

ESPAÇO-TEMPO: ENREDOS ENTRE GEOGRAFIA E HISTÓRIA



Alessandro Dozena
Eugênia Maria Dantas
Organizadores


edufnrn

SOBRE O LIVRO

Este livro é uma organização decorrente da produção de alunos vinculados aos programas de Pós-Graduação de História e de Geografia, do Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, que frequentaram a disciplina *Geografia Cultural, Espacialidade da Religião e Cultura Popular*. Nele, o leitor pode encontrar a perspectiva geo-histórica discutida em escalas espaços-temporais variadas, o que possibilita navegar por panoramas temáticos plurais. O livro se constitui em uma vereda a ser explorada pelos interessados em contextos reflexivos nos quais o espaço emerge como condição para a organização da sociedade. Esses contextos podem ser lidos e interpretados a partir da memória, da identidade, do sagrado, do profano, da arte e da guerra.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Alessandro Dozena tornou-se geógrafo pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Rio Claro) e músico pela Universidade Livre de Música (ULM/São Paulo). É professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN/Natal), onde dirige o grupo de pesquisa Festas, Identidades e Territorialidades (FIT/CNPq), e professor do Mestrado Profissional em Geografia (GEOPROF/UFRN). Realizou mestrado e doutorado em Geografia Humana na Universidade de São Paulo (USP/São Paulo), com doutorado-sanduíche na Universidad de Barcelona (UB). Realizou estágio pós-doutoral na Université Paul-Valéry Montpellier (UPV), como bolsista da CAPES. É tutor do Programa de Educação Tutorial (PET Geografia/UFRN). Entre suas publicações encontram-se os livros *Geografia e Música: Diálogos* (2016); *A Geografia do Samba na Cidade de São Paulo* (2012) e *São Carlos e seu Desenvolvimento: Contradições Urbanas de um Polo Tecnológico* (2008).

Eugênia Maria Dantas é formada em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande, possui Doutorado em Educação pela mesma instituição. É professora do Departamento e dos Programas de Pós-Graduação em Geografia (Mestrado/Doutorado Acadêmico e Mestrado Profissional), da referida Universidade. Na pesquisa, atua desenvolvendo estudos relacionados ao espaço citadino e ao ensino. Entre suas publicações, estão materiais didáticos para o ensino a distância e organização de livros, tais como *Cultura e Cidades*; *Cidade e Região: Múltiplas Histórias*; e *Geo-Grafias: Cidade e Região em Tempos Diversos*.

SOBRE OS AUTORES

Allan Fernandes Bezerra

Licenciado em Geografia pelo IFRN/NATAL. Mestre em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia (UFRN). Professor da Rede Pública do estado do Rio Grande do Norte.
E-mail: allancefetrn@yahoo.com.br

Ana Paula Santana Filgueira

Mestre em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN).
E-mail: mrs.paulinha@hotmail.com

André Luís Nascimento de Souza

Graduado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestre em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).
E-mail: andrenascimento.rn@hotmail.com

Arthur Rodrigues Fabrício

Licenciado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestre em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN).
E-mail: arthurr.fabricio@gmail.com

Bruno Rafael dos Santos Fernandes

Graduado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestrando em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN).
E-mail:bruno.babadel1@gmail.com

Gervásio Hermínio Gomes Júnior

Mestre em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação e
Pesquisa em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande
do Norte (UFRN). E-mail: gervasio1989@yahoo.com.br

Gildy-Cler Ferreira da Silva

Graduada em Licenciatura em História pela Universidade
Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestre em História pela
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN).
E-mail: gildycler@hotmail.com

Hiram de Aquino Bayer

Bacharel e Licenciado em Geografia. Mestre e Doutorando em
Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).
E-mail: hirambayer@gmail.com

Keidy Narely Costa Matias

Mestre em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande
do Norte (PPGH/UFRN). Pesquisadora da Cátedra UNESCO Archai/UnB.
Integrante do Núcleo de Estudo de História Antiga da UFRN (MAAT).
E-mail: keidylmatias@gmail.com

Liliane Tereza Pessoa Cunha

Licenciada em História pela Universidade Federal do Rio
Grande do Norte (UFRN). Mestre em História e Espaços pela
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN).
E-mail: lilianepessoaacunha@gmail.com

Magna Rafaela Gomes de Araújo

Bacharel e Licenciada em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestre na área de História e Espaços pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: rafaela.mgomes@hotmail.com

Maria Ilka Silva Pimenta

Graduada em História – UFRN/CERES. Mestranda em História e Espaço pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN).
E-mail: ilkapimenta@hotmail.com

Regivaldo Sena da Rocha

Mestre em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).
E-mail: regivaldosn@gmail.com

Ruan Kleberson Pereira da Silva

Mestre em História (PPGH/UFRN). Membro do MAAT
– Núcleo de Estudos de História Antiga (UFRN).
E-mail: ruankpsilva@gmail.com

Vanessa Anelise Figueiredo da Rocha

Mestranda em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN).
E-mail: vanessaanelise@hotmail.com



Reitora	Ângela Maria Paiva Cruz
Vice-Reitor	José Daniel Diniz Melo
Diretor da EDUFRN	Luis Álvaro Sgadari Passeggi
Diretor Adjunto da EDUFRN	Wilson Fernandes de Araújo Filho
Secretária da EDUFRN	Judithe da Costa Leite Albuquerque
Conselho Editorial	Luis Álvaro Sgadari Passeggi (Presidente) Ana Karla Pessoa Peixoto Bezerra Anna Emanuella Nelson dos S. C. da Rocha Anne Cristine da Silva Dantas Christianne Medeiros Cavalcante Edna Maria Rangel de Sá Eliane Marinho Soriano Fábio Resende de Araújo Francisco Dutra de Macedo Filho Francisco Wildson Confessor George Dantas de Azevedo Maria Aniolly Queiroz Maia Maria da Conceição F. B. S. Passeggi Maurício Roberto Campelo de Macedo Nedja Suely Fernandes Paulo Ricardo Porfírio do Nascimento Paulo Roberto Medeiros de Azevedo Regina Simon da Silva Richardson Naves Leão Rosires Magali Bezerra de Barros Tânia Maria de Araújo Lima Tarcísio Gomes Filho Teodora de Araújo Alves
Secretária de Educação a Distância da UFRN	Maria Carmem Freire Diógenes Rêgo
Secretária Adjunta de Educação a Distância da UFRN	Ione Rodrigues Diniz Morais
Coordenadora de Produção de Materiais Didáticos	Maria Carmem Freire Diógenes Rêgo
Coordenadora de Revisão	Maria da Penha Casado Alves
Coordenador Editorial	José Correia Torres Neto
Gestão do Fluxo de Revisão	Rosilene Paiva
Revisão Linguístico-textual	Camila Maria Gomes Emanuelle Pereira Diniz Margareth Pereira Dias Orlando Meza Ucella Brandão Cristiane Severo da Silva Edineide Marques da Silva Verônica Pinheiro da Silva
Revisão ABNT	Letícia Torres Lilly Anne Rocha do Gomes Renata Ingrid de Souza Paiva
Revisão Tipográfica	André Soares
Diagramação/Design Editorial/Capa	

Catálogo da Publicação na Fonte. Bibliotecária Verônica Pinheiro da Silva CRB-15/692.

Espaço-tempo: Enredos entre Geografia e História [recurso eletrônico] /
Organizado por Alessandro Dozena e Eugênia Maria Dantas. – Natal:
EDUFRN, 2016.

1 PDF : il.

ISBN: 978-85-425-0661-7

Modo de acesso: <http://repositorio.ufrn.br>

1. Geografia. 2. História. 3. Ensino. I. Dozena, Alessandro. II. Dantas,
Eugênia Maria. III. Título.

CDU 9
E77

Sumário

Apresentação _____	11
A construção do espaço arquitetônico em palácios neoassírios (884-727 a.C.): Guerra e ordem na sala do trono _____ <i>Ruan Kleberson Pereira da Silva</i>	13
Análise de espaços sagrados e a construção de espaços isíacos na obra <i>O Asno de Ouro</i> , de Apuleio _____ <i>Liliane Tereza Pessoa Cunha</i>	37
Experiência, lugar e memória na XX dinastia do Antigo Egito (1190-1077 a.C.): Ramessés III e o templo de Medinet Habu _____ <i>Arthur Rodrigues Fabrício</i>	54
Um mapa do <i>post-mortem</i> : o “livro dos mortos” como um guia de orientação entre dois mundos _____ <i>Keidy Narely Costa Matias</i>	73
Entre homens e deuses: a fundação de Roma e a representação do equilíbrio terreno e divino _____ <i>Ana Paula Santana Filgueira</i>	91
Manifestações do sagrado: do terreiro ao corpo _____ <i>André Luís Nascimento de Souza</i>	106
Chão de fé: religiosidade, tempo e espaço no sertão potiguar _____ <i>Bruno Rafael dos Santos Fernandes</i>	124

A atuação franciscana na catequese indígena por meio dos espaços dos aldeamentos nos sertões de Pernambuco do século XVII a XVIII _____ 146

Vanessa Anelise Figueiredo da Rocha

Um contentamento para a alma cristã: uma análise sobre a interpretação de que Natal/RN era uma cidade católica _____ 166

Magna Rafaela Gomes de Araújo

As metáforas da memória: identidade e tradição dos potiguaras do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) _____ 181

Gildy-Cler Ferreira da Silva

Um traço sobre o ser(tão) – as pinturas de Maria do Santíssimo, Iran Dantas, Assis Costa e Assis Marinho, de 1960 a 2010 _____ 202

Maria Ilka Silva Pimenta

O fenômeno religioso e a paisagem em Parnamirim/RN: possíveis situações espaciais e múltiplos territórios das igrejas batistas _____ 222

Allan Fernandes Bezerra

Ensaio sobre a espacialidade fílmica em *Amarelo Manga* _____ 239

Gervásio Hermínio Gomes Júnior

Quem tem medo dos mapas? Ensaio sobre o mapeamento de territorializações do medo _____ 250

Hiram de Aquino Bayer

A espacialidade do território: geoestratégias de uma trama locacional _____ 261

Regivaldo Sena da Rocha

APRESENTAÇÃO

Espaço e tempo seriam categorias universais ou singulares, plurais ou sintéticas? Poderíamos, em um exercício metateórico, colocar as próprias questões que abrem essa apresentação em dúvida e novamente indagar se tais formulações são válidas, na medida em que parecem adentrar por respostas que induzem à dualidade entre o sim e o não. Pensamos, portanto, em recolocar as questões, induzindo à reflexão para talvez respondê-las, de modo que espaço e tempo passam a ser categorias que assumem por vezes uma matriz universal, singular, plural ou sintética. Pensamos, assim, na possibilidade de entendermos que espaço e tempo são transversais à vida que corre na Terra em suas mais distintas dimensões: físicas, ambientais, materiais e imateriais, e se constituem na trama das práticas que enredam as experiências vividas.

A disciplina Geografia Cultural, Espacialidade da Religião e Cultura Popular, ofertada no segundo semestre de 2014, pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, constituiu-se um desafio a ser explorado. Trata-se do desafio de colocar em suspenso as afirmações definitivas e investir em trajetórias que possibilitassem um diálogo entre as categorias e as áreas de conhecimento que estão tracejando os caminhos daqueles (alunos e docentes) que se dispuseram a passar um semestre conversando e pondo em cheque pontos de vistas, teorias, ideias, projetos e pesquisas.

Os resultados dessa colocação são textos que revelam caminhos, percepções e teorias alicerçadas em reflexões que põem em contato pensadores das áreas de Geografia, História, Antropologia e Arquitetura. Mais do que sínteses, os textos

abrem possibilidades e refletem o processo difícil e conflituoso o qual perpassa a construção de uma dissertação de mestrado. O leitor estará diante de elaborações que não são definitivas, mas denunciam os seus autores quanto as suas dúvidas, incertezas e imprecisões que se apresentam quando se deparam com situações de escolhas.

Nessa abordagem, o leitor encontrará capítulos em diferentes estágios de elaboração e discussão, o que o levará a ser um crítico ou explorador de temáticas que passam pelas experiências vividas em sociedades antigas, tais como a romana e a egípcia, levando-o a se perguntar sobre o que se apresenta na atualidade, além de navegar pelas nuances das religiosidades que marcam as vivências em suas múltiplas expressões, seja as que envolvem os santos milagreiros, as festas tradicionais de padroeiros, a espacialização dos templos evangélicos ou a dos terreiros; o que põe em cheque as dicotomias estabelecidas entre o sagrado e o profano.

Neste livro, você encontrará reflexões com um caráter ensaístico, que arriscam colocar em movimento um exercício de desconstrução de uma ciência mais afeita às regras e aos padrões normativos que aprisionam o sujeito. Aqui afirma-se uma ciência mais criativa e próxima da arte no pensamento das experiências vividas. No mais, desejamos uma excelente leitura!

Os organizadores

A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO ARQUITETÔNICO EM PALÁCIOS NEOASSÍRIOS (884-727 a.C.): GUERRA E ORDEM NA SALA DO TRONO¹

Ruan Kleberson Pereira da Silva

Resumo

Este texto parte da premissa de que o espaço é uma categoria de suma importância para que o indivíduo seja partícipe de uma sociedade e, com isso, pretende analisar as formas pelas quais os elementos que compõem a organização do espaço arquitetônico de palácios neoassírios (884-727 a.C.) influenciaram na interação homem-ambiente. Para que seja possível analisar o discurso arquitetural e os códigos que manifestam significados, levou-se em conta as conjunturas necessárias ao processo de reafirmação territorial por meio de campanhas militares, ao desenvolvimento da autoridade política e militar, ao financiamento de grandes obras arquitetônicas e à atividade de confecção de relevos esculpidos nas paredes das Salas do Trono dos palácios neoassírios. A partir disso, pretendemos identificar como a arquitetura é sentida e recebida pela sociedade.

Palavras-chave: Espaço arquitetônico. Relevos parietais. Sala do Trono. Palácios neoassírios.

¹Versão preliminar deste texto foi publicada nos *Anais do I Colóquio Internacional História e Espaços*.

Espaço, território, sociedade

O espaço é o palco de todos os ciclos de práticas cotidianas humanas, permeando seu plano vivencial e, por isso, é uma das dimensões existenciais fundamentais para o homem. Mesmo estando familiarizados demasiadamente a lidar com o espaço, muitas vezes, somos cooptados pela armadilha de conceituações universais e generalizações rasteiras que nos levam a uma simplificação que nos faz deixar escapar as categorias e as minúcias de um conceito tão amplo e complexo. Nesse sentido, buscamos identificar as intenções e as relações espaciais que o ser humano leva a cabo, de modo a poder entender o conceito espacial para além de uma categoria particular de orientação, levando em conta seus aspectos sociais, culturais etc.

O espaço é uma das variáveis capazes de tornar o indivíduo membro de uma sociedade (Cf. NAVARRO, 2007, p. 3-5), pois não há sociedade sem espaço para lhe servir de suporte, haja vista que a instituição da sociedade é sempre inseparável de um correspondente no espaço. Por isso, o espaço não pode ser encarado como uma categoria a priori, facilmente demarcável. Ele é apropriado individualmente por meio da experiência sensorial individual para, em seguida, haver a significação espacial na experiência coletiva de um dado grupo. Dessarte, os grupos humanos acabam por apropriar-se do espaço inserindo-o em sistemas de representações, por meio dos quais são capazes de pensá-lo e, por extensão, pensar sobre si mesmos na contraposição com o espaço que ocupam, apropriam-se, significam e tão logo são partícipes. Dessa forma, o espaço converte-se em objeto de discurso e, mediante a sua institucionalização, é convertido em categoria social. Logo, o universo vivencial humano é produto da transformação do espaço com fins de

responder às necessidades materiais dos grupos, garantindo seu funcionamento (CLAVAL, 2007, p. 207-220).

O espaço é, também, objeto de controle social. As razões para isso, no entanto, variam conforme a sociedade ou a cultura, o grupo e, muitas vezes, com o próprio indivíduo. Com isso, as estratégias de controle de uma *área geográfica* – o *território* – podem ser produto da necessidade de atingir/afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos (SACK, 1986, p. 6 apud HAESBAERT, 2004, p. 3). Esse conjunto de práticas as quais visam controlar um dado território é a *territorialidade* – agente responsável por manter o domínio social de uma área geográfica indiferenciada, atribuindo-lhe função, significando-a, convertendo-a em território –, que incorpora uma dimensão estritamente política e, também, as relações econômicas e culturais, estando intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar (HAESBAERT, 2004, p. 3).

Por conta disso, somos levados a considerar que o espaço se torna palco de ações sociais, políticas, culturais, econômicas e, por extensão, palco de todas as vivências humanas, capaz de possibilitar a identificação do indivíduo a uma determinada sociedade, tal como é capaz de conformá-la a seus membros. Nesse sentido, a ocupação de uma área geográfica – convertida em território por meio de práticas e discursos e demarcada por fronteiras – acaba por fazer surgir formas de identificação e domínio, seja ele real ou imaginário. E todo poder social é um poder sobre o espaço (HAESBAERT, 2004, p. 14).

Conquista territorial e formação do império neoassírio

O longo processo de conquista do território do Império Neoassírio foi produto de conjunturas históricas, políticas, econômicas e militares fluidas.

Isso se deve ao fato de que, desde o domínio de Shamshi-Adad (1813-1781 a.C.) sob a Mesopotâmia Setentrional, no início do segundo milênio a.C., a Assíria esteve sob dominação estrangeira. Ao domínio por tribos amoritas seguiram-se séculos de submissão a laços de dependência estrangeira à Eshnunna, Babilônia e Mitani. Somente no século XIII a.C. que a Assíria recobrou a sua independência, inaugurando o Período Médio Assírio (c. 1350-935 a.C.). A partir daí, Tiglath-Pileser I (1115-1077 a.C.) empreendeu campanhas militares com o intento de promover a manutenção e a expansão do território assírio. No entanto, esse período mostrou-se apenas um hiato de gradativo e efêmero fortalecimento da Assíria – que só foi retomado com Adad-nirari II (912-891 a.C.). No final do século X a.C., as revoltas de povos subjugados e pressões de povos inimigos foram debeladas e o processo de conquistas territoriais com caráter de libertação nacional foi retomado e, com Tukulti-ninurta II (891-884 a.C.) e Assurnasirpal II (884-859 a.C.), continuado e ampliado (KRAMER, 1980, p. 55-57; ROUX, 1987, p. 207; TAKLA, 2008, p. 60-61).

A gradual consolidação das fronteiras imperiais ocorreu em concomitância com o gradativo processo de fortalecimento da Assíria, assim como as guerras de rapina deram espaço às guerras de conquista. Em contrapartida, o alargamento das fronteiras tornou cada vez mais difícil o controle do território, do comércio e das populações, o que fez necessária a instalação

de colônias militares ao longo do território assírio; a substituição, em alguns casos, de chefes locais por governadores assírios; a divisão de reinos maiores em províncias e estados vassalos; e, por fim, a formação de uma pesada e eficaz máquina administrativa, capaz de manter a Ordem Imperial (ROUX, 1987, p. 312-313).

Essas medidas acabam por formar a estrutura imperial assíria – que só foi consolidada definitivamente no reinado de Tiglath-Pileser III (745-727 a.C.) –, elevando a Assíria a uma posição proeminente na estrutura política do Oriente Próximo. Porém, é fundamental demarcar que o processo de expansão de fronteiras resultou majoritariamente do constante e ostensivo empreendimento de campanhas militares levadas a cabo pelo soberano neoassírios, por meio das quais foi possível assegurar e proteger os domínios do deus Assur, mantendo livres as rotas comerciais que enriqueciam o Império e, também, garantindo a autonomia política, econômica e territorial.

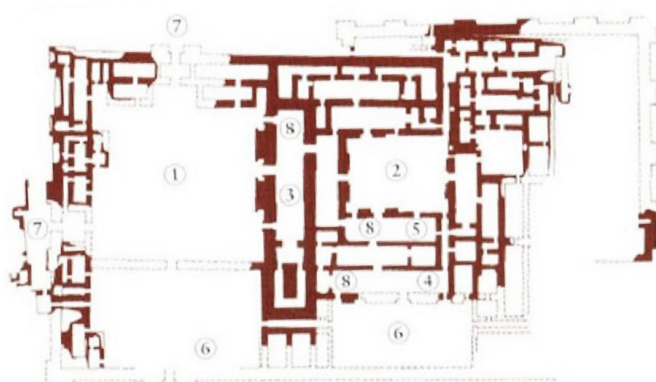
A guerra deve ser entendida como sendo um componente do poder capaz de criar e manter a ordem, servindo de meio estratégico para a organicidade de grande parte do contexto geográfico, mediante o qual é possível experimentar o mundo e o dotá-lo de significado. Por meio da guerra é que, também, foi possível a institucionalização social do espaço por intermédio da definição de *limites*, o que, indubitavelmente, conduz à definição de lugares, rituais, zonas de fluxos, zonas de contenção etc. Estabelecer limites e fronteiras recorta e compartimenta o espaço por meio de práticas, significados e funções, efetivando a tomada de posse do território, assegurando sua particularidade em contraposição com outrem.

Em virtude disso, a delimitação de fronteiras é acompanhada pela multiplicação de marcas que lembram a identidade comum e o domínio daquele território por aquele grupo

(CLAVAL, 2007, p. 211-217), como a fixação de obeliscos e estelas. Dessa forma, a propriedade da terra como fundamento do território é deslocada pela noção de soberania que é ação de domínio sobre o espaço de pertencimento, real ou imaginado. Por isso, defendemos que o território se conquista (ZAMBRANO, 2001 apud HAESBAERT, 2004, p. 8-10).

O palácio Imperial como metáfora do equilíbrio cósmico

A conquista territorial e a demarcação das fronteiras imperiais resultaram da crescente força política, econômica e militar que, conseqüentemente, possibilitaram o enriquecimento do Império. A partir daí foi possível o financiamento de grandes obras arquitetônicas, como a construção de palácios imperiais e o desenvolvimento artístico do relevo sobre pedra, sobretudo a partir do I milênio (Cf. KRAMER, 1980, p. 55-57; ROUX, 1987, p. 207; TAKLA, 2008, p. 60-64). O principal fator que levou à construção dos palácios foi, certamente, as necessidades de guerra que exigiram um maior desenvolvimento da autoridade político-administrativa e militar (POZZER, 2003, p. 62).



Legenda

- | | | |
|-------------------------------------|--|--|
| 1. O <i>Babanu</i> (setor da porta) | 5. Sala de audiências (WG) | 8. Presença de relevo histórico narrativo (sala B, WG e WK), enquanto que nas outras salas predominava os relevos de temática exclusivamente mítico-simbólica. |
| 2. O <i>Bitanu</i> (setor da casa) | 6. Novos tribunais ladeados | |
| 3. Sala do Trono | 7. Entrada monumental e principal ao complexo palatino | |
| 4. Sala do Trono secundária (WK) | | |

Figura 1 – Palácio Noroeste de Assurnasirpal II, em Kalhu.

Fonte: Ascalone (2006, p. 48).

Por conta disso, o palácio neoassírios tornou-se foco de atividades administrativas, burocráticas, industriais, cerimoniais e residenciais, sendo uma instituição e parte do aparato de Estado (TAKLA, 2008, p. 116-117). Para ser definido enquanto tal, porém, o palácio deve possuir algumas características básicas, tais como a presença de um pátio central, de muros com uma entrada central e evidências de uso residencial (TAKLA, 2008, p. 120).

Nesse sentido, a planta arquitetônica do Palácio Noroeste de Assurnasirpal II (ver Figura 1) nos permite constatar que a organização básica de um palácio neoassírios é composta de uma parte pública – o *babanu* – e de outra privada – o *bitanu* –, sendo que a articulação das duas alas do palácio se dá por meio da Sala do Trono, que desempenha a função principal de abrigar o Trono e as cerimônias a ele associadas (MARGUERON, 2007, p.

96). A Sala do Trono constitui-se como um espaço da arquitetura definido materialmente por limites; fechado, embora acessível; capaz de conter um número razoável de pessoas, com uma eventual focalização sobre um ponto particular, sobretudo onde estava localizado o Trono, o móvel que define a especificidade da Sala (MARGUERON, 2007, p. 70-73).

A Sala do Trono é, portanto, o local no qual o rei exerce as suas funções de soberano, traduzindo, na prática, por meio de seus atos, um dos atributos essenciais e irrenunciáveis da realeza: manter o equilíbrio cósmico, estabelecido pelas divindades, sendo o rei o responsável delegado para seu exercício no mundo dos homens. Com isso, a *mîsharum*² – justiça do soberano – deveria, simplesmente, garantir as condições para o predomínio da *kittum*³ – da ordem cósmica –, haja vista que o soberano fora o escolhido dos deuses e seu representante maior perante os mortais, grande provedor dos templos e meio de comunicação, nos cultos, entre o mundo humano e divino (MARGUERON, 2007, p. 120). Em virtude disso, o rei constitui-se como um fator de equilíbrio cósmico – pautado no exercício contínuo de combate a todas as manifestações das forças do caos –, atuando nas dimensões humanas e divinas da existência, por meio da íntima relação entre soberania e justiça. Logo, o soberano assírio, no exercício de seu papel de rei de justiça, *shar mîsharîm*, exerce a função de provedor de benesses e chefe guerreiro, protetor de seu povo e do país de Assur, derrotando os inimigos no campo de batalha, mantendo a ordem e estabelecendo o equilíbrio cósmico (REDE, 2009a, p. 136-137; REDE, 2009b, p. 139-140).

²O termo *mîsharum* pode ser traduzido como “justiça” (do soberano).

³O termo *kittum* pode ser traduzido como “ordem” (cósmica), “equilíbrio” (cósmico).

Dessa forma, cada vitória do soberano no campo de batalha garantia, simultaneamente, a difusão do culto do deus patrono, a manutenção da ordem cósmica e a autonomia política e territorial da Assíria. Assim, a guerra personificava o instrumento de glorificação do rei, da Assíria e de Assur. Desse modo,

o imperialismo assírio, convencido de sua ideologia universal, assimila a guerra a uma luta contra as forças do mal. Concebida como uma experiência ordálica, a guerra se tornou um elemento constitutivo da ordem cósmica. Ela salva a população, o rei sendo instrumento da justiça divina, e o deus Assur se vestindo de uma figura guerreira. [...] O estatuto de inimizado e de negatividade do inimigo faz com que as destruições e as devastações adquiram um caráter positivo. O rei assírio é sempre bom e justo, o inimigo mentiroso, mau e impuro (GLASSNER, 1993, p. 111 apud POZZER, 2010, p. 121-122).

21

Tendo em vista a necessidade do empreendimento da *guerra ordálica*, o soberano assírio passou a coordenar a atividade de confecção de relevos esculpidos em lajes de alabastro fixadas nas paredes das Salas do Trono de palácios imperiais neoassírios. Esses relevos convertem-se em expressões da cultura assíria, carregados de significados, ideias, crenças, mitos e ritualizações, constituindo-se em um grande aparato para conhecimento da sociedade neoassírios, pois essas representações parietais e toda sua continuidade indicam uma função tipicamente documental, além de sua dimensão ritual e mágica, nas quais as cenas adquirem presença e expressam poder e religiosidade ao representar a realidade verdadeira e completa e não a aparente.

Além das dimensões documental, ritual e mágica, devemos estar atentos à função que a composição desses relevos desempenha dentro da estrutura arquitetônica das paredes da Sala do Trono de palácios imperiais neoassírios, convertendo-se em elemento formador do espaço arquitetônico.

Espaço arquitetônico enquanto tecnologia simbólica

O homem, por meio de suas obras, expressa a capacidade de modelar a paisagem (RAPOPORT, 1990 apud NAVARRO, 2007, p. 9), sendo a arquitetura uma de suas formas de expressão. Somos levados, com isso, a pensar a relação que se estabelece entre homem e ambiente como elemento estruturante da constituição do espaço arquitetônico. Isso se deve ao fato de considerarmos que os ambientes são portadores de significado, o qual resulta da interação das pessoas com esses ambientes. Aliás,

[...] o espaço arquitetônico pode ser definido como a concretização do espaço existencial, assim, os elementos da paisagem são construídos culturalmente e transformados dentro de seus marcadores materiais e permanentes autenticando a História, a experiência e por extensão a cultura de um grupo (PEARSON; RICHARDS, 1994 apud NAVARRO, 2007, p. 12).

Nesse sentido, a identidade do homem se dá com relação à totalidade do espaço existencial, no qual todos os níveis do espaço arquitetônico têm que ter sua identidade definida, sem a qual a imagem que o homem forma de seu ambiente seria confusa e sua própria identidade pessoal amenizada (BAILEY,

1990 apud NAVARRO, 2007, p. 11). Assim, o espaço criado pelo homem reflete os conceitos sobre o universo e sobre a sociedade mesma (KUS, 1983 apud NAVARRO, 2007, p. 13).

Depreende-se daí que o espaço é culturalmente classificado e socialmente regulado, sendo o meio ambiente construído como uma expressão física da organização do espaço, sendo visível, observável (RAPOPORT, 1972 apud NAVARRO, 2007, p. 14). Dessa forma, a organização espacial reflete, reforça e guia a comunicação entre membros de um grupo humano por meio dos significados culturais transmitidos como códigos dentro de uma sociedade. Com isso, o espaço cumpre com a função de expressar ideias encarnadas em um lugar específico para servir a alguma atividade humana específica. Isso possibilita que o espaço arquitetônico possa ser interpretado como uma “concretização” de esquemas ambientais ou imagens que são uma parte necessária da orientação geral do homem ou de “seu estar no mundo”, levando-nos a sugerir que o espaço pode ser definido como símbolo, enquanto a arquitetura como meio simbólico (NAVARRO, 2007, p. 12-17), pois a arquitetura manifesta categorias cognitivas dos grupos que a produziu, indicando uma forma de relacionamento da consciência individual do sujeito com objetos reais ou virtuais que manuseia (COELHO NETTO, 2002, p. 111).

Por conta disso, os ambientes e seus aspectos particulares são capazes de suscitar significados nas pessoas que, por sua vez, reagem aos ambientes mediante respostas afetivas globais, dotando os ambientes de sentido. Isso revela o ardil da mente humana, que funciona basicamente tentando impor significado sobre o mundo por meio do uso de taxonomias cognitivas, categorias e esquemas. Assim, os significados agenciados são expressos fisicamente em esquemas e domínios construídos em

tantos aspectos da cultura material. Isso produz um processo de retroalimentação, pois os ambientes, ao serem significados, ou melhor, ao serem criados, portam sentido. Além disso, as pessoas portam consigo significados que estão nos ambientes e nas coisas e, em contrapartida, ambientes e coisas são significados pelo que as pessoas portam enquanto cabedal cultural, intelectual etc. Logo, os significados estão nas pessoas, tal como são manifestos em objetos, coisas, ambientes. Por isso, ambientes podem fazer suscitar significados, os quais podem ser codificados em coisas de tal forma que eles podem ser decodificados pelos usuários pretendidos (RAPOPORT, 1990, p. 14-19).

Justamente por isso que as propriedades de estímulo do ambiente podem ser interpretadas via mediação simbólica agenciada pelos significados. Para tanto, consideramos as estruturas arquitetônicas para além de sua dimensão material, dos ângulos e da geometria que as compuseram, para além de seus aspectos propriamente físicos. Contanto que estejamos atentos ao fato de que as imagens e os esquemas desempenham um papel importante na interpretação das propriedades de estímulo do ambiente (RAPOPORT, 1990, p. 28), estaremos aptos a manusear o potencial que o significado desempenha na mediação entre as propriedades de estímulo do ambiente e as respostas humanas dadas a ele. Ou seja, optamos por tratar a arquitetura – e os palácios neoassírios, em particular – como sendo *tecnologia simbólica*.

A arquitetura constitui-se enquanto uma *tecnologia simbólica*⁴, pois comunica significados, manifesta funcionalidade e

⁴Entendemos por *tecnologia simbólica* o conjunto de elementos simbólicos associados ao ambiente, que suscitam significados e agenciam a relação homem-ambiente. Esses elementos simbólicos participam da construção

exerce estímulos do ambiente diante do homem que o ocupa por meio de comunicação não-verbal. A arquitetura mobiliza, pois, um conjunto de meios simbólicos capazes de comunicar e fazer suscitar significados. De tal modo, os estímulos produzidos pelos ambientes são mediados via interpretação “simbólica”, tornando viável nossa compreensão do ambiente e a compreensão dos efeitos que eles têm sobre as pessoas. As imagens – pictóricas, escultóricas e/ou mentais – e os esquemas são enquadrados como propriedades de estímulo produzidas pelo espaço arquitetônico, que medeiam relação homem-ambiente (RAPOPORT, 1990, p. 26-96). Nesse sentido, os esquemas de ordenação arquitetural são culturalmente variáveis e sua “leitura” baseia-se em esquemas culturais particulares.

Portanto, o discurso arquitetural é portador de uma trama de significados vívidos que torna praticamente impossível o “esvaziamento” de algum dos elementos que o constitui. Depreende-se daí que os homens são capazes de manipular – e, de fato, manipulam – o universo de sua subjetividade de modo a estabelecer uma maneira de relacionamento entre a consciência individual – ou do grupo que compõe – e os objetos reais, materiais e/ou virtuais (COELHO NETTO, 2002, p. 97-123) presentes no ambiente. Nesse sentido, o espaço arquitetônico – da Sala do Trono, sobretudo – deve ser analisado a partir da relação que o homem trava com o ambiente, levando em conta os elementos não-verbais que agencia, de modo a poder compreender e decodificar, o mais fidedignamente possível, como a relação homem-ambiente foi estabelecida no interior do principal cômodo dos palácios imperiais neoassírios.

do espaço arquitetônico tanto quanto os tijolos que compõem as paredes do palácio.

Guerra e ordem em relevos da sala do trono

A construção do ambiente palaciano neoassírios esteve preocupada em comunicar sua posição de prestígio e poder, atendendo a uma necessidade de estabelecer *status* e hierarquia, embora não se restrinja exclusivamente a isso. A organização do espaço arquitetural neoassírio, por isso, representa a congruência entre o espaço físico e o espaço mental, que mobiliza relações entre coisas e pessoas, faz dialogar com os aspectos políticos, econômicos e culturais, suscita imagens ideais no interior da sociedade neoassíria.

De tal modo, as imagens esculpidas em lajes de alabastro nas paredes das Salas do Trono de palácios imperiais neoassírios convertem-se em códigos de leitura dos significados de que são portadoras. Essas imagens, além de serem midiáticas, são responsáveis por psicologizar os signos iconográficos, imprimindo-lhes valor. Enquanto tais, elas podem ser enquadradas como *imagines agentes*, pois sua força impressiva lhes imprime grande efeito, tornando-as inesquecíveis e permitem, também, que sejam utilizadas como suporte memorativo para conceitos mais pálicos (Cf. ASSMANN, 2011, p. 239), podendo ser (e foram) utilizadas como suporte visual que legitimava o poder e a soberania neoassíria. Todavia, os objetos não são simplesmente objetos de memória funcional, já que eles tomam, frequentemente, uma forma simbólica (CLAVAL, 2007, p. 84). Assim, vendo os símbolos relevantes, as pessoas sabem imediatamente o comportamento que é esperado delas (RAPOPORT, 1990, p. 46).

Portanto, a imagem possui ação, ela agencia significados, os quais transcendem a coisa. Esses significados podem ser – e são – manifestos por meio de representações sociais, homogêneas e vividas por todos os membros de um grupo, tendo por

função preservar o vínculo entre eles, prepará-los para pensar e agir de modo uniforme. Por isso, ela é capaz, também, de exercer uma coerção sobre os indivíduos (MOSCOVICI, 2001, p. 47). Cabe frisar, aliás, que representar ou se representar é um ato de pensamento pelo qual um indivíduo se reporta a um objeto, de modo que não pode haver representação sem objeto, pois a representação mental apresenta esse objeto, o substitui, toma seu lugar; torna-o presente quando ele está distante ou ausente (JODELET, 2001, p. 22-23). Inclusive,

[...] as representações expressam aqueles (indivíduos ou grupos) que as forjam e dão uma definição específica ao objeto por elas representado. Estas definições partilhadas pelos membros de um determinado grupo constroem uma visão consensual da realidade para esse grupo. Esta visão, que pode entrar em conflito com a de outros grupos, é uma guia para as trocas e ações cotidianas (JODELET, 2001, p. 21).

Isso reforça a postura de que as representações contribuem para a edificação de uma dada inteligibilidade do passado (CARDOSO; MALERBA, 2000). Por meio dela, podemos compreender as representações sociais enquanto uma forma de conhecimento socialmente elaborada, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social (JODELET, 2001, p. 22), pois a estrutura imagética da representação se torna guia de leitura e, por generalização funcional, teoria de referência para entender a realidade (JODELET, 2001, p. 39), já que a sociedade se representa a si mesma naquilo que tem de distinto, de próprio (MOSCOVICI, 2001, p. 52).

A apreensão do real é, pois, revestida de uma dimensão social, já que as representações sociais manifestas na

coletividade ajudam, portanto, os homens a estruturar e pensar seu meio e a lhe dar um sentido. Sendo assim, cada cultura é portadora de um sistema de representações e construções intelectuais que lhe é particular. A partir daí pode-se compreender que os baixos-relevos esculpido nas paredes de palácios podem fazer suscitar emoções e ações àqueles que os acessam, pois são capazes de exprimir uma mensagem a ser compreendida por todos (CLAVAL, 2007, p. 72-81).

Nesse sentido, os relevos esculpido em lajes de alabastro fornecem um discurso de força que alude à grandeza imperial e cosmológica metaforizada por intermédio da arquitetura monumental dos palácios neoassírios. Inclusive, a própria matéria-prima das grandes construções demonstra o poder que o rei neoassírio dispunha, visto que a Mesopotâmia Setentrional era carente de minas para a extração de pedra, exigindo sua importação de terras distantes. Esse discurso de poder, no entanto, não pretendia impor a autoridade do Soberano perante seu Império e os reinos vassalos, pois autoridade não se impõe, ela é reconhecida. Reconhecer a autoridade do Soberano era, sobretudo, reconhecer o poder e prestígio de Assur, que o nomeara governador de seus domínios terrestres e lhe infundia poder para exercer as prerrogativas políticas e sacerdotais.

Os relevos em pedra configuram-se como propriedades de estímulo do ambiente, sendo portadores de significados que podem ser decodificados, permitindo a identificação de um discurso não verbal suscitado pela arquitetura. Por isso, as cenas das batalhas esculpidas nas paredes das Salas do Trono neoassírias serviram como uma recomendação do desenvolvimento técnico e tático da potência de guerra assíria, desempenhando uma função política, de justificação do poder do soberano e do poder do deus Assur.

Todavia, no discurso escultórico neoassírio, não constam apenas cenas de batalhas. A guerra é um dos motivos mais recorrentes, mas também é possível identificar narrativas escultóricas de caráter apotropaico⁵. Essas cenas são interessantíssimas na medida em que são manifestações do caráter mágico-religioso contido na composição dos relevos assírios esculpidos nas lajes de alabastro.



Figura 2 – Sala do Trono do Palácio Noroeste de Assurnasirpal II, em Kalhu (atual Nimrud).

Fonte: Museu Britânico⁶.

As cenas de caráter apotropaico são expressas muito frequentemente em relevos do início do 1º milênio (ver Figura 2). Esse relevo estava originalmente posicionado atrás do trono

⁵São figuras, gênios designados para afastar influências malignas, doenças e falta de sorte. São abundantes na sala do trono de Assurnasirpal II, mas, gradativamente, passam por uma diminuição, adequadas com o momento histórico (TAKLA, 2008, p. 149).

⁶Disponível em: <http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/me/s/stone_throne_room_relief.aspx>. Acesso em: 6 nov. 2014.

real, na Sala do Trono do palácio noroeste de Assurnasirpal II. Nele, Assurnasirpal II aparece duplamente, nos dois lados do relevo, esculpido em trajes rituais e empunhando uma maça⁷ de guerra. A figura do rei da direita faz um gesto de adoração em direção a uma figura divina⁸, contida em um disco alado na parte superior central do relevo. Ele tem um anel em uma das mãos, símbolo mesopotâmico da realeza dada pelos deuses. Enquanto isso, a figura do rei da esquerda faz um gesto votivo em direção à *árvore sagrada*⁹, que domina o centro do relevo. Atrás de ambas as figuras do rei, encontra-se um espírito protetor alado que abençoa e purifica Assurnasirpal usando um objeto cônico para borrifar o líquido contido num balde ritual.

Há de se supor, portanto, que, em virtude da posição que ocupava na Sala do Trono, esse relevo desempenhara uma impressão visual significativa nos antigos visitantes: ao se aproximarem do rei entronizado é possível que os visitantes pudessem ter tido a impressão de estar vendo três figuras reais – o rei vivo de frente para eles, e, de cada lado dele, duas imagens esculpidas – que mostram a relação de Assurnasirpal II com os deuses. Além disso, emergia atrás do próprio rei a estilização da *árvore sagrada*. Tamanha é a significação que esse padrão de composição desempenha que outros relevos idênticos podem ser encontrados no palácio noroeste de Assurnasirpal II e em posições de destaque em outros palácios assírios e bordados em vestimentas da realeza. Isso se deve, em grande medida, ao fato de que essa composição estilístico-escultórica se constitui

⁷Símbolo da destacada autoridade do soberano neoassírio.

⁸Possivelmente, Assur, o deus nacional da Assíria, ou Shamash, o deus do sol e da justiça.

⁹Símbolo da fertilidade e da abundância dada pelos deuses.

em um resumo visual das ideias principais acerca da realeza assíria: ela é a fonte da abundância proporcionada pelos deuses.

Em virtude disso, exigiam-se retidão e reconhecimento da autoridade do soberano assírio, personificação da realeza e do poderio de Assur. Com isso, a autoridade do soberano assírio deveria ser reconhecida não somente pelos próprios súditos assírios, como também por povos estrangeiros. Investido das prerrogativas de chefe militar, soberano político e sumo-sacerdote de Assur, o rei assírio exerce sua destacada autoridade imperial pondo sob seu jugo toda a extensão do Império que governa em nome de Assur, incumbindo-se, também, de estabelecer a Ordem Imperial por meio do poder e da força do exército que chefia, quando fosse necessário.

Desse modo, consideramos que a Sala do Trono é um microcosmo, no qual diversas dimensões estão em processo de interação, interpenetrando-se: o espaço diplomático imperial defronta-se e permeia as dimensões religiosas da realeza, a qual está vinculada à divindade patrona da Assíria – Assur –, da qual o soberano se investe e assume as prerrogativas de manter a ordem e o equilíbrio cósmico. Assim, a dimensão escultórica da arquitetura reforça a instituição da realeza e a figura do soberano por meio de representações ritualísticas de investidura e proteção divinas, tal como a Sala do Trono manifesta a consagração do espaço a Assur, responsável por consagrar a realeza do soberano entronado.

Nesse sentido, somos levados a demarcar que todo território *funcional* tem sempre alguma carga simbólica, por menos expressiva que ela seja, e todo território *simbólico* tem sempre algum caráter funcional, por mais reduzido que ele seja (HAESBAERT, 2004, p. 4).

Enquanto propriedades de estímulo do ambiente, esses elementos constituem um processo de retroalimentação que pôde ser entendido, pela audiência do palácio¹⁰, como um “código de conduta” a ser seguido para não se indispor com o Império e o jugo poderoso que pune os transgressores para manter a ordem e o equilíbrio cósmico. À medida que o Cosmos neoassírio estava a salvo das forças do caos, o rei assírio demonstra que desempenhou bem seu papel de rei de justiça e fator de equilíbrio cósmico. Logo, o espaço arquitetônico neoassírio foi organizado de modo a manifestar representações sociais que veiculassem significados, por meio dos quais os homens poderiam decodificar o intento imperial de se conservar as prerrogativas políticas e religiosas, estabelecendo e mantendo a ordem e o equilíbrio cósmico.

¹⁰Russell (1991 apud TAKLA, 2008, p. 165-167) sugere que a audiência dos relevos neoassírios foi formada por doze grupos distintos: (1) Rei; (2) Príncipe Herdeiro e Família Real; (3) Cortesãos (altos oficiais assírios e funcionários); (4) Servos; (5) Empregados estrangeiros (músicos, escribas e adivinhadores); (6) Prisioneiros estrangeiros; (7) Futuros reis; (8) Deuses (ou estátuas?); (9) Assírios; (10) Provincianos (“antigos estrangeiros”); (11) Estrangeiros subjugados (enviados visitantes ou que levam tributos); (12) Estrangeiros independentes (de Países sob o controle político direto da Assíria).

Referências

ASCALONE, E. **Mesopotâmia**: assírios, sumérios y babilônios.

Barcelona: Electa, 2006.

ASSMANN, A. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2011.

CARDOSO, C. F. S.; MALERBA, J. (Org.). **Representações**:

contribuições a um debate transdisciplinar. Campinas, SP: Papirus, 2000.

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. 3. ed. Florianópolis: EdUFSC, 2007.

COELHO NETTO, J. T. **A construção do sentido na arquitetura**.

São Paulo: Perspectiva, 2002.

HAESBAERT, R. **Dos múltiplos territórios à**

multiterritorialidade. Porto Alegre, 2004. Disponível em: <http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/CONFERENCE_Rogério_HAESBAERT.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2015.

JODELET, D. Representações sociais: um domínio em expansão. In:

_____. (Org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 17-44.

KRAMER, S. N. **Mesopotâmia**: o berço da civilização. Rio de Janeiro:

José Olympio, 1980.

MARGUERON, J.-C. Notes d'Archéologie et d'Architecture Orientales – La salle du trône, d'Uruk à Babylone: Genèse, fonctionnement, signification. **Syria**, v. 84, p. 69-106, 2007.

MOSCOVICI, S. Das representações coletivas às representações sociais: elementos para uma história. In: JODELET, D. (Org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 45-65.

NAVARRO, A. G. Sobre el concepto de espacio. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 17, p. 3-21, 2007.

POZZER, K. M. P. Cidades Mesopotâmicas: História e representações. O mundo urbano – espaço profano e sagrado. **Revista Anos 90**, Porto Alegre, v. 10, n. 17, p. 61-73, jul. 2003.

_____. Uma história assíria: o espetáculo do terror em uma composição artística. In: TACLA, A. B. (Org.). **A busca do antigo**. Rio de Janeiro: NAU, 2010. p. 119-132.

REDE, M. O 'rei da justiça': soberania e ordenamento na Antiga Mesopotâmia. **Phoînix**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 135-146, 2009a.

_____. A construção do passado nas crônicas assiro-babilônicas. In: PIRES, F. M.; SUANO, M. (Orgs.). **Antigos e modernos: diálogos sobre a (escrita da) História**. São Paulo: Alameda, 2009b. p. 133-145.

RAPOPORT, A. **The meaning of the build environment: a nonverbal communication approach**. Tucson: University of Arizona Press, 1990.

ROUX, G. **Mesopotamia**: Historia política, económica y cultural. Madrid: Akal, 1987.

TAKLA, P. R. **Desenvolvimento do esquema decorativo das salas do trono do período neoassírio (934-609 a.C.): Imagem texto e espaço como veículos da retórica real**. 2008. 252 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. v. 1.

ANÁLISE DE ESPAÇOS SAGRADOS E A CONSTRUÇÃO DE ESPAÇOS ISÍACOS NA OBRA *O ASNO DE OURO*, DE APULEIO

Liliane Tereza Pessoa Cunha

Breve discussão sobre o conceito de espaço

Muito se discute a respeito do conceito de espaço desde meados do século XX até nossos dias atuais. Os estudos tomaram impulso após o diálogo entre os vários ramos das Ciências, que inclui Geografia, Teoria da Arte, Física, Ciências Sociais, Filosofia, Teoria da Literatura, Antropologia, Urbanismo, Semiótica e História. Conforme afirma o pesquisador Luis Alberto Brandão (2007), é possível constatar uma vocação transdisciplinar nesta categoria espacial. O autor ainda afirma que essa vocação é

fonte de uma série de dificuldades devidas à inexistência de um significado unívoco, e ao fato de que o conceito assume funções bastante diversas em cada contexto teórico específico (BRANDÃO, 2007, p. 207).

No campo da Geografia, o brasileiro Milton Santos e o sino-americano Yi-Fu Tuan foram imprescindíveis no desenvolvimento das discussões espaciais e no diálogo com a História. Para Santos (2009), espaço é visto como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações, que possibilita

a definição das categorias analíticas internas. Tuan (1983) vê o espaço de acordo com uma Geografia Humanista, na qual espaço é movimento, sendo transformado em lugar quando os seres humanos, a partir de sua experiência, atribuem-no valor.

No campo da História e das Ciências Sociais, tem-se a importante contribuição do filósofo, sociólogo, jesuíta, antropólogo, historiador e erudito francês Michel de Certeau, com a sua obra de fôlego, *L'invention du Quotidien*, publicada originalmente em 1980. Nela, Certeau analisa as formas como as pessoas individualizam a cultura de massa, alterando objetos, planejamentos e ações, na tentativa de apropriá-los. Assim, a obra se coloca como um ponto de partida com relação a esses estudos.

Definindo espaço de acordo com Certeau (2000) – definição esta que iremos adotar ao longo do trabalho – percebe-se que este conceito aparece relacionado a outro, o conceito de lugar. Então, a partir dessa concepção espacial, há uma visível relação entre estes. Essa discussão está presente na terceira parte da obra de Certeau, intitulada *Práticas de Espaço*. Nela, é perceptível que o autor lida com noções espacializantes, como os dois conceitos falados anteriormente: lugar e espaço. Dando a devida atenção a eles, em especial, tem-se nesta relação a definição por excelência de ambos: “o espaço é um lugar praticado” (CERTEAU, 2000, p. 202).

As práticas de espaço, de acordo com Certeau, remetem a uma forma específica de “operações” (“maneiras de fazer”), a “outra espacialidade” (uma experiência “antropológica”, poética e mítica do espaço) e a uma mobilidade opaca e cega da cidade habitada, juntamente com os seus praticantes, exemplo primário de lugar praticado fornecido pelo autor. Para Certeau, o lugar é algo cru, onde se distribuem os elementos da convivência e socialização humana e indica, por sua vez, estabilidade,

sendo algo mais estático. Por outro lado, espaço é algo dinâmico e o movimento o define, pois transformamos lugares em espaços por meio das ações humanas, ações estas que põem em movimento determinados lugares. Assim, o “espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam [...]” (CERTEAU, 2000, p. 202).

Neste sentido, considerando as noções de movimento e prática que definem o espaço – de acordo com Certeau – podemos relacioná-las a outro conceito espacializante de suma relevância para este trabalho: o de espacialidade. Muito se discute a respeito desse conceito, contudo, pela sua complexidade, se torna impraticável encontrar uma definição certa, pronta. Espacialidade estaria relacionada à ideia de movimento em um espaço, remetendo à ideia de espaço praticado. Ainda, a espacialidade é caracterizada pela ideia de ação, de inter-relação, que movimenta comportamentos e sentimentos. Enfim, espacialidades seriam fendas espaciais que se interligam, sendo responsáveis por uma noção de movimento, que envolve uma vastidão de sentimentos e comportamentos. Espacialidades seriam, então, brechas que se conectam e dão sentido aos espaços praticados.

Repleto de linguagem metafórica, *Práticas de Espaço* nos apresenta a metáfora do caminhar, por onde um sujeito caminha por sua cidade, praticando lugares e tornando-os espaços – esta argumentação nos remete ao conceito de espacialidade, trabalhado anteriormente, haja vista que ele fornece ao espaço a ideia de ação e de movimento responsável pelo caminhar. Considerando esses aspectos, podemos dizer ainda que a prática dos espaços traz à tona toda uma rede de sentimentos e comportamentos dos indivíduos praticantes. De acordo com o

autor, as práticas do espaço tecem as condições determinantes da vida social, seus traços e suas trajetórias.

Assim, o ato de caminhar estaria para o sistema urbano como a enunciação estaria para a língua. Temos aí outro conceito importante: o de relato. Para Certeau (2000), os relatos organizam os lugares, uma vez que o discurso descreve faltas e dá lugar a um vazio, inventando mesmos espaços. Ainda, conforme o autor, os relatos de lugares são bricolagens, organizados a partir de resíduos do mundo em que vivemos. Dessa maneira, os espaços também são construídos pelos discursos, que são, ao mesmo tempo, trajetórias: ao caminhar por uma cidade e escrever sobre ela, estamos a comparando com um texto e, desta forma, os relatos são práticas de espaços.

Nesse sentido, trabalharemos com tal concepção espacializante por acreditar que é mais indicada para dialogar com as discussões que envolvem o trabalho com fontes literárias, haja vista que os relatos são responsáveis por construir os espaços e, por considerar que a perspectiva de espaço praticado desenvolvida por Michel de Certeau se adequa com as discussões sobre espaço sagrado na Antiguidade, em especial, na obra *O Asno de Ouro*, de Apuleio, no contexto do século II d.C., Império Romano. Nessa perspectiva, considerando a definição de espacialização dada pelos filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari (1997b), pode-se inferir que na obra de Apuleio existirá uma espacialização do sagrado, isto é, várias formas de ser, de estar e de habitar o espaço, de modo a torná-lo sagrado, a partir da prática a um lugar, fato este visível no culto à deusa egípcia Ísis (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 166-167).

Resumindo, a obra *O Asno de Ouro* corresponde a uma estrutura narrativa que comporta os gêneros novela antiga, romance e obra de fábulas, de estilo milesiano, isto é, picaresco,

cínico – pelas palavras do próprio autor, esse estilo estaria relacionado ao divertimento: “Ela vai-te alegrar” (APULEIO, I, cap. I). A obra ainda trata de temas como a magia, o encontro de culturas, a morte, roubos, o amor e os diferentes cultos que transitavam na Antiguidade. A partir da história sobre um homem, Lúcio, que inicia sua peregrinação a região da Tessália, em busca de conhecimento sobre magia. Ao chegar ao seu destino, Lúcio é recebido por Milão, seu hospedeiro que, por sua vez, é casado com uma das maiores feiticeiras da região, Panfília. Devido a sua curiosidade, Lúcio é metamorfoseado em asno/burro, por se envolver com magia negra, errando o feitiço que o transformaria em ave. Ao longo da história, o asno é roubado e inserido em um contexto de aventuras, reencontrando a sua forma humana após realizar uma prece à deusa egípcia Ísis, no contexto da abertura das navegações no Mediterrâneo, que intercede ao seu favor. Após voltar a sua condição natural, Lúcio é iniciado nos mistérios da deusa Ísis e, posteriormente, nos mistérios do deus Osíris.

Relacionando o conceito de espaço praticado na obra, como o próprio Certeau afirma, o caminhar é responsável por construir o espaço, a partir da ação ou prática em um lugar. Na medida em que você caminha, lugares são praticados e transformados em espaço. Lúcio, por exemplo, enquanto cidadão romano, na sua condição humana, pratica os lugares transformando-os em espaço. Caminhando em busca da Tessália, ele tem contato com várias esferas do sagrado, sendo elas aceitáveis ou não. Quando chega à cidade, Lúcio continua transformando lugares em espaço. Isso acontece durante o festival do riso, festa em homenagem ao deus Dionísio, espaço público, sacralizado no momento da festa.

Do mesmo modo, ao ser metamorfoseado em asno, a partir da prática de magia em um espaço privado, Lúcio percorre o caminho em busca de uma nova metamorfose, a fim de voltar a sua condição natural. Portando, a sua consciência humana, Lúcio-asno percorre lugares, dotando-os de significados, fato este perceptível quando ele dialoga com a deusa Ísis. Chegando ao porto de Corinto, resolve descansar nas areias da praia e lá, clama pela ajuda da deusa. Esta, então, lhe aparece em sonho, prometendo sua redenção se Lúcio lhe assegurar fidelidade ao longo de sua vida. Logo, aquele ambiente é transformado em espaço, um espaço sagrado, onde a deusa, a partir de uma hierofania, passará a ser cultuada.

Outro momento em que percebemos o caminhar enquanto construtor de espaços é o da procissão em homenagem a deusa Ísis, em comemoração à abertura das navegações do mar Mediterrâneo. Os devotos da deusa saem de seu templo e seguem até as águas do Mediterrâneo em festa, levando consigo objetos sagrados do culto e imagens da deusa. Aquele caminho percorrido será transformado em espaço pela prática. Em adição, um caráter sagrado também deve ser atribuído a esta espacialidade (caminho/espaço percorrido da procissão da deusa Ísis), confirmando a hipótese de que os espaços sagrados não são estáticos. Pelo contrário, o movimento está no cerne de sua definição. Outro fator importante é que da mesma forma que o caminhar delimita os espaços, como afirma Certeau, eles são construídos pelos relatos, que os organiza e dão lugar a um vazio. Os espaços, na obra de Apuleio, são construídos através de seus relatos que demonstram as suas percepções sobre diversos assuntos no contexto romano do século II d.C.

Utilização de obras literárias como fontes históricas: algumas considerações

Considerando essa última discussão, sobre a importância do relato na construção espacial, seria pertinente justificar a utilização de uma fonte literária em uma produção historiográfica. Conforme afirma o método estruturalista genético, do sociólogo francês Lucien Goldmann (1976), as produções literárias podem e devem ser analisadas historicamente, por serem fruto das estruturas mentais de seus autores e apresentarem o ponto de vista do indivíduo em sua coletividade, enquanto membro de um grupo social. Nesse sentido, muitas são as discussões sobre a utilização de um texto literário como fonte histórica. Conforme afirma o literato francês Antoine Compagnon (2001), é imprescindível, na história literária, que o escritor e sua obra sejam compreendidos de acordo com seu contexto histórico e que a leitura e compreensão de uma obra literária também pressupõe o conhecimento de sua situação histórica. O autor continua afirmando que “hoje em dia, a própria História é lida cada vez com mais frequência como se fosse literatura, como se o contexto fosse necessariamente texto” (COMPAGNON, 2001, p. 222).

Neste mesmo viés, o historiador francês Roger Chartier (2000), debatendo sobre a relação existente no uso da Literatura pela História, afirma que

trata-se também de considerar o sentido dos textos [literários] como o resultado de uma negociação ou transações entre a invenção literária e os discursos ou práticas do mundo social [...] (CHARTIER, 2000, p. 197).

Então, seguindo a linha interpretativa de Chartier, os textos literários seriam resultados de discursos ou práticas do mundo social ao qual o autor pertence. Ainda, para entender as razões de produção de uma obra, sua realização e as formas de apropriação do passado, é essencial que haja um distanciamento por parte do pesquisador, ou seja, como afirma o historiador francês Marc Bloch (2002), é necessário realizar uma crítica à fonte¹, a fim de perceber como os elementos trazidos pelo texto são arquitetados tendo em vista uma finalidade específica, a partir de interesses individuais ou de um determinado grupo. Por fim, seria preciso compreendê-los em contato com a sua própria historicidade de produção.

Conforme afirma o historiador brasileiro Ciro Flamarion Cardoso (1997), há muita discussão sobre o literário e o real. A História estaria relacionada ao real, enquanto o fictício, ou até mesmo a mentira, estaria associado à Literatura. Cardoso (1997), de maneira breve, resolve essa discussão afirmando que cada sociedade tem o seu significado em relação ao real e ao fictício. O que poderia conjugar realidade em uma dada época, hoje corresponde à ficção e, além disso, o sentido de Literatura trabalhado na Antiguidade se diferencia da nossa percepção atual, que remete Literatura apenas à ficção. A historiadora Sandra Jatahy Pesavento (1995), por sua vez, discorda que o discurso literário tenha relação apenas com o imaginário. Para ela, na Literatura, há uma preocupação com a verossimilhança. Desse modo, a literatura vista como ficção não seria o inverso do real. Ao contrário, ela corresponderia a outra forma de captá-lo, com a permissão para o uso de figuras de linguagens, em

¹Para saber mais: BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

que os limites da criação e da fantasia perpassam as barreiras permitidas ao discurso historiográfico.

A autora continua sua discussão citando o historiador francês Paul Ricouer. Para ele, o discurso da literatura, ficcional, é “quase história”, já que os acontecimentos que estão presentes no relato decorrem do passado para aquele que narra e para aquele que lê e tais vicissitudes são relatadas como se realmente tivessem acontecido. Conforme Pesavento, a Literatura não tem a obrigação de comprovar os seus relatos, mas se preocupa com sua reconfiguração temporal, o que a relaciona com a História. Nesse sentido, é necessário pensar os discursos literários diacronicamente e de forma inseparável da figura do autor.

Dando voz ao passado, História e Literatura proporcionam a erupção do ontem no hoje. Esta reapresentação daquilo que ‘já foi’ é que permite a leitura do passado pelo presente como um ‘ter sido’, ao mesmo tempo figurando como o passado e sendo dele distinto (PESAVENTO, 1995, p. 117).

45

Concluindo seu pensamento sobre a relação entre História e Literatura, a historiadora afirma que aos olhos dos historiadores, a literatura atua como uma fonte, não para ser lida de modo literal, e sim como uma representação do que ela apresenta. No relato literário, o que deve ser observado é o modo como o mundo é representado ou reapresentado. Nesse sentido, Pesavento conclui que a História também não pode ser lida de modo literal, já que ela também é uma representação do real. Portanto,

a literatura tem se revelado o veículo por excelência para captar sensações e fornecer imagens da sociedade por vezes

não admitidas por esta ou que não são perceptíveis nas tradicionais fontes documentais utilizadas pelo historiador (PESAVENTO, 1995, p. 118).

Para concluir essa breve apresentação conceitual sobre o uso da Literatura dialogada com a História, utiliza-se a análise desenvolvida pelas críticas literárias Magaly Trindade Gonçalves e Zina Castelletti Bellodi (2005). Para elas, a preocupação em definir Literatura vem desde a Antiguidade. Essa preocupação tem início na Grécia, e lá também foram produzidas as primeiras obras-primas que permaneceram no mundo ocidental. Este argumento é acrescido da pertinente afirmação de que na Literatura não há progresso e nem obsolescência.

Os poemas homéricos, para as autoras, marcam essa ausência de progresso, já que foram produzidos há alguns milênios e continuam sendo consultados, revisitados e reinterpretados na tentativa de buscar novos elementos sobre as civilizações antigas. Citando Aristóteles, elas afirmam que o fascínio das obras literárias está em sua relação com a realidade, com o contexto, não no sentido de imitação ou repetição da realidade, e sim na forma como representa ou reconstrói. Desse modo, a literatura surge para dar resposta aos impulsos humanos, que são satisfeitos nela. Ela corresponde a uma necessidade básica do ser humano. Diz respeito a sua própria natureza e integra um processo de transcendência da realidade.

Culto isíaco e a construção de espaços e espacialidades sagradas

Após discutir sobre os conceitos de espaço e da relação entre História e Literatura, seria pertinente apresentar o conceito de espaço sagrado, que funciona como elo entre aqueles apresentados anteriormente. Iniciou-se definindo espaço com base em Michel de Certeau, como lugar praticado. Falou-se das metáforas utilizadas por ele para apresentar sua definição, como a do caminhar e, posteriormente, relacionou-se essa metáfora ao relato: os espaços são construídos pelos discursos, que são, ao mesmo tempo, trajetórias – ao caminhar por uma cidade e escrever sobre ela, estamos a comparando com um texto. Portanto, os relatos são práticas de espaços. Apuleio, enquanto autor, localiza-se nesse percurso de produzir espaços através de seu relato, de seu discurso literário. Lúcio, personagem, transforma lugar em espaço a partir de seu caminhar, de sua peregrinação e da sua prática, ação e significação.

Assim, no relato apuleiano, os espaços são construídos a partir da peregrinação, do caminhar de uma personagem, Lúcio, que é o responsável por dotar os lugares de sentidos, construindo espacialidades no contato entre espaços e práticas religiosas. A partir da leitura e da análise da obra *O Asno de Ouro* (*Asinus aureus*)², pode-se inferir que não existe um espaço sagrado delimitado, fixo, imóvel, estático. Pelo contrário, nela é possível identificar vários aspectos que apontam para uma sacralização dos espaços, que são móveis e dinâmicos. Os seres humanos são os responsáveis, a partir da prática e do contato com os seres supremos, de dotar os espaços de valores,

²Do original, em latim.

referências, símbolos, tornando-os sagrados. Essa perspectiva dialoga com os trabalhos dos historiadores Mircea Eliade – que, embora seja um estudo antigo e que tenha sofrido reformulações, ainda possui aspectos relevantes e plausíveis que devem ser considerados –, John Scheid e François de Polignac. O primeiro, especialista em História das Religiões, os demais, especialistas em Antiguidade.

Na obra *O Sagrado e o Profano* (1992), o historiador das religiões, Mircea Eliade, discute a respeito do que entende por espaço sagrado. Para ele, esse tipo de espaço, aos olhos do homem religioso, ou seja, aquele que o pratica, não é homogêneo. O sagrado se manifesta por meio de uma hierofania, ou seja, por uma revelação do sagrado. Assim, as hierofanias no espaço o definem enquanto espaço sagrado e, por esse motivo, a religião estabelece inúmeras significações aos espaços. Eliade afirma que qualquer sinal é suficiente para indicar a sacralidade do lugar. O sinal, muitas vezes representado pela hierofania, é um portador de significação religiosa e é revelado das mais variadas formas. Por exemplo, no caso de Lúcio metamorfoseado em asno, o sinal da deusa Ísis aparece em sonho, dotando aquele espaço portuário de práticas que o sacralizam. De acordo com o autor, o espaço sagrado, seja ele qual for e aonde for, pode ser construído e corresponde ao centro, *par excellence*, para o homem religioso: “todo lugar sagrado, todo o lugar que manifestasse uma inserção do sagrado no espaço profano, era também considerado como um centro” (ELIADE, 1991, p. 51). O homem constrói o espaço sagrado com a contribuição dos deuses, na medida em que ele reproduz o sinal enviado e a obra dos deuses.

Eliade ainda trata da possibilidade de recomeço para o homem não religioso, que se encontra a margem do espaço sagrado. Uma nova vida, que o autor chama de *incipit vit nova*,

está destinada àquele que abandona o espaço profano. Ela será marcada por uma exuberância festiva. Em *O Asno de Ouro*, Lúcio, após um longo caminhar por um espaço profano, tem a sua possibilidade de salvação pelo diálogo com a deusa Ísis, que o faz participar de sua procissão em homenagem a abertura das navegações no Mediterrâneo. Essa festa, que marcará o início da *incipit vit nova* de Lúcio, é conhecida como Navegação de Ísis e acontece no final do inverno e início de primavera, no dia 5 de março, quando o mar está tranquilo e as navegações teriam condições de serem retomadas. Esta conversa com a Deusa, que está presente no início do livro XI, demonstra o rompimento de uma vida mundana e início de uma nova vida, em favor do divino.

Desse modo, em sua procissão até o porto onde acontecem as navegações, Lúcio retorna a sua condição humana, marcando sua passagem para uma vida através da religiosidade. A sua iniciação ao culto isíaco e, posteriormente, ao culto osírico, significa, segundo Eliade, morte e ressurreição: descida aos infernos e ascensão aos céus. Por fim, Eliade indica que a peregrinação em busca do sagrado é repleta de obstáculos: sofrimentos e provações são essenciais para alcançar o sagrado em vida. O relato de Apuleio é uma prova viva de que a salvação é possível quando há renúncias dos prazeres – prazeres do corpo e curiosidade perante a prática da magia – e regresso em uma vida serena, servindo aos deuses. No entanto, até alcançar sua salvação, Lúcio passa por inúmeros sofrimentos e obstáculos, que servirão para acelerar seu processo de resignação de uma vida pecaminosa.

Outros dois autores também discutem o conceito de espaço sagrado. Conforme os historiadores franceses John Scheid e François de Polignac, não há nenhum lugar na vida romana

onde os deuses não estejam presentes. Logo, a sacralização dos espaços pela prática do homem religioso é possível, a partir do sinal, indicado pela manifestação do sagrado. Para os autores, a paisagem religiosa não é estática. Pelo contrário, dela é característica o constante movimento, haja vista que os deuses habitam todos os espaços. Os romanos, quando se instalavam em algum lugar, tratavam de invocar seus deuses, modelando o espaço e tornando-o repleto de novas significações próprias.

Por fim, o conceito de paisagem religiosa ou de espaço sagrado reformulado surge a partir dos esforços da Arqueologia, mostrando que ele é possível somente com a constatação da existência de cultos e ritos, sejam eles estáveis ou temporários, incorporados no espaço. A paisagem religiosa corresponde a uma construção social, fundamentada em grupos sociais particulares ou por autoridades políticas. Para tanto, as interações e emaranhamentos culturais também contribuem fortemente no deslocamento das práticas, cultos e ritos de adoração aos deuses, o que confirma a hipótese de que o espaço sagrado é representado por uma plasticidade – sendo, portanto, uma paisagem em movimento.

Referências

APULEE. **Les Métamorphoses ou L'âne d'or**. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

APULEIO, Lúcio. **O asno de ouro**. Tradução de Ruth Guimarães. Rio de Janeiro: Ediouro, [19--?].

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BRANDÃO, Luis Alberto. Espaços literários e suas expansões. **Revista Aletria**, Minas Gerais. v. 15, p. 207-220, jan./jun. 2007.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Narrativa, sentido, história**. Campinas, SP: Papyrus, 1997.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2000. v. I.

CHARTIER, Roger. Debate: Literatura e História. **Topoi**: Revista de História, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 197-215, jan./dez. 2000.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1227 – Tratado de Nomadologia: a máquina de guerra. In: _____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1997a. v. 5. p. 7-97

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1440 – O liso e o estriado.

In: _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1997b. v. 5. p. 157-190

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. [S.l.]: Martins Fontes, 1991.

_____. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GOLDMANN, L. **Sociologia do romance**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

GONÇALVES, Maria Magaly Trindade; BELLODI, Zina Castelletti. **Teoria da Literatura “revisitada”**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MASSEY, Doreen; KEYNES, Milton. Filosofia e Política da espacialidade: algumas considerações. **GEOgraphia**, v. 6, n. 12, p. 7-23, 2004.

ODALIA, Nilo. Modelo de aplicação do método Estruturalista Genético à análise da historiografia nacional. In: SIMPÓSIO NACIONAL DOS PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS DE HISTÓRIA, 6., 1973, São Paulo. **Anais...** São Paulo: ANPUH, 1973. Vol. II. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S06.38.pdf>>. Acesso em: 5 out. 2013.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Relação entre História e Literatura e representação das identidades urbanas no Brasil (século XIX e XX). **Revista Anos 90**, Porto Alegre, n. 4, p. 115-127, dez. 1995.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2009.

SCHEID, John; POLIGNAC, François. Qu'est-ce qu'un paysage religieux? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. **Revue de l'histoire des religions**, v. 4, 2010. Disponível em: <<http://rhr.revues.org/7656>>. Acesso em: 3 jan. 2014.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

EXPERIÊNCIA, LUGAR E MEMÓRIA NA XX DINASTIA DO ANTIGO EGITO (1190-1077 a.C.): RAMESSÉS III E O TEMPLO DE MEDINET HABU

Arthur Rodrigues Fabrício

O Egito Antigo e Novo Império: Ramessés III e o templo de Medinet Habu

De acordo com as perspectivas mais recentes, como aquelas apresentadas por Eric Cline e David O'Connor¹, Ramessés III – que reinou de 1187 a.C. a 1157 a.C.² – teria sido o último grande rei do Novo Império (1539 a.C.-1077 a.C.), herói, responsável por grandes campanhas militares e pela construção de um suntuoso complexo de culto real, em Medinet Habu. Uma estrutura feita para durar por toda a eternidade que, em pleno século XXI, apesar do desgaste do tempo e da ação humana, nos apresenta cenas do faraó sobrepujando os inimigos estrangeiros do Egito, cultuando os deuses e performatizando rituais religiosos, gravadas nas paredes do templo, cujo estado de conservação o alçou à condição de maior exemplo da estrutura axial templária do Novo Império. Seja por suas dimensões, pelo conteúdo

¹Nos referimos à obra organizada por ambos, intitulada *Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero* (2012), que apresenta as discussões mais recentes no meio da Egiptologia a respeito do reinado deste faraó.

²As cronologias apresentadas estão de acordo com o estabelecido na obra *Ancient Egyptian Chronology*, editada em 2006 pelo egiptólogo suíço Erik Hornung.

histórico distribuído em seus painéis ou pelo impacto que teve à época de sua construção – e posteriormente – o “templo de Medinet Habu”, como é conhecido popularmente, é um exemplo da grandeza arquitetônica egípcia.

Os templos mortuários dos faraós egípcios, também conhecidos como *mansões* ou *hwt*, possuíam diversas funções, dentre as quais destacamos aquela voltada à sacralização daquele lugar: ali aconteciam cerimônias recorrentes, em teoria, por toda a eternidade, levadas adiante por um corpo de sacerdotes que faziam a manutenção física e espiritual do templo. O objetivo principal desse espaço sacro era prover ao rei os elementos necessários para que seu *ka*, um tipo de *duplo*, ou

força invisível [...] que nasce com o homem e acompanha-o durante a vida e apesar de abandoná-lo no momento da morte, continua a representar a personalidade do ser com o qual coexistiu (BRANCAGLION JR, 2004, p. 4),

55

sempre se renovasse, acompanhando os movimentos cíclicos diários da divindade solar, Amun-Re. Nesse espaço, a busca pela imortalidade do ser, e seus rituais, tornam-se o objeto central, a finalidade primordial.



Figura 1 – Visão frontal do Templo de Medinet Habu, primeiro pilone.
Fonte: <http://www.ancient-egypt.co.uk/medinet%20habu/index_2.htm>.
Acesso em: 24 jan. 2015.

Além da importância ritualística que o templo de Medinet Habu possuía, há outros elementos que envolvem a própria ideologia do reinado egípcio que podemos enxergar nesse recinto. Um deles é a utilização das linguagens artísticas e arquitetônicas da época para realizar uma associação com determinadas divindades, como Osíris, Re-Harakhty e Amun em contextos ligados, respectivamente, a morte, a renovação cíclica e a manutenção do poder. Há ainda, no templo, uma clara divisão entre o que pode ser visto por olhos “comuns” e o que é destinado apenas aos deuses e funcionários do templo. Acreditamos que por ocasiões de festividades, por exemplo, a sociedade poderia ter acesso aos primeiros pátios do templo (CLINE; O’CONNOR, 2012, p. 242), passando pelos pórticos de entrada e pelos pilones, onde poderiam consumir, em baixos relevos, representações cuidadosamente escolhidas do faraó. Dentre estas, destacam-se os eventos históricos como as campanhas militares contra os Líbios e os Povos do Mar, e a participação do rei em procissões festivas, como o festival do vale e as procissões da barca de Ptah-Sokar (SNAPE, 1996, p. 43).



Figura 2 – Visão aérea do complexo de templos de Medinet Habu.

Fonte: <<http://www.ancient-egypt-history.com/2010/04/medinet-habu-ramses-iii-temple.html>>. Acesso em: 1 jun. 2016.

Outro elemento da linguagem templária em questão é a elaboração de um tipo ideal para o rei, guerreiro e responsável pela manutenção da paz e da ordem de seu território, que se encontra esculpido nas paredes do templo em formato de decorações de cunho claramente propagandístico e, como entendemos, memorialístico. Assim como diversas outras sociedades, os egípcios antigos também produziam seu próprio cânone rememorativo, não na forma de uma coleção de livros, mas de um templo (ASSMANN, 2011, p. 146). Este modelo espacial, em especial o templo de Ramessés III, além de configurar uma fortaleza, com seu formato próximo a de um *migdol* sírio, reforçando uma clara preocupação da época com a questão da segurança e da defesa do território, é também um espaço sagrado, pois, através de sua arquitetura, representa o monte primordial, de onde

a divindade cosmogônica teria ascendido para criar o mundo e os seres humanos, das águas caóticas do *Nun*. É, ainda, um espaço da ordem e da verdade baseado no ideal do “templo espelha todo o cosmos” (HORNUNG, 1992, p. 116), e um espaço de memória, uma *memória cultural*, que

[...] focaliza-se nas condições midiáticas e estruturas sociais da organização de que grupos e sociedades utilizam-se para conectarem-se a um suprimimento objetivado de representações culturais, disponíveis em diversas formas (escrita, imagens, arquitetura, liturgia), para construir padrões de auto interpretação legitimados pelo passado (HARTH, 2008, p. 91).

No templo de Medinet Habu, memórias relativas à gênese da sociedade egípcia e de outros célebres reinados são retomadas e atualizadas, servindo como sedimentação tanto para o poder real quanto para a identidade do grupo, uma vez que a memória cultural “alcança um passado apenas até onde o passado por ser clamado como ‘nosso’. [...] O conhecimento adquire função de memória ao ser relacionado com a identidade” (ASSMANN, 2008, p. 113).

Sabemos que o reinado de Ramessés III, em especial, foi repleto de situações sociais, econômicas e políticas ímpares para os padrões de estabilidade dos longos reinados do Novo Império egípcio. Tentativas de invasões por diferentes povos estrangeiros, a primeira greve trabalhista documentada da história³ e uma tentativa de assassinato que até hoje intriga os egiptólogos

³O papiro que registra essa greve encontra-se no Museu Egípcio de Turim, sob a alcunha *Turin Strike Papyrus*. Para mais informações ver VAN DIJK, Jacobus. The Amarna Period and the Later New Kingdom. In: SHAW, Ian (Org.) **The Oxford history of the ancient Egypt**. United States: Oxford University Press, 2004. p. 298.

atestam o clima de mudanças pelo qual estava passando o Egito naquele momento, clima esse que certamente refletiu-se nos programas de construção dos grandes monumentos régios da época. Sendo assim, temos de enxergar este tipo de espaço como “um produto da sociedade que o fabricou segundo o entramado das forças que, nela, detinham o poder” (LE GOFF, 1991, p. 227 apud CARDOSO, 2012, p. 30), procurando situá-lo em seu específico momento de produção, atentando para os discursos que circulavam naquela época. Nesse sentido, o discurso oficial – o discurso régio – era aquele utilizado nas grandes construções, cujas ideias estavam impregnadas nos símbolos que compunham o sistema artístico e de escrita daquela sociedade. Assim, entendemos o monumento como “uma modalidade de artefato especialmente adequada aos estudos das ideologias e visões de mundo” (CARDOSO, 2012, p. 30).

Medinet Habu entre lugar e experiência

Tratar do Egito Antigo pressupõe tratar primariamente da relação entre os egípcios e o espaço que habitavam. Desde o começo do quarto milênio antes de Cristo, grupos dispersos passaram a se organizar nas margens do rio que hoje conhecemos como Nilo, buscando soluções para a escassez de chuvas naquela região das terras do Egito, que os antigos egípcios chamavam de *kemet*, ou terra negra (SHAW, 2004, p. 10). Através de sua experiência com as inundações periódicas do rio, que deixavam nas margens camadas de sedimentos férteis de coloração escura, os grupos passaram a constituir dois regimes de poder distintos, um no Alto e outro no Baixo Egito que, eventualmente, seriam reunidos através de conflitos e alianças. Dessa forma, o nome

que vem à tona nesta discussão é de Narmer, que seria para muitos especialistas o responsável pela união dos dois reinos, por volta de 3100 a.C., sendo o primeiro “rei do Alto e Baixo Egito”, um dos epítetos honoríficos concedidos ao rei do Egito. Não nos interessa, neste trabalho, enveredar pela discussão deste evento e de suas consequências – para muitos o ato de união de *kemet* e a fundação da Primeira Dinastia seria o maior indicativo da emergência do primeiro estado-nação do mundo –, uma vez que este debate se distancia em demasia do nosso objeto de estudo. O que realmente nos interessa é perceber como durante todo o Egito dinástico a relação do homem com o *espaço*, com seus rios, desertos, monumentos funerários, palácios e templos, transformou objetos abstratos, abertos, vazios e sem conteúdo em *lugares*.

O *espaço* torna-se um *lugar* a partir da experiência. Essa é a premissa do geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan em sua obra *Espaço e Lugar* (1983), que adotamos em nosso estudo para pensar as relações espaciais em nosso recorte espaço-temporal, o Egito de Ramessés III. De acordo com Tuan, que se baseia na corrente fenomenológica da Geografia Humanista, seguindo o caminho trilhado por David Lowenthal (NOGUEIRA, 2005), o “espaço é um termo abstrato para um conjunto complexo de ideias” (TUAN, 1983, p. 39), esse seria aberto e convidaria a imaginação a preenchê-lo com ilusões; seria uma possibilidade, um vir a ser. Em contraste, o lugar seria “o passado e o presente, estabilidade e realização”⁴ (TUAN, 1975, p. 165). Tratando do Egito Antigo, não houve, até o presente dia, sociedade mais longa e estável que esta, que apesar de abalos e rupturas políticas e sociais manteve-se, em linhas gerais, seguindo as mesmas estruturas

⁴ Todas as citações apresentadas, provenientes de textos publicados em línguas estrangeiras, são traduções nossas.

milenarios, criando uma reverência para seu passado, que constantemente era rememorado e atualizado, como no caso do templo de Medinet Habu, durante o reinado de Ramessés III.

Dessa forma, de acordo com Tuan, o lugar “é um centro de sentido construído pela experiência” (TUAN, 1975, p. 152), sendo em um nível teórico um ponto em um sistema espacial abstrato. Entendemos que a experiência é um termo generalista que procura cobrir as diversas formas como uma pessoa conhece seu mundo. Para tanto, a forma que nós, como seres humanos, temos para interagir com o que nos cerca é o corpo, que “organiza o espaço a fim de conformá-lo as suas necessidades biológicas e relações sociais” (TUAN, 1983, p. 39). Para tanto, o corpo utiliza-se de seus sentidos para explorar o mundo ao seu redor, vivenciando-o através da audição, da visão, do tato, do olfato e mesmo do paladar. Em uma sociedade como a egípcia antiga era comum estabelecer fortes relações com cada um desses sentidos, que impressionaram e encantaram os visitantes gregos e romanos, que passaram a pregar uma sabedoria milenar dos sábios egípcios, especialistas em despertar esses sentidos, criando padrões de realidade para o espaço que viviam, tornando-o lugar.

Ainda, para Tuan (2011, p. 12), “o lugar é uma pausa no movimento”. É a partir disto que este passa a pensar a relação entre tempo, espaço e lugar, que, na teoria, podem ser apresentados e discutidos em separado, mas que na prática, na *experiência vivida*, eles estão ligados umbilicalmente, de forma inseparável. Um depende do outro para existir. Pensando em uma forma de aplicar o conceito de tempo ao de espaço/lugar mítico, Tuan (2011) nos apresenta três subdivisões de tempo: cosmogônico, astronômico e humano. A primeira delas diz respeito às histórias de origem, da criação do Universo e seria,

para Tuan, ignorado ou pouco simbolizado (TUAN, 2011, p. 5). Esta dimensão do tempo está bastante presente no templo de Medinet Habu, uma vez que a arquitetura desse lugar sagrado simula as origens primordiais da gênese egípcia: um monte de terra que emerge das águas do *Nun*, o caos primordial, de onde o deus criador ordena e cria o mundo e todas as coisas vivas. O templo de Medinet Habu, por exemplo, é pensado como o monte que emerge de um lago próximo a sua entrada, sendo pensado de forma crescente e, conforme se avança, o teto se rebaixa e o chão se eleva, simulando a colina da criação. Além disso, outros elementos arquitetônicos e artísticos também refletem diretamente esta experiência de tempo e espaço, uma vez que

[...] temos o templo como microcosmo, como um resumo do mundo: estrelas e pássaros em voo no teto, colunas de capitel vegetal variado (papiroforme, lotiforme, palmiforme), chão identificado com o pântano primordial do qual a colina inicial se levantou. As rampas ou escadas que conduzem de um a outro nível do santuário formam, quando vistas de perfil, um dos hieróglifos que podem grafar a palavra *Maat*, ou seja, um signo que remete à verdade-justiça-ordem-medida, tanto cósmica quanto social (CARDOSO, 2012, p. 38).

A segunda subdivisão de tempo apresentada por Tuan, a astronômica, que envolve o ciclo diário do sol e a passagem das estações é mais um elemento que está intimamente ligado à experiência em sociedade dos antigos egípcios. O sol enquanto divindade, *Re*, o maior dos deuses, está ligado ao templo cíclico, à renovação e ao renascer, ideais extremamente importantes e caros a uma sociedade extremamente preocupada com o pós-vida e com a manutenção da memória. Nesse sentido, uma

vez mais podem simbolizar esta dimensão temporal com o templo de Ramessés III, tendo em vista que os pórticos de entrada deste, os primeiros pilones, formam através de sua arquitetura o hieróglifo de horizonte, *akhet*, , que simboliza duas colinas por entre as quais o sol nasce e se põe em sua jornada de renovação e renascimento diário.

Em terceiro lugar, quando falamos de tempo humano, nos remetemos à experiência humana com o tempo e o espaço em questão, neste caso, o templo de Medinet Habu. De acordo com Tuan, há diferentes formas de vivenciar o tempo no espaço, através da linguagem, das atividades diárias e, principalmente, do movimento. Todas estas podem ser vistas no templo de Ramessés III, principalmente no que diz respeito às festividades ligadas ao templo, festividades anuais que geram recorrência de fiéis e levam a sociedade a experienciar de forma mais intensa esse espaço, a entrar em contato com o sagrado e com suas dimensões, tornando um espaço, um ponto abstrato, em lugar.

Nesse sentido, Yi-Fu Tuan nos mostra como a experiência constrói lugares em diferentes escalas: de uma cadeira de balanço a uma nação, os lugares permanecem enquanto constructos da experiência, sendo, antes de tudo, “centros de sentido aos indivíduos e aos grupos” (TUAN, 1975, p. 153). Assim, três são as escalas de lugares que podemos destacar. A primeira delas é a escala das cidades, que o autor considera enquanto lugares e centros de sentido por excelência, uma vez que os habitantes dessas cidades têm incorporado no subconsciente coletivo a importância destes ambientes criados para o uso exclusivo dos seres humanos (TUAN, 1975, p. 156-157). Tebas, nomenclatura grega para a cidade de *Waset*, é a cidade em que encontraremos a necrópole tebana, onde, assim como diversos outros templos do Novo Império (1539-1077 a.C.), foi erigido o complexo de culto

real de Ramessés III, na margem oeste do Nilo. Era em Tebas que os reis e rainhas das dinastias XVIII à XX eram enterrados e alcançavam eternidade graça a seus templos, que mantinham um culto a memória do morto, associado ao universo divino. Encontramos aí, uma cidade visualmente proeminente, um dos centros culturais e sociais da sociedade egípcia.

A segunda escala de lugar que podemos abordar é a da região, aqui entendida como os limites territoriais, sociais e culturais que delimitavam o Egito Antigo, ou, como os egípcios se referiam ao seu território, o *kemet*. De acordo com o geógrafo sino-americano, “a região é primariamente um constructo do pensamento, o modo mais ativo do experienciamento humano” (TUAN, 1975, p. 158). Nesse sentido, as terras negras do Egito se opõem ao deserto inóspito e passam a formar uma consciência regional que é partilhada pelos indivíduos que ali habitam, tornando o que é e o que não é egípcio, um senso comum. Ainda, estas definições, como aponta Tuan, são construídas através de meios simbólicos, acessíveis a toda a população, como é o caso dos templos egípcios, nossa terceira categoria de lugar a ser abordada. Nesse contexto, em relação à arte e arquitetura de construções, o especialista nos diz que:

A construção é um lugar porque pessoas trabalham, vivem ou cultuam nele: experiências se acumulam sob seu teto. Mas uma grande construção é também uma imagem da vida comum e seus valores: é experiência comum tornada em uma presença tangível e dominante (TUAN, 1975, p. 161-162).

Esse exemplo sintetiza o potencial do templo egípcio, de sua arte e arquitetura, cuja função educativa, doutrinária e propagandística encontra-se presente nos cânones vigentes.

O templo egípcio é feito para ser visto, ouvido, cheirado e mesmo sentido. Ele transmite um sentido identitário à sociedade, apresentando padrões de vida, de culto e de experiência e, conseqüentemente, transformando um espaço feito de pedra e arte num lugar.

Ainda nesse contexto, destacamos outro autor e outra noção próxima a de Tuan, que se torna importante para tratar do espaço arquitetônico do templo de Medinet Habu: o polonês Amos Rapoport e seu conceito de significado de ambientes construídos. Na obra *The Meaning of the Built Environment: a nonverbal communication approach* (1990), Rapoport busca dissertar sobre mecanismos, os significados, que unem pessoas e ambientes. Para o arquiteto polonês, as pessoas reagem aos ambientes a partir dos significados que os ambientes possuem para elas, e estas reações, segundo o autor, sempre se dão a partir de afetos, que por sua vez são influenciados por imagens e ideais arraigados no sujeito, ou seja, reflexos do tempo e da sociedade em que estes se encontram inseridos (RAPOPORT, 1990, p. 13). Ao usar modelos não verbais para o estudo desses significados espaciais, como gestos, expressões faciais e mesmo elementos arquitetônicos, devemos

olhar diretamente vários ambientes e configurações, observando as pistas presentes neles, identificando como elas são interpretadas pelos usuários – ou seja, os significados particulares destas pistas para o comportamento humano, afetos etc. (RAPOPORT, 1990, p. 87).

Segundo Rapoport, a mente humana funciona tentando impor significado ao mundo através de categorias e esquemas (RAPOPORT, 1990, p. 15). Dessa forma, torna-se claro o

argumento do autor que indica que o significado na verdade reside nas pessoas, nos sujeitos, apesar de ser possível “extrair” significados de objetos ou coisas. A grande questão é: como ativar estes significados? A resposta parece ser simples: por meio de mensagens não verbais, como a arquitetura, por exemplo. A arquitetura, assim como a arte e a escultura, transmite o afeto deixado para trás nas análises dos significados e das funções dos ambientes construídos. Nesse contexto, o conceito de função aparece de forma oportuna na teoria do arquiteto polonês, uma vez que este faz com que o significado ganhe importância, misturando-se a ele, tornando indissociáveis significado e função.

Um exemplo que podemos fornecer abordando essa relação é aquele a partir dos pórticos de entrada, os pilones, do templo de Ramessés III. Esses têm por função principal proteger a entrada desse recinto sagrado, tanto de ameaças físicas quanto das forças do caos, assumindo, desta forma, uma função apotropaica. Para isso, esses são decorados com motivos do faraó massacrando estrangeiros, inimigos externos do Egito, que assumem o papel de forças caóticas, acompanhado de divindades que o legitimam, como Amon-Re e Re-Harakhty. Os significados que esta estrutura assume para o espectador, aquele que vislumbra estes códigos, são diversos e variam de acordo com a bagagem cultural que carrega, com seus conceitos e com o próprio tempo. Para os egípcios, o esquema artístico do pilone revela o rei mantendo a ordem em seu território, representado em um tipo ideal guerreiro. No entanto, para outros observadores em outros contextos, a mensagem é outra como, por exemplo, acontecerá com Diodoro da Sicília, que ao encarar esta mesma estrutura enxergará gigantes mitológicos.

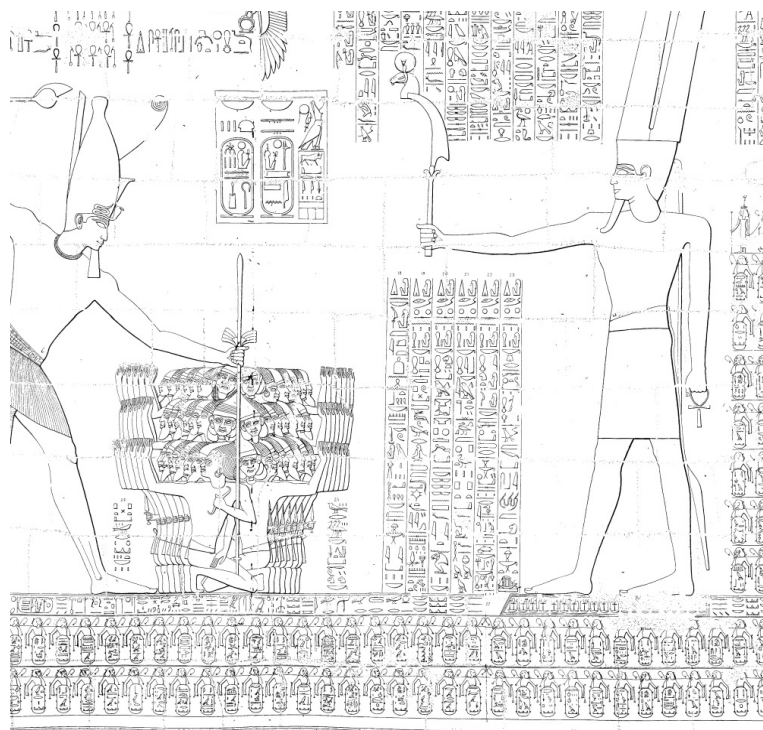


Figura 3 – Esquema decorativo do primeiro pilone do templo de Medinet Habu: Ramessés III massacra inimigos externos perante Amon-Re.

Fonte: The epigraphic survey (1932, plate 101).

Ainda, de acordo com o arquiteto polonês, o uso de modelos não verbais no estudo de ambientes construídos e seus significados envolve “olhar diretamente vários ambientes e configurações, observando as pistas presentes neles, identificando como eles são interpretados pelos usuários” (RAPOPORT, 1990, p. 87). Ou seja, o que o autor nos propõe é observar como estas pistas afetam o comportamento humano e seus afetos. Para tanto, Rapoport nos propõe dividir os ambientes em três categorias: características fixas, características semifixas e características não fixas ou elementos informais. O primeiro

desses são os elementos que são fixos ou que mudam raramente e lentamente, como paredes, tetos e chão, bem como ruas, prédios e cidades. A forma como estes elementos estão organizados espacialmente comunicam sentidos e evocam ações pretendidas aos usuários. Este é o caso, por exemplo da organização espacial dos templos egípcios do Novo Império, configurados de modo a evocar um sentido de origem mítica, da já mencionada colina primordial. Há também outros sentidos envolvidos, como a questão do sagrado e do acesso a esse por pessoas de diferentes posições sociais e dos ambientes construídos para ter funções específicas, muitas vezes próprias apenas para os olhares do divino, como as capelas votivas e as salas de oferendas. No entanto, há também espaços voltados para o uso comum, como celeiros, oficinas e aposentos dos sacerdotes, que não possuem teor sagrado, embora estejam em solo sacro. A segunda categoria, por sua vez, diz respeito a elementos que costumam estar presentes, mas que podem sofrer alterações, como móveis, cortinas e plantas, por exemplo. Esses, juntamente com a terceira categoria, os elementos não fixos, que o autor entende pelos ocupantes humanos e suas relações com o espaço, são elementos cuja a análise torna-se mais complexa quanto mais recuamos no tempo, tornando-as vestígios quando tratamos de um templo tão antigo como o de Medinet Habu.

No entanto, as pistas estão disponíveis e essas revelam muito sobre o espaço em questão. Algumas dessas pistas que o autor aponta são físicas (elementos visuais, sonoros, olfativos) – tamanho, forma, altura, cor, material, textura, detalhes, decoração, qualidade, idade, localização, barulho, sons naturais, sons momentâneos, cheiros do ambiente, cheiros naturais, artificiais etc. – outros sociais (pessoas, atividades e usos, objetos) – linguagens faladas, comportamentos, vestimentas, tipos

físicos, idades, sexos, ocupações, espaços de lazer, de recreação, religiosos, símbolos, sinais, comidas, cercas, jardins etc.

Em relação à análise que Rapoport faz do significado nos ambientes construídos, percebemos uma aproximação do posicionamento deste autor com o de Yi-Fu Tuan. Para o arquiteto, os grupos humanos organizam o espaço por diferentes propósitos, de acordo com regras que refletem seus valores, atividades e necessidades. Esse tipo de organização do espaço reflete, segundo Rapoport, imagens ideais, que representam a congruência entre o espaço físico e social (RAPOPORT, 1990, p. 179). Esta abordagem é semelhante ao processo que transforma, através da experiência, o espaço abstrato em lugar, para Tuan, uma vez que é necessária uma série de investimentos de indivíduos e grupos, tanto no sentido de construção física de um ambiente quanto de um tempo despendido para que este ambiente se torne um lugar.

Ainda, para Rapoport, apesar de o arquiteto estar se referindo basicamente a ambientes construídos em sua análise espacial, percebemos que o autor reconhece a existência de uma grande variedade de tipos de espaço, uma vez que existem diversos grupos e culturas para ver e avaliar espaços de formas distintas. Neste contexto, o autor busca sintetizar uma definição para esta noção, como a:

[...] extensão tridimensional do mundo ao nosso redor, os intervalos, distâncias e relações entre pessoas e pessoas, pessoas e coisas e coisas e coisas. Organização espacial é, então, a forma em que essas separações (e ligações) ocorrem e são centrais no entendimento, analisando e comparando os ambientes construídos (RAPOPORT, 1990, p. 179).

Assim como Tuan, há uma necessidade do valor humano agregado a esta noção de espaço que se constrói e que pode vir a ser tornado um lugar. Compreendemos, neste trabalho, que o templo de Medinet Habu possui significados não verbais que unem pessoas a esse ambiente, gerando nelas afetos e despertando sentimentos de pertencimento a esse dado espaço. Há ainda na arquitetura um valor que comporta imagens ideais que unem o espaço físico à realidade extraterrena, em que este se encontra, ou seja, uma ligação com o sagrado presente no ambiente que pode ser vivido pela sociedade que usufrui o lugar. O ambiente construído evoca, assim, sentidos e mensagens claras que remetem a noções sociais de espaço e tempo, religião, cultura e poder. O templo de Ramessés III é, dessa forma, um projeto de uma época, que busca rememorar seus antepassados e suas tradições, assim como conduz o observador a experienciar uma vasta gama de sentidos e relações com os elementos que o cercam.

Referências

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da UNICAMP, 2011.

ASSMANN, Jan. Communicative and cultural memory. In: ERL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Orgs.). **Cultural memory studies**: an international and interdisciplinary handbook. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. p. 109-118.

BRANCAGLION JR., Antônio. **Manual de Arte e Arqueologia Egípcia II**. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2004.

CARDOSO, Ciro F. Construção de monumentos régios e simbolização do espaço no antigo Egito (Reino Novo, séculos XVI-XI a.C.). **Revista Mundo Antigo (NEHMAAT-UFF/PUCG)**, Campos dos Goytacazes, RJ, ano 1, v. 1, n. 1, p. 29-54, jun. 2012. Disponível em: <<http://www.nehmaat.uff.br/revista/2012-1/artigo01-2012-1.pdf>>. Acesso em: 22 nov. 2013.

CLINE, Eric H; O'CONNOR, David. **Ramesses III: the life and times of Egypt's last hero**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.

HARTH, Dietrich. The invention of cultural memory. In: ERL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Orgs.). **Cultural memory studies**: an international and interdisciplinary handbook. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. p. 85-96.

HORNUNG, Erik. **Idea into image**: essays on Ancient Egyptian Thought. New York: Timken Publishers, 1992.

HORNUNG, Erik; KRAUSS, Rolf; WARBURTON, David. **Ancient egyptian chronology**. Leiden: Brill, 2006.

NOGUEIRA, Amélia R. B. Uma interpretação fenomenológica na Geografia. In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10., 2005, São Paulo. **Anais...** São Paulo: USP, 2005. p. 10243-10262.

RAPOPORT, Amos. **The meaning of the built environment**: a nonverbal communication approach. Tucson: The University of Arizona Press, 1990.

SHAW, Ian. **Ancient Egypt**: a very short introduction. United States: Oxford University Press, 2004.

SNAPE, Steven. **Egyptian temples**. United Kingdom: Shire Publications, 1996.

THE epigraphic survey. **Later Historical Records of Ramses III**. Field Director, Harold Hayden Nelson. OIP 9. Chicago: University of Chicago Press, 1932. (Medinet Habu, 2).

TUAN, Yi-Fu. Place: an experimental perspective. **Geographical Review**, v. 65, n. 2, p. 151-165, 1975.

_____. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

_____. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. **Geograficidade**, Niterói, v. 1, n. 1, inverno 2011.

UM MAPA DO POST-MORTEM: O “LIVRO DOS MORTOS” COMO UM GUIA DE ORIENTAÇÃO ENTRE DOIS MUNDOS

Keidy Narely Costa Matias

*Tu dirás que é a Morte;
eu direi que é a Vida.
(Machado de Assis –
“Uma Criatura” – Ocidentais,
in Obras completas, 1901).*

Introdução

O enfrentamento da morte é também o ato de encarar o desconhecido; isto é inerente à condição humana – os homens possuem consciência de sua finitude e, mesmo aqueles que não acreditam em uma existência *post-mortem*, não estão alheios e inconscientes para com o ignoto, para com a possibilidade de um fim de tudo. A concepção de um mundo exterior ao plano terreno é, portanto, uma das soluções encontradas para a perpetuação da vida. A percepção inefável da finitude da vida e da proximidade da morte e da não existência é uma condição histórica, produto da consciência do homem, e atua simbolicamente para que mundos imaginados se transponham à categoria de espaços existentes. O transcendental, para o crente, existe tal como o mais real e palpável dos objetos.

Os egípcios, de maneira geral, não duvidavam da existência da *Duat* (*dw3t*), tampouco do “Senhor de Amentet”, Osíris. É sabido que alguns textos contestatórios sobre o porvir existiam, o mais conhecido deles talvez seja o “Canto do Harpista”, uma composição cética que não elimina, mas que questiona a existência de um Além-mundo:

[...] Ninguém volta do lugar (onde se acham)
Para contar como estão,
Para dizer o que precisam,
Para serenar nosso coração
Até irmos para onde eles foram.
[...]
Faze do dia uma festa
E não te canses!
Eis que ninguém pode levar suas coisas consigo,
Eis que ninguém que parte volta de novo!
(ARAÚJO, 2000, p. 373-374).

Esse texto oriundo do Médio Império (2040-1640 a.C.), e traduzido por Emanuel Araújo a partir de seu remanescente do Novo Império (1550-1070 a.C.), o Papiro Harris 500, destaca uma visão recorrente nas mais diversas épocas históricas: as crenças não são iguais e uníssonas. A sociedade egípcia tinha na cultura mortuária uma característica acentuada, e mesmo esses textos contestatórios não representam quaisquer ideias semelhantes à descrença total nas divindades e no *post-mortem*. Essas variadas percepções de mundo nos motivam a investigar como a sociedade egípcia concebia o destino *post-mortem*. Para isso, faremos uso do Livro dos Mortos

a designação de um grupo de encantamentos mortuários, escritos majoritariamente em papiros, oriundos do Novo Império, do Terceiro Período Intermediário [1070-712 a.C.], e do Período Tardio [525-332 a.C.] (HORNUNG, 1999, p. 13).

O Livro dos Mortos é um termo cunhado no século XIX para um corpo de textos conhecidos pelos antigos egípcios como “Encantamentos para Sair à Luz do Dia”. Depois de o Livro dos Mortos ter sido traduzido pelos egiptólogos, ele ganhou na imaginação popular o lugar de Bíblia dos antigos egípcios. Essa comparação é bastante inapropriada. O Livro dos Mortos não era um livro sagrado central da religião egípcia (PINCH, 2002, p. 26).

Distintamente do que ocorre nas religiões monoteístas, não existia no Antigo Egito um livro sagrado principal. Dessa maneira, os egípcios documentavam os seus encantamentos em suportes diversos e, no caso do Livro dos Mortos, era disposto em câmaras funerárias e em sarcófagos, mas, sobretudo em papiros é que encontramos a sua maior recorrência.

Cópias do Livro dos Mortos têm sido encontradas ao longo de todo o Egito, mas eram nos templos de Tebas que se situavam os centros de sua produção. Muitos dos encantamentos foram adaptados da literatura funerária antiga, particularmente dos Textos dos Sarcófagos (PINCH, 2002, p. 26).

A relação entre o Livro dos Mortos e o Novo Império não é aleatória. Essa condição reflete que mesmo tendo sido a sociedade egípcia caracterizada pela centralização e coesão político-religiosa ao longo do período faraônico (com exceção

dos Períodos Intermediários), muitas modificações não deixaram de existir, e a utilização do Livro dos Mortos em substituição aos Textos das Pirâmides e dos Textos dos Sarcófagos é uma delas (cf. GOELET, 1998, p. 139; HORNUNG, 1999, p. 14).

O Livro dos Mortos é uma produção advinda de um imaginário coletivo, sobretudo ao considerarmos que os escribas repetiam fórmulas de tempos passados – e não podiam errá-las –, mas também evoca a necessidade individual do homem de salvar a si mesmo no cosmos. Em outras palavras, o homem requisitava o trabalho de um artesão, ou de uma oficina de artesãos, para que estes constituíssem um texto pensado por uma coletividade, mas com o intuito de salvar uma particularidade.

Esse papiro funerário assumia o papel de um mapa, de um guia que pudesse auxiliar o homem na sua travessia rumo aos domínios do deus Osíris. Era através do Livro dos Mortos que o homem podia realizar seu caminho rumo à “eternidade dos milhões de anos”, expressão essa que é bastante recorrente nos papiros funerários. Na medida em que atuava como um guia, o Livro dos Mortos precisava alertar o homem sobre os caminhos que este deveria percorrer. Além disso, o livro tinha a função de fazer lembrar ao homem todos os nomes que porventura ele pudesse se esquecer durante a travessia rumo aos domínios de Osíris. Lembremos que enunciar é dar vida, abrir caminhos; somente com a enunciação e a lembrança era que o homem se habilitava a falar com os deuses na medida em que pronunciava seus nomes e epítetos; tornava-se apto ainda a falar com os guardiões dos portões, fazendo com que estes abrissem as portas que o levariam ao contato com Osíris.

O Livro dos Mortos, portanto, é o documento que nos permite pensar como os egípcios – em nosso recorte, no Novo

Império – imaginavam a dimensão espacial do universo dos mortos. Interessa demarcar que, para nós, espaço

é o produto das dificuldades e complexidades, dos entrelaçamentos e dos não-entrelaçamentos de relações, desde o inimaginavelmente cósmico até o intimamente pequeno (MASSEY, 2004, p. 17).

Pensamos que esses entrelaçamentos também ocorrem na dimensão temporal, dado que o universo dos mortos no Novo Império possui características semelhantes com o imaginário do homem em épocas anteriores, visto que fora concebido a partir da reconstrução – ou compilação – de fórmulas que os egípcios já conheciam, notadamente, a partir dos Textos das Pirâmides e dos Textos dos Sarcófagos. Destacamos que a sociedade egípcia possui poucas quebras, e isso não representa pouco dinamismo social, antes de tudo é uma representação do “ideal de ordem” a ser atingido, ideal este que não fugia do plano divino, na medida em que era representado por uma deusa: Maat.

77

O Livro dos Mortos: a Cartografia da geografia mítica da Duat

Duat era como os egípcios denominavam o espaço dos mortos que, por sua vez, era associado ao oeste por ser este o lugar do crepúsculo; em outras palavras, o sol morria para os vivos e nascia para os mortos. Os egípcios acreditavam que ao dia o deus Rê mirava os vivos, protegia-os e iluminava-os. A sociedade egípcia ligava-se intimamente com a ideia de “duplo”, de espelhamento, logo o sol não podia ser um direito

dos vivos apenas: também era privilégio dos mortos serem contemplados pela luz do dia.

Se durante o dia o sol iluminava os vivos na terra do Egito, a que eles chamavam de *Kemet*, durante a noite iluminava os mortos, que ficavam no mesmo cosmos, em uma *geografia mítica* semelhante à terra do Egito.

O defunto preparava-se para regressar à luz do dia, mas não exactamente para o mundo terreno, o mundo dos vivos. O percurso solar que o defunto iria percorrer tinha correspondências com a geografia religiosa do Egito, em particular com a região heliopolitana e menfita, mas a dimensão em que se situava já não se regia pela linearidade do mundo dos vivos: «Eu sou o ontem, a alvorada do dia de hoje e o amanhã¹» (SOUSA, 2010, p. 165, grifo do autor).

Logo, a principal diferença que separava vivos de mortos era justamente essa condição, de existência ou inexistência física, pois ambos viviam em lugares semelhantes: os vivos no Egito e os mortos nos Campos de Iaru, uma recriação do Egito.

Os Campos de Iaru, o paraíso egípcio, eram, deste modo, concebidos à imagem e semelhança do próprio Egito terreno. Do ponto de vista cultural, é, portanto, extremamente significativo que o mundo idílico proporcionado aos justos no Além fosse concebido à imagem da vida que decorria nas margens do Nilo (SOUSA, 2008, p. 202).

¹Referência feita por Rogério Sousa ao Capítulo 64 do Livro dos Mortos.

Sabemos que o caos representado pela morte começava a ser transposto à categoria de *ordem* na medida em que o morto passava pelos ritos fúnebres, mas outro episódio se colocava como central: a condição de “justificado” ou “justo de voz” –

do egípcio ‘*Maakheru*’. Epíteto colocado após o nome próprio que qualifica o morto como tendo passado com sucesso pelo julgamento no Tribunal de Osíris, cumprindo as condições de Maat (BRANCAGLION, 2003a, p. 116).

Conseguir vencer recorrentes desafios era uma condição para que o morto pudesse atingir a “justificação” e, por conseguinte, os Campos de Iaru. Acredita-se que antes de poder ser julgado no Tribunal de Osíris o morto pronunciava fórmulas que o faziam escapar de perigos diversos. O último desses perigos era a reprovação diante do deus no Tribunal (Cap. 30b do Livro dos Mortos); se o coração do morto², ou seja, a sua consciência, testemunhasse contra ele, uma criatura híbrida chamada Ammit, composta por 1/3 leopardo ou leão, 1/3 crocodilo e 1/3 hipopótamo, o devoraria e ele deixaria de existir, pois

79

² “Através da pesagem do coração procurava-se averiguar o estado de pureza do coração, do qual dependia inteiramente a sobrevivência do indivíduo. Desde o Império Médio que a vida divina era prometida a quem realizou a *maet* através dos seus actos e palavras. No Império Novo, o coração torna-se o alvo deste exame, assumindo-se como a única testemunha válida para avaliar o estado de pureza do candidato. O coração leve como a pluma de *maet* ilustra o mais elevado ideal da ética egípcia: o homem que praticou *maet* nas suas acções, nas suas palavras e no seu coração-consciência. No entanto, nem tudo é da responsabilidade do homem. No seu coração também está marcado o destino, *chai*, que os deuses lhe traçaram à nascença, pelo que a sua influência também será tida em consideração para equilibrar o resultado final” (SOUSA, 2004, p. 543).

não havia um “inferno” no Egito. Ogden Goelet, no entanto, descreve de maneira assustadora outros perigos dessa geografia do *post-mortem*:

Os egípcios podiam ser tão sadicamente imaginativos como qualquer pregador do fogo e do enxofre do inferno a respeito do castigo eterno para os malfeitores. Vinhetas e nomes terríveis de deuses e de outros seres sobrenaturais revelam alguns dos destinos que podiam ocorrer aos condenados. Algumas vezes eles iriam sofrer [algumas] formas de penas capitais terrenas e seriam torturados, decapitados ou queimados em poços em chamas. Mais frequentemente, os amaldiçoados eram tratados como animais sacrificiais e abatidos com facas, desmembrados, e o seu sangue era drenado do corpo; eles podiam ser cozinhados e comidos por criaturas como Ammit (GOELET, 1998, p. 154).

80

Essa descrição de Goelet apresenta a maior ameaça com a qual o homem podia se deparar: a de morrer uma segunda vez, que o levaria à condição de “não existência” (cf. BRANCAGLION, 2003b, p. 13). Portanto, na medida em que vencida os desafios no *post-mortem* o homem reafirmava a *ordem* divina, negava o caos e abria caminhos em direção à reafirmação de sua vida. Os caminhos do homem até a reafirmação de sua vida, ou repetição da vida – que diferentemente da primeira seria eterna –, eram preenchidos tanto por paisagens completamente transcendentais quanto por imagens de lugares possíveis no mundo real, ou até mesmo com uma fusão dessas duas características.

Cada homem em qualquer época histórica possui seus medos e desejos, e é neste sentido que a geografia mítica da

Duat, que consideramos ser formada por “mapas mentais”, apresenta-se como resultado das percepções do homem.

Os homens enquanto seres sociais produzem sua vida, sua história, sua consciência, seu mundo. Nada há na história e na sociedade que não seja adquirido e produzido. A “natureza”, ela mesma, tal como se apresenta na vida social aos órgãos dos sentidos, foi modificada, portanto, produzida (LEFEBVRE, 2006, p. 62).

Enquanto o Livro dos Mortos se apresentava como uma cartografia que pretendia mostrar ao homem os caminhos do Além, este último, por sua vez, apresentava-se como uma geografia mítica que, embora documentada, não podia, obviamente, ser *literalmente* percebida pelos vivos. Dessa forma, o Livro dos Mortos atuava como um objeto mágico-religioso que agia no sentido de facilitar a percepção do universo dos mortos na medida em que antecipava seus perigos e, consequentemente, prevenia os homens acerca da ameaça representada pela possibilidade de um fim de tudo. Nesse sentido, o mapa não *criava* o mundo dos mortos, na verdade o *representava* (cf. SEEMANN, 2001³). Contudo, a ideia de “representação” é bastante complexa para esse contexto do Egito, dado que o poder mágico dos papíros funerários conferia ao Livro atribuições que transbordavam a esfera da busca por caminhos, e essa característica aparece, por exemplo, quando se recorria ao Livro como um suporte

³ Seemann (2001, p. 64) adverte que ao utilizar a “abordagem semiótica do mapa, que tem muito em comum com o conceito de *paisagem* [...], corre-se o risco de não representar o mundo, mas criá-lo através do mapa”.

capaz de reavivar as lembranças de fórmulas e de nomes de deuses, tão fundamentais no mundo dos mortos.

Tomando de empréstimo as considerações do geógrafo Jörn Seemann (2003), sobre mapas e percepções, indicamos que o Livro dos Mortos, assim como uma cartografia, possuía uma função comunicativa entre o *mundo* dos vivos e o *universo* dos mortos.

O mapa (no seu sentido mais amplo possível) exerce a função de tornar visíveis pensamentos, atitudes, sentimentos tanto sobre a realidade (percebida) quanto sobre o mundo da imaginação. Esses mapas não são representações cartográficas sujeitas às regras cartográficas de projeção, escala ou precisão, mas representações espaciais oriundas da mente humana, que precisam ser lidas como mapeamentos (= processos) e não como produtos estáticos. (SEEMANN, 2003, p. 3).

O Livro dos Mortos desempenhava múltiplas funções:

- 1) enquanto objeto mágico-religioso a ser usado pelo morto no Além-mundo, ele servia como um guia de memória, que fazia do morto um ser capaz de abrir portões através da enunciação dos nomes de cada um dos guardiões desses obstáculos;
- 2) no mundo dos vivos se tratava de um mapa que dava ciência aos homens dos perigos a serem enfrentados no *post-mortem* – isto ajuda a explicar a existência de rubricas, fundamentais aos sacerdotes responsáveis pela realização dos ritos fúnebres;
- 3) representava ainda o *microcosmo* do Outro mundo.

O mapeamento do Além: alguns exemplos

A partir deste momento apresentaremos a ideia de mapeamento do Além através de dois exemplos retirados do Livro dos Mortos de Ani (um escriba que viveu na XIX Dinastia; c. 1275 a.C.): as Confissões Negativas (Capítulo 125) e a Pesagem do Coração do morto contra a pluma da deusa Maat (Capítulo 30b).

As Confissões Negativas ou Declarações de Inocência

O Capítulo 125 do Livro dos Mortos retrata um dos momentos cruciais do morto no Além; era nesse momento que ele dizia o que não havia feito de errado em vida, em outras palavras, as declarações de inocência representavam a afirmação do ideal egípcio de moral (Maat). O morto se via diante de quarenta e dois deuses – o Egito era dividido em 42 nomos, e cada deus representava uma dessas divisões territoriais –, e declarava sua boa conduta em diferentes ocasiões. São exemplos:

- 1ª (...) Eu não fiz nada de errado;
- 2ª (...) Eu não roubei;
- 3ª (...) Eu não furtei;
- 4ª (...) Eu não matei pessoas;
- 5ª (...) Eu não destruí as oferendas de alimentos;
- 6ª (...) Eu não reduzi as medidas [dos grãos];
- 7ª (...) Eu não furtei a propriedade do deus;
- 8ª (...) Eu não falei mentiras;
- 9ª (...) Eu não fui carrancudo;
- 10ª (...) Eu não forniquei com o fornicador (?);

[...]

(FAULKNER, 1998, lâmina 31).

O momento das declarações de inocência evocava a moral egípcia que os homens quando vivos deveriam preservar, mas também indicava que o morto havia se recordado das quarenta e duas fórmulas que deveria pronunciar. Na medida em que a verbalização da inocência (ou da ausência de culpa) se fazia presente, o morto dava mais um passo rumo à eternidade. E era através da pronúncia das fórmulas mágicas do Livro dos Mortos que a concretização dos Campos de Iaru se fazia mais presente. Depois de readquirir os seus sentidos, quando o morto *enxergava* cada declaração de inocência e a *pronunciava*, na verdade estava executando um processo de decodificação de um mapa – o Livro dos Mortos – rumo a um destino agradável e eterno: os Campos de Iaru.

84

A Pesagem do Coração

Depois de ter decifrado um sem número de caminhos através da consulta ao Livro dos Mortos, o morto finalmente chegava ao momento mais decisivo de sua viagem espacial na *Duat*: a pesagem de seu coração, colocado em contrapeso com a pluma que representava a deusa Maat. Esta pesagem literalmente era a comparação do homem com os deuses.

O julgamento ocorria após a chegada do morto na “Sala das Duas Maat”, filhas do sol e da lua, onde o morto era conduzido por Anúbis, responsável pela sua mumificação. Para poder entrar nessa sala o morto deveria conhecer os nomes dos

guardiões das portas e de todas as partes que compunham as portas de entrada da “Sala de Julgamento” e saudar os 42 deuses assessores (BRANCAGLION, 2003b, p. 60).

Rogério Sousa (2004, p. 543) aponta a paisagem do coração como um

resquício do pensamento dualista que, nos tempos da fundação da monarquia, se aproximou dos termos *ib* e *hati* para exprimir a ideia de totalidade do ser humano, à semelhança do que já fizera com as Duas Terras. Goelet (1998, p. 153)

Nos adverte que “o julgamento era visto como o principal evento de passagem em direção à próxima existência”; o morto passava por muitos desafios até chegar ao Tribunal de Osíris, mas

após a paisagem do coração [...] o mundo inferior abria-se para o defunto como um templo sagrado. Neste percurso, como os pilones de um templo, os sete portais do Além garantiam o acesso à região mais sagrada da Duat, a região onde era possível empreender a regeneração do defunto (SOUSA, 2010, p. 171).

Mesmo que o morto tivesse sido em vida alguém digno do paraíso osiríaco, esse destino não seria possível sem a ajuda de um guia, pois no momento do julgamento o testemunho do coração era quem detinha o poder sobre o morto, ou seja, os deuses não eram onipresentes para saberem efetivamente das ações do homem em vida; o julgamento dos mortos era realizado tendo como base a “argumentação”. O Livro dos Mortos era utilizado como um trunfo por parte do morto, como uma garantia de que se algo não ocorresse da maneira esperada ele, o

morto, teria um auxílio. Metaforicamente, podemos pensar em um homem que procura determinado lugar, e que mesmo sem jamais tê-lo visto possui vagas ideias de suas coordenadas, mas que por garantia carrega consigo um mapa, para poder consultar nos momentos em que porventura se encontrar perdido.

Considerações finais

Enfrentar os perigos da *Duat* era algo do qual o homem que havia passado pelos ritos de enterramento não podia escapar. Portanto, devia se precaver através da recorrência a mecanismos que o conferissem determinada segurança. A *Duat* era uma geografia mítica, concebida pelos vivos através da estreita relação que estes tinham com sua terra, ou seja, o seu espaço de vivência. O universo do *post-mortem* pode ser pensado, portanto, como uma paisagem mental; por sua vez, o Livro dos Mortos realizava a comunicação entre os dois mundos, dos vivos e dos mortos, por meio de suas fórmulas mágicas que denotavam a abertura de caminhos rumo aos Campos de Iaru. O papiro funerário, que neste trabalho foi apresentado a partir do exemplar de um escriba do Novo Império chamado Ani, documentava desde a recuperação das faculdades do morto, como falar e enxergar, até a condução deste rumo à sala do julgamento, onde se declarava inocente com a ajuda de seu coração, e atingia a eternidade.

Os egípcios representaram o mundo *post-mortem* no Livro dos Mortos para mais facilmente o enfrentarem; cada capítulo do Livro é a apresentação de uma paisagem anteriormente concebida, mas que somente com a morte podia efetivamente ser vivida. O que difere o Livro dos Mortos de outros mapas é o fato de que *sobretudo* era usado pelos mortos, em outras palavras,

o morto, em sua agência – recuperada depois da morte física – buscava restabelecer a ordem que fora quebrada através de seu fim na terra por meio da consulta ao Livro. Se havia deixado a terra do Egito, ele deveria encontrar o próprio espelhamento desta, para lá continuar sua existência sem mais quebras, pois seria eterno. O Livro dos Mortos interligava dois mundos a partir da documentação de um espaço transcendental, destinado aos mortos, e funcionava como um guia que tinha por fim propiciar ao morto o contato com o maior dos tesouros: a eternidade.

Referências

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a eternidade**: a literatura no Egito faraônico. Brasília: UnB, 2000.

BRANCAGLION Jr., Antonio. **Manual de Arte e Arqueologia Egípcia I**. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2003a. 1 CD-ROOM. (Série Monografias, 6).

_____. **Manual de Arte e Arqueologia Egípcia II**. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2003b. 1 CD-ROOM. (Série Monografias, 6).

DAVID, Rosalie. **Religião e magia no Antigo Egito**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

FAULKNER, Raymond. **The egyptian book of the dead**: the book of going forth by day. Trad. e comentários R. Faulkner. San Francisco: Chronicle Books, 1998.

GAMA, Cíntia A. **Os servidores funerários da coleção egípcia do Museu Nacional**: catálogo e interpretação. 2008. 524f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

GOELET, Ogden. Commentary. In: FAULKNER, Raymond. **The egyptian book of the dead**: the book of going forth by day. Trad. e comentários R. Faulkner. San Francisco: Chronicle Books, 1998. p. 137-170.

HORNUNG, Erik. The Ancient Egyptian books of the afterlife. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

LEFEBVRE, H. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins, (do original: La production de l'espace. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000), 2006. Disponível em: <http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/arq_interface/1a_aula/A_producao_do_espaco.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2016.

MASSEY, Doreen. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. **GEographia**, ano 6, n. 12, 2004.

PINCH, Geraldine. **Egyptian mythology**: a guide to the gods, goddesses, and traditions of Ancient Egypt. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SEEMANN, Jörn. Cartografias Culturais na Geografia Cultural: entre mapas da Cultura e a Cultura dos mapas. **Boletim Goiano de Geografia**, v. 21, n. 2, jul./dez. 2001.

_____. Mapas e percepção ambiental: do mental ao material e vice-versa. **OLAM - Ciênc. & Tec.**, Rio Claro, v. 3, n. 1, p. 200-223, set. 2003.

SOUSA, Rogério P. N. F. A noção de coração no Egito faraônico: uma síntese evolutiva. In: RAMOS, José Augusto; ARAÚJO, Luís Manuel de; SANTOS, António Ramos dos (Orgs.). **Percursos do Oriente Antigo**: estudos de homenagem ao professor doutor José Nunes Carreira na sua jubilação acadêmica. Lisboa: Instituto Oriental, 2004. p. 529-554.

SOUSA, Rogério P. N. F. O imaginário simbólico da criação do mundo no antigo Egito. In: Departamento de Ciências e Técnicas do Património e Departamento de História (Portugal) (Org.). **Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006. p. 313-334. v. II.

_____. Os mistérios do além no Antigo Egito: questões sobre a exploração museológica de um quadro conceptual. Porto: **Revista da Faculdade de Letras. História**, Porto, Série III, v. 9, p. 195-216, 2008.

_____. O regresso à origem: o tema da viagem na iconografia funerária egípcia da XXI dinastia. **Cultura, espaço e memória**, n. 1, p. 157-176, 2010.

TRAUNECKER, Claude. **Os deuses egípcios**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

WILKINSON, Richard H. **The complete gods and goddesses of Ancient Egypt**. New York: Thames & Hudson, 2003.

ENTRE HOMENS E DEUSES: A FUNDAÇÃO DE ROMA E A REPRESENTAÇÃO DO EQUILÍBRIO TERRENO E DIVINO

Ana Paula Santana Filgueira

Resumo

Tendo como base os princípios que designam o lugar produto da experiência humana e do sagrado como a ritualização de um dado espaço, analisaremos de que forma os romanos construíram sua cidade enquanto um local de convivência de homens e deuses. Pretendemos construir uma narrativa dialogando com a concepção de lugar defendida por Yi-Fu Tuan, segundo a qual define o ambiente onde o homem constrói uma relação de afetividade, a partir das suas experiências e necessidades biológicas e sociais. Buscaremos ainda analisar o ritual de fundação de Roma para entender como os deuses estavam presentes no cotidiano dessa cidade.

Palavras-chave: Roma. Arquitetura. Mito.

Introdução

Roma, capital do Império Romano, tem o ano de 753 a.C. como provável data de fundação. Os latinos partiram da Península Itálica para conquistar o Mediterrâneo, sobressaindo-se sobre os

demais povos que habitavam aquelas regiões: Etruscos, Sabinos e Oscos, entre outros. Desde a construção de seus alicerces, o Palatino, local onde a capital foi erguida, possuía uma carga simbólica muito forte para os conquistadores. Assim como outras tantas cidades antigas, existia em torno dela um mito que, aliado a ritos, objetivavam a manutenção da harmonia do mundo dos homens com as divindades.

O mito mais popular sobre a fundação de Roma conta que esta cidade foi fundada pelos irmãos gêmeos Rômulo e Remo, filhos da princesa Réia Sílvia, filha do rei Numitor, de Alba Longa. Essa cidade teria sido fundada por Ascânio, filho de Eneias, sobrevivente da Guerra de Troia e filho da deusa Vênus. Esse mito relegava ao povo romano uma origem divina e foi utilizado por Otávio Augusto para justificar a origem divina da sua *gens*.

Réia Sílvia teria sido obrigada pelo seu tio, Amúlio, que destrona o rei, a se tornar uma sacerdotisa de Vesta e jogar seus filhos no rio Tibre. Encontrados por uma loba, as crianças são amamentadas até serem resgatadas pelo pastor Faústulo e sua esposa Aca Larência. Quando se tornam adultos, Rômulo e Remo tomam Alba Longa e fundam Roma, mas por consequência da ganância pelo poder sobre a cidade, Remo é assassinado pelo irmão. Diz ainda o mito que, após ter transformado Roma em uma potência política e militar, Rômulo teria desaparecido em uma nuvem, durante uma tempestade, e nunca mais teria sido visto. Depois desse episódio, os romanos o cultuaram como deus, pai e rei de Roma (LÍVIO, 2008, p. 24-26).

Esse mito foi contado por vários poetas romanos, como Virgílio, Tito Lívio e Suetônio, tendo também sofrido algumas alterações ao longo da história. Iremos abordar, no presente trabalho, esse mito como parte constitutiva da transformação do local de fundação de Roma em um lugar, investido de

significação, a sede de um dos maiores Impérios da Antiguidade. Para isso, abordaremos o conceito de lugar defendido pelo geógrafo Yi-Fu Tuan, que atribui ao homem a capacidade de dar significação e criar laços com um determinado espaço, outrora sem sentido.

O corpo da cidade

A religião romana era um importante componente da vida cotidiana na cidade, pois o culto público pregava uma religião que cultuava os grandes deuses de origem grega, porém com nomes latinos: Júpiter, pai dos deuses; Vênus, deusa do amor e da beleza; e Juno, deusa protetora das mulheres e do casamento. Nos espaços privados, os romanos buscavam a proteção dos espíritos domésticos, *lares*, e antepassados, *penates*. Prestar culto aos deuses era uma maneira de incentivar a união entre a comunidade. Traduzia-se como uma expressão da fidelidade dos homens para com os deuses e asseguravam de alguma forma a prosperidade através da *pax deorum* – a paz com os deuses.

Os deuses estavam sempre presentes na vida cívica, também eram cidadãos romanos, participavam das suas glórias, derrotas e dos rituais. Estes últimos eram uma parte fundamental nas interações entre homens e deuses, pois os rituais marcavam todos os eventos públicos e celebrações. A religião era umas das expressões da concepção romana sobre a manutenção e limitação do poder dos grupos políticos, além de garantir uma boa relação entre homens e deuses. Os rituais representavam a certeza da conservação da sociedade ordenada e segura (SILVA, 2006, p. 56-58).

Para os romanos, a cidade servia como um meio de proteção dos corpos vivos, estes deveriam ser mantidos a distância dos mortos, por isso não existiam cemitérios dentro de suas dependências, eles eram enterrados fora dos muros da cidade. Toda a área onde ficavam os vivos era amuralhada e chamada de *pomerium*, dividia-se em uma parte alta, destinada aos templos, e uma mais baixa, onde ficava o *Fórum*, os teatros, anfiteatros e o mercado. Fora dela ficavam os mortos. Como propôs Richard Sennett (2008), a cidade romana tinha por objetivo fornecer proteção aos corpos dos seus habitantes, de modo que era ela também uma reprodução do corpo humano: existia um coração, o *mundus*; um cérebro, o palácio do imperador e assim por diante (SENETT, 2008, p. 37-39). Senett, afirma também que, a relação do homem com o meio que habita se dá de maneira muito íntima, através da interação do seu corpo com o lugar que habita e essa relação o permite se orientar no mundo, possibilita que a partir de suas necessidades ele construa casas, estradas, monumentos arquitetônicos etc.

O geógrafo Yi-Fu Tuan parte dessa mesma premissa, defende que o homem se orienta no espaço a partir do seu corpo. Desse modo, as relações que estabelece com o espaço definem suas reações para com ele. É o homem quem transforma um espaço anteriormente sem significado em um lugar carregado de símbolos, laços afetivos e morada de deuses e homens. O lugar se constitui, então, como “qualquer localidade que tem significado para uma pessoa ou grupo de pessoas” (TUAN, 2011, p. 2).

O poder da capital do Império precisava ser evidenciado para que todos pudessem contemplá-lo e, para isso, eram promovidas obras públicas. Elas objetivavam ordenar e integrar o lugar que os romanos habitavam e governavam,

transformando-o em um conjunto de signos, um relato do seu poder (SILVA, 2006, p. 56-60). Um dos arquitetos romanos de mais renome foi Vitrúvio, que viveu na época de Otávio Augusto e escreveu tratados sobre a possibilidade de transpor a geometria do corpo humano para a arquitetura. Segundo sua concepção, a estrutura do corpo obedece às leis da dimensão e proporção, de maneira tão perfeita que poderia ser transposta para a arquitetura. Foi a partir desse pensamento que as cidades romanas foram planejadas, revelando os princípios de uma sociedade bem organizada.

Dando embasamento a esta concepção sobre a Cidade Antiga, Joseph Rykwert (2006, p. 80-83), historiador da arte, no século XX, utilizou o conceito de “entre lugar”, para definir qualquer espaço onde o homem se reconheça, encontre sua identidade, enquanto indivíduo ou membro de um grupo. Esse historiador afirma que a Cidade Antiga era construída por princípios cosmogônicos, ou seja, remetia a origem, era um reflexo do universo e da ordem do mundo. Além disso, defende o caráter biológico como um dos elementos chave na construção das cidades: o homem constrói suas cidades para se orientar no mundo, elas servem para proteger e disciplinar o corpo (RYKWERT, 2006, p. 85).

95

Lugar e religião

A cidade é uma expressão do contexto histórico em que o homem vive, ela guarda em si os anseios, esperanças e expectativas, expostas não só nos edifícios mas também na disposição das ruas, nos monumentos e na própria mentalidade das pessoas. Por consequência disso, está em constante movimento,

pois suas formas são inventadas e reinventadas. Ela se constitui como o lugar de encontro do cosmo com a terra, do sacro com o mundano, mas acima de tudo da experiência do homem (RYKWERT, 2006, p. 42).

A fundação de uma Cidade Antiga consistia na escolha de um lugar salubre e bem posicionado estrategicamente, no entanto, deveria primeiramente ser escolhido pelos áugures, levando a questão da fundação da cidade para o âmbito religioso. O rito de fundação da cidade era composto por várias fases e a mais importante delas era desempenhada pelos áugures, que por meio da análise das vísceras de animais, como o lobo, por exemplo, ou do exame do voo das aves, escolhiam o local onde a cidade deveria ser edificada. Em seguida, era construído o *mundus*, fosso localizado no centro da futura cidade, e traçado um diagrama sobre o solo, a partir do qual todas as suas estruturas deveriam ser erigidas. Esse exercício correspondia à transformação de um espaço, anteriormente sem significado, em um lugar único, dotado de valores cosmológicos e considerado o centro do universo para aqueles que o habitariam.

O ato de traçar um diagrama sobre o solo e escavar o *mundus*, transformava um espaço antes alheio a qualquer lei de ordem romana em um lugar investido de sensibilidades e subjetividades. Para o Rykwert (2006), a construção de qualquer habitação humana corresponde a uma *anamnesis*, a recordação de uma “instauração” divina de um centro do universo. Logo, ela se remete à produção de uma memória sobre um local. A cidade se constitui como um símbolo mnemônico, uma estrutura carregada de símbolos, onde os cidadãos, através de experiências, sacrifícios e festas criam laços e uma identidade comum. Dessa forma:

Os mitos da origem, em sua maioria, consistem em indicar o caminho trilhado pelos ancestrais, de como prepararam a terra para construírem suas habitações, de como se supriram dos recursos naturais e de como suas ações modificaram o ambiente. Os traços topográficos da área são registros de quem esteve aqui e do que se fez aqui (TUAN, 2011, p. 4).

Os locais se constituem como ambientes sagrados na medida em que permitem ao homem ter um contato com seu(s) Deus(s) e antepassados. “Fechada dentro dos limites sagrados, estendendo-se ao redor do altar, a cidade era o domicílio religioso, que recebia homens e deuses” (COULANGES, 2003, p. 217). Coulanges aborda o cotidiano romano e ressalta a constante presença dos deuses nele, tanto no ambiente público como no privado. Eram celebrados jogos e festas em homenagem aos deuses, além disso, havia rituais que precediam e sucediam vários acontecimentos na cidade. Na Roma Imperial, por exemplo, no momento em que era declarada guerra, os portões do templo do deus Jano eram abertos e ao seu final, eram fechados. A *pax romana* instaurada por Otávio Augusto celebrou o fim das guerras civis e, conseqüentemente, os portões de Jano foram fechados.

Desde sua fundação, a Cidade Antiga era um local sagrado, marcado pela memória da origem do mundo, representada no ritual de fundação. A construção de uma cidade equivalia, para os romanos, à representação da origem do universo. Um território desconhecido, desabitado pelo povo romano, traduzia-se como o Caos. Mas, a partir do momento em que era ocupado pelo homem, ele o transformava simbolicamente, em Cosmos, mediante a repetição de um ritual cosmogônico (ELIADE, 1992, p. 35). O ato de experimentar e investir de significado um dado

espaço, anteriormente estranho ao homem, transforma-o em um lugar que dá sentido à sua existência, permitindo-lhe considerar-se parte dele, desde que esteja em harmonia com os deuses. Pela sua simples presença, o homem impõe um esquema ao espaço, conscientemente ou não ele marca sua presença através de atividades que legitimam esse ambiente como sendo “seu” (TUAN, 1983, p. 42).

Para os romanos, o espaço não era entendido como algo homogêneo, mas caracterizado por uma dualidade: havia, portanto, o espaço sagrado, aquele que habitavam e consideravam o centro do universo; e o profano sem estrutura, nem consistência, habitado por seus inimigos ou simplesmente desabitado. Essa oposição estava ligada à existência ou não de experiência do homem com o espaço. Para Eliade (1992), o espaço sagrado tem um valor existencial para o homem, pois nada pode começar do Caos, é necessário estabelecer um ponto central para que o Cosmos se sobreponha ao Caos, por isso a primeira coisa a ser construída no local designado para a edificação das cidades romanas era o *mundus*. Para viver no Mundo, é preciso sacralizá-lo, pois não se pode viver no Caos (ELIADE, 1992, p. 70-73). O homem precisava ter a certeza de que

98

[...] sua cidade constituía o umbigo do Universo e, sobretudo, que o Templo ou o Palácio eram verdadeiros Centros do Mundo; mas queria também que sua própria casa se situasse no Centro e que ela fosse uma *imago mundi*. Universo. [...] Em outras palavras, o homem das sociedades tradicionais só podia viver num espaço “aberto” para o alto, onde a rotura de nível estava simbolicamente assegurada e a comunicação com o outro mundo, o mundo transcendental, era ritualmente possível (ELIADE, 1992, p. 27).

Nesse sentido, a fundação de uma Cidade Antiga correspondia à emergência do sagrado no mundo real. Era necessário também um fundador, geralmente uma personagem “histórica”, autora de inúmeros feitos e que após sua morte era consagrada como tal e cultuada como “pai da cidade”. Aquelas cidades que não possuíam esse tipo de herói inventavam o seu. Além disso, ele era o único indivíduo que tinha a honra de ser enterrado dentro da cidade, especificamente no centro. Devia ser enterrado no coração da cidade. O herói fundador de Roma foi Rômulo, descendente de Vênus e filho de Marte. No decorrer da história do Império, quando outras cidades foram incorporadas ao Estado romano, era escolhido o líder de alguma facção ou magistrado para cumprir o papel de herói da cidade.

As fundações das cidades na Antiguidade e na Idade Média não aconteceram em um espaço neutro: para isso necessitou-se de “vantagens de centros de referência”, que ao lado da utilidade econômica incluíam a relevância simbólica dos locais. As fontes mais importantes de tal relevância eram, ao lado da localização dos mitos, as sepulturas dos heróis (ASSMANN, 2011, p. 326).

Durante o ritual de fundação, o herói fundador da cidade circundava o território onde ela seria edificada, com o auxílio de um arado de bronze, puxado por um boi, representando a união do céu com a terra e cada vez que esta fosse cultivada a fertilidade da terra, Mãe, era ampliada. Credita-se aos etruscos a influência desse rito sobre os romanos, mas não se descarta a possibilidade de que eles o tenham importado de algum outro povo com o qual tiveram contato (RYKWERT, 2006, p. 98).

O rito de fundação e o herói da cidade

Após o ritual de fundação, iniciava-se a fase de construção dos muros e demais estruturas da cidade, essas pedras eram uma forma de proteção não só contra os povos inimigos mas também contra os mortos, enterrados fora da cidade. As pedras da cidade eram uma forma de proteção dos corpos frágeis de seus habitantes. Os romanos consideravam suas muralhas sagradas, elas deviam ser defendidas ao custo de suas próprias vidas.

Os portões das cidades romanas ficavam sob a guarda de um deus protetor, mesmo assim todos eles eram protegidos por Jano, deus de todos os começos e todas as aberturas, chamado também de “Universo”. Por marcar os limites entre o espaço revestido de significação e do espaço sem ordem, os portões carregavam em si um poder ameaçador – atravessá-lo era um ato religioso, pois o homem saía do Cosmos e se aventurava em meio ao Caos, território não romano. Eles eram adornados com abóbadas e painéis, protegidos por diversas divindades.

Diante de toda essa ritualização, a cidade romana não possuía apenas uma existência física, mas estava além, suas estruturas alcançavam o plano divino. Para os romanos, a cidade possuía um tipo de existência peculiarmente religiosa, assim como ela deveria ser fundada por meio de rituais, devia ser igualmente destruída, mesmo que seus rivais não partilhassem das suas práticas religiosas. Não bastava que a cidade fosse saqueada e queimada, tinha de ser desfeita ritualmente.

Da mesma forma que a cidade fora fundada pelo ritual do arado, devia igualmente ser destruída. Na história romana, a cidade cuja destruição recebeu mais respaldo foi Cartago. Nesse episódio, Cipião, então capitão do exército, “consagrou”

a cidade sitiada e invocou seus deuses para que se aliassem aos romanos e deles recebessem culto, assegurando assim sua vitória. Uma vez tomada, a cidade deveria ser “desarada”: o arado era conduzido no sentido horário ao redor dos limites da cidade, ao contrário do que ocorria no rito de fundação, quando este seguia o sentido anti-horário. Ao passar por esse ritual, Cartago deixou de existir. Vale salientar, que esse costume não era exclusivo dos romanos, os gregos, por exemplo, já o praticavam: Aquiles amarrou o corpo de Heitor a um arado e percorreu os limites de Troia, ao final da guerra.

A cidade não era apenas fundada por meio da destruição de outra, muitas vezes era designado a um indivíduo a tarefa de encontrar e fundar uma nova colônia. Esse chefe levava consigo um pequeno contingente de pessoas e, ao longo do percurso, outros grupos podiam se juntar a ele, advindos de diversos lugares. A cidade era construída à imagem do Estado, dividida em tribos e fratrias, cada uma cultuava seus próprios deuses e até mesmo podiam adorar distintos heróis fundadores, julgando-se descendentes destes. Isso denota a natureza múltipla da religião romana e seu caráter cívico. Além disso, sempre que um indivíduo saía de sua pátria para se instalar em outra levava consigo parte dela: simbolicamente depositava no *mundus*, da sua nova cidade, um punhado de terra proveniente de sua antiga pátria.

Esse mesmo ritual foi praticado por Rômulo ao fundar Roma, conduzido pelos deuses, através do acompanhamento do voo dos pássaros lhe foi indicado o local onde a cidade deveria ser edificada: o Palatino. Em seguida, cavou um poço circular, o *mundus*, e nele depositou um punhado de terra da sua pátria, Alba Longa. Esse ritual era repetido sempre que se mudava de pátria, pois, de acordo com a religião romana, o homem não podia se desprender do lugar em que havia nascido e onde

estavam enterrados seus antepassados, por isso, levava parte de sua terra e a unia com a da sua nova cidade. Ao redor do poço, foi erguido um altar e a partir dele Roma foi construída.

O rito, tal como o mito, não só na sociedade romana mas também em muitas outras da Antiguidade, correspondem ao período histórico em que se inserem, são uma representação de um dado contexto histórico. A vida urbana romana não pode ser entendida separada dos seus ritos e mitos. Não há nada de mais poderoso sobre a alma humana que a crença, ela é uma obra dos homens, mas estes não têm total controle sobre ela, não podem modelá-la a seu bel-prazer, não a entendem por completo. É uma criação humana, porém considerada divina, racional e irracional ao mesmo tempo. “O homem pode muito bem domar a natureza, mas sujeita-se ao pensamento” (COULANGES, 2003, p. 202).

Considerações finais

Ao tratar de conceitos como espaço e sagrado, percebemos como o homem antigo, os romanos mais especificamente, conviviam cotidianamente na busca pela harmonização com o ambiente em que habitavam e com seus deuses. Estes últimos, responsáveis pela manutenção da prosperidade humana, tinham de ser agraciados cotidianamente com diversos tipos de oferendas, eram ao mesmo tempo cidadãos, partilhavam em conjunto com os homens das leis e rituais praticados dentro dos muros da cidade, além de protegê-los.

A cidade era considerada um lugar sagrado, tornado tal a partir do momento em que o homem a consagrava e mantinha com ela laços afetivos. A cidade era sua pátria, lugar de veneração, pois nela haviam habitado seus antepassados e viviam

seus deuses, por isso, não devia ser abandonada, mas carregada consigo para onde quer que fosse. Os homens e os deuses viviam sob uma espécie de acordo. Em troca de proteção, os homens lhes prestavam culto e garantiam, assim, sua existência.

A cidade era um ambiente sagrado e plural. Era a ponte que unia homens e deuses. Em suas pedras, estavam esculpidas, além de formas geométricas e corporais, a memória de gerações, de famílias e acontecimentos históricos. Como aponta o geógrafo Yi-Fu Tuan, “O homem habita, dirige e ordena o mundo. O corpo é ‘corpo vivo’ e o espaço é um constructo do ser humano” (TUAN, 1983, p. 40). Ou seja, conscientemente ou não, é o homem que escreve seu lugar no espaço.

Referências

- ASSMANN, Aleida. Locais. In: _____. **Espaços da recordação:** formas e transformações da memória cultural. Campinas: EdUnicamp, 2011. p. 317-355.
- COULANGES, Numa Denis Fustel de. **A cidade antiga:** estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma.** São Paulo: Contexto, 2011.
- LÍVIO, Tito. **A história de Roma Livro I:** a monarquia. Tradução Monica Costa Vitorino. Belo Horizonte: Crisálida, 2008.
- RYKWERT, Joseph. **A ideia de cidade:** a antropologia da forma urbana em Roma, Itália e no mundo antigo. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- SENETTI, Richard. **Carne e pedra:** o corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.
- SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. **Repensando o Império Romano:** perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: EDUFES, 2006.
- TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar:** a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

TUAN, Yi-Fu. Espaço, tempo e lugar: um arcabouço humanista.

Revista Geograficidade, v. 1, n. 1, 2011.

VEYNE, Paul. Os pagãos e seus deuses. In: _____. **Sexo e poder em**

Roma. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 59-76.

_____. O Império Romano. In: _____. **História da vida privada:**

do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras,
2009. p. 17-211.

MANIFESTAÇÕES DO SAGRADO: DO TERREIRO AO CORPO

André Luís Nascimento de Souza

A liturgia das religiões afro-brasileiras é dotada de noções espaciais e espacializantes que ultrapassam os limites físicos dos terreiros. A relação que esses cultos mantêm com a natureza se baseia, principalmente, na convicção de que determinados espaços são dominados pelos orixás e demais entidades ligadas ao panteão afro-brasileiro. Tal concepção está ligada à prática ritualística de depositar oferendas em locais como estradas, rios, praias, cemitérios, matas, entre outros. Sendo os orixás reverenciados como forças da natureza, devem receber homenagens em seus respectivos domínios.

O terreiro é por excelência o lugar onde os rituais acontecem. É lá que os adeptos são iniciados. E por se tratar de um espaço pensado para a atuação do sagrado, é preciso então dotá-lo de elementos que o transformem na morada terrena das entidades espirituais. Nesse sentido, os homens se valem de “técnicas” agenciadas para a construção desses espaços, o que, em geral, ocorre por meio de rituais de sacralização, comumente bordados por cânticos, gestos e rezas.

O processo de sacralização de um espaço não deve ser pensado como algo pré-estabelecido baseado em regras rígidas, sobretudo no contexto das religiões e religiosidades afro-brasileiras, cultos notadamente marcados pela autonomia litúrgica e ritual de cada terreiro, fato que acaba por distanciá-las do rigorismo dogmático presentes em outras religiões.

Nessa perspectiva, generalizações e padronizações não são um caminho interessante para se compreender o universo de práticas religiosas afro-brasileiras. Observá-las com flexibilidade e dinamismo é, portanto, bem mais viável.

Terreiro, um lugar praticado

O universo religioso do catimbó-jurema é rico em símbolos que compõem sua cosmogonia e mantêm uma relação direta com as espacialidades¹ construídas imagética e discursivamente pelos adeptos da religião. Em grande medida, o sistema de representações do catimbó gira em torno das cidades encantadas, os “encantos” da jurema, o lugar onde habitam os mestres, mestras, caboclos, reis e encantados. Podemos definir o catimbó como,

Um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem encontra-se nos povos indígenas nordestinos. As imagens e os símbolos presentes nesse complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como ‘um reino encantado’, os ‘encantos’ ou as ‘cidades da Jurema’. A planta de cujas raízes ou cascas se produz a bebida tradicionalmente consumida durante as sessões, conhecida como jurema é o símbolo maior do culto. É ela a ‘cidade’ do mestre, sua ‘ciência’, simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento (SALLES, 2010, p. 17-18).

¹De acordo com Massey (2007), o conceito de espacialidade trata-se de uma categoria espacial que está em constante transformação.

Observa-se na passagem acima uma rica simbologia contida na estrutura ritual, litúrgica e cosmogônica do culto. Nossa intenção é perceber como esses elementos suscitados pelo autor podem ser analisados a partir dos seus aspectos subjetivos para atuarem como construtor de espacialidades. Na verdade, este ensaio tem por objetivo apresentar algumas das concepções espaciais do catimbó-jurema observando-as sob a ótica de teóricos que pensaram a conformação dos espaços a partir de aspectos imateriais e subjetivos.

Mais que um simples local de culto, as casas de catimbó, umbanda ou candomblé são um espaço religioso formado substancialmente por experiências cujos significados são de ordem particular. Cada um dos sujeitos que habita o templo ou mesmo aqueles que o frequentam [assídua ou esporadicamente] constroem impressões acerca do espaço. Nessa direção, todo repertório de práticas religiosas torna-se importante na elaboração dessas impressões: os cânticos, as danças, os ensinamentos transmitidos oral e coletivamente, as relações estabelecidas entre o homem e as divindades e entidades espirituais, são algumas das dimensões que devem ser levadas em consideração, sendo parte integrante do que estamos chamando neste capítulo de *lugar de sensibilidades*. Todas as práticas que aí se desdobram possuem relações expressas com a espacialidade, transformando-a e valorando-a e atribuindo outros significados.

Falar de espaço, nesse caso, é pensar nas diversas categorias que esse conceito elenca. Assim, nós nos apoiaremos nas proposições de Tuan para analisar a categoria de *lugar*, definido pelo autor como um espaço dotado de valor e significação para quem o pratica, experimenta e vivencia:

O lugar é a segurança [...], são centros aos quais atribuímos valor [...]. Na experiência, espaço é mais abstrato do que lugar. O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor (TUAN, 1983, p. 4-6).

A interação do homem com o espaço faz do *lugar* um item constantemente ressignificado, sobretudo se atentarmos para suas dimensões temporal, geográfica e social. A maneira como o ser humano se relaciona com o espaço é alterada na medida em que ele é construído, desconstruído e reorganizado, influenciando e sendo influenciado pelo meio. Esses elementos (des)construtores que conferem sentido e significado ao *lugar* podem ser aplicados no plano da materialidade: a partir do que o homem aprende ao longo da vida e executa por meio das *técnicas* tornando suas ações concretas, físicas, palpáveis; podem ser observadas também no plano da imaterialidade: na qual os investimentos simbólicos, as sensibilidades e os aspectos mnemônicos são agenciados para construir imagética e discursivamente o *lugar*.

São essas atuações que conferem sentido e significado ao espaço transformando-o em lugar, como Tuan apontou anteriormente. Cada terreiro promove experiências únicas – a forma como os indivíduos as vivenciam não se repetem, pois são subjetivas. Por maior que seja a quantidade desses templos no Brasil, a maneira como se conduz um ritual jamais será igual, logo, as sensações, as imagens e toda sorte de efeitos repercutirá de modo muito particular nos indivíduos. Talvez seja importante mencionar que não estamos lidando com religiões estáticas e monótonas, engessadas pela rigidez de dogmas institucionais, ao contrário, as religiões afro-brasileiras se caracterizam

principalmente pela dinamicidade e autonomia de cada templo – a arte de fazer e (re)fazer os rituais não se esgota, mas se renova cotidianamente em cada gira de umbanda, nos xirês de candomblé e nas mesas de catimbó.

Quando o Tuan afirma que *lugar* é uma categoria espacial construída a partir das vivências, ressalta a importância das experiências pessoais do homem e como esses investimentos são agenciados para dar valor aos lugares que lhes são caros. Desse modo, os cheiros, os sons, as cores, as texturas e as lembranças despertam no indivíduo as mais variadas sensações, desde alegria até a melancolia e a saudade, por exemplo. O terreiro, entendido aqui como uma unidade espacial, é constituído por uma série de imagens e discursos que ajustam o homem [crente] e atuam como conectores com as experiências do sagrado. Por meio destas, o homem é capaz de valorar, construir e diferenciar aquilo que entende como positivo e muitas vezes, “sagrado”, do que não o eleva, pertencendo ao domínio do que considera “profano”. Esses conceitos são evocados com bastante frequência quando a discussão gira em torno de religião/espiritualidade, assim, nós os observaremos a partir das ponderações de Piazza,

Não é uma “ideia”, ou seja, uma expressão puramente conceitual do homem que ele faz do mistério da vida e do universo, mas uma “experiência” de algo que se manifesta e ao mesmo tempo se oculta no mundo sensível. Tanto é assim que o sagrado permanece idêntico a si mesmo, embora assuma vários aspectos fenomenológicos segundo as várias condições de vida do homem. [...] O homem interpreta a sua experiência do Sagrado segundo as estruturas culturais em que vive, mas a

experiência do Sagrado apresenta-se em todas estas culturas como algo que transcende (PIAZZA, 1983, p. 133).

A fim de estabelecer relações com o mundo excelso das divindades, o homem elabora “técnicas de construção do sagrado” (ROSENDAHL, 2002, p. 32), cujo propósito é tornar os espaços aptos às experiências religiosas. Todo terreiro necessita ser sacralizado, é isso que lhe diferencia de outros espaços. O ritual de sacralização de uma casa de catimbó [umbanda ou candomblé] geralmente envolve práticas mágicas só conhecidas e executadas pelo sacerdote em conjunto com seu guia espiritual – seu mestre ou mestra. Essa preparação no catimbó começa com a “implantação da mina”, ritual que através do qual a casa passa a ter “força” mágico-religiosa para abrigar os espíritos de orixás, mestres e encantados. Dentro de uma abertura são colocados diferentes ícones a pedido do mestre ou mestra espiritual do terreiro: sementes de jurema, guias [fios de conta], crucifixos, punhais, fumo, cachaça e outros elementos que representem a “ciência” [a sabedoria] da entidade principal da casa. Enquanto se proferem orações e cânticos, os objetos são enterrados e a mina, vedada, preservando os segredos mágicos do templo.

O terreiro agora está dotado de poderes. Essa condição facilita a comunicação entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos. Esse é o papel do terreiro enquanto templo religioso: atuar como *palco* onde as relações entre o homem e as divindades se desdobram. Todavia, em se tratando das religiões mediúnicas ou de possessão, como é o caso dos cultos afro-brasileiros, podemos perceber que o terreiro não é o único lugar onde essas interações ocorrem, existem ainda outros espaços que frequentemente se tornam propícios para o contato com as divindades.

Santos (1977) dividiu-os em “espaços urbanos” e “espaços do mato”, o primeiro se refere aos templos e todos os seus compartimentos – cozinha, quarto de iniciações e o salão onde ocorrem as celebrações. Em nossa análise, consideramos ainda outros espaços que se enquadram no “urbano”. Frequentemente a liturgia do catimbó exige que alguns de seus rituais aconteçam fora da espacialidade física do terreiro, é o caso de certas cerimônias de iniciação que ocorrem nas encruzas e encruzilhadas², estradas e cemitérios.

No “espaço do mato” se inserem todo o vasto repertório de vegetais utilizados liturgicamente, tais como ervas, raízes e outras plantas. Nessa modalidade também estão inseridas matas, rios, mares, pedreiras, florestas, em suma, os espaços da natureza. As configurações espaciais são específicas de cada terreiro, pois nelas são aplicadas uma série de investimentos subjetivos: memórias, vivências e experiências com as divindades. Há ainda uma terceira categoria espacial igualmente importante para o funcionamento dos cultos afro-brasileiros: o corpo.

²Encruza: caminho ou rua com formato da letra T, espaço dedicado às pombagiras. A encruzilhada por sua vez está delineada em forma de + (cruz), domínio dos exus.

TERREIRO: UM LUGAR PARA AS EXPERIÊNCIAS DO CORPO

Por se tratar de religiões animistas, os cultos afro-brasileiros³ possuem outros espaços nos quais se celebram suas divindades. Nesse caso, estamos lidando com religiões e religiosidades⁴ que enxergam o mundo como se este estivesse dividido em “departamentos”, nos quais cada orixá rege uma seara específica⁵. São nesses espaços que se depositam oferendas e se fazem outras cerimônias religiosas. Assim, esses lugares tornam-se sagrados na medida em que os rituais acontecem – homem e espaço interagem, influenciam-se mutuamente compondo aquilo que Andreotti (2008 apud TORRES, 2013) conceituou de “paisagem cultural”.

Optamos pelo conceito de *paisagem cultural* porque, de alguma forma, este corrobora com o conceito de *lugar* tratado Tuan (1983). Na verdade, observamos que as concepções destacadas acima se aproximam de maneira eficiente – ambas são entendidas como construtos do homem e não descartam a importância dos elementos imateriais em sua tessitura. Além disso, tanto Tuan (1983) como Andreotti (2008) se inserem na perspectiva da Geografia Cultural.

³Estamos utilizando o termo afro-brasileiro para designar genericamente todas as religiões mediúnicas/animistas que lidam com a louvação aos orixás, encantados, mestres e demais entidades que figuram neste cenário religioso.

⁴Entende-se religião como uma prática reconhecida institucionalmente. A religiosidade segundo Patrícia Birman é um modo periférico de crença (BIRMAN, 1992), pois não necessariamente implica na adesão de uma religião, suas práticas excedem os dogmas religiosos e se manifesta de forma individual.

⁵Oxóssi, divindade das matas e florestas; Oxum reina nas águas doces, cachoeiras e lagos; Xangô governa as pedreiras; Exu rege os caminhos; Iemanjá é a patrona das águas salgadas; Iansã é a orixá dos raios, trovões e tempestades; Nanã é a dona dos lamaçais; e assim por diante cada divindade possui um domínio terreno.

Os símbolos, os discursos, os gestos, e a memória são agentes formadores de espacialidades. Em Andreotti (2008), homem e *paisagem* estão em diálogo constante. A cultura, isto é, todo o complexo sistema de representação, de crenças, de referências morais e as práticas que permeiam a sociedade refletem diretamente na *paisagem* ao mesmo tempo que é construído por ela. A noção de *paisagem cultural* caracteriza-se, assim, pela sua relação com sensibilidades e investimentos humanos, semelhante ao *lugar* de Tuan (1983). Assim a autora define seu conceito:

A paisagem cultural é, por sua vez, rara: contém alma. Por isso o passado não é mais passado porque, por via da integração psicológica, é sempre uma relação com o observador. Portanto, deve ser pensado – e esta é uma das inumeráveis possibilidades de interpretação – como um fato íntimo, espiritual, psicológico (ANDREOTTI, 2008 apud TORRES, 2013, p. 97).

114

Rosendahl (2001, p. 14) apresenta um pensamento semelhante a respeito: a *paisagem* “permite à sociedade a concretude de suas ações simbólicas”, os indivíduos transformam a *natureza*⁶ em *paisagem* por meio das práticas, das representações e dos valores que lhes são imputados. A *paisagem* está, portanto, condicionada à capacidade do indivíduo em aplicar significados aos espaços que antes lhe pareciam indiferentes. No caso das religiões afro-brasileiras, esses espaços são potencialmente sagrados, uma vez que são a habitação das divindades na terra [ayê]. Com isso, podemos pensar esses lugares como *comunidades imaginárias*, conceito proposto por Anderson (2008).

⁶Rosendahl entende a natureza como um espaço demasiadamente amplo, sem ligações afetivas com o sujeito.

Embora o autor trabalhe esse conceito analisando-o no sentido político, podemos aplicá-lo facilmente no contexto religioso. Para Anderson (2008, p. 30), o espaço carrega consigo todo um complexo sistema de representação material e imaterial, o qual pode ser “*elemento de coesão*” que conecta o homem aos deuses por meio dos rituais religiosos. No que se refere ao universo sagrado afro-brasileiro, um dos elementos que nos parece mais eficaz no intermédio entre o homem e a divindade é o *corpo*.

O *corpo* é um templo, um sacrário que se torna habitado temporariamente pelo divino durante os transes mediúnicos. O adepto cede seu *corpo* para que as entidades espirituais se apossessem dos seus sentidos, palavras e gestos para “trabalharem”.⁷ Logo, o *corpo* é um *espaço* marcado pela dinamicidade e multiplicidade de significados. Cada entidade possui uma maneira de se manifestar. Podemos citar: a postura do adepto, o modo como caminha, as gesticulações, a forma de dançar, os sotaques, as emissões vocais etc. Assim, numa gira de umbanda, em um toque de catimbó ou em um xirê de candomblé, “o corpo e suas dimensões espaciais e geométricas foram utilizadas para ordenar o mundo” (SENNETT, 2003, p. 94) sagrado das religiões mediúnicas afro-brasileiras.

Identifica-se uma entidade pela postura corporal. Um preto-velho anda curvado, como se carregasse nas costas o peso e o cansaço dos anos que passou no cativeiro – caminha com dificuldade, lentamente e com movimento limitado; os caboclos são ativos, dançam, correm, trazem consigo a força e altivez do “selvagem”, a destreza de quem um dia percorreu as matas mais

⁷Cumprir uma função determinada por entidades superiores. O significado do termo trabalho pode ser visto como uma herança do espiritismo kardecista.

densas; já os marinheiros⁸, quando em terra, andam tombando como se estivessem sentindo o balanço do mar, trazem no corpo a malemolência e a “malícia” dos exus. Para além de expressões e trejeitos, o *corpo* é construído pelas vestes e por objetos litúrgicos – guias e demais acessórios utilizados durante o transe. A finalidade desses ornamentos não é meramente estética, mas possuem uma função ritual, pois compõem a personagem que “baixou” no médium. As guias, chamadas também de miçangas ou fios de conta, são objetos ritualisticamente preparados, servem como ponto vibracional do orixá ou entidade, de acordo com a concepção das religiões afro-brasileiras, facilitam a “incorporação” do médium. O *corpo* é inteiramente ocupado: na cabeça, chapéus e/ou ojá⁹; no pescoço, guias e outros colares; o tronco, coberto pelas roupas exclusivas de cada entidade; nas mãos, cigarros, charutos, taças, punhais, baralhos, leques; e os pés, descalços para propiciar uma melhor conexão com a terra.

O transe mediúnico muitas vezes é coreografado. O cavalo¹⁰ gesticula, canta evocando seu guia e se agita como se estivesse preparando o espaço corpóreo para que a entidade venha habitá-lo por alguns momentos. Incorporado, o médium modifica postura, voz e movimentos, o *corpo* passa então a ser templo, servindo de morada temporária para os mestres e mestras. Pensando via Sennett (2003), é possível compreender a analogia entre o corpo e os espaços. O autor defende que, em diferentes contextos socioculturais, a geometria do corpo fora utilizada para ordenar o mundo, “as linhas, os quadrados e as

⁸Linha de entidades mais cultuadas na umbanda. Pertencem a linha de Exu.

⁹Torço de tecido utilizado mais comumente nas nações de candomblé.

¹⁰Mesmo que médium. Denominação comumente utilizada nas religiões afro-brasileiras.

curvas” observadas no corpo humano serviram de referência para a construção de variados espaços de sociabilidade, entre eles, os templos religiosos. Entendemos também que o *corpo* cumpre a função de delimitar hierarquias no terreiro. Os pais e mães de santo são a “cabeça” desse corpo; os médiuns, os noviços e os mais experientes são o “tronco”; os frequentadores, os consulentes e clientes, representam os “membros”. Juntos, todos compõem um organismo complexo que atua em função do sagrado – o *corpo* é um templo em menor escala.

Terreiro: um espaço da memória

Neste ensaio cabe ainda uma breve discussão sobre a dimensão memorialística acerca do terreiro. Para tanto, utilizaremos as considerações propostas por Schama (1996). De acordo com o autor, além dos elementos materiais e aspectos físicos do templo religioso, existe ainda outro agente conformador do espaço: a *memória*. Schama (1996, p. 17) afirma que esta é composta por “camadas sobrepostas”, nas quais se incluem nossas vivências, experiências e investimentos simbólicos, além de outros resquícios depositados, consciente ou inconscientemente na *paisagem* de modo a transformá-la de maneira contínua. A “paisagem é obra da mente” (SCHAMA, 1996, p. 17). A *memória* é um instrumento recorrentemente utilizado nos terreiros, por meio dos cânticos e das imagens que representam algo ou alguém que não está lá em sua completude. Todavia, o que de fato demarca com ênfase o caráter mnemônico dessa religião é, sem dúvida, a *oralidade*.

Religiões mediúnicas de matriz afro-indígena, como o candomblé, a umbanda e o catimbó-jurema não possuem um

livro [como a Bíblia ou o Corão] que norteie o “fazer” dos rituais e os ensinamentos dos antepassados. A estrutura ritualística se baseia na *oralidade*, assim como era feito pelos antigos. Todos os preceitos que permeiam o ritual, tais como a preparação do licor de jurema, o rapé, a maneira como as sessões são realizadas, as preces, os cânticos e as palavras de evocação dos senhores mestres, por exemplo, são transmitidas pela tradição oral. Rosendahl (2001, p. 22) destaca que “o imaginário social transforma”, cria símbolos que são capazes de dar sentido e significado aos rituais. O homem procura estabelecer laços materiais e imateriais com os espaços e, nesse processo criativo, é conveniente que alguns *rastros* sejam deixados a fim de que a memória se mantenha viva e, de alguma forma, mais facilmente acessível para as gerações futuras.

Esses indícios [rastros] são (re)atualizados em cada cerimônia e a liturgia é composta especificamente no seio de cada terreiro. Nesse sentido, o exercício de *produzir memórias* é, segundo Halbwachs (2006), uma atividade que parte tanto do individual como do coletivo. Assim as memórias apresentam-se como uma característica quase indelével da vida humana.

Para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum (HALBWACHS, 2006, p. 39).

A *paisagem* do terreiro só passa a existir de modo efetivo a partir do momento que o homem a organiza, quando a

memória é atua como mecanismo que também (des)constrói espaços. Por ser seletiva e ágil, a memória tem o poder de (trans) formar categorias espaciais dinâmicas, definidas por Massey (2007, p. 29) como “espacialidades”, marcadas pela constante *inter-relação* com os sujeitos. A capacidade de gerar dizibilidades e visibilidades não se esgota, mas “reproduz-se, regenera-se e renova-se” constantemente (ROSENDAHL, 2001, p. 22).

Finalizando os trabalhos

Tentamos demonstrar ao longo deste ensaio que a construção espacial religiosa mobiliza a ação de diversos elementos imateriais que, ao longo do tempo, tornam-se palpáveis, materializando as experiências do sagrado. As manifestações da memória individual e coletiva, por sua vez, concretizam-se no terreiro convertendo-se em *paisagem* física do templo. Assim, as representações imagéticas dos mestres e mestras, os troncos de jurema simbolizando a morada terrena das entidades, os quadros, crucifixos, velas, taças com água [cidades da jurema] e outros objetos ritualísticos tratam de consolidar aquilo que a mente arquiteta.

O espaço do terreiro é físico porque é corpóreo, ele detém uma corporeidade que está sempre em movimento. A sua exuberância material denota a elegância e a sensibilidade dos corpos. Os médiuns possuídos por seus guias espirituais dançando ao som dos atabaques e maracás, animados pelas palmas dos que assistem as sessões; os cânticos entoados por vozes descompasadas, o linguajar chulo que alguns mestres e mestras utilizam demonstram a reverência e a descontração. Todo esse aparato sensível compõe os espaços do terreiro e os transformam em

lugares cativantes e significantes, sobretudo do ponto de vista de quem o frequenta, de quem o vive e experimenta, retomando as palavras de Tuan (1983).

Nosso prólogo parece ter retomado ao ponto inicial em que o conceito de *lugar*, indicado por Tuan (1983) e reforça a noção de *paisagem*, segundo outros teóricos. Todas as categorias espaciais analisadas neste estudo são vivenciadas e experienciadas de diferentes formas. As *paisagens da memória*, segundo Schama (1996), erguem-se baseadas na existência simbólica e no compartilhamento das sensações. O contato direto e indireto dos indivíduos com o *lugar* o ressignifica a cada novo contato. Nesse processo, novos valores lhes são conferidos, outros sentidos lhes são dados, mais subjetividades são produzidas de forma que a dizibilidade e a visibilidade sobre o terreiro não se estagne, mas seja constantemente (re)inventada.

A maneira como os adeptos e as entidades espirituais interagem no espaço do terreiro é pautada também nas emoções, na curiosidade, na alegria, nos receios etc. Observar a maneira como as relações se constituem exige o entrecruzamento dos elementos materiais e imateriais [entre eles, o mnemônico] que compõem o espaço. A contiguidade entre os conceitos de *lugar* e *paisagem* nos permite examinar de modo mais dinâmica e sensível “a produção desses objetos culturais que, reunidos no tempo e no espaço, transformam paisagem em lugar” (ROSENDAHL, 2001, p. 22). Por fim, concluímos nossas ponderações utilizando-nos das considerações de Torres (2013) acerca da *memória*:

Apoiar-se nas percepções e significados atribuídos pelos indivíduos que integram-na e vivenciam-na, bem como nas memórias individuais e coletivas, podem aproximar ainda

mais o pesquisador do fenômeno religioso e da espacialidade do sagrado (TORRES, 2013, p. 109).

Com essas breves impressões tracejadas neste capítulo, reiteramos a importância das manifestações religiosas como objeto histórico e ferramenta útil para compreender as relações do homem com o espaço.

Com efeito, declaramos, por ora, encerrados os nossos trabalhos.

Referências

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDREOTTI, Giuliana. **Per una architettura del paesaggio**. Trento: Artimedia-Trentini, 2008.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução Antonio da Costa Leal e Lúcia do Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BIRMAN, Patrícia. Modos periféricos de crenças. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo**: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**. São Paulo: EDUSP, 2008.

CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: as artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Tradução Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**.
Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PIAZZA, Waldomiro. **Introdução à fenomenologia religiosa**.
Petrópolis: Vozes, 1983.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Paisagem,
imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

_____. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**.
Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da jurema encantada,
mestres juremeiros na umbanda de Alhandra**. Recife: Ed.
Universitária, 2010.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Pàdè, Àsèsè e o culto
Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1977.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das
Letras, 1996.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização
ocidental**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

TORRES, Carlos Aberto. **As paisagens da memória e a paisagem
religiosa**. Curitiba: EdUFPR, 2013.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**.
São Paulo: Difel, 1983.

CHÃO DE FÉ: RELIGIOSIDADE, TEMPO E ESPAÇO NO SERTÃO POTIGUAR

Bruno Rafael dos Santos Fernandes

Dia de Finados. Fiéis levantam cedo, cuidam dos afazeres exigidos pelo correr da vida cotidiana, apegam-se com Deus, cobram da disposição e se põem a caminhar. Nas mãos, carregam artefatos aparentemente desconexos: velas em pequenos caixotes, coroas ou guirlandas entrançadas de flores artificiais, papéis com orações impressas a ser ofertados, terços e rosários que escorrem por entre os dedos etc. Outros devotos aparecem munidos de fitas coloridas. Alguns mais trazem consigo pequenas peças de estuque ou de madeira, quase sempre confeccionadas artesanalmente, que apresentam contornos de determinadas partes do corpo humano: braços, pernas, cabeça, coração, dentre outros fragmentos anatômicos. A parada final de todo esse montante de objetos é o mesmo destino daqueles que o carregam, um lugar que se tornou sagrado pela força prodigiosa dos desejos, dos anseios e da mente humana: o Monte das Graças.

Florânia, cidade localizada no Seridó potiguar, destaca-se no cenário religioso católico pela atuação fervorosa dos fiéis e também por abrigar dentro de seus limites o Monte das Graças. Seus quase 10 mil habitantes¹ convivem cotidianamente com histórias prodigiosas de pessoas que alcançaram milagres. Não diferente de muitas outras cidades do interior do Rio Grande do Norte, Florânia vive e respira o calendário religioso, que tem a

¹Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística correspondente ao censo do ano de 2014.

feira de São Sebastião, realizada em meados de janeiro, e a festa de Nossa Senhora das Graças, organizada na última semana de novembro, como as datas mais importantes. No período das referidas festas, o comércio local ganha fôlego, vendedores de outras localidades acorrem à cidade e ofertam seus produtos e as pessoas se envolvem de forma que a cidade fervilha de eventos sociais, culturais e religiosos.

Antes de adentrarmos com mais afinco às problemáticas concernentes ao Monte das Graças, espaço central no nosso estudo, é válido atentarmos para algumas peculiaridades do cenário religioso floraniense. No final do século XIX, o povoado das Flores sofreu com uma epidemia de cólera que se alastrou por inúmeras cidades do Seridó. Como os cuidados médicos não culminavam num resultado efetivo, entre outros serviços, devido à escassez de agentes especializados na arte de curar, recorrer aos santos do panteão católico era uma estratégia bastante utilizada, pedia-se especialmente a São Sebastião, santo que protege contra as pestes e as epidemias². Apesar de a devoção a São Sebastião ser de longa data e contar com um fundo histórico importante, ele não é o santo mais popular da cidade. Tal fato pode ser averiguado no período dos festejos, em janeiro. Já a novena dedicada a Nossa Senhora das Graças conta com um sem número de fiéis e com o esforço da Igreja em promover esse louvor. Por fora, à margem da oficialidade canônica do catolicismo, aparece a Santa Menina, que junto a Nossa Senhora das Graças, é personagem eminente do Monte das Graças.

²Na oração oficial a São Sebastião podemos encontrar referências à atuação deste santo nos casos das pestes: “[...] glorioso mártir São Sebastião, protegei-nos contra a peste, a fome e a guerra; defendei as nossas plantações e os nossos rebanhos, que são dons de Deus para o nosso bem e para o bem de todos [...]”.

O Seridó potiguar, em especial, é uma região na qual podemos encontrar inúmeros focos de religiosidade não oficial. Essa região está pontilhada de lugares resguardados por milagreiros dotados de poderes especiais que atuam para o bem de seus devotos. Como forma de agradecimento e cumprimento de sua parte do pacto efetuado com o milagreiro – entendido aqui como aquele que as pessoas consideram dotado de poderes sobrenaturais voltados para a ajuda dos vivos –, o devoto visita o “lugar do santo” quase sempre munido de algum objeto que expresse a sua devoção e a sua fé naquele que lhe concedeu a graça. Notadamente no Dia de Finados, os espaços sagrados daqueles que obram milagres ficam recobertos de oferendas votivas. Tal atitude contribui na constituição de uma paisagem dominada pelo que poderíamos chamar aqui de uma estética do sagrado.

Ao entrar num espaço sagrado que abriga algum milagreiro, logo percebemos o colorido que se configura. Roupas, álbuns de fotografias, peças de gesso ou madeira, chapéus, cachimbos e mais uma infinidade de objetos podem ser encontrados nesses locais. A ordenação e disposição dos objetos acabam por constituir ou dotar de novas significações determinada paisagem. Simon Schama, historiador britânico, estabelece bem a relação íntima entre paisagem e memória, partindo sempre da premissa de que a paisagem é “construída a partir de um rico depósito de mitos, lembranças e obsessões” (SCHAMA, 1996, p. 24). Os objetos alocados na capelinha do Monte, a sua organização estrutural, desde as vias de acesso ao lugar destinado à colocação das velas configuram aquele espaço como sagrado. A paisagem, inclusive, exerce uma significativa influência na devoção à Santa Menina a partir do momento em que sua trágica morte está associada à ideia de seca, aridez, escassez de água e de alimentos, assim sendo, remete à imagem discursiva de um Nordeste castigado

pelo sol e que tem como maior símbolo a caatinga ressequida, repleta de cactos de verde esmaecido e árvores cinzentas, uma paisagem da desolação³. De todo modo, a estética do sagrado estaria relacionada com a paisagem mencionada pelo fato de os ex-votos e demais objetos dispostos no Monte das Graças constituem a paisagem daquele espaço sagrado.

Faz-se necessário percebermos que as manifestações de religiosidade não oficial⁴ se valem, muitas vezes, de espaços pouco comuns para a peregrinação de fiéis em busca de milagres, lugares aparentemente desprovidos de sentido e de um aspecto religioso. O cemitério, encarado por muitos como um espaço envolto por uma aura negra pelo fato de ser a última e definitiva morada do ser humano, não raro, abriga dentro de seus muros algum túmulo pertencente a determinado defunto que obra milagres. Todavia, não somente o cemitério deve ser visto como um espaço atravessado pela religiosidade. Utilizamos o campo santo como exemplo por se tratar de um espaço-alvo das prodigiosas facetas do imaginário humano sobre a questão da morte e por ser o lugar, por excelência, de culto aos mortos. Partindo dessa prerrogativa, observamos que os fiéis recorrem a outros espaços a fim de prestar culto a determinado “santo”. O Monte das Graças, casa da Santa Menina, é um desses lugares.

Segundo a tradição oral perpetuada por considerável parcela dos habitantes de Florânia, em algum ano no início do

³Para uma discussão mais aprofundada sobre a construção discursiva e a consequente “invenção” do Nordeste, ler ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2012.

⁴O termo “religiosidade não oficial” corresponde às manifestações do sagrado que ocorrem à margem de qualquer expressão religiosa oficial, mantenedora de determinados dogmas como, por exemplo, a Igreja Católica Apostólica Romana.

século XX, uma menina viajava com seus pais retirantes em busca de terras que não tivessem sido castigadas pela seca que assolava o sertão por essa época. Enquanto procurava algumas frutas silvestres para se alimentar, a criança acabou se afastando dos pais. Não sabendo mais voltar ao encontro dos pais, pereceu de fome e de sede no alto do monte que, *a posteriori*, receberia o nome de Monte das Graças. A criança tornou-se milagreira e atua em favor daqueles que a ela recorrem.

A história parece simples, bem ajustada e, à exceção da imprecisão no ano do falecimento da Santa Menina, sem brechas. Muito longe dessa idealização historiográfica, a trama envolvendo a “santificação” da menina e a constituição do Monte das Graças enquanto espaço sagrado está atravessada pela complexidade das relações de poder, de arranjos políticos, disputas territoriais e, acima de tudo, pelas atitudes dos crentes que valoram e mantêm, através de seus atos, de suas falas e de suas memórias, aquele espaço.

A caatinga carregada de flora peculiar foi o espaço que propiciou o surgimento e a manutenção da devoção à Santa Menina. Como pudemos notar nos relatos dos devotos, a “paisagem caatinga” exerce influência fundamental nesse caso de manifestação do sagrado por estar intimamente atrelada à imagem da estiagem, da seca, do mesmo modo que a seca está vinculada a uma construção subjetiva que remete ao sofrimento, à fome e à sede e, conseqüentemente, à morte do sertanejo. No entanto, antes de explorarmos com mais detalhes a influência da paisagem da caatinga floriense no pensamento e nas atitudes dos fiéis, nós nos centraremos na discussão sobre o espaço.

Há até bem pouco tempo a História relegava a um plano menos privilegiado a problemática do espaço. Como o tempo figurava como protagonista maior das tramas históricas, o

espaço, quando mencionado, aparecia como pano de fundo, inerte aos acontecimentos que se sucediam, servindo unicamente para suportar os pés dos homens que mudavam os rumos do mundo. Via-se no espaço uma simples obra da natureza. Corridas algumas décadas, marcadas pelo passo da renovação, as concepções acerca do fazer história mudaram, graças também ao namoro produtivo da História com outras disciplinas do saber, como a Geografia e, neste caso específico, a Geografia Cultural.

A Geografia Cultural é o ramo da ciência geográfica que vem se constituindo e se afirmando nos últimos tempos, sendo o último quartel do século XX de suma importância para seu desenvolvimento. Assim como a História Cultural, a Geografia Cultural propôs a abordagem de novas temáticas, apontando que o estudo de manifestações culturais, associadas à discussão espacial, é imprescindível para a composição do complexo quadro das relações sociais. A religiosidade, por exemplo, aparece como uma das temáticas relevantes nos estudos da Geografia Cultural, contribuindo para a compreensão da relação estabelecida entre o homem e o sagrado.

Nosso modo de pensar o espaço comunga das reflexões elaboradas por Yi-Fu Tuan, eminente intelectual da Geografia Humanista, contudo, muito afinado com as reflexões desenvolvidas no seio da Geografia Cultural. Tuan, no discorrer do seu raciocínio, trata o espaço como algo que transborda dinamicidade, como um dado real configurado tanto pelos processos naturais quanto pela experiência humana. Ele também enuncia que o espaço é percebido e experienciado pelo homem por meio de seus sentidos, de sua sensibilidade: “Os espaços do homem refletem a qualidade dos seus sentidos e sua mentalidade” (TUAN, 1983, p. 18). Ao nos debruçarmos sobre as ideias desse

geógrafo, faz-se necessário atentarmos para as especificidades das definições de espaço e lugar.

Para Tuan, o espaço se associa, por um lado, a uma dimensão mais abrangente, abstrata, praticamente impossível de ser apreendido em sua totalidade tanto pela retina quanto pela mente humana. Por outro lado, o lugar seria a dimensão concreta palpável, mais próxima de nós, hachurada de acordo com nossas experiências e nossos desejos, esfera que não corresponde ao aspecto fugidio do espaço. O lugar carrega um profundo significado por ter sido construído sob o constante acréscimo de sentimento no correr dos anos. Sabendo que as categorias espaciais são dinâmicas e podem se alterar indefinidamente, Tuan nos fala que o espaço, à medida que é experienciado, pode se tornar lugar; assim como o lugar, à medida que perde seu valor significativo, pode se tornar um espaço⁵.

As noções de espaço e lugar elaboradas por Tuan nos permitem pensar algumas questões concernentes à devoção a Santa Menina, assim como a relação dos fiéis com o Monte das Graças, o lugar de culto à criança morta. O acréscimo e a discussão de outras definições nos ajudam a compreender de maneira mais efetiva essa expressão peculiar do sagrado. Nesse sentido, as ideias da geógrafa Zeny Rosendahl são de grande valia para nosso trabalho. Primeiramente, versemos acerca do conceito de “espaço sagrado”. Segundo Rosendahl, um espaço se configura como sagrado por ser “um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, transportando-o para um lugar distinto no qual transcorre seu cotidiano” (ROSENDAHL; CORRÊA, 2008, p. 68).

⁵ Debate presente na obra: TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

Essa noção, quando situada no arcabouço teórico da Geografia Humanística, focaliza a familiaridade com o lugar e a experiência compartilhada. A ideia de espaço sagrado, neste caso, pode ser aproximada com a concepção de “locais sagrados”, constituída por Aleida Assmann. A serra, antes sem nenhuma particularidade que a distinguisse das demais elevações que a circundavam, recebendo o nome de Monte das Graças, passou a ser um local sagrado. Essa configuração poderia ser enquadrada no que Aleida Assmann entende por locais sagrados e paisagens míticas. Segundo essa autora, podemos considerar o local sagrado como uma zona de contato entre Deus e o homem⁶. Ela ainda nos mostra que “a morada dos deuses não era apenas o céu, mas também a montanha, a gruta, o bosque, a fonte e onde mais se erigissem seus locais de culto” (ASSMANN, 2011, p. 322).

Assmann observa de maneira perspicaz que um espaço pode ser alçado à condição de sagrado pelo sangue. De acordo com a autora, o sangue de um mártir, por exemplo, ao ser “derramado” em determinada porção de terra, enriquece o local, embebendo-o não só desse líquido mas também de toda uma simbologia, convertendo-o em paisagem sacramental. Em direção parecida, o geógrafo Sylvio Fausto Gil Filho atenta para a dimensão corporal que envolve a sacralização de determinado lugar e a emergência de um culto. Segundo esse autor, o corpo morto altera as relações do cotidiano. Ainda de acordo com Gil Filho,

⁶ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

[...] a morte representa a base radical da espacialidade do sagrado. Ela nos demonstra a plena consciência do transitório, do material, do contingente. A concretude da morte do homem edifica as relações de transcendência próprias da religião. Um aspecto determinante da representação social da religião é a superação da morte, sendo suas expressões presentes na espacialidade do sagrado (GIL FILHO, 2002, p. 262).

Podemos entender, então, que a morte trágica da menina filha de retirantes foi o acontecimento chave para a emergência de uma manifestação religiosa. O fenômeno religioso que ocorre na cidade de Florânia está indissociavelmente ligado ao lugar da morte da criança. De acordo com os relatos dos fiéis, a menina foi encontrada morta ao pé de uma umburana, árvore símbolo da devoção, segurando em uma das mãos uma fruta de cardeiro, um cacto facilmente encontrado na região. Em suma, existem geossímbolos atrelados à história da Santa Menina e os fiéis dão nota desses elementos quando falam sobre ela. A umburana, hoje morta, ainda resiste como ruína no interior da capelinha dos milagres erguida em homenagem à Santa Menina. A ruína tem um poder evocativo. Visitando o local, é possível também observar que o Monte das Graças, em sua configuração atual, é resultado de embates e disputas envolvendo diversos agentes, como poderemos constatar a seguir.

132

Um lugar de conflito

Parece-nos conveniente esmiuçarmos o conceito de “território religioso”. Um território o é efetivamente quando o homem o impregna de símbolos que o marcam. O território,

partindo da concepção miltoniana⁷ acerca desse conceito, envolve não somente uma dimensão física mas também abarca um conjunto de relações humanas e modos de funcionamento social que se alocam nessa unidade. O território religioso, por sua vez, obedece a uma série de fatores que tem ligação com o campo do sagrado. Segundo Rosendahl e Corrêa (2008, p. 56),

[...] territórios religiosos são espaços qualitativamente fortes, constituídos por fixos e fluxos, possuindo funções e formas espaciais que constituem os meios por intermédio dos quais o território realiza efetivamente os papéis a ele atribuídos pelo agente social que o criou e controla.

O território é uma categoria espacial marcada essencialmente pelo fluxo, pelo movimento, pelo dinamismo. A territorialização não congela determinado espaço em uma dada configuração. Muito pelo contrário, o território se apresenta como um lugar de conflito, de disputas que envolvem o plano físico e o plano do código, do símbolo. Vale aqui fazermos uma breve recapitulação da história do Monte das Graças, palco principal de rearranjos territoriais.

Todo o processo que culminou na criação do Monte das Graças teve início no ano de 1946, com a descoberta do corpo da menina no alto de uma das várias serras que compõem o relevo da região. A umburana sob a qual jazia a criança foi o marco inicial da devoção. Entendendo que ali havia se configurado um milagre (o corpo incorrupto da menina), as pessoas passaram a acorrer ao local da morte da menina com o objetivo de

⁷SANTOS, Milton et al. **Território, territórios**: ensaios sobre o ordenamento territorial. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

pôr suas vidas em ordem por meio de milagres. A umburana, até então frondosa, tornou-se alvo dos fiéis que desejavam se curar de determinadas enfermidades. Resultado: a árvore foi sendo desfolhada e descascada, paulatinamente, e suas partes utilizadas na feitura de infusões miraculosas. Os chás derivados da planta eram saboreados e somente surtiam efeito se combinados com orações endereçadas à Santa Menina. A fama da milagreira percorreu a cidade. Os crentes haviam territorializado aquele espaço.

Na medida em que a fama de criança milagreira ia se alastrando, a Igreja Católica Apostólica Romana começa a arquitetar estratégias para arrefecer a propriedade miraculosa daquele espaço. A saída encontrada pela Igreja para se inserir naquele contexto religioso que fugia às suas rédeas foi territorializar também aquela serra a partir da elevação de uma capela em louvor a Nossa Senhora das Graças. Tendo em vista que os devotos que acorriam ao local pediam graças à Santa Menina, a Igreja achou por bem se valer do nome dessa Nossa Senhora específica por ele se apresentar de forma bem genérica. A construção da capela foi finalizada no ano de 1948, sendo celebrada uma missa inaugural no dia 7 de dezembro desse ano⁸. Muito provavelmente, por essa época, a serra foi batizada como Monte das Graças.

O cenário do Monte das Graças agora se configuraria da seguinte forma: de um lado, a capela consagrada à Nossa Senhora das Graças; do outro, a umburana “cultuada”. A Igreja demarca seu terreno, ainda, a partir do momento em que

⁸Informações colhidas na edição especial da *Revista 100 anos de fé*, de 2005, confeccionado sob as expensas da Paróquia de São Sebastião, de Florânia. O livreto traz em suas páginas a história de vida de personagens importantes da cidade, de padres e, também, da Santa Menina.

nomeia a montanha. Nesse sentido, são válidas as reflexões de Roberto Lobato Corrêa sobre a toponímia, ato que, segundo ele,

não é apenas um traço identitário, mas também um importante meio pelo qual se articulam-se linguagem, poder e território. Nomear a natureza e lugares é um exercício de autoridade e evidência de poder [...] (CORRÊA, 2008, p. 26).

Nomeando o espaço, a Igreja tentava impor sua crença oficial em torno de Nossa Senhora à manifestação religiosa de cunho não oficial voltada para o culto à Santa Menina. A estratégia de apropriação espacial da Igreja fica clara quando analisamos o depoimento do padre Carlos Lira, que atuou na cidade de Florânia:

E de repente foi crescendo toda esta devoção popular em torno do Monte e em torno da Santa Menina... Então quando a Igreja viu que tava cada vez mais esse fenômeno crescendo, muita gente de vários lugares vindo para pagar essas promessas, para pedir essa interseção da Santa Menina... a igreja teve uma certa preocupação porque realmente esta menina se tornou santa popular na boca do povo, pelo que o povo pedia e a sua interseção era válida junto à Jesus. Então a Igreja para colocá-la em torno de Nossa Senhora, então denominou Nossa Senhora das Graças. Então, este monte tem como denominação o Monte das Graças, onde muita gente vem pagar suas promessas (informação verbal).⁹

⁹Depoimento de padre Carlos Lira, em Florânia, no dia 6 de junho de 2006, é parte integrante do trabalho intitulado *Com Quantas Ave-Marias Se Faz Uma Santa? O Audiovisual revelando a Identidade Cultural no Sertão Potiguar*, dos autores Albery Lúcio da Silva e Adriano Lopes Gomes.

Há de se pensar sobre a composição desse tecido territorial. A inserção da Igreja no referido monte não significou o apagamento completo da devoção em torno da Santa Menina. É de se supor que tenha havido, sim, um arrefecimento dessa manifestação religiosa, mas isso não quer dizer que a devoção à Santa Menina tenha perdido território. Tanto é verdade que algum tempo depois, uma capela, bem menor se comparada com a de Nossa Senhora das Graças, foi erguida com vistas a abrigar a imagem da Santa Menina. Assim, seria equivocado tomarmos essa reorganização espacial como um processo de desterritorialização, sendo mais indicado encaminharmos nosso estudo sob o viés da multiterritorialidade. A ideia de territórios plurais, desenvolvida pelo geógrafo Rogério Haesbaert, pode ser trabalhada no quadro de complexidade espacial encontrado no Monte das Graças. No dizer de Haesbaert,

[...] enquanto “continuum” dentro de um processo de dominação e/ou apropriação, o território e a territorialização devem ser trabalhados na multiplicidade de suas manifestações – que é também e, sobretudo, multiplicidade de poderes, neles incorporados através dos múltiplos agentes/ sujeitos envolvidos (HAESBAERT, 2004, p. 2).

A constituição de territórios não pode ser interpretada ou compreendida dissociada da discussão sobre identidades. As diversas práticas culturais – como festas, celebrações, ritos etc. – reafirmam territórios além de funcionarem como elos que unem as pessoas aos lugares nos quais encontram alguma identificação, algum vínculo afetivo. Em geral, esse poder vinculativo dos locais mantém estreita relação com a memória. Contudo, além da memória, outro sentimento move o ser

humano e condiciona igualmente seu apego para com determinado lugar: a expectativa.

Espaço, tempo e percepção

Muito já discutimos sobre categorias espaciais inerentes ao fenômeno religioso protagonizado na cidade de Florânia. A partir do levantamento histórico do Monte das Graças, pudemos perceber como aquele espaço foi sendo moldado – e ainda o é – pelas ações humanas. Os homens sacralizaram o lugar, divinizaram a menina morta encontrada com a fruta de cardeiro na mão, utilizaram-se da flora local na cura de males aparentemente irremediáveis, entre muitos outros feitos que resultaram na composição dos territórios que ali se entremeiam e da paisagem que atualmente é possível contemplar. Apesar de nos atermos com mais afinco à dimensão espacial desse fenômeno religioso, arriscamo-nos a abordar questões como o tempo, as percepções, os milagres, as experiências dos crentes, sempre traçando um paralelo com o que entendemos por espaço.

Os estudos geográficos voltados para o campo da religião quase sempre apresentam aquele férreo rigor metodológico requerido pela ciência moderna. A ânsia, o desejo de enquadrarmos todos os aspectos, todos os elementos da realidade intrincada e complexa da sociedade em quadros teóricos confortáveis e, por vezes, inflexíveis, podem levar o pesquisador a relegar dimensões que se alocam no plano da sensibilidade. Essa constatação nos gerou inquietações. Inúmeros trabalhos, artigos, dissertações e teses de fôlego se pautam aos seguintes atos quando abordam a questão do milagre: o ato do pedido e o ato do agradecimento, momento da colocação do ex-voto no lugar sagrado.

Questionamo-nos, pois, sobre as atitudes dos fiéis nesse meio tempo em que o milagre não ocorreu, o tempo da expectativa.

Existe um tempo sagrado. Conforme esclarece Rosendahl e Corrêa (2008), o tempo sagrado é assinalado pelas festas, pelas celebrações, pelas comemorações que elevam a um patamar extraordinário a vivência religiosa. O período de festividade é o tempo do romeiro, do devoto que se desloca rumo ao seu lugar de fé. O fluxo no Monte das Graças aumenta consideravelmente entre os dias 18 e 27 de novembro, período em que ocorre a novena dedicada a Nossa Senhora das Graças. Durante esses dias, um sem número de fiéis sobe ao Monte para pagar ou contrair promessas.

Para além do tempo sagrado, faz-se necessário darmos atenção ao tempo humano. O tempo humano é o curso da vida humana, é direcional, e o corpo é o grande relógio marcador da cadência da existência. Segundo Tuan (2011, p. 7),

[...] o tempo humano, como o corpo humano, é assimétrico: a parte de trás está voltada para o passado, e a da frente voltada para o futuro. Viver é uma eterna caminhada para a luz, é um esquecimento do que ficou para trás, do que não pode ser visto, é escuro, é o passado.

Podemos inferir, assim, que o tempo humano se entrelaça com o sagrado quando da ida do devoto ao encontro de sua divindade. Notadamente nos casos em que o crente pede a ajuda dos milagreiros no combate de enfermidades graves, o que se deseja é um adiamento da morte, ou seja, a cura redirecionaria a vida rumo à caminhada para a luz citada por Tuan. Atendido o pedido, o tempo humano se estenderia e a ordem cósmica do

indivíduo se restabeleceria. Partindo desse pressuposto, outro tempo poderia ser arquitetado, o tempo da expectativa.

Uma das características fundamentais inerentes à religiosidade não oficial é a oralidade. A narrativa é o grande mecanismo mantenedor de uma devoção que envolve algum milagreiro não reconhecido pela Igreja Católica Apostólica Romana. Em se tratando da oralidade, os historiadores geralmente associam quase que institutivamente a fala à dimensão da memória, do passado. Acontece que a linha entre passado, presente e futuro parece ser muito mais tênue do que se imagina. O Monte das Graças, além de ser um lugar de memória, no qual as pessoas (re)produzem versões da morte da menina, falam dos milagres atendidos etc., deve ser encarado também como um espaço de futuro. E isso não está em dissonância com o espaço e com o meio ambiente que circunda o monte sagrado e, conseqüentemente, a Santa Menina.

Acerca do futuro e da expectativa discorre Koselleck em *Futuro passado*, um dos trabalhos mais importantes sobre a semântica dos tempos históricos. Dentre outras reflexões, ele discute e exerce uma crítica ao pensamento construído ao longo dos séculos que vincula indissociavelmente história e passado. Segundo esse autor, antes do que ele chama de era da elaboração científica, pós-Descartes, a História indicava a

vinculação secreta entre o antigo e o futuro, cuja conexão só se pode reconhecer depois de se haver aprendido a compor a história a partir dos dois modos de ser, o da recordação e o da esperança (KOSSELLECK, 2006, p. 308).

Portanto, extraíndo o sumo do pensamento oferecido por Koselleck, a recordação estaria associada à experiência e

a esperança à ideia de expectativa. Experiência e expectativa são duas categorias intrincadas à forma religiosa abordada neste trabalho, principalmente a segunda, na medida em que as pessoas que acorrem ao Monte em busca de milagres têm em vista o futuro, um porvir sem os males que os acometem naquele momento.

A esperança parece ser o fio de aço resistente que liga o devoto, o milagreiro e o tempo futuro. *O princípio esperança*, do filósofo marxista Ernst Bloch, delineia bem as questões que esboçamos aqui sobre o horizonte da expectativa. Numa filosofia claramente positiva, inspiradora e inspirada, Bloch revela uma obviedade a qual os historiadores não costumam manter um contato aproximado, a de que todo ser humano, na medida em que almeja, vive do futuro. Por conseguinte, emenda:

[...] a falta de esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas. [...] Enquanto o ser humano se encontrar em maus lençóis, a sua existência tanto privada quanto pública será perpassada por sonhos diurnos, por sonhos de uma vida melhor que a que lhe coube até aquele momento (BLOCH, 2005, p. 15).

140

Nada mais coerente que associar as tramas ocorridas no Monte das Graças à filosofia proposta por Bloch. É quando os seres humanos estão em “maus lençóis” que os santos mais agem. A vida deles depende basicamente dos milagres; é a efetivação da graça que faz com que o santo ganhe notoriedade e tenha seu nome perpetuado na memória dos vivos. Não é difícil imaginar que, para uma pessoa imersa numa sociedade extremamente dinâmica, onde o corpo e a mente são

submetidos a pressões de todo o tipo cotidianamente, a doença seja um dos piores males. Adoecer significa impossibilidade e o corpo impossibilitado é o que ninguém deseja. Contudo, tendo adoecido, o enfermo pode, além do tratamento convencional com medicamentos e afins, recorrer à Santa Menina. E é isso que vemos no Monte das Graças. Chega a ser impressionante o número de ex-votos colocados na capela da Santa Menina associados a doenças. A esperança é o motor essencial aos fiéis.

“A vida é vivida no futuro” (TUAN, 2011, p. 7). Existem termos espaciais que atestam tal constatação como “ponto de partida”, “metas”, “horizonte”, entre outros. A ideia de horizonte apresenta uma historicidade. Conforme a perspectiva passou a ser trabalhada na arte, o sentido de tempo passou a estar atrelado à paisagem. A partir desse sentido, o espectador que observava uma pintura “mantinha uma visão aberta para o espaço e para o amplo horizonte que separava o céu e a terra. O horizonte passou a significar futuro” (TUAN, 2011, p. 11). Essa constatação de horizonte coincide com algumas reflexões de Koselleck. Ainda versando sobre a temática do futuro, esse autor se atém ao conceito de “horizonte da expectativa”. Numa proposição bem aproximada da ideia de Tuan, vista anteriormente, Koselleck enuncia que

[...] horizonte quer dizer aquela linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, mas um espaço que ainda não pode ser contemplado. A possibilidade de se descobrir o futuro, apesar de os prognósticos serem possíveis, se depara com um limite absoluto, pois ela não pode ser experimentada (KOSSELLECK, 2006, p. 311).

Tendo em vista que o Monte das Graças está situado numa elevação de onde é possível ter uma visão panorâmica de toda a cidade de Florânia e do “horizonte” que acaba fundindo céu e terra, o lugar proporciona ao devoto uma visão de futuro, a experiência de contemplação do porvir.



Figura 1 – Alto do Monte das Graças.
Fonte: Autoria própria.



Figura 2 – Vista a partir do alto do Monte das Graças.

Fonte: Autoria própria.

Arriscando uma conclusão de trabalho em poucas linhas, tivemos a intenção substancial de expor ao leitor os andaimes da edificação de um espaço sagrado. Percebemos que, embora carreguem o signo do divino, os lugares de culto são constantemente afetados pelas disputas de poder. Para além desses embates, os espaços sagrados, no nosso caso o Monte das Graças, são também constituídos de memórias, mas não somente delas. Mais que tudo, a esperança é o que dá vida àquele monte, a crença num futuro mais generoso ou menos sofrido. Lá, no alto, o fiel necessitado encontra duas intercessoras: Nossa Senhora das Graças e a Santa Menina. Entre pedidos e milagres alcançados, vai-se configurando um chão de fé.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2011.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2005. v. I.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Tradução Luiz Fugazola e Margareth de Castro Afeche Pimenta. Florianópolis: EdUFSC, 1999.

CORRÊA, Roberto Lobato. Região cultural – um tema fundamental. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Espaço e cultura**: pluralidade temática. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008. p. 11-43.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, Francisco, KOZEL, Salette. **Elementos de epistemologia da Geografia Contemporânea**. Curitiba: EdUFPR, 2002. p. 253-265.

HAESBAERG, Rogério. **Dos múltiplos territórios a multiterritorialidade**. Porto Alegre: [s.n.], 2004.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/EdPUC-Rio, 2006.

ROSENDAHL, Zeny. **Hierópolis: o sagrado e o profano**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

_____. (Orgs.). **Espaço e cultura: pluralidade temática**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: Difel, 1974.

_____. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

_____. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. **Geograficidade**, v. 1, n. 1, Inverno 2011.

A ATUAÇÃO FRANCISCANA NA CATEQUESE INDÍGENA POR MEIO DOS ESPAÇOS DOS ALDEAMENTOS NOS SERTÕES DE PERNAMBUCO DO SÉCULO XVII A XVIII

Vanessa Anelise Figueiredo da Rocha

Resumo

As missões¹ franciscanas na capitania de Pernambuco, fundadas pela Província de Santo Antônio do Brasil entre 1657 e 1763, estavam localizadas no que durante o período colonial foi chamado de sertões. Dessa forma, fazendo uma apresentação dos franciscanos e sua atuação dentro das missões, este capítulo pretende discutir o conceito de sertão e de missão enquanto categorias de espaço. O objetivo é contribuir para a discussão acerca do papel das missões religiosas para a delimitação espacial do território da Capitania de Pernambuco, pensando como os franciscanos fundaram e administraram suas missões,

¹O termo missão aqui utilizado será associado muitas vezes à palavra aldeamento. Pois, na documentação colonial encontramos missão ligada às atividades dos religiosos que se deslocavam procurando evangelizar os índios e transferi-los para as novas aldeias construídas. Porém, é comum encontrarmos o termo utilizado para designar as novas aldeias estabelecidas pelos religiosos, assim como os aldeamentos, definidos como núcleos onde se fixavam os índios a um determinado território sob a administração dos missionários (SUESS, 2009).

oportunizando a colonização de terras cada vez mais interiores da Capitania.

Introdução

Um dos pilares do Império português foi a dilatação da fé cristã, sendo a conversão dos infiéis à Igreja Católica uma forma de salvar suas almas, uma justificativa para a dominação de vários povos. Assim, a metrópole portuguesa sempre esteve associada à Igreja, principalmente a partir do padroado Régio definido “como uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil” (BOXER, 1978, p. 99). Na prática, esses privilégios significavam que os religiosos precisavam da aprovação da Coroa para exercerem seus cargos e para o apoio financeiro, como é o caso de alguns conventos e missões franciscanas que recebiam ordinárias da Provedoria de Pernambuco². Assim, os frades estavam presos aos objetivos da Coroa, delineando a atuação missionária e seus objetivos.

As ordens religiosas foram fundamentais para os objetivos metropolitanos. Atuaram nos vários territórios colonizados por Portugal, buscando manter a lealdade dos povos conquistados, por meio de missões, sendo essas o “esteio do domínio

²Relação das ordinárias que se pagam aos conventos de religiosos pela provedoria de Pernambuco. Anais na Biblioteca Nacional, vol. XXVIII, 1906, p. 321. Os conventos de Nossa Senhora das Neves de Olinda, São Francisco do Recife, de Igarassu e Ipojuca recebiam ordinárias de 90\$000, enquanto o convento de Sirinhaém recebia 40\$000. Já as missões de Santo Amaro das Alagoas e a missão do Pajeú recebiam 30\$000 para o sustento dos religiosos.

colonial em muitas regiões fronteiriças” (BOXER, 1978, p. 95). Foi comum encontrarmos a presença dos frades menores³ nas entradas contra etnias inimigas, insurreições e guerras. Como a que encontramos em carta de 24 de julho de 1674, em que o Francisco Dias Davilla, capitão da Infantaria, de Ordenança e Capitão-Mor da guerra, certifica a presença e contribuição de três franciscanos na entrada realizada no “Rio São Francisco da parte de Pernambuco ao Riacho Pajeú para reduzir o gentio bárbaro de nação dos Guaguas por ordem do governador Afonso Furtado e consentimento do governador de Pernambuco Dom Pedro de Almeida”⁴. Essa entrada resultou em cinquenta índios mortos e muitos prisioneiros, já que se rebelaram, não aceitando a tentativa de conversão feita pelo frade Santa Catarina.

A presença franciscana no Brasil se deu ainda em 1500, quando da “descoberta” do território por Pedro Álvares Cabral. Desde então, foi recorrente a ação esporádica dos frades menores a partir do que os estudiosos sobre o assunto convencionaram chamar de missões volantes ou avulsas, caracterizadas por serem visitas realizadas pelos frades às aldeias indígenas com o objetivo de batizar, catequizar e casar os índios (LOPES, 1999).

Porém, como eram constantes os ataques indígenas às vilas e às plantações de açúcar e que, mesmo com a força bruta dos exércitos coloniais, esses ataques não eram cessados, a Coroa enviou ao Brasil uma leva de missionários que pudesse

³Frades menores são como também são conhecidos os religiosos da Ordem de São Francisco. Termo adquirido na Idade Média, logo após sua fundação, como forma de fazer menção aos mais pobres e aos rejeitados da sociedade medieval, que eram conhecidos como classe menor.

⁴Cópia dos vários documentos que tratam dos serviços prestados pelos religiosos da Província de Santo Antônio. Arquivo público Estadual de Pernambuco, fundo franciscano. Documento número 6/1a de 24/07/1674.

atuar entre os índios e ajudar no contato com estes. Assim, segundo o historiador da ordem, Frei Willeke:

Na conquista paulatina do imenso Brasil, a coroa portuguesa não empregou apenas as tropas coloniais, senão também as várias Ordens missionárias. Os arautos de Cristo introduziram os silvícolas nas verdades da fé, alcançando outrossim a cruz diante deles quando os guiavam para novas entradas, construindo com eles fortalezas e pacificando tribos rebeldes (WILLEKE, 1974, p. 29).

Dentro desse contexto, o governador de Pernambuco Jorge de Albuquerque Coelho solicitou a fundação de um convento franciscano ao Frei Francisco Gonzaga, superior geral da Ordem de São Francisco. Sendo decidido no Capítulo Provincial⁵ de Lisboa, de 13 de março de 1584, a criação da Custódia de Santo Antônio⁶, ficando como 1º custódio Frei Melchior de Santa Catarina Vasconcelos.

Daí em diante, os frades menores, bem instalados⁷, iniciaram suas atividades entre os colonos, mas principalmente entre os indígenas. Fundaram, então, algumas missões ao longo do

⁵Assembleia formada a cada triênio pelos padres: visitador geral, provincial, custódio, definidores e guardiães para tratarem de assuntos relativos à administração da ordem.

⁶Custódia é “um conjunto de conventos com certa autonomia, aos quais faltam alguns requisitos para serem eretos em província. O respectivo superior regional chama-se custódio ou comissário” (WILLEKE, 1978, p. 8). O Brasil era dependente nesse período da Província de Santo Antônio de Portugal.

⁷Os frades franciscanos desembarcaram em Olinda, no ano de 1585, ficando alojados em uma casa junto à Igreja da Misericórdia, onde permaneceram por cinco meses até serem transferidos para o convento doado por D. Maria da Rosa, uma viúva rica, devota de São Francisco de Assis, que havia construído o convento juntamente com a igreja de Nossa Senhora das Neves com o objetivo justamente de ser doado aos religiosos franciscanos.

litoral da capitania, onde conseguiram um bom desempenho na conversão de muitas tribos ao catolicismo. Isso até a invasão holandesa, quando

os batavos ocuparam todos os seis conventos franciscanos entre Pernambuco e Paraíba enquanto mais de 40 frades menores foram exilados e alguns até barbaramente assassinados pelos invasores (WILLEKE, 1974, p. 75).

Após a expulsão dos holandeses, a ordem dos frades menores pôde retomar suas atividades, porém, as missões só foram restabelecidas no ano de 1679, quando, depois de pouco mais de dezesseis anos de independência da custódia, foi recebida uma graça por Breve do Papa Alexandre VII, promovendo a Custódia em Província de Santo Antônio do Brasil. Sendo celebrado seu primeiro capítulo em 5 de novembro de 1659, no qual foi decidido como seu provincial o Frei Antônio dos Mártires, bem como a redação de novos estatutos, a reformulação do cerimonial e a criação de uma custódia para as partes do sul, a Custódia da Imaculada Conceição. Esta ficou ao todo com nove conventos⁸ até 1675, quando se tornou Província, aumentando seu patrimônio com a fundação dos conventos de Cabo Frio; São Luiz, em Itu; e o de Bom Jesus da Ilha, no Rio de Janeiro.

Enquanto isso, a Província de Santo Antônio ficou com treze conventos, sendo eles na parte de Pernambuco: N. Senhora

⁸ Os conventos que ficaram sobre a responsabilidade da custódia foram: Santo Antônio da Cidade do Rio de Janeiro, N. P. S. Francisco da Vila da Vitorio no Espírito Santo, N. S. da Penha no mesmo distrito, S. Boaventura do Cassarabú, S. Bernadino da Ilha Grande, S. Antônio da Vila de Santos, N. P. S. Francisco da Vila de São Paulo, N. Senhora da Conceição da Villa de Itanhaém, N. Senhora do Amparo da Ilha de S. Sebastião.

das Neves da cidade de Olinda; S. Antônio da Vila de Igarassu; S. Antônio da Paraíba; S. Antônio da Vila do Recife; S. Antônio da Povoação de Ipojuca; S. Francisco da Vila de Sirinhaem; Santa Maria Madalena da Vila de Alagoas; N. Senhora da Porciúncula da Vila de Penedo. E na parte da Bahia: S. Francisco da Bahia; S. Francisco da Vila de Sergipe do Conde; S. Antônio do Lugar de Paraguaçu; S. Antônio da Vila de Cairo; O Bom Jesus da cidade de Sergipe Del Rei.

É dentro desse contexto que traçaremos os desdobramentos de nossa pesquisa, pois, trata-se de um período em que a ordem franciscana expandiu suas atividades missionárias, já que era preciso “conquistar” as tribos indígenas que viviam nas regiões de interesse português, cabendo aos religiosos contribuir para a dilatação e pacificação das fronteiras do Império Português, através da inserção do elemento europeu nas regiões onde atuavam. Para Boxer (1978), os frades serviram como esteio do domínio colonial, pois eram menos onerosos e eficazes do que uma guarnição.

151

As missões e a ocupação dos sertões

Estabelecida a Província, os franciscanos fundaram e receberam de outras ordens um total de vinte e cinco missões espalhadas entre Bahia, Alagoas, Pernambuco e Paraíba⁹. Porém, nessa segunda fase de atuação missionária, o “peso do movimento franciscano se desloca para as missões do rio São

⁹Sendo quinze missões na Bahia, duas em Alagoas, seis em Pernambuco, uma na Paraíba e a missão de Aricobé que estava no território entre Pernambuco e Bahia.

Francisco” (HOORNAERT, 1992, p. 71), pois Portugal voltou suas atenções para a expansão da capitania em questões econômicas e territoriais, que se deram principalmente a partir da criação de gado nas terras mais interioranas da América portuguesa e na busca por minerais preciosos. Duas foram as correntes de povoamento do sertão: uma proveniente da Bahia “que acompanhou o curso do Rio São Francisco e do Itapicuru, que Capistrano de Abreu chamou de o “Sertão de dentro” e, a outra que, partindo de Pernambuco, ocupou os “sertões de fora”, isto é, as regiões mais próximas do litoral, até atingir o Ceará” (PUNTONI, 2002, p. 26).

Dessa forma, para que possamos pensar nesse segundo momento de atuação missionária franciscana, faz-se necessário que, primeiramente, pensemos no palco onde essa história se apresentou: o sertão. Nesse momento, era pensado a partir das vilas açucareiras, como uma oposição entre as regiões colonizadas e as não inseridas na jurisdição metropolitana. Criava-se “uma dicotomia entre o espaço considerado civilizado e aquele considerado selvagem” (SILVA, 2010, p. 112). Foi a região açucareira que ditou o padrão de civilização para o imaginário colonial, enquanto que o sertão seria toda área desocupada no interior do Brasil, que abrangia todo o continente para além da zona da cana-de-açúcar e do litoral.

Concebemos os termos espaço e lugar tal como articula Yi-Fu Tuan (1930), para o qual os lugares “são centros aos quais atribuímos valor e onde são satisfeitas as necessidades biológicas de comida, água, descanso e procriação” (TUAN, 1983, p. 4). Enquanto espaço, acaba assumindo uma noção mais abstrata, pois “o que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor” (TUAN, 1983, p. 6). Ou seja, não podemos definir os

conceitos de espaço e lugar separando um do outro, precisamos levar em consideração nossas experiências e os conhecimentos.

O lugar pode ser definido de várias maneiras, assumindo notoriedade de acordo com os sentidos sociais impostos a ele. “Lugar é uma parada ou pausa no movimento – a pausa que permite a localização para tornar o lugar o centro de significados que organiza o espaço do entorno” (TUAN, 2011, p. 193). Assim, a construção da ideia de sertão ocorre a partir dos valores encontrados nos discursos dos diferentes autores que habitavam as vilas açucareiras e o próprio interior da colônia.

E, uma vez que um sujeito não é responsável pelos sentidos dos discursos que profere, sendo ele próprio apenas uma parte constitutiva do processo de produção desses sentidos, cada discurso de cada cronista era não o fruto de um conjunto de opiniões e visões particulares, mas uma partícula de um imaginário maior que abarcava o próprio autor. Ou seja, o cronista na condição de autor, por mais que tentasse direcionar sua interpretação, não podia fugir do imaginário dominante. Assim, as imagens de *sertão* que apareciam nos textos coloniais eram produzidas a partir da ideia de sertão conhecida pelo cronista, predominante na sociedade da qual ele era elemento constituinte (SILVA, 2010, p. 113).

A cultura afeta a percepção. No entanto, alguns objetos “persistem como lugares através da eternidade do tempo, sobrevivendo ao apoio de determinadas culturas” (TUAN, 1983, p. 181). O conceito de lugar vai depender das experiências, mas não apenas delas. Os lugares têm visibilidade a partir das rivalidades ou conflitos com outros lugares e dos poderes evocados na arte, arquitetura, cerimônias e mitos. Criando suas identidades

a partir das dramatizações de aspirações, necessidades e ritmos funcionais da vida pessoal e dos grupos. E como a sensação de tempo afeta a noção de lugar, estendendo-se para além das localidades individuais, Yi-Fu Tuan concebe o tempo como um fluxo ou movimento, assim, o lugar é uma pausa, marcando o movimento do homem no espaço.

Ao atribuir valores aos espaços, contribuímos para a construção de lugares. Logo, o sertão é constituído como um lugar a partir do desconhecido, da oposição que se faz com a região litorânea¹⁰. Na documentação colonial, muitas vezes encontramos a palavra sertão associada ao termo tapuia, definida no dicionário de Raphael Bluteau (1728) como “o mais bravo e bárbaro gentio do Brasil”¹¹. O sertão era para os Portugueses lugares ermos de vida tribal, onde os índios viviam rusticamente, sem civilização, em batalhas constantes, sem o conhecimento de Deus, conforme nos explica o historiador Russell-Wood (1998, p. 19):

O sertão ou os sertões estavam associados à desordem, ao desvirtuamento e à instabilidade. Eles eram vistos como sendo povoados por pessoas (de acordo com rumores, algumas eram grotescas) marginalizadas na melhor das hipóteses, ou totalmente situadas para além dos limites impostos

¹⁰No dicionário de Raphael Bluteau escrito em 1728, encontramos a definição de sertão que diz o seguinte: “Região apartada do mar e de todas as partes, metida entre terras”. E no dicionário de Antônio de Moraes Silva, de 1789, o sertão é definido: “O interior, o coração das terras, opõem-se ao marítimo e a costa”. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 5 jul. 2014.

¹¹Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/1/tapuyas>>. Acesso em: 5 jul. 2014.

pelos padrões metropolitanos em termos de ortodoxia religiosa, costumes, moralidade, cultura e relações interpessoais. A civilidade estava ausente, o barbarismo reinava.

O conceito de sertão é, nesse caso, entendido não apenas na perspectiva geográfica mas também em termo cultural e móvel, pois se modificou ao longo do tempo, de acordo com a inserção da administração portuguesa nessas regiões. Tratava-se de um espaço habitado por povos que precisavam ser inseridos na ordem colonial, fato que ocorreu a partir da fundação dos aldeamentos. Nesse espaço, os missionários foram essenciais no plano

do governo que previa, de um lado, a construção de uma 'barreira' de aldeias de 'índios mansos' e, de outro, o controle – por meio dos descimentos e aldeamentos – dos 'tapuias' pacificados (POMPA, 2001, p. 269).

155

A administração desses aldeamentos ficou a cargo dos missionários, que assumiram o controle espiritual e temporal sobre os índios reduzidos. Ou seja, os missionários eram responsáveis por regerem a vida espiritual (batizando, casando e catequizando) e temporal dos índios, determinando os aspectos da economia, das atividades cotidianas e das relações com o mundo colonial.

Os franciscanos fundaram aldeamentos nos sertões com o objetivo de reorganizar socialmente os grupos indígenas, procurando integrá-los na nova ordem imposta. Cumprindo seu papel, juntamente com a legislação indigenista de rearticular estruturas sociais que possibilitavam a ocupação do território da capitania de Pernambuco sob a administração portuguesa.

As missões eram um espaço onde o temporal e o espiritual se misturavam, em que os frades, ao catequizar os índios, ensinando-lhes práticas políticas e sociais portuguesas, contribuíam para torná-los súditos do Rei de Portugal, com direitos e deveres na nova sociedade que se construía a partir dos aldeamentos.

Devemos então perceber que os aldeamentos não eram apenas espaços de interesse português e cristão. Eram lugares deveras complexos, com várias perspectivas e formas de vivê-los. Pensaremos e entraremos nesses lugares com o intuito de entendê-los sob os seus mais variados ângulos e percepções, pois muitos foram os indígenas que procuraram os aldeamentos para fugir de um mal maior, da escravidão ou até mesmo da morte, já que “apesar dos prejuízos incalculáveis, a política de aldeamento colocava os índios numa condição jurídica específica atribuindo-lhe, além das obrigações, alguns direitos” (ALMEIDA, 2010, p. 72). Dessa forma, viver em um aldeamento significava, antes de tudo, uma alternativa de sobrevivência para o índio, já que a política interna dos aldeamentos os colocava numa condição jurídica que lhes permitia barganhar privilégios e se resguardar do ataque de etnias inimigas e dos abusos dos colonos.

Entendemos, então, as missões religiosas como meios pelos quais grupos sociais e étnicos diferentes se congregaram, compartilhando experiências e culturas. Um processo, segundo a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2013), de recriação de culturas, tradições e interesses. Tratava-se de espaços múltiplos, em que se construía novas formas de vivências, porque são nos espaços sensoriais que os objetos díspares tomam familiaridade com o mundo que o criou. Assim, as experiências entre os diversos atores que estavam presentes nos

aldeamentos e arredores contribuíram para delimitar a espacialidade dos aldeamentos.

Se o sertão era um espaço mítico, os aldeamentos foram uma resposta aos medos, incertezas e interesses que se tinha sobre essa região. Sendo-lhes atribuídos valores e símbolos que contribuíram para delimitá-lo como um lugar, repleto de significados: para a Coroa significou “a expansão territorial; para as elites coloniais, a criação de novas possibilidades de aquisição de terras e títulos; para a Igreja, a abertura de novas fronteiras para a catequese” (SILVA, 2010, p. 11); e para os grupos indígenas significou além da perda de seu território e desagregação social, um espaço de recriação de sua história e identidade.

Aldeamentos: lugares experienciados

Se pensarmos que as paisagens podem ser um texto que as gerações escrevem suas obsessões recorrentes, podemos dizer que, ao descrever os aldeamentos, estamos contribuindo para expressarmos as lembranças e memórias de determinada comunidade política e social, visto que os lugares são produtos do desejo e da elaboração da cultura humana. Ao identificarmos um local, nós o marcamos por nossa presença e bagagem cultural, uma vez que a paisagem é carregada “de elementos simbólicos, que se baseiam na experiência e leitura de mundo de cada indivíduo que com ela interage” (TORRES, 2003, p. 95).

A paisagem é produto de nossa cultura, uma tradição construída a partir dos mitos, lembranças e obsessões. Nesse sentido, as missões atuavam como um lembrete visual das experiências que nelas se viviam, sendo sua organização espacial uma representação do que índios e missionários experienciavam

em seu interior. Ambos participavam do processo de construção das missões, mesmo que os índios tivessem uma posição subalterna na tomada de decisões:

Os aldeamentos foram muito mais do que simples espaço de dominação e exploração dos colonizadores sobre os índios. Apesar de todos os seus males, eram, além de portugueses e cristãos, espaços dos índios, pois assim foram por eles considerados (ALMEIDA, 2013, p. 136).

O conceito de paisagem será por nós utilizado como uma forma de pensar o cenário dos aldeamentos, percebendo que as relações que se estabeleciam em seu interior são fundamentais para entendermos como um determinado lugar é reflexo dos significados que os sujeitos imprimem ao longo da história e vice-versa. Na descrição de como uma missão era organizada, podemos perceber as relações que ali se estabeleciam, já que ao descrever um lugar transformamos uma “topografia inanimada em agentes históricos com vida própria” (SCHAMA, 1996, p. 23). Desse modo, confere-se identidade ao indivíduo ou ao grupo, visto que, segundo Claval (2002 apud TORRES, 2003, p. 104), “o sentido de identidade de muitas coletividades sociais está ligado às paisagens da lembrança e da memória”.

Dessa forma, os sentidos que os lugares assumem são criados de acordo com nossas práticas depositadas sobre eles. As missões, ao ser vividas por atores sociais distintos, são experienciadas de diferentes formas, cada qual com seus objetivos e culturas. Não estavam livres do sistema colonial, muito menos foram simples espaços de propagação da fé cristã. Mas, antes de tudo, eram lugares repletos de significados, onde culturas entraram em contato como um processo de tradução recíproca

em que os símbolos europeus e indígenas se misturaram, construindo uma linguagem de mediação (POMPA, 2001). Afinal, as culturas não são estáticas, estão sempre em construção ou reconstrução de acordo com as necessidades ao longo do tempo.

Sendo os aldeamentos esses espaços múltiplos, de experiências compartilhadas, os missionários, em muitas ocasiões, tiveram de adaptar sua forma de atuação para conseguir chegar até os índios. Na historiografia, os franciscanos são conhecidos por não terem um regimento missionário definido que indicasse formas pelas quais os frades atuassem igualmente dentro dos aldeamentos. Isso, na verdade, não se aplica, pois entre a documentação franciscana é possível encontrar atas de definitório¹² da ordem que tratam de assuntos referentes à missão e aos missionários, ficando estabelecidas algumas cláusulas para ser seguidas pelos religiosos em todas as missões. Porém, é inegável que, durante os vários anos de atuação missionária franciscana, a possibilidade da concretização do ideal evangelizador apenas ocorreu devido à constante observação dos melhores meios pelos quais se conseguia a atenção e o respeito dos índios. Para tanto, utilizaram da força bruta à doação de privilégios e presentes, agindo da forma que mais conviesse, respeitando os limites de cada situação. Dessa forma, as paisagens das missões que se formam quando descritas por cronistas, religiosos ou estudiosos sobre o assunto representam, na verdade, resultado da relação que o homem tem com o meio, suas necessidades e olhares sobre o mundo.

Toda a administração dos aldeamentos cabia aos religiosos, possibilitando uma superioridade religiosa sobre os

¹²Ata do definitório da Ordem de São Francisco de Assis de 22/06/1739. Arquivo público Estadual de Pernambuco, fundo franciscano.

índios. Mas não podemos dizer que estes últimos se resumiram à submissão da ordem colonial. Os índios viam nas missões, diante do mal maior, uma forma de se resguardar juridicamente enquanto súdito cristão, tanto por meio da Coroa como pelos missionários. Os aldeamentos eram espaços onde o convívio cotidiano teve um reflexo sobre comportamentos, valores, atitudes e concepções de quem neles vivessem, sejam índios sejam missionários.

Cabia aos frades dar parte de dívidas, recibos e mais dependências das missões. Os índios deviam ter consciência e interesse nos “lucros das lavouras, passagem de gado e mais rendimentos das missões, em que os tais índios trabalham, não sendo cativos”¹³. Sendo todo o recebido na missão dividido em três partes para o gasto: com o culto divino e conserto da igreja; no sustento e vestuário dos religiosos; e para o gasto em roupa e remédios dos índios. Repartição que devia ser feita pelo missionário com seu companheiro por escrito e assinado por ambos, devendo dar conta ao visitador e esses ao definitório.

Era também obrigação dos missionários fazer rol da desobriga¹⁴ todos os anos, declarando os índios que são de confissão e os que são de comunhão, bem como definir assuntos sobre casamentos, visto que não se devia permitir casamento de índios fora da missão, exceto no caso que alguma

índia ou mameluca se siga uma tão grande fortuna de estado, que pareça injustiça privá-la daquele melhoramento, sobre o

¹³Ata do definitório da Ordem de São Francisco de Assis de 22/06/1739. Arquivo público Estadual de Pernambuco, fundo franciscano.

¹⁴Em que se declaravam os índios que cumpriam os preceitos pascais, além de registrar batismos, casamentos e óbitos.

que consultará primeiro o comissário visitador ou ao prelado maior, sem cuja aprovação não ajudará o casamento¹⁵.

Vale ressaltar que não foram apenas os índios que se transformaram. Os religiosos tiveram suas concepções e comportamentos modificados de acordo com a vivência nos aldeamentos. A adaptação dos costumes indígenas foi a melhor forma encontrada pelos frades para alcançar o objetivo da conversão. Segundo Frei Willeke (1974, p. 59), “os costumes e usos da tribo, que não contradissem aos princípios cristãos ou que permitissem uma adaptação ao catolicismo, eram conservados ou assimilados”. Como, por exemplo, os textos das cantigas indígenas cediam lugar aos do catolicismo, sendo utilizados pelos frades na conversão dos índios pagãos, conservando apenas a melodia. O mesmo procedimento aconteceu com o culto aos antepassados e divindades assimilado pelos religiosos e introduzido nas missões franciscanas.

Podemos ainda destacar que a partir do século XVI a perspectiva da missionação sofreu uma grande mudança. Foi o período marcado por grande renovação espiritual, em que se modernizaram, aos poucos, os métodos de evangelização dando início à pregação em larga escala, primeiro na Ásia e depois na América (MELLO, 2009). As missões aqui instaladas tiveram uma particularidade que as diferenciaram das estabelecidas na África. Foi uma prática recorrente “reunir ou reduzir índios de diferentes etnias em aldeias novas criadas especialmente para esse fim, com regras próprias e, de modo geral, próximas aos núcleos da colonização” (ALMEIDA, 2013, p. 90). No caso da

¹⁵Ata do definitório da Ordem de São Francisco de Assis de 22/06/1739. Arquivo público Estadual de Pernambuco, fundo franciscano.

capitania de Pernambuco, as missões estabelecidas no sertão foram instaladas em regiões que se pretendia desenvolver. Ademais, o abastecimento das missões com novos contingentes populacionais se deu através dos descimentos, que seria o deslocamento dos índios para os aldeamentos missionários, ou por guerras contra os portugueses, cativeiro ou por quaisquer outros motivos. O que nos permite dizer que os espaços dos aldeamentos franciscanos contaram com uma paisagem própria, podendo ser diferenciados a partir de suas relações e práticas.

Considerações finais

O que queremos chamar a atenção é para o fato de que índios e missionários no convívio diário dos aldeamentos precisaram estar em constante adaptação. No espaço das missões, culturas diferentes circularam e o missionário franciscano precisou adaptar sua forma de atuação para conseguir chegar a seu objetivo, que era a conversão do “gentio” ao catolicismo. Assim, os índios precisaram constantemente ressignificar seus hábitos e costumes, principalmente porque passaram a viver sob uma estrutura cultural, política e social totalmente diferente da que estavam habituados. Dessa forma, a atividade missionária se deu através do entrave de vários conflitos, fosse com a resistência indígena, fosse com os colonos, mostrando que, antes de um espaço de fé, as missões foram lugares vividos e experienciados, palco de relações múltiplas, repletos de significados e valores.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

_____. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO – APEJE. Ata do definitório da Ordem de São Francisco de Assis de 22/06/1739. Arquivo público Estadual de Pernambuco, fundo franciscano.

BIBLIOTECA NACIONAL. **Relação das ordinárias que se pagam aos conventos de religiosos pela provedoria de Pernambuco**. Anais na Biblioteca Nacional, vol. XXVIII, 1906.

BOXER, C. R. **A igreja e a expansão ibérica**. Rio de Janeiro: Edição 70, 1978.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v.

HOORNAERT, Eduardo. AZZI, Riolando (Orgs.). **História da igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

LOPES, Fátima Martins. **Missões religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte**. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. **Fé e império**: as juntas das missões nas conquistas portuguesas. Manaus: EdUFAM, 2009.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros**. São Paulo: Fapesp; Hucitec; Edusp, 2002.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. Centros e periferias no mundo luso-brasileiro (1500-1808). **Revista Brasileira de História**, v. 18, n. 36, 1998.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, Kalina Vanderlei. **Nas solidões vastas e assustadoras**: a conquista do sertão de Pernambuco pelas vilas açucareiras nos séculos XVII e XVIII. Recife: Cepe, 2010.

SUESS, Paulo et al. **Conversão dos cativos**: povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

TORRES, Carlos Alberto. **As paisagens da memória e paisagem religiosa**. Curitiba: UFPR, 2003.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

_____. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. **Revista Geograficidade**, Niterói, RJ, v. 1, n. 1, inverno 2011.

A ATUAÇÃO FRANCISCANA NA CATEQUESE INDÍGENA POR
MEIO DOS ESPAÇOS DOS ALDEAMENTOS NOS SERTÕES
DE PERNAMBUCO DO SÉCULO XVII A XVIII

WILLEKE, Frei Venâncio. **Missões franciscanas no Brasil.**
Petrópolis: Vozes, 1974.

UM CONTENTAMENTO PARA A ALMA CRISTÃ: UMA ANÁLISE SOBRE A INTERPRETAÇÃO DE QUE NATAL/RN ERA UMA CIDADE CATÓLICA

Magna Rafaela Gomes de Araújo

Introdução

Ao ler o livro “História da Cidade do Natal”, escrito pelo folclorista e historiador natalense Luís da Câmara Cascudo (1999), o leitor se depara com a narrativa de vários fatos da religião católica na história da cidade. Sobre os costumes da sociedade, ele escreveu que estavam intrinsicamente relacionados ao catolicismo. Por exemplo, no século XIX o som das badaladas do sino da Matriz depois das 21 horas marcava o momento de recolhida dos habitantes em suas residências. Desse modo, quem fosse pego perambulando poderia ser punido por esse ato de infração às normas sociais. Ainda nessa época, as festas populares decorriam principalmente das festas religiosas como o exemplo da festa de Reis, a Semana Santa, a festa de São João, da Padroeira, da Santa Cruz da Bica e o Natal.

Câmara Cascudo escreveu também que Natal era constituída e delimitada por bairros que classificou como centrais e exteriores. Para ele, os mais favorecidos economicamente e que ascenderam socialmente se estabeleceram em zonas de maior densidade populacional e conforto, era o caso dos bairros

centrais como a Cidade Alta, Cidade Nova¹ (Petrópolis e Tirol) e a Ribeira². O bairro exterior figurava na sua apreensão como uma aglutinação marginal, a franja social, lar dos trabalhadores; esses bairros eram a Rocas, o Refoles, o Passo da Pátria, entre outros³. Regiões que se articulavam no dia a dia com os bairros centrais.

Um dos elementos sociais que esteve presente em ambos os tipos de bairro foi o catolicismo com igrejas, padroeiros e festas, em conjunto, formando o cotidiano urbano. Na nossa pesquisa, problematizamos as práticas devocionais católicas vividas nos anos de 1910 até 1939 e a produção da cidade enquanto lugar. Eram práticas devocionais de tipo material pela construção de espaços sagrados, práticas de tipo imaterial como as festas e as narrativas sobre os padroeiros ligados aos bairros. Então, a festa selecionada foi a de Nossa Senhora da Apresentação, a padroeira da cidade.

A produção do lugar, o uso do espaço, os poderes sociais acionados que teceram a trama do catolicismo com a cidade e a construção de identidade serão analisados a partir das fontes de que dispomos. São elas: as reportagens publicadas no jornal do governo republicano *A República* (1910-1939) e o jornal católico *A Ordem* (1935-1939). Na nossa pesquisa, o estudo da produção do lugar a partir da festa foi completado com a construção da notoriedade do templo da padroeira, palco do evento, como um monumento da cidade com base no texto escrito pelo potiguar Nestor dos Santos Lima, intitulado “A Matriz de Natal”

¹CASCUDO, Luís da Câmara. **História da cidade do Natal**. Natal: [s.n.], 1999. p. 351-356.

²Ibidem, p. 143-155.

³Ibidem, p. 245-261.

e publicado na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte* em 1916.

A festa religiosa será interpretada não exclusivamente como expressão da cultura dos natalenses no período considerado, mas sim enquanto prática social que produziu sentidos e significados sobre o catolicismo, o natalense e a cidade de Natal.

A dimensão espacial na pesquisa

Os discursos proferidos pelos periódicos corresponderam, conforme a nossa interpretação, a um projeto que tentou tecer uma associação entre determinadas práticas católicas com o lugar. A padroeira, a festa e a igreja foram descritas enquanto elementos naturais da terra, pois a simbolizavam e identificavam. Em nossa avaliação, a consideração presente nas fontes de que Natal era uma cidade católica foi uma forma de produção do local que se assemelha ao conceito de lugar proposto pelo geógrafo Yi-Fu Tuan (2013).

Ele se notabilizou na área acadêmica por ter produzido uma obra que desenvolveu a noção de que o ser humano através da experiência forma o mundo. Para tanto, a visão, o tato, o olfato, a audição e o paladar são os sentidos por meio dos quais o homem experiencia e forma o meio ambiente. Por meio deles, é criada a ideia de dimensão, volume, peso, espessura, distância, forma, que são aquisições cognitivas. Em consequência, essas aprendizagens o afeta e auxilia na apreensão e formação do meio ambiente⁴.

⁴ TUAN (2013, p. 17-29).

Quando os indivíduos experienciam e organizam a sua vivência, isso significa, para Tuan, que o homem está formando o seu lugar. Esse conceito é compreendido como sendo equivalente ao significado de lar, segurança, identidade, aura, valor e local onde são satisfeitas as necessidades primordiais da vida. O lugar é espaço habitado e de posse do homem, é o espaço tornado identificado, conhecido, valorado⁵.

O inverso do lugar é o conceito de espaço, o qual é entendido como imensidão, liberdade e não estruturado. O lugar é onde se pode morar, possuidor de identidade, um centro calmo, com valor estabelecido, estruturado e onde se identificam locais significantes. Em suma, o espaço, quando é humanizado e valorado, transforma-se em lugar⁶.

Interpretaremos as ações que foram praticadas na festa como as de tocar, caminhar, cantar, brincar, comer, ouvir, conversar, dançar, ver, enquanto experiências em um momento festivo e de culto. A partir delas, as pessoas foram afetadas, criaram ideias, organizaram e constituíram o lugar.

Para tanto, será preciso identificar, nas publicações dos jornais, as experiências relatadas. Pelo que conhecemos sobre o conteúdo da documentação, acreditamos que será difícil precisar diversas experiências individuais, mas, com relação ao coletivo e às opiniões dos jornalistas dos periódicos, isso será possível. A construção histórica de Nestor Lima publicada na revista do *Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte – IHGRN* é demonstrativa da sua experiência e imaginação, não para com as festas, mas sim para com a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação, um lugar intensamente significante, conforme a compreensão do autor.

⁵Ibidem, p. 11.

⁶Idem.

O dimensionamento de Tuan acerca do que é o lugar, aproxima-se do sentido sobre Natal que identificamos nas fontes históricas, na medida em que consideramos que discursivamente existiu uma tentativa de atribuir significado, valor, identidade e aura para a cidade baseada na ideia do catolicismo.

A festividade em questão não deixou de ocorrer nesse período, sendo a experiência atualizada anualmente e, para os crentes católicos, certamente era significativa e formava sua cultura. Essa é uma questão importante em nosso estudo, mas não pretendemos nos limitar a ela, queremos problematizar a tomada dessas experiências e dos símbolos na produção do sentido de Natal como uma cidade católica. Situação que entendemos ter sido uma tentativa de engrandecimento para o social dessas experiências, com o objetivo de constituir um sentido espacial e identitário particular para a cidade com ganhos sociais para alguns grupos.

No que se refere ao efeito da experiência no espaço, Tuan (2013) dimensiona que ela pode ser realizada de forma direta e íntima, ou indireta e conceitual. Nessa situação, ela é mediada por símbolos. Uma pessoa pode conhecer um lugar intimamente pela experiência no mundo, pelos sentidos e extensão do corpo, como também isso pode ser conceitual, por interpretação de imagens e sentimentos. Dessa forma, experienciar significa criar pensamentos, conceitos e símbolos⁷.

A noção de mundo é uma forma de o homem compreender o meio ambiente. A Natal católica entendemos que foi um sentido de mundo ligado a um sistema de crenças, de conhecimentos, de imaginação, de práticas como a festiva que foi interpretada como significativa para os que creram.

⁷TUAN (2013, p. 14).

O sentido do lugar que consistia no entendimento de que era bom ser religioso e a padroeira era protetora do indivíduo, do povo, do lugar e, por isso, a vida, as coisas e a cidade receberam a proteção e as bênçãos que enviou, foi uma tentativa de determinação de sentido para o lugar por meio de símbolos, como a padroeira e o catolicismo. Ademais, o sentido foi dado por meio de ideias identificadas e estabelecidas enquanto integrantes da identidade dominante local.

No pensamento católico, a cidade de Natal era um lugar que se queria definido e enquadrado. Dessa maneira, entendemos que o sentido e a simbolização da cidade enquanto católica corresponde a um dimensionamento mítico para o lugar. Era uma visão de mundo e conceituação de valores locais que justificavam a realização de práticas como as de culto na cidade.

Como citamos, o lugar é caracterizado por Tuan como um centro calmo, de valor estabelecido, onde se pode morar. Em suma, trata-se de um espaço humanizado e detentor de identidade. Em nossa avaliação, a Igreja católica, na figura de seus sacerdotes e fiéis, da mesma forma que alguns indivíduos que escreveram nos periódicos, acreditava no poder da padroeira. Eles pretenderam atribuir um sentido para a cidade de Natal que se aproximou da intenção de identificação e estabelecimento de uma característica para o lugar. O catolicismo foi uma tentativa de humanizar e dotar de sentido à cidade, a qual deveria ser mantida e ser dominante.

Contudo, entendemos que compreender o lugar como sendo seguro e estruturado é um dimensionamento da perspectiva de Tuan (2013) que precisa ser melhor considerado. Na nossa apreensão, a consideração de que lugar é estruturado se aproxima do desejo partilhado por alguns grupos em preservar um sentido específico de identidade para a cidade.

Dessa forma, a conjuntura histórica nas três primeiras décadas do século XX que se relacionam com a disseminação das ideias de valorização do individualismo, do capitalismo, da técnica, e especialmente do comunismo no Brasil, foi uma verdadeira preocupação dos grupos católicos no Brasil.

Observamos na documentação que a preservação da influência do catolicismo, da moral cristã e do combate aos comunistas foram alguns dos embates que mobilizaram os católicos na cidade, especialmente os sacerdotes e aqueles mais estreitamente ligados ao catolicismo romanizado. Nessas circunstâncias, as festas, a simbologia dos santos, a doutrina católica foram “armas” importantes utilizadas pela Igreja Católica para tentar “barrar” a proliferação de ideias que eles consideravam estranhas ao lugar e que, claramente, segundo o seu julgamento, seriam maléficas para o futuro da cidade e do país.

Na tentativa de lidar com esses confrontos é que nos pareceu ser extremamente sugestivo e enriquecedor pensar o conceito de lugar como considerado pela geógrafa Doreen Massey (2008). Ela entende o lugar como não delimitado, não definido em termos de contraposição entre um dentro e um fora, não dependente de uma falsa noção de autenticidade interna e natural. Lugar, então, conforme proposto pela geógrafa, passa a ser compreendido como integração de espaço e tempo, assim formado nos acontecimentos e eventualidades cotidianas.

Massey (2008) considera o lugar como não formado por uma suposta essência. Em vez disso, ela propõe entender a identidade do local como sendo construída através da relação com outras partes, consideração que ela define como um sentido global do lugar, ou seja, sendo permanentemente construído a partir da relação com outros lugares e culturas,

que interagiram e se influenciaram mutuamente ao longo da história⁸. Entendendo o lugar dessa forma passa a ser possível apreciar as especificidades locais formadas na experiência, como proposto por Tuan, mas a partir de uma perspectiva internacional travada pelo contato e pela interação com outras regiões. Dessa maneira, nada seria natural ao lugar, pois tudo é uma construção histórica passível de transformação.

Essa perspectiva relacional do lugar enquanto não possuidor de uma essência natural e verdadeira abre a possibilidade para que ele seja formado por identidades, por relações, disputas, pela multiplicidade, por mobilidades e aberto para a imprevisibilidade do futuro.

Entender o lugar dessa forma foi a condição pela qual conseguimos compreender que a pretensão da Natal como católica foi um sentido identitário criado para tentar enfrentar a possibilidade da interferência a partir da influência de ideias diferentes do catolicismo como, por exemplo, o espiritismo, o protestantismo, o comunismo, que alarmaram a elite eclesástica da Igreja Católica no período em análise⁹.

A Natal católica foi uma tentativa de construção e de dotar o lugar com uma essência. Foi uma maneira de enquadramento da cidade, que por natureza não pode ser enquadrada, mas formada por diferentes relações e visões que correspondem a embates políticos e sociais.

Parece-nos que o entendimento do lugar proposto por Massey (2008), como não sendo seguro e estruturado, é mais potente para compreender os conflitos que existiram na

⁸MASSEY (2008, p. 213-230).

⁹Sobre o assunto sugerimos ler: GOMES (2012).

cidade para lidar com a multiplicidade interna, com as diferentes visões e os desejos dos grupos que se confrontaram ou se aliaram em certas circunstâncias e para pensar o lugar como globalmente formado.

Dessa maneira, conceber um objeto ou uma prática como sendo autêntico(a) de um lugar e como comprovador(a) de diferença entre um dentro e um fora seria um erro. Essa consideração nos alerta para a questão de que o catolicismo em Natal não era apenas natalense, ele estava em relação com outras cidades que compuseram o estado, com o Brasil e com outros continentes. Relação que foi estabelecida, por exemplo, pelo movimento de párocos por diferentes paróquias em diferentes regiões do país; pela comunicação intensa entre Brasil-Roma, que provocou o fortalecimento da romanização do catolicismo praticado no Brasil¹⁰; pelas histórias e pelos ensinamentos bíblicos que remontam a contextos que envolvem outras regiões e que eram caros aos ensinamentos religiosos.

Pensar a história da cidade de Natal nessa relação parece ser uma contribuição para a historiografia e para como podemos entender o nosso processo histórico e social, no que se refere às relações de poder e à formação de sentidos dominantes em nossa sociedade. Resultados historicamente constituídos e que formaram o “campo” de possibilidades para o futuro.

Adotamos também em nossa pesquisa o conceito de espaço proposto por Massey (2008) que o entende enquanto produto de inter-relações, como constituído a partir de interações entre as mais diferentes e distantes áreas do planeta. O espaço é a possibilidade da existência da multiplicidade, pois várias são as vozes e as relações que o constituem. Ele é

¹⁰Idem.

formado pela interação, nunca está acabado, finalizado e fechado. Ao contrário, está sendo sempre processado por várias conexões. No geral, o espaço é aberto, não finalizado e um devir¹¹.

Dessa maneira, o espaço da cidade de Natal, nos anos de 1910 a 1939, esteve aberto para a multiplicidade de práticas e conexões, o espaço-tempo de Natal nunca esteve fechado e dado, ele foi construído pelas múltiplas relações humanas, entre elas, o catolicismo. Essa religião foi evidenciada ao passo que outras práticas religiosas, também construtoras de espaços, foram silenciadas nos jornais consultados para esta pesquisa, bem como não foram objeto de investigação de Nestor Lima.

Esses fatores levaram-me a considerar que seria interessante no futuro fazer um retorno aos arquivos para tentar em novas fontes, como o exemplo de jornais não filiados ao catolicismo, publicações em revistas e livros do período, para tentar encontrar informações sobre outras práticas religiosas mantidas na cidade, como o catolicismo foi apreciado e descrito por pessoas não filiadas a essa religião. Caso essas fontes sejam encontradas, as novas informações seriam muito interessantes para pensar a multiplicidade de práticas e de concepções religiosas na cidade de Natal naquele momento histórico.

O conceito de identidade, muitas vezes citado neste estudo, é tratado a partir das considerações de Fredrik Barth (2000). Ele define que um traço fundamental da organização social é a autoatribuição identitária ou da atribuição por outros a um grupo. Alguns traços culturais são utilizados pelas pessoas como sinais e emblemas de diferenciação, enquanto outros são ignorados.

¹¹MASSEY (2008, p. 29-42).

O conteúdo cultural é formado por sinais e signos que o indivíduo procura exibir para demonstrar sua identidade. As pessoas estão sempre declarando no que acreditam, o que valorizam, com o que se identificam, e adaptam-se a outros valores quando acham pertinente que isso ocorra. No conceito de identidade de Fredrik Barth, o fator da autoidentificação, em outras palavras, como me identifico, é um ponto fundamental¹².

Nesse processo, as mudanças de opção é um fator constituinte, não representa um problema e sim as condições pelas quais as identidades são formadas, pois os padrões alternativos estão sempre abertos ao uso dos indivíduos¹³. Conforme esse entendimento, podemos conceber que a identidade é um processo de permanente autoidentificação. Assim, na Natal do início do século XX, a opção religiosa expressada pelo catolicismo era socialmente dominante, mas como a cultura é dinâmica, a imposição única dessa prática religiosa era apenas uma pretensão de seus agentes que, aliás, utilizaram as festas e os símbolos como estratégias para tentar manter tal identificação arraigada naquela sociedade, ou seja, ganha-se muito com as marcações identitárias pela tentativa de exclusão do diferente.

Nesse sentido, Massey defende também que as identidades são exemplos de espacialidades que formam o espaço e, por uma relação intensamente imbricada, o espaço é feito pela interação com as espacialidades, sendo constitutivos. Assim, o espaço é participante da formação de identidades e vice-versa¹⁴. É nesse ponto que pautamos o nosso objeto de estudo, que é analisar como o espaço serviu para a realização

¹²BARTH (2000, p. 38).

¹³Ibidem, p. 39-40.

¹⁴MASSEY (2008, p. 190).

das práticas votivas e, em consequência, as práticas não foram somente resultado, mas sim uma tentativa de oferecer significado para o espaço e de o apreender conceitualmente.

A Matriz de Nossa Senhora da Apresentação era um espaço sagrado que compunha a cidade. Na apreciação de Sylvio Fausto Gil Filho (2002), a geografia do sagrado é formada pela relação entre o sagrado, o não sagrado e o profano. Este não possui autonomia, porque ele é uma transição que confirma o que é sagrado. Assim como o não sagrado só pode ser compreendido porque existe o entendimento de algo como sagrado¹⁵.

A imagem sagrada, como as estatuetas dos padroeiros, foi entendida enquanto sacra a partir da relação com o profano e com o não sagrado. A imagem, quando colocada no “circuito” de relações com o profano e o não sagrado, é travestida da condição de sagrada e não separadamente.

O mesmo processo de relações ocorre com o espaço sagrado, Gil Filho (2002) concebe que ele não é um receptáculo e um fixo, mas é um espaço relacional a partir do sagrado, profano e não sagrado. Como também a eles são atribuídas representações e imagens efêmeras¹⁶. No texto escrito por Nestor Lima (1916), a Matriz da Apresentação foi revestida com significados de tradição, casa de oração, raiz, símbolo e identidade. Gil Filho (2002) afirmou também que as imagens fenomênicas não cristalizam o espaço e o põem em relação com o social e o cultural, ou seja, o espaço sagrado também é formado por imagens que o dotam de sentidos, ele é produzido por dinâmicas e interações como qualquer outro espaço.

¹⁵GIL FILHO (2009, p. 258).

¹⁶Ibidem, p. 260-263.

Considerações finais

Neste capítulo, abordamos questões a respeito da dimensão espacial estudada e analisada ao longo dos trabalhos de leitura e discussão desenvolvidos no decorrer da disciplina “Geografia Cultural, Espacialidade da Religião e Cultura Popular”, oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

O conceito de lugar proposto por Yi-Fu Tuan; de espaço e lugar, por Doreen Massey; e de espaço sagrado, por Gil Filho, foram de grande contribuição para a compreensão da dimensão espacial, para a construção de problemáticas e para compreensão do nosso objeto de pesquisa, como tratamos no desenvolvimento do presente texto.

Nessa direção, outras leituras também foram importantes, como, por exemplo, a intenção de construir saberes a partir da não sedimentação de disciplinas, da ciência e da verdade, o calor das ideias e das culturas que deram noções sobre o fazer acadêmico estudadas a partir do trabalho de Edgar Morin (1988). A potência da percepção na formação do geográfico e da visualidade analisado por Paulo César da Costa Gomes (2013) também foi interessante para pensar as imagens sagradas e a formação de visualidades.

Entender o que é o território e a multiterritorialidade a partir das considerações do geógrafo Rogério Haesbaert (2004) também foi sugestivo para conhecer as formas de territorialização nos contextos capitalista, informacional, empresarial e globalizado atual.

Por fim, concluímos que a participação na referida disciplina foi uma ótima escolha, pois nela me senti provocada a repensar as formas possíveis de executar as atividades acadêmicas, os caminhos que estava tomando na pesquisa e tive oportunidade para melhor entender as espacialidades.

Referências

- BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas.
In: _____. **O guru, o iniciador e outras variações
antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p.
107-139.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **História da cidade do Natal**. Natal: RN
Econômico, 1999. 496 p.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado.
In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salette. **Elementos de
epistemologia da Geografia Contemporânea**. Curitiba: Ed. UFPR,
2002. p. 253-265.
- GOMES, Edgar da Silva. **O catolicismo nas tramas do poder:
a estadualização diocesana na Primeira República (1889-1930)**.
São Paulo: 2012, 342p. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.
- GOMES, Paulo Cesar da Costa. **O lugar do olhar: elementos para uma
geografia da visibilidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013. 320 p.
- HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à
multiterritorialidade**. Porto Alegre: UFRGS, 2004. Disponível em:
<<http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>>. Acesso em: 19 jun. 2016.
- LIMA, Nestor dos Santos. A matriz de Natal. **Revista do Instituto
Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte**, Natal, v. X-XV,
p. 1-116, 1916.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade.
Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 312 p.

MASSEY, Doreen; KEYNES, Milton. Filosofia e política da espacialidade:
algumas considerações. **GEOgraphia**, v. 6, n. 12, p. 7-23, 2004.
Disponível em: <[http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/
geographia/article/view/151/146](http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/151/146)>. Acesso em: 4 maio 2016.

MORIN, Edgar. **O método**. Porto Alegre: Sulina, 1988. p. 23-78.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência.
Londrina: Eduel, 2013. 248 p.

AS METÁFORAS DA MEMÓRIA: IDENTIDADE E TRADIÇÃO DOS POTIGUARA DO CATU (GOIANINHA/CANGUARETAMA – RN)

Gildy-Cler Ferreira da Silva

*Eu sou um índio de verdade, quase
ninguém acreditou, [você está vendo],
me entrosei pela cidade, mas voltei
para o interior, quase na terceira
idade, mas deus tupã me ajudou
(Manoel Serafim Soares Filho.
Catu, 19/04/2014)*

Nesse delineamento inicial, apresentarei o contexto geral do qual nosso capítulo se ocupará. No início do século XXI, mais precisamente em abril de 2005, três comunidades do Rio Grande do Norte – os Eleotérios do Catu (Goianinha/Canguaretama), os Mendonça do Amarelão (João Câmara), e os Caboclos do Açú (Assú) – entraram em um processo denominado por muitos pesquisadores de etnogênese (HILL, 1996). Podemos traduzir esse conceito como a emergência étnica de um grupo que historicamente era considerado extinto ou de grupos étnicos que eram desconhecidos para o campo da etnologia, como é o caso dos povos indígenas do Rio Grande do Norte.

Segundo os dados do censo de 2010 do IBGE/RN, o número de pessoas autodeclaradas indígenas no estado totaliza 2.597¹. Atualmente, as comunidades indígenas emergentes no estado são os Eleotérios do Catu (Goianinha e Canguaretama – RN), os Mendonça do Amarelão (João Câmara – RN), os Tapará (Macaíba – RN), a comunidade Sagi/Trabanda (Baía Formosa), e os Caboclos do Açú (Assú – RN). Todavia, nosso trabalho se ocupará a examinar o processo de reelaboração da identidade étnica e espacial, e as tradições dos Eleotérios do Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), vislumbrando as estratégias de organização do grupo em busca do reconhecimento étnico e da garantia de direitos, que não se resume à posse da terra perante o Estado brasileiro.

Além de reivindicarem a posse das terras que habitam², o grupo em análise busca implantar de forma efetiva a educação indígena na Escola Municipal João Lino da Silva, todavia, discutiremos essa questão de forma mais detalhada no próximo passo do presente capítulo. O grupo busca também desenvolver na comunidade uma etnoagricultura, a partir de gêneros alimentícios que já fazem parte das atividades econômicas de subsistência da comunidade como a batata doce, a macaxeira,

¹HILL, Jonathan David. “Ethnogenesis in the Northwest Amazon: an emerging regional picture”. In: **History, power and identity**. Iowa, USA: University of Iowa Press. 1996.

²Um esclarecimento deve ser realizado quanto aos tempos verbais utilizado na pesquisa. Se faz uso do pretérito, pois estamos lidando com um processo histórico ainda em curso e que, provavelmente, seu desfecho ainda demorará devido a questões de amarras que são previstas na legislação brasileira.

a coleta da mangaba e a produção de várias tipos de hortaliças³. Essas reivindicações podem ser lidas como uma forma encontrada para a melhoria das condições de vida em comunidade e evitar o êxodo dos jovens para a cidade. Esse êxodo tem sido apontado pelas lideranças da comunidade como um grande problema que tem seu impacto sobre a organização cultural, econômica, social e familiar.

Antes de dar continuidade a nossa análise, faz-se necessário discutir a perspectiva espacial que se faz presente em nosso capítulo. Ela considera as experiências do grupo, sua organização familiar, econômica, sua cultura e tradições, além das relações interétnicas, nas quais esses sujeitos, os Eleotérios, estão envolvidos cotidianamente. O espaço, segundo o geógrafo Yi-Fu Tuan (2013, p. 49) “é um termo abstrato para um conjunto complexo de ideias”. De acordo com a mesma referência, é no lugar que a experiência se encontra, e aqui inicia nosso trabalho, mediado pela compreensão desse intelectual.

Estamos pensando as terras da comunidade Catu como formadas por vários lugares caracterizados e valorados de acordo com as experiências que ligam os Eleotérios a esses mesmos lugares. Destacaremos alguns lugares que são valorados conforme as experiências que foram vividas pelos antepassados dos Eleotérios e lugares que, atualmente, são acionados como característica da identidade indígena do grupo.

A mata e o rio Catu são os lugares por excelência, uma vez que, de acordo com as tradições orais do grupo, “seus

³Para se aprofundar sobre as atividades econômicas desenvolvidas na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) sobre o meio ambiente, ler a monografia: MOISES JUNIOR, Juares de Brito. **Como ser índio no século XXI: práticas, saberes e meio ambiente**. Natal: [s.n.], 2008.

antepassados fugiram para a mata, para se esconder e lá passaram a viver devido à abundância de caça e água”. Esses lugares são valorados a partir dos relatos de memória dos mais velhos da comunidade, bem como a oca, um exemplar do tipo de moradia que era comum na comunidade até meados da década de 1970. É nesse lugar que a comunidade se encontra para tratar de assuntos importantes que envolve a coletividade, mas também lugar onde o Toré⁴ é protagonizado, onde recebem os de “fora”, os militantes da causa indígena, pesquisadores etc. Entendemos que todas essas construções individual e coletiva contribuem para a construção não só da identidade do grupo mas também liga essa aos lugares dos quais falamos brevemente.

Reelaboração da identidade étnica: de Eleotério a Potiguara

184

Os Eleotérios habitam uma faixa de terra que transita entre os municípios de Goianinha e Canguaretama, há 79 Km da capital do estado. Neste capítulo, não discutiremos a noção de fronteira relacionada ao espaço e nem essa transitoriedade das terras, pois a partir de trabalhos de campo realizados não percebemos que na prática essa divisão oficial se efetive. Nesse espaço, também denominado de Catu dos Eleotérios, residem trezentos e sessenta e seis habitantes distribuídos em oitenta e duas unidades domésticas (SILVA, 2007, p. 19).

De acordo com a memória dos anciãos da comunidade, foi através de um deslocamento individual da cidade de Rio Tinto,

⁴Trataremos dessa manifestação cultural e mística em outro momento da nossa reflexão.

na Paraíba, que seu antepassado, Antônio Eleotério Soares, chegou ao Catu (SILVA, 2007, p. 58-64). De acordo com a pesquisa realizada na comunidade Catu pela antropóloga Cláudia Maria Moreira, observa-se, a partir de relatos orais do grupo, que a ocupação das terras, provavelmente, ocorreu em meados do século XIX (SILVA, 2007, p. 58). Entretanto, durante uma conversa informal, em uma das visitas realizadas à comunidade, com Valda Maria Arcanjo da Silva, outra versão foi contada. Segunda ela, o grupo sempre esteve lá e que seus antepassados, fugindo, escondendo-se, acabaram nas terras onde hoje é a atual comunidade Catu. Ela ainda justificou o porquê de terem permanecido naquele espaço, pois se tratava de um lugar de mata fechada e de difícil acesso, com abundância de água e de caça.

Essa segunda versão contada pela Valda, como é conhecida na comunidade, caminha na direção de uma hipótese de análise pensada pela antropóloga Jussara Galhardo Aguirres Guerra, apoiada nas considerações analíticas de Oliveira (1999). Buscando pensar historicamente os impactos econômicos, sociais, políticos e religiosos sofridos pelas populações indígenas do Nordeste e a capacidade de resistência ao processo de expansão territorial, ambos os pesquisadores comungam da ideia de que os povos indígenas do Nordeste conseguiram sobreviver porque buscaram áreas de refúgios (GUERRA, 2011, p. 26), as quais a antropóloga Jussara Galhardo denominou de “lugares refúgios”.

É interessante observar a existência de várias versões acerca da ocupação histórica das terras do Catu pelos Eleotérios. Essa ocorrência, antes de pôr em dúvida a origem étnica do

grupo⁵, desperta o pesquisador para perceber o processo constante de reelaboração do que podemos chamar de “narrativas de memórias”⁶ e a reelaboração cultural, começando pelas tradições do grupo que serão examinadas posteriormente. Apoiando-me nas ideias acerca do espaço mítico do geógrafo Yi-Fu Tuan (TUAN, 2011), pude perceber que essas versões acerca da origem étnica do grupo em exame e da ocupação das terras que habitam constituem um sistema cosmogônico que fornece sentidos múltiplos acerca das experiências vividas pelos Eleotérios e os ligam a própria identidade do lugar, como já foi tratado no início do capítulo. Nesse sentido, também podemos sugerir que as relações interétnicas entre os Eleotérios, agentes indigenistas, pesquisadores, as regionais das duas cidades em que as terras do Catu transitam, e ainda seus parentes índios⁷, fornecem contributos para a afirmação étnica, para a

⁵Partilhamos da compreensão de que não faz parte das atribuições dos estudos desenvolvidos afirmar ou deslegitimar a identidade étnica dos grupos estudados. Por outro lado, torna-se estimulante pensar como que determinados grupos tradicionais, sejam indígenas ou quilombolas, acionam uma identidade étnica como forma de garantir a posse coletiva das terras que habitam.

⁶O que estamos denominando de “narrativas de memória” constitui o processo de construção de narrativas que tem como cerne a memória dos processos históricos vivenciados por certos grupos. Essas memórias sobrevivem através dos anciãos, sendo esses os portadores de tal sabedoria que é repassada aos mais jovens.

⁷Aqui utilizei a expressão “parentes índios”, pois em vários momentos durante a pesquisa de campo, tanto dentro do contexto interno da comunidade como em eventos que participam, essa expressão é bastante recorrente na fala dos Eleotérios, bem como dos outros indígenas emergentes no Rio Grande do Norte.

construção das narrativas de pertencimento étnico e para a reelaboração das suas tradições.

Essas considerações últimas são provenientes da leitura de “Grupos Étnicos e suas Fronteiras” do antropólogo Fredrik Barth. Seguindo as reflexões realizadas a partir desse grande pensador, percebi que os grupos étnicos são construídos a partir do que poderíamos chamar de “negociações”, pois, “possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo” (BARTH, 2011, p. 190).

Atualmente, os Eleotérios se autorreconhecem pertencentes à etnia Potiguar. Essa ideia se faz presente nos discursos das lideranças políticas da comunidade e igualmente manifesta nas letras do Toré⁸. Esse último, o Toré, a literatura especializada aponta para um ritual mítico-religioso característico das populações indígenas do Nordeste, sendo também compreendido como um folguedo. Toré também é o nome de um instrumento, “uma espécie de flauta feita de cana de taquara” (GRÜNEWALD, 2005, p. 12-13). Esse ritual também adquire uma dimensão política, uma vez que é protagonizado quando os grupos indígenas sentem a necessidade de demarcar fronteiras de diferenciação, ou seja, instituir fronteiras étnicas (GRÜNEWALD, 2005, p. 13).

Retornando ao pensamento de Fredrik Barth,

Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar

⁸Para refinar mais o conhecimento acerca do Toré, ler os seguintes trabalhos: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005. VILLACORTA, Gisela Macambira. Toré: pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **O livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

a pertença e os meios para tornar manifesta a pertença e a exclusão (BARTH, 2011, p. 195).

O Toré, assim como a forma de apropriação do espaço, por meio da agricultura familiar, da caça de animais de pequeno porte, da pesca, das atividades extrativistas são alguns dos elementos que o grupo aciona como critérios tanto para determinar a pertença como para se diferenciar frente a outros grupos.

Assim, quando os Eleotérios, por meio de relatos orais, fornecem suas versões acerca da ocupação das terras que habitam ou ainda trazem um antepassado comum para explicar a origem étnica do grupo, eles estão organizando suas vidas em comunidade, uma vez que certos conhecimentos são partilhados pelo grupo. Entretanto, essas narrativas de memórias das quais estamos falando rivalizam com as construções históricas oficiais⁹, visto que as subvertem e desafiam, buscando fornecer outra visão dos processos históricos vivenciados, principalmente por grupos que sofreram com um longo processo de dominação física, simbólica e discursiva.

Durante um trabalho de campo realizado pela autora deste capítulo¹⁰, objetivando observar e registrar as atividades

⁹Estamos chamando de construções históricas oficiais o movimento de construção da história operada pelos historiadores.

¹⁰Foi realizado um trabalho de campo no dia 19/04/2014 na Comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN). O objetivo do trabalho era observar e registrar as atividades realizadas na comunidade, durante a comemoração do Dia do Índio, para seguir refletindo sobre o processo de construção da identidade étnica do grupo.

comemorativas do Dia do Índio, seu Manoel Serafim Soares Filho¹¹ forneceu uma versão da origem da identidade do grupo,

[...] meu pai falou para mim que a gente era de raça de índio, no linguajar dele, né, através de uma caboca que foi capturada e domesticada aqui na floresta. Então, ele repassou para mim que nós era de raça de índio, em 1959, entenda, eu tinha treze anos (Manoel Serafim Soares Filho. Catu, 19/04/2014)¹².

De acordo com os relatos de memória do seu Manoel Serafim Soares Filho, mais conhecido na comunidade como seu Nascimento, é com base na descendência da “caboca” que a identidade étnica do grupo é explicada. A esse respeito, a antropóloga Cláudia Moreira observou que essas “vulgatas” – como a da “caboca que foi capturada e domesticada aqui na floresta”, da “avó pega a dente de cachorro” ou “a casco de cavalo” – são bastante comuns nas oralidades dos povos indígenas do Nordeste brasileiro (SILVA, 2007, p. 157).

Podemos também destacar a ideia da “mistura” que se faz presente nesses tipos de relatos, sendo por meio dela que os Eleotérios encontraram um modo para explicar sua indianidade. Ainda a respeito da “mistura”, o antropólogo João Pacheco de Oliveira produziu um artigo intitulado *Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais* para problematizar a condição de “mistura” dos povos indígenas do Nordeste. Ao longo do processo histórico, as populações

¹¹As falas utilizadas ao longo do capítulo foram colhidas mediante os trabalhos de História Oral produzidos pela autora do mesmo.

¹²O trecho citado no capítulo constitui uma fala colhida, mediante trabalhos de História Oral, durante as atividades de campo realizadas na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) durante o ano de 2014.

indígenas do Brasil, sobretudo do Nordeste, sofreram com um longo período de contato interétnico. Esse contato prolongado e a descaracterização cultural foram interpretadas sob a ótica do conceito de aculturação¹³.

Utilizando-se desse conceito, as produções históricas interpretaram as trocas culturais que foram operadas pelos sujeitos envolvidos nos contatos interétnicos em uma única direção. Os indígenas, a partir da ação de várias políticas impostas pelo estado português, políticas essas que em vários momentos se utilizaram de violência física e simbólica, incorporaram os elementos culturais trazidos para o Brasil pelo colonizador.

Em *Religião como Tradução*¹⁴, a pesquisadora Maria Cristina Pompa, ao examinar a religião dos povos indígenas Tupinambá, a partir das dinâmicas interétnicas, demonstra para seu leitor a fluidez, os hibridismos operados que não só transformaram os sistemas cosmológicos dos indígenas como também dos europeus, que buscavam entender e traduzir a cultura do outro. Nessa direção, as pesquisas publicadas no início do século XXI trazem uma nova abordagem, a “mistura” já não é mais interpretada a partir da perspectiva da perda cultural e sim da

¹³O conceito de aculturação foi amplamente utilizado nos trabalhos antropológicos e historiográfico, sobretudo na segunda metade do século XX. Para consultar as obras de história do Rio Grande do Norte que se apoiaram nesse conceito para explicar a descaracterização e o “desaparecimento” dos povos indígenas do estado, ver: MARIZ, Marlene; SUASSUNA, Luís Eduardo B. **História do Rio Grande do Norte**. Natal: Sebo Vermelho, 2002. MONTEIRO, Denise Mattos. **Introdução à História do Rio Grande do Norte**. 2. ed. rev. Natal, RN: Cooperativa Cultural, 2002.

¹⁴POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

criação de algo novo a partir da lógica dos hibridismos culturais¹⁵, reinterpretando os estigmas que foram historicamente construídos acerca de certos sujeitos.

Desse modo, é de suma importância transportarmos nosso leitor para o contexto em que foi realizado o trabalho de campo. A fala do seu Nascimento foi gravada durante uma palestra em comemoração do Dia do Índio, 19/04/2014. Ele dirigia sua fala para uma plateia composta por visitantes, interessados na questão indígena, para pesquisadores e para os jovens e adultos da comunidade. Estavam vestidos com saiotos de palhas e tinham parte do rosto e do corpo pintados com urucum. O encontro foi organizado em um espaço aberto, parecido com o que nas áreas do interior do Rio Grande do Norte chama-se de terreiro. Nesse espaço, os Eleotérios construíram uma “oca”, nome dado ao tipo de habitação que era comum na comunidade até meados da década de 1970.

Nesse cenário, estamos diante de um processo de reelaboração cultural, das tradições e da identidade étnica do grupo. A cerimônia descrita, mesmo que rapidamente, fornece-nos um terreno fértil para análise. A comemoração do dia 19 de abril é marcada por um teor político, de mobilizar e unir a comunidade em torno de discussões das mais variadas. Assim, ao rememorar e contar suas experiências individuais, seu Manoel Serafim Soares Filho acaba por transmitir a seus pares sua versão da história. Durante a fala registrada, seu Nascimento forneceu

¹⁵ Para se aprofundar acerca da concepção de hibridismo cultural indicamos dois autores, BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: EdUFMG, 1998. GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 1998.

aos ouvintes não só explicações da origem étnica do grupo mas também os caminhos percorridos em direção do reconhecimento externo da indianidade dos Eleotérios,

[...] ano 2000, eu com cinquenta e quatro anos já, tive o direito e o merecimento de participar de um evento desse, uma comemoração indígena, dia 19 de abril, que nós estamos comemorando nosso dia, na aldeia São Francisco na Baía da Traição, Paraíba. Aproveitando o momento, eu e Vando fizemos uma entrevista com a FUNAI. Então a FUNAI nos ouviu e através disso mandou um antropólogo, um sociólogo, um pesquisador por três dias para fiscalizar a área. E assim, foi. Ele passou três dias conosco, nos três dias ele falou: “Achamos a área indígena, um rio vertente Piquiri, um rio vertente Catu e um rio vertente Brandão, Goianinha”. Três rio vertente ele alegou que a área era indígena. Segundo dia, ele achou as características indígenas em alguns, sabemos que não temos em todos por causa da mistura que foi feita. No terceiro dia, ele divulgou que achou os costumes indígenas em muitos, não em todos, mas que de qualquer maneira, ele justificou com o que nós nos identificamos. Através disso a FUNAI novamente mandou, um pedido de cadastramento. Então eu fiz meu reconhecimento, meu cadastramento, né, para que hoje eu diga a vocês, vocês que são raízes, como eu fui. Eu hoje também sou raízes dos meus troncos passados, mas que hoje já me considero tronco e vocês são raízes, amanhã vocês é que vão ter que dialogar, que divulgar, citar essas palavras para os outros, não é assim ou não é? E se eu plantei essa semente, essa semente foi plantada por mim, por Vando e por mais algum, plantei a semente e vocês não colherem, essa semente seria perdida, destruída, num é assim mesmo? Então, como

eu recebi a herança de meu pai, vocês devem receber a nossa herança, para quando nós não tivermos aqui, vocês estão, levando o barco para frente. Protestando, debatendo, indo em busca daquilo que, que é nosso (Manoel Serafim Soares Filho. Catu, 19/04/2014)¹⁶.

A visita à qual o seu Nascimento faz referência pode ser lida como fazendo parte do início das ações de mobilizações étnicas do Rio Grande do Norte. De acordo com a pesquisa da antropóloga Cláudia Moreira (SILVA, 2007), o objetivo da visita a aldeia São Francisco, no dia 19 de abril, na Baía da Traição, era ir “em busca da realidade”, ou seja, o seu Nascimento e Vandregercílio Arcanjo da Silva, outro membro da família, partiram em busca de saber se aqueles relatos transmitidos pelos seus antepassados eram rastros da origem étnica dos Eleotérios. Ainda, segundo a antropóloga, o objetivo da visita estaria relacionado à “construção de laços simbólicos e políticos” (SILVA, 2007, p. 128) entre os índios Potiguara da Baía da Traição e os índios do Catu. Nesse período, as relações entre os Eleotérios, agentes indigenistas (funcionários do Museu Câmara Cascudo, da Fundação José Augusto, pesquisadores da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e pessoas interessadas na causa indígena do estado), os índios da Baía da Traição

¹⁶A fala do senhor Manoel Serafim Soares Filho constitui uma palestra realizada durante os festejos em comemoração do Dia do Índio na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) no ano de 2014.

e outros indígenas emergentes¹⁷ no estado se estreitaram a fim de formar um campo de mobilização étnica.

Foi também durante a visita dos Eleotérios à aldeia São Francisco (Baía da Traição/PB) que o primeiro contato com a agência indianista oficial, Fundação Nacional do Índio, concretizou-se. A partir daí, não se podia mais ignorar a existência dos indígenas norte-rio-grandenses. A importância de se analisar esse contexto é derivada da compreensão de que todo esse percurso forneceu contributos para o atual direcionamento que os indígenas do estado estão dando as suas reivindicações e às estratégias desenvolvidas. Os Eleotérios se autoidentificam pertencentes à etnia Potiguara, e isso fica bastante demarcado tanto nas falas do grupo quanto nas letras do Toré¹⁸ que são cantadas¹⁹:

Sou Potiguara nessa terra de tupã,
Tenho uma arara, caraúna e xexéu,
Todos pássaros do céu,

194

¹⁷As comunidades indígenas emergentes no estado, até o ano de 2005, data da 1ª Audiência Pública na Assembleia Legislativa do estado, eram os Eleotérios do Catu (Goianinha/Canguaretama-RN), os Mendonça do Amarelão (João Câmara-RN) e os Caboclos do Açú (Assú-RN).

¹⁸O Toré compreende um ritual mítico-religioso característico das populações indígenas do Nordeste. Toré também é o nome de um instrumento, “uma espécie de flauta feita de cana de taquara”. Esse ritual adquire uma dimensão política, uma vez que é protagonizado quando os grupos indígenas sentem a necessidade de demarcar fronteiras de diferenciação (GRÜNEWALD, 2005, p. 13).

¹⁹A letra da música, cantada durante o ritual Toré, foi registrada durante um dos trabalhos de campo realizados na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN).

Quem me deu foi tupã, foi tupã,
Sou Potiguara [...] (Toré)²⁰.

O ritual do Toré é visto pelo órgão indianista oficial brasileiro (Fundação Nacional do Índio – FUNAI) e pelos pesquisadores como uma tradição cultural típica dos índios do Nordeste. Ele demarca a identidade do grupo, pondo-os em conexão com os seres encantados.

Construção do Território Etnoeducacional no Catu: saberes e fazeres do cotidiano

Nesta seção do capítulo, propomos examinar a construção da escola indígena, na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN) e a proposta de ensino diferenciado a partir de ações concretas que, posteriormente, culminou na oficialização do território etnoeducacional da comunidade. Em seguida, discutiremos como que essa proposta de ensino fortalece a identidade do grupo e a recriação de suas tradições.

Podemos brevemente assinalar algumas das reivindicações dos Eleotérios, que não fazem parte apenas do seu contexto comunitário, uma vez que as outras comunidades indígenas do estado também as têm como reivindicações. Como mencionado anteriormente, as demandas dos Eleotérios e dos demais indígenas emergentes no Rio Grande do Norte não se limitam à posse

²⁰A letra da música citada é cantada nos Torés da comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN). A letra foi registrada em um dos trabalhos de campo realizados durante o ano de 2014.

dos territórios habitados. O território é essencial, mas também a implementação de outras demandas, como o desenvolvimento de uma etnoagricultura que garanta o sustento do grupo a partir de atividades de subsistência já praticadas na localidade. Além disso, é importante o acesso à saúde pública de qualidade, mas não só isso, esse saber trazido pelos profissionais da área não deve ser chocar com a medicina natural, isto é, deve respeitar a medicina praticada nas comunidades. Somando-se a essas reivindicações, trataremos da formulação e implantação do território etnoeducacional na comunidade Catu.

De início, faz-se necessário conceituar um território etnoeducacional de acordo com o previsto no Decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009. O artigo 1º já nos apresenta a compreensão da educação escolar indígena: “a educação escolar indígena será organizada com a participação dos povos indígenas, observada a sua territorialidade e respeitando suas necessidades e especificidades” (BRASIL, 2009, documento online não paginado).

Ademais, a compreensão de território etnoeducacional caminha na direção da construção de uma proposta escolar que atenda às necessidades e especificidades da comunidade indígena que assiste. Na comunidade Catu (Goianinha/Canguaretama – RN), a Escola Municipal João Lino da Silva funciona como escola indígena, a partir da iniciativa de duas lideranças locais há pouco mais de dez anos. Além das disciplinas previstas na Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, o currículo da escola conta com o ensino da língua Tupi, aula de flauta e algumas outras intervenções que visam fortalecer a identidade étnica dos jovens da comunidade. Entretanto, somente no ano de 2014, a escola foi registrada no Ministério da Educação (MEC) como território etnoeducacional.

Podemos ver a oficialização da escola João Lino da Silva como fruto do debate que foi instaurado com o 1º Seminário de Educação Escolar Indígena, ocorrido entre 21 e 23 de julho de 2014. O evento foi promovido a partir da iniciativa das comunidades, que vêm fazendo pressão, com apoio de várias instituições do Rio Grande do Norte, como a Coordenação Técnica da Fundação Nacional do Índio (CTL – Natal), o Instituto Federal do Rio Grande do Norte (*Campus Canguaretama*), a Prefeitura Municipal de Canguaretama e a Secretaria de Estado da Educação e Cultura do Rio Grande do Norte.

Observemos os objetivos da educação escolar indígena, previstos no Art. 2º do Decreto nº 6. 861,

I - valorização das culturas dos povos indígenas e a afirmação e manutenção de sua diversidade étnica;

II - fortalecimento das práticas socioculturais e da língua materna de cada comunidade indígena;

III - formulação e manutenção de programas de formação de pessoal especializado, destinados à educação escolar nas comunidades indígenas;

IV - desenvolvimento de currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades;

V - elaboração e publicação sistemática de material didático específico e diferenciado; e

VI - afirmação das identidades étnicas e consideração dos projetos societários definidos de forma autônoma por cada povo indígena. (BRASIL, 2009, documento online não paginado).

Partindo dos objetivos acima descritos, fica clara, portanto, a importância da implementação dessa proposta de ensino nas comunidades indígenas, sobretudo nas comunidades emergentes que vêm buscando retomar e fortalecer suas tradições, como no caso apresentado neste estudo. As manifestações culturais da comunidade receberão uma maior atenção, uma vez que a escola terá um papel fundamental com o novo currículo, buscando integrar saberes e fazeres do cotidiano com as disciplinas já instituídas pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

Referências

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 2011. p. 187-227.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: EdUFMG, 1998.

BRASIL. Decreto n. 6.861, de 27 de maio de 2009. Dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais, e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 28 maio 2009. p. 23. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6861.htm>. Acesso em: 6 dez. 2014.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da História Oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 1998.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 2005.

GUERRA, Jussara Galhardo Aguirres. **Identidade indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão**. 1. ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

HILL, Jonathan David. Ethnogénesis in the Norhwest Amazon: an emerging regional picture. In: _____. **History, power and identity: ethnogénesis in the Americas (1492-1992)**. Iowa, USA: University of Iowa Press, 1996. p. 142-160.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**: características gerais dos indígenas: resultados do universo. [2010]. (Estados, RN). Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=rn&tema=censodemog2010_indig_univer>. Acesso em: 2 jun. 2016.

MARIZ, Marlene; SUASSUNA, Luís Eduardo B. **História do Rio Grande do Norte**. Natal: Sebo Vermelho, 2002.

MONTEIRO, Denise Mattos. **Introdução à História do Rio Grande do Norte**. 2. ed. rev. Natal, RN: Cooperativa Cultural, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. [S.l.]: Contra Capa, 1999.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

SILVA, Claudia Maria Moreira da. **Em busca da realidade**: a experiência da etnicidade dos eleotérios (Catu/RN). Natal: [s.n.], 2007.

TUAN, Yi-Fu. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. **Geograficidade**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 4-15, 2011.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência.

Tradução Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

VILLACORTA, Gisela Macambira. Toré: pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **O livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

UM TRAÇO SOBRE O SER(TÃO) – AS PINTURAS DE MARIA DO SANTÍSSIMO, IRAN DANTAS, ASSIS COSTA E ASSIS MARINHO DE 1960 A 2010

Maria Ilka Silva Pimenta

Resumo

Segundo Michel de Certeau, os espaços são praticados pelos homens de tal forma que é possível dizer que o sertão é escrito pela História. Já conforme Durval Muniz, “a linguagem não copia o mundo, a linguagem fabrica o mundo, o mundo humano é uma invenção da linguagem” (ALBUQUERQUE JR., 2014, p. 5). Com base nessas premissas, e considerando-se a leitura do espaço para alguns teóricos da Geografia, pretende-se analisar as relações estabelecidas entre a Arte e a História. Portanto, com o intuito de discutir acerca do espaço do Sertão do Seridó, nas pinturas dos artistas norte-rio-grandenses Maria do Santíssimo, Iran Dantas, Assis Marinho e Assis Costa, no período compreendido entre 1960 a 2010, vislumbraremos como a ideia de paisagem se constitui enquanto um campo de pesquisa nas artes visuais e como esta pode estar vinculada à ideia de identidade seridoense produzida e (re)produzida nas pinturas.

Palavras-chave: Arte. Espaço. Identidade.

Apresentação

Para Oswaldo Lamartine (apud ALMEIDA, 2012, p. 23), “cada vivente tem o seu sertão. Para uns são as terras além do horizonte e, para outros, o quintal perdido da infância”. Partindo dessa concepção, será analisado o sertão do Seridó para cada um dos artistas apresentados, refletindo quais os signos culturais do espaço representado nas produções artísticas de Maria do Santíssimo, Iran Dantas, Assis Marinho e Assis Costa que contribuem para alicerçar uma identidade regional. Será analisada nas pinturas desses artistas norte-rio-grandenses a paisagem cultural desse espaço que é modelado pela história, assim como buscaremos perceber, a partir da feitura singular de cada artista, o imaginário social e cultural que permeia as obras e a sua produção.

Dessa forma, procurar-se-ão as subjetividades, os sentidos e as significações sobre o Seridó, problematizando a construção dessa identidade espacial como forma de desnaturalizar a região, historicamente construída por discursos que criaram visibilidade para esse espaço. Essa abordagem pode ser entendida a partir da perspectiva tratada pelo historiador Albuquerque Júnior (1999), na obra *A invenção do Nordeste e outras artes*, a qual vê as obras de arte como produtoras de uma dada realidade, tendo como conceitos centrais as noções de visibilidade e dizibilidade, isto é, as formas de se ver e dizer a região.

Trabalharemos, sobretudo, esse “sertão pictórico” configurado por meio de linhas, formas e cores que evidenciam a história do Seridó, em suas expressões cotidianas, na paisagem do campo e da cidade, no espaço natural e urbano, nas festividades, tais como: as procissões, as festas juninas e vaquejadas, à luz das discussões da chamada *História Social da Arte* que, desde a

década de 1960, promulga uma nova forma de abordar a História da Arte, compreendendo, de modo específico, as relações entre o universo social e as práticas artísticas.

Assim, a obra de arte é tomada pelo historiador também como um documento, não apenas como mera ilustração ou forma de legitimar a sua escrita. Sabendo-se da complexidade que se engendra na linguagem verbal ao tratar de uma linguagem visual, o presente estudo torna-se um desafio que pretende abrir as porteiras para um tema ainda pouco discutido no Estado do Rio Grande do Norte, na contramão da sua abundante produção artística. Logo, evidencia-se o potencial fecundo da obra de arte como produtora de novos sentidos, que sofrem as intervenções da máquina ininterrupta da história, que faz do tempo a sua matriz real e simbólica.

A partir disso, esta pesquisa busca questionar as imagens e vivências no sertão do Seridó que contribuíram e formaram as suas produções pictóricas e de que modo esse acervo visual conta a história desse espaço. Para isso, será observado o debate historiográfico que problematiza a construção dos espaços, pois estes são compostos por um feixe de imagens e discursos, atravessado pelos fenômenos sociais e culturais que fundam a ideia de pertencimento. Sob esse enfoque, a pergunta central é: “De que forma se constituiu a identidade seridoense?”, partindo das obras de Maria do Santíssimo, Iran Dantas, Assis Marinho e Assis Costa, buscando-se refletir, nas leituras particulares de cada um dos artistas sobre esse espaço, o sentimento identitário que possui a região, que a nomeia Seridó e aos seus viventes como seridoenses.

Nesse sentido, o Seridó é compreendido e estudado como um conjunto de textos visuais, numa espécie de escrita pictórica sobre esse espaço, imbuído de uma lógica simbólica para

além do material, demarcado pelo imaginário que o “aprisio-na” numa imagem identitária. Dessa forma, observando o olhar amplo da Geografia sobre o espaço, enfatizamos a contribuição de Eric Dardel, Paulo Cesar da Costa Gomes e Yi Fu Tuan a essa narrativa, a fim de tecer um enredo embevecido de sensibilidade, atento à maneira de compreender o espaço como um construto humano, riscado e (re)feito a cada novo olhar.

A cultura é vista na contemporaneidade de forma dinâmica e não como um fóssil a ser conservado; ela não se congela no tempo. Quais os motivos que levam um artista a pintar determinados cenários que falam de seu passado e de seu presente? Quais as permanências e discontinuidades dessas imagens do sertão do Seridó? Na concepção de Paul Claval (1999, p. 11),

o peso da cultura é decisivo em todos os domínios: como os homens percebem e concebem seu ambiente, a sociedade e o mundo? Por que os valorizam mais ou menos e atribuem aos lugares significações?

205

Compreende-se, pois, que a cultura é determinante na elaboração do sentimento identitário com o Seridó, visto que é nessa tessitura de vivência regional, de relações culturais e históricas, produzindo obras em épocas distintas, que se revelam as formas singulares de ver esse sertão e de eternizá-lo em imagem, e que os artistas produzem uma realidade costurada pelo imaginário social.

Cada um dos artistas referenciados na pesquisa interpreta o Seridó de acordo com as suas experiências, tanto individuais como coletivas, pois mesmo que esta não seja uma pesquisa de cunho biográfico, a vida de cada artista e sua forma particular de apreender o sertão e a traduzir isso em linguagem plástica

será a fonte de produção de um enredo que não pretende revelar nenhum segredo, mas sim identificar os códigos culturais encontrados nessa arte. Conforme Claval (1999, p. 14),

A aventura pela qual cada um se impregna da cultura do grupo onde vive é fundamentalmente individual. Nem todo mundo recebe a mesma bagagem, não a interioriza da mesma maneira e nem a utiliza para os mesmos fins. A cultura é um dos fatores essenciais da diferenciação das situações sociais e do status que é reconhecido a cada um.

Cada artista procura em seu *métier* artístico escolher uma matéria de expressão, nesse caso, a pintura pela qual irá fazer uma escritura/leitura do mundo em que vive. Portanto, é o sertão como uma paisagem imaginária, portadora de sentidos, expressa em forma e cores, que vislumbraremos nesta investigação.

206

Discutindo a temática de cada artista

Da temática que busca inspiração na flora e fauna da região do Seridó, a pintora **Maria do Santíssimo**, considerada artista “primitiva”, utilizava como material de pintura a anilina sobre cartolina branca, papéis de embrulho, baús ou oratórios e pincéis feitos de palito de coqueiro. Nascida em 1890, na cidade de São Vicente/RN, faleceu em 1974, aos 84 anos de idade, sendo ainda em vida reconhecida nacionalmente em exposições no Brasil e exterior, segundo nos informa Iaperí Araújo (1985). Os seus caju, flores e frutos criam o imaginário da vida no sertão, enquanto mulher inserida num contexto social no qual vivia, em que os papéis masculinos e femininos são

historicamente demarcados; seus motivos pertencem ao universo doméstico, o jardim que cultiva no canto de muro, as cravinas, as espirradeiras, as folhagens de agrião, configuram uma maneira “ingênua” de ver o mundo e de constituir uma estética única de ver o sertão.

Na pintura de **Iran Dantas**, vê-se uma arte figurativa de estética modernista, inspirada nas influências francesas do final do século XIX e início do século XX, em que muitos artistas rompiam com os cânones da arte em favor de mais liberdade criativa e de representação. O artista nasceu na cidade de Cerro Corá/RN; contudo, cresceu em Currais Novos/RN, retratada em várias de suas obras, como as das praças centrais Cristo Rei e Tomaz Salustino, construídas no período de desenvolvimento econômico do algodão e da mineração entre os séculos XIX e XX. Sua arte convida o olhar sobre a paisagem do Seridó, apresentando elementos identificativos como a Feira Livre, a arquitetura das casas, as cercas de criatórios de gado e cabras, e tudo que está no entorno da casa de alpendre, ou simplesmente as pedras e a vegetação rasteira da caatinga e os açudes com suas águas, que assumem um significado simbólico. Realiza um registro visual de um sertão do Seridó que atravessa o tempo, reafirmando uma identidade.

Para **Assis Marinho**, o sertão do Seridó é a paisagem da sua infância, das memórias e leituras que fez do lugar em que habitou até os 9 anos de idade, a cidade de São João do Sabugi/RN. Nasceu em 1960, em Cubati, na Paraíba; aos cinco anos de idade saiu com sua família – como retirantes – segundo ele, para o Rio Grande do Norte, em busca de melhores condições de vida. Há depoimentos de que ainda criança Assis Marinho já pintava com giz nas calçadas de São João do Sabugi. Nesse sentido, o sertão será uma marca em seu trabalho, no olhar

melancólico de suas figuras, nos núcleos familiares, pobres, crianças brincando em rios e interiores de casas de chão batido (em contraposição aos momentos de efêmera alegria dos forrós nas casas do interior), assim como na tradição católica, como nas representações de Jesus Cristo e São Francisco de Assis. Vivendo em Natal, capital potiguar, há mais de 40 anos, ele continua pintando e enfrenta imensas dificuldades no exercício de sua arte, sobrevivendo aos vícios e aos seus próprios (des)caminhos, numa perspectiva mais ampla que envolve o apoio à arte no Brasil.

Nesta reflexão que visa apresentar um pouco do sertão de cada um dos artistas, cabe citar ainda o artista plástico **Assis Costa**. Em mais de 20 anos de atividade nas artes visuais, ele pintou, como na poesia de Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa, “o rio da minha aldeia”. Como metáfora para pensar, Assis Costa busca retratar a sua terra com uma “luz” própria do sertão seridoense, sendo o sol o símbolo e o iluminador da palheta multicolorida desse artista, recriando esse espaço, (re)contando as relações entre o homem e a natureza, contribuindo, com isso, para formar um arquivo de imagens sobre o Seridó como lugar particular. Ele nasceu em 1977, em Currais Novos/RN; aprendeu técnicas de pintura com Iran Dantas e com o artista João Antônio, enveredando por diversas facetas da arte, tais como os quadrinhos, a escultura, a música e a poesia. Com o intuito de mostrar alguns elementos da paisagem do Seridó presentes na obra de Assis Costa, trazemos uma obra da série “Seridós” – “Totoró” (2005), reproduzida a seguir:



Fonte: Assis Costa. **Totoró.** 2005. Acrílica sobre tela; 80 cm x 80 cm.
Acervo Particular.

Consciente de que a escrita verbal é limitada diante da imagem, buscamos aqui plantar o embrião de uma leitura que pode ser ampliada, pois a arte é um universo infinito de interpretações. Como o interesse é de construir um diálogo entre a arte e o meio no qual ela é produzida, observamos especificamente essa obra, de estética modernista, com traços geometrizados, de inspiração cubista, configurando uma multiplicidade de cenas sobrepostas que se unem num conjunto de símbolos do sertão seridoense, como a *casa de alpendre*, característica das primeiras casas de fazendas construídas na região no ciclo do

gado, no período de colonização dos sertões; o *Pico do Totoró*, localizado na zona rural de Currais Novos, cuja formação rochosa lembra uma pirâmide do Egito; e, por fim, a *Pedra do Caju*, que, como o próprio nome diz, lembra um caju, consistindo no vocabulário da geologia, uma *geoforma*.

Para Assis Costa, essa pedra é um ícone representativo do espaço seridoense, uma rocha símbolo da própria resistência, como um fruto que não se degrada mesmo quando seca o rio que rega suas raízes. O homem, a pedra, o gado com motivos coloridos, e ainda o boi de reis, folgado popular que existiu na região do Totoró; esses elementos ocupam o centro da composição, formando uma unidade, um só corpo, que pode ser entendido como a imbricação do homem do campo com a natureza, que lhe dá o sustento e o sentido de sua existência. O sol, a vegetação, as cercas compõem o cenário que associamos imediatamente ao sertão, uma paisagem que caracteriza esse espaço, que o nomeia, e assim constrói uma identidade.

210

A arte e a dimensão simbólica do espaço/paisagem

Nas obras de cada um desses artistas, conforme se pode ver, evidencia-se o sertão seridoense pintado com os signos do Seridó. Trata-se de uma paisagem cultural marcada pela memória, pela identidade, como concebe o historiador Simon Schama (1996), moldada pela perspectiva das vivências – um espaço que combina materialidade e imaterialidade, tecendo uma paisagem em que reverbera a marca da cultura, imersa nesse mundo do olhar, da decifração e da codificação.

Por muito tempo, na perspectiva de distintos autores da Geografia, como também na esfera do pensamento histórico-gráfico, a dimensão simbólica dos espaços foi negligenciada. Observando como essa paisagem define o espaço do Seridó, entende-se que:

A paisagem traz a marca da atividade produtiva dos homens e de seus esforços para habitar o mundo, adaptando-o às suas necessidades. [...] Ela constitui desta maneira um documento-chave para compreender as culturas, o único que subsiste frequentemente para as sociedades do passado. [...] A paisagem torna-se, assim, uma das matrizes da cultura. [...] Falam dos homens que as modelam e que as habitam atualmente, e daqueles que lhes precederam; informam sobre as necessidades e os sonhos de hoje, e sobre aqueles de um passado muitas vezes difícil de datar. *E ainda explicita*: uma paisagem é tanto modelada pelas forças da natureza e pela vida, quanto pela ação dos homens (CLAVAL, 1999, p. 15/23, grifo do autor).

211

Compreende-se que a paisagem é uma categoria espacial, costurada pelos vários elementos do olhar, visto que esse é, sobretudo, formado culturalmente. A paisagem é a materialidade, mas ela também permite à sociedade a concretude de suas representações simbólicas. Segundo Rosendahl (2001), é no século XVI, no período do Renascimento, que a noção de paisagem emerge das novas técnicas de pintura por meio do uso da perspectiva:

A paisagem é, ao mesmo tempo, ancorada no solo, modelada pelas transformações naturais e pelo trabalho do homem e, acima de tudo, objeto de um sistema de valores construídos historicamente

e apreendido diferentemente no tempo e no espaço, pela percepção humana (ROSENDAHL; CORREIA, 2001, p. 19).

As relações entre homem e natureza são intrínsecas a essas produções artísticas; a partir disso, a concepção geográfica de Eric Dardel, no livro *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica* (2011), com sua linguagem poética, suscita um olhar para as obras que aqui serão analisadas, fazendo observar a terra e tudo que a compõe como uma verdadeira pintura que é orquestrada tanto naturalmente como pelo próprio homem; esse, por sua vez, faz isso não como um senhor absoluto do espaço, mas como aquele que o transforma.

Dardel (2011) apresenta-nos um imaginário de transcendência da natureza, uma tessitura da paisagem, das cores, dos objetos, dos elementos que nos circundam, que passam pela nossa percepção de paisagem, sendo uma linguagem da experiência. Então, refletir o Seridó nas artes visuais, mais precisamente na obra de Maria do Santíssimo, Iran Dantas, Assis Marinho e Assis Costa, é perceber esse espaço vivido, já que o Sertão do Seridó é mais do que uma representação cartográfica, uma estatística ou um espaço mapeado cientificamente; trata-se, sobretudo, de um espaço traçado pelos signos do imaginário social que o tentam definir enquanto lugar particular.

Para Dardel (2011, p. 11), “o homem se exprime espacialmente como construtor de espaços” e, ao trafegar, imprime sua presença no espaço. Nesse âmbito, tanto a natureza com os rios, o sol, a chuva, adquirem nas pinturas um sentido simbólico, assim como a urbanização e o campo, as configurações espaciais do sertão seridoense, traduzidas em arte pictórica. Portanto, na concepção desse autor,

O homem torna-se também construtor de espaços, abrindo vias de comunicação: caminhos, pistas, estradas, vias férreas, canais, são maneiras de modificar o espaço, de o recriar. A rota desfaz o espaço para recriá-lo, reagrupá-lo (DARDEL, 2011, p. 29).

Assim, a paisagem nessa dimensão é tomada pelo seu sentido plural, atentando para as sensibilidades de um contexto histórico enredado em situações que remetem às vivências dos próprios artistas nesse espaço, um tecido tingido pelos diversos enredos que conformam uma identidade. Nesse sentido, a perspectiva geográfica de Eric Dardel, baseada numa visão fenomenica da realidade espacial, traz uma leitura subjetiva entre o homem e a terra, o que nos leva a perceber que somos frutos dessa experiência, em que o espaço resulta dessa geograficidade, ou seja, uma relação concreta que liga o homem à terra.

Ao falar sobre a paisagem, Dardel (2011, p. 30) diz que, muito mais que uma justaposição de detalhes pitorescos, a paisagem é um conjunto, um momento vivido, “uma ‘impressão’, que une todos os elementos”. Ao discutir os elementos que pertencem ao composto iconográfico dos pintores, como as pedras, as cercas, “as cores do céu e da terra”, salientamos que é imprescindível incorporar o seu modo sensível de abordar o mundo e a própria teoria que rege a ciência geográfica do autor.

Dentro de uma Geografia Humanística, na dimensão de espaço e lugar, Yi Fu Tuan (2013) pratica uma geografia voltada para entender o ser humano e seu meio, pois, para ele, somos dotados de uma complexidade, “coroados por uma capacidade excepcionalmente refinada para a criação de símbolos” (TUAN, 2013, p. 13).

Nessa produção artística, evidencia-se uma espécie de força telúrica da região, por meio de habitantes que são identificados com a terra, fundando, dessa forma, um espaço sentimental, caracterizado pela fé, principalmente na figura icônica de Santana, padroeira de vários municípios que integram o Seridó, a qual exerce, na referida região, um papel tanto religioso quanto político.

A relação do homem com a natureza torna-se outro produto dessa paisagem imaginária; aqui, a terra pode ser entendida como o próprio sentimento de pertencimento – a “verdade” com a qual lida o homem do campo. É dessa verdade que espera brotar a sua própria vida, matriz simbólica para pensar a imagem construída acerca do sertão, território poético, acendido pelo fogo do sol, que ilumina a terra, que aguarda a chuva cair do céu. Isto é, o fogo/sol se mostra em contraposição ao elemento água, fonte fundamental de existência, que assume um caráter não somente vital mas também de signo representativo desse espaço.

Dessa forma, trazendo a ideia de Tuan (2013) para analisar as representações do Seridó na obra desses artistas norte-rio-grandenses, podemos apreender o seu conceito de *topofilia*, o qual consiste no elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico. Para ele, o ser humano percebe o mundo simultaneamente por meio de todos os sentidos, a partir da perspectiva da experiência, na afeição de um lugar que se constitui pelas relações de afeto e significação.

Na concepção do autor, o lugar é experienciado por todos os sentidos, constituído por ordenações cósmicas, culturais e por afeto, sendo esse lugar natural ou construído. Assim, “um símbolo é uma parte, que tem o poder de sugerir um todo: por exemplo, a cruz para Cristandade, a coroa para a monarquia”

(TUAN, 1980, p. 26). Em outras palavras, os símbolos são construídos da cultura. As subjetividades dos indivíduos variam conforme as condições do meio ambiente, segundo a percepção de cada um, sempre constituída culturalmente.

Paulo Cesar da Costa Gomes (2013), no livro *O lugar do Olhar: elementos para uma geografia da visibilidade*, aborda a visibilidade no sentido da percepção, analisando as imagens a partir de vários suportes, na Geografia, na história da arte, discutindo o cinema, a pintura, a arquitetura, provocando um olhar ressignificador sobre a Geografia e o estudo da imagem. Segundo ele, “podemos aprender com as imagens, podemos compreender com elas” (GOMES, 2013, p. 9). A paisagem, para o autor, é também sempre uma composição, pois nela está incutido o olhar, a posição, o ângulo que é direcionado para um determinado espaço, contendo assim uma intencionalidade. Logo, para Gomes (2013), ao analisar uma composição, está-se buscando compreender a sua espacialidade.

Então, ao lugar, à maneira como são expostas as imagens, são atribuídos novos significados, adquirindo uma visibilidade, uma forma de olhar. Compreende-se que os lugares são partícipes dessa visibilidade, que ele chama de *regimes de visibilidade*, que são práticas que instituem regras e maneiras de legitimar tais discursos. Gomes (2013) exemplifica, a partir dos *ready-mades* de Duchamp, como a arte será “dessacralizada”, ou seja, os objetos industriais da modernidade serão (re) significados, perdendo a sua função original para participar de um debate mais fecundo e profundo acerca da natureza de um objeto de arte. Assim, o *Urinol* de Duchamp de 1917, ao mudar de lugar, habitando um museu, uma exposição, transformou-se em objeto de arte, lançando na história os primeiros passos para a arte contemporânea, ou conceitual.

Dessa forma, “o lugar, o contexto, a narrativa podem fazer mudar completamente o estatuto de um objeto” (GOMES, 2013, p. 59). Há, sobretudo, uma inversão dos papéis, da funcionalidade, do conceito do objeto, pois consta, na verdade, de uma revisão dos postulados da arte, desde o Renascimento até o princípio do modernismo. O autor analisa cuidadosamente, fundado em vários teóricos da História da Arte, como os sistemas de visibilidade se traduzem em obras que foram marcos históricos na percepção do espaço em que nasceram, assim como do próprio artista.

Ao compor sua análise, Gomes (2013) aborda as telas de Edouard Manet, “Déjeuner sur l’herbe” (*Almoço na relva* ou *Almoço sobre o gramado*), cujas obras estavam se inserindo num novo regime de visibilidade, mais analítico e menos representacional, ao mesmo tempo que o artista descreve, analisa e, sobretudo, inaugura um novo olhar sobre o espaço, pois não mais imperava a temática mitológica ou bíblica, parecendo que o próprio tema não era a questão principal que norteava Manet.

Gomes (2013) realiza uma investigação acerca do retrato de “Gioconda” (“Mona Lisa”), pintada por Leonardo Da Vinci em 1505, considerando diferentes interpretações dessa pintura emblemática, colocando-a como uma espécie de esfinge instalada no tempo, falando sobre as próprias mudanças deste, a paisagem inquietante pintada por Da Vinci, a qual inspira teóricos e artistas a refletirem a Itália do seu tempo, os caminhos cartografados pelo olhar do artista que poderiam ter influenciado o momento de sua produção, além de diversos fatores de cunho histórico e social que estão presentes no enigma proposto pelo sorriso discreto da *Mona Lisa*.

O autor ainda discute a arte moderna, iniciada no final do século XIX e início do século XX, que veio romper com os

paradigmas da arte, em favor de uma compreensão menos fechada, pois entende-se que:

A arte não é a simples cópia da natureza, ela é criadora de sensações. [...] A arte cessa de ter como parâmetro a imitação da natureza tal qual ela nos apresenta. Ver uma obra de arte moderna significa confrontar-se com a confusão de diferentes referenciais, ver aquilo que os olhos normalmente não veem. Pode ser também uma rara oportunidade de nos vermos fora de nós mesmos (GOMES, 2013, p. 80).

Podemos perceber, a partir das elucidações desse autor, que o campo da visualidade obedece às transformações advindas do tempo, e dos regimes de como vemos e devemos ver o mundo, os quais são criados cultural e historicamente. Dessa maneira, relacionamos as pinturas dos artistas Maria do Santíssimo, Iran Dantas, Assis Marinho e Assis Costa à ideia de que elas produzem maneiras de ver o sertão do Seridó, em diferentes temporalidades e contextos. Assim, cada um irá fabricar um quadro que descreve, narra e que pode, em alguns momentos, problematizar os símbolos culturais do mosaico identitário seridoense. Busca-se em Maria do Santíssimo, nos seus galos, galinhas e frutos do sertão, na flora e fauna da região em que a artista *naïf* viveu durante toda a sua vida, identificar os elementos pertencentes ao imaginário sertanejo, os símbolos que fomentam essa identidade. Devem-se levar em conta não só os espaços moldados pelas instâncias políticas, religiosas e culturais, mas também o imaginário coletivo, a dimensão do processo criativo, dos interesses que levaram a artista a pintar

essa temática, já que a sua forma é o laboratório livre da intuição, característicos do estilo *naïf*¹.

Desde que a paisagem foi instituída enquanto objeto de representação do espaço, observam-se as subjetividades históricas que moveram a mentalidade dos homens, desde o século XVI, com o desenvolvimento da perspectiva, passando pela modernidade, com a urbanização, e todo o conjunto de técnicas criado pelo homem para alterar a sua realidade. Na pintura, mais fortemente entre os séculos XVIII e XIX, “novas imagens do campo ou de atividades urbanas substituíram o interesse pelos temas bíblicos e mitológicos” (GOMES, 2013, p. 114). Na concepção desse autor, a paisagem é aprisionada pelo olhar, e este é sempre costurado pela cultura, de modo que as mudanças no tempo são descontínuas, embora haja, por parte das ciências, a necessidade de criar enquadramentos. Com isso, sabe-se que essa percepção acerca da natureza e do espaço se germina principalmente no século XVI, quando o mundo se abre para uma nova forma de olhar, através de estudos das cosmografias e dos relatos de viagem, assim como a imprensa e outros, que irão agenciar a formação desse olhar.

Essas discussões são corroboradas nas pinturas de Iran Dantas, Assis Marinho e Assis Costa, no sentido de perceber em suas distintas percepções do espaço sertanejo, as mudanças operadas na sociedade seridoense, quais são as permanências e descontinuidades, visto que a forma modernista é a modalidade

¹Este tipo de produção artística manifesta-se a partir da metade do século passado, como reação instintiva à industrialização acelerada e à introdução de novas tecnologias aplicadas aos meios de comunicação. Eclosionou em diversos países, independentemente do seu regime político ou econômico, como espécie de contracorrente do progresso. Daí a reiteração de temas edênicos, restaurando um mundo anterior ao pecado, de fidelidade utópica e de interação panteísta do homem com a natureza (LOBELLO, 2003, p. 96).

de expressão que estes escolheram para exercer suas produções artísticas. As casas do sertão e a rede cotidiana pintadas pelo artista Assis Costa, percebidas nos detalhes, no estudo de cores, nos traçados geométricos, convidam o observador a perceber a importância desse “retrato espacial” para aqueles que olham a imagem e se identificam, ou mesmo a relacionam ao um tempo em que as relações humanas se travavam não pela velocidade dos “tempos modernos”.

Quando vemos o espaço povoado de Iran Dantas, a sua forma expressionista dotada de um colorido singular, com cores contrastantes e contornos demarcados, permite ao expectador perceber as mudanças operadas nessa paisagem.

E, finalmente, Assis Marinho mostra em vários de seus desenhos em giz de cera (*crayon*) ou aquarelas, técnicas predominantes em várias de suas obras, os olhos tristes dos sertanejos retirantes, em contraponto aos seus “forrós” em casas do interior, do mesmo modo seus santos católicos, revelando a presença significativa da fé católica como um importante traço cultural, identificativo do espaço sertanejo.

Considerações finais

Passando-se um breve olhar sobre a temática abordada neste estudo, podemos afirmar que a consciência desta escrita é que ela não termina com um ponto final. Tal consciência seguirá, pois, através da imaginação das mentes sensíveis ao observar essa arte produzida no Rio Grande do Norte que, apesar de carregar a identidade regional, torna-se também “universal”, uma vez que, ao falar das peculiaridades de cada lugar-espaço, estamos falando de uma diversidade que está em todo lugar e de um sertão que habita cada um de nós.

Referências

ALBUQUERQUE, J. Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Prefácio de Margareth Rago. Recife: RJN, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A reinvenção de Cascudo e outras invenções. **PREÁ**, n. 27, p. 2-19, maio/jul. 2014.

ALMEIDA, Ângela Maria. **Encantaria da pedra**: o espaço estético no sertão e na obra de Flávio Freitas. Natal, RN: NAC-UFRN, 2012. 152p.

ARAÚJO, Iaperí. **Elementos da arte popular**. Natal: EdUFRN, 1985.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Tradução de Luiz Fugazola e Margareth de Castro Afeche Pimenta. Florianópolis: EdUFSC, 1999.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. Tradução Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LOBELLO, Marino. **O Brasil na visão do artista**: o país e sua cultura. São Paulo: Prêmio Editorial Ltda, 2003.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **O lugar do olhar**: elementos para uma geografia da visibilidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE MÚLTIPLAS TERRITORIALIDADES, 1., 2004, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: UFRGS, 2004.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: Difel, 1980.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 2013.

O FENÔMENO RELIGIOSO E A PAISAGEM EM PARNAMIRIM/RN: POSSÍVEIS SITUAÇÕES ESPACIAIS E MÚLTIPLOS TERRITÓRIOS DAS IGREJAS BATISTAS

Allan Fernandes Bezerra

Introdução

Este capítulo tem a intenção de refletir a respeito do fenômeno religioso e analisar sua relação com a paisagem, como agente transformador do espaço geográfico, a partir do uso de algumas estratégias que desencadeiam a possível existência de diversos territórios e várias situações espaciais.

O entendimento do que venha a ser fenômeno religioso parte da ideia de que a dimensão religiosa, inerente ao homem, também se tornou objeto de análise da dimensão espacial religiosa na paisagem. Esse fenômeno vem se multiplicando significativamente no território sobre diversas formas espaciais e de expressões religiosas. A ação do homem religioso, nas representações simbólicas no templo, nas cores e na linguagem faz com que as manifestações religiosas permaneçam no espaço geográfico, tais como cidades, montes, rios, ruas, isto é, uma série de lugares diferenciados, que apresentam tais distinções, que não surgem ao acaso, pelo contrário, são expressões espaciais do pensamento mítico e religioso.

Nos últimos anos, o estudo dos significados (quer sejam materiais quer imateriais) tem revigorado os estudos geográficos, privilegiando a compreensão dos simbolismos e dos significados que os grupos ou sociedades humanas atribuem às formas e relações espaciais (CORRÊA, 2001).

A abordagem cultural é atualmente uma das mais complexas áreas de investigação da ciência geográfica, tratando questões de objetos do cotidiano, representações da natureza, até estudos do significado das paisagens e a construção do fenômeno religioso baseada nos lugares. O objetivo deste capítulo é tecer considerações e fazer uma breve reflexão sobre a percepção da religião na Geografia como agente territorial, na produção da paisagem. Para isso, o trabalho apresenta-se em dois segmentos, sendo que no primeiro terá a intenção de dialogar sobre o fenômeno religioso, a sua percepção e apropriação no uso de algumas estratégias na construção da paisagem. Já o segundo segmento do trabalho traz as possíveis situações espaciais, criadas pelas igrejas Batistas e seus múltiplos territórios, que foram geradas através da atuação das igrejas na construção da paisagem.

Sendo assim, esperamos que as análises obtidas pelo presente capítulo contribuam para a formulação de discussões de temas a respeito da prática do fenômeno religioso, sua apropriação espacial e estratégias territoriais na construção de uma paisagem, fomentando assim a busca por novas temáticas culturais no espaço geográfico em sua totalidade.

O fenômeno religioso e a paisagem: usos de estratégias territoriais

O fenômeno religioso, nos últimos anos, vem ocupando e expandindo sua atuação por meio de novos usos e estratégias de controle na construção territorial. Esses novos usos e estratégias vão desde as formas físicas palpáveis até as imateriais perceptíveis na paisagem, produzindo seus significados.

Na Geografia, esse fenômeno criou um diálogo entre a ciência e a religião, desse modo, foi possível estudar o fenômeno religioso além da manifestação concreta na paisagem. Esse diálogo possibilitou novas discussões relacionadas à Geografia da Religião, pois houve um maior interesse no fenômeno religioso e sua interação com o espaço geográfico.

Em sua materialidade imediata, esse fenômeno religioso surge na paisagem como uma manifestação que apresenta uma mutabilidade que mobiliza o espaço geográfico. Dessa forma, as alterações atribuídas ao espaço são muito mais divisões da percepção humana sobre seu espaço, pois o fenômeno religioso apresenta uma disposição no espaço daquilo que não é necessariamente material, às vezes, transcende na forma imaterial.

Esse fenômeno religioso e sua demarcação no território são muitas vezes produzidos por ações/estratégias que exercem fortes funções nas marcações territoriais na paisagem. Atualmente, esse fenômeno tem exercido uma intensa relação de construção com o espaço habitado pelo homem, pois a igreja funciona como um importante agente territorial desse fenômeno transformando e dinamizando o espaço geográfico. Os territórios influenciados pelo fenômeno religioso, com base em suas diversas estratégias, têm apresentado, no curso dos

últimos tempos, uma elevada modificação diante da expansão das intervenções das igrejas na paisagem.

A paisagem não é apenas aquilo que a nossa visão abarca; enquanto conceito, ela seria uma unidade geográfica que apresenta uma complexidade de fatos materiais e imateriais que estariam interligados entre si no espaço. A paisagem em sua forma religiosa serviria de forma simultânea para diversos fins, no entanto, como objeto, ela serviria para fazermos uma leitura não só morfológica mas também da cultura e da história de um determinado lugar, pois a paisagem revela expressões de valores, crenças, atributos simbólicos que são elementos do fenômeno religioso no espaço geográfico enquanto totalidade.

Partindo de uma visão clássica de Sauer (1998), a paisagem geográfica seria uma generalização de cenas individuais, em oposição à perspectiva ideográfica na Geografia, seria sempre um tipo ou a variante de um tipo de paisagem entendida de forma genérica. No entanto, Sauer coloca a paisagem como objeto da Geografia, chamando atenção para o fato de que “o que a faria transcender” que ele chamava de “uma seção ingênua da realidade”, seria a conexão dos fenômenos que ocorreriam em determinada área, sem isso, ela (a Geografia) seria apenas “uma disciplina auxiliar que compila evidências fragmentadas para encontrar o seu lugar definitivamente num sistema geral geofísico ou biofísico” (SAUER, 1998, p. 17). Ainda a esse respeito, esse autor afirma que:

Os fenômenos que compõe uma área não estão simplesmente reunidos, mas estão associados ou interdependentes. Descobrir esta conexão e ordem dos fenômenos em área é uma tarefa científica e de acordo com a nossa posição a única à qual a Geografia deveria dedicar as suas energias (SAUER, 1998, p. 17).

De acordo com Claval (2007), a paisagem pode ser associada a uma pintura, que retrata a porção da natureza escolhida pelo observador. Essa porção apresentaria vários elementos materiais e imateriais, sendo que os elementos imateriais seriam apresentados por meio de códigos, repletos no fenômeno religioso, que trariam uma identificação na paisagem.

A paisagem e o fenômeno religioso estariam, nessa ótica, repletos de multiplicidade, gestos, práticas que seriam transmitidas de forma inseparável dos equipamentos para os quais foram concebidos e das estratégias que fariam com que tais práticas fossem dinamizadas.

Na medida em que as atitudes humanas, em formas religiosas, desenham a paisagem com elementos da religião, elas podem determinar uma memorização de esquemas de condutas, atitudes, práticas concebidas, tornando o espaço cultural revestido de múltiplas formas e situações espaciais sagradas.

Na perspectiva de Dardel (1990, p. 41),

a paisagem seria mais uma justaposição de detalhes pitorescos, a paisagem é um conjunto, uma convergência, um momento vivido, uma ligação interna, uma 'impressão' que une todos os elementos.

No entanto, para Besse (2006, p. 65), “a paisagem é realmente da ordem da representação”, como a noção vem sendo apresentada na modernidade. Primeiramente, observa que, como produção cultural, o fenômeno religioso a partir das igrejas Batistas e suas significações na paisagem vão além das significações estéticas. O autor relaciona essas múltiplas significações da paisagem às particularidades do olhar, do sujeito que olha. A paisagem não se reduz apenas a uma representação.

Nela, há um sistema que projeta toda a subjetividade que está inserida no fenômeno religioso.

Dessa forma, as igrejas Batistas, como participante desse fenômeno religioso, estão carregadas de estratégias e elementos culturais no espaço geográfico no qual elas estão inseridas, construindo uma forte relação com a paisagem na forma de produção visual/sagrada e invisível/sensível fazendo, assim, uma ocupação e delimitação do território a partir de inúmeras estratégias.

As Igrejas Batistas, como instituições religiosas, baseiam o seu poder por meio de uma organização, com estratégia e prática espacial, visando ressaltar o equilíbrio entre diferentes denominações, buscando conquistar cada vez mais o espaço em que atuam, com estratégias que exercem o controle de pessoas e matérias. Essas igrejas se firmam cada vez mais como instituições religiosas de referência e poder espacial.

As práticas espaciais das Igrejas Batistas estão distribuídas sobre múltiplas formas e estratégias pela paisagem, fazendo com que a ação territorial se transforme em diversas situações materiais e imateriais no espaço geográfico, tornando cada templo, as pessoas, em símbolos que exercem um papel fundamental na difusão e materialização Batista na paisagem. Nesse sentido, as Igrejas Batistas são marcadas no território por uma grande mobilidade, definindo várias formas e situações espaciais específicas de ocupação do território.

Como forma de ocuparem o território, a igreja Batista utiliza-se de estratégias, segundo Machado (1993, p. 46),

os agentes de evangelização fazem parte de uma estratégia, onde os fiéis são portadores de uma mensagem religiosa que tem possibilidades de se materializar muito facilmente em vários e distintos espaços.

Isto é, essa evangelização viabiliza a estratégia de uma formação estrutural no território, apresentando uma grande mobilidade, como também uma ampla participação dos evangélicos na paisagem.

Sob algumas dessas estratégias, as igrejas em questão apropriam-se do território de forma constante em um espaço-tempo e essas práticas servem para agregação de fiéis e fortalecimento do território. Há várias e distintas estratégias, elencadas a seguir, que transformam e configuram a paisagem.

ESTRATÉGIAS
Culto ao ar livre
Pregação no templo
Encontro nos lares
Evangelização
Eventos missionários
Rádio/TV
Ação Social
Esporte

Quadro 1 – Estratégias territoriais utilizadas pelas Igrejas Batistas para influenciar o território.
Fonte: Autoria própria.

Essas estratégias são formas utilizadas pelas Igrejas Batistas para marcarem e delimitarem ações territoriais, influenciando e controlando o espaço. Em linhas gerais, de acordo com Sack (1986, p. 30), “esta delimitação torna-se

território somente quando seus limites são utilizados para influenciar o comportamento das pessoas através do controle de acesso de seus limites”.

Existe uma propagação muito grande, por parte das Igrejas Batistas, na paisagem com estratégias que servem para a conquista territorial. Entre essas diversas estratégias, o investimento em propaganda e publicidade também tem sido utilizado no espaço como uma importante estratégia na construção de uma determinada forma. Quando há uma reflexão sobre a territorialidade, podemos afirmar que as marcas do território das Igrejas Batistas vão além dos muros institucionais, proporcionando, assim, várias apropriações territoriais no espaço geográfico.

As igrejas batistas: possíveis situações espaciais e múltiplos territórios

229

As Igrejas Batistas, em suas diversas estratégias, transbordam as estruturas físicas podendo apresentar possíveis situações espaciais na construção de diversos territórios que evidenciam uma territorialidade, que legitimam a atuação e incorporação das Igrejas Batistas, no espaço geográfico envolvido. Assim, as Igrejas Batistas, em uma possível geograficidade, constroem e apropriam-se do território, formando uma essência espacial a partir de fenômenos geográficos (HOLZER, 1997). Essa relação territorial pautada não só em doutrinas mas também nas relações com o homem, a música, as campanhas evangelísticas, os cultos temáticos, que formam diversas (re)produções do espaço geográfico, ocasionando situações espaciais e proporcionando assim vários territórios.

Das várias situações espaciais que as Igrejas Batistas apresentam há algumas regras de comportamento, como exemplos, temos a forma de como prestar um culto, de como se vestir, de como falar, de como adorar, pois o uso de estratégias de apropriação territorial, liderada por pessoas participantes das Igrejas, pode ser percebido no território.

Assim o efeito do poder sagrado reflete uma identidade e fé e um sentimento de propriedade mútuo, a comunidade de fiéis pertence ao território religioso e esse também pertence ao território (CORREA, 2003, p. 3).

A territorialidade das Igrejas Batistas se faz presente à medida que novas situações espaciais são tomadas, por meio das estratégias apresentadas anteriormente e representadas pelas múltiplas relações (cultuar, cantar, evangelizar, ministrar, professar a fé) que acometem situações espaciais distintas dessas Igrejas.

Assim, a territorialidade é uma tentativa, ou estratégia, de um indivíduo ou grupo para atingir, influenciar ou controlar recursos ou pessoas, por meio da delimitação e do controle de áreas específicas dos territórios. Essa delimitação somente se torna um território quando este é utilizado para influenciar e controlar o comportamento de pessoas a partir do controle do acesso de seus limites (SACK, 1986).

Dessa forma, podendo nessa relação de controle das Igrejas Batistas surgir múltiplos territórios, na perspectiva de Haesbaert (2004, p. 95): “territórios – rede, envolvidos pela fluidez e ampla mobilidade”. Sendo assim, essas Igrejas e suas várias divisões territoriais, junto com as inúmeras estratégias que promovem uma territorialidade, produzem uma

sólida estruturação, hierarquizada numa gestão territorial e numa circulação de informações no espaço geográfico. Essas informações são marcadas no espaço geográfico por meio da Cartografia Cultural, termo estudado por Seemann (2001). Nessa perspectiva, a Cartografia “nunca é apenas um desenho de mapas, ela é a fabricação dos mundos”, Harley (1990, p. 16).

Para compreender a formação espacial, seus múltiplos territórios e as histórias das Igrejas Batistas, faz-se necessário apresentar uma Cartografia Cultural na apresentação e localização desse chamado “Mundo Batista”, ou vários mundos que geram diversas situações espaciais. Sendo que, na discussão cultural, com base na religião, a Cartografia Cultural enriquece as características relativas à sua posição e à paisagem das igrejas no ambiente urbano, mostrando sua apropriação e dinâmica que reflete na relação visível e invisível no território, observada na figura a seguir.

O FENÔMENO RELIGIOSO E A PAISAGEM EM PARNAMIRIM/RN: POSSÍVEIS SITUAÇÕES ESPACIAIS E MÚLTIPLOS TERRITÓRIOS DAS IGREJAS BATISTAS

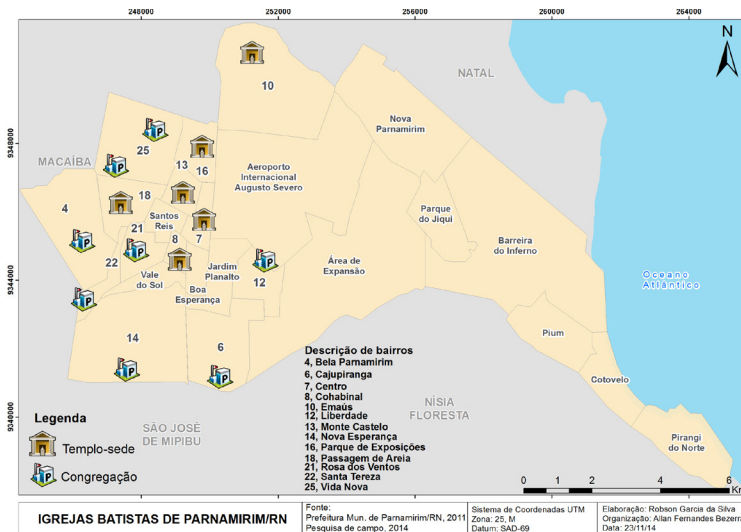


Figura 1 – Cartografia das Igrejas Batistas em Parnamirim.

Fonte: Silva (2014).

232

Na figura acima, a territorialidade aparece como elemento manipulador e provedor de múltiplos territórios, pois por meio de suas ações, as Igrejas Batistas identificam-se em alguns níveis e estratégias, como de primeiro nível, por estarem ligadas ao templo ao templo sede, instância principal de poder territorial, por onde passa todo controle religioso, espiritual e territorial do micro ao macro, bem como todos os tipos de fiéis e recursos arrecadados nos demais congregações na formação de múltiplos territórios.

Outro nível que é classificado como ferramenta de uma territorialidade é aquele em que estão incluídas as congregações, locais que servem de ponto de agregação, podendo estar em uma rua, quadra, bairro de poder territorial, ligado, administrativa e territorialmente, aos templos sedes do território ocupado.

A congregação é o principal nível local de expressão de Fé no território, e o local onde se dá o domínio da vida cotidiana dos fiéis no lugar de convívio e relação religiosa em há uma coletividade muito presente no território.

Como gestora reguladora, a convenção Batista também desempenha um papel importante no exercimento de uma territorialidade, em diversas situações espaciais produzidas pelas Igrejas. Com muita atuação, a convenção Batista exerce estratégia de expansão, reprodução por rede de ação estabelecida pelas igrejas e congregações que podem ser identificadas pela apropriação espacial que esse movimento religioso realiza. Essa apropriação espacial, em suas diversas situações espaciais e múltiplas formas territoriais, formam uma territorialidade no espaço geográfico.

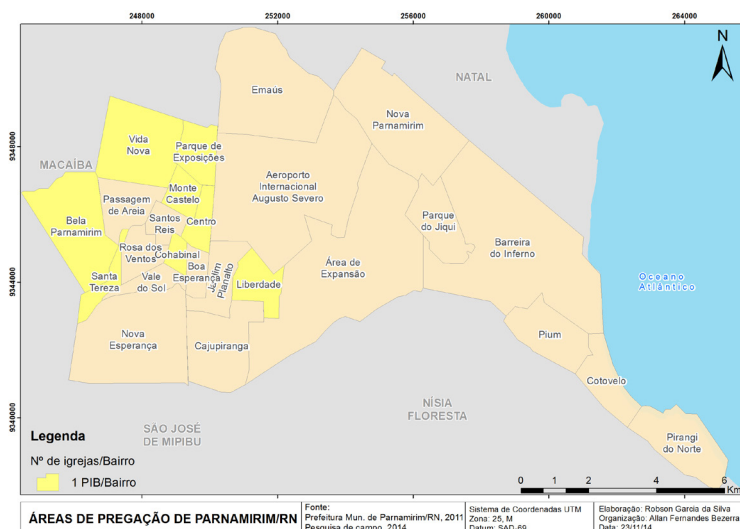


Figura 2 – Áreas de pregação da primeira igreja Batista em Parnamirim/RN.
Fonte: Silva (2014).

Ao observar as diversas áreas de pregação da primeira Igreja Batista, percebe-se uma formação de vários territórios da primeira Igreja, repleta de informações e circulações que são hierarquicamente distribuídas, a partir das congregações e casas, mostrando que isso é de grande importância para manter o controle sobre diversos territórios.

O uso dessa rede geográfica territorial (igreja sede, congregação, ponto de pregação), pela hierarquia Batista, articula vários pontos sob a dinamização das estratégias no espaço geográfico, formando territorialidades que legitimam as Igrejas Batistas no território. Dessa forma, as congregações como instância menor de poder, servem de estratégia de uma territorialidade junto com os pontos de pregação que desempenham forte papel local, alcançando vários outros pontos (casas, ruas, prédios) da cidade, proporcionando uma territorialização do sagrado pelas Igrejas Batistas.

Nesse sentido, partindo da ideia de territorializações múltiplas ou “multiterritorialidade”, de Haesbaert (2004), as Igrejas Batistas, em seus níveis de hierarquia, são projetadas por grupo de indivíduos que constroem seus territórios com base em relações e conexões flexíveis, territorializando, transformando-os em territórios multifuncionais. Nesse caso, essas Igrejas, em seus níveis de hierarquia, apresentariam “diversos territórios” com várias características culturais e territoriais.

A Igreja Batista só existe no espaço geográfico pelas territorialidades materializadas e imaterializadas adquiridas pelo conjunto de estratégias que se constitui na formação de um território sagrado, cheio de elementos que chamo de Geo-hierofânicos, ou seja, a expressão da manifestação do divino repleto de elementos sagrados no espaço geográfico.

Nesse ponto, a territorialidade da Igreja Batista e sua Geo-hierofania, por meio de uma transposição sagrada, exerce uma forte expressão de poder territorial, caracterizada por diversas estratégias e territórios citados anteriormente no presente capítulo e também por uma hierarquia sólida e organizada, envolvendo várias situações e múltiplos territórios, que facilita o uso e a apropriação territorial das Igrejas Batistas.

Considerações finais

A paisagem urbana, na sua forma religiosa, revela contínuas transformações locais de ordem física e comportamental, que tendem a produzir novas formas de relacionamento e produção do espaço geográfico. Assim, as denominações Batistas, no papel da igreja como espaço físico, transformam a paisagem em diversas situações espaciais.

Este capítulo buscou essa relação do fenômeno religioso com a paisagem, trazendo uma breve discussão, por meio de uma abordagem que teve a intenção de dar uma sustentação teórica à construção deste estudo acerca das várias estratégias e práticas espaciais das Igrejas Batistas na produção da paisagem. Isso foi possível a partir da flexibilização conceitual dos termos: fenômeno religioso, paisagem, Cartografia Cultural, territorialidade e múltiplos territórios propostos na Geografia em uma perspectiva cultural/religiosa.

Esse tipo de apropriação espaço-cultural é um tema, entre tantos outros, que pode ser objeto de pesquisa, atualmente, na ciência geográfica. Por meio desta pesquisa, pôde-se constatar como as estratégias territoriais favorecem as Igrejas

Batistas, participantes desse fenômeno, a atuarem e a se fixarem cada vez mais no espaço geográfico.

Como foi apresentada, a paisagem religiosa pode ser regulada por diferentes agentes e estratégias, por isso pensar na regulação do espaço estudado é pensar também num agente religioso atuando no território. O fenômeno religioso apresentou uma expansão, objetivando difundir sua fé doutrinária e gerir sua população religiosa mapeando a territorialidade e isso foi muito útil para a análise desta pesquisa.

Assim, é função do geógrafo, como conhecedor do homem e do meio, reconhecer o poder do sagrado na produção e na organização dos espaços, e nas ferramentas utilizadas pelas Igrejas Batistas, pois representam um forte instrumento de poder espacial, imprimindo controle na área de uma paisagem, caracterizado por uma localidade de aspectos simbólicos das populações que se mostram receptivas às doutrinas protestantes.

Referências

- BESSE, Marc Jean. Ver a terra, seis ensaios sobre a paisagem e a Geografia. **Geografia**, ano VIII, n. 15, 2006.
- CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. 3. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.
- CORRÊA, Roberto Lobato. **Trajetórias geográficas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. 304 p.
- DARDEL, Eric. **L'Homme et la terre: nature de la réalité géographique**. Paris: Ed. CTHS, 1990.
- HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HARLEY, J. B. Cartography, ethics and social theory. **Cartographica**, v. 27, n. 2, p. 1-23, summer 1990.
- HOLZER, Werter. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos da paisagem e lugar, território meio ambiente. **Revista Território**, ano II, n. 3, jul./dez. 1997.
- MACHADO, Mônica Sampaio. A lógica da reprodução pentecostal e sua expressão espacial. In: SANTOS, Milton et al. (Orgs.). **O novo mapa do mundo: fim de século e globalização**. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1993.

SACK, R. D. **Human territoriality**: it's theory and history.
Cambridge: Cambridge University, 1986.

SAUER, C. A morfologia da paisagem. In: CORRÊA, R. L.;
ROSENDAHL, Z. **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro:
EDUERJ, 1998. p. 1-62.

SEEMAN, Jörn. “Cartografias Culturais” na Geografia Cultural:
Entre mapas da cultura e a cultura dos mapas. **Boletim Goiano de
Geografia**, v. 21, n. 2, p. 61-82, jul./dez. 2001.

ENSAIO SOBRE A ESPACIALIDADE FÍLMICA EM *AMARELO MANGA*

Gervásio Hermínio Gomes Júnior

A espacialidade da imagem cinematográfica em *Amarelo Manga* contribuirá para elaboração de uma estética, que chamaremos de “estética do cru”. Essa estética constituirá uma possibilidade de entender a representação do espaço urbano pelo filme, isto é, um dos possíveis sentidos e interpretações produzidos pela passagem das imagens em movimento – para lembrar a definição de cinema de Deleuze (1985).

Para criar essa estética e gerar a produção desse efeito de sentido, o filme utilizará uma série de imagens possibilitadas pelo movimento e pela posição das câmeras; além de uma série de dispositivos narrativos, que incluem não apenas a história propriamente dita mas também as temáticas que nela são introduzidas, os signos que aparecem constantemente ao longo do filme, as personagens (suas ações e os lugares onde elas ocorrem), bem como seus diálogos e trilha sonora, incluindo além das músicas que são escutadas em *off*, as que fazem parte do espaço diegético do filme, corroborando também para a construção das personagens e dos lugares (COSTA, 2005).

Pontos de vista

Ao falar do movimento e da posição das câmeras, recorre-se ao ponto de vista, entendido como o lugar de onde se olha

(GOMES, 2013), levando em consideração que olhar um mesmo objeto a partir de diferentes posições, ou a partir de diferentes ângulos, produzirá diferentes sentidos e interpretações sobre ele, dependendo de onde se olha. Ao falar dessa categoria, recorre-se, portanto, ao olhar do cineasta, à sua visão particular da cidade, às áreas escolhidas para servirem de cenário e locações do seu filme, aos bairros que foram privilegiados, aos lugares que se tornaram visíveis a partir da imagem cinematográfica e que contribuíram para produzir um sentido acerca da cidade – sempre levando em consideração, nesse caso, o aspecto estritamente visual e espacial do ponto de vista.

Em *Amarelo Manga*, Cláudio Assis utiliza sempre como locações as áreas mais degradadas da cidade; bairros como o Alto José do Pinho e Brasília Teimosa, além do centro de Recife, onde situam-se o Texas Hotel (próximo ao Pátio Santa Cruz, no bairro Boa Vista) e o Bar Avenida – as principais locações dentro da trama. A câmera gira em torno desses lugares acompanhando o desenvolvimento das personagens principais dessas zonas da cidade; ora ela se movimenta em panorâmica, acompanhando as personagens em ângulos de até 90º, valorizando, dessa forma, o caráter descritivo da imagem, tendo como *background* as localidades mencionadas; ora ela se movimenta em *travelling*, acompanhado as personagens e valorizando, por sua vez, o caráter narrativo da imagem, que irá atuar na construção das personagens e da história.

Pode-se perguntar, portanto: Por que Cláudio Assis escolheu essas áreas para filmar e não outras? Qual foi a sua intenção? Que tipo de cidade ele pretendeu construir? Por que não filmou em áreas mais privilegiadas da cidade, bairros de moradia de classe média (tais como Boa Viagem)? Que sentido e significado ele quis dar a cidade? A qual visão da cidade ele

nos guiou? Nota-se, no contexto desses questionamentos, que a visão de Cláudio Assis está sempre ancorada nas áreas mais degradadas da cidade, nas favelas e nos subúrbios, ou nas áreas economicamente estagnadas, tais como a zona portuária.

A Recife que constrói é uma Recife vista a partir dessas áreas e a partir dos tipos humanos que as habitam, como se pode ver nas personagens a que ele dá visibilidade. Lugares e personagens concorrem, nesse sentido, para a construção de um lugar fílmico – a cidade de Recife –, lugares e personagens, um atua na construção do outro, e os dois nos fornecem uma imagem da cidade; a câmera gira em torno delas (as personagens), e, por sua vez, as personagens orbitam em torno dos lugares em suas trajetórias existenciais e, assim, constrói-se uma Recife cinemática.

Lugares e personagens

Assim como a cidade é vista a partir de suas áreas mais degradadas, as personagens que constituem a narrativa fílmica são também tipos marginalizados e excluídos no contexto do espaço urbano. Como que para mostrar que o cinema pode também ser feito a partir de pessoas comuns do cotidiano da cidade, Cláudio Assis dá visibilidade a essas personagens ordinárias do imaginário urbano de Recife: Lígia, a dona do Bar Avenida; Dunga, um homossexual que trabalha no Texas Hotel; Isaac, um necrófilo, morador do Texas Hotel; Wellington Kanibal, funcionário de um dos muitos abatedouros da cidade – por quem a personagem Dunga nutre um amor platônico; e Kika, uma protestante neopentecostal, que se vê traída por seu marido, Wellington.

O filme gira em torno da trajetória de cada uma dessas personagens ao longo de um único dia. Cada uma tenta atingir o seu objetivo dentro da trama, sendo ele de vingar-se, de realizar seu desejo, de buscar os prazeres e excessos que compensem a sua condição de escassez ou simplesmente de buscar sua felicidade. Essas personagens, juntamente com os lugares, concorrem para a criação de uma espacialidade fílmica que envolve não somente os objetos observados no filme, os *back-grounds*, os cenários, mas também as personagens e suas ações, o que proporcionará a produção de um determinado sentido e interpretação acerca da cidade, construindo uma Recife vista a partir dos “de baixo” e dos lugares que não possuem visibilidade dentro do espaço urbano. Cláudio Assis dá, portanto, visibilidade ao que antes passaria despercebido pelo olhar desatento, dá visibilidade às áreas menos privilegiadas, “invisíveis” dentro do espaço urbano e as personagens que as habitam. Assim, as personagens e os lugares concorrem também para a construção de uma estética, tal como uma estética espacial, que influencia na forma como percebemos e vivenciamos a cidade.

Temáticas

Considerar o texto fílmico de *Amarelo Manga* como discurso geográfico ou paisagem simbólica de Recife é considerar também as temáticas que são introduzidas pelo filme. Segundo Cláudio Assis, *Amarelo Manga* faz parte de um gênero de filmes que busca contar uma história sem dizer nada, o que caracteriza uma tendência ao niilismo e/ou ao pós-modernismo em sua narrativa; no entanto, uma série de temáticas evidentes pelo caráter descritivo e narrativo da imagem cinematográfica

pode ser acionada; ou mesmo na ausência desse dizível – naquilo que não foi dito – pode ser revelada uma série de subtextos que talvez esteja presente na construção da Recife cinemática.

Assim, temáticas como a pobreza, a violência urbana, a deterioração da paisagem da cidade provocada por processos socioeconômicos, alienação, questões de gênero, transgressões no contexto do espaço urbano, entre outras, são facilmente observadas ao se assistir ao filme. No entanto, *Amarelo Manga* não parece ter a intenção de representar as desigualdades socioespaciais da cidade com a finalidade de denunciar as injustiças sociais e de educar o olhar do expectador, fazendo-o adquirir uma consciência crítica necessária para a transformação social. Os dramas vividos por suas personagens ao longo do filme revestem-se, na verdade, de um caráter de universalidade; eles representam os dilemas inerentes à condição urbana que vivenciam: a solidão e a inadaptação à vida nas grandes cidades, o cotidiano repetitivo, a escassez que é compensada pelos excessos, a destruição das sociabilidades – fato que faz as personagens estarem sempre em busca de sua felicidade – entre outros.

Sonoridade e intertextualidade

Outra possibilidade de imagem de cidade é também construída a partir dessa universalidade. Semelhantemente ao antropofagismo nos anos 1920 e ao Tropicalismo nos anos 1960, *Amarelo Manga* matiza em imagens e cores o que o movimento musical *Manguebeat* fez na música, fundindo elementos pop universais ao local (tal como da junção dos tambores do Maracatu Rural às guitarras elétricas do *rock'n'roll*). O *Manguebeat* extrapolou a música. Enquanto movimento

cultural, ele criou uma visão de cidade utópica, representada pela multiplicidade e diversidade cultural, pela fusão do universal ao local – seu símbolo é uma antena parabólica fincada no mangue; ele construiu uma imagem de Recife nos anos 1990 a partir do contexto da deterioração e da estagnação econômica pela qual passava a cidade desde os anos 1970, e sugeriu a construção de uma cidade utópica – *Manguetown* – em que os rios e os mangues, tal como as artérias e as veias de um corpo humano seriam desobstruídos. Essa imagem de Recife dos anos 1990 é a que serviu de referência para a visão da cidade de Cláudio Assis, que assim como no *Manguebeat* utilizou os mesmos tipos de personagens marginalizadas e excluídas do espaço urbano e construiu uma imagem de Recife a partir das áreas menos privilegiadas da cidade.

O *Manguebeat* atuará como um outro texto presente no texto fílmico fornecendo uma série de elementos simbólicos que contribuirá para a construção da Recife cinemática de *Amarelo Manga*. Ele estará presente nas músicas em *off* que são ouvidas ao longo do filme, sempre contribuindo para a construção das personagens e dos lugares. Destacando-se, nesse sentido, a trilha sonora feita por Jorge du Peixe e Lúcio Maia, ambos integrantes da banda Nação Zumbi, principal representante do *Manguebeat* durante os anos 1990; e a participação no filme de Fred Zero Quatro, vocalista da banda Mundo Livre S/A e autor do manifesto “Caranguejos com cérebro”, que dá início ao movimento *Manguebeat*.

Vale destacar também a presença de uma sonoridade *noise*, que atua como uma paisagem sonora dentro do filme, representando o caos urbano, o barulho das pessoas trabalhando, abrindo o comércio no início do dia ou em suas atividades cotidianas. Esse caos é bem representado pelo programa

de rádio matinal que a personagem Isaac escuta na segunda sequência do filme, retornando para o Texas Hotel; o programa, chamado *Sopa da cidade* vai acordando Recife e relatando os acontecimentos do dia anterior (dia em que se passam as histórias do filme) e trazendo as principais notícias do dia: notícias de crime, violência, assassinatos, entre outras.

Serve como exemplo também a penúltima sequência do filme que mostra com um fundo sonoro barulhento a cidade novamente amanhecendo, os trabalhadores, os ambulantes, estivadores, pessoas esperando o ônibus, o trem, o trânsito, pessoas comuns do imaginário urbano de Recife. As câmeras, tal como em um documentário, captam imagens reais dessas pessoas. Esse estilo narrativo (documentário) é constantemente utilizado em *Amarelo Manga*, ratificando a hipótese inicial de que o filme constrói uma estética do cru, como que para representar a realidade “crua e nua” da cidade, tal como um espelho, sem máscaras ou distorções, saindo constantemente da ficção para apresentar a realidade.

245

Signos

Essa estética do cru construída por *Amarelo Manga* aparece principalmente nos signos que são constantemente acionados pela narrativa fílmica. A carne é um deles; ela aparece de várias formas e em várias situações ao longo do filme: na nudez; na carne preparada para as refeições; no abate de um boi (que usa também o recurso de documentário); na mulher traída que arranca a orelha da amante do marido; ou mesmo no próprio apelido de uma das personagens (Wellington Kanibal); no necrófilo, que obtém prazer ao atirar em cadáveres.

A cor é também um signo que remete ao cru. Vale lembrar Besse (2014), para quem a cor é a própria “carne do mundo”. Nela, acha-se aquilo que na geometria ou na objetividade científica não se encontraria: a alma e a vida, a manifestação da essência do homem. No filme, o amarelo e as demais cores – cores fortes, “fartas” – simbolizariam a vida pulsante da cidade e de suas personagens.

Considerações finais

Essa estética que estamos chamando de “estética do cru” foi a definição que encontramos para conceitualizar a forma e o conteúdo do cinema de Cláudio Assis no contexto em que o cineasta está inserido. Essa estética diverge e em alguns momentos converge com a estética da fome, elaborada pelo Cinema Novo durante os anos 1960. Segundo os cineastas daquele movimento, somente uma “estética da fome”, elaborada a partir da escassez de recursos, seria capaz de representar com mais exatidão o subdesenvolvimento na América Latina.

O Cinema Novo tinha o compromisso político de criar um cinema que fosse legitimamente nacional, que representasse a realidade brasileira, sua diversidade cultural e os seus problemas socioeconômicos. Por isso, ele recusava as cópias do cinema norte-americano e a utilização de gêneros estrangeiros. No entanto, ao representar as desigualdades sociais, ele acabava amplificando as diferenças regionais, reproduzindo, por exemplo, os lugares-comuns, clichês e estereótipos imagéticos da região Nordeste, tais como as imagens do sertão, da seca, das carcaças do gado morto na beira da estrada, dos coronéis, dos beatos, do banditismo, da miséria etc., que acabavam,

apesar de sua agenda revolucionária, repetindo as velhas formas de ver e dizer o Nordeste elaboradas pelo regionalismo (ALBUQUERQUE JR., 2011). Além disso, ele acabava representando apenas um tipo, uma única classe, motivo pelo qual seus filmes não tiveram uma boa recepção por parte do público.

Já em *Amarelo Manga*, assim como no cinema pós-regime militar dos anos 1980, não há um projeto de se construir um cinema legitimamente brasileiro; nota-se, ao contrário, a junção de gêneros estrangeiros às realidades locais com a finalidade de se representar a realidade nacional; assim como no modernismo dos anos 1920, funde-se o que vem de fora com a realidade local. Embora não haja um gênero definido (característica do cinema atual) em *Amarelo Manga*, nele, como vimos, por ter como referência o movimento cultural *Manguêbeat*, fundem-se elementos universais à cultura local.

Além disso, em contraponto ao Cinema Novo ou ao cinema nacional feito a partir dos anos 1980, não parece ser a intenção ou o objetivo de *Amarelo Manga* representar as desigualdades sociais, tal como se fazia no Cinema Novo ou no cinema pós-regime militar em que se passou a espetacularizar os contrastes sociais no âmbito da vida urbana nas grandes cidades, fazendo isso a partir da representação dos moradores de rua, da barbárie e do crime como luta pela sobrevivência no contexto do capitalismo predatório etc. (COSTA, 2000).

Recife é vista, nesse sentido, a partir de um único ângulo, em que não se mostram as desigualdades e as diferentes classes sociais. Ela é vista a partir daquelas personagens e daqueles espaços que geralmente não possuem visibilidade. Novamente, Cláudio Assis transforma em extraordinário o cotidiano ordinário desses lugares que são criados ou representados por sua poética fílmica. Na medida em que seus filmes

se tornam reconhecidos pela crítica nacional e internacional, eles vão ajudando a construir, juntamente com o *Manguebeat* e outros textos, um imaginário urbano para a cidade de Recife, mas não só isso, também uma identidade regional e nacional pautada na crueza e no colorido do dia a dia, na diversidade e na heterogeneidade do seu povo e da sua cultura.

Embora *Amarelo Manga* produza também imagens que contêm certa violência que choca o olhar desacostumado, imagens de personagens excluídas e da decadência urbana, sua narrativa centra-se, como já vimos, em outras questões, tais como na liberdade, na condição existencial do indivíduo nas grandes cidades, nos excessos, na busca pelo prazer etc., discussões que o revestem mais de uma universalidade do que de um discurso regionalista pautado no local. O Nordeste dissolve-se no nada que conta sua história para reaparecer como outro Nordeste, heterotópico, diversificado, universal, em constante processo de transformação.

Referências

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz De. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

AMARELO Manga. Direção: Cláudio Assis. Produção: Paulo Sacramento e Cláudio Assis. [S.l.]: Olhos de Cão, 2003. 1 DVD (101 min), full screen/wide screen, color.

BESSE, Jean-Marc. **Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a Geografia**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

COSTA, Maria Helena Braga e Vaz da. **Cities in motion: towards an understanding of the cinematic city**. University of Sussex: Culcom, 2000.

_____. Geografia Cultural e cinema: práticas, teorias e métodos. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005, p. 43-78.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-movimento: cinema 1**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **O lugar do olhar: elementos para uma geografia da visibilidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MASSEY, Doreen. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. **Geographia**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF, ano 6, n. 12, p. 7-23, 2004.

QUEM TEM MEDO DOS MAPAS?

ENSAIO SOBRE O MAPEAMENTO DE TERRITORIALIZAÇÕES DO MEDO

Hiram de Aquino Bayer

Introdução

Qual seria o caminho para realizarmos uma ciência um pouco mais leve, sem o peso dos “dogmas”, da rigidez de fazeres e de tantas outras situações que a distanciam, cada vez mais, de outras instâncias, como a arte, por exemplo? A ciência pragmática como conhecemos parece reproduzir situações para que sua permanência seja de longa duração. Tendo como pressuposto a veracidade, o pensamento de que é o único conhecimento passível de ser falseado, reveste-se de uma capa densa, legitimada por linguagens rebuscadas e metodologias excessivamente rígidas.

Com a ciência geográfica não é diferente. Contudo, vislumbramos fissuras em que a criatividade pode adentrar e alterar um pouco esse cenário que vem se perpetuando ao longo do tempo. Elencamos duas dessas fissuras que, a nosso ver, podem nos ajudar a pensar em uma Geografia, digamos, menos “carrancuda”: uma concepção de território multidimensional e a utilização de um mapeamento mais fluido.

O espaço apresenta-se, assim, enquanto produto de inter-relações, obra inacabada e, sobretudo, esfera da possibilidade, da multiplicidade (MASSEY, 2004). Diante dessa multiplicidade, optamos por considerar essas duas concepções que anteriormente destacamos a partir de um fenômeno que, a cada dia

que passa, tem se tornado de intensa relevância às dinâmicas urbanas da atualidade: o medo. Essa trama é realizada tendo como base o bairro de Candelária, Natal-RN, e as informações que produzimos ao longo das pesquisas que estamos realizando.

Este ensaio tem seu foco no mapeamento das territorializações do medo. Por isso, valemo-nos das duas concepções anteriores. Assim, acreditamos, pelo menos nesse ponto, que uma concepção de território mais abrangente nos auxilia em tornar nosso mapeamento menos rígido, pretensioso de uma representação (mas, também, de uma criação) de relações entre o homem e o espaço mais próximas da realidade, ou que demonstrem uma outra dimensão do que comumente tem se observado do real.

Nossa reflexão vai ao encontro do pensamento de Hissa (2006), que acredita que as metodologias devem ter a pretensão de ser mais flexíveis para que assim possam se adaptar, de forma mais espontânea, aos projetos e às pesquisas. Nesse sentido, aponta que “a liberdade de seu uso [...] permite uma avaliação mais crítica da realidade que se compatibiliza com a complexidade do mundo em interação” (HISSA, 2006, p. 159).

251

Territorializações do medo

Candelária. O sol nasce para todos do bairro, exceto para Joana¹, que possui em seu quarto uma daquelas cortinas “blackouts”. E não tem nada melhor, ou pior, que uma cortina dessas. O certo mesmo é a dificuldade de todos os dias: se livrar das amarras da cama. Ela consegue. Após o habitual

¹Personagem fictício, assim como a estória.

café da manhã, corrido como sempre, afinal de contas aquelas cortinas são realmente traiçoeiras e parecem que seu objetivo de existência é atrasar os “homens de bem”, Joana consegue sair de casa para ir ao trabalho. Ir de carro? Naquele dia não poderia, o carro estava na oficina. Ir de táxi? Naquele dia não. A corrida anda muito cara para aquelas bandas da cidade. Decidiu ir de ônibus e aproveitar um pouco a distância do ponto para sua casa e conhecer um pouco mais os lugares do bairro no qual só transita com os vidros fechados e o ar condicionado ligado. Assim o fez. Contudo, ao pôr os pés para fora de casa, o bairro não se parecia nada com aquele que ela via da janela do seu carro. Parecia mais um labirinto. Labirinto de medos. Lembrou da filha da vizinha, assaltada a poucos metros dali. Lembrou da praça-dormitório-de-pessoas-um-tanto-quanto-suspeitas que haveria de passar. Lembrou as lembranças dos outros. Chamou o táxi.

Uma primeira inquietação nos aproxima do que estamos pensando: seria o conceito capaz de revelar a experiência ou a experiência que seria capaz de revelar o conceito? Parece-nos mais sensato pensar na segunda opção como a mais satisfatória. Essa opção está estritamente vinculada a nossa experiência de pesquisa no bairro de Candelária, quando nos propomos a falar sobre as territorializações do medo naquele espaço. Inicialmente, falamos sobre a territorialização de um sentimento e não de indivíduos ou grupo de indivíduos, como costumemente é realizado. Em seguida, concebemos, a partir daí, a formação de outros territórios, motivados a partir dessa territorialização primeira como, por exemplo, os chamados “territórios fortificados” – territórios onde há uma incorporação de

equipamentos de segurança, tais como cercas elétricas, câmeras de vigilância, entre outros.

Com esta pequena explanação já conseguimos notar que uma concepção de território mais materialista nos impossibilitaria de compreender como um sentimento pode se territorializar. Uma concepção mais cultural(ista), mais simbólica, também surtiria efeito parecido, não nos permitindo falar de territórios mais concretos, a partir de sua materialidade. Nesse sentido, precisávamos de um conceito que pudesse abarcar a complexidade do fenômeno que surgia ao nosso olhar, em nossa prática de pesquisa. Portanto, optamos por considerar o conceito de território a partir da concepção integradora do espaço geográfico (HAESBAERT, 2004).

Essa perspectiva integradora se dá mediante as relações conjuntas entre dominação e apropriação, considerando as relações de poder em sentido amplo (material e simbólico). Para Haesbaert (2004, p. 3),

[...] todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar ‘funções’ quanto para produzir ‘significados’.

Partindo de uma crítica à concepção de desterritorialização, que traz a ideia (ainda que, por vezes, equivocada) de “fim dos territórios” o autor parte para uma ideia de multiterritorialidades, em que coloca em “velocidade” o conceito de território, tornando-o mais complexo e menos rígido.

Outro ponto importante é que o compreendemos como fruto de uma dimensão vivida do espaço. Ou seja, do próprio devir cotidiano há o surgimento de territórios. Nesse sentido,

o poder que delimita e influencia as dinâmicas socioespaciais vem das ações dos indivíduos que vivem a/em uma porção do espaço. Assim, a dimensão vivida não é apenas uma face do fenômeno, ela o funda (PAULA, 2011, p. 109).

É interessante pensarmos, portanto, que as próprias práticas cotidianas balizadas por um sentimento de medo, quaisquer que sejam, atuam no sentido de formar determinados territórios. Essa perspectiva ganha abertura a partir das concepções de autores pós-estruturalistas, como Gilles Deleuze e Félix Guattari, que atribuem ao território tanto uma dimensão física e social quanto uma mental e psicológica (HAESBAERT, 2004), dando-nos, inclusive, a possibilidade de falarmos na territorialização de um sentimento, como o medo.

O medo, ao se territorializar no indivíduo, leva-o a tomar atitudes que possibilitem a diminuição da sensação de insegurança como, por exemplo, evitar transitar e permanecer em certos lugares e a incorporação de parafernalias tecnológicas ao espaço. Podemos considerar que o medo também se territorializa no próprio espaço: praças, ruas escuras, certos bairros são comumente tidos como “lugares perigosos”. Quando isso acontece, as práticas socioespaciais também são alteradas, principalmente no ato de evitar o uso desses lugares. Formam-se os “territórios do medo”. Não dá, ao certo, como dissociar um do outro, ou pensar quem veio primeiro. Assim, compreendemos essa dinâmica como dialógica, que ocorre de forma concomitante.

O medo comporta uma multiterritorialidade, pois varia no tempo e no espaço. É multiescalar. Um espaço pode se tornar um “território do medo” para alguém enquanto que para outro não. Uma praça pela manhã pode ser vista como segura,

enquanto à noite não. Essa multiescalaridade nos mostra uma certa fluidez territorial do medo.

Mapeando algumas territorializações do medo

Seguindo o tema do medo e recorrendo a uma brincadeira com as palavras, caberiam, certamente, algumas perguntas: teríamos medo dos mapas? Ou, mais precisamente, teríamos medo do processo de mapeamento? Ou, quem sabe, teríamos medo de subverter as regras de um “bom” mapeamento? Parece-nos que a última pergunta tem um peso considerável, principalmente para os geógrafos. Muitas vezes, a rigidez com que os mapas são pensados impossibilita seu uso para temas mais complexos, mais fluidos, sendo necessário um mapeamento mais flexível. No caso das territorializações do medo, essa prática mais aberta facilita a compreensão do fenômeno.

Dessa forma, um processo de mapeamento mais flexível é capaz de mostrar como essas territorializações podem ocorrer. O mapa pode ser definido como “representação gráfica que facilita a compreensão espacial de coisas, conceitos, condições, processos ou acontecimento no mundo humano” (SEEMAN, 2001, p. 62 apud HARLEY; WOODWARD, 1987, p. 16). Nesse sentido, a Cartografia não é meramente o desenho de mapas, também é criadora de mundos. O mapa nunca é realidade, ele ajuda a criar “realidade”.

A Cartografia é uma das linguagens mais comuns da Geografia, talvez a que mais a represente e a identifique a um público externo. Contudo, é uma das metodologias que mais tem sido enrijecida por normas, padrões de elaboração. Seeman (2003) acredita que a Cartografia não deve ser vista com o rigor

de uma gramática da língua portuguesa. Assim, os mapas, no sentido convencional, são tratados como analogias, como meios de explanação. Quando o concebemos mediante a ideia de metáfora, passam a ser vistos como meios de expressão.

Acreditamos que a produção de mapas pode ser tornada mais dinâmica, possibilitando, assim, a visualização de processos do pensamento humano de forma mais complexa. Dessa forma, utilizamos essa concepção de mapa fluido para que possamos indicar um caminho para explanarmos algumas territorializações do medo. Lembrando que o mapa é sempre uma “realidade” parcial, fruto de escolhas e preconcepções do autor. Além disso, é importante o compreendermos não apenas como produto final mas ainda a partir do seu processo de formulação, considerando os fatores que levaram à formulação daquele mapa.

Para o mapeamento da territorialização do medo, valemo-nos de algumas generalizações, frutos de nossas conversas com os moradores do bairro de Candelária. Escolhemos três fatores que foram constantemente citados por aqueles com quem conversamos que seriam determinantes na indicação de um lugar como “perigoso”, não aconselhável a transitar e permanecer, quais sejam: espaços com iluminação pública deficitária; locais onde há uma constância na ocorrência de crimes, como furtos e roubos; e a presença do que estamos chamando de “indesejáveis” (principalmente moradores em situação de rua e usuários de drogas). Esses espaços, a nosso ver, são territorializados pelo medo e passam a se constituir em barreiras às vivências cotidianas. Usos, trajetórias, de certo modo, são condicionados por essa territorialização, passando a ser parte constituinte do labirinto urbano.

Condições Para a Territorialização do Medo



Figura 1 – Mapa com a espacialização das condições elencadas para uma territorialização do medo.

Fonte: Autoria própria.

257

O mapa anterior (Figura 1) refere-se a uma espacialização desses fatores que optamos por considerar. É importante salientar que essa territorialização, como falávamos, é bastante subjetiva e reveladora das experiências dos sujeitos com os espaços. Assim, esse mapeamento é uma aplicação espacial do que capturamos até o momento sobre as vivências, sendo um exercício que contém possibilidades de interpretações, mais do que verdades absolutas.

A partir dessa espacialização identificamos espaços em que o medo se territorializa. Assim, um indivíduo que leva em consideração tais fatores evitaria transitar ou permanecer nesses locais. Há, portanto, uma territorialização do medo imprimindo barreiras imateriais no espaço que passa a condicionar a prática socioespacial dos indivíduos. O mapa a seguir demonstra a formação dessas barreiras.

Territorialização do Medo



Figura 2 – Mapa da territorialização do medo no percurso desenvolvido no bairro de Candelária, Natal-RN.

Fonte: Autoria própria.

258

Conclusão

Nesse constante fazer que é a ciência, em especial a geográfica, o peso da rigidez acaba engessando olhares e entendimentos sobre fenômenos que, em sua natureza, são múltiplos e fluídos. A fim de exemplificar como podemos dinamizar algumas práticas na Geografia, utilizamos uma concepção de território mais aberta, mais complexa e um mapeamento mais fluído, que preza não apenas pelo produto final mas também por todo o processo que o envolve, para discutirmos as territorializações do medo.

Uma abordagem geográfica sobre o fenômeno do medo na sociedade moderna exige uma visão mais ampla para compreendê-lo. Conceber o medo enquanto um agente

de territorializações nos permite compreender as múltiplas nuances do território, desde os mais rígidos, materiais, aos mais subjetivos, imateriais. O medo, portanto, ativa práticas espaciais que envolvem ambos os tipos de territórios, configurando a paisagem das cidades. Por meio de um mapeamento mais flexível, a compreensão sobre processos espaciais de fenômenos, coisas, processos, conceitos é facilitada. No caso das territorializações do medo, o conceito de território a partir da perspectiva integradora do espaço geográfico e esse mapeamento mais aberto nos auxiliaram em uma compreensão mais ampla do fenômeno.

Por fim, é importante ressaltar que o objetivo deste ensaio (como o próprio nome já diz) não é criar leis gerais, metodologias que servirão para todas as situações e para todos os estudos que trarão uma abordagem geográfica do medo; pelo contrário, é nossa pretensão experimentar novas formas de compreender tal fenômeno tão presente em nossa sociedade e, assim, aliar esse conhecimento àqueles já bem consolidados pela ciência moderna.

Referências

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARLEY, J. B.; WOODWARD, D. (Org.). **The history of cartography**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. **A mobilidade das fronteiras**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2006.

MASSEY, Doreen. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. **GEOgraphia**, ano 6, n. 12, p. 7-23, 2004.

PAULA, Fernanda Cristina de. Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da fenomenologia. **GeoTextos**, v. 7, n. 1, jul. 2011.

SEEMAN, Jörn. “Cartografias Culturais” na Geografia Cultural: entre mapas da cultura e a cultura dos mapas. **Boletim Goiano de Geografia**, v. 21, n. 2, p. 61-82, jul./dez. 2001.

_____. Mapas, mapeamentos e a cartografia da realidade. **Geografares**, Vitória, n. 4, p. 49-60, jun. 2003.

A ESPACIALIDADE DO TERRITÓRIO: GEOESTRATÉGIAS DE UMA TRAMA LOCACIONAL

Regivaldo Sena da Rocha

Resumo

A pesquisa em andamento se propõe a analisar a temática da segurança e defesa sul-americana a partir da inserção das unidades geopolíticas que conformam o compartimento geográfico das Guianas. Em razão de ser um tema ainda novo na agenda dos países de todo o subcontinente, e cujos primeiros projetos ainda estão em gestação, trataremos também de desenvolver cenários acerca das possibilidades de cooperação regional em relação às potencialidades e deficiências na área de segurança e defesa dos países das Guianas, a partir da perspectiva espacial e do conceito de trama locacional, levando-nos a perceber uma geografia da visibilidade que é colocada por Paulo Cesar da Costa Gomes, tentando fazer uma conexão entre a importância da espacialidade para as estratégias militares e como essa espacialidade ganha visibilidade diante de uma perspectiva geopolítica.

Palavras-chave: Guiana. Espacialidade. Visibilidade.

Partindo da perspectiva da *Geopolítica*¹ a partir da análise de uma *Geoestratégia*², torna-se evidente a necessidade de uma discussão acerca da espacialidade como fundamento primordial nessa análise. Nesse sentido, segundo Massey (1999, p. 7), “[...] o espaço é hoje tido como um daqueles conceitos mais óbvios e mobilizado em mil contextos diferentes, e cujos significados potenciais são todos muito raramente explicados ou focalizados”. Essa autora nos apresenta três proposições sobre como esse espaço pode ser conceitualizado, que segundo ela:

1. O espaço é um produto de inter-relações. “Ele é constituído através de interações, desde a imensidão do global até o intimamente pequeno (esta é uma proposição que não representa nenhuma surpresa para aqueles que têm acompanhado a literatura anglófona recente)” (MASSEY, 1999, p. 8).
2. O espaço é a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, é a esfera na qual distintas trajetórias coexistem, é a esfera da possibilidade da existência de mais de uma voz. Sem espaço não há multiplicidade; sem multiplicidade não há espaço. Se o espaço é indiscutivelmente produto de inter-relações, então isso deve implicar na existência da pluralidade: multiplicidade e espaço são coconstitutivos.

¹A Geopolítica como parte da Ciência Política, e não da ciência geográfica. Trata da política do Estado quando sofre influência das condições ou dos fatores geográficos.

²O estudo das relações entre os problemas estratégicos e os fatores geográficos à escala regional e mundial, procurando deduzir a influência dos fatos geopolíticos (econômicos, geográficos) nas situações e na consecução dos respectivos objetivos (MARTINS, 1996, p. 36).

3. E, finalmente, a perspectiva do espaço como um produto de relações-entre, relações que são práticas materiais necessariamente embutidas que precisam ser efetivadas, ou seja, ele está sempre num processo de devir, está sempre sendo feito – e nunca está finalizado, nunca se encontra fechado (MASSEY, 1999, p. 8).

A partir dessas colocações, partiremos da análise da terceira perspectiva que é a do espaço como produto de relações entre relações. Nessa perspectiva, Massey (1999) afirma que existe sempre em algum momento no tempo conexões por serem ainda realizadas, algumas justaposições por se transformarem em interações e, por último, relações que podem ou não ser efetivadas. Trazendo o foco da análise para o campo específico da Geopolítica e observando como esse espaço está inserido nas estratégias de defesa do continente sul-americano, percebemos que a consolidação desse espaço global resulta na ampliação do poder dos atores hegemônicos estatais e, por via de consequência, no aprofundamento da dependência dos atores estatais hegemonzados.

Os espaços observados no trabalho são unidades políticas de extensões territoriais diminutas em relação a seus vizinhos, e ainda profundamente marcadas pelo passado de colônias de países europeus – inclusive com domínio administrativo ainda vigente no caso da Guiana Francesa. Essas especificidades da matriz colonizadora diferenciam essa região do restante da América do Sul, colonizada pelos ibéricos, e que se manifestaram na independência tardia. A barreira física representada pela Hileia Amazônica e pelo relevo de planalto das Guianas é como um divisor de águas que impede a conexão hidroviária com o Amazonas, influenciando na maneira como esses países

se inserem no continente sul-americano. Para compreender esse espaço e sua função, devemos entender qual a particularidade que está implícita em sua localização geográfica para o continente sul-americano, assim sendo, consideramos o pensamento de (GOMES, 2013, p. 23), em que ele apresenta que “[...] lugares de exposição são lugares de grande e legítima visibilidade”.

Analizando a perspectiva geopolítica e geoestratégica, entendemos a espacialidade como uma condição fundamental para compreender a posição geográfica dos objetos e, para isso, recorreremos às percepções de autores como Paulo Cesar da Costa Gomes, quando este nos fala que *há posição*, e que essa posição é uma condição fundamental para se entender o fenômeno da visibilidade. Ou seja, a posição das coisas, dos lugares, dos objetos, e das pessoas dentro daquela que ele chama de *trama locacional*³, que passamos agora a entender como sendo as posições relativas de acordo com um sistema de referências espaciais que consiste em um elemento central, embora este seja pouco valorizado no exame do fenômeno visual com o qual está vinculado.

Em outras palavras, para que possamos entender um pouco como esse sistema de visibilidade está articulado com o fenômeno da espacialização e, concomitantemente, compreender qual a importância desses dois para a Geopolítica, basta observarmos como determinadas unidades geográficas (países) ganham importância estratégica e visibilidade em momentos de conflitos ou como unidades que servem para facilitar uma estratégia militar.

Podemos lembrar da cidade do Natal/RN no período da Segunda Guerra Mundial, quando a cidade atingiu o seu ápice e ganhou notoriedade e visibilidade mundial, pois estava

³A posição dos objetos relativos segundo um sistema de referências espaciais.

localizada no que os historiadores chamam de esquina do continente, sendo considerada um dos pontos mais próximos da África e da Europa, obrigando os norte-americanos a montar uma base de abastecimento e distribuição de suas tropas e a de seus aliados para o continente africano e europeu. Com isso, podemos compreender e entender melhor o que o autor chama de *trama locacional* que para ele também significa “[...] a variação da posição espacial de um objeto, pessoa ou fenômeno, alterando completamente nossa percepção, nossa apreciação e nosso provável interesse sobre eles” (GOMES, 2013, p. 36).

Para esse autor, os lugares seriam como pontos dentro de um sistema de referências produzindo sentido somente a partir do momento em que são ocupados por alguma coisa, e que a sua visibilidade, sua magnitude e seu alcance dependerão de três principais elementos nesse sistema de visão, que para ele se torna uma condição *sine qua non* para o acontecer dessa visibilidade.

O primeiro seria a leitura e o sentido que atribuímos entre o lugar e o evento, ou questão do significado da posição dentro de um contexto espacial em que se inscreve o fenômeno. Como podemos inferir e nos questionarmos, será que a cidade do Natal (RN) teria obtido essa visibilidade se não fosse o contexto da Segunda Guerra Mundial? Se a sua posição espacial dentro de um sistema geográfico não houvesse contribuído para essa visibilidade, será que a notoriedade e a percepção da necessidade de seu uso pelas forças militares norte-americanas e a de seus aliados teriam ocorrido?

O segundo elemento está ligado à morfologia do lugar (do espaço físico), onde se mostra o que deve ser capaz de garantir uma convergência dos olhares e a desejada captura da atenção. É o caso da cidade do Natal (RN) com a sua localização dentro do continente sul-americano e a sua proximidade com

os continentes africano e europeu, tornando-se, assim, o ponto de referência dentro do Oceano Atlântico.

E o terceiro elemento corresponde ao que esse lugar deve garantir ao observador sensível, isto é, um novo sentido que deve nascer da associação entre o lugar e o evento que se apresenta. Ou seja, deve haver olhares concentrados em uma área e que são passíveis de ser atraídos ou não para aquele ângulo ou ponto de vista (um público). No caso do contexto da Segunda Guerra, as forças norte-americanas e seus aliados, necessitavam de uma base para abastecer as tropas que iriam desembarcar na costa africana, e de lá seguirem para o continente europeu. Com isso, Natal (RN) se apresentou como uma posição estratégica para tal fim, havendo, então, o que o autor apresenta como sendo uma convergência dos olhares para essa importância, acontecendo, portanto, a atração pela necessidade primeiro e, posteriormente, pela *trama locacional* na qual a cidade estava inserida naquele momento.

Sendo assim, após essas colocações, retomaremos um pouco a tentativa de realizar o exercício e, conseqüentemente, tentar compreender como essas percepções apresentadas pelo autor podem nos ajudar a entender o nosso objeto de pesquisa, que trata da importância das Guianas para os planos de defesa do continente sul-americano. Após essas leituras e a tentativa de compreensão de como o nosso objeto de pesquisa está inserido nessa lógica espacial e de visibilidade, tentamos compreender qual a importância desses países para a possível integração militar do continente sul-americano, buscando refletir acerca do que o autor indica com relação à *trama locacional*, como e por que esses países ainda se encontram relativamente isolados do restante do continente, quais os

motivos políticos, econômicos e até culturais que podem estar inseridos nessa lógica de isolamento espacial.

Sabemos que, estrategicamente, esses países participam dessa trama locacional que nos fala Paulo Cesar da Costa Gomes (2013), pois a Guiana está próxima da Venezuela e faz divisa com o estado de Roraima no Brasil; já a Guiana Francesa ainda se encontra sobre domínio francês e, como consequência, torna-se um território europeu em plena América do Sul, uma vez que o país está inserido na lógica de defesa da OTAN⁴, na qual a França é país membro.

Quando pensamos estrategicamente, percebemos que os países europeus, mesmo após a emancipação de suas colônias da América, ainda insistem em permanecer com domínio sobre algumas porções estratégicas do globo, tanto em terra quanto nos oceanos, como é o caso da França na América do Sul, conforme veremos no mapa logo a seguir. Esse país mantém uma base militar em seu protetorado no continente sul-americano, favorecendo assim um certo domínio no Atlântico Sul. Pensando na ideia de *trama locacional*, entenderemos o porquê, pois a Guiana Francesa encontra-se no ponto de estrangulamento do Oceano Atlântico e, conseqüentemente, um lugar estratégico, tendo em vista a proximidade de outras bases francesas no continente africano, tornando-se um ponto estratégico e o mais próximo de uma outra base militar no Continente Africano, respectivamente na Costa do Marfim, uma de suas ex-colônias, além de

⁴A OTAN (Organização do Tratado do Atlântico Norte) ou NATO (North Atlantic Treaty Organization) é uma organização militar que se formou no ano de 1949. Ela foi constituída no contexto histórico da Guerra Fria, como forma de fazer frente à organização militar socialista Pacto de Varsóvia, liderada pela ex-União Soviética e integrada por países do leste europeu.

uma outra que fica localizada no Gabão, ambos países pertencentes ao continente africano.

Dessa maneira, compreendemos que para os franceses, esse país (a Guiana Francesa) já ganhou a sua visibilidade e importância espacial no contexto da trama locacional de que nos fala o autor. A perspectiva com a qual estamos desenvolvendo a pesquisa nos orienta a perceber que a lógica estratégica e militar pertencente a essa unidade geográfica não é a mesma orientada para o contexto sul-americano, tendo em vista a importância que ela representa para a França e seus aliados, tanto na Europa como na América do Norte, numa futura necessidade de ordem militar. Não entraremos em detalhes com relação às demais bases localizadas no percurso do Oceano Atlântico por questões metodológicas da pesquisa, porém, fica evidente na imagem que o domínio das demais bases espalhadas pelo Atlântico pertencem às potências europeias e norte-americana.

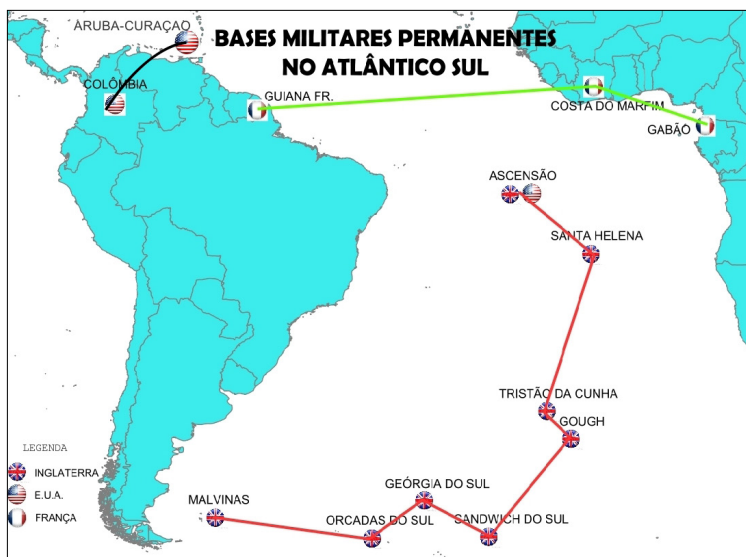


Figura 1 – Bases Militares no Atlântico Sul.

Fonte: Edu Silvestre de Albuquerque (2014).

269

Já com relação ao Suriname, esse país está localizado entre as Guianas⁵, onde os espanhóis foram os primeiros a chegar, porém, os primeiros a colonizarem a região foram os ingleses com o objetivo de plantar cana-de-açúcar, e estes trouxeram negros africanos para a região que denominaram de Guiana Holandesa. Esse país se tornou independente apenas em 1975, quando passou a se chamar Suriname, e que até o presente momento ainda não demonstrou a sua importância estratégica e cujos dados econômicos ainda são de pouca relevância. O Suriname também faz fronteira com a Guiana Francesa e, por isso, pode sofrer um pouco de influência militar desse último, evidenciando assim a sua importância mesmo que ainda mínima para a integração militar do continente sul-americano.

⁵Os povos indígenas locais já chamavam a região de “Guiana”, que significa “terra de muitas águas”, devido ao grande número de rios na área.

A antiga Guiana Holandesa, depois foi chamada de Guiana Inglesa, e atualmente apenas Guiana, foi colonizada por volta de 1621 pelos holandeses da Companhia das Índias Ocidentais, e tinha como base econômica o cultivo da cana-de-açúcar para abastecer os mercados europeus. Passando em 1814 ao domínio inglês, somente obtendo a sua autonomia em 1953 com a eleição de um primeiro-ministro, essa Guiana ainda mantém relações pouco amistosas com o seu vizinho, a Venezuela, demonstrando assim, a necessidade de se efetivar como nação independente e, estrategicamente, importante.

Por fim, compreendemos que ambos os países participam de uma espacialidade necessária dentro do continente e que as suas localizações sofrem uma influência, direta ou indiretamente, de uma *trama locacional*, que ainda não foi completamente desmistificada e compreendida dentro da Geografia, e concomitantemente da Geopolítica, o que nos leva a perceber a sua importância como unidade de análise geográfica, favorecendo-nos, assim, e nos estimulando a buscar compreender ainda mais o sentido desses países dentro dessa trama espacial para o continente sul-americano e para o mundo.

Os temas abordados não encerram a discussão acerca do fenômeno da espacialidade tampouco da *trama locacional* evidenciada neste texto, mas apenas introduzem o leitor a perceber a importância geográfica contida nesses dois termos para as diversas análises tanto no campo das Geoestratégias, como no da Geopolítica e da Geografia, bem como nas diversas abordagens que se podem utilizar desses termos para explicar a importância do espaço e das disposições dos objetos dentro dos mais variados contextos sociais e econômicos. Vale observar que a pesquisa ainda está em andamento, na leitura e coleta de novos dados. Assim, num futuro próximo, novas discussões

e informações devem surgir. Esperamos, dessa forma, que as perspectivas acerca das temáticas da espacialidade e visibilidade possam enriquecer de forma clara e objetiva os futuros debates da ciência geográfica e dos estudos em Geopolítica.

Referências

ALBUQUERQUE, Edu Silvestre de. **Uma breve história da Geopolítica**. Rio de Janeiro: CENEGRI, 2011.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **O lugar do olhar**: elementos para uma geografia da visibilidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MAFRA, Roberto Machado de Oliveira. **Geopolítica**: introdução ao estudo. Rio de Janeiro: ECEME, 1999. 63 p.

MARTINS, R. F. Geopolítica e geoestratégia: para que são e para que servem? **Nação e Defesa**, ano 21, n. 78, p. 21-78, abr./jun. 1996.

MASSEY, Doreen B. Imagining globalisation: power-geometries of space-time. In: BRAH, A.; HICKMAN, M.; MAC AN GHAILL, M. (Orgs.). **Future worlds**: migration, environment and globalization. Basingstoke: Macmillan, 1999.

_____. **Human Geography today**. Oxford: Polity Press, 1999.

_____. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Tradução Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

PIERI, Vitor Stuart Gabriel de; PENNAFORTE, Charles (Orgs.) **Defesa nacional**: desafios e perspectivas geopolíticas. Rio de Janeiro: CENEGRI, 2012.

TEIXEIRA, Vinícius Modolo. **A cooperação em defesa da América do Sul como base para a integração do continente**. 2013. 245f.
Dissertação (Mestrado em Ensino, Métodos e Técnicas em Geografia) –
Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais, 2013.



Este livro foi projetado pela
equipe da Editora da Universidade
Federal do Rio Grande do Norte.



ISBN 978-85-425-0661-7



9 788542 506617 >



PPGCS - UFRN

UFRN
UNIVERSIDADE FEDERAL DO GRANDE DO NORTE

SEDIS
SECRETARIA DE EDUCAÇÃO E INOVAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO GRANDE DO NORTE

PPg
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias