de territórios-rede e de redes regionais indicam não a simples superação de antigas realidades (que em muitos casos ainda permanecem) e dos conceitos que procuravam traduzi-las, mas a emergência concomitante de situações mais complexas e, em parte, ambivalentes (...), em que o controle e os enraizamentos convivem numa mesma unidade com a mobilidade, a fluidez e os desenraizamentos (HAESBAERT, 2002b, p. 137).

Milton Santos, numa visão ainda mais ampla, condenando todos os “conceitos puros”, considera o próprio espaço como um “híbrido”, na medida em que envolve materialidade e imaterialidade, o natural e o artificial, os “sistemas de objetos e sistemas de ações” (SANTOS, 1996, p. 81). Por isso, hoje, mais do que nunca, os conceitos, muito mais do que marcar diferenças, devem revelar multiplicidades, conexões, superposições, o que implica reconhecer sempre os elos com outros conceitos, na complexidade das questões que pretendemos desvendar. Lembrando Latour (1991), é imprescindível que busquemos não apenas produzir entidades híbridas, que é o que mais tem caracterizado o mundo “moderno”, mas também que formulemos os instrumentos conceituais capazes de, como tal, compreendê-lo.

Um dos conceitos em Geografia que melhor expressa esta abordagem integradora aqui defendida é o conceito de território, conjugado a sua contraparte indissociável, a territorialidade. Tradicionalmente trabalhado a partir de uma perspectiva política, o território é um dos conceitos mais tradicionais da Geografia, mas que, no seu percurso teórico, parece ter perdido terreno durante os períodos de domínio de perspectivas mais culturalizantes ou, pelo menos, que privilegiavam as diferenças de natureza sobre as diferenças de grau na leitura geográfica. Assim ocorreu durante o domínio da chamada Geografia Regional clássica, quando região e região-paisagem eram os conceitos dominantes.

É interessante perceber, entretanto, que, mais do que “refletirem” uma realidade, os conceitos são “instrumentos”, e instrumentos não apenas no sentido analítico, como auxiliares de nossas interpretações, mas também no sentido de instrumentos de intervenção, capazes de, por sua própria formu-

lação, “intervirem” no real, um pouco como no sentido deleuzeano de conceitos como “transformadores” (DELEUZE; GUATTARI, 1991; HOLLAND, 1996). A validade dos conceitos estaria também no uso que se pode fazer deles e não apenas na significação/interpretação que eles propõem. Assim, mais ainda do que nos perguntarmos “o que é o território” – e a territorialidade, seria conveniente nos indagarmos “o que podemos fazer com os conceitos que construímos de território e territorialidade”. Daí, também, a natureza intrinsecamente política de nossas conceituações.

Toda esta versatilidade dos conceitos nos permite afirmar, de saída, que analisar o conceito de território é, portanto, ao mesmo tempo, verificar as questões que ele tenta responder, os significados e as “pontes conceituais” que ele permite construir, bem como as implicações políticas ou mesmo o seu potencial transformador frente à “realidade”. Assim como não há ciência “neutra”, não há também “conceitos” neutros, a-históricos e a-políticos. Se um conceito não é nem a realidade existente, em si, nem uma realidade idealizada ou um projeto politicamente almejado, e se ele faz parte, como componente indissociável, de uma realidade “em devir”, devemos reconhecer que ele está imerso, de alguma forma, na própria transformação da realidade que ele diz re-conhecer.

Nesse sentido, a história dos conceitos é também a história de sua aplicabilidade e de sua “adequação” em termos teóricos e também políticos, seu poder ao mesmo tempo de desvendar e de transformar a “realidade”. Com o território, portanto, não é diferente, e hoje, diante da realidade múltipla e, para tantos, pelo menos em parte, híbrida, em que estamos imersos, ele não pode fugir da necessidade de dar conta de uma visão mais integradora ou não-dicotomizadora de mundo, especialmente aquela que separa cultura e natureza, mundo material e mundo imaterial, ou, mais estritamente, em termos de poder, poder político em sentido mais tradicional (como “dominação” estatal e/ou de classe) e poder simbólico (ou, em termos gramscianos, ligado à “hegemonia” enquanto criação de uma coesão simbólica).

Daí defendermos uma concepção de território:

(...) a partir da concepção de espaço como um híbrido – híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e “idealidade”, numa complexa interação tempo-espaço, como nos induzem a pensar geógrafos como

Jean Gottman e Milton Santos, na indissociação entre movimento e (relativa) mobilidade – recebiam estes os nomes de fixos e fluxos, circulação e “iconografias”, ou o que melhor nos aprouver. (...) o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural (HAESBAERT, 2004, p. 79).

Como os conceitos nunca são feitos através de limites ou “identidades” claras, rígidas, e suas formulações trazem sempre um potencial para releitura e integração com ou mesmo reinvenção de outros conceitos (numa “família” ou “constelação” de conceitos), território e territorialidade não fogem à regra e exigem, especialmente em momentos cruciais de mudanças como o nosso, a configuração de novas articulações. Foi neste espírito que propusemos a concepção de “multiterritorialidade”.

Para entendermos a multiterritorialidade contemporânea é preciso remontar às suas “origens”. Na verdade, especialmente levando em conta as concepções de território e de territórios múltiplos discutidas em trabalhos anteriores (HAESBAERT, 2004, 2007), podemos afirmar que sempre vivemos uma multiterritorialidade:

(...) a existência do que estamos denominando multiterritorialidade, pelo menos no sentido de experimentar vários territórios ao mesmo tempo e de, a partir daí, formular uma territorialização efetivamente múltipla, não é exatamente uma novidade, pelo simples fato de que, se o processo de territorialização parte do nível individual ou de pequenos grupos, toda relação social implica uma interação territorial, um entrecruzamento de diferentes territórios. Em certo sentido, teríamos vivido sempre uma “multiterritorialidade” (HAESBAERT, 2004, p. 344).

Começamos por distinguir pelo menos duas grandes perspectivas de tratamento da multiterritorialidade, historicamente contextualizadas:

(...) aquela que diz respeito a uma multiterritorialidade “moderna”, zonal ou de territórios de redes, embrionária, e a que se refere à multiterritorialidade “pós-moderna”, reticular ou de territórios-rede propriamente ditos, ou seja, a multiterritorialidade em sentido estrito (HAESBAERT, 2004, p. 348).

Na verdade, a multiterritorialidade “moderna” também pode ser considerada uma multiterritorialidade simples, no sentido de que corresponde à sobreposição simultânea, por encaixe, de vários territórios-zona, muitas vezes como mera alteração de escala, todos dentro do mesmo padrão de relações de poder (estatal). Caso típico é o do ordenamento territorial a partir do aparato estatal capitalista, dentro do qual, como numa boneca russa, encontramos-nos ao mesmo tempo em uma propriedade privada, em uma municipalidade, em um departamento ou província, em um Estado-nação e, pelo menos no caso da União Européia, dentro de uma espécie de “confederação supra-estatal”. Por outro lado, mais ao nível dos “micro-poderes” disciplinares institucionalizadores de micro-territórios cotidianos, podemos também usufruir de uma multiterritorialidade aparentemente mais complexa, porque de caráter sucessivo (percorrendo-se consecutivamente diversos territórios), onde se conjugam territórios descontínuos ou territórios-rede que, a nível individual ou de pequenos grupos, configuram uma multiterritorialidade: por exemplo, aquela que vincula a residência, a fábrica e a escola.

Essa multiterritorialidade pela articulação de territórios-rede pode, assim, tanto ser sucessiva, como no caso acima referido, quando exige a mobilidade física entre diferentes territórios, quanto simultânea, e aí entra a maior inovação dos nossos tempos: com a “compressão espaço-tempo” (HARVEY, 1989) torna-se possível, instantaneamente, não apenas receber influência sobre nossos territórios a partir de locais completamente distantes do nosso, como também, dependendo das relações de poder em que estamos inseridos (as diferentes “geometrias de poder” da compressão espaço-tempo, como indica MASSEY, 1993), nós mesmos podemos atuar e influenciar relações sociais em outros espaços, pelo simples acesso a sistemas informacionais de comunicação (e, neste caso, também, em sentido mais estrito, ação).

Multiterritorialidade inclui assim uma mudança não apenas quantitativa – pelo maior número de territórios de que podemos dispor via deslocamento físico (pelo menos no que se refere às classes mais privilegiadas) – mas também qualitativa, na medida em que temos hoje a possibilidade de combinar, concomitantemente, de uma forma inédita, a intervenção física (via ciberespaço, por exemplo) e, de certa forma, as próprias representações de uma enorme gama de diferentes territórios.

A chamada condição pós-moderna inclui assim uma multiterritorialidade:

(...) resultante do domínio de um novo tipo de território, o território-rede em sentido estrito (...). Aqui, a perspectiva euclidiana de um espaço-superfície contínuo praticamente sucumbe à descontinuidade, à fragmentação e à simultaneidade de territórios que não podemos mais distinguir claramente onde começam e onde terminam ou, ainda, onde irão “eclodir”, pois formações rizomáticas também são possíveis. (...) (HAESBAERT, 2004, p. 348).

Esta flexibilidade territorial do mundo “pós-moderno”, embora não seja uma marca universalmente difundida (longe disso), permite que alguns grupos, em geral os mais privilegiados, usufruam uma multiplicidade inédita de territórios, seja no sentido de sua sobreposição num mesmo local, seja de sua conexão em rede por vários pontos do planeta. Aqui podemos lembrar a multiterritorialidade mais funcional da organização terrorista Al Qaeda, analisada em trabalho anterior (HAESBAERT, 2002a), e a multiterritorialidade ao mesmo tempo funcional e simbólica das “diásporas” globalizadas. É esta multiterritorialidade em um sentido mais simbólico, imersa em novos processos de identificação social, que nos interessa mais diretamente aqui, dentro do debate de novas perspectivas em geografia cultural. Gostaríamos a partir de agora de trabalhar uma de suas faces, aquela que está diretamente ligada à maior mobilidade do nosso tempo.

Retomando uma argumentação que enfatiza, ao mesmo tempo, a imbricação e a diferenciação entre território e territorialidade⁶, cabe aqui uma distinção muito importante – enquanto o território inclui sempre a territorialidade, esta não envolve, obrigatoriamente, a existência concreta de um território. Territorialidade, além de condição genérica para a existência de um território, enfatiza a sua dimensão simbólico-identitária e, assim, depreendemos que a multiterritorialidade também pode ser, a nível epistemológico, dissociada – uma multiterritorialidade mais funcional, no sentido da mobilidade concreta através de diversos territórios, e uma multiterritorialidade no sentido mais simbólico, não obrigatoriamente coincidentes.

Assim, a multiterritorialidade da elite ou da “burguesia” planetária pode ter um sentido muito mais funcional do que simbólico, na medida em que

uma mesma experiência em termos de relações simbólico-identitárias se reproduz por todo o conjunto de distintos territórios (num sentido mais funcional-concreto) freqüentados por estes grupos, sempre aglutinados em torno dos mesmos condomínios fechados, dos mesmos resorts turísticos, das mesmas villas de fim de semana ou de veraneio, dos mesmos hotéis e restaurantes ao redor do mundo.

Por outro lado, alguns membros dessa elite, como aqueles que pertencem a uma determinada “diáspora” migratória, ao mesmo tempo culturalmente distintos e potencialmente mais abertos aos contatos e à “tradução” com outras culturas, podem desdobrar um maior hibridismo cultural – ou seja – uma ampla multiterritorialidade em termos culturais. O sociólogo Ulrich Beck (1999) chega mesmo a forjar o termo “topoligamia” para se referir ao fenômeno de “casamento com diversos lugares”⁷, para ele muito difundido, mas que aqui restringimos como uma característica de alguns grupos minoritários, principalmente dentro da elite ou “burguesia” globalizada. Num sentido mais amplo do que o nosso de multiterritorialidade, Beck fala em processos de “pluri” ou “multilocalização”, “a alternância e a escolha dos lugares” como “padrinhos da globalização” (p. 137).

A efetiva multiterritorialidade em termos culturais se desenharia, então, em torno de experiências culturalmente “híbridas”, ou seja, dotadas de uma mescla de identidades não-estabilizadas e de difícil delimitação espacial – ou delimitadas pela extensão de uma combinação específica de elementos, isto é, de uma determinada hibridização. Podemos evocar aqui o “sentido global de lugar” proposto por Massey (2000) a partir do reconhecimento da ausência de espaços fechados e identidades homogêneas e “autênticas”. Nossas vidas estariam impregnadas com influências provenientes de inúmeros outros espaços e escalas, a própria “singularidade” dos lugares (e dos territórios) advindo, sobretudo, de uma específica combinação de influências diversas, oriundas de diferentes partes do mundo. Esta estreita vinculação entre mobilidade, multiterritorialidade e hibridismo cultural, numa perspectiva integradora ou não-dicotomizadora de geografia cultural, será desdobrada a seguir.

Hibridismo cultural, mobilidade e multiterritorialidade: contradições e ambivalências

Alguns termos e formas de abordagem aparecem e se vão ao sabor dos modismos acadêmicos. Assim, todo o cuidado é pouco com o hibridismo que domina hoje em muitos discursos das Ciências Sociais. Ignorar seu potencial analítico, entretanto, é furtar-se a uma interpretação bastante rica e inovadora dos fenômenos contemporâneos, especialmente em relação à dimensão cultural dos processos que produzem (e são produzidos por) nossas multiterritorialidades.

A nível introdutório, podemos partir de dois grandes enfoques em relação aos discursos sobre o hibridismo: um, mais amplo, que privilegia a dimensão filosófica a partir da superação do dualismo Sociedade (ou “Cultura”, em sentido amplo) e Natureza – como a perspectiva de Bruno Latour (1991) e, na Geografia, de Sarah Whatmore (2002); outro, mais estrito e que se relaciona ao debate no âmbito dos estudos culturais, em torno da questão da produção da diferença e das identidades numa perspectiva, em geral, “pós-estruturalista”, especialmente através do trabalho de autores como Homi Bhabha (1995) e Nestor Canclini (1992).

Esses dois grandes enfoques nos permitem explicitar as duas grandes questões até aqui subentendidas na proposta introdutória de uma abordagem integradora da Geografia Cultural: a primeira refere-se à concepção mais ampla de geografia cultural, que praticamente se confunde com Geografia Humana, traduzindo assim o grande dilema que está sendo recocado hoje, o da dicotomia entre Geografia Física e Geografia Humana, ou entre Cultura e Natureza; a segunda diz respeito à complexidade e à imbricação de processos dentro do próprio âmbito da cultura, num enfoque mais estrito de geografia cultural, especialmente no que se refere ao estudo das identidades, com tendência à crescente fluidez e heterogeneidade, e cujo processo de produção é inseparável das esferas política (a identidade como estratégia de poder) e econômica (a produção e o consumo da “diferença”).

O primeiro desses enfoques nos permite discutir em sentido amplo a superação da grande dicotomia geográfica, aquela que separa natureza e sociedade (ou cultura), geografia física e geografia humana, explicitando o

primeiro grande dilema da geografia cultural em sentido lato, o de que ela pode (ou mesmo deve) ser pensada de forma integrada com o chamado mundo da natureza, tal como preconizam autores como Augustin Berque (1990, 2000)⁸. O segundo, que nos interessa mais de perto, aqui, permite propor uma abordagem integradora no sentido de que qualquer análise de identidade/territorialidade, hoje, deve passar pelos interesses e/ou implicações político-econômicas de sua construção.

Optamos por concentrar nossa atenção no segundo desses enfoques, não por considerá-lo teoricamente mais relevante (longe disso), mas simplesmente por que ele permite maiores explorações em relação à questão que estamos aqui priorizando, na vinculação entre hibridismo e multiterritorialidade, e porque nos consideramos mais habilitados a tratá-lo.

Stuart Hall (1997, 2003) defende a tese de que as identidades modernas estão em crise, descentradas e deslocadas ou fragmentadas pela globalização, que, com a compressão espaço-tempo, altera os referenciais modernos de sujeito, espaço e tempo. As identidades perdem assim seu caráter mais estabilizado em torno de uma cultura e de fronteiras bem definidas (especialmente no que se refere às fronteiras nacionais), criando novas posições de identificação, mais plurais, menos unitárias e estáveis. Num mundo de crescente mobilidade, viveríamos numa espécie de produção de identidades constantemente “em movimento”.

Para Hall, binarismos como Tradição e Modernidade foram sendo gradativamente “minados” por “formações mais ‘híbridas’” onde prevalece o hibridismo como “tradução”: O hibridismo não se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os “tradicionais” e “modernos” como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico, uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade.

Citando Homi Bhabha ele acrescenta:

(...) Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar a “diferença do outro” revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação. (...) O hibridismo significa um momento ambíguo e ansioso de... transição, que acompanha nervosamente qualquer modo de transformação social, sem a promessa de

um fechamento celebrativo ou transcendência das condições complexas e até conflituosas que acompanham o processo (BHABHA, 1997, apud HALL, 2003, p. 75).

Ao mesmo tempo, convém destacar, toda cultura de alguma forma nasce de uma forma de hibridismo, de uma mescla com outras culturas. Num mundo permeado por sujeitos “móveis”, a experiência dos migrantes em diáspora parece a melhor evidência desta transformação no hibridismo, na medida em que estes migrantes:

... geralmente são obrigados a adotar posições de identificação deslocadas, múltiplas e hifenizadas. (...) Negro-e-britânico ou asiático-britânico são identidades às quais os jovens respondem cada vez mais. (...) são todos, de formas distintas, “hibridizados”. (...) Todos negociam culturalmente em algum ponto do espectro da *différance*⁹, onde as disjunções de tempo, geração, espacialização e disseminação se recusam a ser nitidamente alinhadas (HALL, 2003, p. 76).

Frente à mobilidade crescente – e a paralela “multiterritorialidade” do nosso tempo – as identidades, ou melhor, os processos de identificação/diferenciação tenderiam hoje a afirmar cada vez mais seu caráter relacional, na medida em que existir significaria “ser interpelado com relação a uma alteridade, ou seja, é preciso existir para um Outro. (...) a construção da identidade é constituída pela relação desse desejo para com o Outro. (...) no processo relacional da constituição de identidades (...) instaura-se o hibridismo no seio da identidade” (HALL, 2003, p. 122, comentando FANON e BHABHA).

Hibridização implicaria, portanto, a princípio, também, territórios múltiplos, “territórios híbridos”. Associamos, assim, hibridismo cultural não com desterritorialização, mas com multiterritorialidade, o que significa voltar à questão inicial em relação a autores que, como Mitchell ou (pelo menos em parte) Canclini, advogam uma associação direta entre processos de hibridização e dinâmicas de desterritorialização, ou seja, num mundo cada vez mais “híbrido” ou de identidades múltiplas, os territórios – vistos como culturalmente mais homogêneos – teriam cada vez menor expressão. Para Canclini “culturas híbridas” são “geradas ou promovidas pelas novas tecnologias comunicacionais, pela reorganização do público e do privado no es-

paço urbano e pela desterritorialização dos processos simbólicos” (1997, p. 29). E se pensássemos, ao contrário, que “territórios híbridos” também podem ser estimuladores de processos de identificação, como ressalta Doreen Massey em relação ao seu “lugar-global”, o bairro de Kilburn, em Londres?

Na verdade, dentro de uma mobilidade crescente, muito mais do que perderem vínculos de identificação com espaços determinados, “desterritorializando-se”, o mais comum é que indivíduos e grupos sociais desenvolvam, concomitantemente, vínculos identitários com mais de um território ou com territórios de características muito mais híbridas, “multiterritorializando-se” cada vez mais. Um pouco como já comentado em relação ao “sentido global de lugar” de Massey (2000), podemos nos identificar justamente com esta combinação *sui generis* que faz do “nosso lugar” uma interseção de influências de vários “outros lugares” do mundo. Também aqui, o exemplo mais citado pelos autores que se dedicam ao tema é o das grandes diásporas de imigrantes. Através delas – ou pelo menos de uma parcela expressiva de seus membros (aqueles que não se retraem em “novos guetos”) – podemos identificar uma das expressões mais acabadas do fenômeno do hibridismo cultural e, no nosso ponto de vista, também, da multiterritorialidade.

Este mundo tido como cultural e geograficamente desterritorializado – interpretação que questionamos em todas as suas dimensões (HAESBAERT, 2004) – está, na verdade, promovendo dinâmicas muito diversas, sendo impossível delinear um único movimento ou mesmo uma direção dominante. Mesmo se falarmos em “tendências”, elas também podem ser múltiplas. Neste período tão complexo argumenta-se tanto em favor de um mundo “sem fronteiras” (pelo mesmo pressuposto de que viveríamos todos “nas fronteiras”) quanto de um mundo cada vez mais dividido (por exemplo, pelas “linhas de fratura” entre civilizações identificadas por HUNTINGTON, 1997). Na verdade, o que está permanentemente em jogo são as limitações e a pretensão de um conceito universal de espaço geográfico (ou mesmo de território) e de uma concepção linear e cumulativa de tempo histórico – instrumentos lógicos com os quais, tradicionalmente, buscávamos interpretar o mundo moderno.

O discurso do hibridismo foi/é uma das alternativas propostas para responder teoricamente a esta nova complexidade de um espaço-tempo muito mais “móvel” e múltiplo. Mas ele também carrega suas limitações, tanto a nível epistemológico quanto político, sobretudo quando referido aos arrou-

bos relativistas de muitos partidários mais radicais do pós-estruturalismo.

Em primeiro lugar, o hibridismo, tal como a multiterritorialidade, embora hoje intensificado, não é uma prerrogativa do mundo moderno ou, mais ainda, do “pós-moderno”, como se sociedades tradicionais não fossem marcadas por cruzamentos identitários e só produzissem territórios “etnicizados”, mono-identitários, territorialmente exclusivos e mutuamente excludentes¹⁰.

Um outro dilema diz respeito à confusão, relativamente freqüente, entre o hibridismo como fato e como valor. É verdade que, como já comentamos, toda proposta teórico-conceitual deve ser avaliada ao mesmo tempo em sua capacidade de proporcionar respostas (ou de levantar questões relevantes) e de “produzir” realidades (pois não há conceituação politicamente neutra). Isto não significa, entretanto, deixar que nossos desejos e nossas deduções sobre o que seria “melhor” contaminem amplamente o que reconhecemos como fatos efetivamente existentes.

Uma coisa é reconhecermos a intensificação desses modos de organização social e territorial, outra é, julgando-os intrinsecamente positivos, defendermos a sua intensificação. Almejar um mundo cada vez mais móvel e híbrido (como o faz explicitamente HARAWAY [2000] em seu radical projeto político “ciborgue”¹¹) também não significa forçar um raciocínio que vê o mesmo processo de hibridização sendo difundido indiscriminadamente por toda parte.

A hibridização, como a própria mobilidade, de modo coerente com sua vinculação a um determinado pensamento “pós-colonial”, não deve ser reconhecido e/ou proposto genericamente, sem a devida referência aos contextos geo-históricos em que está sendo produzido. O pós-colonialismo busca justamente romper com visões eurocêntricas de mundo e superar o binarismo hierárquico de relações como colonizador e colonizado, centro dominador e periferia dominada, a fim de que um projeto transformador não resulte numa simples substituição, pela colocação do segundo no lugar do primeiro, reproduzindo, apenas às avessas, uma mesma relação de poder. Não se pode, então, incorrer em simplificações universalizantes, gestadas e difundidas unicamente a partir do “centro”.

“Mobilidade”, por exemplo, tal como hibridismo, sofreu um ir-e-vir entre posições claramente antagônicas ao longo da história – e ainda hoje,

entre diferentes povos e/ou culturas, possui conotações distintas. Apenas para dar um exemplo geral, no espaço feudal a mobilidade costumava ter um sentido negativo, associada a um “estar à margem” ou mesmo a um “não ter lugar”. Creswell (2006) lembra que, filosoficamente falando, Aristóteles defendia como nosso “estado natural” o repouso, enquanto Galileu pregava o contrário, o movimento. É apenas com o mundo moderno euro-ocidental que mobilidade passa a significar liberdade, movimento sem impedimento, e a imobilidade passa a ser associada estritamente à falta de liberdade, à “prisão”. Ainda assim, mobilidade nunca perde uma determinada ambivalência, situada ao mesmo tempo entre as idéias de liberdade, progresso, “oportunidade” e desenraizamento, desvio e resistência (CRESWELL, 2006), como em muitos dos chamados “movimentos sociais”.

O famoso ditado “o ar da cidade liberta” coloca, em parte, toda a pretensão positivadora que o capitalismo impôs ao livre movimento da força de trabalho, inicialmente do rural ao urbano, mas que absolutamente não é válido, hoje, para os circuitos eminentemente globalizadores – vide o crescente fechamento de tantas fronteiras nacionais ao livre fluxo de trabalhadores.

Ainda assim o chamado pós-modernismo contemporâneo inaugurou o ápice desse processo, atribuindo mesmo, muitas vezes, um “novo nomadismo” unilateralmente positivo como a característica mais marcante do nosso tempo. O “nômade” (ou mesmo o “cigano”) moderno que, na figura ainda mais radical do “vagabundo”, era uma ameaça à ordem e à disciplinarização, agora se torna sinônimo de um anti-essencialismo e de um anti-estruturalismo a ser propagado¹².

Por outro lado, nomadismo e hibridismo, nesse caso, seriam dois termos correlatos, ambos manifestando a inexorabilidade da “indiscriminada mobilidade” contemporânea. Como se não houvesse desenhada aí, sempre, uma complexa “geometria de poder” entre aqueles que efetivamente desencadeiam e controlam os fluxos dessa mobilidade e aqueles que a ela ficam, simplesmente, subordinados (Massey, 1993). Como se não houvesse “nômades” voluntários, aqueles a que Bauman (1999) denominou de “turistas”, e “nômades” compulsórios, aqueles que, ainda na linguagem de Bauman, são denominados pelos “turistas” de “vagabundos”.

A exemplo da mobilidade e do “nomadismo”, o hibridismo também pode ser visto tanto positiva quanto negativamente, e não apenas em termos históricos, como já sugerido, mas também num mesmo momento da história, entre contextos geográficos distintos. Em termos mais conceituais, é interessante lembrar, ele sofre um processo de inversão axiológica, passando da visão negativa, biologicista, sinônimo de “anomalia” (tanto no mundo animal-vegetal quanto nos discursos sociais eugenistas), no século XIX-início do XX, para uma abordagem positiva, cultural, na segunda metade do século XX. A realidade social e o pensamento latino-americanos são bastante emblemáticos neste sentido, pois em pleno continente que tanto sofreu com uma hibridização historicamente imposta e opressiva brotaram práticas sociais e interpretações de mundo abertas à “multiterritorialização” pela assimilação conjunta das múltiplas influências culturais que aqui se estabeleceram.

Assim, algumas sociedades e espaços vivem o hibridismo de maneira mais pronunciada, ou encontram-se mais abertos e/ou são forçados a trocas culturais mais intensificadas. Para Peter Burke (2003), quando imposto, o hibridismo pode representar importantes perdas culturais. Mas como é sempre uma via de mão dupla, de duplo sentido, também pode se transformar num instrumento inovador e/ou de resistência, como na chamada “antropofagia” brasileira trabalhada por Oswald de Andrade (1995).

Em um sentido mais estritamente político, a amplitude com que muitas vezes o termo hibridismo é utilizado faz com que ele se torne “pau para toda obra”, como se todas as questões pudessem ser resolvidas através desta espécie de “palavra mágica”. Ao invés de promovermos, assim, uma crítica e um posicionamento político consistentes, acabamos por difundir um relativismo e um desengajamento que pouco contribuem para a efetiva transformação social.

A hibridização e, paralelamente, a intensificação crescente da mobilidade/ multiterritorialidade, como fenômenos amplamente difundidos, hoje, não podem ser tomados como processos inexoráveis, efetivamente globalizados e/ou eminentemente positivos. A grande questão é como cada grupo social resolve esta tensão aparentemente dicotômica entre mobilidade e identidades múltiplas, híbridas, sempre abertas e negociáveis, tidas como ligadas à liberdade [de movimento] e à autonomia, e a fixação/imobilidade

e o fechamento em mono-identidades, tidas como “naturalizadas” e “essencializadas”. Nosso espaço-tempo, hoje, parece mover-se num ir-e-vir entre estes dois pólos, sem falar na permanência de processos de “desidentificação” ligados à precarização sócio-econômica de uma enorme massa de populações subalternas.

Assim como mobilidade e fixação (relativo imobilismo) são duas faces de uma mesma e necessária dinâmica, abertura identitária para a hibridização e a multiterritorialidade e relativo fechamento não são processos antagônicos. Pelo contrário, podem mesmo, dependendo do contexto geo-histórico e sócio-cultural em que estão situados, significar duas faces necessárias, complementares ou mesmo imprescindíveis para uma reconfiguração sócio-territorial fundamentalmente inovadora.

Apenas para dar um exemplo, veja-se o que ocorre hoje com as identidades indígenas na América Latina e seu propalado “Estado plurinacional”. Trata-se de uma combinação muito complexa entre momentos de relativo fechamento identitário, a fim de afirmar algumas identidades sociais até há pouco quase completamente invisibilizadas, especialmente no que se refere ao seu reconhecimento enquanto força política, e momentos de abertura para um rico diálogo com outros grupos e identidades que, num cruzamento democrático, tentam refundar o caráter “multiterritorial” do Estado em que estão situados. Caráter “multiterritorial” que, muitas vezes, vai além do convívio multicultural, lado a lado, de culturas distintas, implicando também, politicamente, uma gestão e usufruto múltiplos de um mesmo espaço, como ocorre com vários territórios legitimados pelos chamados “povos tradicionais” no contexto brasileiro. Neste caso, a própria mobilidade física de alguns grupos é garantida pela delimitação de territórios mais amplos e que de alguma forma “congelam” a apropriação privada, em nome do usufruto comum pelos diversos grupos (indígenas, por exemplo) ali localizados.

Simplificadamente, e retomando considerações anteriores, podemos dizer que a multiterritorialidade sucessiva ou pela mobilidade física dos sujeitos sociais se desdobra hoje numa grande diversidade de formas, estendendo-se entre dois padrões muito gerais. De um lado, haveria os *globetrotters*, aqueles que se movem sempre, voluntariamente, nos mesmos “casulos”, uma “mobilidade em bolha”, segura, praticamente impermeável ao hibridismo com outras culturas, freqüentando sempre os mesmos espaços

“assépticos” de sua classe e status, numa multiterritorialidade meramente funcional, construída por uma mobilidade/velocidade alienante através de espaços de monotonia “segura e apassivadora”.

Como bem sintetizou Richard Sennett em relação ao caráter “individualista” da mobilidade moderna, em sentido amplo:

O movimento autônomo diminui a experiência sensorial, despertada por lugares ou pessoas que neles se encontrem. Qualquer forte conexão visceral com o meio ameaça tolher o indivíduo. (...) para dispor de si mesmo, você não pode sentir muito. Hoje, como o desejo de livre locomoção triunfou sobre os clamores sensoriais do espaço através do qual o corpo se move, o indivíduo moderno sofre uma espécie de crise tátil: deslocar-se ajuda a dessensibilizar o corpo. Esse princípio geral vem sendo aplicado a cidades entregues às exigências do tráfego e ao movimento acelerado de pessoas, cidades cheias de espaços neutros, cidades que sucumbiram à força maior da circulação (SENNETT, 1996, p. 214)

Por outro lado, há aqueles que, involuntariamente, são obrigados a se moverem, às vezes aleatoriamente, permeados de insegurança e imprevisibilidade, em espaços múltiplos sobre os quais não detêm controle e onde estão abertos a múltiplos encontros, seja com a “funcionalidade” sob controle de territórios da “ordem” e da “segurança” dominantes, seja com a diversidade cultural daqueles que, às vezes na mesma situação de precariedade econômica e social, acabam forçando o entrecruzar de identidades culturais bastante diversas.

Maior mobilidade, portanto, não é, automaticamente, sinônimo de multiplicidade e hibridização. Mesmo esses grupos mais subalternizados e, em tese, mais suscetíveis à permeabilidade cultural, podem facilmente, como um contraponto à fragilização de sua vida material, mesmo quando subordinados a uma crescente mobilidade, “agarrarem-se” ao que lhes sobrou, a nível simbólico: suas identidades – étnicas, nacionais, religiosas... Para os mais privilegiados, mobilidade também pode significar alienação, especialmente, hoje, diante dos tão difundidos discursos e práticas efetuados em nome da segurança.

Paralelamente à difusão do hibridismo ocorrem também, muitas vezes em nome da “segurança” e/ou do individualismo, novas formas de retraimento e relativa imobilização territorial. Uma sociedade onde as ações se desdobram sobretudo em nome de uma propalada segurança é uma sociedade do “imobilismo,” no sentido da disseminação de práticas de evitação. Novos muros, novas cercas de contenção, novos “campos” – o “apartheid” planetário continua muito vivo. Na verdade, não há como fazer uma leitura consistente da sociedade – e de seu espaço – sem a dupla e indissociável condição de mobilidade e imobilidade, hibridismo e retraimento territorial, abertura/multiplicidade e relativo fechamento dos territórios, pois nem a mobilidade é sempre sinônimo de “insegurança” e hibridização, nem o imobilismo significa sempre “segurança” e simples retraimento ou essencialização identitária.

Ainda que nos coloquemos sempre mais do lado da mobilidade, da hibridização e da multiterritorialidade, dado o seu potencial de abertura e transformação, não podemos, nunca, negar o papel estratégico que jogam, nestes mesmos processos, os momentos de relativa imobilidade, de relativo retraimento e fechamento dos territórios. Somente uma visão integrada desses processos permite reconhecer e propor novas formas, efetivamente transformadoras, de organização da sociedade e de seu espaço. Como afirmam Gatens e Lloyd (1999), haverá sempre um jogo entre: “De um lado (...) a liberdade crítica para questionar e desafiar na prática nossas formas culturais herdadas; de outro, a aspiração por pertencer a uma cultura e a um lugar e, assim, sentir-se em casa neste mundo” (1999, p. 78).

Castoriadis (1990) também lembra que não existe sujeito sem a criação, para ele, de um mundo numa relativa clausura, criação esta que é sempre a criação de uma multiplicidade – multiplicidade, por sua vez, que se desdobra tanto no sentido genérico de diferença quantitativa ou de grau, quanto de diferença qualitativa ou “de natureza”, campo da “emergência criadora” pelo devir da efetiva alteridade.

Não se trata tão somente de estimular a mobilidade, a hibridização e a multiterritorialidade, mas de inserir estes movimentos dentro de ações efetivamente transformadoras que saibam articular-se sempre no jogo ao mesmo tempo uno e múltiplo das diferenças. E sem esquecer que, numa visão minimamente “integradora”, a luta é sempre, ao mesmo tempo, pela livre manifestação das diferenças culturais – criadoras do novo – e pela busca

de uma muito maior igualdade social – tanto no âmbito da distribuição do poder quanto da reprodução das relações sócio-econômicas.

Assim, qualquer tema, hoje, tratado no âmbito da chamada geografia cultural, como o hibridismo, não pode ser analisado sem que percebamos claramente sua inserção dentro dos circuitos de produção e de poder, sob pena de cairmos no culturalismo que, mais do que explicar e mobilizar, ignora a complexidade e desmobiliza em relação às lutas efetivas em que vemos, todos, nos engajar.

Notas

¹ No âmbito da Geografia Cultural ver, por exemplo, Mitchell (2000), ao afirmar que: “para um número incontável da população mundial a vida é definida por uma espécie de status de permanente *Ausländer*, e o desenvolvimento de algo como uma identidade migrante. (...) cada vez mais trabalhadores comuns encontram na ‘globalização’ não um novo e atraente ‘cosmopolitismo’, mas um permanente estado de deslocamento. ‘Identidades desterritorializadas’ certamente estão continuamente se formando, mas o que elas significam pode ser muito mais uma função de *quem* você é (em termos de status de classe) do que de *onde* você é (Nogales, Nottingham ou Nairóbi)” (p. 280, grifos do autor).

² Este item, até hoje inédito, foi redigido quando de nossa participação no IV Simpósio Nacional sobre Espaço e Cultura (UERJ, 2004).

³ De forma mais ampla e integrada, esta perspectiva está implícita na definição “geográfica” de cultura proposta por Claval (1999[1995]) como “o conjunto dos artefatos, do *know-how* e dos conhecimentos através dos quais os homens mediatizam suas relações com o meio natural” (p. 12).

⁴ A esta concepção mais estrita de cultura corresponde um pensamento “homogêneo” sobre a natureza, nos termos de Whitehead (1994), para quem “a natureza é aquilo que observamos pela percepção obtida através dos sentidos. Nessa percepção estamos cômicos de algo que não é pensamento e que é contido em si mesmo com relação ao pensamento. (...) podemos pensar sobre a natureza sem pensar sobre o pensamento. Direi que, nesse caso, estaremos pensando ‘homogeneamente’ sobre a natureza (p. 7) (...) a homogeneidade de pensamento sobre a natureza exclui qualquer referência a valores morais ou estéticos [em outras palavras, “culturais”] cuja assimilação seja vivida na proporção da atividade autoconsciente” (p. 10).

⁵ Como na concepção de paisagem cultural de Carl Sauer: “A segunda metade da paisagem, vista como uma unidade bilateral, é a sua expressão cultural. Há uma

forma estritamente geográfica de se pensar a cultura, a saber, *a marca da ação do homem sobre a área*" (SAUER, 1998[1925], p. 30, grifo nosso).

⁶ A este respeito, ver especialmente Haesbaert, 2007.

⁷ Citando o caso de uma senhora que divide sua vida entre uma casa na Alemanha e outra no Quênia, ele constata que ela "tem uma vida *topoligâmica*, está afeiçoada a coisas que parecem excludentes, África e Tuting. Topoligamia transnacional, estar casado com lugares que pertencem a mundos distintos: esta é a porta de entrada da globalidade da vida de cada um (...)" (p. 135).

⁸ Berque intitula a introdução de seu livro "Écoumène: introduction à l'étude des milieux humains"; sintomaticamente, « Renaturer la Culture, Reculturer la Nature », comentando : « Je pense en effet que nous n'avons jamais cessé de 'culturer' la nature ; mais qu'en revanche, nos sciences humaines sont bel et bien tombées dans l'illusion que la culture pourrait tourner seule sur elle-même, comme en roue libre ». [« Penso de fato que nós nunca deixamos de 'culturalizar' a natureza, mas que, ao contrário, nossas ciências humanas caíram tranqüilamente na ilusão de que a cultura poderia voltar-se sozinha sobre ela mesma, como em um percurso livre »] (BERQUE, 2000, p. 13, tradução livre).

⁹ O autor se refere aqui ao termo cunhado por Derrida e que significa "o movimento do jogo que 'produz' (...) essas diferenças, esses efeitos de diferença" (DERRIDA, apud HALL, 2003, p. 60). Segundo Hall, "não se trata da forma binária de diferença entre o que é absolutamente o mesmo e o que é absolutamente 'Outro'. É uma 'onda' de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposições binárias fixas. *Différance* caracteriza um sistema em que 'cada conceito [ou significado] está inscrito em uma cadeia ou em um sistema, dentro do qual ele se refere ao outro e aos outros conceitos [significados], através de um jogo sistemático de diferenças'" (DERRIDA, 1972). O significado aqui (...) está sempre *em processo* e "posicionado" ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais" (HALL, 2003, p. 60-61).

¹⁰ Bayart, por exemplo, afirma que "uma plethora de obras antropológicas e históricas mostrou que as sociedades pré-coloniais eram quase sempre pluriétnicas e abrigavam uma grande diversidade de repertórios culturais, que as principais formas de mobilização social ou religiosa eram trans-étnicas e que, decididamente, a África antiga não era constituída de um mosaico de etnias" (1996, p. 43). O historiador Peter Burke (2003) também traz múltiplos exemplos de "hibridizações" ao longo da história, identificando inclusive "povos híbridos" como os anglo-irlandeses, os anglo-indianos e os afro-americanos.

¹¹ Segundo a autora, seu manifesto visa "construir um mito político, pleno de ironia, que seja fiel ao feminismo, ao socialismo e ao materialismo" (p. 39), que não demonize a tecnologia, que rompa com os dualismos e que restitua não uma "linguagem comum", uma "teoria universal, totalizante", mas "uma poderosa e herética heteroglossia", construindo tanto quanto destruindo "máquinas,

identidades, categorias, relações, narrativas espaciais” (p. 108) – preferir “ser uma ciborgue a uma deusa” (p. 109).

¹² Para uma leitura sobre a inversão do valor do “nômade” da modernidade para a pós-modernidade (onde se torna “a metáfora geográfica por excelência”), ver Creswell, 1997. Sobre a mobilidade e os discursos da “desterritorialização” nas figuras do nômade, do migrante e do vagabundo, ver o item “Mobilidade humana e desterritorialização” em nosso trabalho: Haesbaert, 2007 (p. 237-251).

Referências

ALLEN, J. **Lost Geographies of Power**. Oxford: Blackwell, 2003.

ANDRADE, O. A **Utopia Antropofágica**. São Paulo: Globo, 1995.

BAUDRILLARD, J. **Pour une critique de l'économie politique du signe**. Paris: Gallimard, 1972.

BAUMAN, Z. 1972. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972.

BAYART. **L'illusion identitaire**. Paris: Fayard, 1996.

BERQUE, A. **Médiance: de milieux em paysages**. Montpellier: GIP Reclus, 1990.

_____. **Écoumène: Introduction à l'étude des milieux humains**. Paris: Belin, 2000.

BHABHA, H. **The location of culture**. Londres: Routledge, 1995 (ed. brasileira: 1998. O local da cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG).

BONNEMAISON, J.; CAMBRÉZY, L. Le lien territorial : entre frontières et identités. **Géographies et Cultures** (Le Territoire), Paris, n. 20, Paris, 1996.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel e Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BURKE, P. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

CANCLINI, N. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade**. São Paulo: Edusp, 1997.

_____. **Culturas Híbridas**. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.

CASTORIADIS, C. **Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe III**. Paris: Seuil, 1990.

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: EdUFSC, 1999 (1995).

CRESWELL, T. **On the Move**. Londres: Routledge, 2006.

- _____. Imagining the nomad: mobility and postmodern primitive. In: BENKO, G.; STROHMAYER, U. **Space and Social Theory: interpreting modernity and postmodernity**. Oxford e Malden: Blackwell, 1997.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Qu'est-ce que la Philosophie?** Paris: Minuit, 1991.
- FRÉMONT, A. **La région, espace vécu**. Paris : Presses Universitaires de France, 1976.
- GATENS, M.; LLOYD, G. **Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present**. Londres e Nova York: Routledge, 1999.
- HAESBAERT, R. O mito da desterritorialização e as "regiões-rede". **Anais do V Congresso Brasileiro de Geógrafos**. Curitiba: AGB, 1994, p. 206-214.
- _____. **Des-territorialização e Identidade: a rede "gaúcha" no Nordeste**. Niterói: EdUFF, 1997.
- _____. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR**. Vol. 3. Rio de Janeiro: ANPUR, 2001.
- _____. A multiterritorialidade do mundo e o exemplo da Al Qaeda. **Terra Livre**, São Paulo, n. 7, 2002a.
- _____. **Territórios Alternativos**. São Paulo: Contexto; Niterói: EdUFF, 2002b.
- _____. **O Mito da Desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- _____. Território e Multiterritorialidade: um Debate. **GEOgraphia**, Niterói, n. 17, 2007.
- HALL, S. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: EdUFMG e Unesco, 2003.
- _____. **Identidades Culturais na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1997 (1992).
- HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: SILVA, T. (org.). **Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000 (1991).
- HARVEY, D. **The Condition of Postmodernity**. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- HOLLAND, E. Schizoanalysis and Baudelaire: some illustrations of decoding at work. In: PATTON, P. (ed.). **Deleuze: a critical reader**. Oxford: Blackwell, 1996.
- HUNTINGTON, S. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- LATOUR, B. **Nous n'avons jamais été modernes**. Paris: La Découverte, 1991. (ed. brasileira: 1994. Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro: Ed. 34).
- LEFEBVRE, H. **La Production de l'Espace**. Paris: Anthropos, 1986 (1974).
- MASSEY, D. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, O. (org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000 (1991).

- _____. Power-geometries and a progressive sense of place. In : BIRD, J. et al. (eds.). **Mapping the Futures: Local Cultures, Global Changes**. Londres e Nova York: Routledge, 1993.
- MITCHELL, D. **Cultural Geography: a critical introduction**. Oxford e Malden: Blackwell, 2000.
- PEET, R. Les régions de la différence, les espaces de la nouveauté : Aspects culturels de la théorie de la régulation. **Géographie, Économie, Société**, v. I. 1, n. 1, p. 7-24, 1999.
- SANTOS, M. **A Natureza do Espaço**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SAUER, C. **A morfologia da paisagem**. In : CORRÊA, R.; ROSENDAHL, Z. (org.). Paisagem, Tempo e Cultura. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998 (1925)
- SENNETT, R. **Carne e Pedra**. São Paulo e Rio de Janeiro: Record, 1996.
- WHATMORE, S. **Hybrid Geographies: nature, cultures, spaces**. Londres: Sage Publications, 2002.
- WHITEHEAD, A. **O conceito de Natureza**. São Paulo, 1994.



Sobre os autores

Paul Claval

É um dos maiores geógrafos da atualidade. Ganhou o prêmio Vautrin Lud, em 1996, equivalente ao prêmio Nobel da Geografia. Tem livros publicados em vários idiomas, entre os quais, "Espaço e Poder", "Geografia Cultural", "Princípios de Geografia Social", "Geografia Econômica" e "A lógica das cidades". Suas obras são referência mundial no estudo da Geografia e, particularmente no Brasil e na França, tem contribuído para a consolidação de uma abordagem cultural para a disciplina, enfatizando a discussão das problemáticas locais em um período de globalização da economia. É professor da Universidade de Paris IV.

Wolf-Dietrich Sahr

Graduado (1986) e doutor (1995) em Geografia pela Universität Tübingen (Eberhard-Karls). Atualmente é Professor convidado na Universidade Federal do Paraná, Professor Titular das Faculdades Guarapuava e Lehrbeauftragter da Universität Heidelberg. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Epistemologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Geografia Cultural, pós-modernismo, Geografia Social, Relações rurais-urbanas.

Angelo Serpa

É doutor em Planejamento Paisagístico e Ambiental pela Universitaet Für Bodenkultur Wien (1994), com pós doutorado em Estudos de Organização do Espaço Exterior e Planejamento Urbano-Regional e Paisagístico realizado na Universidade de São Paulo (1995-1996) e em Geografia Cultural realizado na Université Paris IV (Sorbonne/2002-2003). Atualmente é professor associado da Universidade Federal da Bahia. Tem experiência nas áreas de Geografia e de Planejamento, com ênfase em Geografia Urbana, Geografia Regional e Geografia Cultural, Planejamento Urbano, Planejamento Regional e Planejamento Paisagístico, trabalhando principalmente os seguintes temas de pesquisa: espaço público, periferias urbanas e metropolitanas, manifestações da cultura popular, identidade de bairro, cognição e percepção ambiental. É docente permanente na Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo e no Mestrado em Geografia da Universidade Federal da Bahia. Pesquisador do CNPq.

Salete Kozel

Graduada em Geografia pela Faculdade Estadual de Educação Ciências e Letras de Paranaíba (1970), mestre em Geografia (Geografia Física) pela Universidade de São Paulo (1993) e doutora em Geografia (Geografia Física) pela Universidade de São Paulo (2001). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Paraná. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia e Ensino, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino de geografia, educação ambiental, ambiente e sociedade, percepção ambiental e geografia das representações.

Icléia Albuquerque de Vargas

Graduada em Geografia pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (1988), mestre em Educação pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (1998) e doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela Universidade Federal do Paraná (2006), com estágio de doutorado no LADYSS (Laboratoire Dynamiques Sociales et Recomposition des Espaces/ Paris X Nanterre). Técnica em assuntos educacionais da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, atua como professora no curso de Pedagogia do Departamento de Educação da UFMS e professora/orientadora no curso de Mestrado em Ensino de Ciências (linha de Pesquisa Educação Ambiental) do Centro de Ciências Exatas e Tecnologias da UFMS. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Geografia Escolar e Disciplinas Escolares, atuando principalmente nos seguintes temas: educação ambiental, geografia cultural, pantanal, meio ambiente, turismo e percepção ambiental.

Luciana Cristina Teixeira de Souza

Graduada em Licenciatura em Geografia pela Universidade Católica do Salvador (1996) e mestre em Geografia pela Universidade Federal da Bahia (2002). Atualmente é professora assistente da Universidade do Estado da Bahia. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Ensino de Geografia, atuando principalmente nos seguintes temas: Geografia Regional, percepção, imaginabilidade, espacialidade, ensino de geografia, turismo e impactos espaciais.

Sylvio Fausto Gil Filho

Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná (2002) e mestre em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho (1995). Atualmente é Professor Adjunto do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Paraná. Atua na área de Geografia Humana, especificamente Geografia Cultural com ênfase em Geografia da Religião. É Pesquisador do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião – NUPPER.

Aureanice de Mello Corrêa

Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1990) e doutora em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004). Atualmente é

Professor Adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana, atuando principalmente nos seguintes temas: Geografia Cultural, Cultura Afro-Brasileira, Território, Irmandade da Boa Morte, Candomblé e Festa.

Jânio Roque Barros de Castro

Possui graduação e especialização em Geografia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (1997 e 1999) e Mestrado em Geografia pela Universidade Federal da Bahia (2004). Atualmente é doutorando em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia. É Professor da Universidade do Estado da Bahia, campus V, Santo Antônio de Jesus. Tem experiência na área de Geografia, atuando há dez anos no ensino Fundamental e Médio (1991-2001). Atua nas áreas de prática de ensino em Geografia, Geografia Cultural e da Religião e Geografia Urbana. Desenvolve pesquisas e atividades de extensão junto ao Núcleo de Pesquisas do Campus V da Universidade do Estado da Bahia sobre a relação entre a Geografia Cultural e prática de ensino de Geografia.

Wendel Henrique

É professor adjunto da Universidade Federal da Bahia, atuando no curso de graduação e mestrado em Geografia, na área de Geografia Urbana. É bacharel, licenciado, mestre e doutor em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1996, 1997, 2000, 2004). É professor colaborador do Mestrado Profissional em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Sócio-ambiental, da Universidade do Estado de Santa Catarina, tendo colaborado na elaboração do projeto do curso. Entre 2005 e 2007 foi professor efetivo do Departamento de Geografia da UDESC/ Florianópolis, tendo sido co-tutor e tutor do Grupo PET/Geografia. Tem experiências na áreas de Geografia Urbana, Planejamento Urbano e Regional, Geografia Econômica e Turismo.

Dário de Araújo Lima

Licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1988), com especialização em Geografia pela UFRN (1990), mestrado em Geografia pela Universidade Federal de Santa Catarina (1995) e doutorado em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - Presidente Prudente/SP (2003). Atualmente é professor adjunto da Fundação Universidade Federal do Rio Grande. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Cultural, atuando principalmente nos seguintes temas: cultura, modo de vida, lugar, pesca artesanal, cultura e civilização, categorias filosóficas e conceitos geográficos.

Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

Graduada em Geografia pela Universidade Regional do Cariri (1982), com mestrado e doutorado em Geografia (Geografia Humana) pela Universidade de São

Paulo (1994, 2001). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal da Paraíba. É líder do Gestar: Território, Trabalho e Cidadania, Grupo de pesquisa do CNPq e vice-líder do Grupo Cidadania e Direitos Humanos. É membro da Comissão de Direitos Humanos e do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da UFPB. Faz parte do corpo docente do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal da Paraíba. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Agrária, atuando principalmente nos seguintes temas: políticas públicas e cidadania, agricultura familiar camponesa e novas territorialidades, resistência e memória.

Álvaro Luiz Heidrich

Bacharel em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1980), com mestrado em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1985) e doutorado em Ciências (Geografia Humana), pela Universidade de São Paulo (1998). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana, atuando principalmente nos seguintes temas: geração e perda de vínculos territoriais, territorialidades humanas, identidade e globalização. Pesquisador do CNPq.

Maria Geralda de Almeida

Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal de Minas Gerais e mestrado e doutorado em Geografia pela Université de Bordeaux III. Atualmente é professora colaboradora da Universidade Federal de Sergipe, professora titular da Universidade Federal de Goiás, onde coordena o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Cultura e Turismo do IESA/UFG; professora titular da Universidade Federal do Ceará. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Cultural, atuando principalmente nos seguintes temas: manifestações culturais, turismo, territorialidade, sertão.

Francine Barthe-Deloizy

Graduada em Geografia, doutora em Geografia (Geografia Cultural) pela Universidade de Paris IV (1997). Atualmente é professora da Universidade Picardie Jules Verne. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana e Geografia Cultural, com pesquisas no Brasil, França e Irã, atuando principalmente nos seguintes temas de pesquisa: parques e jardins, espaço público, práticas espaciais de apropriação da natureza, geografia da nudez e do naturismo.

Benhur Pinós da Costa

Graduado em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1998), com mestrado (2002) e doutorado (2008) em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do

Amazonas (UFAM). Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Análise Territorial, atuando principalmente nos seguintes temas: cultura, geografia, território, espaço urbano, identidade, homoerotismo e homossexualidade. É membro dos seguintes grupos de pesquisa vinculados ao CNPq: “Geografia da Amazônia: ambiente e cultura” (UFAM); “O estudo do espaço social e suas transformações, implicações sobre a territorialidade e a gestão territorial” (UFRGS); “Geografia: cotidiano, território, ambiente e educação na cidade” (ULBRA).

Rogério Haesbaert

Licenciado e Bacharel em Geografia pela Universidade Federal de Santa Maria (1979, 1980), mestre em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1986), doutor em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo (1995, com Doutorado-Sandwich no Instituto de Estudos Políticos de Paris), Pós-Doutorado em Geografia e Visiting Researcher Professor na Open University (Milton Keynes, Inglaterra, 2003). Professor associado da Universidade Federal Fluminense. Tem experiência nas áreas de Geografia Humana (ênfase em Geografia Política e Geografia Cultural), Geografia Regional e Teoria da Geografia, atuando principalmente nos seguintes temas: território, desterritorialização, identidade territorial, globalização, região e regionalização. Pesquisador do CNPq.

Este livro foi composto no formato 17 x 24 cm
utilizando as fontes AGaramond e Myriad.

Impresso em papel Alta Alvura 75 g/m² (miolo)
no Setor de Reprografia da EDUFBA
e Cartão Supremo 250 g/m² (capa)
na Bigraf Gráfica e Editora Ltda.

Tiragem de 600 exemplares.

Salvador, 2008.