

PANTANAIS, PLANÍCIES, SERTÕES: UMA REFLEXÃO ANTROPOLÓGICA SOBRE ESPAÇOS BRASILEIROS¹

Denise Maldini²

AC 299792

RESUMO - Este artigo apresenta uma reflexão sobre a forma como diferentes paisagens brasileiras, enquanto espaços geograficamente distintos, são percebidas, pensadas e construídas, a partir de critérios culturais e simbólicos.

ABSTRACT - This paper presents a reflection about the way the diversity of landscapes - as distinct geographical spaces - are perceived, thought and conceptualized through symbolic and cultural criterion. In its theoretical argumentation, the discussion about space as "coletive representation" by Emile Durkheim and its implications to ethnography and geography is covered, as well as the importance of imaginary sense from Gaston Bachelard's philosophy, as linker in the subject, experience and meaning concerning space.

¹ - Este artigo é dedicado à antropóloga Selma Custódia Sena.

² - Profa. MsC Depto de Antropologia/ICHS/UFMT

APRESENTAÇÃO

Dentre as temáticas próprias do corpo teórico da antropologia figuram algumas de especial interesse para o geógrafo, como o estudo sobre o espaço, a morfologia social e a territorialidade. A contribuição da antropologia torna-se mais significativa na medida em que está consubstanciada por um vasto trabalho de campo, através de diversas e inúmeras etnografias. O indiscutível peso do conteúdo cultural para a compreensão e análise das relações entre o homem e a natureza aponta em direção a paradigmas que, longe de se constituírem em novidades, obrigam a uma retomada dos grandes clássicos. É este o objetivo primordial deste artigo: refletir sobre a forma como diferentes paisagens, enquanto espaços geograficamente distintos, são percebidas, pensadas e construídas a partir de critérios culturais e simbólicos.

A percepção desses espaços brasileiros é interpretada no seu aspecto de representatividade, possível pela existência e postulação da consciência coletiva (da sociologia de Emile Durkheim) e da importância do sentido do imaginário (da filosofia do espaço de Gaston Bachelard) que atuam como os articuladores do seu conteúdo, da sua experiência e do seu significado. Num primeiro momento, discute-se a questão do espaço enquanto uma categoria cultural, para se chegar, num segundo momento, à sua reflexão como representação simbólica. Na terceira parte os termos designativos de alguns espaços e paisagens brasilei-

ros são analisados, emergindo, então, na riqueza das suas cargas semântica, histórica e cultural, como resultado dos parâmetros da consciência imaginante.

A CATEGORIA DO ESPAÇO

Emile Durkheim definiu categoria como “ossatura da inteligência”:

“Existe, na base dos nossos julgamentos, um certo número de noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual: são aqueles que os filósofos, desde Aristóteles, chamam de categorias do entendimento: noções de tempo, de espaço, de gênero, causa, substância, personalidade, etc. Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. Elas são como quadros rígidos que encerram o pensamento; este parece não poder libertar-se deles sem se destruir, pois não parece que possamos pensar objetos que não estejam no tempo ou espaço que não sejam numeráveis, etc. As outras noções são contingentes e móveis, nós concebemos que elas possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época; aquelas nos

parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. São a ossatura da inteligência (DURKHEIM, E. 1983: p. 213).

Embora as categorias tenham sido objeto da filosofia a partir de Aristóteles, não há dúvida de que Durkheim conferiu-lhes um conteúdo social que inaugurou um fascinante caminho para a antropologia. Opondo-se a Kant, Durkheim recusa-se a aceitar a categoria como algo vago, que não pudesse ser derivado da experiência, logicamente anterior e condicionador da experiência - por isso chamado a priori. Por outro lado, também recusa a idéia de que a categoria seria construída pelo indivíduo. Propondo a origem social das categorias como a única forma do seu entendimento, não aceita tampouco a sua limitação ao reflexo da materialidade de uma dada sociedade. A base da sua argumentação é a existência de uma **consciência coletiva** que não pode ser um simples epifenômeno da morfologia de uma sociedade - numa crítica ao materialismo. Na sua definição, a **consciência coletiva** é uma realidade **sui generis** que vai muito além da síntese das consciências individuais.

A sociedade estaria na raiz de todos os conceitos:

“A matéria do pensamento lógico está feita de conceitos. Procurar como a sociedade pode ter desempenhado um papel de gênese do pensamento lógico significa, por-

tanto, perguntar-se como ela pode ter tomado parte na formação de conceitos” (IDEM: p. 231).

O conceito é definido pelas suas características. Durkheim aponta, primeiramente, a sua imutabilidade, a sua resistência à mudança, a sua fixação e cristalização. Em segundo lugar, o fato de ser universalizável: um conceito nunca é de um homem só, mas é comum a outros homens. É uma **representação**, mas impessoal. Desse modo, se é comum, é porque é obra de toda a comunidade. Não pode ser abstrato porque, nesse caso, só teria realidade nas consciências particulares. É, primeiramente, representação coletiva, idéia geral que exprime antes categoria e classes do que objetos particulares. As representações coletivas pertencem a cada civilização que, por sua vez, tem seu sistema organizado de conceitos que as caracterizam. As categorias são obra da coletividade, mas têm algo mais: desempenham um papel preponderante no conhecimento, porque são “quadros permanentes da vida mental”. Esses quadros refletem, em última instância, a sociedade:

“Porque o universo não existe senão enquanto é pensado e porque ele não é pensado totalmente senão pela sociedade” (IDEM: p. 239).

O espaço seria, portanto, uma representação social, uma categoria da sociedade e, nesse sentido, Durkheim abriu o caminho para a etnografia do espaço. Como no seu próprio exemplo:

“Existem sociedades na Austrália e na América do Norte onde o espaço é concebido sob a forma de um círculo imenso, porque o próprio acampamento tem forma circular e o círculo espacial é exatamente dividido como o círculo tribal e à imagem deste último”
(IDEM: p. 215).

Isso significa, nada mais, nada menos, que o modelo da organização espacial coincide com o modelo da organização social. Ou seja: não há espaço enquanto abstração, mas enquanto uma representação coletiva que tem como modelo a própria sociedade.

Alguns geógrafos modernos, conforme analisou Antônio Carlos Robert Moraes (1988), consideraram que a discussão durkheimiana sobre a categoria do espaço introduziu uma alta dose de relativismo cultural que redundou na discussão do papel do sujeito na produção do espaço, numa (sic) ressalva antropológica. A ressalva antropológica seria um cuidado anti-reducionista que obriga a buscar, no âmbito da cultura, o verdadeiro significado de espaço. Como um corolário, e uma vez que toda a cultura tem a sua historicidade, o contexto em que o sujeito pensa o espaço induz à consideração de uma ressalva histórica.

Partidários da Geografia Cultural como Carl Sauer e Max Sorre enfatizaram que

“A paisagem é um registro da época e um documento da cultura”
(MORAES, A. C. R. Op. Cit. : p. 23).

A ênfase desloca-se, pois, da paisagem para a “leitura dessa paisagem como elemento revelador de uma época e de uma cultura”. Isso significa que o interesse volta a recair sobre “a consciência do espaço diretamente como tema de análise” (IDEM p. 25). Ao que parece, trata-se de retomar uma abordagem que Durkheim já propôs clássica.

A **representação do espaço**, entretanto, é uma perspectiva distinta do **espaço enquanto representação coletiva**. A segunda é eminentemente durkheimiana e motivou um vasto campo de pesquisa etnográfica dentro do estudo mais geral das representações coletivas e, na sua forma mais moderna, do espaço como construção cultural. Estabelecida essa diferença, a categoria do espaço ganha um conteúdo empírico não reducionista, mas cultural, ao qual somente a etnografia pode atribuir um sentido.

Marcel Mauss, sobrinho e discípulo de Durkheim, legou à antropologia estudos que propunham interdisciplinabilidade, que chamou de “antropogeográficos”. Seu estudo de morfologia social sobre as variações sazonais das sociedades esquimó (1974) é um exemplo brilhante de uma etnografia do espaço, abordando a categoria como representação coletiva. Nesse sentido, a escolha dos esquimós foi, em si, significativa:

“O que faz com que os esquimós ofereçam um privilegiado campo de estudo é que a sua morfologia não é a mesma nas diferentes quadras do ano; conforme as estações mudam, mudam completamente a maneira pela qual os homens se agrupam, a extensão e a forma de suas casas, a natureza de seus estabelecimentos. Tais variações (...) permitem estudar, em condições particularmente favoráveis, a maneira pela qual a forma material dos agrupamentos humanos, isto é, a natureza e a composição do seu substrato afetam os diferentes modos de atividade coletiva” (MAUSS, M. 1974: p. 238).

Contudo, não se deve deduzir, apressadamente, que Mauss estava interpretando o substrato material das sociedades esquimó como determinante da atividade coletiva. Ao contrário, nas suas conclusões, a concentração espacial no inverno e a dispersão no verão, a dupla morfologia, não se devem a razões técnicas ou biológicas, mas correspondem a dois regimes sociais distintos.

Entre determinados povos, no inverno, o clã desaparecia, cedendo lugar a agrupamentos de gêneros diferentes, mais hierarquizados. A vida religiosa era mais intensa no inverno e a vida profana no verão:

“Depois dos longos excessos da vida coletiva que preenchem seu inverno, o esquimó tem necessida-

de de viver uma vida mais individual; após longos meses de vida comum, em festas e cerimônias religiosas, ele deve precisar de uma existência mais profana, e sabe-se que, de fato, o esquimó sente-se feliz com a mudança que, em consequência, parece responder a uma necessidade natural. Sem dúvida, as razões técnicas (...) explicam a ordem em que esses dois movimentos alternados sucedem-se no ano, mas se essas razões não existissem, tal alternância, ainda que de maneira diferente, talvez se verificasse” (IDEM: p.234).

Ou seja, o modelo da sociedade esquimó alterna pólos dicotômicos como a dispersão e a concentração; a vida familiar e a vida coletivizada; ritos profanos e ritos sagrados, que coincidem com a morfologia sazonal verão/inverno, refletindo-se na ocupação do espaço. O substrato material apenas emoldurava as formas institucionalizadas dos agrupamentos sociais, desde a unidade menor (a família, no verão), até as unidades maiores (confrarias, no inverno). Muitos outros fenômenos sociais decorrentes desta dicotomia foram examinados por Mauss, revelando que a alternância permitia, na realidade, a manutenção da totalidade social. A idéia de que o espaço reflete, espelha e emoldura distintas formas de organização social atribui-lhe um sentido cultural que não só o relativiza como também confere à etnografia a busca

do seu significado, abrindo o caminho da diversidade.

A REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO

Nos estudos sobre a representação do espaço, muitos autores consideraram impossível a dissociação da categoria *tempo*. A diversidade cultural na categoria *tempo* foi magistralmente exemplificada numa coletânea de autores, dentro de um projeto dirigido pela UNESCO, introduzida pelo filósofo Paul Ricoeur. As tipologias das experiências do tempo vivido foram enfocadas, envolvendo o pensamento chinês, o grego, o judeu, o hindu e o bantu (As culturas e o Tempo, vários autores, 1975). A percepção do tempo, trabalhada à luz das monografias que revelaram o conteúdo empírico da categoria, demonstrou também a importância da diversidade lingüística para a sua apreensão. Existem nas diversas culturas várias palavras para "tempo", absolutamente intraduzíveis. São conceitos, dentro da categoria, que têm significados culturais específicos. Muitos conceitos relativos ao tempo são também, simultaneamente, relativos ao espaço. Este fenômeno, o da **espacialização do tempo**, foi definido, ainda na obra citada acima, pelo historiador russo Gourevitch:

"O tempo é vivido da mesma maneira que o espaço, e o presente não está separado do bloco tempo-

ral formado pelo passado e pelo futuro” (cf.: p. 266).

Essa concepção introduz a percepção cíclica do tempo, onde o ritmo da vida social se define também pela alternância das estações. Muitos teóricos opuseram o tempo cíclico ao tempo linear, identificando o primeiro com as sociedades modernas. Esta oposição, contudo, por ser demasiado simplista, desconsidera a complexidade da percepção do tempo, reduzindo-a à ocupação do espaço motivada por fenômenos climáticos. Espacialização do tempo é, na verdade, um fenômeno infinitamente mais interessante. Nesse sentido, o antropólogo Renato Rosaldo, que realizou um trabalho fundamental sobre a história da sociedade denominada **Ilongot**, das Filipinas, demonstrou que a espacialização do tempo explicava a própria percepção histórica:

*“Os **Ilongot**, de fato, se importam intensamente com a seqüência relativa da sucessão de eventos, mas essas excursões ao passado são meticulosamente mapeadas na paisagem, não no calendário. Um leitor sem conhecimento detalhado da paisagem local e da miríade dos seus nomes, certamente inferiria que à narrativa **Ilongot** falta a dimensão histórica. Este é um problema tão básico quanto é o da versão na tradução de culturas” (ROSALDO, R. 1980: p. 48).*

A espacialização do tempo seria a moldura do episódio. A interpretação da questão como percepção cíclica/linear resultaria inócua porque, por ser muito generalizante, informa muito pouco. A maneira espacializada de perceber o tempo seria, também entre os **Ilongot**, a fonte para a compreensão do que Rosaldo chamou de “memórias coletivas” - coleção de biografias num mesmo contexto histórico, cultural e social que revela a “consciência de si” do grupo social. A apreensão da consciência de si do grupo social demonstra os elementos que conformam a identidade, ou através dos quais a identidade é construída. Desse modo, o tempo espacializado é um atributo da construção da identidade cultural.

Vimos que os geógrafos admitem que “a paisagem é um documento da cultura” no sentido de que reflete a organização social. A espacialização do tempo fornece os elementos para a consciência histórica e, por extensão, para a consciência de si. Muitas vezes, narrativas míticas e organização espacial reportam-se uma a outra, explicando divisões territoriais, passando-se do mito à realidade ou, dito de outra forma, prolongando-se a realidade no plano mítico. Uma vez que a divisão territorial não pode estar divorciada da prática social, e uma vez que as subdivisões de uma sociedade se refletem no espaço, os elementos da construção da identidade desses subgrupos incluem a categoria do espaço.

Inegavelmente, a **territorialidade** fornece uma das principais fontes para a construção da identidade dos grupos sociais. As divisões espaciais

ais, enquanto realidades socialmente vividas, refletem-se em vários aspectos, inclusive na língua, com conceitos particulares que definem ocupações por grupos específicos. Nesse sentido, a antropologia cunhou terminologias próprias, como **metades, grupos locais**, etc. , que pedem à etnografia o seu conteúdo empírico e que tanto se referem a divisões sociais quanto espaciais, as últimas muitas vezes representativas e simbólicas. Dessa forma, o indivíduo constrói a sua identidade a partir da sua localização dentro de um espaço socialmente definido, isto é, da percepção, da representação, do valor e do imaginário relativos a esse espaço. A compreensão do espaço como eminentemente social levou Georges Condominas a formular o conceito de **espaço social**:

“O espaço determinado pelo conjunto dos sistemas de relações características de um grupo”
(CONDOMINAS, G. 1980).

A partir da utilização heurística deste conceito, o antropólogo Jean Luc Lory identificou diferentes tipos de espaço, considerando as relações institucionalmente estabelecidas entre os **Baruya** da Nova Guiné. Um inventário das unidades territoriais revelou que formavam simultaneamente espaços socializados, políticos, simbólicos e rituais, conforme os sistemas de relações estabelecidos a partir delas. A identidade, em parte reivindicada pelo reconhecimento de uma mesma territorialidade, era traduzida em nome de lugares particulares, presentes nos cantos de iniciação, evocando a extrema importância da toponímia.

Simbolicamente, a identidade do grupo se referia a uma exterioridade ligada ao contexto histórico e mítico dos **Baruya** (LORY, Jean Luc. 1983). Por um lado, a ligação da territorialidade a um contexto mítico; por outro, o rico conhecimento do território revelado em toponímias não só atrelam a identidade ao espaço social como também conferem ao espaço socializado a faculdade de orientar o indivíduo e o grupo em relação a si mesmo e aos outros.

Alguns antropólogos observaram que os povos ágrafos, quando solicitados para tal, revelaram uma notável capacidade de construir mapas e um conhecimento topográfico tão complexo quanto unsuspeito. Segundo Irving Hallowell, os mapas seriam, na verdade, projeções, sob a forma de símbolos gráficos, das relações espaciais abstraídas do conhecimento avaliável em "mapas mentais" (HALLOWELL, I. 1977). Topografia e lingüística: ambas expressam o profundo conhecimento do meio e refletem a história e a mitologia, conferindo ao espaço social o caráter de representação simbólica do próprio grupo, atuando como um elemento autodefinidor.

O espaço enquanto representação coletiva, numa postulação durkheimiana de fundamental valor heurístico para a antropologia, não excluía o caráter simbólico que predomina na representação do espaço. Na realidade, a representação coletiva privilegia o social e permite que o seu conteúdo empírico seja etnograficamente detectado, mas não limita o campo do simbólico. Por outro lado, a representação do espaço, uma questão que

instiga os filósofos, privilegia o simbólico, buscando, nessa representação, elementos mais universalizantes, permeados por culturas distintas.

O historiador Jacques Le Goff, que vem praticando uma história inspirada na antropologia, analisou a relação entre ambiente e religião, mais propriamente, entre ambiente desértico e fenômeno religioso no ocidente, num elegante ensaio sobre a representação do espaço (LE GOFF, J. 1983). A seu ver, o deserto autêntico ou imaginário desempenhou um papel importante nas grandes religiões euroasiáticas: judaísmo, islamismo, cristianismo. Uma vez que os modelos culturais do ocidente medieval derivam primeiro da Bíblia e, portanto, do oriente, é preciso considerar que lá o deserto é uma realidade ao mesmo tempo geográfico-histórica e simbólica. Como realidade simbólica, permitiu a idealização do eremitismo ocidental, onde se buscava a solidão e a santidade. Posteriormente, o deserto oriental foi substituído pelo mar entre os monges célticos e nórdicos, que teriam escrito

“um grande capítulo de antropologia histórica do deserto marítimo, dos desertos do mar e do frio” (cf. Op. cit.: p. 45).

Não haveria, portanto, um deserto localizado:

“A história do deserto, aqui e além, agora e logo, foi sempre feita de realidades espirituais e materiais misturadas entre si, um vaivém

constante entre o geográfico e o simbólico, o imaginário e o econômico, o social e o ideológico” (IDEM.: p.46).

O mesmo sucedeu à floresta: para Le Goff, à tradição judaica e oriental do deserto veio juntar-se a tradição céltica e, também, germânica e escandinava da floresta-deserto, um lugar de solidão:

*“Charles Higounet redigiu o inventário e o mapa das florestas da alta Idade Média, época que conheceu de 500 a 1200, mais ou menos, uma fase climática quente e, por conseguinte, um retorno ofensivo, da floresta. Entre essas florestas européias, Higounet distingue a floresta das Ardenas, que desde o tempo dos Celtas era a floresta por excelência. Registra o aparecimento, ao lado do italiano, do castelhano [e do português] do termo “selva”, que continua o termo latino silva, e do germânico “wald”; do termo **forestis** ou **foresta**, que dará “forêt” em francês [“floresta” em português], “forst” em alemão e “forest” em inglês. A mais antiga atestação conhecida do termo associa por outro lado a idéia de floresta à idéia de solidão” (IDEM.: p.47).*

A solidão contrapunha-se ao que era habitado e cultivado (cidade - castelo - aldeia), uma vez que não havia oposição cidade-campo no ocidente medieval. O “ideal desértico” permaneceria ainda até o fim da Idade Média, emoldurando a figura do eremita.

É com o filósofo Gaston Bachelard (1988) que a representação do espaço é analisada dentro de uma perspectiva universalizante tendo como foco a **imagem poética do espaço**. O seu ponto de partida são os espaços íntimos da construção humana. Passou da casa ao universo, retomou o pequeno - a gaveta, os cofres, os armários - o ninho e a concha, para retornar à imensidão: a floresta. Definiu a imensidão como “uma categoria filosófica do devaneio”. O atributo das florestas, corroborado amplamente na literatura, é “o mundo ilimitado” e, por conseguinte, a imensidão, o devaneio.

Essa imagem corresponde, em larga medida, à Amazônia, na forma como foi percebida por viajantes e cronistas setecentistas e oitocentistas e, posteriormente, escritores do final do século XIX e início do século XX. Para os viajantes da floresta tropical, a natureza é indomável e, na sua magnificência, impenetrável. Claude Lévi-Strauss, em **Tristes Tropiques** (1955), afirmou que, vista de fora, a floresta amazônica parecia-lhe uma paisagem tomada por um problema patológico. Mas vista de dentro, tudo mudava: a massa confusa se transformava num universo monumental, a mata deixava de ser uma desordem terrestre e podia ser tomada por um novo mundo planetário. Ainda

assim, essa paisagem “se recusava ao homem” em vez de lançar-lhe um desafio. A solidão que experimentou foi chamada por ele de “privilégio histórico” da América tropical: o de estar absolutamente vazia de homens.

Solidão e deserto, solidão e floresta: associações medievais, talvez imagens arquetípicas que permaneceram residuais.

As literaturas de viagem incorporam “panoramas completos de geografia ideológica e estética” na análise de Lily Litvak (1984). De fato: o que os cronistas registram é a imagem da paisagem, construída através do seu ideário estético e cultural. O Brasil, tanto pela sua imensidão paisagística quanto pelo processo histórico da sua ocupação, possibilita a emergência de categorias próprias de geografia ideológica e estética, cunhadas ao longo das crônicas. Como **sertão** e **pantanal**, por exemplo.

RECORTES DO IMAGINÁRIO: ESPAÇOS BRASILEIROS

Refletindo sobre o **sertão** enquanto uma categoria, a antropóloga Custódia Selma Sena (1986) usou como fonte de referência etnográfica três clássicos da literatura brasileira: **Os Sertões**, de Euclides da Cunha, publicado pela primeira vez em 1902; **O Tronco**, de Bernardo Élis, de 1956, e

Grande Sertão: Veredas, de Guimarães Rosa, de 1967.

Para ela, o termo **sertão** não pode ser limitado:

“(...) condensa uma pluralidade de significados, um entremeadado de imagens fugidias e associações apenas entrevistadas (...)”

A começar pelo narrador de Guimarães Rosa, o termo escapa a qualquer rigidez, como ela mesma aponta:

“O sertão é o sertão”

“O sertão, ah, o sertão está dentro de nós”

“O sertão é o fim de rumo”

“O sertão é o que não tem fim”.

Em Euclides da Cunha - analisa - o sertão refere-se a uma forma de organização social e a um modo de vida característico, onde o escritor encontra o brasileiro típico, o sertanejo, que chama de “rocha viva de nossa raça”. Em **O Tronco** surgem “os personagens de uma identidade sertaneja” entre soldados, jagunços, vaqueiros e camponeses. Sem prender a categoria a nenhuma definição, Custódia Selma consegue traçar o caminho para a compreensão desse termo - tão brasileiro - que tem em si uma imensa carga poética:

“O sertão é, simultaneamente, singular e plural, é um e é muitos, é geral e específico, é um lugar e um tempo, um modo de ser e um modo de viver, é o passado sempre presente, o fim do tempo, o que não está nunca onde está”.

Assim - conclui - a categoria torna-se **“potencialmente aplicável a uma gama variável de conteúdos simbólicos”**. Mas a sua noção, pelo peso histórico, pode ser considerada como **“um princípio diretriz subjacente do processo de constituição da nossa nacionalidade”**.

A percepção do que é sertão se expressa amplamente, de forma dicotômica, na oposição litoral/sertão. Tal representação - analisa a antropóloga - parece ter sido forjada dentro das transformações do advento da República do Brasil, que implicaram numa profunda reorganização do espaço urbano, geográfico e político. A unificação política e a formação de um Estado moderno tiveram como bandeira ideológica a integração, na busca de uma identidade nacional. Mas é a persistência histórica dessa representação dualista que ela apresenta como a questão principal para a compreensão da categoria. A continuidade da visão dicotômica na intelectualidade brasileira (inclusive nas teorias sobre os dois brasis) indica que, pela sua irreduzibilidade, o **sertão**,

“seja o próprio Brasil que se representa e se singulariza e pela atualização permanente desse mi-

to, cada geração de brasileiros retome e reconstrua simbolicamente a saga épica do sertanejo”.

A forma absolutamente sedutora com que a antropóloga explora a questão pode ser um fio condutor para se compreender a representação do espaço brasileiro que, histórica, cultural e politicamente, a despeito das suas diversidades, adquire sempre uma feição dicotômica. A ocupação do **sertão**, historicamente, não pode ser dissociada de ideologias nacionalistas. Na penetração desencadeada por Rondon, então impregnada de uma representação muito clara - a busca da modernidade - o **sertão** é sinônimo do oeste inocupado:

“Rumo ao sertão deve ser o lema dos trabalhadores dos novos ideais brasileiros.”

“Rumo ao sertão será ainda a divisa de todos os que amam essa terra bem querida”

(Conferência realizada por Rondon em Piracicaba a 04 de agosto de 1920).

Vinte anos depois, Getúlio Vargas incluiu no programa do Estado Novo a “Marcha para o Oeste”. Mais uma vez, a necessidade de expansão e integração do oeste brasileiro tinha o caráter ideológico de criar uma nação unificada, na medida em que o Estado Novo atribuía a si a responsabilidade pelo espírito de brasilidade. Portanto a percepção do espaço dicotômico vem se prestan-

do, em larga medida, para o embasamento de ideologias integracionistas e progressistas.

O **sertão** do Nordeste é o **locus** privilegiado do discurso progressista, tomado sempre em contraposição ao litoral. O **agreste**, a **caatinga** e o **alto sertão** foram áreas com características diferenciadas pela geografia clássica (cf. CASTRO, Josué de. 1969: p. 159), mas foi a sua contraposição ao litoral que substanciou a sua suposta homogeneidade que, a despeito de eventuais transformações nos próprios ecossistemas, persistiu com um sentido residual tão forte que vem legitimando, ao longo do tempo, programas políticos de desenvolvimento, de ineficácia comprovada.

Pantanal não tem, evidentemente, o mesmo peso histórico nem a mesma flexibilidade do termo **sertão**. Contudo, ao designar a imensa planície localizada na porção central da América do Sul, com a formidável extensão de 140.000 km², proporciona uma feição de unidade e, ao mesmo tempo, sem limites nem fronteiras, sugerindo imensidão. Na crônica da ocupação das regiões banhadas pelo rio Paraguai, o **Pantanal** era o mar, e mais: um mar guardado por uma sociedade numerosa, rica e pacífica: os **Xarayés**. Segundo Pedro Hernández (1987), relator da legendária expedição de Cabeza de Vaca, os **Xarayés** habitavam lugares “cercados de muitos pântanos”, onde “enfiavam uma perna e quase não podiam tirá-la”. Não se sabe se a denominação “Mar dos Xarayés”, constante de mapas setecentistas e oitocentistas, foi cunhada a partir dessas crônicas para designar a planície pantaneira. Mas a paisa-

gem, em si mesma, lembra o mar, conforme a descreve Arne Sucksdorff (1984), um dos seus observadores mais apaixonados:

“Os rios ligam os numerosos lagos através dos corixos, que são cursos d’água característicos do Pantanal. Os poucos lagos que não possuem tais conexões são encontrados em distritos relativamente mais altos, como por exemplo, a faixa de floresta ao norte do Rio Negro. Aí, os lagos são chamados salinas ou lagos salgados. A água nestes lagos não pode escapar após a estação da chuva, evaporando contudo, e deixando concentração de salina ao longo das margens. Essas margens, que emolduram seus espelhos aquáticos azulados numa brancura ofuscante, dão aos lagos o seu nome”(Cf. op. cit.: p. 20).

Segmentos cristalizados de paisagens milenares são pedaços atemporais, arqueológicos, da própria geografia.

Muitas vezes imaginando como epifenômeno de um paraíso intocado - imagem explorada pela mídia - o **Pantanal**, na verdade, está amplamente ocupado por fazendas, algumas centenárias, variando muito de tamanho, desde centenas até milhares de hectares. Para Sucksdorff, **Pantanal** e pecuária seriam indissociáveis, na medida em que

as terras baixas, formando um ambiente natural para animais com casco, conferiram-lhe uma importante função ambiental: desse modo, o "idílico" e o "paradisíaco" dessa extensa planície são percebidos através da ação humana, ao contrário do que sucede à floresta. É a presença do homem que confere à planície a imagem poética (no sentido de Bachelard). Como na descrição da planície do rio Paraná, pelo viajante espanhol oitocentista Santiago Rusiño):

"Se a planície estivesse deserta, seria o nada, seria a morte; mas esta planície palpita e a esta palpitação deve sua grandiosidade de alta poesia dramática.

(...) do deserto vive o homem, o centauro moderno e este centauro, que é o homem, é quem dá poesia a uma planície sem consolo, sem visão e sem alegria" (In: LITVAK L. Op. Cit.: p. 211)

Embora percebidas como **imensidão**, as impressões sobre a planície se harmonizam com a ocupação humana, talvez porque a sua integração à paisagem recaia na atemporalidade e não tenha implicado numa grande alteração do espaço original.

Seguramente, a única região no Brasil comparável, nesse sentido, ao **Pantanal** é a Ilha de Marajó. Com imensos campos ocupando mais da metade do seu território, a história de ocupação

pela pecuária é a própria história de ocupação do colonizador. Na visão de José de Paulo Machado, também, um observador apaixonado:

“Desde o primeiro colonizador europeu, o boi foi uma constante de vida. Vieram plantéis de Portugal, as manadas proliferavam, as fazendas e os currais lavraram de vultos as belas planícies e assim se organizava o meio social, que através dos séculos guarda essa identidade histórica, e mais que histórica: ecológica. Há um interrelacionamento constante e invariável entre o boi, o cavalo, o búfalo e o homem, e entre estes e a natureza: as gramíneas, a água dos rios, dos campos, dos açudes (rampas)” (Cf. MACHADO, José de Paula.1989: p.102).

As dimensões continentais das paisagens brasileiras se caracterizam, em primeiro lugar, pela imensidão que, como foi visto na definição de Bachelard, é “uma categoria filosófica do devaneio”. Imensidão e devaneio conduzem à formação de uma (sic) **“consciência imaginante”**:

“Se pudéssemos analisar as impressões da imensidão, as imagens da imensidão ou aquilo que a imensidão traz para a imagem, entraríamos logo numa região da fenomenologia mais pura - numa fenomenologia sem fenômeno ou,

para falar menos paradoxalmente, uma fenomenologia que não tem que esperar que os fenômenos da imaginação se constituam e se estabilizem em imagens acabadas para conhecer o fluxo de produção das imagens. Dito de outra forma, como o imenso não é um objeto, uma fenomenologia do imenso nos enviará sem rodeios a uma consciência imaginante". (Cf. BACHELARD, G. Op. cit.: p.228)

O conteúdo da "**consciência imaginante**", na análise das imagens da imensidão, é produzido pela imaginação pura, mediante a "consciência da grandeza". O **sertão** reflete essa consciência da grandeza sem se prender a qualquer **locus** específico e ganhando diferentes significados históricos sem perder seu sentido arquetípico. Não sendo constituído nem tendo sido estabelecido por uma imagem acabada, pode ser inteligível através de um "fluxo de produção de imagens"- que vai desde a paisagem até um modo de vida típico.

As planícies, embora sejam a própria imensidão, são locais específicos. Nesse sentido, é paradoxal que o discurso político integracionista e nacionalista utilize o "rumo ao sertão" como bandeira, embora o **sertão** seja "fim de rumo", o próprio inespecífico, o não-rumo. Nesse mesmo paradoxo, o sertão deve ser ocupado, modernizado, porque é o rural por excelência, embora sinô-

nimo de um modo de vida típico e arquetípico do brasileiro.

Na consciência imaginante, as planícies - e o **Pantanal** - a despeito da imensidão, constituem-se em imagens que associam o homem à paisagem, através da presença do gado e, numa forma também arquetípica, do "centauro moderno". São espaços que surgem especificados (embora não precisos) e não se cogita ocupá-los, porque ocupados estão.

Esses termos são do domínio da consciência coletiva - no sentido durkheimiano - representações fixas e cristalizadas da sociedade. E são do domínio da consciência imaginativa - no sentido bachelardiano - porque desencadeiam um fluxo de produção de imagens que estão muito além da própria imagem, ou muito além do próprio fenômeno.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACHELARD, Gaston, 1988. A poética do espaço. Bachelard. Os Pensadores. Abril Cultural.
- CABEZA DE VACA, A. N., 1987. Naufrágios e comentários. L& PM Editores.
- CASTRO, Josué de 1969. Geografia da fome. Brasiliense.

CONDOMINAS, George, 1980. L'espace social à propos de l'Asie du Sud. Flammarion. Paris.

DURKHEIM, Emile, 1983. As formas elementares da vida religiosa. Durkheim. Os Pensadores. Abril Cultural.

HALLOWEL, Irving, 1977. Cultural Factors in Spatial Orientation. Symbolic Anthropology - A Reader in the Study of Symbols and meanings. Columbia University Press.

LE GOFF, Jacques, 1983. O deserto - floresta no ocidente medieval. O maravilhoso e o quotidiano Ocidente medieval. Ed. 70 Lisboa.

LÉVI- STRAUSS, Claude, 1955. Tristes Tropiques. Plon. Paris.

LITVAK, Lily, 1984. Geografias Mágicas. Laertes. Madri.

LORY, Jean Luc, 1983. Formes d'organisation de l'espace, territorialité et identité chez les Baryu de Papouase Nouvelle - Guiné. Social Science, v. 22. No. 4/5.

MACHADO, José de Paula, 1989. Marajó. Livraria Ed. Agir. SP.

MAUSS, Marcel, 1974. Morfologia social. Sociologia e Antropologia, v. II, EPU/ EDUSP, SP.

MORAES, Antônio Carlos Robert, 1980. Ideologias geográficas. Ed. Hucitec. SP.

RICOEUR, Paul (Introdutor) 1975. As culturas e o tempo. Vozes/USP.

ROSALDO, Renato, 1980. Ilongot Headhunting. 1883-1974. A Study in Society and History. Stanford University Press.

SENA, Custódia Selma, 1986. A categoria sertão: um exercício de imaginação antropológica Anteprojeto elaborado para o exame de Doutorado em Antropologia Social. Depto. de Antropologia. UnB. Exemplar mimeo.

SUCKSDORFF, Arne, 1984. Pantanal. Soares Editores. RJ.