Yi-Fu Tuan

Espaço e Lugar

A Perspectiva da Experiência

Tradução de
Lívia de Oliveira
(Professora-Adjunta do Departamento de Geografia
do Instituto de Geociências e Ciências Exatas
da UNESP — *Campus* de Rio Claro)

304.21
T88e
ex. 1

BC/BIBLIOTECA DE CIENCIA E TECNOLOGIA
LIVRARIA E DISTRIBUIDORA CURITIBA LTDA
Cr$ 1,080.00
Termo No.501/93 Registro:212,901
04/10/93
BN000243647
UFPR - Sistema de Bibliote

Título Original:
Space and Place: The Perspective of Experience

Copyright © 1977 by the University of Minnesota

Capa: Natanael L. de Oliveira

CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação
Câmara Brasileira do Livro, SP

Tuan, Yi-Fu, 1930-
T82e Espaço e lugar : a perspectiva da experiência / Yi-Fu Tuan ; tradução de Lívia de Oliveira. — São Paulo : DIFEL, 1983.

1. Espaço — Percepção 2. Percepção geográfica I. Título.

CDD-153.752
83-0697 -155.96

Índices para catálogo sistemático:
1. Espaço : Influências : Psicologia 155.96
2. Espaço : Percepção humana : Psicologia 153.752
3. Homem : Percepção do espaço : Psicologia 153.752
4. Lugares : Imagens mentais : Psicologia 155.96
5. Percepção geográfica : Psicologia 155.96

1983

Direitos de tradução reservados para o Brasil por:

DIFEL
Difusão Editorial S.A.

Sede:
Av. Vieira de Carvalho, 40 — 5º andar
CEP 01210 — São Paulo — SP
Telex: 32294 DFEL-BR
Tels.; 223-6923 e 223-4619

Vendas:
Rua Doze de Setembro, 1.305 — V. Guilherme
CEP 02052 — São Paulo — SP
Tel.: 267-0331

Prefácio

A vida das idéias é uma estória contínua, como a própria vida: um livro se origina de outro assim como, na esfera do compromisso político, uma ação conduz a outra. Escrevi um livro intitulado *Topofilia* premido pela necessidade de separar e ordenar de alguma maneira a ampla variedade de atitudes e valores relacionados com o meio ambiente físico do homem. Embora apreciasse observar a riqueza e a amplitude da experiência do homem com o meio ambiente, não pude nessa época encontrar um tema ou conceito abrangente com o qual estruturar o meu heterogêneo material; e, portanto, muitas vezes tive de recorrer a categorias convenientes e convencionais (como subúrbio, vila, cidade, ou tratar separadamente os sentidos humanos) em vez de usar categorias que evoluíssem logicamente de um tema central. Neste livro procuro alcançar uma posição mais coerente. Para tanto reduzi meu enfoque para "espaço" e "lugar" enquanto elementos do meio ambiente, intimamente relacionados. Ainda mais importante, procurei desenvolver meu material de uma única perspectiva — a da experiência. A complexa natureza da experiência humana, que varia do sentimento primário até a concepção explícita, orienta o conteúdo e os temas deste livro.

Prefácio

Freqüentemente, tem-me sido difícil o devido reconhecimento das obrigações intelectuais. Uma razão é que devo tanto a tantos. Um problema ainda maior é que posso deixar de agradecer às pessoas a quem devo mais. Eu as "devorei"! Suas idéias se transformaram em meus pensamentos mais profundos. Os meus mentores anônimos são os estudantes e colegas da Universidade de Minnesota. Confio que eles sejam indulgentes com qualquer apropriação inconsciente de seus *insights*, e todos os professores sabem que esta é a forma mais sincera de reconhecimento.

Tenho, também, agradecimentos específicos e é com prazer que os faço. Sou profundamente grato a J. B. Jackson e P. W. Porter por terem encorajado meus esforços iniciais; a Su-chang Wang, Sandra Haas e Patricia Burwell pelos diagramas que atingiram a elegância formal que em meu texto ficou apenas no nível da intenção; e a Dorian Kottler da University Press pelo meticuloso trabalho de revisão. Desejo, também, agradecer às seguintes instituições pelos recursos que me permitiram trabalhar no *Espaço e Lugar*, com pequenas interrupções, nos dois últimos anos: à Universidade de Minnesota, por conceder-me a licença para viagem de estudos, seguida de mais um ano de afastamento; à Universidade do Havaí, onde pela primeira vez explorei os temas deste livro, com um pequeno grupo de estudantes de pós-graduação, interessados no assunto; à Fundação Educacional Australiano-Americana (Programa Fulbright-Hays), por me ter possibilitado uma visita à Austrália; ao Departamento de Geografia Humana, da Universidade Nacional da Austrália, por ter me propiciado um ambiente agradável e estimulante para pensar e escrever; e à Universidade da Califórnia, em Davis, por um ano de sol e calor, tanto humano como climático.

Yi-Fu Tuan

Ano Novo Chinês, 1977.

Sumário

Prefácio V
Ilustrações IX
1 Introdução 3
2 Perspectiva Experiencial 9
3 Espaço, Lugar e a Criança 22
4 Corpo, Relações Pessoais e Valores Espaciais 39
5 Espaciosidade e Apinhamento 58
6 Habilidade Espacial, Conhecimento e Lugar 76
7 Espaço Mítico e Lugar 96
8 Espaço Arquitetônico e Conhecimento 113
9 Tempo no Espaço Experiencial 132
10 Experiências Íntimas com Lugar 151
11 Afeição pela Pátria 165
12 Visibilidade: A Criação de Lugar 179
13 Tempo e Lugar 198
14 Epílogo 220
Notas 227

ILUSTRAÇÕES

1. Espaço definido como localização relativa e como espaço demarcado. Mapas do mundo dos Aivilik.
2. A estrutura do corpo humano, espaço e tempo.
3. "Centro" sugere "elevação" e vice-versa: o exemplo de Pequim.
4. Organizações egocêntricas e etnocêntricas do espaço.
5. De espaço a lugar: a aprendizagem de um labirinto.
6. Distorções nos labirintos desenhados.
7. Etak — navegação celeste micronésia.
8. Concepção do espaço como lugar-repleto (oceano Pacífico) de Tupaia.
9. Espaços mítico-conceituais.
10. Cosmos ptolomaico.
11. Casas com pátios internos: o grande contraste entre o "interior" e o "exterior".
12. O *yurt* mongol e o panteão de Adriano: o domo simbólico e suas expressões arquitetônicas.
13. A casa como cosmos e mundo social: o exemplo da casa dos Atoni no Timor indonésio.
14. Acampamento pigmeu: a separação do espaço social e sagrado.
15. Espaço e tempo dos Hopi: os reinos subjetivo e objetivo.
16. Mito cosmogônico e espaço orientado: viagens mitológicas dos heróis ancestrais dos Walbiri na Austrália central.
17. Espaço sagrado simétrico (Ming T'ang) e Cidade do Homem assimétrica.
18. O lugar como um símbolo público nitidamente visível: as *places royales* de Paris, segundo o plano de M. Patte.
19. Lugares duradouros: rochedo de Ayers e Stonehenge.

20. Aldeias, cidades comerciais e áreas comerciais: lugares visíveis e "invisíveis".
21. Movimento, tempo e lugar: a. caminhos e lugares lineares; b. caminhos e lugares cíclicos/pendulares.
22. Os anéis de crescimento (tempo) das muralhas de Paris.

Espaço
e
Lugar

A Perspectiva
da
Experiência

1
Introdução

"Espaço" e "lugar" são termos familiares que indicam experiências comuns. Vivemos no espaço. Não há lugar para outro edifício no lote. As Grandes Planícies dão a sensação de espaciosidade. O lugar é segurança e o espaço é liberdade: estamos ligados ao primeiro e desejamos o outro. Não há lugar como o lar. O que é lar? É a velha casa, o velho bairro, a velha cidade ou a pátria. Os geógrafos estudam os lugares. Os planejadores gostam de evocar "um sentido de lugar". Estas são expressões comuns. Tempo e lugar são componentes básicos do mundo vivo, nós os admitimos como certos. Quando, no entanto, pensamos sobre eles, podem assumir significados inesperados e levantam questões que não nos ocorreria indagar.

Que é espaço? Vejamos um episódio da vida do teólogo Paul Tillich que servirá de enfoque à questão sobre o significado do espaço na experiência. Tillich nasceu e cresceu em uma pequena cidade da Alemanha Oriental em fins do século passado. A cidade tinha características medievais. Circundada por uma muralha e administrada do edifício da prefeitura municipal construído na Idade Média, dava a impressão de um pequeno mundo, protegido e auto-suficiente. A uma criança imaginativa, a cidade pareceria estreita e limitadora.

Todos os anos, no entanto, o jovem Tillich podia escapar com sua família para o mar Báltico. A viagem para o litoral — o espaço aberto e o horizonte sem limites — era um grande acontecimento. Mais tarde Tillich elegeu um lugar no oceano Atlântico para viver após a aposentadoria, decisão esta que sem dúvida deve muito às experiências da juventude. Quando criança, Tillich também pôde escapar às limitações da vida de uma cidade pequena fazendo viagens a Berlim. As visitas à grande cidade curiosamente lhe lembravam o mar. Berlim, também, deu a Tillich a sensação de amplidão, de infinito, de espaço sem limitações.[1] Experiências deste tipo nos levam novamente a refletir sobre o significado de uma palavra como "espaço" ou "espaciosidade", que pensamos conhecer bem.

Que é um lugar? O que dá identidade e aura a um lugar? Estas perguntas ocorreram aos físicos Niels Bohr e Werner Heisenberg quando visitaram o castelo de Kronberg na Dinamarca. Bohr disse a Heisenberg:

> Não é interessante como este castelo muda tão logo a gente imagina que Hamlet viveu aqui? Como cientistas, acreditamos que um castelo consiste só em pedras, e admiramos a forma como o arquiteto as ordenou. As pedras, o teto verde com a pátina, os entalhes de madeira na igreja constituem o castelo todo. Nada disto deveria mudar pelo fato de que Hamlet morou aqui e, no entanto, muda completamente. De repente os muros e os baluartes falam uma linguagem bem diferente. O próprio pátio se transforma em um mundo, um canto escuro nos lembra a escuridão da alma humana, e escutamos Hamlet: "Ser ou não ser". No entanto tudo o que realmente sabemos sobre Hamlet é que seu nome aparece em uma crônica do século XIII. Ninguém poderá provar que ele realmente existiu, e menos ainda que aqui viveu. Mas todo mundo conhece as questões que Shakespeare o fez perguntar, a profundeza humana que foi seu destino trazer à luz; assim, teve também que encontrar para si um lugar na Terra, aqui em Kronberg. Uma vez que sabemos disto, Kronberg se torna, para nós, um castelo bem diferente.[2]

Estudos etológicos recentes mostram que animais não humanos também têm um sentido de território e lugar. Os espaços são demarcados e defendidos contra os invasores. Os lugares são centros aos quais atribuímos valor e onde são satisfeitas as necessidades biológicas de comida, água, descanso e procriação. Os homens compartilham com outros ani-

mais certos padrões de comportamento, mas como indicam as reflexões de Tillich e Bohr, as pessoas também respondem ao espaço e ao lugar de maneiras complicadas que não se concebem no reino animal. Como é possível que tanto o mar Báltico como Berlim evoquem uma sensação de vastidão e infinito? Como é possível que uma simples lenda assombre o castelo de Kronberg e transmita uma sensação que permeia as mentes de dois cientistas famosos? Se há seriedade em nossa preocupação com a natureza e qualidade do meio ambiente humano, estas são, certamente, perguntas básicas. Entretanto, poucas vezes elas têm sido levantadas. Ao contrário, estudamos animais, como, por exemplo, ratos e lobos, e dizemos que o comportamento humano e os seus valores são bem parecidos com os deles. Ou medimos e mapeamos o espaço e lugar, e adquirimos leis espaciais e inventários de recursos através de nossos esforços. Estas são abordagens importantes, porém precisam ser complementadas por dados experienciais que possamos coletar e interpretar com fidedignidade, porque nós mesmos somos humanos. Temos o privilégio de acesso a estados de espírito, pensamentos e sentimentos. Temos a visão do interior dos fatos humanos, uma asserção que não podemos fazer a respeito de outros tipos de fatos.

As pessoas às vezes se comportam como animais encurralados e desconfiados. Outras vezes também podem agir como cientistas frios dedicados à tarefa de formular leis e mapear recursos. Nenhuma das duas atitudes dura muito. As pessoas são seres complexos. Os dotes humanos incluem órgãos sensoriais semelhantes aos de outros primatas, mas são coroados por uma capacidade excepcionalmente refinada para a criação de símbolos. Saber como o ser humano, que está ao mesmo tempo no plano do animal, da fantasia e do cálculo, experiencia e entende o mundo é o tema central deste livro.

Considerando os dotes humanos, de que maneira as pessoas atribuem significado e organizam o espaço e o lugar? Quando se faz esta pergunta, o cientista social é tentado a ver a cultura como um fator explicativo. A cultura é desenvolvida unicamente pelos seres humanos. Ela influencia intensamente

o comportamento e os valores humanos. A sensação de espaço e lugar dos esquimós é bem diferente da dos americanos. Esta abordagem é válida, mas não leva em conta o problema dos traços comuns, que transcendem as particularidades culturais e, portanto, refletem a condição humana. Na observação dos "universais", o cientista comportamental provavelmente se volta para o comportamento análogo do primata. Neste trabalho, reconhecemos nossa herança animal, bem como a importância desempenhada pela cultura. A cultura é inevitável, sendo explorada em todos os capítulos. Mas o propósito deste ensaio não é escrever um manual sobre a influência das culturas nas atitudes humanas em relação a espaço e lugar. É antes um prólogo à cultura em sua infinita diversidade; enfoca questões gerais das aptidões humanas, capacidades e necessidades, e como a cultura as acentua ou as distorce. Nele três temas se entrelaçam:

1) Os fatos biológicos. As crianças têm apenas noções muito grosseiras sobre espaço e lugar. Com o tempo adquirem sofisticação. Quais são os estágios da aprendizagem? O corpo humano ou está deitado, ou ereto. Em posição ereta tem alto e baixo, frente e costas, direita e esquerda. Como estas posturas corporais, divisões e valores são extrapolados para o espaço circundante?

2) As relações de espaço e lugar. Na experiência, o significado de espaço freqüentemente se funde com o de lugar. "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. Os arquitetos falam sobre as qualidades espaciais do lugar; podem igualmente falar das qualidades locacionais do espaço. As idéias de "espaço" e "lugar" não podem ser definidas uma sem a outra. A partir da segurança e estabilidade do lugar estamos cientes da amplidão, da liberdade e da ameaça do espaço, e vice-versa. Além disso, se pensamos no espaço como algo que permite movimento, então lugar é pausa; cada pausa no movimento torna possível que localização se transforme em lugar.

3) A amplitude da experiência ou conhecimento. A experiência pode ser direta e íntima, ou pode ser indireta e con-

ceitual, mediada por símbolos. Conhecemos nossa casa intimamente; podemos apenas conhecer algo *sobre* o nosso país se ele é muito grande. Um antigo habitante da cidade de Minneapolis conhece a cidade, um chofer de táxi aprende a andar por ela, um geógrafo estuda Minneapolis e a conhece conceitualmente. Estas são três formas de experienciar. Uma pessoa pode conhecer um lugar tanto de modo íntimo como conceitual. Pode articular idéias, mas tem dificuldade de expressar o que conhece através dos sentidos do tato, paladar, olfato, audição, e até pela visão.

As pessoas tendem a eliminar aquilo que não podem expressar. Se uma experiência oferece resistência a uma comunicação rápida, a resposta comum entre os práticos ("fazedores") é considerá-la particular — se não idiossincrática — e portanto sem importância. Na extensa literatura sobre qualidade ambiental, relativamente poucas obras tentam compreender o que as pessoas sentem sobre espaço e lugar, considerar as diferentes maneiras de experienciar (sensório-motora, tátil, visual, conceitual) e interpretar espaço e lugar como imagens de sentimentos complexos — muitas vezes ambivalentes. Os planejadores profissionais, com sua necessidade urgente de agir, apressam demais a produção de modelos e inventários. Por sua vez, o leigo aceita sem muita hesitação, dos planejadores carismáticos e dos propagandistas, *slogans* sobre o meio ambiente que tenha recebido através da mídia, esquecendo-se facilmente a rica informação derivada da experiência, da qual dependem estas abstrações. No entanto, é possível articular sutis experiências humanas, tarefa a que os artistas vêm se dedicando — freqüentemente com êxito. Em obras literárias, bem como em obras de psicologia humanística, filosofia, antropologia e geografia, estão registrados intrincados mundos de experiências humanas.

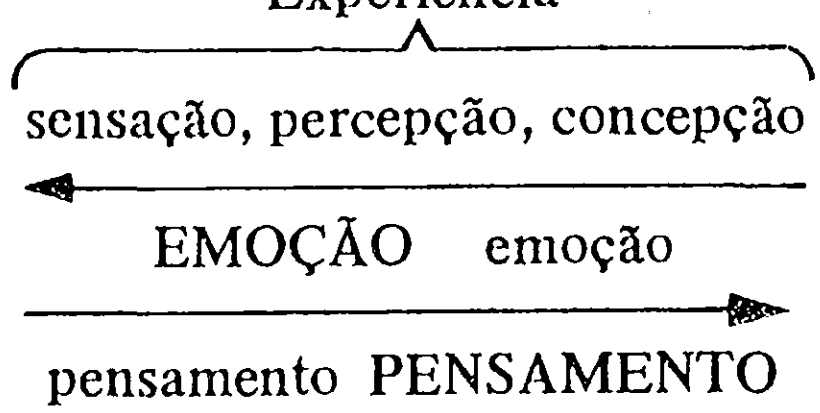
Este livro chama a atenção para as questões formuladas pelos humanistas sobre espaço e lugar.[3] Procura sistematizar os *insights* humanísticos, expô-los em sistemas conceituais (aqui organizados na forma de capítulos), de modo que sua importância seja evidente para nós, não somente como seres pensantes interessados em saber mais sobre a nossa própria

natureza — nossa potencialidade para experimentar — mas também como arrendatários da Terra, preocupados na prática com o projeto de um habitat mais humano. A abordagem é descritiva, visando mais freqüentemente a sugerir do que concluir. Em uma área de estudo que é em grande parte experimental, talvez cada colocação devesse terminar por um ponto de interrogação ou ir acompanhada de orações adjetivas. Pede-se ao leitor que as supra. Um trabalho exploratório como este deve ter a virtude da clareza, mesmo que para isso seja necessário sacrificar o detalhe erudito e a qualificação.

Um termo-chave neste livro é "experiência". Qual é a natureza da experiência e da perspectiva experiencial?

2
Perspectiva Experiencial

Experiência é um termo que abrange as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade. Estas maneiras variam desde os sentidos mais diretos e passivos como o olfato, paladar e tato, até a percepção visual ativa e a maneira indireta de simbolização.[1]



As emoções dão colorido a toda experiência humana, incluindo os níveis mais altos do pensamento. Os matemáticos, por exemplo, afirmam que a expressão de seus teoremas é orientada por critérios estéticos — noções de elegância e simplicidade que respondem a uma necessidade humana. O pensamento dá colorido a toda experiência humana, incluindo as sensações primárias de calor e frio, prazer e dor. A sensação é rapidamente qualificada pelo pensamento em um tipo

especial. O calor é sufocante ou ardente; a dor, aguda ou fraca; uma provocação irritante, ou uma força brutal.

A experiência está voltada para o mundo exterior. Ver e pensar claramente vão além do eu. O sentimento é mais ambíguo. Segundo Paul Ricoeur, "O sentimento é (...) sem dúvida intencional: é um sentimento por 'alguma coisa' — o amorável, o odioso, [por exemplo]. Mas é uma estranha intencionalidade: por um lado indica qualidades sentidas *quanto* às coisas, *quanto* às pessoas, *quanto* ao mundo, e por outro manifesta e revela a maneira pela qual o eu é afetado intimamente". No sentimento, "uma intenção e uma afeição coincidem em uma mesma experiência".[2]

A experiência tem uma conotação de passividade; a palavra sugere o que uma pessoa tem suportado ou sofrido. Um homem ou mulher experiente é a quem têm acontecido muitas coisas. No entanto, não falamos das experiências das plantas e, mesmo nos referindo aos animais inferiores, a palavra "experiência" parece inapropriada. Porém existe um contraste entre um cachorrinho e um experiente mastim; e os seres humanos são maduros ou imaturos dependendo de terem ou não tirado vantagens dos acontecimentos. Assim, a experiência implica a capacidade de aprender a partir da própria vivência.[3] Experienciar é aprender; significa atuar sobre o dado e criar a partir dele. O dado não pode ser conhecido em sua essência. O que pode ser conhecido é uma realidade que é um constructo da experiência, uma criação de sentimento e pensamento. Como afirmou Susanne Langer: "O mundo da física é essencialmente o mundo real interpretado pelas abstrações matemáticas, e o mundo do sentido é o mundo real interpretado pelas abstrações imediatamente fornecidas pelos órgãos dos sentidos."[4]

Experienciar é vencer os perigos. A palavra "experiência" provém da mesma raiz latina (*per*) de "experimento", "experto" e "perigoso".[5] Para experienciar no sentido ativo, é necessário aventurar-se no desconhecido e experimentar o ilusório e o incerto. Para se tornar um experto, cumpre arriscar-se a enfrentar os perigos do novo. Por que alguém se arrisca? O indivíduo é compelido a isso. Está apaixonado,

e a paixão é um símbolo de força mental. O repertório emocional de um molusco é muito restrito quando comparado com o de um cachorrinho; e a vida afetiva do chimpanzé é quase tão variada e intensa quanto a do homem. Uma criança nos primeiros anos de vida se distingue de outros filhotes de mamíferos tanto por seu desamparo como pelas suas bruscas reações de medo. Sua amplitude emocional, do sorriso ao acesso, insinua a extensão de seu potencial intelectual.

A experiência é constituída de sentimento e pensamento. O sentimento humano não é uma sucessão de sensações distintas; mais precisamente a memória e a intuição são capazes de produzir impactos sensoriais no cambiante fluxo da experiência, de modo que poderíamos falar de uma vida do sentimento como falamos de uma vida do pensamento. É uma tendência comum referir-se ao sentimento e pensamento como opostos, um registrando estados subjetivos, o outro reportando-se à realidade objetiva. De fato, estão próximos às duas extremidades de um *continuum* experiencial, e ambos são maneiras de conhecer.

Ver e pensar são processos intimamente relacionados. Em inglês, "eu vejo" significa "eu entendo". Há muito tempo, que já não se considera a visão apenas um simples registro do estímulo da luz; ela é um processo seletivo e criativo em que os estímulos ambientais são organizados em estruturas fluentes que fornecem sinais significativos ao órgão apropriado. Os sentidos do olfato e do tato são educados mentalmente? Tendemos a negligenciar o poder cognitivo desses sentidos. No entanto, o verbo francês *savoir* ("saber") está intimamente relacionado com o inglês *savour*. O paladar, o olfato e o tato podem atingir um extraordinário refinamento. Eles discriminam em meio à riqueza de sensações e articulam os mundos gustativo, olfativo e textural.

A inteligência é necessária à estruturação dos mundos. Do mesmo modo que os atos intelectuais de ver e ouvir, os sentidos do olfato e tato podem ser melhorados com a prática até chegarem a discernir mundos significantes. Os adultos podem desenvolver uma extraordinária sensibilidade para uma ampla variedade de fragrâncias florais.[6] Apesar de ser o

nariz humano muito menos aguçado que o nariz dos cães para detetar certos odores de baixa intensidade, as pessoas podem ser sensíveis a uma gama maior de odores do que os cães. Cachorros e crianças não apreciam o perfume das flores da mesma forma que os adultos. As crianças preferem o cheiro das frutas ao das flores.[7] As frutas são boas para comer, assim a preferência é compreensível. Mas qual é o valor, para a sobrevivência, da sensibilidade aos óleos químicos lançados pelas flores? Esta sensibilidade não serve a um propósito biológico definido. Pareceria que o nosso nariz, tanto quanto nossos olhos, procura ampliar e compreender o mundo. Alguns odores têm um poderoso significado biológico. Por exemplo, os odores do corpo podem estimular a atividade sexual. Por outro lado, por que muitos adultos acham repulsivo o cheiro de putrefação? Mamíferos, com narizes muito mais aguçados que o do homem, toleram e até apreciam cheiros de carne putrefata, que desagradariam ao homem. As crianças pequenas, também, parecem ser indiferentes aos cheiros fétidos. Langer sugere que os odores de putrefação são *memento mori** para os adultos, mas que não têm essa conotação para os animais e as crianças.[8] O tato articula outra classe de mundo complexo. A mão humana é incomparável em sua força, agilidade e sensibilidade. Os primatas, incluindo o homem, usam as mãos para conhecer e confortar os membros de sua própria espécie, mas o homem também usa as mãos para explorar o meio ambiente físico, diferenciando-o cuidadosamente pelo tato da casca e da pedra.[9] Os homens adultos não gostam de ter sobre a pele substâncias pegajosas, talvez porque elas destruam a capacidade de discernimento da pele. Tais substâncias entorpecem, como óculos embaçados, a faculdade de exploração.

O meio ambiente arquitetônico moderno pode agradar aos olhos, mas freqüentemente carece da personalidade esti-

(*) Expressão latina que se traduz por: "Lembra-te que irás morrer". Designa particularmente um objeto simbólico que sirva ao homem como advertência de sua condição mortal (N. da E.).

mulante que pode ser proporcionada pelos odores variados e agradáveis. Eles imprimem caráter aos objetos e lugares, tornando-os distintos, fáceis de identificar e lembrar. Os odores são importantes para os seres humanos. Fizemos referência a um mundo olfativo, mas podem as fragrâncias e perfumes constituir um mundo? "Mundo" sugere estrutura espacial; um mundo olfativo seria aquele em que os odores estão espacialmente arranjados, e não simplesmente aquele onde apareçam em sucessão acidental ou como misturas rudimentares. Podem outros sentidos, além da visão e do tato, proporcionar um mundo espacialmente organizado? É possível argumentar que o paladar, o odor e mesmo a audição não nos dão, por si mesmos, a sensação de espaço.[10] A questão é muito acadêmica, porque a maioria das pessoas fazem uso dos cinco sentidos, que se reforçam mútua e constantemente para fornecer o mundo em que vivemos, intrincadamente ordenado e carregado de emoções. O paladar, por exemplo, envolve quase invariavelmente o tato e o olfato: a língua rola ao redor da bala, explorando sua forma enquanto o olfato registra o aroma de caramelo. Se podemos ouvir e cheirar algo, podemos muitas vezes também vê-lo.

Quais são os órgãos sensoriais e experiências que permitem aos seres humanos ter sentimentos intensos pelo espaço e pelas qualidades espaciais? Resposta: cinestesia, visão e tato.[11] Movimentos tão simples como esticar os braços e as pernas são básicos para que tomemos consciência do espaço. O espaço é experienciado quando há lugar para se mover. Ainda mais, mudando de um lugar para outro, a pessoa adquire um sentido de direção. Para frente, para trás e para os lados são diferenciados pela experiência, isto é, conhecidos subconscientemente no ato de movimentar-se. O espaço assume uma organização coordenada rudimentar centrada no eu, que se move e se direciona. Os olhos humanos, por terem superposição bifocal e capacidade estereoscópica, proporcionam às pessoas um espaço vívido, em três dimensões. A experiência, contudo, é necessária. Uma criança ou um adulto cegos de nascimento mas que tenham recentemente recuperado a visão, precisam de tempo e prática para perceber que o

mundo se constitui de objetos tridimensionais estáveis e dispostos no espaço, em vez de padrões mutáveis e cores. Tocar e manipular coisas com a mão produz um mundo de objetos — objetos que conservam sua constância de forma e tamanho. Avançar até as coisas e brincar com elas revela a sua descontinuidade e a sua distância relativa. O movimento intencional e a percepção, tanto visual como háptica, dão aos seres humanos seu mundo familiar de objetos díspares no espaço. O lugar é uma classe especial de objeto. É uma concreção de valor, embora não seja uma coisa valiosa, que possa ser facilmente manipulada ou levada de um lado para o outro; é um objeto no qual se pode morar. O espaço, como já mencionamos, é dado pela capacidade de mover-se. Os movimentos freqüentemente são dirigidos para, ou repelidos por, objetos e lugares. Por isso o espaço pode ser experienciado de várias maneiras: como a localização relativa de objetos ou lugares, como as distâncias e extensões que separam ou ligam os lugares, e — mais abstratamente — como a área definida por uma rede de lugares (Fig. 1).

O paladar, o olfato, a sensibilidade da pele e a audição não podem individualmente (nem sequer talvez juntos) nos tornar cientes de um mundo exterior habitado por objetos. No entanto, em combinação com as faculdades "espacializantes" da visão e do tato, estes sentidos essencialmente não distanciadores enriquecem muito nossa apreensão do caráter espacial e geométrico do mundo. Em inglês, por exemplo, qualificam-se alguns sabores como *sharp*, e outros como *flat*.* O significado destes termos geométricos é realçado pelo uso metafórico no reino do paladar. O odor é capaz de sugerir massa e volume. Alguns cheiros, como de almíscar ou de angélica, são "fortes", ao passo que outros são "delicados", "finos", ou "leves". Os carnívoros dependem do sentido agu-

(*) Os adjetivos *sharp* e *flat* significam neste contexto, respectivamente, "picante" e "insípido". Quando se referem, porém, a formas, são outros os termos correspondentes em nosso idioma. *Sharp* equivaleria a "pontudo", "em ângulo agudo"; e *flat*, a "plano", "liso" (N. da E.).

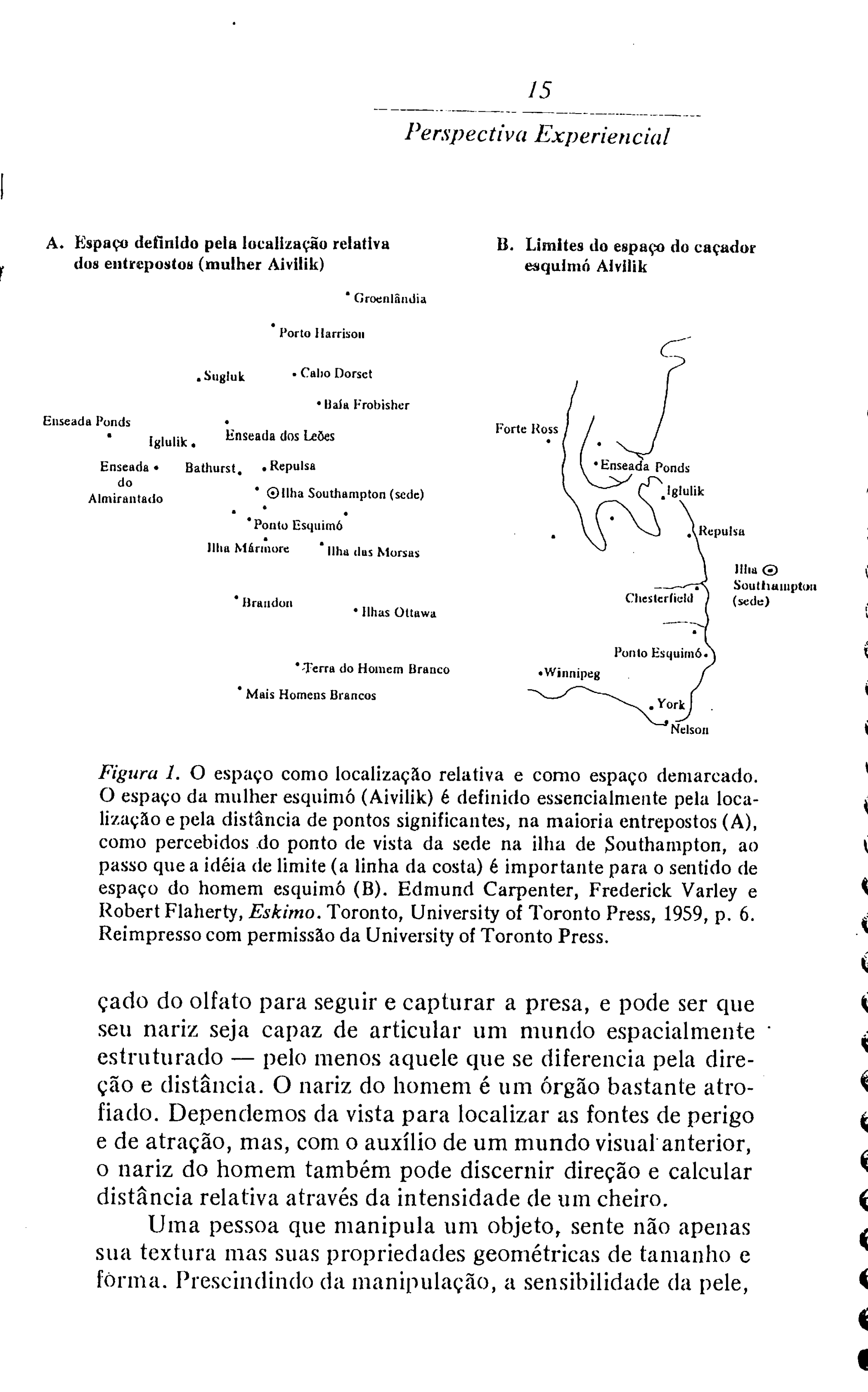


Figura 1. O espaço como localização relativa e como espaço demarcado. O espaço da mulher esquimó (Aivilik) é definido essencialmente pela localização e pela distância de pontos significantes, na maioria entrepostos (A), como percebidos do ponto de vista da sede na ilha de Southampton, ao passo que a idéia de limite (a linha da costa) é importante para o sentido de espaço do homem esquimó (B). Edmund Carpenter, Frederick Varley e Robert Flaherty, *Eskimo*. Toronto, University of Toronto Press, 1959, p. 6. Reimpresso com permissão da University of Toronto Press.

çado do olfato para seguir e capturar a presa, e pode ser que seu nariz seja capaz de articular um mundo espacialmente estruturado — pelo menos aquele que se diferencia pela direção e distância. O nariz do homem é um órgão bastante atrofiado. Dependemos da vista para localizar as fontes de perigo e de atração, mas, com o auxílio de um mundo visual anterior, o nariz do homem também pode discernir direção e calcular distância relativa através da intensidade de um cheiro.

Uma pessoa que manipula um objeto, sente não apenas sua textura mas suas propriedades geométricas de tamanho e fórma. Prescindindo da manipulação, a sensibilidade da pele,

por si só, contribui para a experiência espacial do homem? Ela contribui, embora de forma limitada. A pele registra sensações. Informa sobre sua própria condição e ao mesmo tempo sobre a condição do objeto que a está pressionando. Porém a pele não sente a distância. Neste aspecto a percepção tátil está no extremo oposto da visual. A pele é capaz de transmitir certas idéias espaciais e pode fazê-lo sem o apoio dos outros sentidos, dependendo somente da estrutura do corpo e da capacidade de movimento. O comprimento relativo, por exemplo, é registrado quando diferentes partes do corpo são tocadas ao mesmo tempo. A pele pode transmitir uma sensação de volume e massa. Ninguém duvida de que "entrar em uma banheira com água morna dá à nossa pele uma sensação mais maciça do que uma alfinetada".[12] A pele, quando entra em contato com objetos achatados, pode avaliar aproximadamente a sua forma e tamanho. Em pequeno nível, a aspereza e suavidade são propriedades geométricas que a pele reconhece facilmente. Os objetos também são duros ou moles. A percepção tátil diferencia estas características na evidência espácio-geométrica. Assim, um objeto duro, sob pressão, retém a sua forma, enquanto um objeto mole não a retém.[13]

O sentido de distância e de espaço se origina da capacidade auditiva? O mundo do som parece estar espacialmente estruturado, embora sem a agudeza do mundo visual. É possível que o cego que pode ouvir, mas não tem mãos e apenas pode mover-se, careça de sentido de espaço; talvez para tais pessoas todos os sons sejam sensações corporais e não indicações sobre o caráter de um meio ambiente. Poucas pessoas têm deficiências tão sérias. Tendo visão e possibilidade de mover-se e de usar as mãos, os sons enriquecem muito o sentimento humano em relação ao espaço. As orelhas do homem não são flexíveis, por isso estão menos aparelhadas para discernir direção do que, por exemplo, as orelhas de um lobo. Mas, virando a cabeça, uma pessoa pode aproximadamente dizer a direção dos sons. As pessoas identificam subconscientemente as fontes de ruído, e a partir dessa informação constroem o espaço auditivo.

Os sons, embora vagamente localizados, podem transmitir um acentuado sentido de tamanho (volume) e de distância. Por exemplo, numa catedral vazia, o ruído de passos ressoando claramente no chão de pedra cria a impressão de uma vastidão cavernosa. A respeito do poder do som em evocar distância, Albert Camus escreveu: "À noite, na Algéria, podemos ouvir os latidos dos cães a uma distância dez vezes maior do que na Europa. Assim, o ruído assume uma nostalgia desconhecida em nossos países confinados."[14] Os cegos desenvolvem uma aguda sensibilidade para os sons; são capazes de usá-los e a suas ressonâncias para avaliar o caráter espacial do meio ambiente. As pessoas que podem ver são menos sensíveis aos indicadores auditivos porque não dependem tanto deles. Todos os seres humanos aprendem a relacionar som e distância ao falar. Alteramos o tom da nossa voz, de baixo para alto, de íntimo para público, de acordo com a distância social e física percebida entre nós e os outros. O volume e a expressão da nossa voz, tanto como o que procuramos dizer, são lembretes permanentes de proximidade e de distância.

O próprio som pode evocar impressões espaciais. Os estrondos do trovão são volumosos; o estrídulo do giz no quadro negro é "comprimido" e fino. Os tons musicais baixos são volumosos, enquanto os agudos parecem finos e penetrantes. Os musicólogos falam de "espaço musical". Em música criam-se ilusões espaciais completamente independentes do fenômeno de volume e do fato de o movimento logicamente implicar espaço.[15] Com freqüência se diz que a música tem forma. A forma musical pode dar vez a uma confirmação do sentido de orientação. Para o musicólogo Roberto Gerhard, "forma na música significa saber exatamente, a cada instante, onde se está. A consciência da forma é realmente uma sensação de orientação".[16]

Os diversos espaços sensoriais parecem-se muito pouco entre si. O espaço visual, com a sua nitidez e tamanho, difere profundamente dos difusos espaços auditivo e tátil-sensorio-motor. Um homem cego cujo conhecimento do espaço deriva de indicadores auditivos e táteis não pode, por algum tempo,

apreciar o mundo visual quando recupera a visão. O interior abobadado de uma catedral e a sensação de entrar em uma banheira com água morna significam volume ou espaciosidade, apesar de serem as experiências dificilmente comparáveis. Da mesma forma, o significado de distância é tão variado quanto as maneiras de experienciá-la: adquirimos o sentido de distância, pelo esforço de mover-nos de um lugar para outro, pela necessidade de projetar nossa voz, por ouvir o latido dos cães à noite, e pelo reconhecimento dos indicadores ambientais da perspectiva visual.

A dependência visual do homem para organizar o espaço não tem igual. Os outros sentidos ampliam e enriquecem o espaço visual. Assim, o som aumenta a nossa consciência, incluindo áreas que estão atrás de nossa cabeça e não podem ser vistas. E o que é mais importante: o som dramatiza a experiência espacial. Um espaço silencioso parece calmo e sem vida não obstante a sua visível atividade, quando observamos, por exemplo, acontecimentos através de binóculos ou na tela da televisão com o som desligado, ou em uma cidade abafada por um manto de neve fresca.[17]

Os espaços do homem refletem a qualidade dos seus sentidos e sua mentalidade. A mente freqüentemente extrapola além da evidência sensorial. Considere-se a noção de vastidão. A vastidão de um oceano não é percebida diretamente. "Pensamos no oceano como um todo", diz William James, "multiplicando mentalmente a impressão que temos a qualquer instante em que estamos em alto mar."[18] Um continente separa Nova York de São Francisco. Uma distância desta magnitude é compreendida através de símbolos numéricos ou verbais calculados, por exemplo, em dias de viagem. "Porém o símbolo freqüentemente nos dará o efeito emocional da percepção. Expressões como a abismal abóboda celeste, a vastidão infinda do oceano, etc., resumem muitos cálculos da imaginação, e dão a sensação de horizonte imenso." Alguém com a imaginação matemática de Blaise Pascal olhará para o céu e se sentirá consternado pela sua infinita vastidão. Os cegos são capazes de conhecer o significado de um horizonte distante. Eles podem extrapolar de sua experiência de espaço auditivo e

da liberdade de movimento para contemplar com os olhos da mente vistas panorâmicas e o espaço infinito. Um cego contou a William James que "ele acreditava que poucas pessoas que vêem poderiam desfrutar, mais do que ele, o cenário do cume de uma montanha."[19]

A mente discrimina desenhos geométricos e princípios de organização espacial no meio ambiente. Por exemplo, os índios Dakota acham em quase todas as partes da natureza a evidência de formas circulares, desde a forma dos ninhos dos pássaros até o trajeto das estrelas. Ao contrário, os índios Pueblo, do Sudoeste do Estados Unidos, tendem a ver espaços de geometria retangular. Estes são exemplos do espaço interpretado, que depende do poder da mente de extrapolar muito além dos dados percebidos. Tais espaços estão no extremo conceitual do *continuum* experiencial. Existem três tipos principais, com grandes áreas de superposição — o mítico, o pragmático, e o abstrato ou teórico. O espaço mítico é um esquema conceitual, mas também é espaço pragmático no sentido de que dentro do esquema é ordenado um grande número de atividades práticas, como o plantio e a colheita. Uma diferença entre o espaço mítico e o pragmático é que este é definido por um conjunto mais limitado de atividades econômicas. O reconhecimento de um espaço pragmático, como cinturões de solo pobre e rico, é sem dúvida um feito intelectual. Quando uma pessoa habilidosa procura descrever cartograficamente o padrão do solo, usando símbolos, ocorre um progresso conceitual. No mundo ocidental, os sistemas geométricos, isto é, espaços altamente abstratos, foram criados a partir de experiências espaciais primordiais. Conseqüentemente, as experiências sensório-motoras e táteis parecem estar na origem dos teoremas de Euclides concernentes à congruência de forma e o paralelismo de linhas distantes; e a percepção visual é a base da geometria projetiva.

Os homens não apenas discriminam padrões geométricos na natureza e criam espaços abstratos na mente, como também procuram materializar seus sentimentos, imagens e pensamentos. O resultado é o espaço escultural e arquitetural e, em grande escala, a cidade planejada. Aqui o progresso vai

desde sentimentos rudimentares pelo espaço e fugazes discernimentos na natureza até a sua concretização material e pública.

O lugar é um tipo de objeto. Lugares e objetos definem o espaço, dando-lhe uma personalidade geométrica. Nem a criança recém-nascida, nem o cego que recupera a visão, após uma vida de cegueira, podem reconhecer de imediato uma forma geométrica como o triângulo. A princípio, o triângulo é "espaço", uma imagem embaçada. Para reconhecer o triângulo é preciso identificar previamente os ângulos — isto é, lugares. Para o novo morador, o bairro é a princípio uma confusão de imagens; "lá fora" é um espaço embaçado. Aprender a conhecer o bairro exige a identificação de locais significantes, como esquinas e referenciais arquitetônicos, dentro do espaço do bairro. Objetos e lugares são núcleos de valor. Atraem ou repelem em graus variados de nuanças. Preocupar-se com eles mesmo momentaneamente é reconhecer a sua realidade e valor. O mundo do bebê carece de objetos permanentes e está dominado por impressões fugazes. Como as impressões, recebidas através dos sentidos, adquirem a estabilidade de objetos e lugares?

A inteligência se manifesta em diferentes tipos de realização. Uma é a capacidade de reconhecer e sentir profundamente o particular. A diferença entre os mundos esquemáticos dos animais e os dos homens é que os destes estão densamente povoados com coisas pessoais e coisas permanentes. As coisas pessoais que valorizamos podem receber nomes: um jogo de chá é Wedgewood e uma cadeira é Chippendale. As pessoas têm nome próprio. Elas são coisas especiais que podem ser os primeiros objetos permanentes no mundo do bebê, de impressões instáveis. Um objeto como um precioso vaso de cristal é reconhecido por sua forma inigualável, seu desenho decorativo e seu tilintar quando batido levemente. Uma cidade como São Francisco é reconhecida pelo cenário sem par, topografia, *skyline*, odores e ruídos das ruas.[20] Um objeto ou lugar atinge realidade concreta quando nossa experiência com ele é total, isto é, através de todos os sentidos, como também com a mente ativa e reflexiva. Quando residimos por muito

tempo em determinado lugar, podemos conhecê-lo intimamente, porém a sua imagem pode não ser nítida, a menos que possamos também vê-lo de fora e pensemos em nossa experiência. A outro lugar pode faltar o peso da realidade porque o conhecemos apenas de fora — através dos olhos de turistas e da leitura de um guia turístico. É uma característica da espécie humana, produtora de símbolos, que seus membros possam apegar-se apaixonadamente a lugares de grande tamanho, como a nação-estado, dos quais eles só podem ter uma experiência direta limitada.

3
Espaço, Lugar e a Criança

No homem adulto são extremamente complexos os sentimentos e idéias relacionados com espaço e lugar. Originam-se das experiências singulares e comuns. No entanto cada pessoa começa como uma criança. Com o tempo, do confuso e pequeno mundo infantil, surge a visão do mundo do adulto, subliminarmente também confusa, mas sustentada pelas estruturas da experiência e do conhecimento conceitual. Apesar de estarem as crianças, logo após o nascimento, sob influências culturais, os imperativos biológicos do crescimento impõem curvas crescentes de aprendizagem e compreensão que são semelhantes e podem, portanto, transcender a ênfase específica da cultura.

Como uma criança pequena percebe e entende o seu meio ambiente? Existem respostas bastante satisfatórias. O equipamento biológico da criança, por exemplo, fornece indícios dos limites de seus poderes. Ainda mais, podemos observar como se comporta a criança em situações controladas ou de vida real. Podemos também nos perguntar qual é a qualidade do sentimento do mundo da criança? Qual é a natureza de suas afeições pelas pessoas e pelos lugares? Estas questões são mais difíceis de responder. Um retorno introspectivo à nossa própria infância é freqüentemente decepcionante, porque ten-

dem a desaparecer as paisagens luminosas e sombrias de nossos primeiros anos, e perduram apenas alguns acontecimentos importantes, como aniversários e o primeiro dia de escola. Esta capacidade da maioria das pessoas de recapturar o clima do seu mundo infantil sugere até onde os esquemas do adulto, aparelhados principalmente para as exigências práticas da vida, diferem daqueles da criança.[1] Porém a criança é o pai do homem, e as categorias perceptivas do adulto são de vez em quando impregnadas de emoções que procedem das primeiras experiências. Estes momentos do passado, carregados de emoção, às vezes são captados pelos poetas. Como instantâneos naturais extraídos do álbum de família, as suas palavras nos lembram uma inocência e um temor perdidos, uma proximidade de experiência que ainda não sofreu (ou se beneficiou) do distanciamento do pensamento reflexivo.

A biologia condiciona nosso mundo perceptivo. Quando o ser humano nasce, seu córtex cerebral tem apenas 10 a 20% do complemento normal de células nervosas de um cérebro maduro; além disso, muitas das células nervosas existentes não estão conectadas umas às outras.[2] A criança não tem mundo. Ela não é capaz de distinguir entre o eu e o meio ambiente externo. Ela sente, mas suas sensações não estão localizadas no espaço. A dor está aí simplesmente, e ela lhe responde chorando; não parece que ela a localiza em uma parte específica de seu corpo. Apenas por um curto tempo, os homens, quando crianças, conheceram como é viver em um mundo não dualista.

Durante as primeiras semanas de vida, os olhos do recém-nascido não focalizam adequadamente. Ao final do primeiro mês, o bebê é capaz de fixar o olhar em um objeto que esteja em sua visada, e ao final do segundo mês começa a aparecer a fixação binocular com convergência.[3] No entanto, ainda no quarto mês, a criança mostra pouco interesse em explorar visualmente o mundo além de um raio de um metro.[4] A criança não se locomove e somente pode fazer pequenos movimentos com a cabeça e os membros. Mover o corpo seguindo uma linha mais ou menos reta é essencial para a construção do espaço experiencial mediante as coordenadas

básicas de frente, atrás e lados. A maioria dos mamíferos, logo após o nascimento, adquire um sentido de orientação, dando alguns passos seguindo a mãe. A criança deve adquirir esta habilidade mais gradualmente devido à sua lenta maturação.

Que acontecimentos e atividades podem dar à criança a sensação de espaço? Um bebê, no mundo ocidental, passa grande parte de seu tempo deitado. De vez em quando é carregado para arrotar, brincar e fazer agrado. A partir desses acontecimentos pode advir a distinção experimental entre horizontal e vertical. No nível de atividade, uma criança conhece o espaço porque pode mover seus membros: chutar o cobertor que a incomoda é uma amostra da liberdade que, no adulto, está associada com a idéia de ter espaço. Uma criança explora o meio ambiente com sua boca.[5] A boca se ajusta ao contorno do seio da mãe. Mamar é uma atividade muito gratificante, pois requer a participação de diferentes sentidos: tato, olfato e paladar. Além disso, mamar alimenta o bebê, dando-lhe uma sensação de prazer. O estômago se dilata e se contrai à medida que o alimento entra e é digerido. Esta função fisiológica, ao contrário de respirar, é identificada conscientemente com estados alternados de desconforto e satisfação. "Vazio" e "cheio" são experiências viscerais de importância definitiva para o homem. O bebê as conhece e responde com choro ou sorriso. Para o adulto, tais experiências corriqueiras adquirem um significado metafórico adicional como sugerem as expressões: "chorar de barriga cheia", "sentir um vazio por dentro", "estar na plenitude da vida". A criança usa suas mãos para explorar as características táteis e geométricas de seu meio ambiente. Enquanto a boca agarra o bico do seio e adquire a sensação de espaço bucal, as mãos movem-se ativamente sobre o seio. Bem antes que os olhos da criança possam se fixar em um pequeno objeto e discriminar sua forma, suas mãos já o apreenderam e conheceram suas propriedades físicas através do tato.

O mundo visual da criança é especialmente difícil de descrever porque somos tentados a atribuir-lhe as categorias bem conhecidas do mundo visual do adulto. A maior parte

das vezes nos escapa como os sentidos do olfato, paladar e tato estruturam o meio ambiente; até mesmo as pessoas cultas não têm um vocabulário diversificado para descrever os mundos olfativo e tátil. Mas não enfrentamos problema algum com o visual. Gravuras e diagramas, tanto quanto as palavras, estão à nossa disposição. O mundo visto através dos olhos dos adultos ou das crianças mais velhas é vasto e nítido; nele os objetos estão claramente ordenados no espaço. Isto não acontece com o bebê. Falta ao seu espaço visual estrutura e permanência. Os objetos neste espaço são impressões; portanto tendem a existir para ele somente enquanto permanecem em seu campo visual.[6] As formas e tamanhos dos objetos carecem de constância, que as crianças mais velhas já identificam. Piaget afirma que um bebê pode não reconhecer a mamadeira quando é dada ao contrário; com cerca de oito meses aprende a virá-la.[7] Para uma criança mais velha, com experiência, um objeto parece menor a distância, e a diminuição em tamanho de um objeto que recua é sem pensar interpretada como um aumento da distância. Para o bebê, no entanto, um objeto que parece pequeno porque está distante pode ser tomado como um outro objeto. O bebê possui uma capacidade inata para reconhecer as qualidades rudimentares das coisas tridimensionais, sua constância de tamanho e forma e a distinção entre longe e perto, mas o reconhecimento age dentro de um campo muito restrito comparado com o de um bebê que já está engatinhando.[8]

A capacidade de ver está intensamente firmada em experiências não visuais. Mesmo para uma criança mais velha, a lua no alto é facilmente considerada como um objeto diferente da lua no horizonte. Que a Lua se move ao redor da Terra é uma abstração alheia à experiência da criança: a Lua é vista apenas em dados momentos, separados por intervalos de tempo que a criança sente quase como eternos. A gravura de uma estrada que leva a um distante chalé parece fácil de interpretar; contudo a estrada só tem sentido completo para alguém que a tenha percorrido. Uma criança que não anda, não pode ter sentido de distância quanto ao gasto de energia para vencer uma barreira espacial. Uma criança aprende de-

pressa a ler os indicadores espaciais e ambientais, mesmo quando lhe são apresentados em forma de gravura. Um jovem apreciador de livros, de três ou quatro anos, já pode olhar em uma gravura um caminho que desaparece na mata e ver a si mesmo como o herói de uma iminente aventura.

O primeiro ambiente que a criança descobre é seus pais. O primeiro objeto permanente e independente que ela reconhece é talvez outra pessoa. As coisas aparecem e continuam a existir somente quando a criança lhes dê atenção; mas logo se introduz em sua consciência nascente a realidade independente do adulto, que existe com ou sem sua atenção.[9] Os adultos são necessários, não somente para a sobrevivência biológica da criança, mas também para desenvolver seu sentido de mundo objetivo. Uma criança de poucas semanas já aprendeu a prestar atenção à presença de gente. Ela começa a adquirir o sentido de distância e direção através da necessidade de julgar onde possa estar o adulto. Ao final do primeiro mês, é capaz de seguir com os olhos apenas um percepto distante — o rosto do adulto. Um bebê com fome e chorando se acalma e abre a boca ou faz movimentos de sucção quando vê aproximar-se um adulto.

Um bebê de oito meses está atento aos ruídos, especialmente os dos animais e das pessoas no quarto vizinho. Ele presta atenção neles; a sua esfera de interesses se expande além do que é visível e do que lhe preocupa. No entanto, o seu espaço comportamental permanece pequeno. Parece que se desanima facilmente com as dificuldades percebidas. Segundo Spitz, ao redor dos oito meses o horizonte espacial da criança está limitado pelas grades do seu berço ou do quadrado. "Dentro de seu quadrado, ela pega seus brinquedos com facilidade. Se o mesmo brinquedo lhe é oferecido de fora das grades do seu quadrado, ela estende as mãos, mas estas se detêm nas barras; não continua o movimento além delas; poderia facilmente fazê-lo, porque as barras têm suficiente espaço entre si. É como se o espaço terminasse com o seu quadrado. Duas ou três semanas após os oito meses, repentinamente compreende e é capaz de continuar seu movimento além das barras e pegar seu brinquedo."[10]

27

Espaço, Lugar e a Criança

O bebê que engatinha pode explorar o espaço. O movimento além da vizinhança imediata da mãe ou fora do berço acarreta riscos que o bebê não está preparado para enfrentar. Os instintos de sobrevivência não estão bem desenvolvidos. O medo de estranhos aparece entre seis e oito meses. Antes desta etapa, o bebê não distingue os rostos familiares dos não familiares; a partir daí vira a cabeça ou chora quando um estranho se aproxima.[11] O ambiente inanimado fornece poucos sinais claros de perigo para o intrépido bebê explorador. Qualquer coisa que pode ser agarrada é agarrada ou colocada na boca para um conhecimento mais íntimo; o medo do fogo e da água tem que ser aprendido. Para a criança que engatinha, o espaço horizontal parece seguro. Ela está consciente de um tipo de perigo no ambiente físico: o precipício. Experimentos têm demonstrado que um bebê não engatinhará em cima de uma placa de vidro colocada sobre um buraco com lados verticais apesar do encorajamento da mãe. Seus olhos reagem aos sinais de mudança brusca de declividade.[12]

A criança pequena, tão logo aprende a andar, quer ir atrás da mãe e explorar o ambiente dela. Quanto mais hostil o ambiente, maior a dependência da proteção do adulto. Por exemplo, bebês bosquímanos do sudoeste da África são menos propensos a perder-se da mãe quando estão brincando e correm mais facilmente para ela do que as crianças ocidentais.[13] Em um estudo sobre o comportamento ao ar livre de crianças inglesas, de um ano e meio a dois anos, Anderson notou que raramente elas se distanciam mais de sessenta metros de suas mães. A criança, caracteristicamente, se move em pequenas investidas de não mais do que poucos segundos. Ela pára entre as investidas por períodos semelhantes. Quando caminha, a criança gasta a maior parte do seu tempo aproximando-se ou distanciando-se de sua mãe. Os objetos e os acontecimentos no meio ambiente não parecem afetar a maneira como a criança se move. A criança necessariamente não se distancia da mãe porque foi atraída por um objeto, nem volta correndo por causa de um objeto. Os movimentos têm um caráter brincalhão de experimentação. A criança "se distancia um pouco da mãe, se detém para olhar ao redor, presta

atenção às causas dos sons e dos estímulos visuais e em alguns casos atrai a atenção da mãe. Entremeado com o distante passar dos olhos, está um exame do chão: pega folhas, grama, pedras e sujeira; rasteja ou pula para frente e para trás sobre os paus e tenta sacudir ou trepar em obstáculos."[14] Apontar é um gesto comum. Qualquer cena ou barulho que chama a atenção da criança é suficiente para esse gesto. Freqüentemente o adulto não consegue discernir a fonte do estímulo. Pode ser imaginário. "Uma criança pode apontar para um lado do horizonte onde nada se move e dizer à mãe que um homem vem vindo."[15] É interessante observar a aparente preocupação da criança com o distante e o próximo. Ela aponta para o horizonte e brinca com as pedras a seus pés, mas mostra pouco interesse com o que está no meio.

Os bebês e as crianças pequenas tendem a articular o mundo em categorias polarizadas. Reparam e classificam as coisas com base nos contrastes maiores. A própria linguagem começa quando a criança pára de balbuciar indiscriminadamente e passa a fazer experiências com sons altamente diferenciados. A primeira vogal é o *a* bem aberto e a primeira consoante é a oclusiva *p* ou *b* feitos com os lábios. A primeira oposição consonantal é entre as oclusivas nasal e oral (mamã/papá); em seguida vem a oposição das labiais e dentais (papá/tata e mamã/naná). Juntas, elas compreendem o sistema consonantal mínimo de todas as línguas do mundo.[16] Entre o sexto e oitavo mês, como já mencionamos, o bebê começa a separar as pessoas entre "familiares" e "estranhos". Pouco depois discrimina os brinquedos inanimados. Quando os brinquedos são colocados em sua frente, ele pega o que prefere em vez do que está mais próximo. Uma criança de um ano, no colo, levanta seus braços para indicar "para levantar"; contorce-se e olha para baixo quando quer dizer "para descer". Os opostos espaciais são claramente diferenciados por uma criança de dois a dois anos e meio de idade. Estes incluem em cima e embaixo, aqui e lá, longe e perto, topo e fundo, sobre e sob, cabeça e cauda, frente e atrás, porta da frente e porta de trás, botões da frente e botões das costas, casa e exterior.[17] Uma criança que engatinha é capaz de verbalizar algumas

destas oposições. Não são muito específicas. Uma criança pequena distingue entre "casa" e "exterior" como seus lugares de brinquedo mais do que "meu quarto" e "jardim". Os extremos opostos não são entendidos tão bem; por exemplo "aqui" tem um significado maior do que "lá", e "em cima" é mais rapidamente compreendido do que "embaixo".[18]

Os trabalhos de Piaget e seus colaboradores têm repetidamente mostrado que a inteligência sensório-motora precede, às vezes por vários anos, a apreensão conceitual. Durante as atividades do dia-a-dia, a criança revela habilidades espaciais que estão muito além de sua compreensão intelectual. Um bebê de seis meses pode discriminar entre um quadrado e um triângulo, mas o conceito de quadrado como uma forma determinada não aparece até ao redor dos quatro anos, quando também pode desenhá-lo. Além disso, uma criança pequena pode ter a noção da linha reta como a trajetória de um objeto em movimento (o caminhão que ela empurra ao longo da borda da mesa), mas o conceito geométrico de linha reta não aparece antes dos seis ou sete anos.[19] Antes dessa idade, a criança não desenha espontaneamente uma linha reta e não consegue apreender a idéia de diagonal.[20] A criança que começa a andar, logo anda com um propósito: sai de um ponto-base, dirige-se para o objeto desejado e volta ao ponto de saída por um caminho diferente. Uma criança sadia de três ou quatro anos não se perde dentro de sua casa e de vez em quando visita os vizinhos. Estas realizações sensório-motoras, contudo, não implicam um conhecimento conceitual das relações espaciais. Crianças suíças de cinco a seis anos de idade podem ir à escola e voltar para casa sozinhas. Elas têm dificuldades em explicar como fazem isto. Uma criança "lembra apenas de onde ela parte e aonde chega, e que tem de dobrar uma esquina em seu caminho. Não consegue se lembrar de nenhum referencial, e o desenho de seu trajeto não apresenta nenhuma relação com a planta da escola e do bairro." Outra criança "lembra os nomes das ruas, mas não sua ordem ou os lugares em que deve virar. Seu desenho é apenas um arco com vários pontos aleatoriamente assinalados para corresponder aos nomes que ela lembra."[21]

O quadro de referência espacial de uma criança é limitado. Os desenhos das crianças fornecem abundantes sugestões dessa limitação. Por exemplo, no desenho da criança, o nível da água em um copo inclinado aparece em ângulo reto com os lados do copo em vez de paralelo à superfície da mesa que fornece a linha básica horizontal para o desenho. Ou, quando se pede a uma criança que desenhe uma chaminé no telhado inclinado de uma casa, ela pode colocar a chaminé em ângulo reto com a inclinação do telhado em vez de com a superfície plana na qual está a casa.[22] "Separação" é outro tipo de evidência que sugere a inabilidade da criança para detetar as relações espaciais entre os objetos, ou apenas sua indiferença para com elas. Por exemplo, o desenho do vaqueiro em seu cavalo pode mostrar uma grande lacuna entre o chapéu e a cabeça do vaqueiro e outra entre o vaqueiro e o cavalo.[23] Erros deste tipo sugerem que a criança pequena está mais preocupada com as coisas em si — a água no copo, o vaqueiro e o cavalo — do que com as suas exatas relações espaciais. Os pais sabem como é fácil seus filhos se perderem em um ambiente não familiar. Os adultos adquiriram o hábito de tomar nota mentalmente de onde as coisas estão e de como ir de um lugar para outro. As crianças, por outro lado, excitam-se com as pessoas, coisas e acontecimentos; ir de um lugar para outro não é de sua responsabilidade.

Os homens vivem no chão e vêem as árvores e casas de lado. Eles não vêem de cima, a não ser que escalem uma montanha alta ou viajem de avião. As crianças pequenas dificilmente têm a oportunidade de supor uma paisagem vista de cima. Elas são seres pequenos em um mundo de gigantes e de coisas gigantescas que não foram feitas em sua escala. No entanto, crianças de cinco ou seis anos revelam uma extraordinária compreensão de como seriam as paisagens vistas de cima. Elas podem "ler" fotografias aéreas verticais em branco e preto de povoados e campos de cultivo com uma acuidade e segurança inesperadas. Podem reconhecer casas, caminhos e árvores nas fotografias aéreas ainda que estes aspectos apareçam em uma escala muito reduzida e sejam vistos de um ângulo e posição desconhecidos em sua experiência. É possível

que as crianças da cidade tenham tido a experiência de olhar fotografias em revistas ou na televisão, mas as crianças do campo que não têm contato com esses veículos, também conseguem interpretar as fotografias verticais do seu meio ambiente.[24]

Talvez uma razão pela qual as crianças pequenas conseguem realizar estas façanhas de extrapolação é porque tenham brincado com brinquedos. As crianças são miniaturas no mundo dos adultos, mas gigantes em seu mundo de brinquedos. Olham do alto as casas e os trens de brinquedo e dirigem seus destinos como deuses do Olimpo. Susan Isaacs relata que um grupo de crianças inglesas precoces aprenderam rapidamente as relações espaciais através de um jogo de imaginação.

> As crianças estavam entregues à modelagem com plasticina de cenas completas de lugares conhecidos, como, por exemplo, a piscina natural em um rio, com pessoas. Um dia, quando estavam trabalhando nisto, passou um avião sobre o jardim, como acontecia freqüentemente. Todas as crianças olharam para cima e, como de costume, gritaram: "Desça, desça!"... [Uma criança] disse: "Será que ele nos vê?" E outra: "Gostaria de saber o que ele vê, como nos vê." Então eu sugeri: "E se a gente fizesse um modelo do jardim como é visto pelo homem do avião?" Esta sugestão os encantou. Começamos imediatamente e trabalhamos vários dias. Algumas crianças subiram "até o topo da escada para saber como se vê do avião." Um menino de quatro anos e meio compreendeu espontaneamente que do avião apenas se veria o alto de suas cabeças e desenhou várias bolas achatadas ao longo dos caminhos do modelo: "Estas são as crianças correndo."[25]

No período de 1950 a 1970, melhorou a capacidade das crianças de idade de jardim de infância para entender fotografias aéreas. Ver na televisão cenas aéreas e brincar com simples brinquedos de armar podem ter ajudado esta tendência progressiva. Por outro lado, durante o mesmo período de tempo, as crianças não apresentaram nenhum sinal de maior sofisticação para compreender os pontos de vista dos lados opostos de um quarto ou terreno.[26] É mais fácil, tanto para a criança como para o adulto, imaginar como um piloto em seu avião vê uma paisagem, do que como um agricultor a vê, estando do lado oposto da colina. Assumimos mais rapidamente uma posição divina, olhando a terra do alto, do que da

perspectiva de outro mortal no mesmo nível em que estamos. Além disso, a compreensão do meio ambiente sofre menos após 90° de rotação da perspectiva da horizontal do que depois da rotação de 40 a 50°. A cena oblíqua é mais difícil de ser interpretada do que a vertical.

Para a criança, uma foto tirada de lado ou de um pequeno ângulo acima do chão tem uma grande vantagem sobre o mapa ou a fotografia aérea: apela mais diretamente para a ação imaginativa. Uma criança de três anos e meio de idade já é capaz de se projetar cinestesicamente na ilustração de seu livro. Ela olha para uma gravura e em sua imaginação percorre o caminho até a casa e penetra furtivamente através da sua pequenina porta.[27] A perspectiva central cria uma ilusão de tempo e movimento na cena: as margens convergentes de um caminho que desaparece na porta de uma casa distante são poderosos indícios de ação. Ao contrário, a fotografia vertical favorece a compreensão das relações espaciais. A criança não está preparada para iniciar a ação imaginativa — a não ser para atirar bombas na escola. Uma gravura em perspectiva daquelas que aparecem nos livros infantis estimula um ponto de vista egocêntrico: a criança se vê como herói do palco, e não tem condições ou vontade de imaginar como outro ator — o menininho no fim do caminho, por exemplo — o veria quando se aproximasse. Uma fotografia aérea, ou mapa, por outro lado, incentiva um ponto de vista objetivo. Um ponto de vista objetivo desencoraja a ação, especialmente aquelas aventuras precipitadas e dramáticas que são naturais à criança.

Como uma criança pequena entende um lugar? Se definirmos lugar de maneira ampla como um centro de valor, de alimento e apoio, então a mãe é o primeiro lugar da criança. A mãe pode bem ser o primeiro objeto duradouro e independente no mundo infantil de impressões fugazes. Mais tarde ela é reconhecida pela criança como o seu abrigo essencial e fonte segura de bem-estar físico e psicológico. Um homem sai de casa ou da cidade natal para explorar o mundo; a criança que engatinha sai de perto da mãe para explorar o mundo. Os lugares permanecem aí. Sua imagem é de estabilidade e per-

manência. A mãe se move, mas para a criança, não obstante, ela representa estabilidade e permanência. Ela está quase sempre perto quando necessária. Um mundo estranho infunde pouco medo à criança pequena sempre que a mãe esteja perto, porque ela é seu ambiente e refúgio familiar. A criança fica desnorteada — sem lugar — na falta da proteção dos pais.[28]

À medida que a criança cresce, vai-se apegando a objetos, em lugar de se apegar a pessoas importantes, e finalmente a localidades. Para a criança, lugar é um tipo de objeto grande e um tanto imóvel. A princípio as coisas grandes têm menos significado para ela do que as pequenas porque, ao contrário dos brinquedos portáteis ou dos cobertores preferidos, elas não podem ser manipuladas e transportadas facilmente; podem não estar disponíveis nos momentos de crise para dar conforto e apoio. Além do que, a criança pode desenvolver sentimentos ambivalentes por certos lugares — objetos grandes — que lhe pertencem. Por exemplo, a cadeira de bebê é seu lugar. Ela come aí e comer dá satisfação, mas também lhe dão de comer coisas de que não gosta e está presa em sua cadeira. A criança pode ver seu berço com ambivalência. O berço é seu aconchegante pequeno mundo, mas quase todas as noites vai para ele com relutância; precisa dormir mas tem medo do escuro e de ficar sozinha.

Tão logo a criança é capaz de falar com certa fluência, quer saber o nome das coisas. As coisas não são bem reais até que tenham nomes e possam ser classificadas de alguma maneira. A curiosidade pelos lugares faz parte de uma curiosidade geral sobre as coisas, surge da necessidade de qualificar as experiências; adquirem assim um maior grau de permanência e se ajustam a algum esquema conceitual. De acordo com Gesell, a criança de dois ou dois anos e meio de idade compreende "onde". Ela não tem uma imagem clara do espaço intermediário entre aqui e lá, mas adquire um sentido de lugar e segurança quando o seu "onde?" é respondido com "lar", "escritório", ou "edifício grande". Depois de mais ou menos um ano, a criança mostra um novo interesse nos referenciais. Ela os reconhece e adianta-se quando sai para um

passeio ou uma volta de carro. O egocentrismo se manifesta na tendência em pensar que todos os carros que vão na mesma direção devem estar indo para o lugar dela. A criança também aprende a associar pessoas com lugares específicos. Ela se confunde quando encontra a sua professora do jardim de infância no centro da cidade, porque segundo ela a professora está deslocada; esta perturba seu sistema de classificação.[29]

A idéia de lugar da criança torna-se mais específica e geográfica à medida que ela cresce. À pergunta "onde gosta de brincar?", uma criança de dois anos provavelmente dirá "casa" ou "fora". Uma criança mais velha responderá "no meu quarto" ou "no quintal". As localizações tornam-se mais precisas. "Aqui" e "lá" são ampliadas por "aqui mesmo" e "lá mesmo". Aumenta o interesse por lugares distantes e a consciência de distância relativa. Então, uma criança de três a quatro anos de idade começa a usar expressões como "lá longe" e "lá pra baixo" ou "bem longe". À pergunta "onde você mora?", uma criança de dois anos provavelmente dirá "casa". Mais ou menos um ano depois, ela pode dar o nome da rua ou até o nome da cidade, o que não é freqüente.[30]

Na escola primária, como o conhecimento de lugar de uma criança se aprofunda e se expande? Um estudo de alunos da primeira e sexta séries em duas comunidades do meio-oeste americano é sugestivo.[31] Mostram-se às crianças gravuras de quatro tipos de lugares que formam parte do ambiente maior delas: vila, cidade, fazenda e fábrica. A respeito de cada lugar pergunta-se: "Que história conta esta gravura?" As respostas revelam grandes diferenças individuais. Em geral, as respostas das crianças mais velhas são muito mais sofisticadas. Vila, cidade, fazenda e fábrica são categorias de lugares familiares aos alunos da sexta série; descrevem-nas com certeza e facilidade comparáveis às dos adultos. Quando se mostra uma gravura a um aluno mais velho, ele é freqüentemente capaz não apenas de dizer o que é (vila, cidade, etc.), em que consiste, mas também de colocar o lugar no seu contexto geográfico maior; não somente descreve o que estão fazendo as pessoas que aparecem na gravura (cortando grama, fazendo compras, etc.), mas também procura explicar como

funciona o lugar. Em comparação, quando um aluno de primeira série olha a gravura da vila, é mais provável que ignore seu ambiente espacial mais amplo; pode mesmo não reconhecê-lo como uma vila, sua atenção se prende às partes — a igreja, a escola, a loja e o caminho. A criança pequena pouco tem a dizer sobre o significado social e econômico das coisas que vê na gravura. De fato, o principal interesse dos alunos de primeira série parece não ser o ambiente, mas as pessoas: o que está fazendo o homem ou a menininha. Em geral, estes alunos não mostram tanto entusiasmo pelos lugares, como os mais velhos.

O horizonte geográfico de uma criança expande à medida que ela cresce, mas não necessariamente passo a passo em direção à escala maior. Seu interesse e conhecimento se fixam primeiro na pequena comunidade local, depois na cidade, saltando o bairro; e da cidade seu interesse pode pular para a nação e para lugares estrangeiros, saltando a região. Na idade de cinco ou seis anos, a criança pode demonstrar curiosidade sobre a geografia de lugares remotos. Como pode apreciar locais exóticos se não tem experiência direta? A teoria da aprendizagem ainda não explica satisfatoriamente estas aparentes transições bruscas na compreensão. Não é de surpreender, entretanto, que uma criança possa demonstrar interesse pelas notícias de lugares distantes, pois a sua vida é rica em fantasia e se sente à vontade no mundo da fantasia antes que os adultos venham lhe exigir que viva imaginariamente nos países reais do livro de geografia. Para uma criança inteligente e esperta, a experiência é uma procura ativa e em que algumas vezes faz extrapolações surpreendentes para além dos fatos: ela não se prende ao que vê ou sente em sua casa e em seu bairro.

O que caracteriza o laço emocional da criança pequena com o lugar? Os alunos norte-americanos de primeira série podem reconhecer como entidades: vila, esquina e fazenda; mas temos observado que os alunos mais novos têm menos a dizer e são menos entusiasmados com tais lugares do que os mais velhos. Com exceção das creches e dos *playgrounds*, poucos lugares públicos estão feitos na escala das crianças

pequenas. Será que elas sentem necessidade de estar em lugares de acordo com seu tamanho? Supõe-se que existam tais necessidades. As crianças pequenas, por exemplo, como se sabe, metem-se embaixo do piano de cauda, onde se sentam num visível estado de alegria. Ao brincarem, as crianças mais velhas procuram cantos e esconderijos tanto em ambientes construídos pelo homem como na natureza. Passar a noite no quintal, em uma barraca ou em uma casa na árvore é para elas uma verdadeira festa, como se estivessem realmente fazendo uma longa viagem para uma cabana de caçador.

O sentimento por lugar é influenciado pelo conhecimento de fatos básicos: se o lugar é natural ou construído e se é relativamente grande ou pequeno. A criança de cinco ou seis anos não tem este tipo de conhecimento. Ela pode falar com entusiasmo sobre a cidade e o lago de Genebra, mas a apreciação destes lugares, com certeza, é muito diferente da de um adulto culto. Nessa idade é provável que ela suponha que tanto a cidade como o lago são artificiais. É bem provável que ela ache, também, que ambos tenham tamanhos comparáveis.[32]

As crianças, pelo menos as do mundo ocidental, desenvolvem um profundo sentido de propriedade. Elas tornam-se extremamente possessivas. Uma criança afirma que certos brinquedos são dela, que a cadeira perto da mãe é seu lugar e se apressa em defender o que considera que lhe pertence. Entretanto, grande parte da luta da criança pela posse não é evidência de uma genuína afeição. Nasce da necessidade de garantir o seu próprio valor e de conseguir status entre os companheiros. Um objeto ou um canto do quarto, sem valor para a criança em um momento, de repente adquire valor, quando outra criança ameaça tomar posse. Uma vez que a criança readquire o controle absoluto, seu interesse pelo brinquedo ou lugar rapidamente acaba.[33] Isto não quer dizer que as pessoas, jovens e velhas, não sintam necessidade de apoiar sua personalidade em objetos e lugares. Todos os seres humanos têm seus próprios pertences e talvez todos tenham necessidade de um lugar seu, quer seja uma cadeira no quarto ou um canto preferido em qualquer veículo.

Robert Coles acredita que, nos Estados Unidos, os filhos dos trabalhadores rurais volantes sofrem porque, entre outras razões, não têm durante um período de tempo um lugar que possam identificar como deles. Pedro, por exemplo, é um menino de sete anos que viaja com seus pais, para cima e para baixo, na costa Leste. Raramente permanecem muito tempo em uma fazenda. Pedro ajuda a colher frutas e verduras. Vai à escola quando pode. Coles escreve:

> Para um menino como Pedro, o prédio da escola, mesmo velho e não bem mobiliado, é um mundo novo — com grandes janelas, sólidos assoalhos e portas, forros rebocados e paredes com gravuras, e uma carteira que é dele, que lhe é designada, que se supõe lhe pertence, ou virtualmente lhe pertence, dia após dia, quase como um certo tipo de direito. Depois de sua primeira semana, na primeira série, Pedro disse: "Falaram que eu podia sentar nesta cadeira e me disseram que a carteira é para mim, e que todos os dias eu deveria vir para o mesmo lugar; sobre a cadeira ela disse que era minha enquanto eu estiver nesta escola — isto foi o que disseram as professoras."[34]

O lugar pode adquirir profundo significado para o adulto através do contínuo acréscimo de sentimento ao longo dos anos. Cada peça dos móveis herdados, ou mesmo uma mancha na parede, conta uma estória. A criança não apenas tem um passado curto, mas seus olhos, mais que os dos adultos, estão no presente e no futuro imediato. Sua vitalidade para fazer coisas e explorar o espaço não condiz com a pausa reflexiva e com a olhada para trás que fazem com que os lugares pareçam saturados de significância. A imaginação da criança é de um tipo especial. Está presa à atividade. Uma criança cavalga um pau como se estivesse sobre um cavalo de verdade, e defende uma cadeira virada como se fosse um verdadeiro castelo. Ao ler um livro ou ao ver suas figuras, ela entra rapidamente na fantasia de um mundo de aventuras. Porém um espelho quebrado ou um triciclo abandonado não lhe transmitem nenhuma mensagem de tristeza. E as crianças ficam desconcertadas quando solicitadas a interpretar o estado de espírito de uma paisagem ou de uma pintura de paisagem. As pessoas têm estados de espírito; como pode uma cena ou lugar parecer feliz ou triste?[35] Porém, os adultos, especialmente os

cultos, não têm dificuldade de associar objetos inanimados com estados de espírito. As crianças pequenas, tão imaginativas em suas esferas de ação, podem olhar prosaicamente para os lugares que aos adultos lhes trazem tantas recordações.

4
Corpo, Relações Pessoais e Valores Espaciais

"Espaço" é um termo abstrato para um conjunto complexo de idéias. Pessoas de diferentes culturas diferem na forma de dividir seu mundo, de atribuir valores às suas partes e de medi-las. As maneiras de dividir o espaço variam enormemente em complexidade e sofisticação, assim como as técnicas de avaliação de tamanho e distância. Contudo existem certas semelhanças culturais comuns, e elas repousam basicamente no fato de que o homem é a medida de todas as coisas. Em outras palavras, os princípios fundamentais da organização espacial encontram-se em dois tipos de fatos: a postura e a estrutura do corpo humano e as relações (quer próximas ou distantes) entre as pessoas. O homem, como resultado de sua experiência íntima com seu corpo e com outras pessoas, organiza o espaço a fim de conformá-lo a suas necessidades biológicas e relações sociais.

A palavra "corpo" sugere de imediato antes um objeto que um ser vivo e espiritual. O corpo é uma "coisa" e está no espaço ou ocupa espaço. Ao contrário, quando usamos os termos "homem" e "mundo", não pensamos apenas no homem como um objeto no mundo, ocupando uma pequena parte do seu espaço, mas também no homem como habitando o mundo, dirigindo-o e criando-o. De fato, o simples termo

inglês *world* ("mundo") contém e conjuga o homem e seu ambiente, porque o seu radical etimológico *Wer* significa homem. Homem e mundo indicam idéias complexas. Ora, necessitamos também examinar idéias mais simples abstraídas do homem e do mundo, principalmente corpo e espaço, lembrando, no entanto, que aquele não apenas ocupa este, porém o dirige e o ordena segundo sua vontade. O corpo é "corpo vivo" e o espaço é um constructo do ser humano.

Entre os mamíferos, o corpo humano é ímpar, porque se mantém com facilidade na posição ereta. Na posição ereta, o homem está pronto para agir. O espaço se abre diante dele e imediatamente pode diferenciá-lo nos eixos frente-atrás e direita-esquerda de acordo com a estrutura de seu corpo. Vertical-horizontal, em cima-embaixo, frente-atrás e direita-esquerda são posições e coordenadas do corpo que são extrapoladas para o espaço (Fig. 2). No sono profundo, o homem

CORPO HUMANO ERETO, ESPAÇO E TEMPO

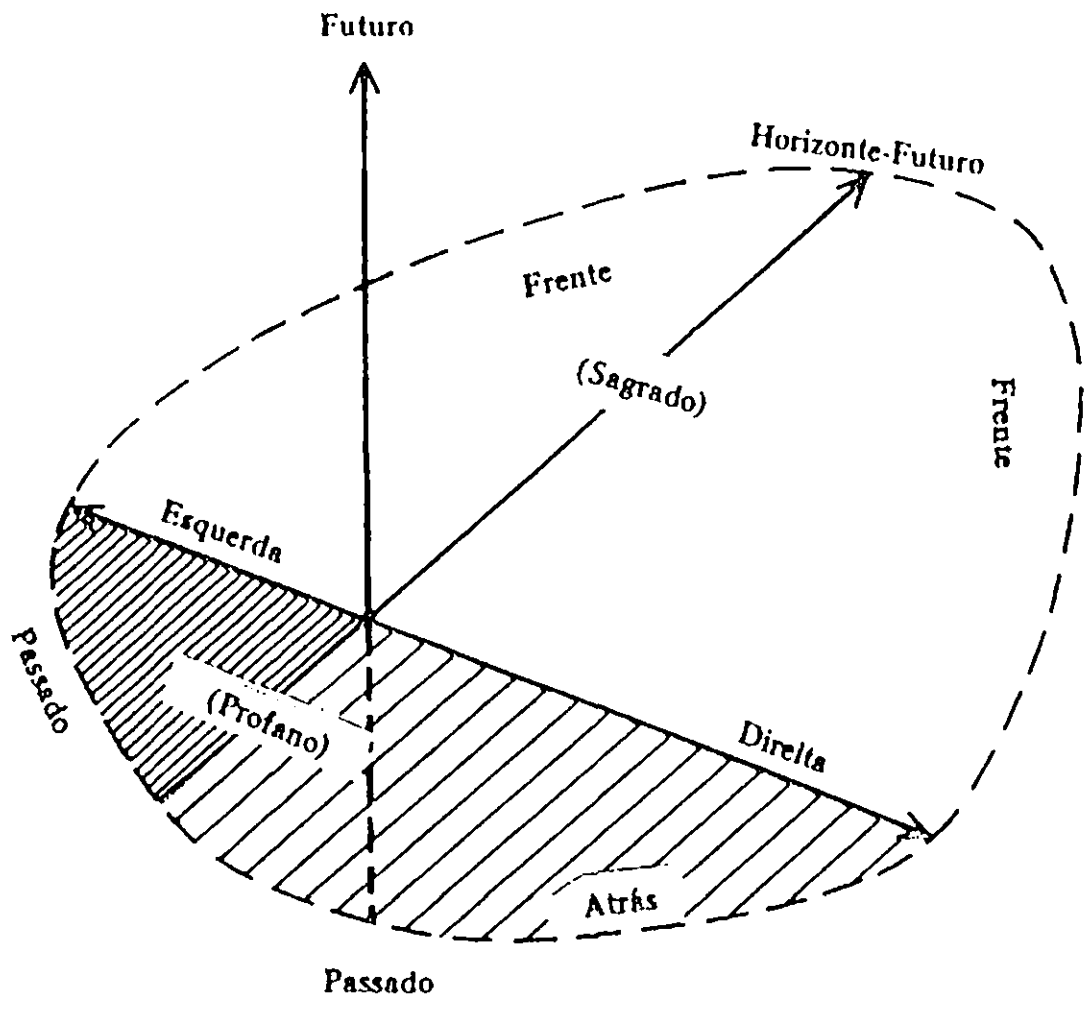


Figura 2. Corpo humano ereto, espaço e tempo. O espaço projetado do corpo propende para a frente e para a direita. O futuro está à frente e "acima". O passado está atrás e "abaixo".

continua a ser influenciado pelo seu meio ambiente, mas perde seu mundo; ele é um corpo ocupando um espaço. Acordado e em pé, ele recupera seu mundo, e o espaço é articulado de acordo com seu esquema corporal. O que significa dominar o espaço e sentir-se à vontade nele? Significa que os pontos de referência reais no espaço, como os referenciais e as posições cardeais, correspondem à intenção e às coordenadas do corpo humano. Kant escreveu em 1768:

> Mesmo nossos julgamentos sobre as regiões cósmicas estão subordinados ao conceito que temos de regiões em geral, na medida em que elas estão determinadas pela relação com os lados do corpo (...) Não importa quão bem eu conheça a ordem dos pontos cardeais, somente posso determinar as regiões de acordo com essa ordem na medida em que conheça para qual mão esta ordem se dirige; e a mais completa carta celestial, não importa quão perfeito seja o plano que dela eu tenha em mente, não me ensinará sobre uma região conhecida, digamos o Norte, para que lado procurar o nascer do sol, a não ser que, além das posições das estrelas entre si, esta região seja também determinada pela posição relativa ao plano de minhas mãos. Igualmente, nosso conhecimento geográfico, e até o nosso conhecimento mais corriqueiro das posições dos lugares, não nos servirá de nada, se não pudermos, pela referência aos lados de nossos corpos, atribuir às regiões esta mesma ordem e todo o sistema de posições mutuamente relativas.[1]

O que significa estar perdido? Sigo uma trilha na floresta, saio da trilha, e de repente sinto-me completamente desorientado. O espaço ainda está organizado de acordo com os lados do meu corpo. Há regiões à minha frente e às minhas costas, à minha direita e à minha esquerda, mas não funcionam em relação aos pontos de referência externos, e portanto são inúteis. As regiões em frente e atrás de repente parecem arbitrárias, pois tanto faz eu ir para frente ou para trás. Basta aparecer uma luz oscilante atrás de umas árvores distantes. Eu continuo perdido, no sentido que ainda não sei onde estou na floresta, mas o espaço recobra dramaticamente sua estrutura. A luz oscilante estabeleceu uma meta. Movendo-me para essa meta, para frente, para trás, à direita e à esquerda readquirem seu significado: avanço para frente, alegro-me em deixar para trás o espaço escuro e certifico-me de não virar nem para a direita nem para a esquerda.

42

Corpo, Relações Pessoais e Valores Espaciais

O homem, pela simples presença, impõe um esquema no espaço. Na maioria das vezes, ele não está consciente disto. Sente a sua falta quando está perdido. Marca sua presença nas ocasiões rituais que elevam a vida acima do cotidiano e forçam-no a uma consciência dos valores da vida, incluindo aquelas manifestadas no espaço. As culturas diferem bastante na elaboração dos esquemas espaciais. Em algumas culturas, estes são rudimentares; em outras podem se tornar uma moldura magnífica que integra quase todos os aspectos da vida. Porém, apesar das grandes diferenças aparentes, os vocabulários da organização espacial e do valor têm certos termos em comum. Estes termos comuns são basicamente derivados da estrutura e valores do corpo humano.

Em pé e deitado: estas posições produzem dois mundos opostos. Gesell e Amatruda dizem que, quando um bebê de seis meses de idade se senta, "seus olhos se arregalam, o pulso fica mais forte, a respiração se acelera e ele sorri." Para o bebê, a mudança da posição supina horizontal para a perpendicular sentada já é "mais do que um triunfo postural. É a ampliação de um horizonte e uma nova orientação social."[2] Este triunfo postural e a conseqüente ampliação do horizonte são repetidos diariamente durante toda a vida da pessoa. A cada dia desafiamos a gravidade e outras forças naturais para criar e manter um mundo humano ordenado. À noite cedemos a estas forças e deixamos o mundo que havíamos criado. A posição ereta é afirmativa, solene e altiva. A posição deitado é submissa, significando a aceitação de nossa condição biológica. A pessoa assume sua total estatura humana quando está em pé. A palavra "em pé" (*stand*) é o radical para um grande número de palavras relacionadas que incluem "status", "estatura", "estatuto", "estado" e "instituto". Todas implicam realização e ordem.[3]

"Alto" e "baixo", os dois pólos do eixo vertical, são palavras que na maioria das línguas transcendem o significado literal. Tudo que é superior ou excelente é elevado, associado com um sentido de altura física. De fato, "superior" deriva de uma palavra latina e significa "mais alto". "Excelso" é outra palavra latina para "alto". A palavra *brahman* do sânscrito é

derivada de um termo que significa "altura". "Degrau", no seu sentido literal, é um escalão pelo qual subimos e descemos no espaço. O status social é designado "alto" ou "baixo" em lugar de "grande" ou "pequeno". Deus mora no céu. Tanto no Antigo como no Novo Testamento, Deus foi às vezes identificado com o céu. Edwyn Bevan escreveu: "A idéia que considera o céu como a morada do Ser Supremo, ou como idêntico a ele, é tão universal na humanidade como pode ser qualquer crença religiosa."[4]

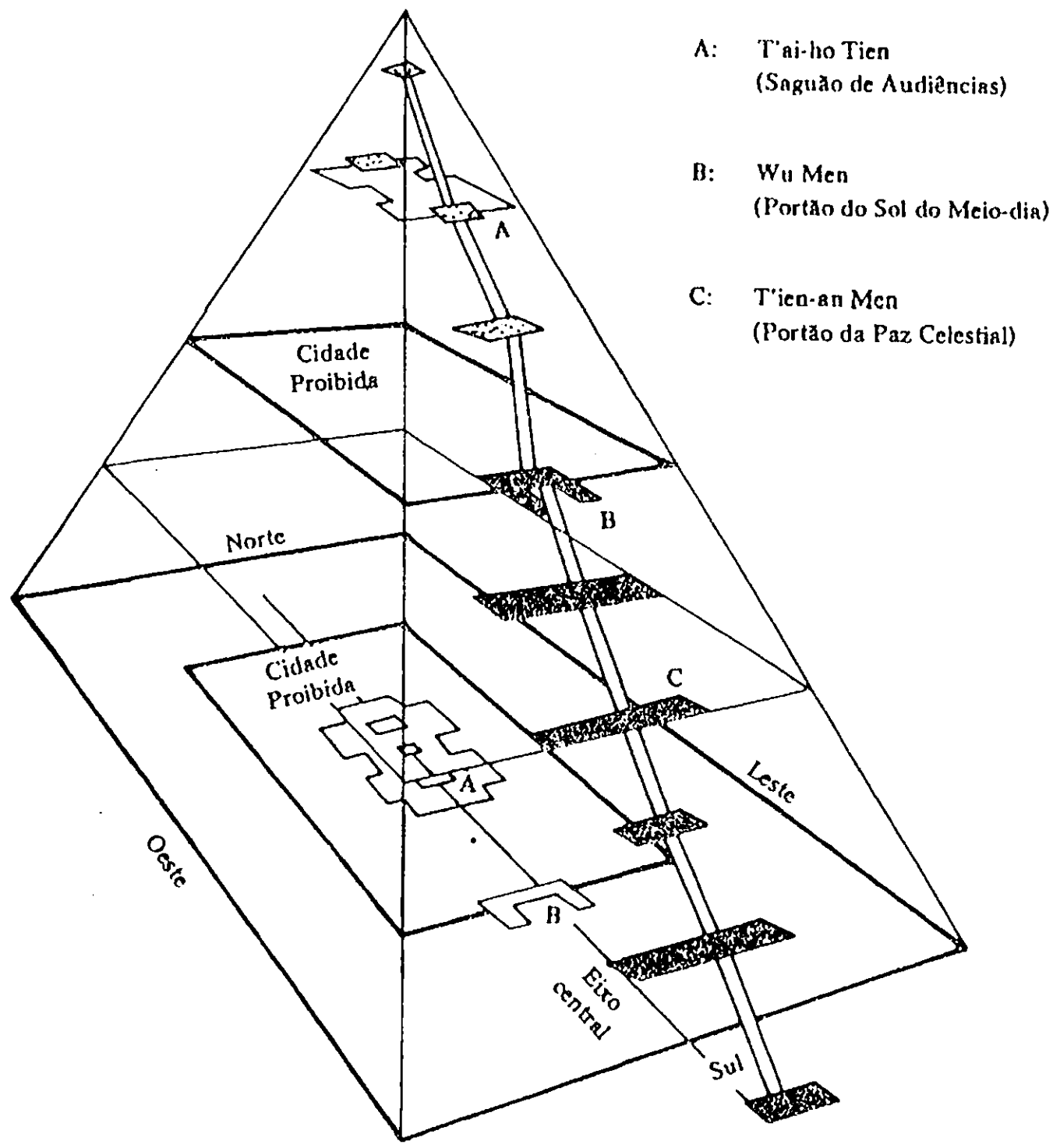
Em arquitetura, os edifícios importantes são colocados sobre plataformas, e, quando existe a tecnologia necessária, tendem a ser os mais altos. Quanto aos monumentos, isto é talvez sempre verdadeiro: uma pirâmide ou coluna de triunfo alta impõe maior estima do que uma baixa. Na arquitetura residencial aparecem muitas exceções a esta regra. A razão é clara: as vantagens simbólicas dos andares mais altos de uma casa podem ser facilmente anuladas pelos problemas de ordem prática. Antes da instalação de sistemas adequados de encanamento, a água tinha que ser carregada para cima e os lixos tinham que ser trazidos com as mãos. Viver nos andares superiores era muito trabalhoso. Não somente na antiga Roma, mas também na Paris do século XIX, o andar de prestígio era o que estava sobre as lojas que davam para a rua. Nos prédios ao longo dos Campos Elíseos, quanto mais altos eram os cômodos, mais pobres eram seus ocupantes: empregados domésticos e artistas pobres ocupavam as mansardas. Nos altos edifícios modernos, a desvantagem da distância vertical é superada com maquinária sofisticada, resultando na reafirmação do prestígio da altura.

As localizações residenciais têm a mesma hierarquia de valores. Assim como em uma casa as áreas de serviço estão escondidas no porão, também em uma cidade a área industrial e comercial estão perto da água; e as casas particulares aumentam de prestígio com a elevação.[5] Os ricos e poderosos, não somente possuem mais bens imóveis do que os menos privilegiados, como também dominam mais espaço visual. O status deles se torna evidente aos estranhos pela localização superior de suas residências; e de suas residências os ricos reafir-

mam sua posição na vida a cada vez que olham pela janela e vêem o mundo aos seus pés. Mas há exceções. Uma bem conhecida é o Rio de Janeiro, onde os altos e luxuosos edifícios buscam a conveniência e atrativos da praia, enquanto as favelas estão penduradas nas encostas dos morros.

O prestígio do centro está bem determinado. As pessoas, em todos os lugares, tendem a considerar sua terra natal como o "lugar central", ou o centro do mundo.[6] Entre alguns povos, há também a crença, sem evidência geográfica, de que eles vivem no topo do mundo, ou de que seu lugar sagrado está no cume da Terra (Fig. 3). As tribos nômades da Mongólia, em épocas passadas, acreditavam habitarem o topo amplo de um morro, cujas encostas estavam ocupadas por outras raças.[7] Uma crença comum na literatura rabínica é que a terra de Israel está mais alta do que qualquer outra terra acima do nível do mar, e que a colina do Templo é o ponto mais alto de Israel.[8] A tradição islâmica ensina que o santuário mais sagrado, a Caaba, não é apenas o centro e o umbigo do mundo, mas também o seu ponto mais alto. A posição espacial da Caaba corresponde ao da estrela polar: "nenhum lugar na Terra está mais perto do céu que Meca."[9] Por isso as orações feitas no santuário são ouvidas mais claramente. Quando o explícito simbolismo religioso do centro e da altura é fraco, a elevação física da Terra mantém, contudo, um certo prestígio. As nações modernas gostam de pensar que um alto cume, mesmo que não seja o mais alto do mundo, fica dentro de suas fronteiras. A falta de medições acuradas permite deixar solta a imaginação, insuflada pelo fervor patriótico. Mesmo no século XVIII, os britânicos cultos podiam considerar o Ben Nevis como uma das montanhas mais elevadas da Terra.[10] Índia, Nepal e China gostariam, sem dúvida, que o monte Evereste lhes pertencesse.

Além das polaridades vertical-horizontal e alto-baixo, a forma e a postura do corpo humano definem o seu ambiente espacial como frente-atrás e direita-esquerda. O espaço frontal é basicamente visual. É nítido e muito maior do que o espaço posterior, que só podemos experienciar através de indicadores não visuais. O espaço frontal é "iluminado" porque



CIDADE SETENTRIONAL DE PEQUIM

Figura 3. "Centro" sugere "elevação", e vice-versa: o exemplo da cidade setentrional de Pequim. O comprimento da avenida meridional (eixo central) deve ser lido como altura. "Na China, não importa qual é a configuração do terreno natural, sempre se vai para *cima*, para Pequim" (N. Wu.). Reimpresso com permissão de Nelson I. Wu, *Chinese and Indian Architecture*. New York, George Braziller, 1963, fig. 136, "Plano de Pequim interpretado como volume".

pode ser visto; o espaço posterior é "escuro", mesmo quando o sol brilha, simplesmente porque não pode ser visto. A crença de que os olhos projetam raios luminosos remonta, pelo menos, até Platão (Timeu) e persiste além da Idade Média.

Outro sentimento comum é que a própria sombra cai para trás do corpo, mesmo quando, de fato, muitas vezes ela se projeta para frente. Em um plano temporal, o espaço frontal é percebido como futuro e o espaço posterior como passado. A frente significa dignidade. O rosto humano impõe respeito, até temor. Os seres inferiores se aproximam dos superiores com os olhos baixos, evitando a face atemorizante. O posterior é profano (Fig. 2). Os seres inferiores permanecem atrás (e na sombra) de seus superiores. Na China tradicional, o governante fica de frente para o sul e recebe de cheio os raios do sol do meio-dia; deste modo assimila o másculo e luminoso princípio do *yang*. Disto se depreende que a frente do corpo também é *yang*. Ao contrário, as costas do governante e a área atrás dele são *yin*, feminino, escuro e profano.[11]

Toda pessoa está no centro do seu mundo, e o espaço circundante é diferenciado de acordo com o esquema de seu corpo. Quando ele se move e vira, também o fazem as regiões frente-atrás e direita-esquerda ao seu redor. Mas o espaço objetivo também assume estes valores somáticos. Os quartos em um extremo da escala, e as cidades no outro, freqüentemente têm frente e atrás. Nas sociedades grandes e estratificadas, as hierarquias espaciais podem ser claramente articuladas pela arquitetura, através da planta, desenho e tipo de decoração.

Consideremos algumas das maneiras como são diferenciadas, no mundo ocidental, as áreas anteriores e posteriores. Os cômodos são mobiliados assimetricamente: seu centro geométrico não é geralmente o ponto focal do espaço interior. Por exemplo, o ponto focal da sala pode ser a lareira, que está localizada em um extremo do cômodo. Um anfiteatro típico é nitidamente separado em frente e atrás pela posição da cátedra e pela localização das poltronas. A relação entre os cômodos, mais do que a forma como está arranjada a mobília dentro deles, pode estabelecer diferenças no espaço interior: assim um quarto de dormir tem frente e atrás, apesar da disposição simétrica dos móveis, janelas e portas, simplesmente porque uma porta abre para a sala e outra para o banheiro. Em muitos edifícios, as partes da frente e de trás

estão claramente diferenciadas. As pessoas podem trabalhar no mesmo prédio e experienciar mundos diversos, porque as diferenças de status as colocam em rotas de circulação e áreas de trabalho diferentes. Homens da manutenção e zeladores entram pela porta de serviço, na parte dos fundos, e transitam pelos "corredores escuros" do prédio, enquanto os executivos e suas secretárias entram pela porta da frente, cruzam o amplo saguão e os corredores bem iluminados até seus escritórios elegantemente mobiliados.[12] Uma típica residência da classe média tem uma fachada atrativa para impressionar e receber as visitas, e um fundo despretensioso para o uso de pessoas de baixo status, como os entregadores e crianças.

Têm as cidades regiões anteriores e posteriores? Na cidade chinesa tradicional, frente e atrás eram bem diferenciados: não havia possibilidade de confundir frente e sul, com sua ampla avenida cerimonial, com atrás e norte, que era reservado (pelo menos no planejamento teórico) para o uso comercial profano.[13] No Oriente Próximo e na Europa, as diferenças expressas no plano urbano eram menos sistemáticas. No entanto, as antigas cidades muralhadas ostentavam vias para procissões que eram usadas em ocasiões reais e triunfais; estas vias provavelmente tinham entradas imponentes. No fim da Idade Média e durante o Renascimento, os centros urbanos de importância política e eclesiástica construíram portais suntuosos nas muralhas que não mais cumpriam uma finalidade militar. A monumentalidade do portão simbolizava o poder do governante. Também funcionava como um ideograma para toda a cidade, apresentando uma fachada que pretendia impressionar os visitantes e os potentados estrangeiros.[14]

Na moderna cidade econômica não foi planejada uma parte anterior e uma posterior; não ostenta uma via para as procissões ou portão cerimonial, e seus limites freqüentemente são arbitrários, marcados por um insignificante letreiro indicando, como nos Estados Unidos, o nome e a população do distrito. Porém o sentido de "frente" e "atrás" não está de todo ausente. A amplidão e a aparência das auto-estradas (projetadas e marcadas com cartazes gigantescos) indicam ao

motorista que ele está entrando na cidade pela porta da frente.

Se a cidade moderna nos dá a impressão de ter frente e atrás, esta impressão é tanto resultado da direção e volume do trânsito como dos símbolos arquitetônicos. Em um quadro mais amplo, veja como o movimento histórico de um povo pode dar a impressão de uma assimetria espacial a toda uma região ou país. St. Louis é o portal preeminente para o Oeste. A cidade ergueu um arco alteroso para ressaltar o seu papel como a entrada para as Grandes Planícies e mais além. A maioria das pessoas nos Estados Unidos provavelmente considera as costas nordeste como a frente da nação. A história da nação é percebida como começando aí. Em especial, New York passou a significar o portão da frente. Entre os inúmeros cognomes da cidade, um é o Escritório Principal dos Negócios Americanos. Porém, mais importante do que o tamanho e o poder dos negócios, New York deve sua imagem de portão de entrada para o fato de que através dele entraram tantos imigrantes na terra da promissão.

As pessoas não confundem de bruço com a posição em pé, nem frente com atrás, mas os lados direito e esquerdo do corpo, assim como os espaços deles extrapolados são facilmente confundidos. Em nossa experiência como animais que se locomovem, frente e atrás são básicos e direita e esquerda são secundários. Para conseguir andar, primeiro nos levantamos e depois avançamos. O andar para frente é periodicamente interrompido para virar para a direita ou esquerda. Suponha que estou descendo uma rua e após um tempo viro para a direita. Um observador pode agora dizer que estou indo para a direita. Mas, em absoluto, tenho a sensação de que a minha direção é para a direita. Eu fiz uma virada para a direita, mas continuo indo para frente. Direita e esquerda são diferenças que tenho que reconhecer. São meios, para atingir meu objetivo que fica sempre à frente.

Os lados direito e esquerdo do corpo humano são bem semelhantes em aparência e função. Existem algumas assimetrias: por exemplo, um cacho de cabelo na cabeça vira para a direita; o coração está ligeiramente deslocado para o lado

esquerdo do corpo; os dois hemisférios cerebrais não estão igualmente bem desenvolvidos, e têm funções ligeiramente diferentes; a maioria das pessoas são destras e quando andam têm tendência de inclinar-se para a direita, talvez como resultado de um pequeno desequilíbrio no controle vestibular. Estas pequenas assimetrias biológicas não parecem suficientes para explicar as nítidas diferenças de valor atribuídas aos dois lados do corpo e aos espaços social e cosmológico, que se derivam do corpo.

Em quase todas as culturas, sobre as quais há informação disponível, o lado direito é considerado como muito superior ao esquerdo. A evidência deste preconceito é particularmente abundante na Europa, Oriente Médio e África, mas o preconceito é também bem documentado para a Índia e sudeste da Ásia.[15] No fundo, a direita é percebida como significando poder sagrado, o princípio de toda atividade efetiva, e a fonte de tudo que é bom e legítimo. A esquerda é a sua antítese; significa o profano, o impuro, o ambivalente e o débil, que é maléfico e deve ser temido. No espaço social, o lado direito do anfitrião é o lugar de honra. No espaço cosmológico, "a direita representa o que está no alto, o mundo superior, o céu; enquanto a esquerda está relacionada com o baixo mundo e com a Terra."[16] Cristo, em telas do Juízo Final, tem sua mão direita levantada apontando para a região luminosa do Céu, e sua mão esquerda apontando para baixo, para a escuridão do Inferno. Uma idéia semelhante de cosmos aparece entre os simples Toradja habitantes da Célebes central. O lado direito é dos vivos, um mundo de luz; o lado esquerdo é o escuro mundo subterrâneo dos mortos.[17] No plano geográfico, os antigos árabes equacionavam a esquerda com o norte e a Síria. A palavra *šimâl* indica tanto norte como lado esquerdo. A palavra árabe para Síria é Sam: o seu radical significa "desgraça" ou "mau agouro" e "esquerda". Um verbo derivado, *sa'ma*, significa "trazer má sorte" e "virar para a esquerda". Ao contrário, o sul e o lado direito do lar árabe estão saturados de bênçãos. O sul é a terra florescente do Iêmen, e seu radical *ymn* implica idéias de felicidade e "direita".[18] No oeste da África, os Timne consideram o leste

como a orientação fundamental. O norte, portanto, está à esquerda e é considerado escuro; o sul para a direita é a luz. Para os Timne, trovão e relâmpago são preparados no norte, ao passo que as "boas brisas" vêm do sul.[19]

A visão chinesa tem um interesse especial porque parece ser uma exceção importante à regra. Como a maioria dos povos, os chineses são destros, mas para eles o lado honorável é o esquerdo. Na grande classificação bipartida *yin* e *yang*, o lado esquerdo é *yang* e pertence ao homem, o lado direito é *yin* e pertence à mulher. A razão principal para isso é que o espaço social e cosmológico chinês está centrado no governante que serve de mediador entre o céu e a terra. O governante olha para o sul e para o sol. Portanto, no seu lado esquerdo está o leste, o lugar em que o sol nasce e do homem (*yang*); no seu lado direito está o oeste, o lugar em que o sol se põe e da mulher (*yin*).[20]

O homem é a medida. Em sentido literal, o corpo humano é a medida de direção, localização e distância. No Egito Antigo, a palavra para "rosto" é a mesma para "sul", e a palavra "nuca" está associada com "norte".[21] Muitas línguas da África e dos Mares do Sul extraem suas preposições espaciais diretamente de termos das partes do corpo como "costas" para "trás", "olho" para "em frente de", "pescoço" para "acima", e "estômago" para "dentro".[22] Na língua Ewe, da África ocidental, a palavra para "cabeça" tanto significa "pico" como as denominações espaciais gerais de "em cima" e "acima".[23] O costume de usar substantivos como preposições para expressar relações espaciais pode extrapolar o corpo; por exemplo, em lugar de "costas", uma palavra como "rastro" pode ser usada para indicar "atrás"; "sob" pode ser designado por "chão" ou "terra", e "em cima" por "ar".[24]

As preposições espaciais são necessariamente antropocêntricas, quer sejam substantivos derivados de partes do corpo humano ou não. Como afirma Merleau-Ponty: "Quando digo que um objeto está *sobre* a mesa, sempre me coloco, mentalmente, quer na mesa, quer no objeto, e lhes atribuo uma categoria que teoricamente ajusta a relação de meu corpo aos objetos externos. Sem esta associação antropológica, a pa-

lavra *sobre* é indistinguível da palavra *sob* ou da palavra *ao lado*."[25] Onde está o livro? Está sobre a escrivaninha. A resposta é apropriada porque de imediato nos ajuda a localizar o livro dirigindo nossa atenção para a grande escrivaninha. É difícil imaginar uma circunstância na vida real na qual seja apropriada a resposta "a escrivaninha está *sob* o livro". Dizemos que um objeto está sobre, em, acima ou sob outro objeto como resposta a preocupações práticas e urgentes. Entretanto, frases de localizações, normalmente, exprimem muito mais do que simples fatos locacionais. "Deixei minhas chaves dentro do carro" diz onde as chaves estão, mas é também uma expressão de angústia. "Estou em meu escritório" pode significar, dependendo do contexto, ou "venha me ver", ou "não me incomode". Somente no hospício, frases como estas são estritamente locacionais; no hospício, "o livro está sobre a escrivaninha" e "a escrivaninha está sob o livro" são partes equivalentes e permutáveis na conversa.[26]

As medidas populares de comprimento são derivadas de partes do corpo. São muito usadas a largura e o comprimento dos dedos ou do polegar; a distância, quer do polegar até a ponta do dedo mínimo ou até a ponta do indicador; da ponta do dedo médio até o cotovelo (côvado), ou a distância entre as pontas dos dedos, com os braços estendidos e as mãos abertas (braça). Objetos, de uso corrente, feitos pelo homem, servem como medidas fixas de comprimento, por exemplo, a vara usada para espicaçar os bois, a lança e pedaços comuns de corda ou corrente. As estimativas de distâncias maiores se baseiam na experiência e na idéia de esforço. Assim, a jarda é uma passada larga, a milha são mil passos e o *furlong*, equivalente a um oitavo de milha (sulco longo), é a extensão que a junta de boi pode comodamente arar. O arremesso da lança ou o alcance da flecha são unidades aproximadas de distância, e mesmo no mundo moderno falamos de "até o alcance de uma pedra atirada", e "até a distância de um grito". As medidas de capacidade "incluem a concha da mão, o punhado ou a braçada, a carga de um homem, animal, vagão ou navio; o conteúdo de um ovo, cuia, ou qualquer outro objeto natural; ou de alguns objetos fabricados, de uso comum,

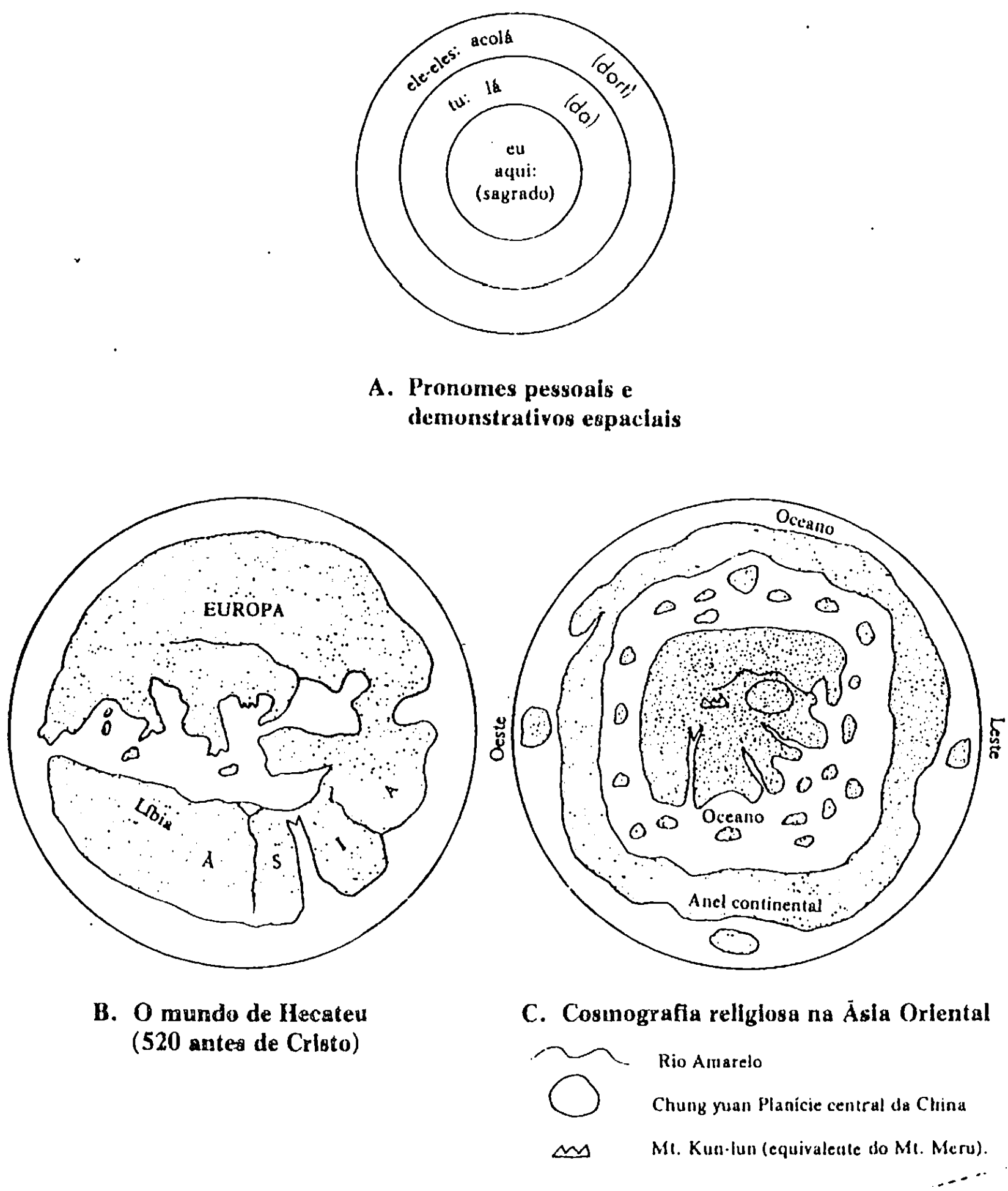
como uma cesta."[27] As medidas de área são expressas em unidades como um couro de boi, uma esteira ou capa; o campo que uma parelha de bois pode arar em um dia; e a terra que podia ser semeada com uma determinada quantia de sementes.[28]

O corpo humano e suas subdivisões parecem não fornecer as unidades comuns para estimativas de área, como o fazem para a estimativa de comprimento e volume ou capacidade. Área é provavelmente um conceito mais abstrato do que comprimento e volume. Mesmo nas sociedades mais simples, as pessoas precisam calcular comprimento e distância. "Capacidade" é igualmente básica. O próprio corpo humano é um receptáculo. Sabemos o que é sentir-se "cheio" ou "vazio". Experienciamos diretamente a quantidade de alimento ou água na concha de nossas mãos ou em nossa boca. Os adjetivos de tamanho como "grande" e "pequeno", se referem principalmente a volume e secundariamente a área. A palavra "grande" deriva do latim "bochecha inflada". Apesar de que nas aulas elementares de geometria aprendemos sobre área antes de volume, na experiência diária, área é uma idéia sofisticada abstraída do sentido mais primitivo de capacidade.

"Distância" tem conotação de graus de acessibilidade e também de preocupação. Os seres humanos estão interessados em outras pessoas e nos objetos importantes em suas vidas. Querem saber se as pessoas que lhes são importantes estão longe ou perto deles e umas das outras. Quando um objeto importante é designado por uma palavra ou descrito em uma frase, a palavra ou frase sugere algumas qualidades do objeto: "um cachorro feroz", "uma lança partida", "um homem doente". Quando usamos estas expressões, estão implícitas localização e distância, embora não sejam dadas explicitamente. "Um cachorro feroz" é um cachorro que está bem perto de mim para proteção, ou amarrado em um poste, de maneira que estou fora de seu alcance, "uma lança partida" é a lança ao alcance da mão, porém partida e por isso inútil. Em melanésio e em certas línguas dos índios americanos, localização e distância em relação a lugar ou pessoa são requisitos indispensáveis na descrição de obje-

tos. Codrington observou tanto entre os melanésios como entre os polinésios o hábito de introduzir constantemente advérbios de lugar e de direção como: para cima e para baixo, para cá e para lá, para o mar e para a terra. "Tudo que diz respeito a coisas e pessoas é visto como vindo ou indo, ou relacionado com lugar, em uma maneira que não é natural para o europeu, a que ele não está acostumado."[29] Sobre *kwakiutl*, uma língua indígena da costa do Pacífico, Boas escreveu: "A exatidão com a qual a localização é expressa tanto nos substantivos como nos verbos, em relação a quem fala, é uma das características fundamentais da língua."[30] Diversas línguas dos índios americanos apenas podem expressar um pensamento como "o homem está doente" dizendo ao mesmo tempo se o sujeito da oração está a uma distância maior ou menor de quem fala ou de quem escuta e se o sujeito é visível ou invisível para eles.[31]

Distância é distância da própria pessoa (Fig. 4). Em muitas línguas, os demonstrativos espaciais e os pronomes pessoais estão intimamente relacionados, de maneira que é difícil dizer que classe de palavras vem antes ou depois, ou quais são primitivas ou derivadas. As palavras nas duas classes são atos de indicações semimiméticos, semilingüísticos. Os pronomes pessoais e demonstrativos e os advérbios de lugar estão intimamente inter-relacionados.[32] Eu estou sempre *aqui*, e o que está aqui eu denomino *este*. Ao contrário do aqui onde eu estou, você está *lá* e ele está *acolá*. O que está lá ou acolá eu denomino *aquele*. "Este" e "aquele" aqui desempenham a função de tripla diferença no alemão *dies*, *das* e *jenes*. Em línguas não-européias, uma gama sutil de variação de pronomes demonstrativos pode ser usada para indicar distâncias relativas a partir do eu. Assim em *tlingit*, uma língua indígena americana, *he* indica um objeto que está muito perto e sempre presente; *ya* indica um objeto muito perto e presente, mas um pouco mais distante; *yu* indica algo tão remoto que pode ser usado como um artigo impessoal; *we* indica uma coisa extremamente remota e geralmente é invisível.[33] Os Chukchi do nordeste da Sibéria têm até nove termos para expressar a posição de um objeto em relação a quem fala.[34]

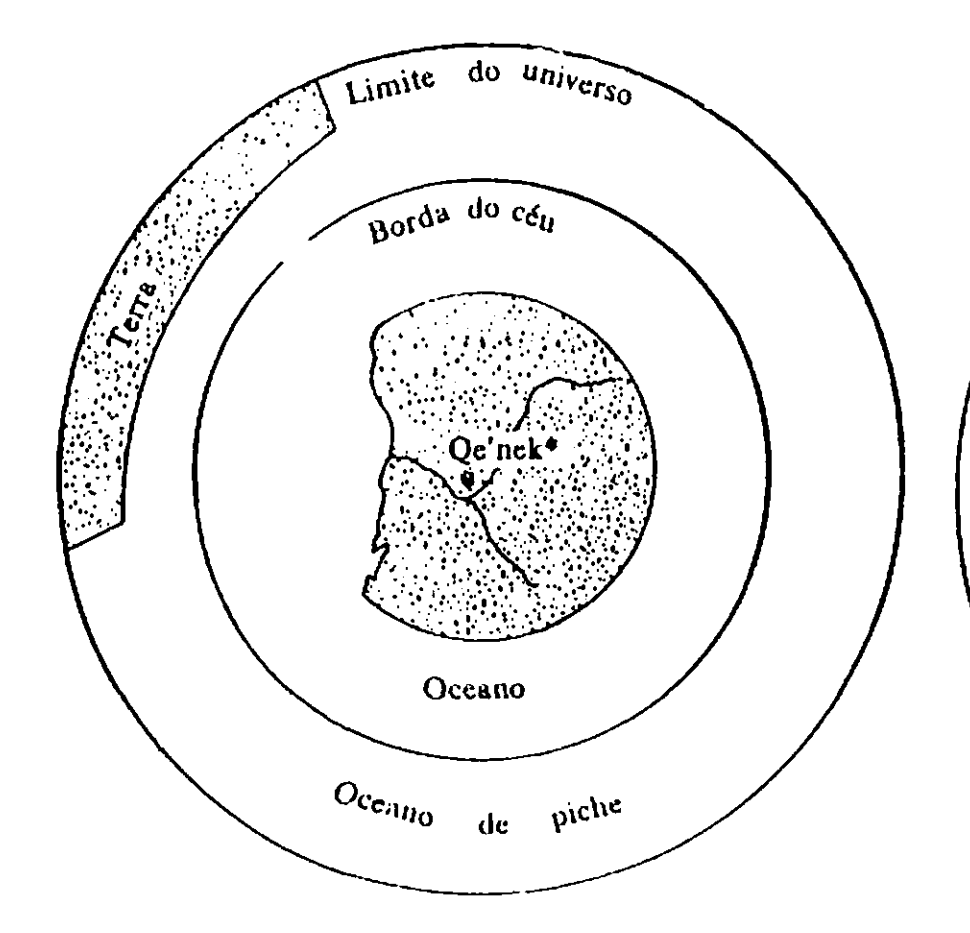


A. Pronomes pessoais e demonstrativos espaciais

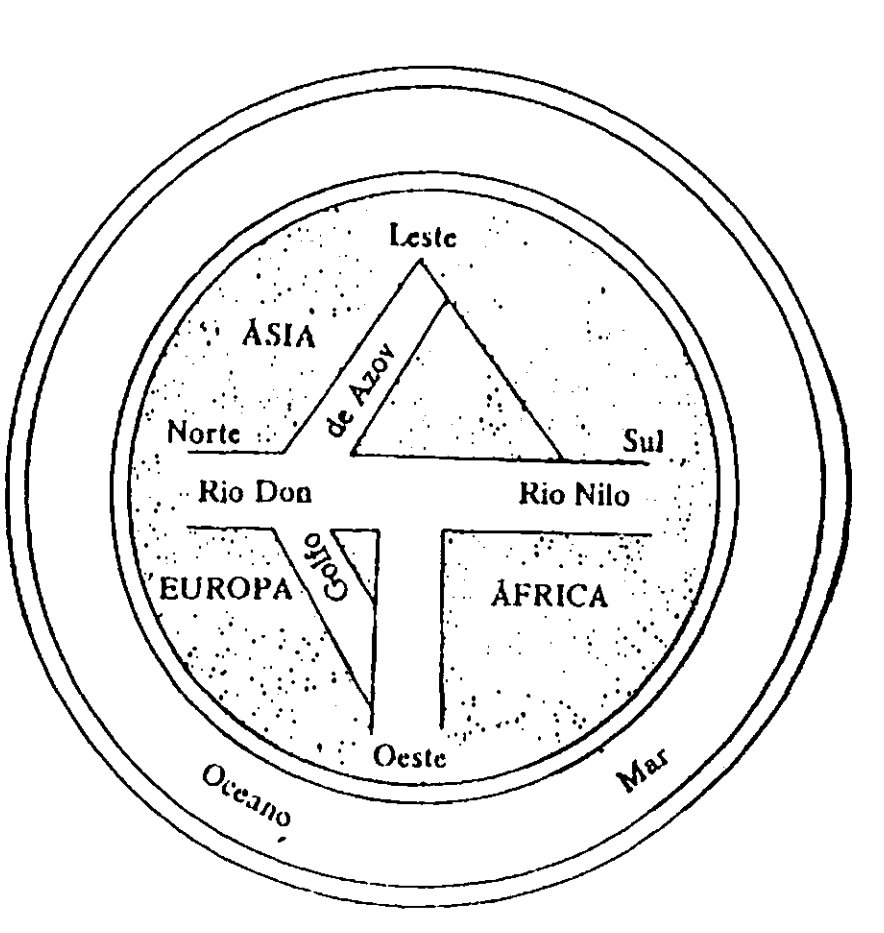
B. O mundo de Hecateu (520 antes de Cristo)

C. Cosmografia religiosa na Ásia Oriental

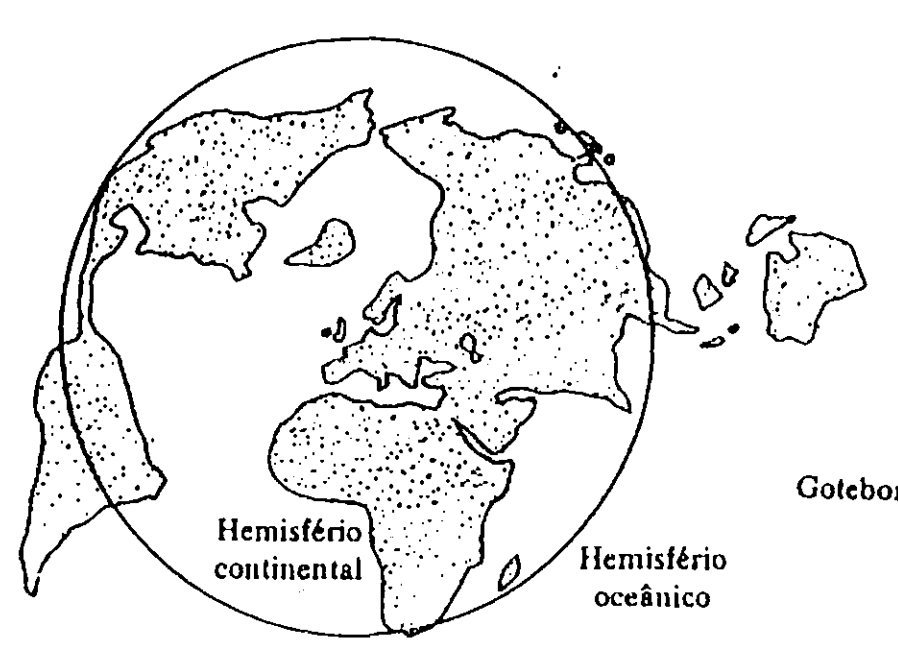
Figura 4. Organizações do espaço egocêntricas (A) e etnocêntricas (B-G) dos tempos antigos até os modernos, nas sociedades letradas e iletradas. A Figura 4G foi reimpressa com permissão de Torsten Hägerstrand, "Migration and area: survey of a sample of Swedish migration fields and hypothetical considerations on their genesis", *Lund Studies in Geography*, Series B, Human Geography, v. 13, 1957, p. 54.



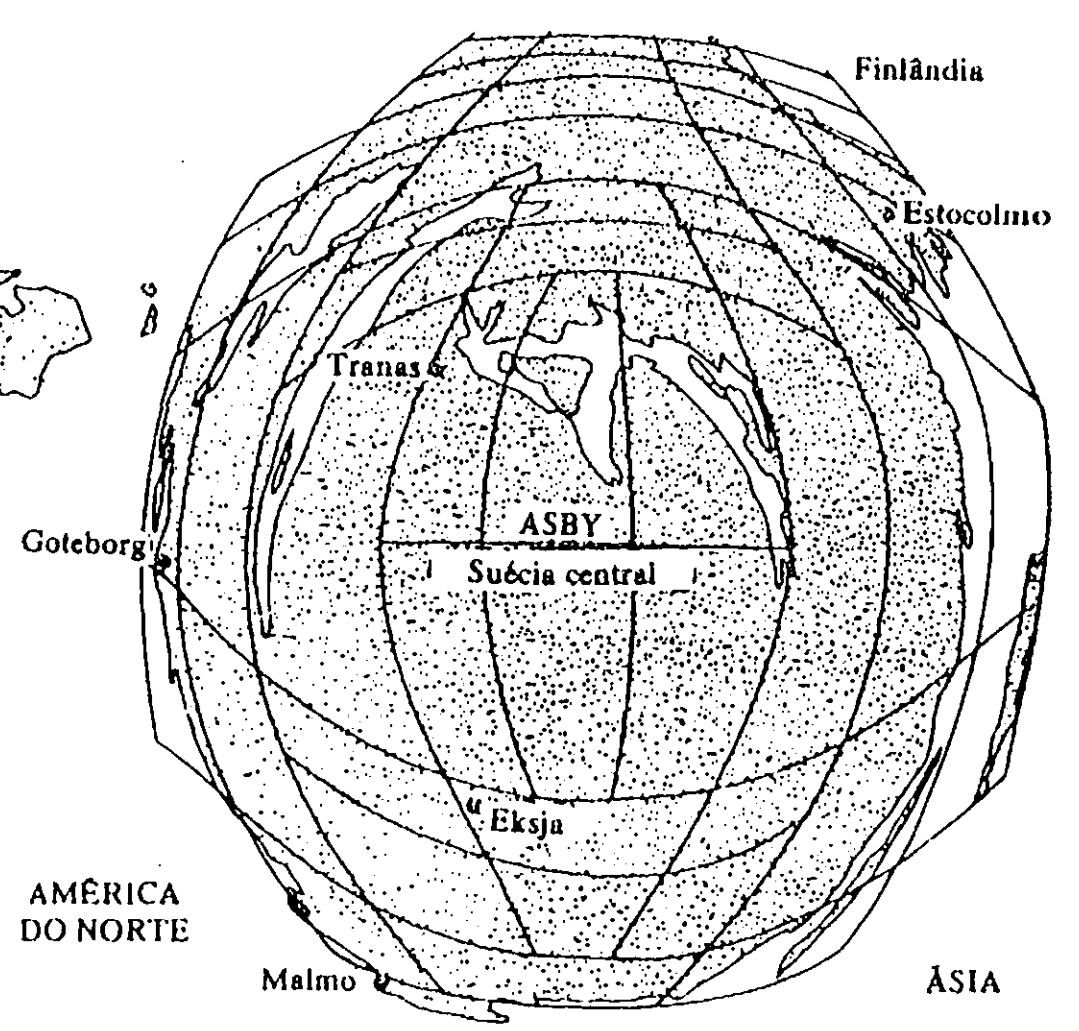
D. Idéia do mundo dos índios Yurok da Califórnia



E. Mapa O-T segundo Isidoro, bispo de Sevilha (570-636 depois de Cristo)



F. Hemisférios continental e oceânico centrado na França setentrional



G. Mapa com distância azimutal logarítmica, centrado na Suécia central

* Qe'nek = centro do mundo

Em inglês, os demonstrativos "este" e "aquele" são apenas um par e, portanto, carecem de amplitude locacional; talvez como resultado disto seus significados se tornam polarizados e podem transmitir uma grande carga emocional. "Falamos disto e daquilo, mas principalmente daquilo." A palavra "aquele" sugere sem dúvida tópicos de conversação remotos e triviais.[35] Em *Ricardo II*, Shakespeare consegue evocar um sentimento de fervor patriótico, em parte através do uso insistente de "este", que é identificado com "nós os ingleses". "Esta afortunada estirpe de homens, este pequeno mundo, esta pedra preciosa. [...]"

Uma diferença que todos fazem é entre "nós" e "eles". Nós estamos *aqui*; nós somos *esta* afortunada estirpe de homens. Eles estão *lá*; eles não são completamente humanos e vivem *naquele* lugar. Os membros do grupo-nós são amigos chegados entre si, estão distanciados dos membros do outro grupo (eles). Aqui vemos como os significados de "chegados" e "distanciados" são uma combinação de graus de intimidade interpessoal e distância geográfica. Não seria possível decidir qual sentido é o primitivo e qual é o derivado.[36] "Somos amigos chegados" quer dizer que temos intimidade, nos vemos muitas vezes e vivemos no mesmo bairro. Ser chegado combina os dois significados de intimidade e proximidade geográfica. À medida que o amigo se muda cada vez mais para longe geograficamente, também declina o calor emocional: "longe dos olhos, longe do coração". É claro, há inúmeras exceções. A distância social pode ser o inverso da distância geográfica. O criado vive perto do patrão, mas ambos não são amigos chegados. Psicologicamente, a ausência (distância espacial) pode aumentar o afeto. Tais exceções não invalidam a regra.

Temos apontado que certas divisões e valores espaciais devem sua existência e significado ao corpo humano, e também que a distância — um termo espacial — está intimamente ligada a termos que expressam relações interpessoais. Este tema pode facilmente ser ampliado. Poderíamos perguntar, por exemplo, como o espaço e a experiência de espaciosidade estão relacionados com o sentido humano de competência e liberdade. Se o espaço é um símbolo de amplidão e

liberdade, como se afetará com a presença de outras pessoas? Que experiências concretas nos permitem atribuir significados diferentes ao espaço e à espaciosidade, à densidade de população e apinhamento?

5
Espaciosidade e Apinhamento

Espaço e espaciosidade são termos intimamente relacionados, como são densidade de população e apinhamento; mas espaço amplo nem sempre é experienciado como espaciosidade, e alta densidade necessariamente não significa apinhamento. Espaciosidade e apinhamento são sentimentos antitéticos. O ponto no qual um sentimento se transforma em outro depende de condições difíceis de generalizar. Para compreender como estão relacionados espaço e número de pessoas, espaciosidade e apinhamento, precisamos explorar seus significados em condições específicas.[1]

Consideremos o espaço. Enquanto unidade geométrica (área ou volume), é uma quantidade mensurável e precisa. Falando mais informalmente, espaço significa lugar (*room*); a palavra alemã para espaço é *Raum*. Há lugar para outro engradado de móveis no depósito? Há lugar para outra casa na propriedade? A faculdade tem lugar para mais estudantes? Apesar de terem estas questões uma forma gramatical semelhante e todas usarem a palavra "lugar" adequadamente, o significado de "lugar" é diferente em cada caso. A primeira questão indaga se mais objetos podem ser colocados e a resposta requer uma medição simples e objetiva. A segunda e a terceira questões mostram que lugar pode significar mais do

que espaço físico: sugere espaciosidade. A questão não é se a casa pode caber fisicamente na propriedade, mas se o sítio é suficientemente espaçoso. E uma faculdade não somente deve ter salas de aula adequadas, bibliotecas e laboratórios, mas deve parecer espaçosa e livre aos estudantes que nela ingressam para ampliar suas mentes.

Espaciosidade está intimamente associada com a sensação de estar livre. Liberdade implica espaço; significa ter poder e espaço suficientes em que atuar. Estar livre tem diversos níveis de significado. O fundamental é a capacidade para transcender a condição presente, e a forma mais simples em que esta transcendência se manifesta é o poder básico de locomover-se. No ato de locomover-se, o espaço e seus atributos são experienciados diretamente. Uma pessoa imóvel terá dificuldade em dominar até as idéias elementares de espaço abstrato, porque tais idéias se desenvolvem com o movimento — com a experiência direta do espaço através do movimento.

Um bebê não é livre, assim como os prisioneiros e os acamados. Eles não podem, ou perderam a capacidade de mover-se livremente; vivem em espaços confinados. Uma pessoa idosa move-se com dificuldade crescente. O espaço parece fechar-se sobre ela. Para uma criança sadia, a escada é uma ligação entre dois andares, um convite para subir e descer; para um velho é uma barreira entre dois andares, um aviso para não sair do lugar. Os fisicamente fortes — crianças e atletas — desfrutam de uma sensação de amplidão espacial pouco conhecida dos que trabalham em escritório, os quais ouvem as narrativas de proeza física com um misto de admiração e inveja. Eric Nesterinko, um jogador de hóquei do Toronto Maple Leafs, descreveu que mesmo quando criança a alegria de mover-se era superior à alegria de ganhar. "Quando era criança", ele recorda, "mover-me bastante era o que me encantava. Sentia-me solto porque podia me mover ao redor de qualquer um. Era livre." Como um homem de meia-idade, aos trinta e oito anos Nesterinko continua se sentindo encantado com a liberdade espacial. Recorda como em uma tarde fria, clara e agradável, ele viu um enorme manto de gelo na

rua. Sem pensar, dirigiu seu carro para o gelo, desceu e colocou seus patins. O jogador de hóquei disse: "Tirei meu casaco de pêlo de camelo. Fiquei só de terno. E voei. Não havia ninguém. Estava tão livre como um pássaro. [...] Incrível! É lindo! Você está ultrapassando as fronteiras da gravidade. Eu acho que este é o desejo inato do homem."[2]

Instrumentos e máquinas ampliam a sensação de espaço e espaciosidade do homem. O espaço que é mensurável pelo alcance dos braços estendidos torna-se um mundo pequeno quando comparado com aquele que é medido pela distância do arremesso da lança ou o tiro de uma flecha. O corpo pode sentir ambas as medidas. Tamanho é o que a pessoa sente quando estende seus braços; é a experiência do caçador quando *arremessa* sua lança, *sente-a* sair de sua mão e a *vê* desaparecer a distância. Um instrumento ou máquina aumenta o mundo da pessoa quando ela sente que é uma extensão direta de seus poderes corporais. Uma bicicleta amplia a sensação de espaço do homem, assim como um carro esporte. São máquinas comandadas pelo homem. Um carro esporte responde ao menor desejo do motorista. Descortina um mundo de velocidade, vento e movimento. Acelerando em uma reta ou fazendo uma curva, momento e gravidade — estes termos áridos tirados de um texto de física — tornam-se as qualidades sentidas do movimento. Pequenos aeroplanos do tipo usado na década dos vinte são capazes de aumentar a liberdade do homem, seu espaço, como também de colocá-lo em uma relação mais íntima com a vastidão da natureza. O escritor francês e piloto Antoine de Saint-Exupéry assim se expressou:

> A máquina que à primeira vista parece um meio de isolar o homem dos problemas da natureza, na verdade mergulha-o mais profundamente neles. Tanto para o camponês como para o piloto, a aurora e o crepúsculo tornam-se acontecimentos importantes. Seus problemas essenciais são marcados pela montanha, mar e vento. Só diante do vasto tribunal do céu tempestuoso, o piloto defende sua correspondência [sic] e discute em termos de igualdade com aquelas três divindades elementares.[3]

Quando o caçador paleolítico deixa a sua acha e pega o arco e a flecha, ele avança um passo na conquista do espaço,

contudo o espaço se expande diante dele: as coisas que antes estavam além do seu alcance físico e horizonte mental agora fazem parte do seu mundo. Imagine um homem de nosso tempo que aprende primeiro a andar de bicicleta, depois a guiar um carro esporte e finalmente a pilotar um pequeno aeroplano. Ele obtém progressos sucessivos de velocidade; vence distâncias cada vez maiores. Ele conquista o espaço, mas não aniquila o seu tamanho sensível; ao contrário, o espaço continua a abrir-se para ele. Quando o transporte é uma experiência passiva, a conquista do espaço pode significar a sua diminuição. A velocidade que dá liberdade ao homem, faz com que ele perca a sensação de espaciosidade. Pense em um avião a jato de passageiros. Ele cruza o continente em poucas horas; no entanto, a experiência dos passageiros com a velocidade e o espaço é provavelmente menos nítida do que a de um motociclista que desce ruidosamente uma auto-estrada. Os passageiros não têm controle sobre a máquina e não podem senti-la como uma extensão de seus poderes corporais. Os passageiros são pacotes luxuosos — amarrados com segurança em seus assentos — transportados passivamente de um lugar para o outro.

O espaço é um símbolo comum de liberdade no mundo ocidental. O espaço permanece aberto; sugere futuro e convida à ação. Do lado negativo, espaço e liberdade são uma ameaça. Um dos sentidos etimológicos do termo *bad* ("mau") é "aberto". Ser aberto e livre é estar exposto e vulnerável. O espaço aberto não tem caminhos trilhados nem sinalização. Não tem padrões estabelecidos que revelem algo, é como uma folha em branco na qual se pode imprimir qualquer significado. O espaço fechado e humanizado é lugar. Comparado com o espaço, o lugar é um centro calmo de valores estabelecidos. Os seres humanos necessitam de espaço e de lugar. As vidas humanas são um movimento dialético entre refúgio e aventura, dependência e liberdade. No espaço aberto, uma pessoa pode chegar a ter um sentido profundo de lugar; e na solidão de um lugar protegido a vastidão do espaço exterior adquire uma presença obsessiva. Um indivíduo sadio aceita restrição e liberdade, a limitação do lugar e a amplidão do

espaço. Ao contrário, o claustrófobo vê os lugares pequenos e apertados como algo opressivo, não como espaços limitados onde é possível a meditação ou a camaradagem fraterna. Um agoráfobo teme espaços abertos, que para ele não se apresentam como campos potenciais de ação nem de engrandecimento do eu; pelo contrário eles ameaçam a frágil integridade do eu.[4]

O meio ambiente físico pode influenciar o sentido de tamanho e espaciosidade. Na pequena ilha melanésica de Tikopia, que tem apenas cinco quilômetros de comprimento, os ilhéus não conseguem conceber o tamanho de uma grande extensão de terra. Duvidam que exista uma terra na qual não se possa escutar o barulho das ondas do mar.[5] A China, no outro extremo, estende-se por um continente. Seu povo aprendeu a contemplar grandes distâncias e a pensar nelas com medo, porque podem significar a separação de amigos e namorados. A antiga literatura chinesa usava a expressão, mil *li** para evocar um sentido de grande distância. Durante a dinastia Han, tornaram-se moda os "dez mil li". Com o aumento do conhecimento geográfico, fez-se necessária uma retificação da hipérbole poética. Mais ainda, à medida que o conhecimento geográfico ampliou, os poetas puderam usar ambientes naturais contrastantes para evocar um sentido de distância e separação. Os versos seguintes de um poema escrito durante o período Han ilustram o sentimento e o método empregado para destacá-las:

Sem parar, caminho sem parar,
longe de ti — separados,
dez mil li e mais entre nós,
cada qual em um extremo do céu.
A trilha que percorro é longa e dolorosa;
quem sabe quando nos veremos outra vez?
O cavalo Hu inclina-se com o vento norte;
o passarinho Yueh faz seu ninho nos ramos voltados para o sul;
cada vez mais aumenta nossa separação...[6]

(*) Li é uma medida chinesa de distância, correspondendo a mais ou menos 580 m (N. da T.).

Hu designa a área ao norte da China que se estende da Coréia até o Tibete; *Yueh* é o termo para a área ao redor da foz do rio Azul. Portanto, uma hipérbole abstrata de distância, dez mil li, é corporificada com a imagem de duas regiões específicas com suas ecologias contrastantes.

A sensação de espaciosidade é identificável com tipos particulares de meios ambientes? Um cenário é espaçoso se nos permite movermo-nos livremente. Um quarto amontoado de móveis não é espaçoso, ao contrário de um saguão vazio ou de uma praça pública; se houver crianças soltas nestes lugares, elas provavelmente tenderão a correr. Uma ampla planície sem árvores parece aberta e extensa. A relação do meio ambiente com o sentimento parece clara; mas de fato é difícil formular regras gerais. Dois fatores perturbam o assunto. Um é que o sentimento de espaciosidade depende do contraste. Por exemplo, uma casa é um mundo compacto e articulado em comparação com o vale lá fora. De dentro da casa o vale parece amplo e indefinido, mas o próprio vale é uma depressão bem definida se comparado com a planície na qual ele se abre. O segundo fator é que a cultura e a experiência têm uma grande influência na interpretação do meio ambiente. Os norte-americanos passaram a aceitar as pradarias abertas do Oeste como um símbolo de oportunidade e liberdade, mas para os camponeses russos o espaço sem fronteira tinha um significado oposto. Conotava antes desespero que oportunidade; mais inibia do que encorajava a ação. Falava da insignificância do homem diante da imensidão e indiferença da natureza. Imensidão que oprimia. Máximo Górki escreveu:

> A planície ilimitada onde se ergue uma vila com choças amontoadas, de paredes de troncos e telhados de palha, tem a maldita propriedade de desolar a alma humana e de exaurir todo desejo de ação. O camponês pode ir além dos limites da vila, olhar para o vazio ao seu redor, e após algum tempo sentirá como se essa desolação entrara em sua própria alma. Em parte alguma se podem ver vestígios de trabalho. [...] Até onde os olhos podem alcançar, estende-se uma planície sem fim, e no meio dela está um insignificante homenzinho miserável, abandonado nesta terra sombria para trabalhar como um escravo de galera. E o homem está esmagado por um sentimento de indiferença que mata sua capacidade de pensar, de lembrar a experiência passada e de inspirar-se nela.[7]

O problema de como o meio ambiente e o sentimento estão relacionados traz à mente a seguinte questão: pode-se associar uma sensação de espaciosidade com a floresta? De um ponto de vista, a floresta é um ambiente fechado, a antítese de espaço aberto. Não existem vistas panorâmicas. Um fazendeiro tem que derrubar árvores para criar espaço para a sede da fazenda e para os campos de cultivo. No entanto, uma vez estabelecida, a fazenda se transforma em um mundo ordenado e com significado — um lugar —, e além dela está a floresta e o espaço.[8] A floresta, não menos que a planície desnuda, é uma região virgem cheia de possibilidades. As árvores, que de um ponto de vista fecham o espaço, de outro são meios pelos quais se cria uma consciência peculiar de espaço, porque as árvores estão alinhadas até onde a vista alcança, e elas levam a mente a extrapolar até o infinito. A planície aberta, não importa quão grande seja, termina no horizonte. A floresta, embora possa ser menor, parece ilimitada para quem está perdido dentro dela.

Para que as montanhas florestadas ou as planícies com pastagens sirvam como imagem de espaciosidade depende, em parte, da natureza da experiência histórica das pessoas. No período da grande expansão européia do século XIX, os migrantes geralmente mudavam-se das florestas para as pastagens. A princípio a pradaria norte-americana provocava temor; carecia de definição quando comparada com os espaços reticulados do Leste habitado e arborizado. Mais tarde os americanos interpretaram a pradaria de maneira mais positiva: a Costa Leste tinha lugares bem ordenados, mas o oeste significava espaço e liberdade. Ao contrário da experiência norte-americana, na China os antigos centros de população estavam localizados no território relativamente aberto do norte semi-úmido e semi-árido. O movimento da população deu-se para o sul montanhoso e florestado. Poderiam os chineses ter associado o sul florestado com uma sensação de espaciosidade? Pelo menos alguns deles o fizeram. A poesia do período Han, por exemplo, descreve a natureza selvagem do sul com admiração; lá, os funcionários vindos do norte encontraram um mundo imenso e aparentemente primitivo de montanhas e

lagos envoltos em neblina. Foi no sul da China que a poesia naturalista e a pintura de paisagem alcançaram seu maior desenvolvimento: ambas as artes contrastaram o espaço natural, um mundo de luz cambiante e de sucessivos cumes de montanhas desaparecendo no infinito, com o mundo formal e fechado do homem.[9]

O espaço é, sem dúvida, mais do que um ponto de vista ou um sentimento complexo e fugaz. É uma condição para a sobrevivência biológica. Mas a questão de quanto espaço um homem necessita para viver confortavelmente não tem uma resposta simples. O espaço como recurso é uma apreciação cultural. No Oriente, uma família de fazendeiros pode viver feliz em poucos hectares intensamente trabalhados: em 1862, nos Estados Unidos, um quarto de seção*, ou 160 acres (65 hectares), era considerado o tamanho adequado para uma pequena propriedade rural. O nível de aspiração, sem dúvida, afeta o que cada um considera como espaço adequado. A aspiração é condicionada culturalmente. A China tradicional, por exemplo, tinha muitos pequenos proprietários, que se contentavam em viver das rendas das propriedades e desfrutar da ociosidade em vez de trabalhar e investir os lucros para aumentar suas propriedades. Nas sociedades ocidentais capitalistas, aspiração e espírito empresarial têm sido e continuam sendo muito mais fortes. Para o verdadeiro empresário, os bens que possui, raramente parecem suficientes. O espaço suficiente para os negócios atuais pode parecer-lhe insuficiente. Os apetites biológicos logo atingem seu limite natural, mas o anseio ultrabiológico — que rapidamente assume a forma deturpada da cobiça — é potencialmente ilimitado. Tolstói, desesperado, indagou: "Quanta terra necessita um homem?" — título de uma eloqüente fábula em que dá sua resposta. Apesar de a questão de Tolstói parecer uma coisa simples, sua resposta e as de outros escondem comumente profundos compromissos políticos e morais.

(*) Uma seção é uma subdivisão de terras públicas, nos EUA, de área equivalente a uma milha quadrada (N. da T.).

O espaço é um recurso que produz riqueza e poder quando adequadamente explorado. É mundialmente um símbolo de prestígio. O "homem importante" ocupa e tem acesso a mais espaço do que os menos importantes. Um ego agressivo exige incessantemente mais espaço para se movimentar. A sede de poder pode ser insaciável — particularmente o poder sobre o dinheiro ou território, visto que os crescimentos financeiro e territorial são basicamente simples idéias adicionais que demandam pequeno esforço imaginativo para serem concebidas e extrapoladas. O ego coletivo de uma nação tem reivindicado mais espaço vital às expensas dos vizinhos mais fracos; uma vez que uma nação tem êxito na conquista de territórios, pode ser que não veja nenhum impedimento importante para não chegar quase a dominar o mundo. Tanto para a nação agressiva como para o indivíduo agressivo, o contentamento que acompanha a sensação de espaciosidade é uma miragem que desaparece à medida que se adquire mais espaço.

O espaço, uma necessidade biológica de todos animais, é também para os seres humanos uma necessidade psicológica, um requisito social, e mesmo um atributo espiritual. Espaço e espaciosidade têm diferentes significados nas várias culturas. Consideremos a tradição hebraica, que vem tendo uma forte influência nos valores ocidentais. No Antigo Testamento, as palavras para espaciosidade significam em um contexto tamanho físico e, em outros, qualidades psicológicas e espirituais. Como uma medida física, espaciosidade é "uma terra boa e grande, uma terra onde corre leite e mel" (Êxodo, 3, 8). Os israelitas estavam preocupados com o tamanho da terra prometida. Eles não podiam se levantar em armas e aumentá-la às custas dos vizinhos, porém Deus poderia aprovar sua aventura. "Porque expulsarei as nações diante de ti, e alargarei tuas fronteiras, e ninguém cobiçará tua terra" (Êxodo, 34, 24). Psicologicamente, espaço na tradição hebraica significa escapar do perigo e livrar-se das restrições. A vitória é escapar "para um espaço amplo". "Tirou-me e colocou-me em um espaço amplo; livrou-me porque me tem amor" (Salmo, 18, 19). No Salmo 119, a linguagem de espaciosidade

é aplicada ao engrandecimento intelectual e liberdade espiritual do homem que conhece a Tora. "Correrei pelo caminho dos vossos mandamentos, porque sois vós que engrandeceis minha mente" (versículo 32). No plano espiritual, espaço conota liberação e salvação.[10]

Até aqui temos explorado o significado de espaciosidade sem considerar a presença de outras pessoas. A solidão é uma condição para adquirir a sensação de imensidade. A sós, nossos pensamentos vagam livremente no espaço. Na presença de outros, os pensamentos recuam devido ao fato de que outras pessoas projetam seus próprios mundos na mesma área. O medo do espaço muitas vezes vai junto com o medo da solidão. A companhia de seres humanos — mesmo de uma única pessoa — produz uma diminuição do espaço e ameaça a liberdade. Por outro lado, à medida que as pessoas penetram no espaço, para cada uma chega um ponto em que a sensação de espaciosidade passa ao seu oposto — apinhamento. O que é apinhamento? Podemos dizer que uma floresta está apinhada de árvores e um quarto está apinhado de bugigangas. Mas são basicamente as pessoas que nos apinham; elas, mais do que as coisas, podem restringir nossa liberdade e nos privar de espaço.

Um exemplo exagerado de como os outros podem afetar a escala de nosso mundo. Imagine um homem tímido estudando piano no canto de um salão. Alguém entra para olhar. Imediatamente o pianista sente restrição espacial. Mesmo uma só pessoa a mais pode parecer uma multidão. Sob o olhar de outrem, o pianista deixa de ser o único sujeito dominando o espaço, e passa a ser um objeto entre muitos do quarto. Ele sente que perde o poder para organizar as coisas no espaço de uma única perspectiva, que é a sua. Objetos inanimados raramente produzem este efeito, embora um homem possa com facilidade se sentir doente em um quarto cheio de retratos de seus ancestrais. Até uma peça do mobiliário pareceria uma presença intrusa. No entanto, as coisas têm este poder apenas na medida em que as pessoas dotam-nas com características animadas ou humanas. Os seres humanos possuem naturalmente este poder. Porém a sociedade pode privá-los disto. Os

seres humanos podem ser tratados como objetos, de maneira que não sejam mais do que estantes de livros. Um homem rico é cercado de criados, porém eles não o apinham; devido ao seu baixo *status* se tornam invisíveis — parte do madeiramento da casa.

O apinhamento é uma condição conhecida de todos, num ou noutro momento. As pessoas vivem em sociedade. Quer seja um esquimó ou um nova-iorquino, aparecerão ocasiões em que a pessoa terá que trabalhar ou viver junto com outras pessoas. Quanto ao nova-iorquino isto é óbvio, mas mesmo os esquimós nem sempre se movem no espaço aberto da tundra; durante as inúmeras noites longas e escuras, eles têm que suportar as companhias uns dos outros nas cabanas mal ventiladas. O esquimó, ainda que não tão freqüentemente quanto o nova-iorquino, deve às vezes filtrar o estímulo de outras pessoas transformando-as em sombras e objetos. A etiqueta e a rusticidade são diferentes meios para se atingir o mesmo fim: ajudar as pessoas a evitarem o contato quando tal contato ameaça ser intenso demais.

Uma sensação de apinhamento pode aparecer sob condições altamente variadas e em diferentes escalas. Como já assinalamos, duas pessoas em um cômodo podem constituir uma multidão. O pianista pára de tocar e sai. Consideremos o fenômeno em grande escala do apinhamento e da migração. No século XIX, muitos europeus abandonaram suas pequenas propriedades rurais, moradias apinhadas e cidades poluídas, pelas terras virgens do Novo Mundo. Interpretamos corretamente a migração quando dizemos que foi motivada pelo desejo de procurar oportunidades em um meio ambiente mais livre e mais espaçoso. Outro grande fluxo de pessoas, tanto na Europa como na América do Norte, foi do campo e dos povoados para as grandes cidades. Tendemos a esquecer que a migração rural-urbana, como os antigos movimentos através do oceano e para o Novo Mundo, poderia também ser motivada pelo impulso de escapar do apinhamento. Por que a gente do campo, especialmente o jovem, troca suas pequenas vilas pelos centros metropolitanos? Uma razão é que a vila carece de espaço. O jovem a considerava apinhada em um

sentido econômico porque não oferecia empregos suficientes, e em um sentido psicológico porque lhe impunha muitas restrições sociais ao seu comportamento. A falta de oportunidade na esfera econômica e de liberdade na esfera social fazem o mundo dos isolados povoados rurais parecer estreito e limitado. Os jovens o abandonavam por empregos, liberdade e — em sentido figurado — pelos espaços abertos da cidade. A cidade era o lugar onde os jovens acreditavam que por si sós poderiam progredir e melhorar de vida. Paradoxalmente a cidade parecia menos "apinhada" e "cercada" do que a zona rural, onde as oportunidades vinham diminuindo.

Apinhamento é saber-se observado. Numa cidade pequena, as pessoas se "espiam" mutuamente. "Espiar" tem tanto o bom sentido de preocupação como o mau sentido de fútil — e talvez de malévola — curiosidade. As casas têm olhos. Quando são construídas próximas umas das outras, ouvem-se os ruídos dos vizinhos e as suas preocupações. Quando são construídas distantes umas das outras, a privacidade é melhor preservada — mas não garantida; tal é a criatividade humana. Na ilha Shetland, longe do litoral da Escócia, os chalés são bem espaçados. Todavia a intromissão visual persiste. Segundo o sociólogo Ervin Goffman, os habitantes que foram marinheiros usam telescópios de bolso para observar as atividades de seus vizinhos. Apesar da distância, um morador da ilha pode, de sua própria casa, ficar observando quem visita quem.[11]

Árvores e matacões podem ser densos em uma área selvagem, mas os amantes da natureza não a vêem como apinhada. As estrelas podem salpicar o céu noturno; este céu não é visto como opressivo. Para os habitantes sofisticados da cidade, a natureza, qualquer que seja seu caráter, significa abertura e liberdade. Os homens, se estão empenhados em ganhar sua subsistência da natureza, unem-se ao cenário natural e não rompem sua solidão. No Oriente, nas regiões do arroz, densamente povoadas, os agricultores, trabalhando ritmadamente, são quase invisíveis para os observadores de fora, simplesmente parecem pertencer à terra. Java é apinhada? Sua densidade demográfica média de quatrocentos

habitantes por quilômetro quadrado a torna uma das regiões mais apinhadas do mundo. Porém, eis aqui a resposta ambivalente de Aristide Esser, psiquiatra ambientalista. Ao mesmo tempo que Esser reconhece o fato da alta densidade de Java, ele assim se refere à ilha na qual nasceu: "A beleza de sua paisagem, e sua gente tranqüila e compreensiva produziram em mim imagens de liberdade em um mundo onde tudo é bonito." Ao contrário, a Holanda — o país onde Esser estudou — pareceu-lhe "ridiculamente pequena" e "opressiva".[12]

Quer a natureza mantenha ou não seu ar de solidão, pouca relação tem com o número de pessoas que vivem e trabalham nela. A solidão é quebrada não tanto pelo número de organismos (humanos e não humanos) na natureza, mas pela sensação de trabalho — incluindo o trabalho da mente — e de objetivos diferentes, reais e imaginários. Mary McCarthy observou que saber-se se "uno" com a natureza já constitui uma intrusão: "Dois pescadores arrastando uma rede para a praia parece natural, dois poetas meditando, um ao lado do outro, na mesma praia seria ridículo — um só já é demais."[13]

As pessoas são seres sociais. Gostamos da companhia de nossos semelhantes. Como toleramos ou apreciamos a proximidade física de outras pessoas, por quanto tempo e em que condições, varia sensivelmente de uma cultura para outra. Os índios Kaingáng, da bacia Amazônica, gostam de dormir em grupos abraçados uns com os outros. Gostam de se tocar e acariciar mutuamente; procuram a intimidade física (não sexual) para conforto e tranqüilidade.[14] Em outra parte do mundo esparsamente povoada, o deserto do Calaari, os bosquímanos Kung vivem em condições de apinhamento. Patricia Draper observou que, em um acampamento bosquímano, o espaço médio que cada pessoa tem é de apenas 17 metros quadrados, muito menos que os 32 metros quadrados por pessoa considerados como um padrão recomendável pela Associação Norte-americana de Saúde Pública. Em um acampamento bosquímano, o espaço é organizado para assegurar o máximo de contato. "As cabanas típicas estão tão juntas que as pessoas sentadas em diferentes choças podem trocar coisas

sem se levantar. Freqüentemente a pessoas sentadas ao redor de vários fogos mantêm longas discussões sem levantar o tom das vozes acima dos níveis normais de conversação."[15] Não falta espaço no deserto. Os bosquímanos vivem juntos porque gostam, e não mostram sintomas de *stress* biológico.

Na sociedade industrial ocidental, sabe-se que as famílias da classe operária toleram uma densidade residencial muito mais alta do que as famílias da classe média. E a razão não é simplesmente porque os trabalhadores têm pouca escolha. Gostam da proximidade dos outros. As mansões suburbanas, assentadas em lotes de 2 mil metros quadrados de gramado, não são necessariamente invejadas pelas famílias dos operários acostumadas ao alvoroço e à cor do velho bairro. Essas famílias olham com suspeita o subúrbio da classe média; parece-lhe frio e desabrigado. A proximidade humana, o contato humano e um ambiente de ruídos humanos quase constantes são tolerados e até bem aceitos. Em um novo projeto habitacional no Chile, por exemplo, os moradores da classe operária mudaram uns móveis da sala para o corredor, para poderem ficar juntos, como estavam acostumados. Ao passo que na Inglaterra um estudo de famílias que mudaram de moradias apinhadas para um conjunto residencial ajardinado, relativamente espaçoso, mostrou que elas se beneficiaram com a mudança: ficaram menos tensas porque era mais fácil desfrutar de privacidade. Por outro lado, pelo menos durante algum tempo, os quartos foram, desnecessariamente, compartilhados, e por opção os trabalhos caseiros e as tarefas continuaram a ser feitos em grupo.[16]

Uma multidão pode ser divertida. Jovens e velhos de todos os níveis sociais sabem disto.[17] Um grupo difere do outro principalmente quanto ao tempo desejado de estar na multidão, à ocasião e ao lugar preferido. O que os operários ingleses e suas famílias fazem durante as férias de verão? Em grandes bandos se dirigem para a praia. Fogem de seus bairros acanhados, nas cidades industrializadas, para as triturantes multidões de Blackpool e Southend. A multidão à beira-mar, longe de ser incômoda, é uma grande atração. Que seria de um desfile, de uma feira estadual, de uma quermesse

de caridade, de uma festa religiosa ou de uma partida de futebol sem as multidões?

Os jovens norte-americanos de famílias abastadas freqüentemente são grandes adeptos da natureza e da experiência com o mundo selvagem. Ao mesmo tempo eles parecem gostar das multidões. As marchas de protesto contra a injustiça social e a guerra surgem de uma grande indignação; porém os jovens protestadores, certamente também desfrutam da camaradagem, da sensação de solidariedade de um grupo por uma causa justa e do simples prazer de juntar-se com pessoas que pensam como eles.

Os festivais de *rock* ao ar livre captam a ambivalência essencial do jovem. De um lado, está o ambiente ao ar livre, a liberação feminina e a nudez; do outro, a imensa multidão — mais densamente amontoada do que qualquer rua de Manhattan — e o clamor da música ampliada eletronicamente. Em 28 de julho de 1973, cerca de 600 mil jovens assistiram em Watkins Glen, Nova York, ao festival *rock* ao ar livre. Os fãs se acotovelavam em 36 hectares de uma colina gramada. "Visto do ar", noticiou o *New York Times*, "o lugar cercado, onde se realizou o concerto, parecia um formigueiro rodeado por extensas campinas repletas de carros e barracas fortemente coloridas. A colina estava tão atulhada de gente que uma moça de dezenove anos de Patchogue, Long Island, disse que levou três horas para ir e voltar do toalete portátil distante umas centenas de metros."[18] Ao considerar o sol escaldante, o fervilhar de gente, as precárias condições dos sanitários e o grande consumo de cerveja e vinho, era de esperar um grande *stress* físico e mental, frustração reprimida, acessos de raiva, e briga a socos. Na verdade, a multidão estava bem-humorada e se comportou satisfatoriamente. A ausência de incidentes sérios surpreendeu tanto os moradores locais como a polícia. A música não foi a única atração do festival — a própria multidão foi uma festa.

As pessoas nos restringem, mas também podem ampliar nosso mundo. O coração e a mente se expandem na presença daqueles que admiramos e amamos. Quando Lara, a heroína de Boris Pasternak, entra em um quarto, é como se uma

janela de repente se abrisse e o quarto se inundasse de luz e ar.[19] Quando as pessoas trabalham juntas por uma causa comum, um homem não tira espaço do outro; pelo contrário ele aumenta o espaço do companheiro, dando-lhe apoio. "Quanto mais anjos, mais espaço", disse o erudito teólogo cientista Swedenborg (1688-1772), porque a essência do anjo não é usar o espaço, mas criá-lo através de atos altruístas.[20] Por outro lado, uma causa freqüente de nossa frustração são as pessoas: porque suas vontades cerceiam as nossas. As pessoas freqüentemente se colocam em nosso caminho, e poucas vezes o fazem inocentemente, como os tocos de árvores e os móveis que nada fizeram para estarem aí. Num estádio lotado todos são benvindos; contribuem para a vibração da partida. No caminho de volta para casa, guiando o carro na estrada congestionada, as outras pessoas incomodam. Quando o motor do carro da frente afoga, chegamos a pensar que foi de propósito. O estádio tem uma densidade demográfica maior que a da estrada, mas é nesta que sentimos o dissabor da restrição espacial.

Atividades conflitantes geram uma sensação de apinhamento. Em um pequeno apartamento urbano, uma atarefada mãe tenta cozinhar, alimentar o bebê, ralhar com a criança que está aprendendo a andar e derramou comida no chão, e atender a campainha, tudo ao mesmo tempo. Um fatigado pai volta para casa e não consegue encontrar um canto sossegado, longe de suas crianças briguentas e falantes. Se esta família se mudasse para uma residência adequada, sem dúvida a tensão diminuiria e aumentaria a serenidade dá família. Entretanto, os seres humanos são tão adaptáveis, que em certas condições favoráveis podem extrair vantagens até de moradias apinhadas — especialmente, um tipo de calor humano indiscriminado e gregário. As pessoas da classe operária às vezes têm conseguido este calor, como descreveram D. H. Lawrence e Richard Hoggart, escritores descendentes desta classe. Em um lar congestionado de uma família operária inglesa, é difícil ficar sozinho, pensar sozinho ou ler tranqüilamente. Não apenas as coisas, mas também as pessoas são compartilhadas. A mãe é "nossa mãe", o pai é "nosso pai", e

a filha é "nossa Alice". Hoggart captou, nesta cena de sala, esse mundo de aceitação e partilha, que, embora confuso, é intensamente humano:

> Há rádio ou televisão, coisas sendo feitas de maneira irregular ou conversas intermitentes [...]; o ferro de passar bate sobre a mesa, o cachorro se coça e boceja ou o gato mia querendo sair; o filho perto da lareira se enxuga com a toalha da família, trauteia ou sussurra a carta comum do irmão, que está no exército, que havia sido deixada no consolo da lareira, atrás da fotografia de casamento da irmã; a menina começa a choramingar porque está muito cansada e quer ir dormir.[21]

Deste cômodo atulhado nasce um mundo de calor e tolerância. O que se perdeu? Qual é o custo desta bem-sucedida adaptação ao apinhamento? O custo parece ser a oportunidade de desenvolver uma visão profunda da personalidade humana. Privacidade e solidão são necessárias para uma reflexão perseverante e uma introspecção rigorosa, e através da compreensão do próprio eu para que se atinja a plena apreciação de outras pessoas.[22] Um homem não é apenas um mineiro, não é só "nosso pai", mas também um indivíduo com o qual poderia ser possível uma troca prolongada — abrindo mundos através do diálogo ou do trabalho comum. A privacidade espacial naturalmente não garante a solidão; mas é uma condição necessária. Viver constantemente em um grupo pequeno e fechado tende a restringir o aumento da consideração pelos outros em duas direções opostas: em um extremo, uma intimidade entre os próprios indivíduos, que transcende a camaradagem e os laços familiares; e no outro extremo, uma preocupação generalizada pelo bem-estar da humanidade, do mundo todo.[23]

O mundo nos parece espaçoso e amistoso quando concilia nossos desejos, e limitado quando eles são frustrados. A frustração difere em intensidade. Para os ricos pode ser simplesmente ficar engarrafado no trânsito ou ter que esperar por uma determinada mesa em um restaurante favorito. Para o pobre da cidade, frustração significa muitas vezes avançar lentamente nas longas e vagarosas filas de emprego ou das agências da previdência social. Há também frustração no nível mais básico: a certeza de que a terra e os recursos são

limitados e muitas barrigas permanecem vazias. Em toda a humanidade, a massa conhece este tipo de privação, esta sensação de apinhamento. A visão de Thomas Malthus na relação entre recurso e população merece um reconhecimento especial pela sua precisão; a constatação de apinhamento no sentido maltusiano é, entretanto, desde há muito bem conhecida e bem difundida. Esse apinhamento tem existido em áreas de densidade demográfica alta e baixa, na Índia, Sudeste Asiático e Europa, assim como nas partes esparsamente povoadas na América do Norte.[24] O folclore e as lendas dessas terras contam em detalhes e graus de clareza variados a estória de um mundo superpovoado. Um conto maltusiano comumente começa com um mundo no qual não se conhecia a morte. Os seres humanos se multiplicaram até que não cabiam mais na terra e houve um grande sofrimento. A estória pode, então, continuar assim. Deus ordenou a um anjo que matasse as pessoas que tivessem atingido uma certa idade. O anjo contestou porque não lhe agradava o castigo humano; assim Deus permitiu que o anjo disfarçasse seu trabalho com uma cortina de doenças, acidentes e guerras. Eis outra estória maltusiana. Para os esquimós Iglulik, no princípio não existia a morte. Os primeiros homens viveram em uma ilha no estreito de Hudson; multiplicaram-se rapidamente, porém nenhum jamais abandonou a ilha. Finalmente havia tanta gente na ilha que ela não agüentou e começou a afundar. Uma velha gritou: "Que seja ordenado que os seres humanos possam morrer, pois não haverá mais lugar para nós na terra." E seu desejo foi atendido.[25]

Os esquimós caçam em pequenos grupos nos amplos espaços abertos da costa ártica. O apinhamento urbano e *stress*, como acontece durante as horas de pico, são totalmente alheios à experiência esquimó; no entanto, os esquimós conhecem o apinhamento e o *stress*. Eles experienciam o apinhamento no nível trágico da inanição em tempos de escassez.

6
Habilidade Espacial, Conhecimento e Lugar

Os animais podem se locomover. A agilidade, velocidade e amplitude de movimento variam enormemente entre as diferentes espécies e são em grande parte inatas. Um cordeirinho recém-nascido, após alguns passos vacilantes, é capaz de acompanhar sua mãe no pasto, controlando suas quatro patas de maneira a não entrelaçá-las. Os filhotes dos mamíferos aprendem rapidamente a andar. A exceção bem conhecida é o homem recém-nascido. Um bebê não pode ficar em pé ou engatinhar. Até seus pequenos movimentos corporais são desajeitados. O bebê não sabe bem onde está sua boca, e suas primeiras tentativas de levar o dedo à boca são o resultado de ensaio-e-erro. Um pouco mais tarde aprende a engatinhar por sua conta, mas ficar em pé e andar — atividades tipicamente humanas — requerem encorajamento e auxílio dos adultos. A habilidade espacial se desenvolve lentamente nas crianças; o conhecimento espacial vem bem depois. A mente aprende a estabelecer as relações espaciais muito depois que o corpo tenha dominado o seu desempenho. Porém, a mente, uma vez iniciado o caminho exploratório, cria grandes e complexos esquemas espaciais, que vão muito além do que o indivíduo pode abranger através da experiência direta. Com o auxílio da mente, a habilidade es-

pacial do homem (porém não a agilidade) ultrapassa a de todas as outras espécies.

A habilidade espacial se transforma em conhecimento espacial quando podem ser intuídos os movimentos e as mudanças de localização. Andar é uma habilidade mas, se eu puder me "ver" andando e se eu puder conservar esta imagem em minha mente que me permita analisar como me movo e que caminho estou seguindo, então eu também tenho conhecimento. Este conhecimento pode ser transferido para outra pessoa através de uma instrução explícita em palavras, em diagramas e em geral mostrando como o movimento complexo consiste em partes que podem ser analisadas ou imitadas.

Desde que a habilidade espacial consiste na realização de atividades cotidianas corriqueiras, o conhecimento espacial, embora acentue tal habilidade, não é necessário a ela. Pessoas que são capazes de encontrar seu caminho na cidade podem não saber dar a localização das ruas a alguém que esteja perdido e são incapazes de desenhar mapas. Elas têm dificuldade em intuir a direção de sua ação e as características espaciais do meio ambiente onde elas se realizam. Há muitas ocasiões em que desempenhamos atividades complexas sem o auxílio da mente ou de planos materiais. Os dedos humanos são excepcionalmente habilidosos. Os dedos de uma datilógrafa profissional voam sobre a máquina; tudo o que vemos é um movimento difuso. Esta velocidade e precisão sugerem que a datilógrafa realmente conhece o teclado no sentido de que pode ver claramente onde está cada letra. Mas não pode; ela tem dificuldade de lembrar a posição das letras que seus dedos conhecem tão bem. Outro exemplo: andar de bicicleta requer coordenação muscular e um agudo sentido de equilíbrio, isto é, um sentido da distribuição da massa e das forças. Um físico pode ser capaz de desenhar o equilíbrio de forças necessário para dominar uma bicicleta, mas este conhecimento não é preciso. O conhecimento consciente pode até atrapalhar o desempenho de uma habilidade.[1]

Quando vemos um animal andando por uma trilha longa e tortuosa para achar comida ou abrigo, somos tentados a

atribuir ao animal uma experiência semelhante à nossa se tivéssemos que percorrer o mesmo caminho. É tentador afirmar que o animal tem em mente um objetivo específico (uma fatia de queijo ou um buraco na parede da sala de jantar) e que pode imaginar o caminho ao longo do qual vai se movimentar. Isto é altamente improvável. Mesmo os seres humanos, que estão visual e mentalmente equipados para tais atos, raramente acham necessário utilizar seus poderes de imaginação.[2]

Fazemos muitas coisas eficientemente sem ter que pensar, por puro hábito. É estranho observar as pessoas atuarem com habilidade e propósito evidente e, no entanto, saber que elas agem inconscientemente, tal como acontece com os processos fisiológicos que se adaptam às mudanças do meio ambiente sem nosso controle consciente. Um exemplo exagerado é o sonambulismo. Talvez milhares de norte-americanos sejam sonâmbulos ou quando crianças tenham andado enquanto dormiam. A informação sobre o sonambulismo é abundante. Algumas estórias são difíceis de acreditar, apesar de o fenômeno estar bem documentado e ter sido estudado em condições de laboratório. Eis um caso fora do comum. Uma dona-de-casa de Berkeley se levantou uma noite às duas da madrugada, vestiu um casaco por cima do pijama e colocou os bassês no carro para um longo passeio até Oakland, acordando no volante depois de ter percorrido trinta e sete quilômetros.[3] Uma família inteira pode sofrer de sonambulismo. Quando um grupo de pessoas agem em associação, com aparente deliberação e propósito, é difícil aceitar o fato de que não sabiam o que estavam fazendo. No entanto, foram publicados vários casos de sonambulismo em grupo. Uma noite, uma família inteira de seis pessoas (o marido, a sua prima-esposa e as quatro crianças) se levantaram ao redor das três da madrugada e se sentaram à mesa de chá na copa das empregadas. Uma das crianças ao se mover derrubou uma cadeira. Só então eles acordaram.[4] Se uma pessoa sofre de sonambulismo, provavelmente começa a agir quando entra em sono profundo. Medições com eletrodos mostram que a informação sensorial continua a entrar no cérebro do sonâmbulo, cujo corpo responde apropriadamente, mas o cérebro não registra conscien-

temente esta informação como acontece quando a pessoa está acordada.

Uma experiência comum em diferentes setores da sociedade norte-americana — guiar grandes distâncias para ir e vir do trabalho — tem servido para que muitas pessoas saibam o que é dispor de habilidade espacial e competência geográfica na ausência de conhecimento consciente. O motorista "se desliga" quando está percorrendo um trecho familiar da estrada. Ele não presta atenção no que está fazendo; sua mente está em outro lugar, e no entanto, por vários minutos, seu corpo mantém controle sobre o veículo, demonstrando habilidade para adaptar-se às menores mudanças no meio ambiente, como no caso de fazer bem uma curva grande ou pisar no acelerador em uma longa subida. Griffith Williams documentou vários casos do que ele denomina de "hipnose da estrada". Um motorista informou:

> Eu descobri este fato [amnésia] enquanto guiava à noite de Portland, em Oregon, até São Francisco, na Califórnia. As luzes de uma cidade apareceram e constatei que estivera quase adormecido por cerca de quarenta quilômetros. Visto que eu sabia que a estrada por onde tinha passado não era reta, foi evidente que guiei vencendo todas as curvas, etc. Não me lembrava absolutamente de nada desse trecho do caminho. Após isso, de propósito tentei várias vezes repetir e comprovei que podia guiar quilômetros sem lembrar de nada, enquanto descansava. Em cada oportunidade, quando aparecia uma emergência, eu acordava completamente.[5]

A aquisição de habilidade espacial, seja para andar de bicicleta ou para encontrar um caminho dentro de um labirinto, não depende de possuir um córtex cerebral desenvolvido. O experimento de Pechstein é convincente. Em seu experimento, ratos e seres humanos são treinados para achar os seus caminhos dentro de labirintos com padrões idênticos. Apesar de a situação de treinamento ser muito mais familiar para os sujeitos humanos do que para os roedores, os ratos aprenderam tão depressa e desempenharam quase tão bem quanto os seres humanos.[6] O cérebro maior do homem é redundante para a aprendizagem de certas habilidades para descobrir o caminho que são essenciais à sobrevivência dos animais.

Como os seres humanos adquirem a habilidade de ziguezaguear em um ambiente desconhecido, como no caso das ruas de uma cidade estranha? Os indicadores visuais têm importância fundamental, mas as pessoas dependem da imagem e de mapas mentais conscientes bem menos do que elas possam pensar. O trabalho experimental de Warner Brown sugere que os sujeitos humanos podem aprender a superar um labirinto integrando uma sucessão de padrões táteis-cinestésicos. Aprendem uma série de movimentos em vez de uma configuração espacial ou mapa.[7]

As principais etapas do experimento de Brown são as seguintes. O sujeito usa um aparelho sobre seus olhos que lhe impede de ver o labirinto, mas lhe permite ver as partes superiores do ambiente maior (a sala) e também perceber luz e ruídos exteriores à sala. Na primeira tentativa, o sujeito fica parado à entrada e está consciente da localização da sala Uma vez que penetra no labirinto, ele se movimenta de certa maneira; a saída é seu objetivo, mas não sabe ainda onde ela está (Fig. 5). Após a segunda ou terceira tentativa, ele terá adquirido um sentido da localização da saída, e seu comportamento muda à medida que dela se aproxima. Depois de algumas tentativas, o sujeito reconhece e manifesta confiança sobre duas localidades do labirinto do laboratório, a entrada e a saída. Com outras tentativas ele aprende a identificar um número cada vez maior de "referenciais". Refere-se a eles como "uma parte difícil", "um lado inclinado", "uma longa reta" e "uma curva dupla". Representam para ele etapas de uma viagem. Até os erros cometidos ajudam neste propósito. O sujeito pode dizer: "eu fiz o mesmo erro da última vez", indicando que reconheceu o lugar. Encontrar um referencial familiar no labirinto é quase uma experiência emocional. O sujeito freqüentemente manifesta satisfação, porque o referencial lhe sugere que está no caminho certo. Além disso, cada referencial é um aviso do que ele tem de fazer adiante. Os principais pontos continuam sendo a entrada e a saída. A integração do espaço é um processo progressivo durante o qual os movimentos corretos para entrar e sair e para os pontos intermediários continuam crescendo até chegarem a

DE ESPAÇO A LUGAR: A APRENDIZAGEM DE UM LABIRINTO

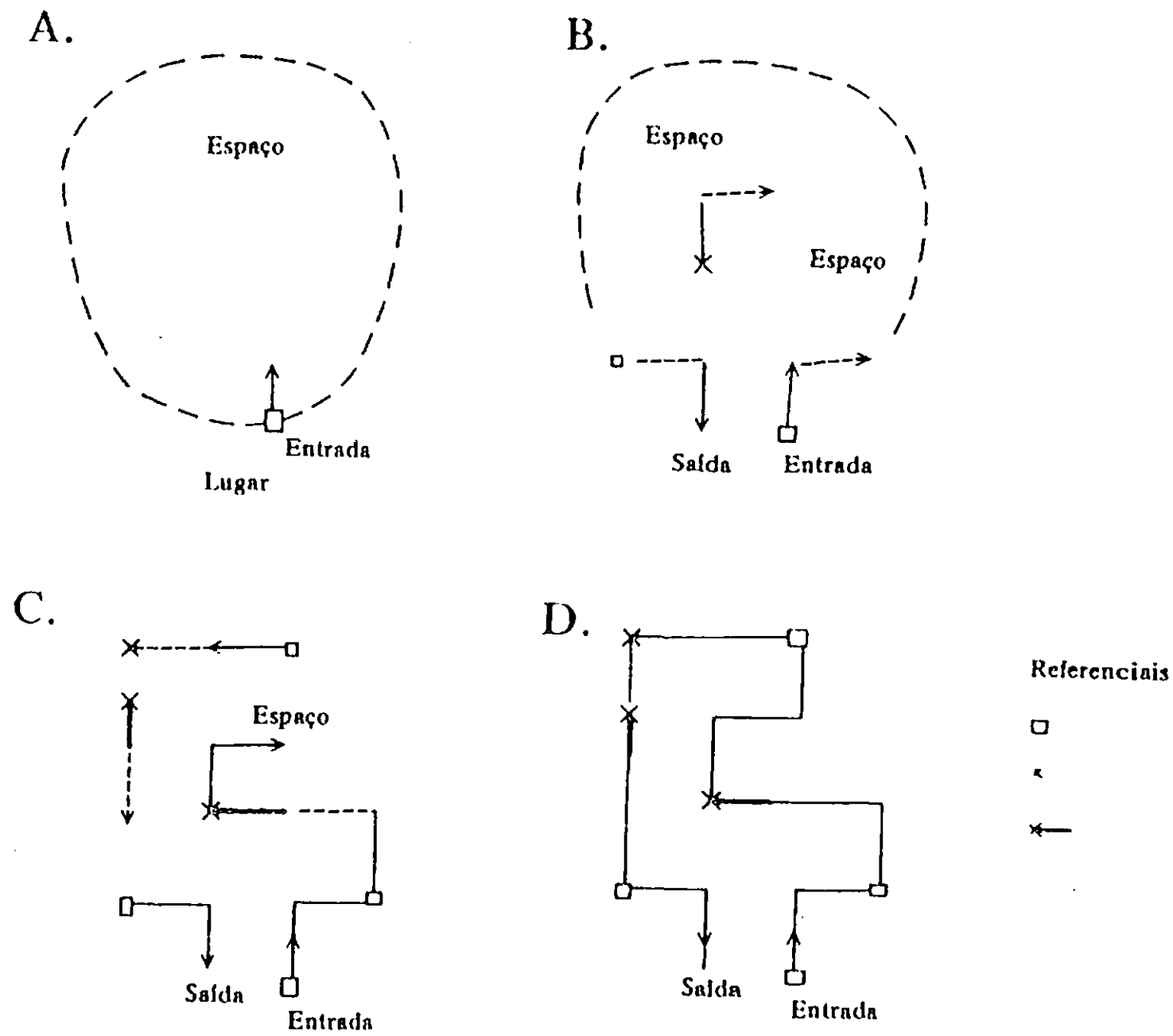


Figura 5. De espaço a lugar: a aprendizagem de um labirinto. A princípio, somente o ponto de entrada é claramente reconhecido; além fica o espaço (A). Após um tempo, mais referenciais são identificados e o sujeito adquire confiança no movimento (B, C). Finalmente o espaço consiste em caminhos e referenciais familiares — em outras palavras, lugar (D).

ser contínuos. "Quando o sujeito é capaz de ziguezaguear pelo labirinto sem erro (ou com apenas alguns erros) e em movimentos corretos, todo o labirinto se torna *uma localidade*."[8] Aquilo que começou como um espaço indiferenciado termina como um único objeto-situação ou lugar.

Quando se pede à pessoa que superou o labirinto que percorra o mesmo caminho em espaço aberto, as marcas por ela deixadas pouco se assemelham com o padrão original do labirinto. Alguns elementos das marcas são bem parecidos

com o trajeto correto, mas os desvios são marcantes. A maioria dos sujeitos com os olhos vendados, após terem aprendido a percorrer corretamente o labirinto, não conseguiram apreender que o plano é retangular. Poucos sujeitos puderam relembrar o número e a ordem das viradas para a "direita" ou "esquerda". Um sujeito procura lembrar as viradas e desiste dizendo: "Não sei qual é a seguinte. *Tenho que voltar lá*, antes de responder-lhe." Tanto os desenhos do labirinto como as marcas deixadas no espaço aberto representam corretamente trechos do percurso, mas são incorretamente executados quanto aos ângulos e comprimentos (Fig. 6). O desenho feito parece tão pouco com o percurso real que não pode ser usado como um mapa.[9]

O trabalho experimental de Brown sugere que, quando as pessoas conseguem conhecer a rede de ruas, elas executam uma série de movimentos corretos em direção aos referenciais conhecidos. Não adquirem nenhum mapa mental preciso do bairro. É claro que uma imagem grosseira das relações espaciais pode ser aprendida sem esforço deliberado; as pessoas sabem que aqui está o ponto de partida, lá a saída e referenciais intermediários esparsos, mas a imagem mental é incompleta. Não é necessário precisão para as atividades diárias de movimentos pela redondeza. A pessoa precisa apenas ter um sentido geral da direção do objetivo e saber o que fazer a seguir, em cada trecho do percurso. Coloque-se no lugar de um homem que dirige seu carro de sua cidade para sua casa de campo. Ele já fez a viagem antes. Ao iniciar a viagem, conhece mais ou menos a direção da casa de campo, assim sabe para que lado virar a direção quando tira o carro da garagem. Este saber o que fazer a seguir se repete com cada referencial que vai aparecendo; isto é, cada aspécto especial da paisagem — que nem sempre é fácil de especificar ao recapitular — desencadeia o próximo conjunto de movimentos. D. O. Hebb afirma que, se as curvas da estrada não são fechadas, o motorista tem a sensação de que, independente do lado que virou o carro, continua movendo-se em linha reta para o seu destino. A pessoa psicologicamente parece disposta a não considerar as curvas e a aceitar os movimentos para

DISTORÇÃO NOS LABIRINTOS DESENHADOS

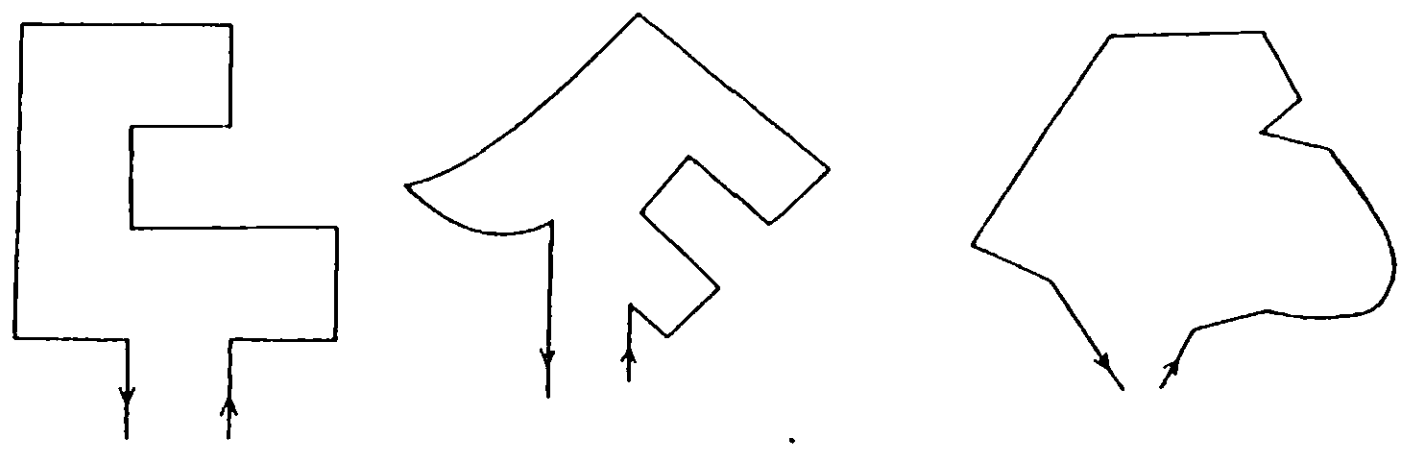


Figura 6. Distorção nos labirintos desenhados. Sujeitos que aprenderam a percorrer o labirinto têm, não obstante, dificuldade para reproduzi-los em desenhos.

frente como movimentos que o conduzem ao objetivo.[10] Por isso, quando ele tenta reproduzir o seu percurso em um desenho, provavelmente simplifica o trajeto e omite ou minimiza a angularidade das curvas — a não ser que se lembre de uma determinada curva, e então pode exagerar bastante sua angularidade.

Quando o espaço nos é inteiramente familiar, torna-se lugar. A experiência cinestésica e perceptiva assim como a habilidade para elaborar conceitos são requisitos para as mudanças, quando o espaço é grande. As crianças pequenas e as pessoas retardadas provavelmente têm dificuldade para integrar um espaço grande no lugar familiar. Elas não têm dificuldade para identificar referenciais específicos e localidades. Reconhecem certas lojas e residências, mas compreendem pouco as relações espaciais entre elas; daí se sentirem facilmente desorientadas fora das pequenas áreas com as quais têm contato habitual. Já tratamos do mundo das crianças pequenas. Que problemas de orientação enfrentam as pessoas que têm dificuldade em formar os conceitos espaciais?

Robert Edgerton dá um exemplo de como a confusão pode atingir uma pessoa (QI entre 55-69) fora de sua vizinhança familiar. Mary, uma doente, recebe alta de um hospital para deficientes mentais, podendo levar uma vida normal, dentro do possível, com o auxílio de Kitty, uma dedicada

conselheira. Certa vez, Mary, Kitty e Edgerton estão indo visitar a mãe de Mary. Edgerton relata o seguinte episódio:

> Kitty ia guiando e Mary dando as direções. Mary perdeu-se irremediavelmente. Ela não tinha a menor idéia de como achar a casa ou como explicar a sua confusão. O pesquisador [Edgerton] finalmente conseguiu o endereço da casa em uma lista telefônica e localizou a rua. Primeiro foram em uma direção errada, porque era difícil ver os números. Mary chamou a atenção para um grande restaurante ao passarem por ele. O pesquisador finalmente notou que estavam indo na direção errada, e viraram o carro. Mary prontamente observou que deveriam estar seguindo a direção errada "porque lá estava outra vez o restaurante e quando o vimos antes estávamos indo na direção errada." Nunca lhe ocorrera que estava passando diante do restaurante enquanto seguiam em duas direções diferentes e ela não conseguiu entender este fato.[11]

A habilidade espacial é essencial para a subsistência, enquanto o conhecimento espacial, no nível da articulação simbólica em palavras e imagens, não é. Muitos animais têm destrezas espaciais que de longe ultrapassam as dos homens; as aves migratórias transcontinentais são um exemplo importante. Para os seres humanos, qual é a relação entre a habilidade espacial e o conhecimento? Como um afeta o outro? A habilidade espacial precede o conhecimento espacial. Os mundos mentais são aprimorados através de experiências sensoriais e cinestésicas. O conhecimento espacial aumenta a habilidade espacial. Esta habilidade é de diferentes tipos, variando desde a destreza atlética até realizações culturais como a navegação oceânica e cósmica.

Uma etapa no treinamento de um atleta é ajudá-lo a visualizar os movimentos necessários para realizar uma boa prova. Parar e repetir mentalmente o que deve fazer ajuda um homem antes do salto a distância. O técnico de futebol usa palavras e esquemas para ensinar a seu time os modelos ideais de comportamento espacial.[12] Os cegos, principalmente os de nascença, têm grandes limitações para se movimentarem. Para compensar a falta de visão, seus sentidos auditivo e tátil são altamente desenvolvidos. O uso de suas mentes para formular conceitos espaciais melhora ainda mais as suas habilidades espaciais. Os mapas táteis, por exemplo, ajudam as

crianças cegas a visualizar as localizações relativas de referenciais significantes. Os meninos cegos de nascença aprendem a seguir um trajeto e até resolver um problema de mudança de direção a partir de mapas táteis.[13] Alguns cegos parecem ser capazes de usar o sol como um meio de achar o caminho. Verbalizar o trajeto é outro recurso que o cego emprega quando procura resolver problemas espaciais.[14]

Os seres humanos não são dotados de um sentido instintivo de direção, mas com treinamento pode se desenvolver a habilidade de orientação — até em um país desconhecido. De Silva relata o caso de um menino de doze anos que parece possuir uma "orientação direcional automática". Ele não faz esforços deliberados para orientar-se e, no entanto, nunca se perde em uma cidade desconhecida. A explicação parece estar no treinamento precoce. Quando pequeno, sua mãe lhe dava ordens nas direções cardeais em vez das mais comuns direita e esquerda. Por exemplo, ela lhe dizia: "Pegue a escova no lado norte do toucador"; ou "Vá e sente-se na cadeira do lado leste da varanda." Finalmente o menino desenvolveu uma habilidade fora do comum para mover-se em trajeto complicado por períodos de tempo relativamente longos e manter sua orientação sem se preocupar com ela.[15]

Em um sentido mais restrito, a habilidade espacial é o que podemos realizar com nosso corpo. Seu significado se aproxima ao de agilidade. Em um sentido amplo, a habilidade espacial é manifestada em nossa capacidade de libertar-nos dos laços que nos prendem a um lugar, na amplitude e velocidade de nossa mobilidade. Um explorador treinado, equipado com mapa e bússola, pode andar de um lado para outro em um país estranho, dependendo em quase nada de sua experiência pessoal do terreno. O conhecimento técnico tornou possível aos seres humanos cruzarem os continentes como as aves, e até por breves períodos distanciarem-se do campo gravitacional da Terra. Nas pessoas, a habilidade e o conhecimento estão inextrincavelmente entrelaçados.

Os grupos humanos variam muito quanto à habilidade e ao conhecimento espaciais. Pequenos grupos primitivos como os Tasadai, de Mindanau, ocupam um pequeno nicho ecoló-

gico na floresta e hesitam sair para além de sua sede. Em sua língua não existe uma palavra para mar ou lago, apesar de que esses acidentes geográficos estão a menos de sessenta quilômetros de distância.[16] No outro extremo, a habilidade de percorrer grandes distâncias e desenvolver elaborados conhecimentos astronômicos e geográficos são realizações próprias de povos altamente civilizados. De fato, este conhecimento e capacidade é outra demonstração do seu amplo domínio do meio ambiente físico. Não constitui, entretanto, uma regra que as sociedades grandes e integradas tenham maior conhecimento espacial do que os pequenos grupos fracamente organizados. Há muitas exceções. Camponeses e agricultores de produtos de subsistência, por exemplo, podem ter desenvolvido relações sociais complexas e podem viver em grandes vilas e dispor de abundantes suprimentos de alimentos. Sua cultura material é mais sofisticada do que a dos primitivos caçadores e pescadores. Entretanto, as habilidades espaciais dos caçadores primitivos podem de muito superar as dos agricultores sedentários presos a uma localidade. A habilidade do caçador simplesmente não se limita à identificação de trilhas, cacimbas e pastagens em uma área grande de terra, embora estas capacidades sejam evidentes; o conhecimento espacial se estende além dos detalhes do terreno para pontos de referência no céu, e pode ser representado como anotações abstratas nos mapas.

Na Sibéria, vários grupos primitivos de caçadores têm conhecimentos de astronomia. Por exemplo, os Yakute podem distinguir a olho nu as estrelas da constelação das Plêiades que comumente não são vistas sem telescópio. Eles demonstram interesse no número das estrelas; dizem que há muitas estrelas nas Plêiades, mas somente sete são grandes. Os Buriate, assim como os nativos do nordeste da Sibéria, usam a estrela Polar à noite e o Sol de dia em suas caçadas.[17]

O desenho de mapas é evidência incontestável do poder de conceituar as relações espaciais. É possível determinar o caminho através do cálculo de posição sem usar observações astronômicas e através da considerável experiência sem procurar desenhar as relações espaciais globais das localidades.

Se se procura conceituar, o resultado pode permanecer na mente em vez de ser transcrito para um meio de comunicação material. Que ocasiões exigem um mapa? Talvez a ocasião mais comum seja quando se necessita transmitir eficientemente conhecimento geográfico a outra pessoa. Quando alguém quer saber como ir ao acampamento ou à cacimba, o auxílio que mais tempo consome é ir com ele até lá. Em vez disso, pode-se procurar explicar verbalmente o caminho e a natureza do terreno, mas isto é sempre difícil, porque a linguagem serve melhor para narrar eventos do que para descrever relações espaciais simultâneas. Um mapa esquemático, rabiscado rapidamente na areia, barro ou neve, é a maneira mais simples e mais clara de revelar a natureza da região. A habilidade cartográfica pressupõe por parte do cartógrafo primitivo o talento de abstrair e simbolizar, assim também um talento comparável da pessoa que observa, pois esta deve conhecer como traduzir pontos e linhas contorcidas em realidades do terreno. Os mapas esquemáticos deste tipo provavelmente desenham casas e sendas (para indicar a direção do movimento), e aspectos naturais como riachos e lagos. Têm curta duração. Alguns, no entanto, foram gravados em cortiça, couro ou madeira e tornaram-se parte do acervo da cultura material de um povo. Estes mapas podem ser bem requintados, mostrando mais informação da que é necessária para qualquer ocasião. Sugerem um desejo de guardar como relíquia o conhecimento geográfico comum em forma cartográfica. Vejamos os mapas chukchi do delta do Aradir, no nordeste da Sibéria. São desenhados com excepcional habilidade com sangue de rena sobre tábuas de madeira. São facilmente reconhecíveis o curso sinuoso do rio, a vegetação da praia, os baixios e os lugares de caça. "O intricado delta com suas inúmeras ilhas é reproduzido fielmente. Duas linhas paralelas mostram as praias [do rio]. (...) Muitas manchas vermelhas sobre as praias sem dúvida indicam colinas. O desenho do mapa é alegrado com cenas de caça e pesca. Em um canto está um grupo de três choças, redes de pescas se espalham no meio do rio e aparece um rebanho de renas nadando."[18] Os mapas dos Chukchi, nos aspectos gerais, não ficam nada a

dever ao mapa da mesma região feito pelo Ministério da Marinha da Rússia, ao redor de 1900.

Os caçadores siberianos primitivos aprenderam a conceituar o espaço e a traduzir este conhecimento detalhado para a linguagem simbólica dos mapas. Por outro lado, os analfabetos camponeses russos pouco entendem das relações espaciais fora de seu pequeno mundo; não têm motivo para desenhar mapas, e quando solicitados a desenhá-los, seus esforços são inferiores àqueles dos caçadores. Que elementos da cultura, da sociedade e do ambiente físico afetam as habilidades espaciais e o conhecimento das pessoas? Que condições encorajam as pessoas a experienciar seu meio ambiente e ter consciência dele a tal ponto de procurarem captar sua essência em palavras e mapas?

John Berry tentou encontrar respostas estudando duas sociedades que não conheciam a escrita, os Timne da Serra Leoa e os esquimós do Ártico canadense.[19] As habilidades dos esquimós superam de muito as dos Timne. Os esquimós possuem um vasto vocabulário geométrico-espacial, comparável em riqueza àquele do homem técnico do Ocidente, com o qual articula seu mundo. Em comparação, os Timne têm um vocabulário pobre de termos geométrico-espaciais. Os esquimós são famosos pelas suas esculturas em pedra-sabão e, mais recentemente, pelos seus trabalhos feitos com estênceis e xilogravuras. Os Timne quase não produzem gravuras, esculturas ou decorações. Os esquimós são bons mecânicos. Edmund Carpenter relata que eles se encantam em desmontar e montar motores, relógios e qualquer maquinaria. "Eu os observei consertar instrumentos, levados especialmente por mecânicos americanos, que haviam sido abandonados por não terem mais conserto."[20] Os Timne não demonstram nenhuma aptidão mecânica especial. Os esquimós são viajantes extremamente versáteis; usam e confeccionam mapas. Os agricultores Timne não possuem estas habilidades.

Por que o contraste? Os ambientes físicos dos dois povos são completamente diferentes. A terra dos Timne é coberta pela savana e outras vegetações, oferecendo uma riqueza de estímulos visuais. As cores são intensas: as árvores e o capim

variam do verde-claro ao verde-escuro e, contra este fundo verde, frutas, frutinhas silvestres e flores produzem manchas em vermelho e amarelo. O meio ambiente esquimó é desolado. No verão, os musgos e os líquens dão à paisagem uma tonalidade castanho-acinzentada; no inverno, a neve e o gelo produzem uma cena monótona. Quando a neblina e a nevasca caem, não há diferença entre terra, água e céu. É neste ambiente pobre e pobremente articulado que os esquimós, para sobreviver, aperfeiçoaram suas habilidades perceptivas e espaciais. Quando todos os referenciais desaparecem no nevoeiro e na tempestade de neve, os esquimós podem, apesar disso, encontrar seus caminhos observando as relações entre a configuração da terra, tipos de neve e de fratura de gelo, a qualidade do ar (fresco ou salgado) e a direção do vento. Em uma neblina fechada, o navegante do Ártico estabelece sua posição no mar pelo som das ondas quebrando na terra e pela observação do vento.[21] A natureza pode ser hostil e enigmática, porém o homem aprende a compreendê-la — extrair-lhe significado — quando isto é necessário para a sua sobrevivência.

A sociedade exerce um grande impacto no desenvolvimento das habilidades espaciais. A maioria dos Timne cultivam arroz e vivem em vilas. A sua sociedade é rígida e autoritária. Os homens exercem controle sobre as mulheres, e as infrações às leis matrimoniais são duramente punidas. A disciplina das crianças após a desmama é severa. A educação formal está a cargo de sociedades secretas: os jovens aprendem as habilidades e funções tradicionais durante os meses que passam na savana, após o que se segue a iniciação. A segurança repousa na aceitação dos costumes do grupo, porque é esta unidade coesa que enfrenta a natureza e dela extrai a subsistência. Como a natureza é bastante benigna, um esforço modesto é suficiente para viver. Um Timne dificilmente fica sozinho. São raras as ocasiões em que, por si mesmo, um agricultor tem que se orientar em um espaço estranho e inóspito. Ele não tem necessidade de fazer um esforço consciente para estruturar o espaço, desde que o espaço em que se move constitui parte integrante de sua vida cotidiana que de fato é o seu "lugar".

Habilidade Espacial, Conhecimento e Lugar

O Timne tem seu lugar, conhece seu lugar e dificilmente é desafiado por um espaço não estruturado. A sociedade esquimó, no Ártico canadense, é bem diferente. Os esquimós são caçadores e vivem em campos de caça que comportem uma família. Suas mulheres desfrutam de liberdade e suas crianças são sempre tratadas com benevolência. Os esquimós trabalham sozinhos ou com parentes próximos em amplos territórios. Seus desafios emanam de um meio ambiente severo e instável. O indivíduo não depende do poder de uma sociedade organizada para dominar a natureza. Ele confia em sua própria engenhosidade e força. Comparados com os agricultores Timne, os esquimós são individualistas e ousados. Incentivam estes traços em suas crianças, que necessitarão de autoconfiança para sobreviver. Os esquimós se adaptaram ao seu meio ambiente inóspito e se sentem relativamente aclimatados a ele. Este meio ambiente, no entanto, não é um lugar permanente. Eles ainda necessitam enfrentar um espaço não estruturado e vêm desenvolvendo as habilidades e o conhecimento necessários para enfrentá-lo com sucesso.[22]

Consideremos outro tipo de competência espacial — navegação. Cruzar um oceano com o auxílio da bússola magnética e cartas é uma realização altamente técnica das civilizações européia e chinesa. As habilidades de navegação e o conhecimento geográfico dos ilhéus do Pacífico são, a seu modo, igualmente notáveis. O conhecimento geográfico pode significar uma familiaridade com o meio ambiente local apenas conceituada. As pessoas conhecem bem a sua própria vizinhança. O conhecimento geográfico também quer dizer uma apreensão consciente e teórica das relações espaciais entre os lugares que a gente raramente visita. Os ilhéus do Pacífico se sobressaem neste tipo de entendimento geográfico mais abstrato. Um exemplo desta superioridade é o guia do capitão James Cook, Tupaia, das ilhas da Sociedade. Ele conhecia um mundo que vai das Marquesas a leste até as Fiji a oeste, uma extensão que corresponde à largura do oceano Atlântico ou quase à dos Estados Unidos. Tupaia acompanhou Cook até a Batávia, no "Endeavour". A mais de "2 mil léguas" distante de sua casa e apesar de a rota do navio ser

sinuosa, "ele sempre sabia de que lado ficava o Taiti", como disse John Reinhold Forster (1778) com admiração.[23] Esta amplidão do horizonte geográfico, soberbamente manifestada em Tupaia, dificilmente é igualada por qualquer outra pessoa no mundo. Este fato contesta a imagem que se tem dos povos primitivos, de que estão presos ao lugar e de que seu conhecimento geográfico rapidamente se transforma em mitologia quando se distanciam de sua terra.

Que condições favorecem o extraordinário desenvolvimento das habilidades espaciais dos ilhéus do Pacífico? São semelhantes àquelas que favorecem as habilidades espaciais entre os esquimós. Para sobreviver, os esquimós precisam conhecer bem grandes extensões de terra e água, pois o alimento obtido em pequenas áreas é insuficiente. Os ilhéus do Pacífico também necessitam explorar um mundo bem maior do que suas pequenas sedes insulares, mas não necessariamente porque a comida seja insuficiente na ilha e nos mares adjacentes. As razões das viagens distantes são tão sutis que até eles mesmos não sabem explicá-las. Os nativos de Puluwat, por exemplo, dizem que fazem viagens de 200 e 240 quilômetros para obter um tipo especial de tabaco; no entanto, se esperassem um pouco, os navios lhes trariam a mercadoria. As visitas a ilhas distantes amplia a base do suprimento de comida, mas também permite às pessoas estreitar as velhas relações, estabelecer novas e trocar idéias. Uma pequena comunidade do tamanho de Puluwat não poderia ter alcançado seu atual nível de cultura se não se apoiasse em um mundo muito maior. A formação de extensas redes sócio-políticas aumenta o horizonte intelectual, amplia a variedade de escolha de mercadorias e de candidatos para casamento, e permite às pequenas comunidades enfrentarem mais eficientemente os desastres naturais, especialmente os tufões.[24]

Os Puluwatano, como os esquimós, vêem a natureza como a arena na qual se manifestam suas melhores virtudes e habilidades. Os esquimós dominam as artes de caçar na neve e no gelo, e os ilhéus as artes de navegar em mares sem marcas. Nos dois grupos, a segurança e o sucesso dependem

de habilidades e conhecimento pessoais. A iniciativa é importante para a sobrevivência em um mundo de água onde as mudanças de tempo e de correntes têm um impacto imediato nas pequenas embarcações. Os jovens ilhéus são estimulados a desenvolver a curiosidade. Como as crianças esquimós, as crianças puluwatanas são mimadas e gozam de muita liberdade. Os meninos de seis ou sete anos acompanham os adultos em longas viagens de canoa. Em uma idade em que as crianças se impressionam facilmente, elas absorvem informações sobre navegação e experienciam o mar e o céu em todas as suas nuanças.[25]

A navegação insular combina modos pessoais de conhecimento com conhecimento formal conceitual. Muito do que o ilhéu sabe sobre o mar e a navegação é apreendido sem esforço consciente. Nem todos se tornam bons navegadores nas ilhas da Sociedade, mas quase todos já fizeram viagens transoceânicas. Eles têm sensibilidade para saber como está indo a embarcação quando desliza sobre as ondas e quando altera seu curso com as mudanças de direção das correntes e com o tempo. Eles aprendem a detectar recifes através de mudanças sutis na cor da água e aprendem a ler o céu. O conhecimento de um bom navegador é mais detalhado e adquirido mais conscientemente do que o de um ilhéu comum; apesar disso a experiência integral, mais do que o cálculo deliberado, influi nas múltiplas decisões que tem de tomar durante uma longa viagem. Um navegador necessita de visão aguçada, mas ele deve treinar também os outros sentidos em um alto grau de acuidade. Às vezes exclui deliberadamente os indicadores visuais para poder se concentrar em outros tipos de evidência. Isto é necessário porque as estrelas podem não estar visíveis, e os padrões das ondas que fornecem indicadores para a direção podem ser difíceis de interpretar visualmente do nível do barco. Timonear de acordo com as ondas depende, então, do movimento do barco mais do que da vista. Um navegador das ilhas da Sociedade, Tewake, disse que "às vezes ele ia para a cabina de sua canoa na plataforma do flutuador, onde podia se deitar e sem distração dar ordens mais rapidamente ao timoneiro sobre o curso correto, analisando a oscila-

ETAK: UM SISTEMA PARA ORGANIZAR DADOS ESPACIAIS

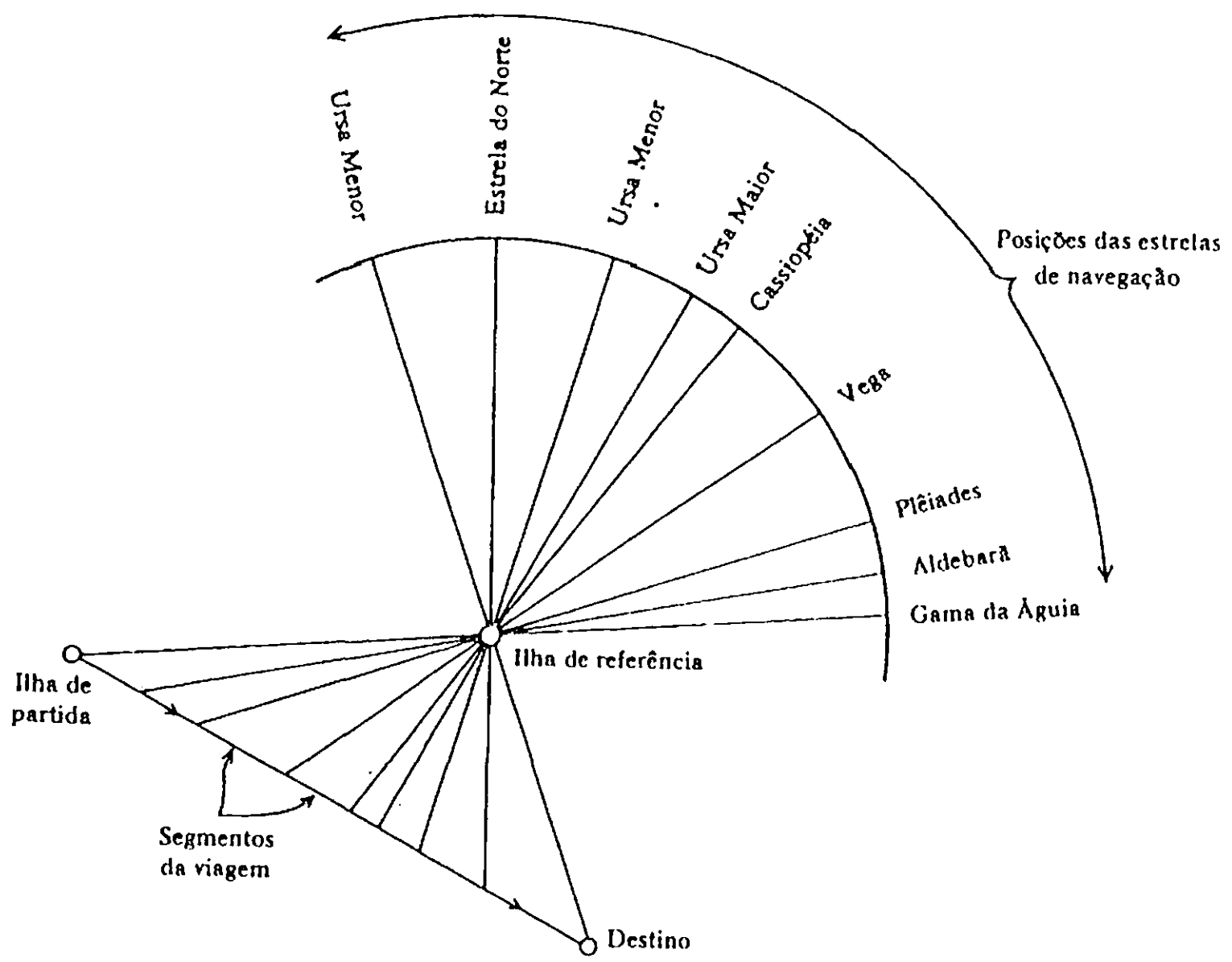


Figura 7. Etak: um sistema para organizar dados espaciais. O diagrama ilustra a sofisticação dos Puluwatano na conceituação do espaço. "A contribuição do Etak não é para produzir novas informações primárias, mas sim para proporcionar um quadro de referência no qual o conhecimento do navegador sobre velocidade, tempo, geografia e astronomia pode ser integrado para dar informação convenientemente expressa e compreensível sobre a distância percorrida. Também o auxilia a manter fixa a sua atenção nestas variáveis fundamentais, que são básicas para todo o sistema de navegação" (T. Gladwin). Thomas Gladwin. *East is a Big Bird*. Cambridge, Harvard University Press, 1970, página ao lado da 184. Reimpresso com permissão da Harvard University Press.

ção e a arfagem da embarcação ao ziguezaguear sobre as ondas."[26]

A navegação insular é também um conjunto de conhecimento detalhado que pode ser ensinado e aprendido formalmente. No atol de Puluwat, a instrução começa em terra. Um

IMAGEM DO OCEANO PACÍFICO DE TUPAIA

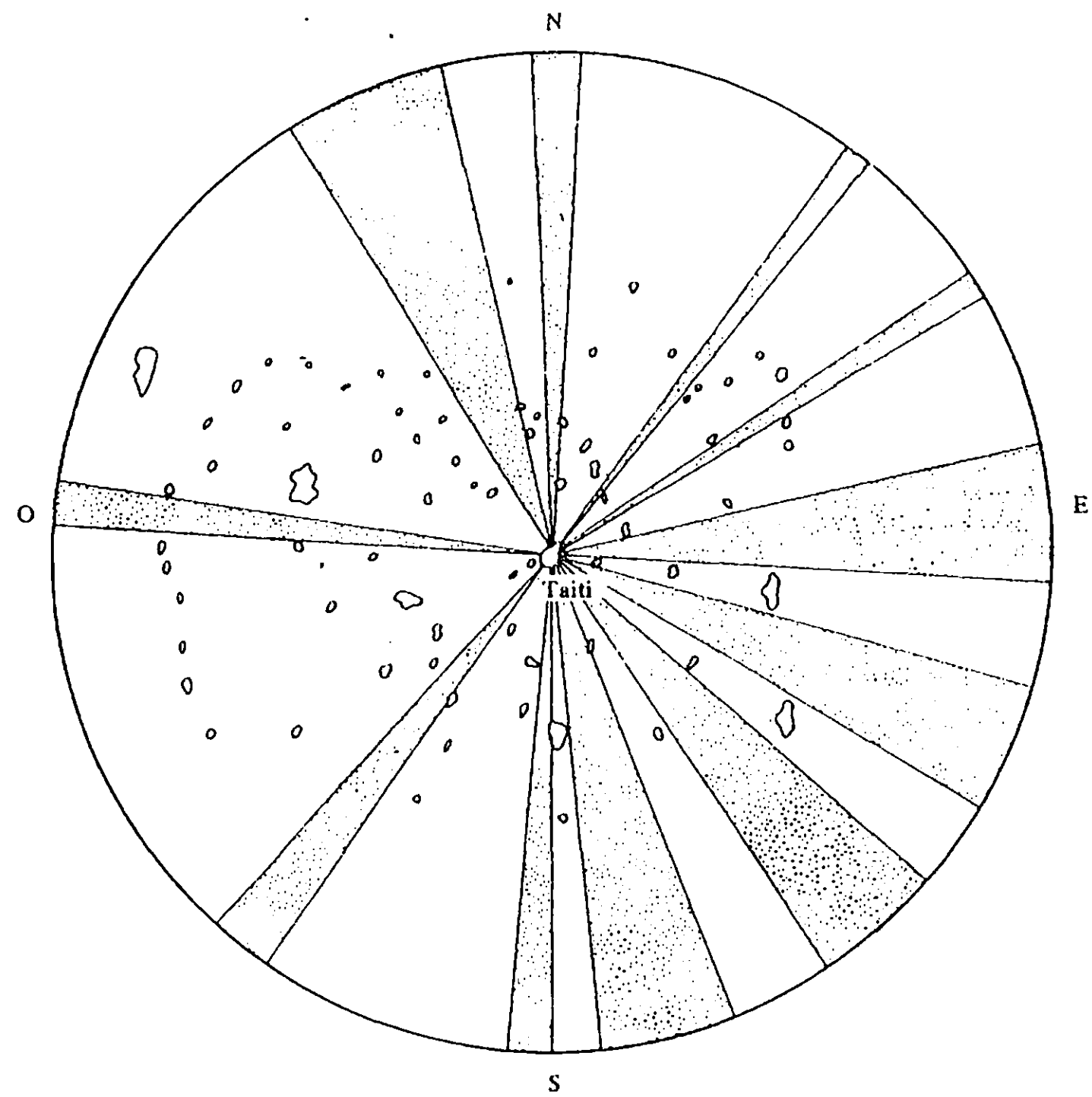


Figura 8. Imagem do oceano Pacífico de Tupaia. Para o navegador polinésio, o oceano está ponteado de referenciais. Olhando para fora desde a sede, somente uma pequena porção da superfície do oceano, representada pelos setores sombreados, está vazia — sem ilhas. Michael Levison, R. Gerard Ward e John W. Webb. *The Settlement of Polynesia*. Minneapolis, University of Minnesota, 1973, p. 63. Figura 37. "Tupaia's map and island screens". Reimpressa com permissão da University of Minnesota Press.

navegador experimentado transmite uma grande dose de informação específica aos seus estudantes, sentados no galpão das canoas e fazem pequenos diagramas com pedrinhas sobre as esteiras que cobrem a areia. "As pedrinhas geralmente representam as estrelas, mas também são usadas para indicar

ilhas e como as ilhas 'se movem' à medida que ficam para trás da canoa de um ou de outro lado."[27] Este é um exemplo do uso de diagramas esquemáticos para ensinar relações espaciais. A aprendizagem não termina até que o estudante, "a pedido do seu instrutor, possa começar em qualquer ilha no oceano conhecido e decifre rapidamente as estrelas tanto na ida como na volta entre esta ilha e todas as outras que possam ser alcançadas diretamente daí."[28] O que o estudante finalmente aprende não é uma longa ladainha de nomes, mas os padrões detalhados das estrelas, ilhas e recifes (Fig. 7). "O Puluwatano", disse Thomas Gladwin, "vê a si mesmo, a sua ilha na sua porção do oceano quase como nós nos localizamos em um mapa rodoviário." O oceano é uma rede de rotas marítimas unindo inúmeras ilhas, é isso e não uma temível extensão de água sem marcas (Fig. 8).[29] Os navegadores polinésios e micronésios conquistaram o espaço transformando-o em um mundo familiar de rotas e lugares. Todas as pessoas se comprometeram para mudar um espaço amorfo em uma geografia articulada. Os ilhéus do Pacífico têm razão em se orgulharem da amplidão do seu horizonte geográfico.

7
Espaço Mítico e Lugar

O mito freqüentemente é contrastado com a realidade. Os mitos florescem na ausência do conhecimento preciso. Por isso, no passado, o homem ocidental acreditou que existisse a Terra sem Mal, o Paraíso, a Passagem Noroeste ou a Terra Australis. Agora já não acredita. No entanto, os mitos não são uma coisa do passado, porque o conhecimento humano permanece limitado. Hoje em dia os mitos políticos são tão comuns como as plantas daninhas. É certo que os mitos geográficos não se acham tão em evidência; atualmente conhecemos muito mais sobre os aspectos físicos da Terra do que conhecíamos antes de 1500. Porém este conhecimento é coletivo: permanece enterrado nas grandes enciclopédias e nos trabalhos de geografia. O conhecimento que temos como indivíduos e como membros de uma determinada sociedade permanece muito limitado, seletivo e influenciado pelas paixões da vida.

O mito não é uma crença que possa ser facilmente verificada ou negada pela evidência dos sentidos. Não se questionava se realmente havia uma Passagem Noroeste, ou se o Paraíso ficava na Etiópia. Em vez disso, admitia-se a existência destes lugares, o problema, portanto, era encontrá-los. Outrora os europeus acreditaram piamente na realidade de

lugares como a Passagem Noroeste ou o paraíso terrestre. Os repetidos fracassos em localizá-los não desencorajavam os exploradores, que empreendiam novos esforços. Esses lugares tinham de existir, pois eram elementos-chave nos complexos sistemas de crença. Descartar a idéia de um paraíso terrestre poria em risco uma visão de mundo.[1]

Podem-se distinguir dois tipos principais de espaço mítico. Em um deles, o espaço mítico é uma área imprecisa de conhecimento deficiente envolvendo o empiricamente conhecido; emoldura o espaço pragmático. No outro, é o componente espacial de uma visão de mundo, a conceituação de valores locais por meio da qual as pessoas realizam suas atividades práticas. Ambos os tipos de espaço, bem descritos pelos eruditos sobre as sociedades iletradas e tradicionais, persistem no mundo moderno. Eles persistem porque, tanto para os indivíduos como para os grupos, sempre haverá áreas do imprecisamente conhecido e do desconhecido, e porque é possível que algumas pessoas serão sempre levadas a compreender o lugar do homem na natureza de uma maneira holística.

O primeiro tipo de espaço mítico é uma extensão conceitual dos espaços familiar e cotidiano dados pela experiência direta. Quando imaginamos o que fica do outro lado da cadeia montanhosa ou do oceano, nossa imaginação constrói geografias míticas que podem ter pouca ou nenhuma relação com a realidade. Os mundos da fantasia são construídos sobre pouco conhecimento e muita vontade. Estórias como essas são contadas muitas vezes e não precisam ser aqui repetidas. Um fenômeno menos conhecido é o espaço mítico "impreciso" que envolve o campo da atividade pragmática, com o qual não nos preocupamos conscientemente e que é, no entanto, necessário ao nosso sentido de orientação — de sentirmo-nos seguros no mundo. Pense em um homem brincando com seu cachorro na sala de estudo. Ele vê o que está diante de si, e através de ruídos e outros indicadores sensoriais tem consciência das partes não visíveis de seu meio ambiente. Também, está vagamente consciente daquilo que não pode perceber — por exemplo, o encosto da cadeira quando não está se recostando nele e

a estante que se acha fora de sua visão. O mundo do homem não termina nas paredes da sala de estudo; além dela ficam, sucessivamente, o resto da casa, ruas e referenciais da cidade, e outras cidades dispersas no amplo território do país, tudo isto mais ou menos ordenado na rede de coordenadas da qual o homem é o centro. É claro que o homem não presta atenção a estes pontos de referência distantes, pois está brincando com seu cachorro; no entanto, este amplo conhecimento tácito é necessário para a sua sensação de sentir-se em casa e orientado na pequena área de atividade. Quando indagado, ele pode imaginar uma ampla extensão além do alcance da percepção; pode tornar explícitas algumas partes de um grande acúmulo de conhecimento tácito. Pode apontar para a janela e dizer: "Sim, a rua Elm está aí e tem direção norte-sul." Ele pode apontar para uma parede e dizer: "Sei que Nova York está lá, e portanto Nova Orleans está à minha direita." Os erros fatuais abundam no campo não percebido. Este campo não percebido é o espaço mítico irredutível de cada homem, o ambiente impreciso do conhecido que dá ao homem confiança no conhecido.[2]

A nível de grupo cultural, notamos que os práticos Puluwatano da Micronésia recorrem a ilhas lendárias para preencher seu espaço. Os Puluwatano são excelentes marinheiros e navegadores. Seu conhecimento geográfico se estende, muito além de seu próprio atol e dos mares locais, até grandes extensões do oceano. Como povo pragmático, os Puluwatano facilmente abandonam rituais e tabus quando estes mostram não terem poder. Aprender a navegar já significa uma sobrecarga para a memória. Os ilhéus parecem sentir prazer em descartar o conhecimento inútil, embora ainda se ensinem as rotas para lugares remotos e lendários.[3]

Irving Hallowell, procurando possíveis fenômenos humanos universais, escreveu: "Talvez o aspecto mais extraordinário da espacialização que o homem faz do seu mundo é o fato de que esta nunca parece estar exclusivamente limitada ao nível pragmático da ação e à experiência perceptiva."[4] Hallowell descreveu como um exemplo o sistema espacial dos índios Saulteaux de Manitoba, que vivem nos arredores do rio

Berens a leste do lago de Winnipeg. O terreno que eles conhecem através da experiência direta está essencialmente confinado às terras de caça no inverno e de pesca no verão. Juntos, estes espaços constituem um pequeno mundo, que os índios Saulteaux conhecem em todos os seus detalhes. Além deste pequeno mundo, o conhecimento do terreno passa a ser nebuloso e impreciso. Um índio que trabalha em uma determinada área de caça pode ignorar a geografia do território de caça de outro índio. No entanto, todos os índios têm uma idéia aproximada da localização dos principais lagos e rios que estão bem distantes de sua sede, quer os tenham ou não visitado. Os pequenos mundos da experiência direta são bordejados por áreas muito mais amplas conhecidas indiretamente através de meios simbólicos.[5]

Na sociedade ocidental contemporânea, para dar outra ilustração de um fenômeno universal, as pessoas em um bairro conhecem bem sua área, porém é possível que desconheçam a área ocupada por um grupo vizinho. Ambos os grupos, entretanto, compartilham um impreciso conhecimento comum acumulado (mitos) a respeito de uma área muito maior — a região ou nação — na qual suas próprias áreas locais estão inseridas. O conhecimento desta área imprecisa não é redundante. Apesar de imprecisa e povoada de fantasmas, é necessária para a sensação de realidade de um mundo empírico. Os fatos exigem contextos para que adquiram significado, e os contextos invariavelmente se tornam nebulosos e míticos quando próximos aos seus limites.

O segundo tipo de espaço mítico funciona como um elemento de uma visão do mundo ou cosmologia. É articulado de forma mais consciente que o espaço mítico do primeiro tipo. A visão do mundo é uma tentativa mais ou menos sistemática das pessoas de compreender o meio ambiente. Para que seja habitável, a natureza e a sociedade devem mostrar ordem e apresentar uma relação harmoniosa. Todas as pessoas requerem do seu meio ambiente uma sensação de ordem e de boas condições, mas nem todas procuram isto quando elaboram um sistema cósmico coerente. Em geral, as cosmologias complexas estão associadas às sociedades grandes, estáveis e se-

dentárias. Existem tentativas para responder a questão do lugar do homem na natureza.[6] As atividades práticas parecem arbitrárias e podem ofender os espíritos da natureza, exceto se percebidas como tendo uma função e um lugar em um sistema coerente do mundo.

Como se relaciona o ser humano com a terra e o cosmos? Devemos considerar dois tipos de resposta, dois esquemas que são conhecidos em diversas partes do mundo. Em um esquema, o corpo humano é percebido como uma imagem do cosmos. No outro, o homem é o centro de um sistema cósmico orientado para os pontos cardeais e para o eixo vertical. Estas são duas tentativas de organização do espaço, sem um propósito limitado, mas com o fim de obter uma sensação de segurança no universo. O universo não é estranho; influencia e determina o destino dos seres humanos e, ainda, é sensível às suas necessidades e iniciativas.

O corpo humano é aquela parte do universo material que conhecemos mais intimamente. Não é apenas a condição para experienciar o mundo (capítulo 4), mas também um objeto acessível cujas propriedades podemos sempre observar. O corpo humano é um esquema hierarquicamente organizado; está impregnado com valores resultantes de funções fisiológicas carregadas de emoção e de experiências sociais íntimas. Não é de admirar que o homem tenha tentado integrar a natureza multivariada em termos da unidade intuitivamente conhecida de seu próprio corpo. Esta percepção de uma analogia entre a anatomia humana e a fisiognomonia da terra é amplamente difundida. Os Dogon da África ocidental vêem as rochas como ossos, o solo como partes internas do estômago, a argila vermelha como sangue, e os seixos brancos do rio como artelhos.[7] Certas tribos indígenas da América do Norte consideram a terra como um ser consciente feito de ossos, carne e cabelos. Na China há uma crença popular de que a terra é um ser cósmico: as montanhas são seu corpo, as rochas seus ossos, a água o sangue que corre através de suas veias, árvores e capins seus cabelos, as nuvens e a neblina os vapores de sua respiração — a respiração cósmica ou nuvem, que é a essência visível da vida.[8] Na Europa medieval, era

comum a idéia do corpo humano como um microcosmo. Do mesmo modo como os vasos sanguíneos permeiam o corpo humano, assim também o fazem os canais do corpo da terra. Este ponto de vista aparece no livro de William Caxton *The Mirrour of the World*, que é uma tradução do original do século XIII.[9] O cortesão e aventureiro isabelino, Sir Walter Raleigh, renovou a doutrina e adicionou-lhe a idéia de que a respiração humana é análoga ao ar, e que o calor do corpo humano é análogo ao "calor interno" da terra.[10] Até o século XVIII, esta maneira de pensar ainda não tinha chegado até a Sociedade Real de Londres.[11]

A terra é o corpo humano em grande escala. Isto facilita a compreensão da terra no pensamento tradicional. Além disso, a teoria microcósmica relaciona não somente a terra com o corpo humano, como também as estrelas e os planetas. A astrologia, segundo Barkan e Cassirer, desde o início foi microcósmica. O homem é o termo crucial e central no cosmos astral.[12] Dentro dele está a essência de todo o sistema astral. A união da astrologia com o corpo nasce da necessidade de unir a multiplicidade de substâncias no universo e da procura de uma integridade análoga à do corpo humano. O corpo humano pode estar inscrito em dois sistemas cósmicos: o zodiacal, enfatizado pelos astrólogos da escola greco-egípcia (como Ptomoleu e Manílio), e o planetário, enfatizado muito antes pelos caldeus. Nas palavras de Barkan, "Cada sistema exerce um tipo de poder sobre o indivíduo e tem uma relação própria com as partes do corpo humano. Os signos zodiacais estão presentes no nascimento e governam a natureza permanente e durável dos aspectos anatômicos, enquanto os planetas, na medida em que mudam, no cosmos, suas configurações, determinam as modificações diárias em nosso corpo."[13]

Os indivíduos têm que trabalhar; têm que trabalhar a terra para ganhar a vida. A agricultura é afetada pelo tempo e pelas estações, que por sua vez sofrem a influência das estrelas. Na iconografia medieval cristã, os signos zodiacais estão emparelhados com os fenômenos sazonais que se alteram com as fases da lua e com o sol. Os padrões estelares estão, por

isso, ligados aos ritmos mais importantes do trabalho agrícola, por exemplo:

Aquário	—	a chegada da chuva ou a inundação de um rio (janeiro).
Áries	—	a estação de reprodução dos rebanhos (março).
Virgem	—	a rainha da colheita (agosto).

Nas fachadas das igrejas, aos signos astrais se acrescentavam figuras humanas representando os trabalhos realizados durante os meses, produzindo um "antropodíaco", por exemplo:

junho	Câncer	um ceifador
julho	Leão	um homem juntando feno
agosto	Virgem	um colhedor [14]

O esquema que considera o corpo humano como uma imagem do cosmos pretende explicar as características humanas individuais e o destino. Para o cristão medieval, o tempo e o espaço astral também afetam a produção da terra e a *época* em que deve ser trabalhada pelo homem. O esquema micro-macrocosmos não impõe, no entanto, nenhuma nítida organização espacial na superfície da terra. Qual é o lugar do homem na natureza? A resposta que tem um componente espacial importante é o segundo esquema, que agora vamos considerar. O segundo esquema coloca o homem no centro de um mundo definido pelos pontos cardeais. Esta idéia é talvez tão difundida como a de *Homo microcosmus*. Nas cosmologias do Novo Mundo é bem conhecido o plano espacial estabelecido nas direções cardeais.[15] No Velho Mundo está bem desenvolvido em uma ampla área geográfica que se estende do Egito até a Índia, China e ao sudoeste da Ásia; e além destes centros de cultura avançada aparece também nas economias mais simples do interior da Ásia e das planícies da Sibéria.[16] Da África mediterrânea, a idéia de espaço orientado pode muito bem ter penetrado o deserto para influenciar o pensamento cosmológico das comunidades da África ocidental. Os bosquímanos do sudoeste da África estão familiarizados com a idéia de espaço orientado.[17]

O espaço mítico orientado difere muito nos detalhes de uma cultura para outra, mas possui certas características

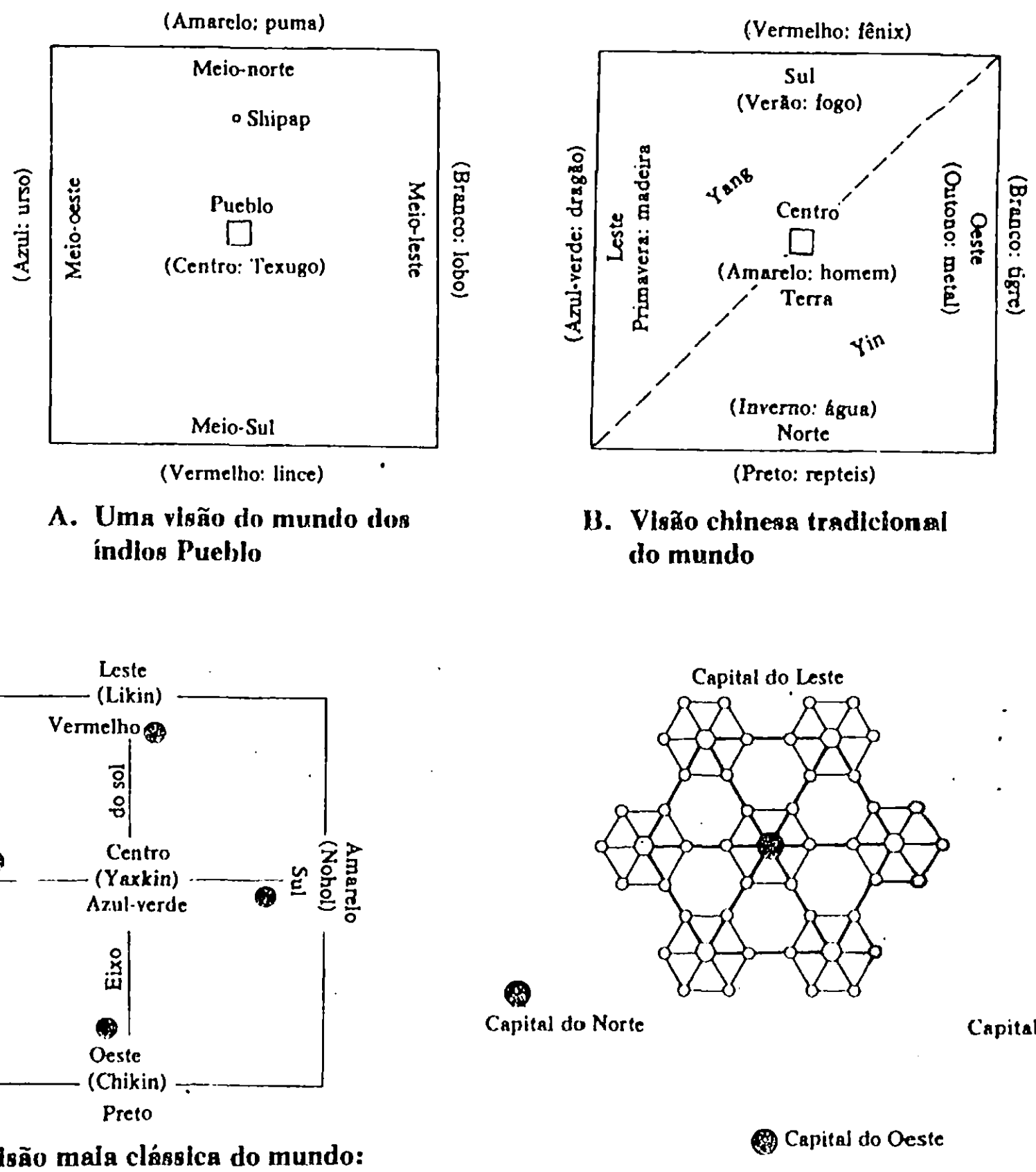
gerais. Uma é o antropocentrismo, que coloca o homem bem no centro do universo. É amplamente compartilhada a visão dos índios Pueblo do sudoeste norte-americano. Para eles, "A Terra é o centro e o objeto principal do cosmos. O sol, a lua, as estrelas, a Via Láctea são acessórios da Terra. A função deles é tornar habitável a Terra para a humanidade."[18] O espaço mítico orientado tem outras características gerais. Organiza as forças da natureza e da sociedade associando-as com localidades ou lugares significantes dentro do sistema espacial. Tenta tornar compreensível o universo através da classificação de seus elementos e sugerindo que existem influências mútuas entre eles. Atribui personalidade ao espaço, conseqüentemente transformando o espaço em lugar. É quase infinitamente divisível — em outras palavras, não apenas o mundo conhecido, mas também a sua parte menor, como um abrigo individual, é uma imagem do cosmos.

Tanto os traços individuais como os comuns dos planos do espaço orientado podem ser ilustrados com três exemplos diferentes: os índios Saulteaux, os chineses e os europeus. Os índios Saulteaux de Manitoba têm uma economia simples baseada na caça e na pesca. Nas atividades práticas eles confiam exclusivamente nos aspectos naturais para se orientarem, e referenciais bem conhecidos lhes servem para encontrar seu caminho. Além dos referenciais locais, os índios conhecem os nomes e as localizações aproximadas dos principais lagos, rios e povoados da América do Norte. Este conhecimento, como já dissemos anteriormente, não tem um valor prático imediato; seu valor reside em proporcionar um contexto para aquilo que pode ser percebido. Além deste contexto, os Saulteaux se orientam pela estrela do Norte, pela trajetória do sol e pelas moradas dos quatro ventos. Estes são os pontos de referência de um reino mítico, no centro do qual vivem os índios. Os ventos são muito importantes no cosmos dos Saulteaux. Seres antropomórficos, cada um deles é identificado com um ponto cardeal. As direções são basicamente lugares — "moradas" — em vez de correntes em movimento no espaço. A idéia de espaço está subordinada à idéia de localização de lugares significantes. Os índios consideram o leste não somente como

a morada dos ventos, mas também como o lugar onde o sol nasce; o oeste o lugar onde o sol se põe. O sul é o lugar para onde viajam as almas dos mortos e o lugar de onde vêm os pássaros do verão.[19] Conhecem as direções cardeais apenas rudimentarmente. O conhecimento preciso não tem utilidade porque os Saulteaux não usam as posições das estrelas para viagens distantes. A construção de um reino mítico satisfaz as necessidades intelectuais e psicológicas; salva as aparências e explica os acontecimentos. Consideram os índios as moradas dos ventos como possuindo a mesma realidade concreta, digamos, da baía de Hudson, de que eles ouviram os viajantes falar? Parece que sim. Irving Hallowell observa:

> Lá está a Terra dos Mortos (...) longe no sul. Existe uma estrada que vai diretamente para lá; as almas dos mortos seguem por ela. Sabe-se que alguns indivíduos que visitaram a Terra dos Mortos voltaram depois para suas casas. Relataram a viagem e o que viram. Lembro-me que meu intérprete disse uma vez a um velho índio que eu viera do sul e que os Estados Unidos ficam nessa direção. O velho simplesmente riu de maneira sábia e não fez nenhum comentário.[20]

A China é uma antiga civilização. Os chineses e os índios Saulteaux diferem muito quanto à população, poder econômico e realização material. Seus espaços míticos, no entanto, têm pontos em comum. Os chineses, como outros povos, possuem um mundo de conhecimento empírico, além do qual se estende um reino circum-ambiente dos fatos nebulosos e das lendas nitidamente gravadas. Como muitos grupos indígenas norte-americanos (incluindo os Maia, os Hopi, os Tewa e os Sioux Oglala), os chineses colocam o homem no centro do espaço compreendido nos quatro pontos cardeais, cada um correspondendo a uma cor e, muitas vezes, também a um animal (Fig. 9). O homem deseja ordenar suas experiências do mundo; não é de surpreender que um mundo assim ordenado gire em torno dele. A visão chinesa do mundo é altamente antropocêntrica. Considere-se o desenho da cobertura de telhas da época da dinastia Han. A telha é o cosmos chinês em miniatura. Assim como a terra é retangular e limitada, assim também a telha. Os símbolos animais ficam nos quatro lados. Perto da borda leste está o Dragão Azul, que representa



A. Uma visão do mundo dos índios Pueblo

B. Visão chinesa tradicional do mundo

C. Visão maia clássica do mundo: modelo quadripartido, 600-900 d.C.

D. Organização espacial clássica maia, na planície, da capital regional para a aldeia distante: modelo hexagonal de 1930 d.C.

Figura 9. Espaços mítico-conceituais. As visões do mundo dos índios americanos (A, C) e dos chineses (B) são semelhantes no sentido em que a estrutura espacial está orientada para as direções cardeais. A organização espacial da cultura clássica maia reflete a sua visão idealizada do mundo (D). Fonte para C e D: Joyce Marcus, "Territorial organization of the Lowland Classic Maya", *Science*, v. 180, 1973, figuras 2 e 8. Reimpresso com permissão de Joyce Marcus e da American Association for the Advancement of Science. Copyright 1973 pela American Association for the Advancement of Science.

a cor da vegetação e o elemento madeira. Como ocupa a direção do sol nascente, também é o símbolo da primavera. Para o sul fica a Fênix Vermelha do verão e do fogo com o sol no zênite. Para o oeste está "o Tigre Branco do outono metálico, simbolizando as armas, a guerra, as execuções e a colheita; a conclusão frutífera e a calma da penumbra, a lembrança, o remorso e os erros inalteráveis do passado."[21] No norte está a escuridão do inverno, de onde devem surgir todos os novos começos. O norte está associado a répteis, cor preta e água. No centro do cosmos está o homem na terra amarela. O homem não está representado na telha Han, mas seus desejos mais humanos são dados a conhecer em caracteres escritos sobre "longa vida" e "felicidade".

Na Europa, apesar de ter existido desde a antiguidade uma rede espacial dos pontos cardeais, seu papel na estruturação do cosmos foi menos importante do que em outros centros de grande cultura como a América Central e a China.[22] Enquanto os chineses usaram um plano espacial com pontos cardeais para organizar os elementos da natureza, os antigos gregos usaram os deuses planetários. Na China, atribuiu-se uma cor, um animal ou um elemento a cada ponto cardeal. Na Grécia, a cada deus planetário, atribuiu-se uma cor, uma planta, uma vogal, um metal ou uma pedra.[23] Uma cosmologia ligada a um plano espacial tende a ser mais estática do que uma que não apresente tal ligação. Os espíritos e os deuses da natureza chinesa não possuem o dinamismo e o caráter violento dos deuses gregos. Embora a cultura ocidental não tenha construído um sistema cosmológico bem articulado com base nos pontos cardeais, estes pontos, no entanto, aparecem repetidamente na conceituação e construção de diferentes tipos de espaços simbólicos (Fig. 10). Na antiga Grécia, as direções leste e oeste eram ricas de significados simbólicos. O leste tem conotação com luz, branco, céu e acima; o oeste sugere escuridão, terra e abaixo. A maioria dos templos pós-dóricos estavam orientados para o leste.[24]

O cosmos do início do período medieval reflete a influência do pensamento grego e pré-grego. Nas obras de Isidoro de Sevilha (c. 560-636 d.C.) encontramos a idéia de que o uni-

COSMOS PTOLOMÁICO

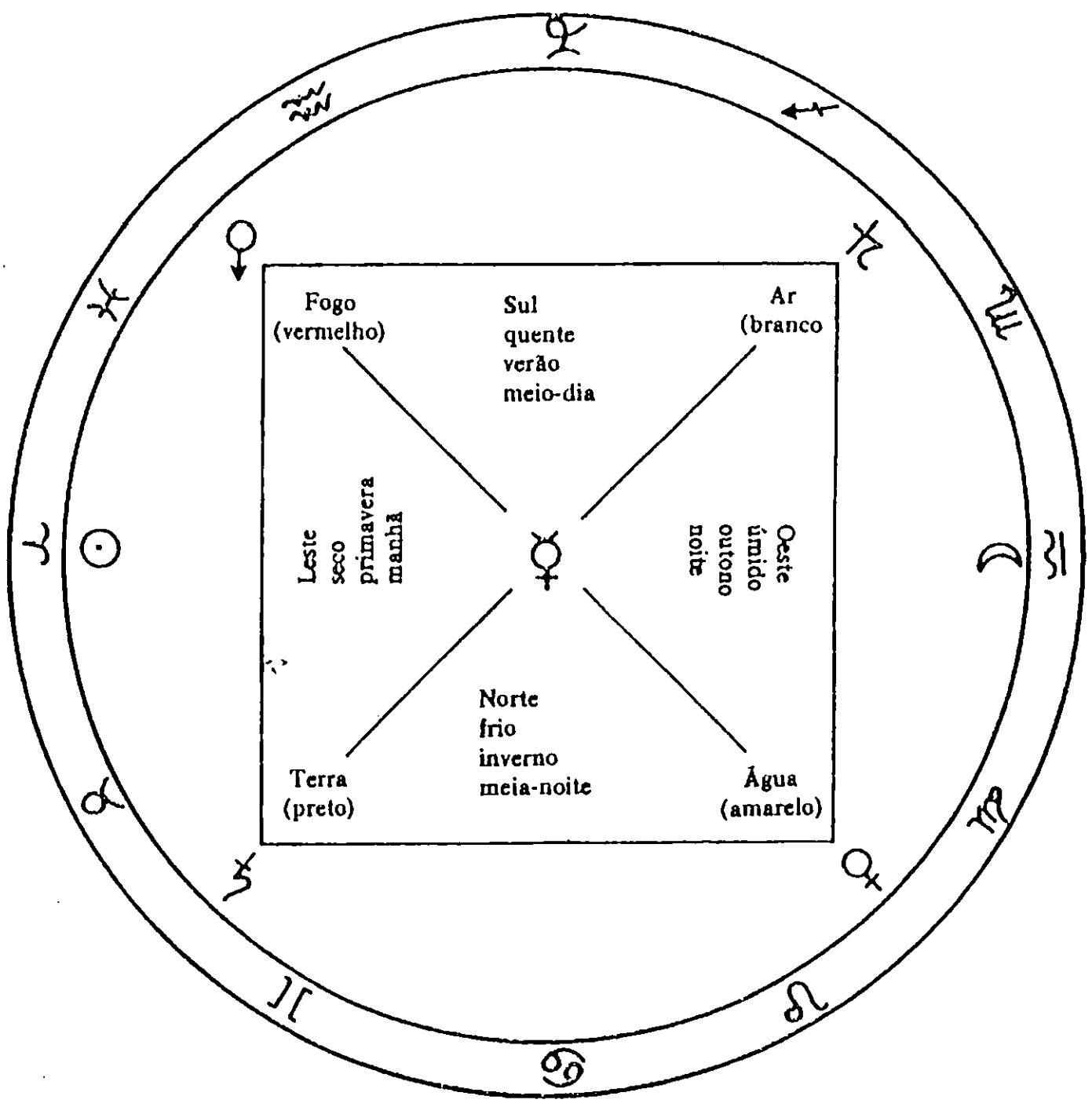


Figura 10. Cosmos ptolomaico. Ao contrário das visões do mundo dos índios americanos e dos chineses (Fig. 9), o cosmos ptolomaico subordina o conceito de pontos cardeais aos corpos celestes — os signos zodiacais, o sol e a lua, e os planetas. Karl A. Nowotny, *Beiträge zur Geschichte des Weltbildes*. Viena, Ferdinand Berger and Sons, 1970, p. 26. Reimpresso com permissão de Ferdinand Berger and Sons.

verso está dividido em quatro quadrantes. Para Isidoro, o quadrante leste está associado com a primavera, o elemento ar e as qualidades de umidade e calor; o oeste com o outono, a terra, a secura e o frio; o norte com o inverno, a água, o frio e a umidade; e o sul com o verão, o fogo, a secura e o calor.[25] Isidoro também reconheceu quatro ventos principais

que vinham das quatro direções cardeais.[26] Os quatro quadrantes foram certamente um princípio importante para impor ordem no espaço dos tempos medievais.

O cristianismo incorporou muitos dos símbolos e ritos da antigüidade pagã em sua própria visão do mundo. Entre os símbolos naturais de Cristo estava o sol. A Bíblia contém referências como "Cristo brilhará sobre vós" (Efésios 5:14) e "o sol da justiça que traz a salvação em seus raios" "nascerá" no Dia do Senhor (Malaquias 4:2). A Semana cristã começa com o Domingo* e, nos primeiros anos da Igreja, os cristãos celebravam a ressurreição de Cristo ao amanhecer. Desde os primeiros tempos, a arquitetura da igreja revelava uma nítida orientação em relação ao trajeto do sol.[27] A primazia do leste no cosmos cristão é evidente nos mapas circulares (*orbis terrarum*) do período medieval. Nesses mapas, o leste é apresentado na parte superior. A cabeça de Cristo pode ser representada aí; seus pés aparecem no lado inferior na posição do pôr-do-sol e do oeste; sua mão direita protege a Europa e a esquerda a África. Jerusalém é o umbigo de Cristo e do mundo.[28]

Apresentamos dois esquemas espaciais: um considera o corpo humano como sendo um microcosmos, o outro coloca o homem no centro do cosmos ordenado pelos pontos cardeais. Há uma questão subjacente em ambos os esquemas: como o meio ambiente afeta o homem, sua personalidade, atividades e instituições? A influência, na astrologia, às vezes é julgada como sendo de natureza física. Afinal, se os corpos celestes podem influenciar as marés e o tempo, por que também não o destino dos seres humanos? A relação mais sutil e mística é de "simpatia"** entre o homem e as estrelas. Na ordem cosmológica chinesa, as coisas que pertencem à mesma classe se

(*) Domingo em inglês é *Sunday*, isto é, dia do sol (N. da T.).

(**) No sentido grego e original do termo, *sympathés*: "ter sentimentos em comum". Ou seja, uma relação entre as pessoas ou as coisas, ou entre pessoas e coisas, na qual o que afeta a uma, afeta igualmente a outra.

afetam mutuamente. Entretanto, o processo não é de causa mecânica, mas sim de "ressonância". Por exemplo, as categorias leste, madeira, verde, vento e primavera estão associadas umas às outras. Alterado um fenômeno — digamos, verde —, e todos os demais serão afetados em um processo semelhante a um eco múltiplo. Assim o imperador tem de usar a cor verde na primavera; se não o fizer, a regularidade sazonal poderá ser perturbada. A idéia aqui enfatiza como o comportamento humano pode influenciar a natureza, mas também se acredita que o inverso possa ocorrer. A natureza afeta o homem: por exemplo, "quando a força *yin* na natureza está em ascendência, o *yin* no homem ascende também, e pode-se esperar um comportamento passivo, negativo e destrutivo."[29] A influência ambiental aparece nitidamente na ordem cosmológica dos índios Saulteaux. Assim, os ventos não são apenas poderes da natureza que precisam ser classificados e localizados no espaço, mas são, também, forças ativas em conflito sobre a terra intermediária onde mora o homem. O Vento Norte anuncia que não pretende ter piedade dos homens; o Vento Sul, por outro lado, pretende tratar bem os homens. A verdade é que o Vento Norte não pode vencer o Vento Sul em uma batalha, significando que o verão sempre retornará.

Os astrônomos gregos dividiam os céus em zonas. No século VI antes de Cristo, esta divisão era também aplicada ao globo terrestre. Das cinco zonas latitudinais transpostas para a terra, apenas as duas zonas temperadas eram habitáveis. Desde o início, a ciência geográfica grega teve uma nítida conotação astronômica. O clima tinha o poder de determinar, e o clima antigo era "a inclinação do céu". Na época de Ptolomeu, a palavra *klimata* referia-se à latitude terrestre, uma medida que podia ser determinada pela elevação do sol.[30] O sol, um corpo celeste, exercia uma grande influência sobre a terra e seus habitantes. Os temperamentos e as capacidades das pessoas se diferenciavam, dependendo da faixa latitudinal em que viviam. As regiões frias (norte) e as regiões quentes (sul) apresentavam personalidades contrastantes.

A partir do século V antes de Cristo, o pensamento ocidental continua a se preocupar com os temas do ambienta-

lismo.[31] Embora muitos destes tenham sido questionados pelos geógrafos modernos, alguns passaram, no entanto, a integrar o conjunto das tradições populares, e são hoje amplamente aceitos. Por exemplo, a sabedoria popular aceita que as nações possam ser divididas em "norte" e "sul": as pessoas no norte tendem a ser vigorosas e trabalhadoras, as pessoas no sul tendem a ser calmas e habilidosas. A própria Europa é dividida em norte e sul; cada parte pode ter uma personalidade característica. Dentro da Europa, países como Inglaterra, França, Alemanha e Itália mostram diferenças latitudinais acentuadas. Cidadãos com algum conhecimento de seu país dificilmente não encontram palavras para comparar e contrastar as duas partes, usando uma linguagem que mistura indiscriminadamente fato com fantasia. Os países têm suas geografias fatuais e míticas. Nem sempre é fácil explicá-las separadamente, nem sequer dizer qual é a mais importante, porque a maneira de agir das pessoas depende de sua compreensão da realidade, e esta compreensão, como nunca pode ser completa, necessariamente está impregnada de mitos.

Para os gregos, o sol era a causa das faixas climáticas latitudinais na Terra. Os pensadores ocidentais acentuaram os contrastes entre norte e sul, entre países frios e quentes. No entanto, como muitos outros povos, os gregos também atribuíam ao sol a fonte da vida. Com o passar do tempo, uma grande quantidade de lendas foram atribuídas ao sol e à sua marcha diária pelo firmamento. O leste e o oeste foram nitidamente diferenciados. O leste, lugar do nascente, era associado com a luz e o céu; o oeste, lugar do poente, com a escuridão e a terra. O lado da mão direita era identificado com o leste e o sol, o lado da mão esquerda com o "nebuloso oeste" (*Ilíada*). Os pensadores pitagóricos ligavam "direita" com "limite", e "esquerda" com o mal do "ilimitado".[32] As ilhas de Blest e mais tarde, na Idade Média, as ilhas da Fortuna estavam localizadas no oeste. Eram lugares idílicos onde os homens viviam sem trabalhar, mas estes lugares também sugeriam a morte, pois os heróis mortos iam para lá. Assim como o sol se movia de leste para oeste, também a cultura seguia a mesma direção. O bispo Berkeley escreveu "Para o

oeste é que se estende o império", mas ele desenvolveu uma idéia que já se entrevia na *Eneida* de Virgílio.[33]

Teriam estas tradições de pensamento sobrevivido até os tempos modernos? Podem-se discernir os mitos do centro e dos pontos cardeais no conhecimento espacial dos Estados Unidos? Em geral, no mundo moderno, as direções cardeais possuem pouca ou nenhuma mensagem simbólica. Elas podem ser usadas apenas como um meio conveniente para diferenciar um território. Por exemplo, a Austrália está dividida em Austrália Ocidental, Território do Norte e Austrália do Sul. A parte leste e mais antiga da ilha-continente é designada por outros nomes. "Ocidental", "Norte" e "Sul" são rótulos e nada mais. Do mesmo modo, ruas de cidades dos Estados Unidos são qualificadas por termos direcionais sem nenhum valor. Em Minneapolis, um endereço como: "rua 24 sul" dificilmente sugere que uma pessoa vive mais perto do sol. Porém os Estados Unidos como um todo estão divididos em Norte e Sul, Leste e Oeste. Os rótulos regionais nos Estados Unidos não são promulgados pela autoridade central, à maneira do que acontece na Austrália com os termos direcionais; como as regiões do espaço mítico, os nomes e significados das regiões americanas são adquiridos com o tempo, como parte do aumento do conhecimento e literatura de um povo.[34] No espaço mítico das sociedades tradicionais, os pontos cardeais estão ligados aos acontecimentos astronômicos e às estações com seu poder sobre a vida e a morte. O espaço norte-americano não é um cenário preparado para a representação do drama cósmico; porém, como mostram os romances regionais e a literatura, o meio ambiente físico, especialmente o clima, desempenha um papel importante ao dar personalidade a regiões como o Sul, o Nordeste e o Oeste.[35] No espaço mítico das sociedades tradicionais, tem importância a idéia de centro ou "lugar do meio". A idéia de um centro ou núcleo é também importante para o espaço norte-americano.[36] Porém o movimento é outro tema-chave na história norte-americana. O movimento de pessoas para o oeste, combinado com o poder de fascinação do Oeste como um ideal, distorce o sentido de simetria que o conceito de centro transmite. Daí o termo "Es-

tados do Meio" ter sido efêmero. O centro dos Estados Unidos não é conhecido como os Estados do Meio, mas sim como Meio-Oeste.

O espaço mítico é um constructo intelectual. Pode ser muito sofisticado. O espaço mítico é também uma resposta do sentimento e da imaginação às necessidades humanas fundamentais. Difere dos espaços concebidos pragmática e cientificamente no sentido que ignora a lógica da exclusão e da contradição. Logicamente um cosmos pode ter apenas um centro; no pensamento mítico ele pode ter muitos centros, se bem que um centro pode dominar todos os outros.[37] Logicamente o todo é feito de partes, cada uma com sua localização característica, estrutura e função. A parte pode ser essencial para o funcionamento do todo, mas a parte não é o todo em miniatura e em essência. No pensamento mítico, a parte pode simbolizar o todo e ter toda a sua potência. Os limites do cosmos dos Pueblo são as montanhas distantes, mas também são as paredes da *kiva** e das casas individuais. Na China, como já vimos, uma simples cobertura de telhas inclui a ordem essencial e o significado do cosmos chinês. O espaço mítico aí representado se repete na casa, da qual a telha é uma parte; na cidade, da qual a casa é uma parte; e finalmente, no império, do qual a cidade é uma parte.

O pequeno espelha o grande. O pequeno é acessível a todos os sentidos humanos. Suas mensagens, por estarem confinadas em uma pequena área, são facilmente percebidas e compreendidas. O espaço arquitetônico — uma casa, um templo ou uma cidade — é um microcosmos que possui uma clareza que falta aos aspectos naturais. A arquitetura é uma continuação do esforço humano para aumentar o conhecimento através da criação de um mundo tangível que articula as experiências, tanto as sentidas profundamente como aquelas que podem ser verbalizadas, tanto as individuais como as coletivas.

(*) *Kiva* é termo hopi dos índios Pueblo que designa, nas suas moradias, um cômodo grande para fins religiosos e outros propósitos (N. da T.).

8
Espaço Arquitetônico e Conhecimento

Muitos animais vivem, como os seres humanos, em ambientes construídos por si mesmos, em vez de viverem simplesmente na natureza. E animais mais evoluídos, como os pássaros e os mamíferos, não são as únicas espécies que sabem construir. Até organismos unicelulares constroem seus próprios abrigos com materiais como grãos de areia. Dizemos que os animais constroem instintivamente, que cada espécie de pássaro tecelão herda um instinto para fazer seu ninho com formas diferentes, alguns redondos, outros com forma de pêra. No entanto, sabemos que alguns tecelões constroem melhores ninhos no segundo ano do que no primeiro. Os pássaros tecelões são capazes de aprender através da experiência, o que quer dizer que nem todos os detalhes do seu trabalho são controlados pela herança. Como outra ilustração de proeza arquitetônica, consideremos as térmitas. Elas vivem em meio ambiente construído que é imenso em proporção ao seu próprio tamanho. Constroem ninhos que crescem como arranha-céus. Os ninhos das térmitas contêm não apenas sofisticados cômodos ventilados, para elas, mas também jardins de fungo para produção de seu alimento. Ainda mais, parece existir tradições na arquitetura que determinam, por exemplo, como deve ser a ventilação; térmi-

tas da mesma espécie adotam sistemas diferentes na Uganda e na costa ocidental da África.[1]

Comparadas com o arranha-céu das térmitas, as meias-águas e as choças de barro cobertas de sapé parecem rústicas. Se os homens, não obstante, alegam uma certa superioridade, a alegação deve repousar em outras bases que não sejam realizações arquitetônicas. Devem repousar no conhecimento. A suposição é que o bosquímano, quando constrói seu abrigo de meia-água, está mais consciente do que faz do que o pássaro tecelão ou as térmitas ao fazerem suas elegantes casas.

Qual é a qualidade deste conhecimento? De que está consciente o construtor humano, visto que primeiro cria um espaço e depois passa a habitá-lo? A resposta é complexa porque estão envolvidos vários tipos de experiência e conhecimento. No começo, o construtor precisa saber onde construir, com que materiais e de que forma. Depois vem o esforço físico. Os músculos e os sentidos da visão e do tato são intensificados no processo de erguer estruturas contra a força da gravidade. Quando um operário cria um mundo, ele não apenas modifica seu próprio corpo como a natureza exterior. Uma vez terminado o edifício ou o complexo arquitetônico, torna-se, então, um meio ambiente capaz de afetar as pessoas que nele vivem. O espaço construído pelo homem pode aperfeiçoar a sensação e a percepção humana. É verdade que, mesmo sem forma arquitetônica, as pessoas são capazes de sentir a diferença entre interior e exterior, fechado e aberto, escuridão e luz, privado e público. Mas este tipo de conhecimento é rudimentar. O espaço arquitetônico — até uma simples choça rodeada por uma clareira — pode definir estas sensações e transformá-las em algo concreto. Outra influência é a seguinte: o meio ambiente construído define as funções sociais e as relações. As pessoas sabem melhor quem elas são e como devem se comportar quando o ambiente é planejado pelo homem e não quando o ambiente é a própria natureza. Por último, a arquitetura "ensina". Uma cidade planejada, um monumento, ou até uma simples moradia pode ser um símbolo do cosmos. Na falta de livros e instrução formal, a arquitetura é uma chave para compreender a realidade.

Examinemos com mais detalhe estes tipos de experiência e conhecimento.

Onde vamos construir, com que materiais e de que forma? Estas questões, como já dissemos, não preocupam os construtores das sociedades pré-letradas e tradicionais. O trabalho se baseia no hábito arraigado, seguindo o procedimento de tradições imutáveis. De qualquer modo, eles têm pouca escolha, pois a habilidade e os materiais disponíveis são limitados. Alguns tipos de moradias como as casas de estilo colméia de Apulia, as casas negras das Hébridas Exteriores e os *hogans** dos Navajo não mudaram desde os tempos pré-históricos. O hábito embota a mente; de modo que um homem, ao construir, está um pouco mais consciente na escolha do que faz um animal que constrói instintivamente. No extremo oposto do construtor primitivo está o mestre moderno de arquitetura. Ele sente a necessidade de ser original. Ele poderá, se quiser, selecionar e combinar a partir dos inúmeros estilos oferecidos pelas culturas do mundo, passadas e presentes. É quase ilimitada a gama de meios técnicos que ele tem à sua disposição para realizar a sua obra final. Encarregado de um projeto, o arquiteto-chefe deve conceber em sua mente e no papel uma série de formas arquitetônicas; todas contribuem para a finalidade do projeto, mas somente uma delas será selecionada por ser considerada a melhor, por razões que para o próprio arquiteto não são muito claras.[2] Nas etapas preliminares do projeto, o conhecimento do arquiteto é exigido ao máximo para acomodar todas as formas possíveis que vêm à sua mente.

Este contraste entre o construtor primitivo e o arquiteto moderno é, certamente, um exagero: o primeiro não está totalmente preso ao costume e o segundo não tem uma escolha ilimitada. Que tipos de decisões faz o construtor primitivo? Quais são suas opções? Estas perguntas são pertinentes porque uma pessoa está mais consciente quando faz uma pausa e

(*) *Hogan* é a moradia típica dos índios Navajo construída de paredes de barros apoiadas em estacas de madeira (N. da T.).

decide. Infelizmente não há evidência para respostas claras. Há poucos levantamentos etnográficos sobre a atividade de construção como um processo de decisão, de comunicação e aprendizagem. Ao contrário, choças e vilas são descritas como aparecidas simplesmente, como crescimentos naturais, sem o auxílio de uma mente pensante. Tais retratos, para dizer o menos, são enganosos. Durante a vida de qualquer pessoa aparecem oportunidades de escolha, e devem-se tomar decisões, ainda que não sejam prementes. Os nômades, por exemplo, precisam decidir onde parar para pernoitar, onde erguer suas tendas. Os agricultores itinerantes devem saber onde abrir a clareira e construir a aldeia. Estas são escolhas locacionais. Material e forma também exigem seleção. O meio ambiente natural nunca é estático ou uniforme. Os materiais disponíveis para o construtor humano variam, ainda que pouco, no tempo e lugar, forçando-o a pensar, adaptar, inovar.

As sociedades camponesa e iletrada são conservadoras. Seus abrigos mostram pouca mudança com o passar do tempo, e no entanto — paradoxalmente — pode ter maior conhecimento sobre as formas de construção e de espaço a comunidade tradicional do que a moderna. Uma causa deste grande conhecimento é a participação ativa. Como as sociedades iletrada e camponesa não têm arquitetos, cada um constrói sua própria casa e ajuda a construir os lugares públicos. Outra causa é que o esforço, que o conhecimento estimula, é provavelmente repetido muitas vezes durante a vida do homem. Os abrigos primitivos combinam a persistência da forma com a efemeridade do material. A construção e a reforma são atividades quase constantes. Uma casa não é construída uma única vez para ser desfrutada para sempre. Os esquimós, nas caçadas de inverno, cada noite fazem um iglu. As tendas dos índios raramente duram mais de uma estação. A cada poucos anos, os agricultores itinerantes devem abrir uma clareira na floresta e construir outra aldeia.

Uma terceira causa deste grande conhecimento é o fato de que em muitos povos primitivos e tradicionais o ato de construir é um assunto sério que necessita ritos cerimoniais e talvez sacrifício.[3] Construir é um ato religioso, o estabeleci-

mento de um mundo em meio de uma desordem primeva. A religião, por preocupar-se com as verdades permanentes, contribui para o conservantismo da forma arquitetônica. Casas e cidades com as mesmas formas são construídas uma e outra vez como se saíssem do molde de algum processo irrefletido de produção em massa; no entanto, cada uma é provavelmente construída com um sentido de solenidade. O construtor, longe de sentir que está fazendo um trabalho rotineiro, é obrigado pela cerimônia a ver-se como participante de um ato transcendente e primordial. A ocasião eleva o sentimento e aguça o conhecimento, mesmo que as etapas reais a serem seguidas na construção correspondam a um padrão mais ou menos estabelecido.

Um tipo de conhecimento espacial que povos de economia simples não utilizam é o projeto sistemático e formal, a visão do resultado final pelo desenho de planos. Qualquer grande empresa requer uma organização consciente. Isto pode ser feito verbalmente e pelo exemplo no local de trabalho. Entretanto, quando a empresa atinge um ponto de complexidade, as instruções devem ser apresentadas formalmente para serem efetivas. O plano ou diagrama é a técnica formal de ensino e aprendizagem. Ao fazer os esboços, o arquiteto esclarece suas próprias idéias e eventualmente consegue um plano detalhado. Com os mesmos meios, ele ajuda os outros a compreender o que deve ser feito. O plano é necessário para qualquer empresa arquitetônica que se alonga durante um tempo e é executada por um grande grupo de trabalhadores mais ou menos especializado. Conceituar o espaço arquitetônico com o auxílio de planos não é, certamente, um recurso moderno. De acordo com John Harvey, desde o Egito de meados do segundo milênio antes de Cristo, há evidência contínua do uso da escala no desenho arquitetônico, em todas as grandes culturas do Oriente Próximo e Médio e na Europa Clássica e Medieval.[4]

Realmente, em fins da Idade Média, apareceu na Europa o protótipo do arquiteto moderno. Ele era o mestre construtor, um homem de visão e temperamento que não hesitava em impor ao desenho a sua própria personalidade. O mestre

construtor tinha uma certa liberdade de escolha; podia, por exemplo, selecionar o arco gótico que estava em voga em lugar do antiquado romanesco. O tamanho era outra área que permitia uma certa liberdade. Um edifício poderia servir para uma finalidade tradicional, e no entanto permitir que o arquiteto exercitasse sua iniciativa, porque a construção de qualquer monumento revelava arrogância, isto é, uma ânsia de triunfar, ignorando os precedentes, ainda que apenas no tamanho e nos conceitos de decoração. Os ricos patrocinadores poderiam compartilhar da megalomania de seus arquitetos. As instruções tendiam a ser antes gerais que específicas. O abade Gaucelin (1005-1029 d.C.) decidiu construir em Fleury uma torre no lado oeste do mosteiro com as pedras quadradas que trouxera de navio de Nivernais. Sua instrução ao arquiteto foi simples: "Construa-a para ser um modelo para toda a França."[5]

O fim do período medieval conheceu uma inovação cultural, notadamente na arquitetura monumental. Ao mesmo tempo os valores cristãos permaneceram intatos e serviram para unir pessoas de diferentes posições sociais. A construção de uma catedral despertava o entusiasmo em uma grande comunidade de crentes. Quando Chartres estava sendo construída, Robert de Torigni escreveu exultantemente que 1.145 homens e mulheres, nobres e plebeus, juntos dedicaram todos seus recursos físicos e forças espirituais na tarefa de transportar em carrinhos de mão o material para a construção das torres.[6] Estes relatos sugerem que levantar um edifício era um ato de oração, no qual os sentimentos e os sentidos das pessoas estavam profundamente comprometidos. A estrutura vertical do cosmos medieval não era, portanto, uma doutrina abstrata e árida, que tinha de ser aceita pela fé, mas, sim, um mundo que podia ser visto e sentido como os arcos e torres erguidos para o céu. No século XVI, uma obra arquitetônica dedicada a Deus ainda podia inspirar fervor entre os operários e o povo, o que hoje nos parece incompreensível. A seguir, a descrição do historiador Leopold von Ranke sobre o ato de erguer o obelisco em frente de São Pedro, em 30 de abril de 1586.

Espaço Arquitetônico e Conhecimento

Erguer o obelisco] foi um trabalho extremamente difícil. Todos os que tomaram parte nisso pareciam inspirados pelo sentimento de que estavam participando de um trabalho que seria famoso através dos tempos. Os operários, em número de novecentos, assistiram à missa, confessaram-se e comungaram antes de iniciar as obras. Após a cerimônia, entraram no espaço que fora escolhido para realizarem os seus serviços. O mestre se colocou em uma cadeira alta. O obelisco foi cingido com fortes arcos de ferro. Foram precisos trinta e cinco molinetes com cordas fortes para pôr em movimento a monstruosa maquinaria que ia erguê-lo. Ao longe uma trombeta deu o sinal. Na primeira tentativa, o obelisco foi erguido desde a sua base, e permaneceu assim por cento e cinqüenta anos. Doze anos depois foi levantado dois palmos e um quarto e ficou firme. O mestre pôde contemplar o obelisco em toda a sua majestade. Foram disparados os canhões do forte Santo Ângelo, repicaram todos os sinos da cidade e os operários carregaram triunfalmente o mestre ao redor do monumento, gritando e aclamando incessantemente.[7]

Construir é uma atividade complexa. Torna as pessoas conscientes e as leva a prestar atenção em diferentes níveis: ao nível de tomar decisões pragmáticas; de visualizar espaços arquitetônicos na mente e no papel; e de comprometer-se inteiramente, de corpo e alma, na criação de uma forma material que capture um ideal. Uma vez alcançada, a forma arquitetônica é um meio ambiente para o homem. Então, como é que ela influencia o sentimento humano e a consciência? A analogia de linguagem esclarece a questão. As palavras contêm e intensificam o sentimento. Sem palavras, o sentimento atinge um máximo momentâneo e rapidamente desaparece. Talvez uma razão por que as emoções dos animais não atingem a intensidade e duração das emoções humanas deva-se ao fato de os animais não possuírem linguagem para conservar as emoções de modo que elas possam crescer ou apodrecer. O meio ambiente construído, como a linguagem, tem o poder de definir e aperfeiçoar a sensibilidade. Pode aguçar e ampliar a consciência. Sem a arquitetura, os sentimentos sobre o espaço permanecem difusos e fugazes.

Consideremos o sentido de um "interior" e de um "exterior", de intimidade e exposição, de vida privada e de espaço público. Em toda parte, as pessoas reconhecem estas diferenças, mas podem ter uma vaga consciência delas. A forma construída tem o poder de aumentar essa consciência e tornar

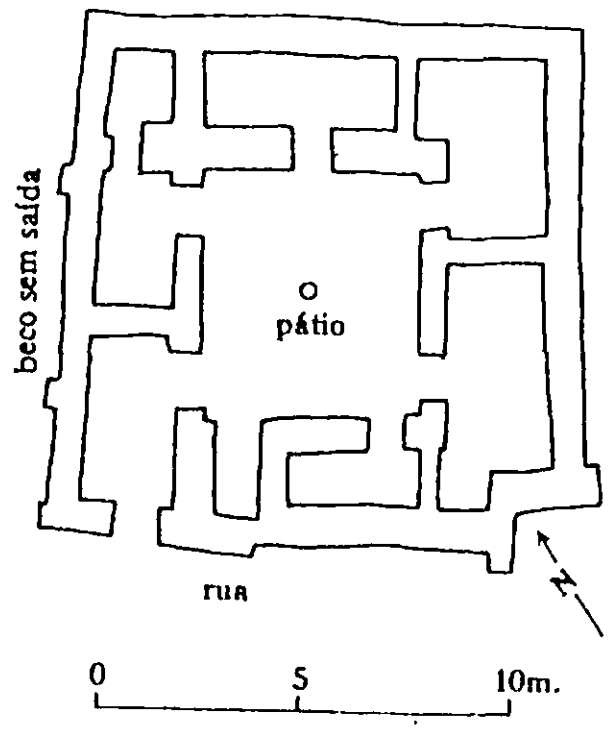
mais nítida a diferença existente na temperatura emocional entre "interior" e "exterior". Nas eras neolíticas, o abrigo básico era uma cabana semi-subterrânea, um refúgio semelhante ao útero que contrastava nitidamente com o espaço lá fora. Mais tarde, a cabana foi construída acima do solo, abandonando o modelo usado no chão, mas conservando e até acentuando o contraste entre interior e exterior através da retilinearidade agressiva de suas paredes. Ainda em uma etapa posterior, que corresponde ao começo da vida urbana, aparece o pátio domiciliar retangular. Devemos ressaltar que essas etapas na evolução da casa foram observadas em todas as áreas em que a cultura neolítica se transformou em vida urbana.[8]

A casa com pátio interno, certamente, ainda existe — não se tornou obsoleta. Seu aspecto básico é que os quartos se abrem para a privacidade do espaço interior, e acham-se voltados para o mundo exterior seus muros lisos. Dentro e fora são claramente definidos; as pessoas podem ter certeza de onde estão. No interior do recinto, não perturbado pelas distrações do exterior, as relações e sentimentos humanos podem alcançar um alto nível de calor que pode até se tornar desconfortável. A noção de interior e exterior é conhecida de todos, mas imaginemos quão tremendamente reais podem ser quando um convidado — após uma recepção social — deixa o pátio iluminado pelas lanternas e sai pelo portão da lua*, em direção à ruela escura e varrida pelo vento. Experiências deste tipo eram comuns na sociedade tradicional chinesa, porém elas são bem conhecidas de todas as pessoas que usam meios arquitetônicos para demarcar e intensificar as formas de vida social (Fig. 11). Mesmo nos Estados Unidos de hoje, com seu ideal de amplidão, simbolizado pelas grandes janelas e paredes de vidro, criou os *shopping centers* suburbanos fechados. Como se sentirá o comprador em um lugar como este? À medida que se aproxima do *shopping center*, ao cruzar com

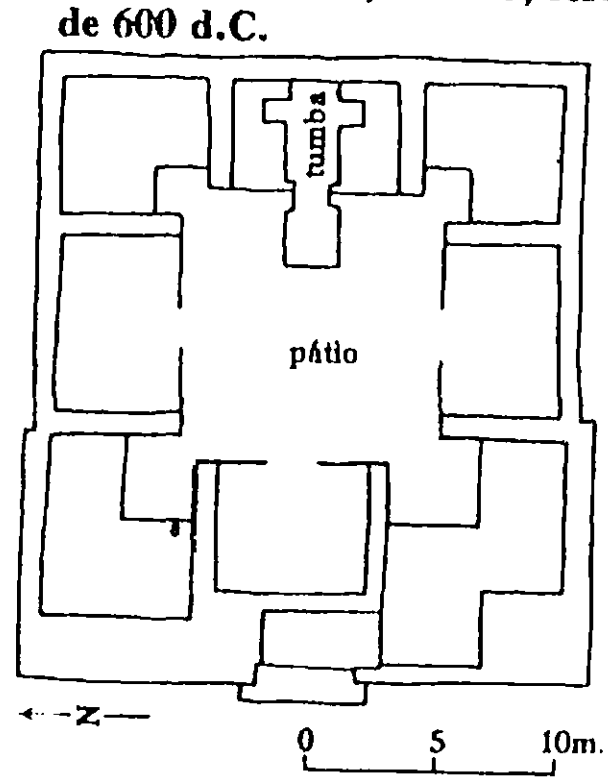
(*) Portão da lua: uma abertura circular utilizada na arquitetura chinesa para permitir a passagem através de um muro (N. do R.).

ESPAÇO INTERIOR E A CASA COM PÁTIO INTERNO

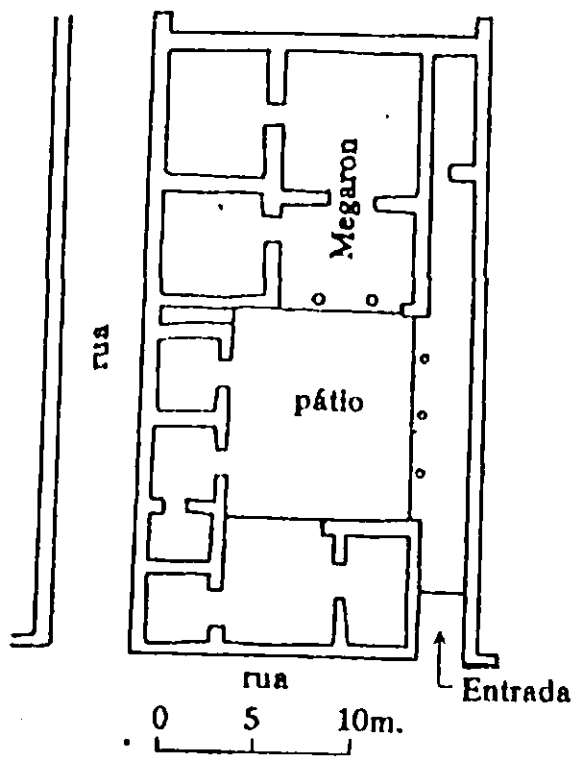
A. Casa em Ur cerca de 2000 a.C.



B. Casa em Oaxaca, México, cerca de 600 d.C.



C. Casa em Priene cerca de 300 a.C.



D. Uma casa típica de Pequim

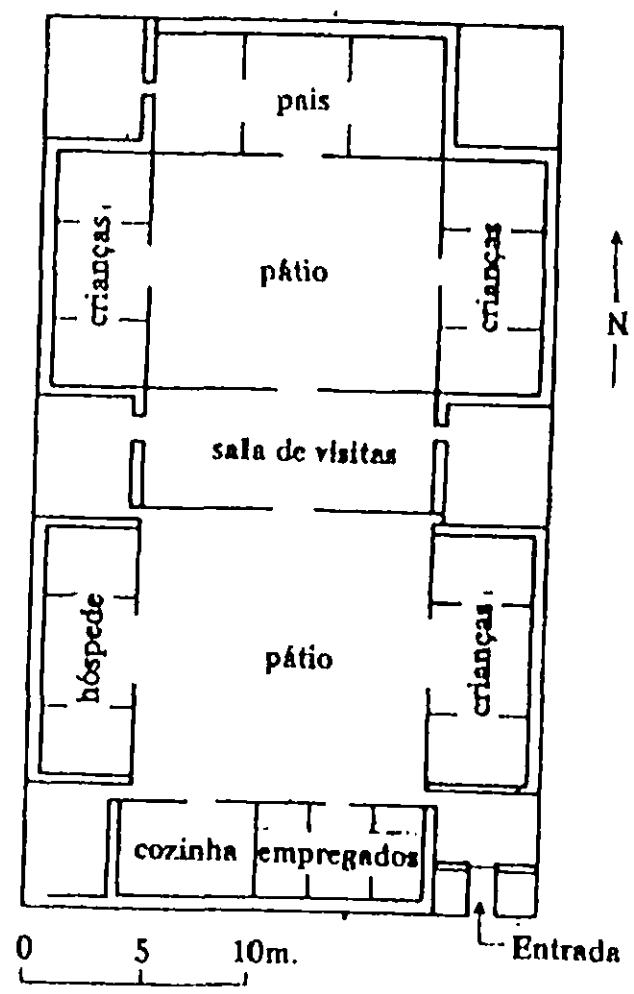


Figura 11. Espaço interior e a casa com pátio interno. Eis aqui um tipo de meio ambiente doméstico que transcende tempo e cultura. A casa com pátio interno ilustra o contraste entre "dentro" e "fora". A fonte para B: Marcus C. Winter, "Residential patterns at Monte Alban, Oaxaca, Mexico". *Science*, v. 186, 1974, p. 985, fig. 5. Reimpresso com permissão de Marcus C. Winter e da American Association for the Advancement of Science. A Fig. 11D foi adaptada de Andrew Boyd, *Chinese Architecture and Town Planning*. Chicago, University of Chicago Press, 1962, p. 80, fig. 29.

seu carro a imensa área aberta do estacionamento, ele só pode ver as sólidas paredes, que, exceto por um grande letreiro comercial, não faz nenhuma tentativa de atrair as pessoas. A imagem é desoladora. Estaciona seu carro, transpõe a entrada do *shopping* e, ao entrar, penetra em um mundo encantado de luz e cor, plantas ornamentais, fontes borbulhantes, música em surdina e compradores passeando.[9]

As dimensões espaciais como vertical e horizontal, massa e volume são experiências que o corpo conhece intimamente; são sentidas, também, cada vez que se finca uma estaca no chão, se constrói uma choça, se prepara a eira para debulhar os grãos, ou se observa a formação de um montão de terra quando se cava um poço profundo. Porém o significado destas dimensões espaciais cresce imensuravelmente em poder e clareza quando elas podem ser vistas em uma arquitetura monumental e quando as pessoas vivem em sua sombra. O Antigo Egito e a Mesopotâmia engrandeceram a consciência do espaço da humanidade, aumentaram o conhecimento das pessoas em relação a vertical e horizontal, a massa e a volume, ao construírem suas pirâmides, zigurates e templos, exemplares de grande altura.[10] Herdamos este conhecimento. Os arquitetos modernos planejam com estas dimensões em mente. O leigo, sensibilizado pelo jogo dramático de força e repouso, aprende a apreciá-lo onde quer que apareça, na natureza como nos objetos feitos pelo homem sem nenhuma pretensão estética. Vemos drama e significado no cone vulcânico que se eleva acima da planície e nos silos de Nebrasca. A seguir, a descrição de Wright Morris sobre os símbolos de uma cidade da pradaria. Para ele, os silos são os monumentos das pradarias. Ele observa:

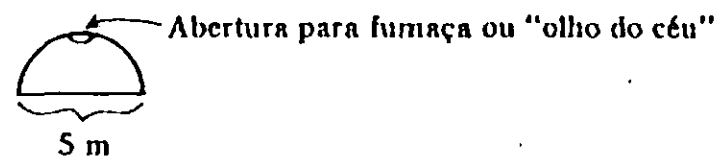
> Há uma razão simples para os silos, como há para todas as coisas, mas as forças por trás da razão, a razão da razão, é a terra e o céu. Em primeiro lugar, há demasiado céu lá fora, demasiado horizontal, demasiadas linhas, de modo que o ponto de exclamação, a perpendicular, apareceu. Qualquer um que tenha nascido e crescido na pradaria sabe que a alta fachada do Armazém de Forragem e a torre branca da caixa d'água não existem por vaidade. É um problema de subsistência. De saber que você está aí.

Um terceiro exemplo de como a arquitetura pode aprimorar, nas pessoas, o conhecimento e a conceituação da realidade, é através do domínio do interior iluminado. O espaço interior como tal é uma experiência corriqueira. Já observamos a antítese permanente e universal entre "interior" e "exterior". Historicamente, o espaço interior era escuro e estreito. Isto não somente acontecia nas moradias humildes como também nos edifícios monumentais. Os templos egípcios e gregos dominavam o espaço externo com suas proporções elegantes e imponentes; seus interiores, entretanto, eram escuros, atravancados e mal acabados. A história da arquitetura européia mostra muitas mudanças de estilo mas, segundo o historiador de arte Giedion, entre os grandes construtores o desenvolvimento de um interior iluminado e espaçoso foi um ideal comum, desde o período romano até o barroco. O panteão de Adriano foi um dos primeiros a atingir este ideal. Seu interior alcançou uma simplicidade sublime. O panteão consistia essencialmente em um tímpano cilíndrico encimado por um enorme domo hemisférico; a luz solar, ao entrar pelo óculo central, iluminava o espaço completamente vazio do edifício (Fig. 12). Os desenhos arquitetônicos e as ruínas mostram que o espaço interior era elaborado junto com a fenestragem da luz. A partir dos tempos romanos, a função da luz na definição do espaço interior continuou aumentando. Na catedral gótica, a luz e o espaço se combinaram para produzir efeitos de beleza mística. Os interiores inundados de luz das igrejas barrocas e dos saguões foram outros esforços para explorar as possibilidades de um conceito de espaço mais importante e duradouro.[12]

Nos esboços do desenvolvimento arquitetônico como estes, traçamos o crescimento da capacidade humana de sentir, ver e pensar. Os sentimentos e as idéias confusas são esclarecidas na presença de imagens objetivas. Talvez as pessoas não apreendam completamente o significado de "calma" a não ser que tenham visto a projeção de um templo grego contra o céu azul, ou de "maciça energia vital" sem as fachadas barrocas, ou até de vastidão sem um enorme edifício.[13] Mas, podemos perguntar, será que a natureza não proporciona imagens

O DOMO: EXPERIÊNCIA E SÍMBOLO

A. "Yurt" mongol



B. Panteão de Adriano

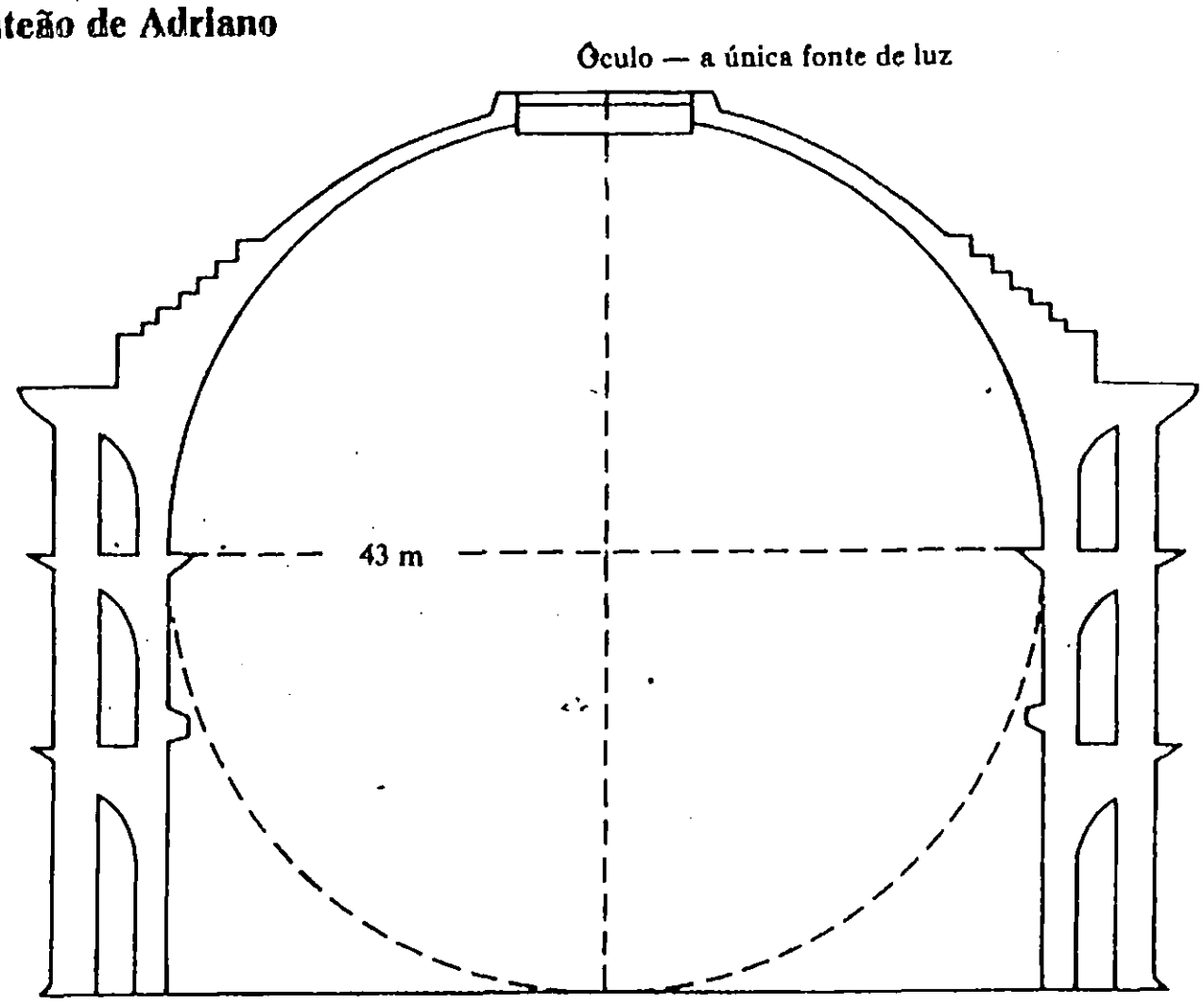


Figura 12. O domo: experiência e símbolo. O simbolismo do modesto *yurt* mongol assemelha-se a uma das obras-primas da arquitetura mundial — o panteão de Adriano: o domo é a abóbada celeste, e a abertura central é o "olho do céu". Porém, quão diferente é a experiência: entrar no *yurt* enegrecido pela fumaça dificilmente evoca a mesma sensação que se tem ao entrar no interior abobadado do panteão. Adaptado de Sigfried Giedion, *Architecture and the Phenomena of Transition*. Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 148, fig. 116.

ainda mais pujantes? O que dá uma maior sensação de calma do que um mar tranqüilo, ou de energia exuberante do que uma floresta virgem, ou de vastidão do que a extensão sem fim das pradarias? Sim, mas é duvidoso se os seres humanos podem simplesmente apreender estas qualidades na natureza sem uma experiência prévia nas formas e escalas sensíveis

criadas pelo homem. A natureza é demasiado difusa, seus estímulos demasiado poderosos e conflitantes, para serem diretamente acessíveis à mente e sensibilidade humanas. Primeiro o homem cria o círculo, seja este o plano da tenda do índio ou o anel para a dança guerreira, e depois disso pode discernir círculos e processos cíclicos em qualquer lugar na natureza: na forma dos ninhos dos pássaros, no redemoinho do vento e no movimento das estrelas.[14]

O meio ambiente planejado atende a um propósito educacional. Em algumas sociedades, o prédio é o primeiro texto para transmitir uma tradição, para explicar uma visão da realidade. Para os povos pré-letrados, a casa pode não ser apenas um abrigo, mas também um lugar para os ritos e o centro da atividade econômica. Tal casa pode comunicar idéias ainda mais efetivamente do que pode o rito. Seus símbolos formam um sistema e são nitidamente reais para os membros da família à medida que passam pelas diferentes etapas da vida (Fig. 13).[15] Em uma escala maior, o próprio povoado pode ser um símbolo importante. Vejamos as vilas na ilha de Nias, na Indonésia. Uma vila no sul de Nias é um diagrama da ordem cósmica e social. Sua localização típica é no topo de uma colina. A palavra para vila também significa "céu" ou "mundo". O chefe da tribo era chamado "aquele que fica rio acima". Sua casa ampla, localizada na parte superior da rua principal, domina o povoado. A parte superior da rua representa fonte de rio, leste ou sul, o sol, criaturas aéreas, chefia e vida. A parte inferior representa rio abaixo, oeste ou norte, animais aquáticos, povo e morte. O *status* de uma pessoa é claramente indicado pelo tamanho e localização de sua casa. Os escravos vivem ou no campo, além da vila cósmica, ou embaixo das casas da vila e compartilham o espaço com os porcos. Este tipo de mundo lembra constantemente ao homem onde ele se situa, tanto na sociedade como no esquema cósmico das coisas.[16]

Nas comunidades pré-letradas e tradicionais, as formas de vida social, econômica e religiosa estão bem integradas. É bem provável que o espaço e a localização que têm uma alta posição social tenham também uma significação religiosa.

ORDEM CÓSMICA E SOCIAL NA CASA DOS ATONI

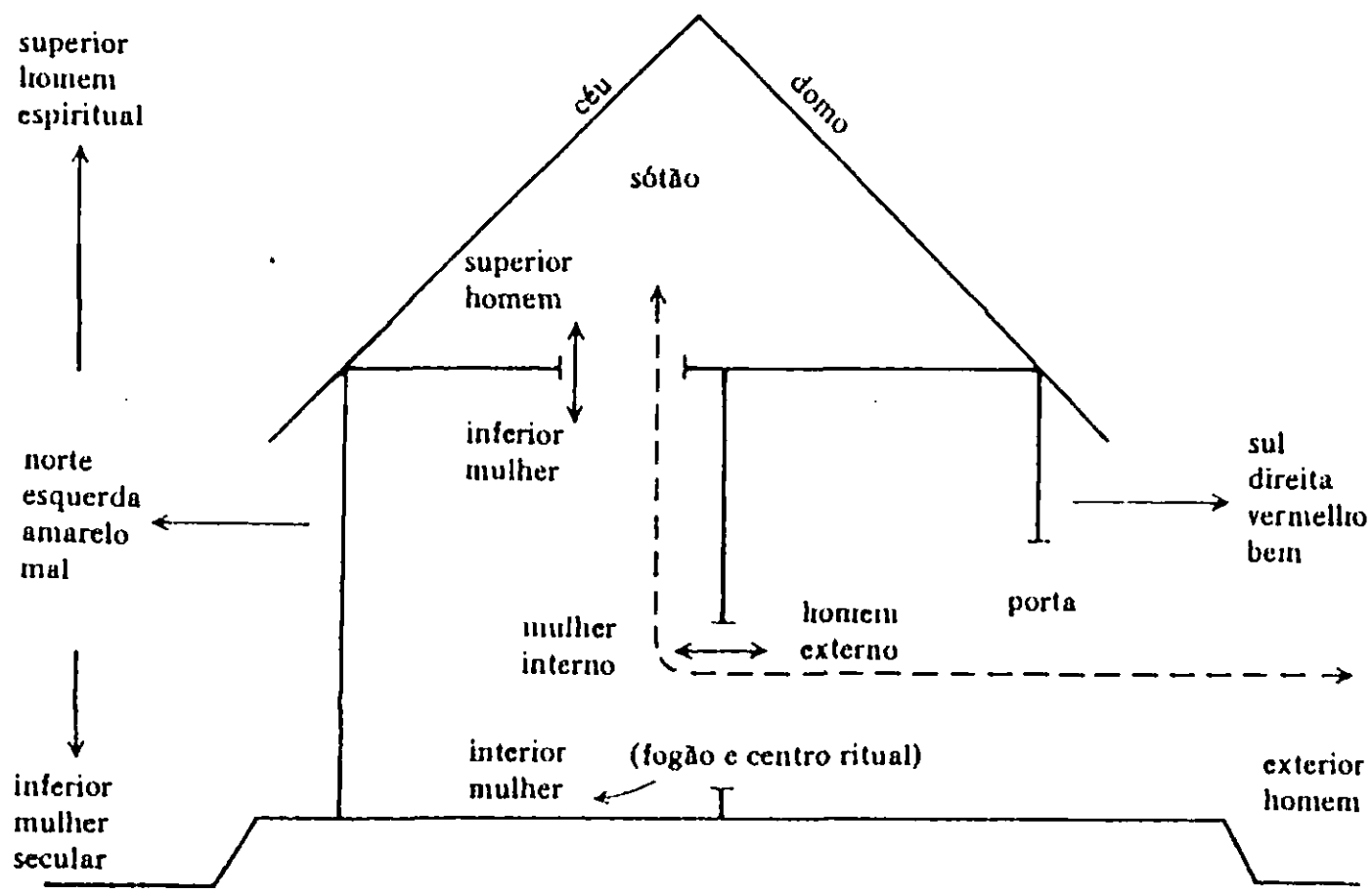


Figura 13. A ordem cósmica e social na casa dos Atoni no Timor indonésio. "A ordem na construção expressa simbolicamente as idéias, e a casa as descreve nitidamente para cada indivíduo desde o nascimento até a morte. Além disso, a ordem se refere não somente às diferentes idéias ou símbolos, mas a um sistema; e o sistema expressa tanto os princípios de classificação e o valor da classificação em si mesma, como a definição de unidade e diferença" (C. Cunningham). Clark E. Cunningham, "Order in the Atoni House". In: Rodney Needham (org.). *Right and Left: Essays in Dual Symbolic Classification*. Chicago, The University of Chicago Press, 1973, p. 219, fig. 7. Reimpresso com permissão da University of Chicago Press. Copyright 1973 da Universidade de Chicago.

Uma atividade econômica pode ser considerada profana, mas "profano", por si só, é um conceito religioso. A vida moderna, ao contrário, tende a ser compartimentada. O espaço em nosso mundo contemporâneo pode ser planejado e ordenado para chamar a atenção para a hierarquia social, mas a ordem não tem significado religioso e pode nem mesmo ter uma correspondência direta com a riqueza. Um efeito é a diluição do significado de espaço. Na sociedade moderna, a organização espacial não é capaz, nem nunca foi destinada a exemplificar uma visão total do mundo.

Todos os modelos de povoamento revelam pelo menos ordem social e conforto funcional. Outros tipos de ordem podem ou não estar superpostos. O significado restrito de espaço é característico da sociedade tecnológica ocidental, mas não se limita a ela. Também está presente nos povos de economia e estrutura social as mais simples. Um exemplo são os pigmeus da floresta do Congo. O espaço por eles criado é o acampamento, uma clareira na floresta com choças cônicas arranjadas em forma de leque. Constroem suas choças umas em frente às outras. Um homem fala como indivíduo quando conversa de sua porta, mas fala pelo grupo quando está no meio do acampamento.[17] O centro é público, a periferia é para a interação entre amigos e parentes. O espaço construído expressa, portanto, a ordem social informal dos pigmeus. Entretanto, não é o seu espaço religioso. Os sentimentos religiosos são identificados com a floresta que os rodeia. Os espaços social e religioso são então separados (Fig. 14). Os pigmeus estão talvez conscientes de que o que fazem e constroem é insignificante se comparado com a floresta circundante e base da vida: as coisas feitas pelo homem não podem, como tal, sustentar o peso do significado religioso. O que distingue a sociedade tecnológica ocidental é que seu ambiente construído, penetrante e dominante, tem somente um mínimo de significado cósmico e transcendental.

O espaço arquitetônico revela e instrui. De que maneira ele instrui? Na Idade Média, a grande catedral instrui em vários níveis. Há o apelo direto aos sentidos, ao sentimento e ao subconsciente. A centralidade da construção e a presença dominante são imediatamente registradas. Eis o volume — o peso da pedra e da autoridade — e, no entanto, as torres se elevam. Estas interpretações não são autoconscientes e retrospectivas; são respostas do corpo. No interior da catedral há explícito um nível de ensino.[18] As gravuras nos vitrais das janelas são textos que explicam os ensinamentos da Bíblia para os fiéis analfabetos. Há inúmeros sinais indicando a doutrina cristã, a prática e o mistério: a água benta, a luz bruxuleante das velas, as imagens dos santos, o confessionário, o púlpito, o altar e a cruz, podem ser citados como

ACAMPAMENTO PIGMEU: ESPAÇO SOCIAL E SAGRADO

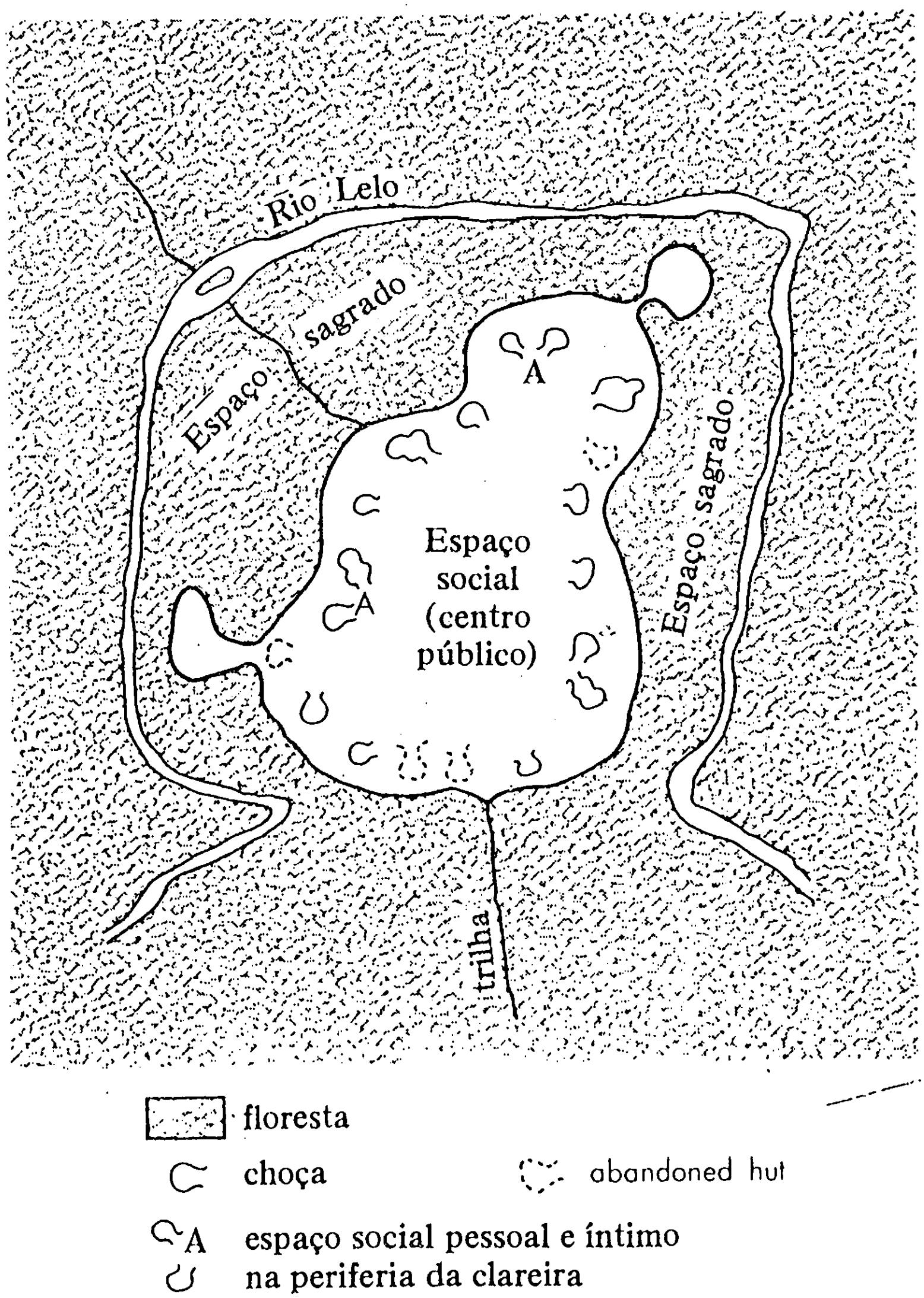


Figura 14. Acampamento pigmeu na floresta úmida de Ituri (Congo), mostrando o espaço pessoal, social e sagrado. Adaptado de Colin M. Turnbull, "The lesson of the Pygmies", *Scientific American*, v. 208, 1963, p. 8.

exemplos. A alguns símbolos os fiéis respondem com um ato mais ou menos automático, como ajoelhar-se. Outros símbolos evocam idéias específicas. A cruz sugere sofrimento, expiação e salvação. Finalmente, a catedral como um todo e em seus detalhes é um símbolo do paraíso. O símbolo, para a mente medieval, é mais do que um código para os sentimentos e idéias que podem ser facilmente traduzidos em palavras. O símbolo é direto e não requer mediação lingüística. Um objeto se torna um símbolo quando sua própria natureza é tão clara e tão profundamente manifestada que, embora seja inteiramente ele mesmo, transmite conhecimento de algo maior que está além. Imaginemos um homem da Idade Média que vai à catedral para rezar e meditar. Ele é reverente e sabe alguma coisa; ele sabe sobre Deus e o céu. O céu são aquelas torres acima dele, tem grande esplendor e está banhado de luz diurna. Entretanto, são apenas palavras. Em um ambiente comum, quando ele tenta visualizar o paraíso através do poder de sua própria imaginação, seu êxito provavelmente será modesto. Porém na catedral sua imaginação não necessita de auxílio para elevar-se. A beleza do espaço e a luz que ele pode perceber permitem-lhe apreender passivamente outra glória muito maior.[19]

Voltemos agora para a Terra e para o mundo moderno. Como o espaço arquitetônico moderno afeta o conhecimento? Não mudaram, nos aspectos importantes, as principais maneiras que influenciam os homens e a sociedade. O espaço arquitetônico continua a articular a ordem social, embora talvez com menos estardalhaço e rigidez do que no passado. O ambiente moderno construído ainda mantém uma função educativa: seus sinais e cartazes informam e dissuadem. A arquitetura continua a exercer um impacto direto sobre os sentidos e os sentimentos. O corpo responde, como sempre tem feito, aos aspectos básicos do plano como interior e exterior, verticalidade e horizontalidade, massa, volume, espaciosidade interior e luz. Os arquitetos, com o auxílio da tecnologia, têm aumentado a gama da consciência espacial humana, criando novas formas ou refazendo as velhas em uma escala até agora não experimentada.

Estas são as perduráveis. Quais são algumas das mudanças? A participação ativa é muito escassa. No mundo moderno, as pessoas não constroem suas próprias casas, como o fazem nas sociedades pré-letradas e de camponeses, nem sequer participam de maneira simbólica na construção de monumentos públicos. Os ritos e as cerimônias próprias da atividade construtora, que se pensava ser a criação de um mundo, têm diminuído sensivelmente, de modo que na construção de um grande edifício público somente permanecem os gestos pouco significativos de assentar a pedra fundamental e de telhar. A casa não é mais um texto que agrupa as regras de comportamento e até uma total visão do mundo que pode ser transmitida através das gerações. Em lugar de um cosmos, a sociedade moderna tem crenças divididas e ideologias conflitantes. A sociedade moderna é cada vez mais letrada, o que significa que depende cada vez menos dos objetos materiais e do meio ambiente físico para corporificar o valor e o sentido de uma cultura: os símbolos verbais têm progressivamente deslocado os símbolos materiais, e os livros instruem mais do que os prédios.

Os próprios símbolos têm perdido muito de seu poder de reverberar na mente e no sentimento, pois este poder depende da existência de um mundo coerente. Sem este mundo, os símbolos tendem a se tornar indistinguíveis dos sinais. Postos de gasolina, motéis* e lanchonetes ao longo das estradas têm seus sinais especiais que pretendem sugerir que estes não são apenas convenientes, mas bons lugares para os motoristas descansarem. Os hotéis da cadeia Holiday Inn prometem quarto, comida e serviço de boa qualidade. Que mais dizem eles? Certamente podemos pensar em outros valores, mas uma característica do símbolo vivo é que ele não requer explicação. Vejamos o moderno arranha-céu. As pessoas que o conhecem, possivelmente têm uma ampla gama de opiniões a

(*) Nos Estados Unidos, a palavra motel conserva seu significado etimológico, isto é, um hotel respeitável, localizado à beira das estradas, destinado às famílias e pessoas que viajam de carro (N. da T.).

respeito do seu valor e significado. Para alguns é agressivo, arrogante e monolítico; para outros, ao contrário, é ousado, elegante e flexível. Estas opiniões divergentes — até mesmo opostas — existem apesar do fato de que o arranha-céu é produto de uma época a que todos pertencemos. É notável a falta de *consensus gentium* em relação aos artefatos da cultura moderna. Voltemos novamente à catedral gótica. Tal como acontece com o arranha-céu moderno, é capaz de provocar opiniões divergentes. Tem sido denominada "uma expressão de bárbaros ignorantes e fradescos", "a melhor obra de uma nobre fé religiosa", "a imagem arquitetônica de florestas virgens", e "a concretização lúcida de matemáticas construtivas". Mas os exemplos aqui citados são visões literárias de críticos que viveram em épocas posteriores. Para aqueles que construíram a catedral e para os fiéis que nela rezavam, o edifício, provavelmente, não precisava de maiores explicações literárias. Nessa época de símbolos concretos, as pessoas podiam aceitá-la como o átrio do paraíso, um artefato belo em si mesmo e, no entanto, revelador de um reino muito mais nobre.

9
Tempo no Espaço Experiencial

Em nossa discussão sobre espaço e lugar, não fizemos, até aqui, nenhuma referência explícita ao tempo, que está, entretanto, implícito em todos os lugares nas idéias de movimento, esforço, liberdade, objetivo e acessibilidade. O propósito deste capítulo é relacionar o tempo explicitamente com o espaço.

A experiência de espaço e tempo é principalmente subconsciente. Temos um sentido de espaço porque podemos nos mover e de tempo porque, como seres biológicos, passamos fases recorrentes de tensão e calma. O movimento que nos dá o sentido de espaço é em si mesmo a solução da tensão. Quando esticamos nossos membros, experienciamos simultaneamente espaço e tempo — o espaço como a esfera de liberdade da limitação física, e o tempo como a duração na qual a tensão é seguida de calma. A facilidade com que confundimos as categorias espacial e temporal é evidente na linguagem. Freqüentemente o comprimento é dado em unidades de tempo. O espaço arquitetônico, porque parece refletir os ritmos do sentimento humano, tem sido denominado de "música congelada" — tempo espacializado. A passagem do tempo, ao contrário, é descrita como "comprimento". O tempo é ainda "volume", como, por exemplo, quando as pes-

soas falam dos "grandes momentos" da vida, uma linguagem figurada que, segundo Langer, é psicologicamente mais precisa que dizer tempo emocional ou tempo atarefado.[1] A vida diária na sociedade moderna requer que estejamos conscientes do espaço e do tempo como dimensões separadas e como medidas transponíveis da mesma experiência. Preocupamo-nos se há espaço para estacionar o carro, se chegaremos atrasados para um encontro e, até mesmo quando calculamos a distância do estacionamento ao escritório em termos de tempo, gostaríamos de ter reservado um espaço de tempo bem maior para o encontro.[2]

As pessoas diferem quanto à consciência de espaço e tempo e na maneira de elaborar um mundo espácio-temporal. Se a pessoa não tem um sentido de espaço bem articulado, terá ela um sentido de tempo bem articulado? O espaço existe no presente; como se adquire uma dimensão temporal? Consideremos a possibilidade de que o próprio meio ambiente possa influir na elaboração de um mundo espácio-temporal. Os meios ambientes naturais variam visivelmente na superfície terrestre, e os grupos culturais diferem na maneira de perceber e ordenar seus meios ambientes; porém em quase toda parte as pessoas distinguem dois tipos de espaço, a terra e o céu. Os pigmeus do Congo são uma exceção notável.[3] Por estarem completamente envolvidos pela densa floresta, a distinção de "terra" e "céu" não tem fundamento na percepção. O céu raramente é visível. O sol, a lua e as estrelas, nos quais muitas sociedades baseiam suas medições recorrentes do tempo, raramente podem ser vistos. A vegetação camufla todos os referenciais. Um pigmeu não pode de um promontório observar o espaço diante dele; não pode perscrutar o horizonte onde estão ocorrendo os acontecimentos que mais tarde poderão afetá-lo. Não aprende espontaneamente a traduzir o tamanho aparente de um objeto a distância. Por exemplo, ele tende a ver o búfalo distante como um animal muito pequeno.[4] A distância, ao contrário do comprimento, não é um conceito espacial puro; implica tempo.

No ambiente de uma densa floresta, o que pode significar distância? Os indicadores auditivos dão um sentido de dis-

tância, mas os sons expressam um mundo menor do que aquele que os olhos podem potencialmente ver. Além disso, enquanto o espaço visual tende a ser centralizado e estruturado ao redor de um objeto ou uma sucessão de objetos, o espaço auditivo é menos centralizado. Os ruídos da floresta não são localizados com precisão; eles produzem antes um ambiente que um sistema espacial coordenado. O espaço, para os moradores da floresta úmida, é uma densa rede de lugares sem uma estrutura geral. Parece que ocorre o mesmo com o tempo. O ritmo sazonário insignificante priva os habitantes da floresta de uma medida e conceito de tempo que abranjam as sucessões rápidas do período diurno. É restrita a extensão de tempo conhecida pelos pigmeus. Apesar de terem um conhecimento detalhado de muitas plantas e animais, prestam pequena atenção à vida como etapas de crescimento. O tempo, como distância percebida, é superficial: nem o passado genealógico nem o futuro têm muito interesse.

Os índios Hopi do sudoeste dos Estados Unidos vivem em um planalto semi-árido. Quando o ar está claro e seco, podem enxergar a grandes distâncias. Seu meio ambiente é de vistas panorâmicas e referenciais nitidamente diferenciados em antítese ao ambiente protegido, como o ventre materno, dos habitantes da floresta úmida. Como são percebidos e integrados o espaço e o tempo no mundo hopi? De acordo com Benjamin Whorf, os Hopi reconhecem dois reinos da realidade: manifestado (objetivo) e manifestante (subjetivo).[5] A realidade manifestada é o universo físico e histórico. Inclui tudo o que é ou foi acessível aos sentidos, tanto o presente como o passado, porém exclui tudo o que chamamos de futuro. A realidade manifestante ou subjetiva é o futuro e a mente. Fica no reino da expectativa e do desejo. É aquilo que está para se manifestar, mas que não está em sua plenitude. O espaço adquire formas subjetivas e objetivas. O espaço subjetivo pertence ao mundo mental: significa o coração das coisas, o aspecto "interno" da experiência, e é simbolizado pelo eixo vertical apontando para o zênite e mundo inferior. O espaço objetivo se irradia de cada eixo subjetivo e é essencialmente um plano horizontal orientado nas quatro dimensões cardeais. O tempo

cíclico — os movimentos do sol e o ritmo pendular das estações — está localizado no espaço objetivo. Para um povo agrícola como os Hopi, é importante registrar as posições do nascer e do pôr-do-sol, que niudam durante o ano, no horizonte circundante.

A distância pertence ao reino objetivo. Os Hopi não abstraem tempo da distância, e por isso a questão de simultaneidade é para eles um problema irreal. Não perguntam se os acontecimentos em uma aldeia distante ocorrem ao mesmo tempo que estão ocorrendo em sua própria aldeia. O que acontece em uma vila distante pode ser conhecido aqui somente mais tarde. Quanto maior a distância, maior o lapso de tempo e menor a certeza do que aconteceu lá longe. Assim, a distância, embora pertença ao reino objetivo, tem seus limites. À medida que o plano horizontal objetivo se distancia do observador para uma distância remota, chega-se a um ponto em que não é possível conhecer os detalhes. Este é o limite entre os reinos objetivo e subjetivo; é o passado eterno, um país conhecido através dos mitos (Fig. 15).

"Há muito tempo e muito longe" são as palavras iniciais de muitas lendas e contos de fada. Associar um lugar remoto com um passado remoto é um modo de pensar que os Hopi compartilham com outros povos. A associação apóia-se na experiência. Segundo os Hopi, o que acontece em uma aldeia distante pode ser conhecido por mim em meu lugar somente depois de um lapso de tempo. "Há muito tempo" é a Idade de Ouro.[6] Antigamente é idealizado como o tempo quando os deuses ainda andavam pela terra, quando os homens eram heróis e mensageiros de cultura, e quando a doença e a velhice eram desconhecidas. A Idade de Ouro é envolta em mistério, está além das experiências seculares do tempo. O tempo secular impõe limitações. É sentido como fases alternadas de expectativa e realização, esforço e descanso. O tempo secular acompanha as periodicidades curtas e observáveis da natureza. Os ancestrais e heróis do mundo mítico transcendem estes ciclos normais da experiência humana do tempo; vivem num passado eterno.

ESPAÇO E TEMPO DO HOPI: OS REINOS SUBJETIVO E OBJETIVO

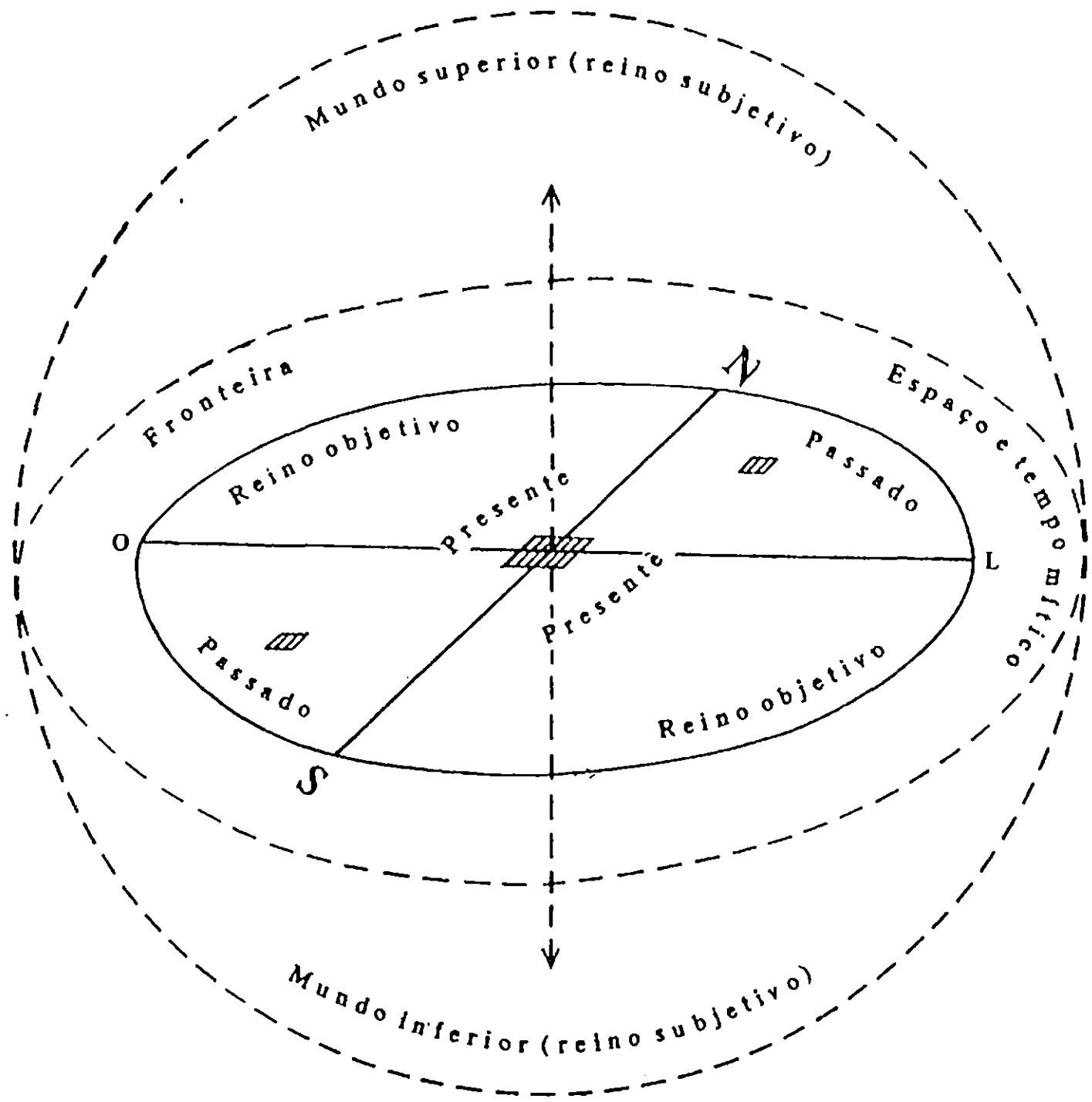


Figura 15. Espaço e tempo dos Hopi: os reinos subjetivo e objetivo. O reino objetivo é o espaço horizontal dentro dos pontos cardeais, mas que nas margens distantes se mescla com o reino subjetivo representado pelo eixo vertical.

A eternidade é outra qualidade dos lugares distantes. Na crença taoísta, os paraísos eternos estão localizados miríades de quilômetros de qualquer povoado humano conhecido.[7] A mente européia também imaginou as Terras sem Mal, Édens e Utopias eternas em lugares remotos e inacessíveis.[8] Quando os europeus, em suas grandes explorações marítimas, descobriram povos exóticos e culturas nos cantos mais longínquos do mundo, tenderam a romantizá-los e colocá-los fora do

peso e da erosão do tempo. A crença de que os povos exóticos não têm história tinge o pensamento até dos modernos etnógrafos. A falta de um documento escrito e de ruínas que testemunhem as épocas passadas pode ter estimulado esta crença. Por outro lado, os etnógrafos, como outras pessoas, podem estar predispostos a associar o distante com o eterno. O desejo, comum entre os turistas, de viajar o mais longe possível de suas casas é também sugestivo. Os lugares de veraneio remotos estão livres do peso do tempo: para os Hopi estes lugares ficam nos limites entre os reinos subjetivo e objetivo. Vistos do ambiente familiar, são quase lugares míticos.

O espaço é histórico se tiver direção ou uma perspectiva privilegiada. Os mapas são *a-históricos*, as pinturas de paisagem são históricas. O mapa é a visão divina do mundo, pois as suas linhas são paralelas e se estendem para o infinito; o mapa de projeção ortográfica remonta aos antigos gregos. A pintura de paisagem, com seus objetos organizados ao redor de um ponto de fuga para onde convergem as linhas, parece-se mais com a maneira humana de olhar o mundo; no entanto, surgiu na Europa somente no século XV. Desde então as pinturas de paisagem que transformam "a simultaneidade do espaço em um acontecimento no tempo — isto é, uma seqüência irreversível de acontecimentos —" têm se tornado cada vez mais populares.[9] Ver a paisagem em perspectiva pressupõe uma importante reordenação do tempo e do espaço. A partir da Renascença, na Europa, o tempo foi perdendo continuamente seu caráter repetitivo e cíclico e tornando-se mais e mais direcional. A imagem do tempo como pêndulo oscilante ou como órbita circular deu lugar à imagem do tempo como flecha. O espaço e o tempo ganharam subjetividade ao serem orientados para o homem. Certamente espaço e tempo sempre estiveram estruturados de acordo com os sentimentos e necessidades humanas individuais; mas na Europa este fato atingiu quase a superfície da consciência em certo período de sua história e encontrou expressão na arte. Nos últimos cem anos, a fotografia tem intensificado e popularizado a visão em perspectiva. Qualquer um com uma simples câmara pode agora produzir uma imagem que transforma o tempo em ritmo.

Sob a influência das imagens de paisagem, pintadas ou captadas pela máquina fotográfica, aprendemos a organizar os elementos visuais em uma dramática estrutura espácio-temporal. Quando olhamos uma cena campestre, quase automaticamente arranjamos os seus elementos de modo que fiquem colocados ao longo do caminho que desaparece no horizonte distante. Outra vez, quase automaticamente nos vemos andando por esse caminho; suas bordas convergentes são como uma flecha apontando para o horizonte, que é nosso destino e futuro. O horizonte é uma imagem comum do futuro. As estátuas dos estadistas são colocadas em altos pedestais e as figuras aparecem olhando fixamente para o horizonte. O próprio espaço aberto é uma imagem de tempo auspicioso.[10] O espaço aberto tem a forma cônica: se abre do ponto em que se está para o amplo horizonte que separa a terra do céu. Muitas casas norte-americanas têm janelas panorâmicas. Um convidado, após ter entrado na casa de seu anfitrião, pode ir direto para a janela e admirar a vista panorâmica. O dono da casa fica contente. Afinal, o convidado está admirando seu panorama, e panorama significa tanto uma vista ampla como um futuro promissor. Uma casa oriental tradicional, ao contrário, não tem janelas panorâmicas; os quartos dão para o pátio interno e a única extensão visível da natureza para os moradores é a abóbada do céu. O eixo vertical, mais do que o espaço horizontal aberto, é o símbolo da esperança.

A alameda e suas fileiras de árvores convergem para um ponto evanescente: é o caminho que temos que percorrer. Toda pintura ou fotografia de paisagem em perspectiva nos ensina a ver o tempo "flutuando" através do espaço. A cena distante não necessita provocar a idéia de tempo futuro; a cena pode ser um olhar retrospectivo e o caminho evanescente a trilha que já percorremos. Tanto o passado como o futuro podem ser evocados pela cena distante. Ao redor do século XV, dominaram-se as regras da pintura em perspectiva; as paisagens abriram cenas distantes. Durante o século XVIII, os objetos em uma cena no fundo do quadro se tornaram tão importantes que seu tratamento tendeu a prevalecer até sobre

os objetos em primeiro plano. A estética do século XVIII exigia que nossos olhos se dirigissem para a cena distante, onde nossa mente poderia descansar e encontrar significado pessoal no passado, no futuro ou na eternidade.[11] Pode-se contemplar o tempo, simbolizado por objetos distantes no campo visual atual de uma pessoa. A seguir, um exemplo extraído de "Grongar Hill" (1726), de John Dyer. Olhe para o panorama, diz o poeta, e ele revela um futuro que pode decepcionar.

Como ficam miúdas e próximas as cercas vivas!
Que nesgas de campinas cruzam a vista!
De um salto eu cruzaria o regato,
Tão pequenos ao longe os perigos parecem.
Assim confundimos a face do futuro,
Visto através da lente ilusória da Esperança.
Como são brandas e belas as alturas
Se envoltas nas cores do ar!
Mas a quem por elas suba,
Duras e íngremes se dão a mostrar.

Thomas Gray viu o passado em uma cena distante. Na "Ode on a Distant Prospect of Eton College" (1747), o poeta recorda tristemente a juventude.

Oh! colinas calmas, oh! sombras amenas,
Oh! campos amados em vão amor,
Onde outrora se perdeu minha infância descuidada,
Uma desconhecida que ainda me traz dor!

Quando estamos diante de um panorama, nossa mente está livre para devanear. Quando mentalmente nos movemos no espaço, também avançamos e retrocedemos no tempo. O movimento físico através do espaço pode produzir ilusões temporais semelhantes. Quando os folhetos de viagem nos dizem para "entrar no" passado ou futuro, o que eles pretendem é que visitemos um lugar histórico ou futurístico — uma casa ou cidade. Somos convidados a entrar em um ambiente que foi construído no passado ou em um daqueles feitos no estilo de um futuro imaginário. Mesmo o leigo pode aproximadamente dizer a idade dos edifícios. Ele conhece a diferença entre uma mansão vitoriana e uma casa de fazenda contemporânea,

entre uma cidade antiga e uma nova. Quando o turista entra em uma cidade antiga, ele sente que retrocedeu no tempo. A paisagem natural tem um passado muito mais distante do que qualquer coisa feita pelo homem. O leigo pode ser insensível à idade do meio ambiente natural, mas os exploradores e geólogos podem ler o tempo nas formações rochosas. Reconhecem, também, o tempo nas ruínas antigas. Durante setenta anos, após os meados do século XIX, os exploradores europeus procuraram pela nascente do Nilo na África e por indícios de antigas civilizações no interior da Ásia. Os relatos de suas viagens nos dão a impressão de odisséias antes no passado que no futuro. Por quê? Uma razão pode ser a crença comum na antiguidade dos continentes africano e asiático. Os trabalhos populares como os científicos caracterizaram essas enormes massas continentais como berços da humanidade e da civilização. A África era antediluviana, seu povo "pré-adâmico";[12] a Ásia, um museu de culturas mortas. Explorar esses lugares era como visitar uma cidade histórica ou museu em que cada objeto recordava ao visitante um passado remoto.

A antiguidade geológica e as ruínas humanas contribuíram para a sensação da imensidão do tempo, mas outras disposições psicológicas e impulsos parecem também influenciá-la. Talvez possam ser descritas da seguinte forma: quando olhamos para fora, olhamos para o presente ou futuro; quando olhamos para dentro (isto é, introspecção), estamos provavelmente relembrando o passado. O "interior", a paisagem isolada, era para Wordsworth tanto uma imagem do tempo da natureza saindo da névoa da antiguidade como uma lembrança do tempo passado do homem.[13] "Interior", "fonte", "centro", ou *core* — estes símbolos da exploração mística —, todos transmitem a idéia de começo e de tempo passado. Remontar o rio até a sua fonte é retornar, simbolicamente, ao começo de nossa própria vida; e no caso do Nilo, para o lugar de nascimento da humanidade. "Centro" significa também "origem" e conota um sentido de ponto inicial e começo. Por isso, embora para o explorador a exploração seja um mergulho no território virgem, ele sente que está penetrando no

coração de um continente como um regresso às antigas raízes, a um país outrora conhecido, mas há muito esquecido. Além da África e da Ásia o *core* da Austrália está, na imaginação reflexiva, envolto na poeira da antiguidade.[14] Penetrar no *core* da Austrália é retroceder no tempo. E na América do Norte? Os norte-americanos têm de reconhecer que a Europa possui uma herança arquitetônica mais antiga; porém eles podem e têm alardeado a idade geológica de sua terra.[15] Para alguns viajantes, as ruínas geológicas, tão proeminentes no Oeste árido, adquirem importância humana e valores estéticos como as ruínas arquitetônicas. Apesar destes indícios de antiguidade, os imigrantes que foram para o Oeste no coração da América do Norte certamente não sentiram que estavam submergindo no passado; ao contrário, provavelmente sentiram que estavam penetrando em uma terra virgem e em um futuro espaçoso.

O espaço tem significado temporal nas reflexões do poeta, na mística da exploração e no drama da migração. O espaço também tem significado temporal ao nível das experiências pessoais do dia-a-dia. A própria linguagem revela a íntima conexão entre pessoa, espaço e tempo. Eu estou (ou nós estamos) aqui; *aqui* é *agora*. Você (ou eles) estão lá; *lá* é *então*, e então se refere a um tempo que tanto pode ser o passado como o futuro. "Que acontece então?" O "então" é o futuro. "Era mais barato então." O "então" aqui é o passado. *Einst*, uma palavra alemã, significa "outrora", "era uma vez", e "algum dia (no futuro)". Os pronomes pessoais estão ligados não somente aos demonstrativos espaciais (este, aquele, aqui, lá), mas também aos advérbios de tempo "agora" e "então". Aqui implica lá, agora implica então. "Implicar", no entanto, é um verbo fraco. Aqui não envolve lá, nem agora envolve então. Como Thomas Merton colocou, a vida pode ser tão fria que "aqui" nem mesmo se aquece quando se refere a "lá". A vida do eremita é muito fria. "É uma vida de definição débil: lá há pouco para decidir, lá há pouca ou nenhuma transação, lá ninguém entrega nada."[16]

O espaço e o tempo, nas atividades propositais, são orientadas pelo eu pensante e ativo. A maioria das atividades hu-

manas são propositais? Objetivamente sim, porque movimentos como escovar os dentes e ir para o trabalho podem muito bem ser entendidos em termos de fins e de meios. Subjetivamente, até os movimentos repetitivos complicados se transformam em hábitos; sua estrutura original intencional — prever os fins e os meios para realizá-los — é descartada. Somente quando refletimos sobre atividades cotidianas é que reaparecem suas estruturas originais intencionais. E, é claro, quando fazemos novos planos, o tempo e o espaço tornam-se conscientes e participam na consecução dos objetivos.

Vejamos a rotina de ir ao trabalho de manhã e regressar a casa de noite. Um homem está tão habituado a fazer este percurso, que o faz quase sem pensar. Ninguém exalta uma rotina. O trabalho no escritório promete pouca emoção; será apenas outro dia. No entanto, um ritual envolve estas idas e vindas. Ir ao trabalho é uma pequena aventura. Os maridos são "mandados" para o trabalho. Cada dia é um novo dia. De manhã, o escritório à frente, no futuro. Ir para lá é um movimento para frente. O trabalho no escritório pode ser enfadonho a maior parte do tempo, mas uma novidade é sempre possível, mesmo que seja ver estranhos cujos comportamentos não podem ser previstos. Incerteza e potencialidade de surpresa são características do futuro e contribuem para a sua sensação. Ao final do dia, o escriturário veste seu paletó e se prepara para regressar a casa. Agora a casa está em seu futuro no sentido de que leva tempo para chegar lá, mas é bem provável que ele não sinta que a viagem de regresso é um movimento para frente no tempo. Ele regressa — procurando o caminho feito anteriormente no espaço e no tempo — para o paraíso familiar da casa. A familiaridade é uma característica do passado. O lar fornece uma imagem do passado. Além disso, em um sentido ideal, o lar fica no centro de nossa vida, e centro (como já vimos) conota origem e começo.

O tempo e o espaço são controlados quando se está planejando ativamente. Os planos têm objetivos. Objetivo é um termo tanto temporal como espacial. Os emigrantes europeus têm um objetivo definido, que é morar no Novo Mundo. O Novo Mundo é um lugar do outro lado do oceano Atlântico.

Compartilha o espaço presente com a Europa. No entanto, é o *Novo Mundo*, o futuro promissor para os emigrantes. Os planos não precisam ser tão grandiosos como emigrar para um novo continente para adicionar uma dimensão temporal ao espaço orientado. Qualquer esforço para considerar um objetivo — por exemplo, um lugar de veraneio diferente para as próximas férias da família — produz uma estrutura espácio-temporal. O hábito, ao diminuir o sentido de propósito e de esforço impaciente, debilita-o. E este sentido pode ser abolido levando uma vida fria, "a vida de definição débil na qual há pouco para decidir", como disse Merton do eremita.

A música pode anular a consciência de direção no tempo e espaço de uma pessoa. O som rítmico que se sincroniza com o movimento do corpo anula o sentido da finalidade de uma ação de movimentar-se através de um espaço e tempo históricos para alcançar um objetivo. Ao caminhar intencionalmente de A para B, sente-se como se muitos passos já foram dados e como se ainda faltasse muito caminho para percorrer. Ao mudar o ambiente pela introdução de uma banda de música, objetivamente, a pessoa continua a caminhar de A para B aparentemente com o mesmo propósito. Subjetivamente, no entanto, espaço e tempo perderam sua força direcional devido à influência do som rítmico. Agora, cada passo não é mais um simples movimento ao longo do estreito caminho que conduz ao destino; mais precisamente é caminhar a passos largos para o espaço aberto e indiferenciado. A idéia de um objetivo bem localizado perde relevância.

Normalmente uma pessoa sente-se confortável e à vontade apenas quando anda para frente. Andar de costas produz uma sensação estranha e a pessoa continua apreensiva mesmo quando lhe afirmam que não há nada atrás em que possa tropeçar. Dançar, que é sempre acompanhado por música ou algum tipo de batucada, dramaticamente anula o tempo histórico e o espaço orientado. Quando as pessoas dançam, movimentam-se com facilidade para frente, para os lados e até para trás. A música e a dança libertam as pessoas das solicitações de uma vida útil dirigida por objetivos, permitindo-lhes viver brevemente no que Erwin Straus denomina de es-

paço "presêntico" sem orientação.[17] Soldados que marcham ao som de música militar tendem a esquecer não apenas seu cansaço como também seu objetivo — o campo de batalha, com sua promessa de morte. Na sociedade moderna, a música nos escritórios e *shopping centers* e os sons vibrantes dos rádios transístores para a juventude sugerem que as pessoas querem esquecer o sistema espaço-tempo ligado aos objetivos, muitos destes percebidos como privados de atrativos ou significados.

O tempo histórico e o espaço orientado são aspectos de uma única experiência. A intenção cria uma estrutura espácio-temporal de "aqui é agora", "lá é então". Posso pensar sobre esta estrutura e dizer: aqui é o ponto A e lá é o ponto B: qual é a distância entre eles? Ao identificar que a vila B é o meu objetivo — um ponto lá no espaço e meu futuro —, surge a questão prática: a que distância ela está de mim? A resposta freqüentemente é dada em unidades de tempo: a vila B está a dois "pernoites", ou dois dias de distância; é meia hora de carro. Eis aqui outra relação entre distância e tempo — tempo como uma medida de distância. Para os propósitos de mensuração, o tempo não é encarado como uma flecha apontando para o futuro; mais precisamente, o tempo é percebido como sendo repetitivo, como a oscilação do pêndulo e está regulado aos ritmos biológicos internos assim como às periodicidades observáveis da natureza.

Uma explicação para o uso difundido do tempo para medir distância é o fato de que as unidades de tempo transmitem um sentido claro de esforço. A resposta útil às questões de distância nos diz quanto esforço é necessário — que fontes de energia são precisas — para alcançar um objetivo. O próximo objetivo é uma lança arremessada ou uma flecha disparada; está a cem passos de distância. Uma resposta deste tipo depende diretamente da experiência. Não somente somos capazes de intuir a distância de arremesso de uma lança, como podemos senti-la ao fazer o esforço para arremessar a lança. Um passo não é apenas algo que podemos ver — a distância entre um pé e outro —, mas também é sentido nos músculos. Como está relacionado o passo ou a lança arremessada com o tempo? Um passo é uma unidade de tempo porque é sentido

como um arco biológico de esforço e descanso, tensão e relaxamento. Cem passos significam cem unidades de um ritmo biológico que conhecemos muito bem. Outro ritmo biológico que conhecemos muito bem é o ciclo de vigília e sono. As distâncias podem ser dadas em "pernoites" ou dias. O passo, como já dissemos, é um esforço sentido como uma medida que pode ser observada. Do mesmo modo, o ciclo de vigília e sono não é apenas um esforço de atividade seguido por descanso, mas é visível na natureza externa como claridade e escuridão e como a trajetória do sol. A distância dada em dias está relacionada com o esforço em um outro sentido, mais preciso. Quando nos informam que a outra vila fica a três dias de distância, sabemos mais ou menos quanta comida e água precisamos levar; podemos calcular a quantidade de energia para chegar ao nosso destino. Qual é a distância de Minneapolis a Los Angeles? Uma resposta em milhas ou quilômetros não é muito útil a não ser que estas unidades de distância possam ser rapidamente traduzidas para tempo, esforço e recursos necessários. Ao contrário, a resposta "está a três dias de carro" nos diz mais diretamente quanto dinheiro levar para pernoites, gasolina e comida — o dinheiro necessário para comprar energia.

A intenção de ir a um lugar cria um tempo histórico: o lugar é um objetivo no futuro. O futuro não pode ser deixado sem data e indefinido. Os emigrantes que se propõem fixar-se no interior dos Estados Unidos devem planejar chegar a seu destino em um tempo propício, digamos, a primavera. Como o objetivo não é os Estados Unidos mas uma área mais ou menos específica dentro dos Estados Unidos, assim o futuro tem uma data, um determinado ano e uma determinada estação dentro do ano. Esta limitação no futuro, no tempo histórico, é por si só uma poderosa razão para estimar a distância em unidades de tempo. A necessidade de estar em certo lugar quase sempre significa estar lá a uma certa hora. O pastor tem que conduzir seu rebanho para uma determinada pastagem em uma certa data, e o homem de negócios deve participar de uma convenção de vendas em outra parte da cidade, em certa hora. Em toda parte, o tempo regula as vidas

e a subsistência humana. A principal diferença entre as sociedades tecnológica e não tecnológica é que, na primeira, o tempo está regulado com precisão de hora e minutos.[18]

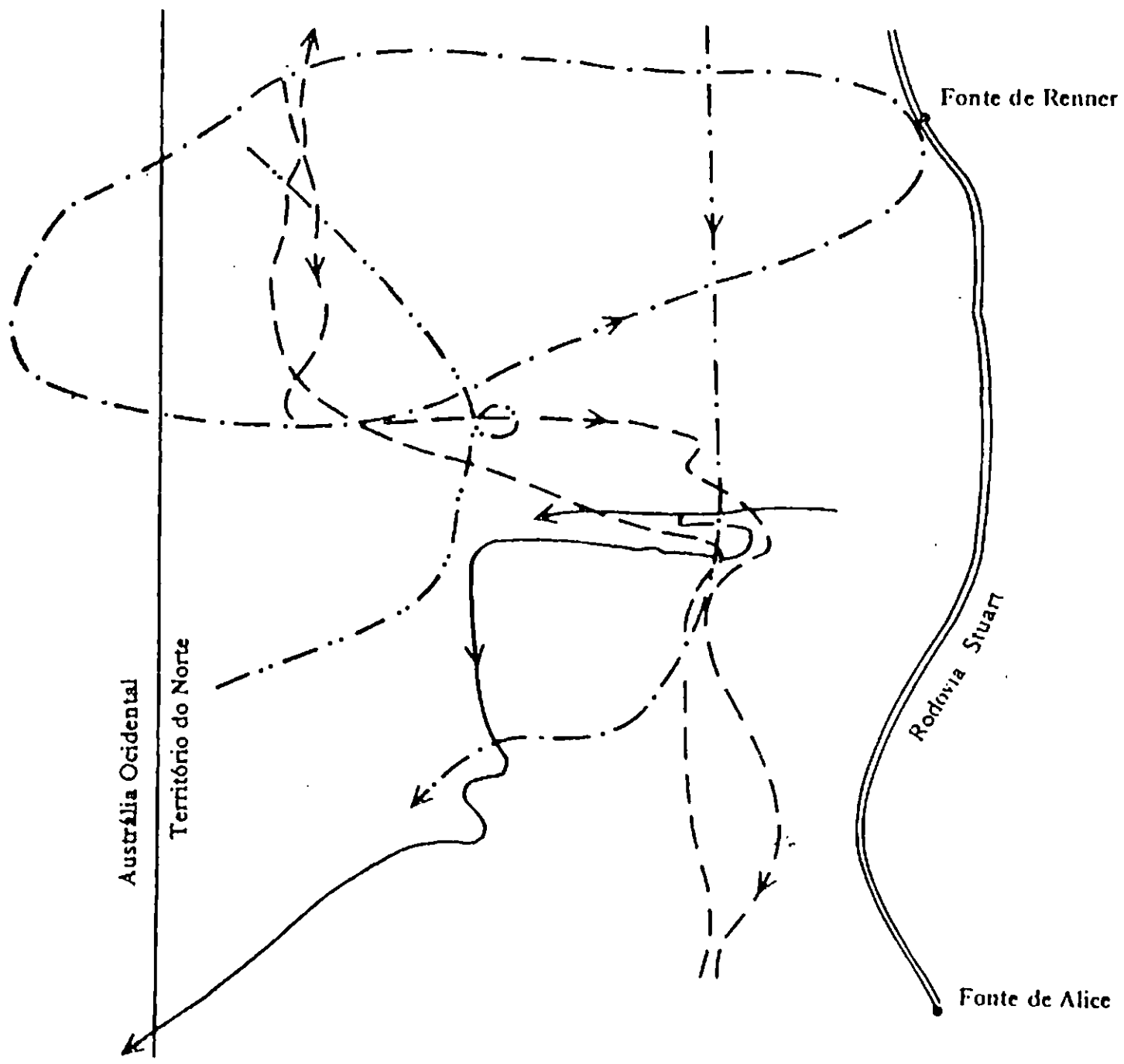
Vimos como o espaço e o tempo coexistem, se entremesclam e cada um deles é definido de acordo com a experiência pessoal. Toda atividade gera uma estrutura espácio-temporal especial, porém raramente esta estrutura aparece na consciência. Acontecimentos como ir ao trabalho, planejar uma visita, admirar a paisagem, ouvir notícias sobre amigos que moram em outra cidade, são coisas tão freqüentes na vida diária para justificar um pensamento reflexivo. O que nos obriga a refletir sobre a experiência? Os acontecimentos adversos. Nas sociedades não tecnológicas, as forças da natureza muitas vezes parecem imprevisíveis: são os acontecimentos adversos que interferem nas vidas humanas e exigem atenção. Podem ser "domados", tornando-se parte da cosmologia ou visão do mundo. Nem todas as culturas têm uma visão do mundo articulada. Onde existe uma, relativamente são poucas as pessoas capazes de conceituá-la em detalhe e de maneira sistemática. A visão do mundo está separada das experiências e necessidades particulares; é um constructo intelectual. Neste constructo, agora podemos indagar, como são representados o espaço e o tempo? Um tipo de tempo mítico acarreta um tipo de espaço mítico, e vice-versa?

O espaço mítico comumente está organizado ao redor de um sistema coordenado de pontos cardeais e um eixo vertical central. Este constructo pode ser denominado cósmico, porque seu sistema é definido pelos acontecimentos no cosmos. O tempo mítico tem três tipos principais: cosmogônico, astronômico e humano. O tempo cosmogônico é a história das origens, incluindo a criação do universo. O tempo humano é o curso da vida humana. Ambos são lineares e unidirecionais. O tempo astronômico é experienciado como a marcha diária do sol e a seqüência das estações; a sua natureza é a repetição. Seja onde for que o espaço cósmico esteja muito bem articulado, o tempo cosmogônico tende a ser ou ignorado ou debilmente simbolizado. Na América do Norte, um topos cosmogônico comum entre os índios é o do mergulhador que traz

terra do mar, criando uma ilha que cresce continuamente em tamanho. Esta história da criação, ao contrário do tempo astronômico cíclico, não tem representação no espaço cósmico. Outro tipo de mito sobre origem diz respeito ao nascimento e realizações dos ancestrais e dos heróis. Os índios Pueblo do Sudoeste norte-americano acreditam que seus ancestrais surgiram da terra em *Shipap* no norte e foram carregados para o sul a procura do "lugar central". Elementos desta estória deixaram sua marca no espaço cósmico dos índios Pueblo. *Shipap* está localizado no norte; para o sul, a meio caminho do centro cósmico, está a Casa Branca onde seus ancestrais pararam para adquirir habilidades culturais.[19] A simetria do espaço cósmico dos índios Pueblo se estende sobre um reticulado de pontos cardeais, por isso é distorcida pela flecha do tempo que significa o mito da migração.

O espaço mítico dos nativos australianos não é geométrico. O tempo astronômico cíclico é desconhecido dos aborígenes. No entanto, o tempo cosmogônico é reconhecido. Deixa a sua marca no espaço, com isso confirmando-o. O tempo cosmogônico no pensamento aborígene não está envolvido com a criação da terra, céu ou mar; porque eles já existem. O mito de origem narra a maneira como os primeiros ancestrais através de suas ações prepararam a terra para o homem habitá-la, como eles providenciaram os recursos naturais e mudaram a paisagem. Para os nativos australianos, os aspectos topográficos são os registros de "quem esteve aqui e o que fez". São também um registro de "quem está aqui agora".[20] A paisagem — embora não modificada para os olhos ocidentais — documenta as realizações de um povo. Na Austrália central e na Terra de Arnhem, os mitos contam como os primeiros ancestrais vagaram em busca de objetivos distantes. Algumas vezes extraviaram-se e foram surpreendidos pelo destino. Onde morreram, deixaram seus espíritos. A paisagem está pontilhada de recordações dos heróis míticos que morreram durante a caminhada.[21] Ao conceber os heróis como andarilhos e ao reviver periodicamente suas jornadas míticas, os aborígenes australianos conferem à sua terra um sentido direcional de tempo (Fig. 16).

TRILHAS MITOLÓGICAS DOS WALBIRI



— — — dois heróis Walbiri

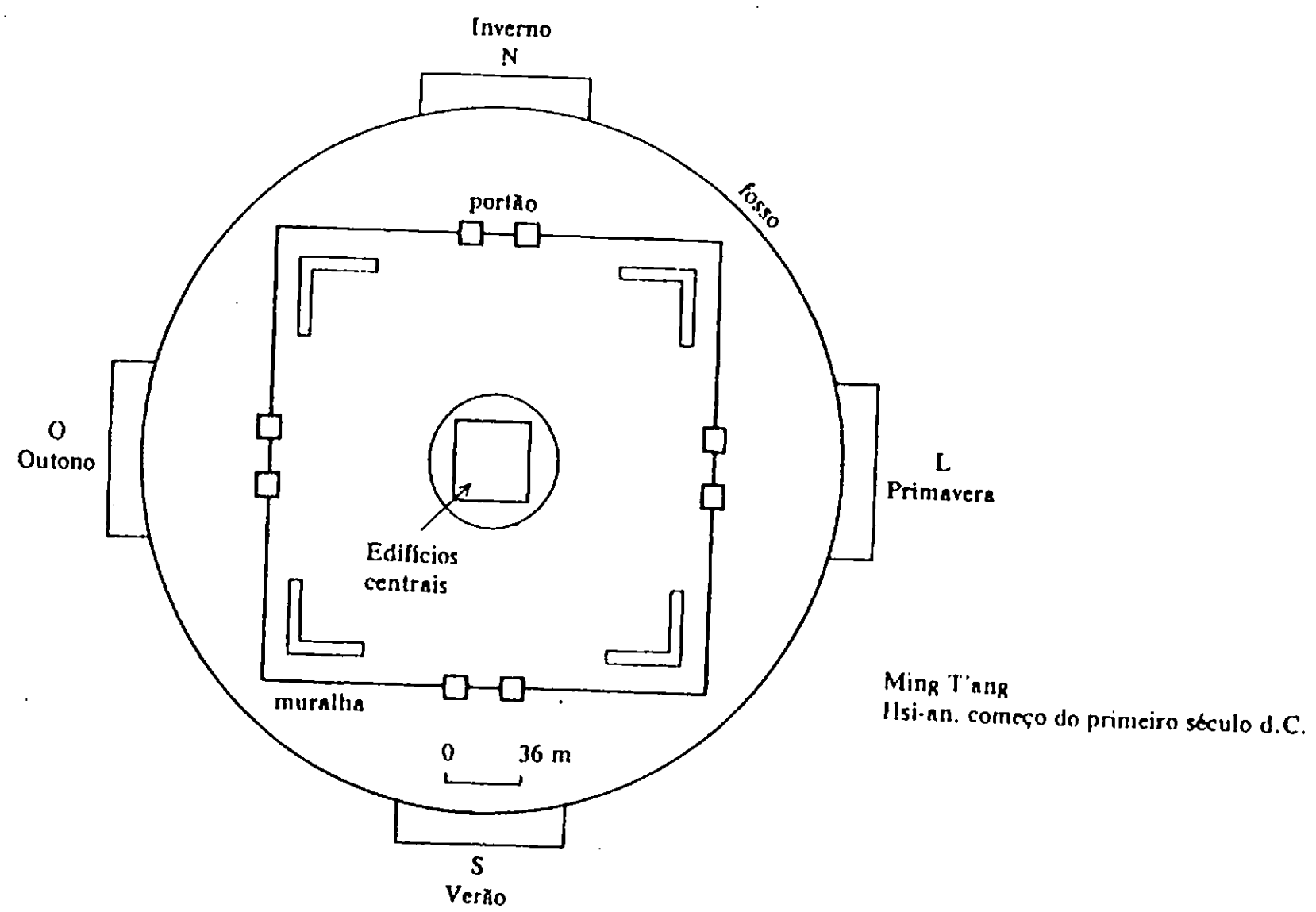
——— dois cangurus

— · — · — homens iniciados

—— · · —— homens da estepe

Figura 16. Mito cosmogônico e espaço orientado: as trilhas mitológicas dos heróis ancestrais dos Walbiri, na Austrália central. Adaptado de Amos Rapoport, "Australian aborigines and the definition of place". In: W. J. Mitchell (org.) *Environmental Design and Research Association*, Proceedings of the Third Conference at Los Angeles, 1972, p. 3-3-9, fig. 4.

A. Espaço sagrado simétrico



B. Cidade do Homem: espaço distorcido

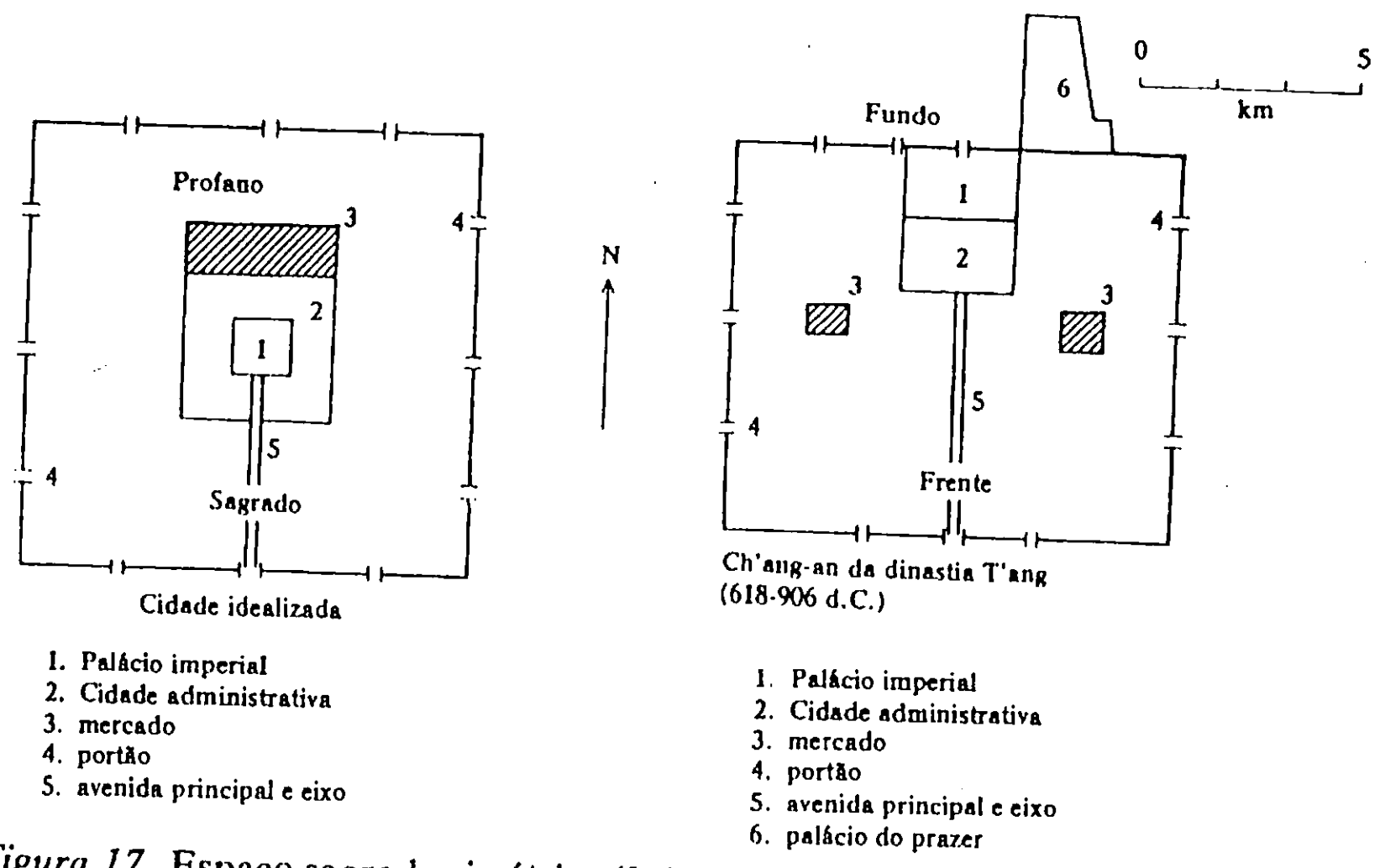


Figura 17. Espaço sagrado simétrico (Ming T'ang) e espaço assimétrico ou distorcido da Cidade do Homem, tanto em sua forma idealizada como na real (Ch'ang-an).

O tempo astronômico, em comparação com o tempo cosmogônico, é facilmente mapeado em um contexto espacial. O tempo astronômico, sendo cíclico e repetitivo, é melhor representado pelo espaço simétrico. O espaço simétrico é um relógico cósmico que registra o trajeto do sol. Já dissemos que o tempo cosmogônico distorce esta simetria espacial. O tempo humano é também direcional. A vida humana começa com o nascimento e termina com a morte: é uma viagem sem volta. O tempo humano prefere o futuro. A vida é vivida no futuro, que pode estar tão perto como a próxima refeição ou tão distante como o próximo degrau na escada do sucesso. O tempo humano, como o corpo humano, é assimétrico: as costas estão voltadas para o passado, e o rosto para o futuro. Viver é um contínuo caminhar para a frente, para a luz, e abandonar o que fica às costas, o que não pode ser visto é escuro e é o passado. Os índios Pueblo acreditam que os mortos voltam para *Shipap*, de onde surgiram os ancestrais. No entanto, mais freqüentemente, a morte é uma viagem contínua desde o centro do espaço cósmico ou ao longo do eixo vertical ou para um dos pontos cardeais. No mundo dos vivos são preferidos o futuro e a frente; a simetria do espaço cósmico é distorcida por ter um eixo e uma direção privilegiada. Vejamos a cidade tradicional chinesa. Seu plano cósmico registra o movimento das estrelas e a marcha das estações. Idealmente, deveria ser simétrica, porém não é; tem um eixo privilegiado, a avenida central que vai do lado sul do palácio para o portão meridional. Na cidade capital, o governante, em seu palácio, tem as costas voltadas para o norte, para a escuridão e o espaço profano, e olha para o sul, para o mundo da luz e do homem. O plano básico da cidade tradicional, embora fortemente influenciado pelas idéias cósmicas, é, não obstante (como disse Nelson Wu), a Cidade do Homem.[22] Espelha a assimetria do tempo e da vida humana (Fig. 17).

10
Experiências Íntimas com Lugar

É impossível discutir o espaço experiencial sem introduzir os objetos e os lugares que definem o espaço. O espaço da criança se amplia e se torna mais bem articulado à medida que ela reconhece e atinge mais objetos e lugares permanentes. O espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significado. Já observamos como o espaço desconhecido se transforma em bairro, e como a tentativa de impor uma ordem espacial utilizando um reticulado com as direções cardeais resulta no estabelecimento de um padrão de lugares significantes, incluindo os pontos cardeais e o centro. A distância é um conceito espacial inexpressivo separado da idéia de objetivo ou lugar. No entanto, é possível descrever o lugar sem introduzir explicitamente conceitos espaciais. "Aqui" não envolve necessariamente "lá". Podemos enfocar a experiência do "aqui", e o faremos neste e nos dois capítulos seguintes. Movemo-nos das experiências diretas e íntimas para aquelas que envolvem cada vez mais apreensão simbólica e conceitual.

As experiências íntimas jazem enterradas no mais profundo de nosso ser, de modo que não apenas carecemos de palavras para dar-lhes forma, mas freqüentemente não estamos sequer conscientes delas. Quando, por alguma razão,

assomam por um instante à superfície de nossa consciência, evidenciam uma emoção que os atos mais deliberados — as experiências ativamente procuradas — não podem igualar. As experiências íntimas são difíceis de expressar. Um simples sorriso ou contato pode alertar nossa consciência sobre um momento importante. Na medida que estes gestos podem ser observados, eles são públicos. São, entretanto, efêmeros e seus significados estão tão longe de uma interpretação verdadeira, que não podem proporcionar a base para o planejamento em grupo e ação. Carecem da firmeza e objetividade de palavras e imagens.

Os momentos íntimos são muitas vezes aqueles em que nos tornamos passivos e que nos deixam vulneráveis, expostos à carícia e ao estímulo de nova experiência. As crianças se relacionam com as pessoas e objetos com uma retidão e intimidade que fazem inveja aos adultos maltratados pela vida. As crianças sabem que são frágeis; procuram segurança, porém permanecem abertas para o mundo. Na doença, os adultos também conhecem a fragilidade e a dependência. Uma pessoa doente, protegida pela familiaridade de sua casa e confortada pela presença daqueles que ama, sabe bem o que significa o cuidado carinhoso. Os lugares íntimos são lugares onde encontramos carinho, onde nossas necessidades fundamentais são consideradas e merecem atenção sem espalhafato. Há ocasiões em que até o adulto saudável anseia pelo aconchego que conheceu na infância. Que tranqüilidade se compara àquela de uma criança sentada no colo dos pais quando lhe estão lendo uma estória para dormir? Nos braços humanos, o conforto e a segurança são absolutos, tornam-se ainda mais agradáveis graças ao lobo mau da estória. Como adultos, após um dia extenuante de trabalho, nos afundamos alegremente na poltrona e nos relaxamos na sua concavidade acolhedora enquanto assistimos pela televisão a notícias de violência. A própria casa parece mais íntima no inverno do que no verão. O inverno nos lembra de nossa vulnerabilidade e define o lar como refúgio.[1] Ao contrário, o verão transforma o mundo inteiro em éden, de modo que nenhum canto é mais protetor do que o outro.

Os seres humanos são os únicos entre os primatas que têm o sentido de lar como um lugar onde o doente e o ferido podem se recuperar com cuidados solícitos. Washburn e De Vore, em seu relato sobre a sociedade do homem primitivo, observam que todas as sociedades humanas têm sedes onde os fracos podem permanecer, e de onde os saudáveis podem sair para a coleta, caça ou luta. Na sede central há ferramentas, alimento e comumente algum tipo de refúgio. "Este tipo de 'base' não existe entre os babuínos, outros macacos ou símios. Quando o bando sai para a caminhada diária, *todos* os membros devem andar juntos ou são abandonados (...). A única proteção para um babuíno é permanecer com o bando, não importando quão ferido ou doente possa estar. (...) Para um primata selvagem, uma doença fatal é aquela que o separa do bando, porém para o homem é aquela da qual não pode se recuperar mesmo quando protegido e alimentado na sede central."[2]

Neste breve relato estão resumidas várias condições necessárias para um sentido elementar de lugar. Lugar é uma pausa no movimento. Os animais, incluindo os seres humanos, descansam em uma localidade porque ela atende a certas necessidades biológicas. A pausa permite que uma localidade se torne um centro de reconhecido valor. Os babuínos e os símios não fazem uma pausa para cuidar de um membro ferido ou doente. Os homens o fazem, e este fato contribui para a intensidade de seu sentimento de lugar. Uma pessoa convalescente está consciente de sua dependência dos outros. Está consciente de que está sendo atendida e de que melhorou em determinado local, que pode ser a sombra de uma árvore, um abrigo de meia-água ou uma cama de baldaquino. Em qualquer um desses lugares, o paciente recupera a saúde. Antes de se recuperar totalmente, permanece por algum tempo fraco e passivo como uma criança; ele é capaz de reagir ao mundo que o circunda e de vê-lo com interesse igual ao de uma criança que vê um objeto pela primeira vez. A afeição duradoura pelo lar é em parte o resultado de experiências íntimas e aconchegantes.

Para a criança pequena, os pais são seu "lugar" primeiro. O adulto que lhe protege é para ela uma fonte de ali-

mento e um paraíso de estabilidade. O adulto é também quem dá as explicações à criança, para quem o mundo pode freqüentemente parecer confuso. Uma pessoa madura depende menos de outras pessoas. Ela pode encontrar segurança e apoio em objetos, localidades e até na busca de idéias. Para o maestro Bruno Walter, o lar era o mundo da música clássica. Ele não se sentiu rechaçado quando teve de trocar sua Áustria de origem pelos Estados Unidos. As pessoas de extraordinário talento podem viver para a arte ou a ciência e ir para qualquer lugar onde possam florescer. Há também os solitários e misantropos, que evitam os homens, preferindo a tranqüilidade que a natureza ou a posse de bens materiais possam proporcionar.[3] Para muitas pessoas, as posses e as idéias são importantes, mas outros seres humanos continuam sendo o centro de valor e a fonte de significação. Dizemos dos jovens namorados que um mora no olhar do outro. Não estão presos às coisas e à localidade; deixarão suas casas e, se preciso, fogem para casar. Os velhos casais estão presos ao lugar, mas estão na verdade presos às pessoas, aos recursos da comunidade e um ao outro. As pessoas idosas podem não querer sobreviver por muito tempo à morte de seu companheiro, mesmo quando dispõem de condições materiais para continuar vivendo. Por isso falamos em *descansar* na força de outra pessoa e em *morar* no amor de outrem. Mesmo assim, a idéia de uma pessoa como "lugar" ou "lar" não é aceita de imediato.

Tennessee Williams, em uma peça, sugere como o lar bem pode ser outra pessoa, isto é, como um ser humano pode se "aninhar" em outro. Hannah Jelkes, uma solteirona de meia-idade, e seu velho avô são pessoas sem residência fixa. Perambulam pelo país e tentam viver da venda de suas fracas habilidades, ela como uma artista que desenha na hora e ele como "o mais antigo poeta do mundo ainda trabalhando". O diálogo seguinte é entre Hannah e um homem cínico e libertino chamado Shannon. Eles estão na varanda de um hotel decadente, no México.

Hannah: Cada um de nós é lar para o outro, meu avô e eu! Você sabe o que quero dizer por lar? Não quero dizer um lar regular. O que quero dizer é que não me importa o que as outras pessoas

querem dizer quando elas falam de um lar, porque não considero um lar como um... bem, como um lugar, um prédio... uma casa... de madeira, tijolos, pedra. Penso em lar como uma coisa que existe entre duas pessoas na qual cada uma pode... bem, se aninhar — descansar — viver nela, emocionalmente falando. Sr. Shannon, isto lhe faz algum sentido?

Shannon: Sim, perfeitamente. Mas... quando um pássaro faz um ninho para nele descansar e nele viver, não o faz em uma... árvore caída.

Hannah: Eu não sou um pássaro, Sr. Shannon.

Shannon: Estava fazendo uma analogia, senhorita Jelkes.

Hannah: Pensei que estava preparando para si mesmo outro coco com rum, Sr. Shannon.

Shannon: Ambos. Quando um pássaro faz um ninho, o faz com a intenção de... uma permanência relativa no local e também com o propósito de acasalar e propagar sua espécie.

Hannah: Continuo a lhe dizer que não sou um pássaro, Sr. Shannon. Sou um ser humano e, quando um membro desta fantástica espécie faz um ninho no coração de outra pessoa, a questão de permanência não é a primeira nem a última coisa que é considerada... necessariamente?... sempre?[4]

O diálogo termina em tom de dúvida. A permanência é um elemento importante na idéia de lugar. As coisas e os objetos são resistentes e confiáveis de modo diferente dos seres humanos, com suas fraquezas biológicas e mudanças de humor que não resistem nem são confiáveis. Apesar disso, Hannah tem razão. Na ausência da pessoa certa, as coisas e os lugares rapidamente perdem significado, de maneira que sua permanência é uma irritação mais do que um conforto. Para Santo Agostinho, a sua cidade natal, Tagasta, transformou-se com a morte de seu amigo de infância. O grande teólogo escreveu: "Meu coração estava agora dilacerado pela dor e para todos os lados que eu olhasse só via a morte. Meus lugares familiares tornaram-se cenários de tortura para mim, e meu próprio lar tornou-se um sofrimento. Sem ele, tudo que fizemos juntos tornou-se uma experiência insuportavelmente dolorosa. Meus olhos continuam procurando-o sem achá-lo. Odeio todos os lugares onde costumávamos nos encontrar, porque eles não podem mais me dizer: 'Olhe, aí vem vindo ele', como faziam antes."[5]

Para Santo Agostinho, o valor do lugar dependia da intimidade de uma relação humana particular; o lugar em si pouco oferecia além da relação humana. Experiências como a sua são freqüentes. A seguir, um exemplo da moderna pesquisa sociológica. Neilson é um viúvo. Sua esposa morreu de parto, ao dar à luz seu sexto filho. Neilson trabalhava no setor de manutenção de uma grande empresa. Por trabalhar no segundo turno, ele podia levar suas crianças para a escola e estar em casa quando as crianças regressavam no começo da tarde. Sua irmã solteira mais jovem veio morar em sua casa, após a morte da esposa. Ela chegava em casa ao redor das cinco, preparava o jantar e punha as crianças para dormir e depois também se recolhia. Ela ainda dormia quando Neilson voltava do trabalho. Neilson regressava para uma casa cheia de gente, mas sentia-a vazia. "À noite, quando volto para casa do trabalho", diz ele, "sinto-me vazio. Ao chegar em casa, sinto-me meio esquisito, um sentimento estranho de que estou entrando em uma casa vazia. Apesar de as crianças ainda estarem na casa, não é a mesma coisa."[6]

A intimidade entre pessoas não requer o conhecimento de detalhes da vida de cada um; brilha nos momentos de verdadeira consciência e troca. Cada troca íntima acontece em um local, o qual participa da qualidade do encontro. Os lugares íntimos são tantos quantos as ocasiões em que as pessoas verdadeiramente estabelecem contato. Como são estes lugares? São transitórios e pessoais. Podem ficar gravados no mais profundo da memória e, cada vez que são lembrados, produzem intensa satisfação, mas não são guardados como instantâneos no álbum da família nem percebidos como símbolos comuns: lareira, cadeira, cama, sala-de-estar, que permitem explicações detalhadas. Não se podem desenhar nem planejar deliberadamente, com a mínima garantia de êxito, as ocasiões de troca genuína de intimidade. Consideremos a seguinte descrição de um breve encontro e sua ambiência; nenhum tem nada de especial que chame a atenção, no entanto são o tipo de pessoas que enriquecem nossas vidas. Em uma novela de Christopher Isherwood, George é um professor de uma faculdade estadual na Califórnia. Ao sair do prédio

das salas de aula, as primeiras pessoas que vê são dois de seus estudantes favoritos, Kenny Potter e Lois Yamaguchi.

Estão sentados na grama sob uma das árvores recentemente plantadas. A árvore sob a qual estão é menor que as outras. Tem apenas uma dúzia de folhas. Parece ridículo sentar-se embaixo dela, talvez por isto é que Kenny a escolheu. Ele e Lois parecem crianças brincando de náufragos em um atol do Pacífico Sul. Ao pensar nisto, George sorriu para eles. Devolveram-lhe o sorriso. (...) George passa bem perto do atol deles como o faria um navio, sem parar. Lois parece saber o que ele é, porque ela lhe acena alegremente, exatamente como se acena para um navio, com um gesto encantadoramente delicado de sua mãozinha. Kenny também acena, mas é de duvidar que *ele* saiba; somente está seguindo o exemplo de Lois. De qualquer maneira, George fica encantado com os acenos. Ele os retribui. O velho navio e os jovens náufragos trocaram sinais — mas não foram sinais de socorro. (...) Novamente, como com os tenistas, George sente que seu dia foi mais alegre.[7]

As árvores são plantadas no campus para proporcionar mais sombra e para torná-lo mais verde, mais aprazível. Fazem parte do plano deliberado de criar o lugar. Ao ter somente algumas folhas, as árvores ainda não produzem um impacto estético. Entretanto, já podem proporcionar um local para encontros humanos afetuosos; cada árvore nova é um lugar potencial para encontros, mas seu uso não pode ser previsto, pois depende da ocasião e da imaginação.

Que coisas nos emocionam? Qual é a coisa mais linda em Belvedere? Belvedere, no romance de Paul Horgan, é o nome de uma cidadezinha no oeste da pradaria central do Texas. Um adolescente no romance coloca a questão e as respostas:

Não é que eles alardeiam, os lilases e o domo verde de azulejo do Paço Municipal, e os pilares gregos do banco. Não, é o que acontece depois do pôr-do-sol, e na rodovia, as luzes de néon nos altos postes de alumínio começam a se acender! Você acha que estou exagerando?... Você sabe: o céu ainda está claro, mas o anoitecer está chegando, e nos primeiros cinco minutos mais ou menos, as lâmpadas têm uma cor... e é tão mágico quando a cor aparece, que é suficiente para deixá-lo tonto. Então, tudo na terra parece cinzento, sim, lilases cinzentos, e também as sombras nas ruas, mas lá, enquanto o céu está mudando, essas lâmpadas são a coisa mais bela nos Estados Unidos! E você sabe? Não passa de um acidente! Eles não *sabem* como é linda a luz.[8]

Diferentes coisas nos emocionam. Em uma pequena estória, John Updike faz seu herói, David Kern, dizer:

> Eu, David Kern, sempre me sinto emocionado, renovo minha confiança, alegro-me nostalgicamente, e até me orgulho, como um membro da minha espécie animal, quando vejo o chão batido e alisado pelos pés humanos. Esses locais abundam nas pequenas cidades: o buraco furtivo na cerca do *playground* origina uma passagem pública, a depressão de terra embaixo de cada balanço... a trilha imprecisa feita pelo vaivém gastando uma faixa do gramado, qualquer encosta ou aterro polido pelas brincadeiras e salpicado de pedregulho como confetes após um casamento. Estas atividades inconscientemente humanizadas, tão simples e comuns mesmo para ter um nome, fazem-me lembrar a infância, quando brincava amassando o barro com os pés. A terra é a nossa companheira de brinquedo, e o chamado para o jantar tinha um som escatológico suavemente penetrante.[9]

O pequeno trabalho de erosão feito pelo homem, prossegue Updike, "parece valioso por ter sido realizado acidentalmente e tem a aparência de calma repousante que está além da vontade." Acidente e acaso feliz são as idéias-chave nos três exemplos extraídos dos trabalhos de Isherwood, Horgan e Updike. As árvores são plantadas para efeitos estéticos, deliberadamente, mas seu valor real pode ser como pontos de encontros afetuosos e espontâneos. As lâmpadas da rodovia são funcionais, no entanto ao anoitecer suas luzes de néon podem produzir cores de beleza estonteante, "as coisas mais belas nos Estados Unidos". A depressão de terra embaixo do balanço e o chão batido e alisado pelos pés humanos não são planejados, mas podem ser comoventes. As experiências íntimas, não sendo exaltadas, passam despercebidas. Na hora, não dizemos "é este", como fazemos ao admirar objetos de notória ou reconhecida beleza. É somente quando refletimos que reconhecemos seu valor. Na hora não estamos conscientes de nenhum drama; não sabemos que acabam de ser plantadas as sementes de um sentimento duradouro.

Os acontecimentos simples podem com o tempo se transformar em um sentimento profundo pelo lugar. Como são esses acontecimentos e como dependem do sentimento pelas coisas? Em um dia agradável de maio em um dos vales dos Apalaches, uma criança acabava de mamar. Robert Coles, que estudava a vida nos vales, observou como a mãe rapida-

mente colocou a criança no chão e suavemente a acariciou e lhe fez dar uns passos com os pés descalços. Falou seriamente para a criança: "Esta é sua terra, e já é tempo que você comece a conhecê-la."[10] Outra mãe disse a Coles: "Quando uma das minhas crianças começa a chorar, e há algo que lhe incomoda, então tenho que ajudá-la da melhor forma que eu posso; e não há forma melhor que levar a criança para ver se as galinhas já botaram mais ovos, ou contar quantos tomates há nos pés prontos para serem colhidos."[11]

Galinhas, ovos e tomates são objetos comuns na fazenda. Existem para serem comidos ou vendidos; não são objetos estéticos. No entanto, parecem às vezes possuir a essência de uma beleza total, e podem consolar. A contemplação e a manipulação de uma jarra ou de um tomate maduro e firme pode de certo modo nos garantir, quando estamos deprimidos, que basicamente a vida continua saudável. No romance *The Golden Notebook*, de Doris Lessing, Anna sentiu que um homem desagradável sorria e estava seguindo-a. Ela queria correr. O pânico ameaçou dominá-la, embora ela soubesse que grande parte do seu medo era irracional.

> Ela pensou: se eu pudesse ver ou tocar alguma coisa que não fosse feia. ... Pouco mais adiante havia um carrinho de frutas, vendendo ameixas, pêssegos e damascos coloridos e atraentes. Anna comprou uma fruta: cheirando o forte perfume, tocando a casca aveludada. Ela se sentiu melhor. O pânico acabou. O homem que a vinha seguindo ficou perto, esperando e sorrindo; mas agora ela estava imune a ele. Caminhou e passou imune por ele.[12]

A casa como lugar está cheia de objetos comuns. Nós os conhecemos através do uso; não lhes prestamos atenção como fazemos com as obras de arte. Eles são quase uma parte de nós mesmos, estão muito próximos para serem vistos. Contemple-os e o que acontece? Náusea, para a sensibilidade dilacerada do homem sartreano. Para Wright Morris, a palavra "santidade" lhe vem à mente. Ele perguntava: "Havia, então, algo de sagrado nestas coisas? Em caso negativo, por que eu usei esta palavra? Para coisas sagradas, eram bem feias." Morris olhou para as bugigangas sobre a cômoda, o fecho de metal da tampa da caixa de charuto, as papoulas desbotadas, pílulas

variadas, remédios abertos, e concluiu que "não havia nenhuma coisa bonita, havia em toda parte uma solidão feita pelo homem." Porém, nesse momento, ele pensava o que sentiria ao ver uma coisa bela — uma presença independente. Morris afirmou que as pessoas não se atrevem a sentir por muito tempo. Sentir-se em uma situação desconcertante por muito tempo, a isto chamamos de embaraço. O embaraço "temos que terminá-lo, como uma desinfecção, ou confiamos em nossas esposas, ou em um de nossos amigos, para aliviar a pressão na sala com qualquer tipo de piada."[13]

O lar é um lugar íntimo. *Pensamos* na casa como lar e lugar, mas as imagens atraentes do passado são evocadas não tanto pela totalidade do prédio, que somente pode ser visto, como pelos seus elementos e mobiliário, que podem ser tocados e também cheirados: o sótão e a adega, a lareira e a janela do terraço, os cantos escondidos, uma banqueta, um espelho dourado, uma concha lascada. "Nas coisas menores e mais familiares", diz Freya Stark, "a memória tece as alegrias mais intensas e nos mantém à sua mercê através de ninharias, algum som, o tom de uma voz, o odor de piche e de algas marinhas no cais. (...) Este certamente é o significado de lar — um lugar em que cada dia é multiplicado por todos os dias anteriores."[14]

A cidade natal é um lugar íntimo. Pode ser simples, carecer de elegância arquitetônica e de encanto histórico, no entanto nos ofendemos se um estranho a critica. Não importa sua feiúra; não importava quando éramos crianças, subíamos nas árvores, pedalávamos nossas bicicletas em seus asfaltos rachados e nadávamos em sua lagoa. Como *experienciávamos* um mundo tão pequeno e familiar, um mundo infinitamente rico na complexidade da vida cotidiana, mas destituído de aspectos de grande imaginabilidade? Para estimular nossa memória, Helen Santmyer escreveu:

> Você passa o consultório do médico e chega à esquina de sua rua, onde você dobra para oeste e vê as árvores arqueadas contra um céu brilhante. Talvez você olhe para elas sem pensar em nada, contente por estar se aproximando da sua casa. Talvez, se o céu estivesse cinzento, se fosse inverno, e o asfalto estivesse salpicado de fuligem, e montes de neve suja entupissem a

sarjeta, você estaria ainda falando de como a cidade era feia, pardacenta e escura. Se o céu estivesse claro, com certeza você quase pararia no portão, com uma mão no trinco, para procurar a primeira estrela no oeste, para formular um desejo de fugir e ter um futuro brilhante bem lá longe — e, no entanto, no mesmo momento, você estaria consciente do ferro da maçaneta sob a sua mão e guardaria para sempre esse sentimento.

E, assim, através do tato e do coração, coleciona seu monte de bugigangas, sem a discriminação perceptiva visual ou inteligência. "Presentes de namorado na vitrina da *drugstore**, o cheiro de café torrando, serragem no chão do açougue — chega um tempo, na meia-idade, quando mesmo uma mente crítica aceita que estas coisas foram tão boas de terem sido conhecidas e de serem lembradas (...) como ruas limpas e cidades alegres e arcadas clássicas."[15]

A casa como lugar e a vida cotidiana parecem reais. Uma moça da zona rural de Illinois foi com seu marido passar a lua-de-mel na Califórnia. Ela disse:

Não ficamos todo o tempo que havíamos planejado; voltamos direto para cá. Fazemos sempre isto quando saímos de viagem; não podemos esperar para regressar. É tão irreal estar fora daqui. Fora daqui o mundo é irreal. Aqui sabemos onde a vida começa e acaba. Aqui a vida progride. É agradável pensar em sair e sair deixando tudo para trás, mas é sempre agradável voltar para uma vida que é a real. Quando penso sobre isto, é como uma perda de tempo. Nossa vida real está aqui. Queríamos regressar e começar a viver.[16]

O que a moça da zona rural de Illinois queria dizer com "real"? É difícil dizer. Sentimos que o real é importante, mas, paradoxalmente, também passa despercebido. A vida é vivida e não é um desfile do qual nos mantemos à parte e simplesmente observamos. O real são os afazeres diários, é como respirar. O real envolve todo o nosso ser, todos os nossos sentidos. Em férias, embora os problemas tenham ficado para trás, uma parte importante de nós também ficou para trás;

(*) *Drugstore* é uma loja que, além de ser farmácia e drogaria, vende armarinhos, cigarros, revistas, sorvetes e doces, materiais escolares e fotográficos, artigos de limpeza e de cozinha, etc., e também oferece serviços de lanchonete (N. da T.).

nos tornamos especializados e desligados, turistas que experimentam a vida sem esforço.

Ver tem o efeito de colocar uma distância entre o eu e o objeto. O que vemos está sempre "lá fora". As coisas muito próximas a nós podem ser manejadas, cheiradas e provadas, mas não podem ser vistas — pelo menos não claramente. Nos momentos íntimos, as pessoas cerram os olhos. Pensar cria distância. Os nativos se sentem à vontade, mergulhados na ambiência de seu lugar; mas, no momento em que pensam sobre o lugar, ele se torna um objeto do pensamento "lá fora". Os turistas buscam novos lugares. Em um novo ambiente, são forçados a ver e a pensar sem o apoio de todo um mundo de vistas, sons e cheiros conhecidos — em grande parte irreconhecidos — que dão peso ao ser: os lugares de férias, apesar de encantadores, após algum tempo parecem irreais.

Na recordação de Santmyer sobre sua cidade natal, ela contrasta a visão com o tato. Ver, como pensar, é avaliativo, apreciativo e conduz à fantasia. Se o céu estava cinzento, ela disse, você podia comentar "como a cidade era feia, pardacenta e escura". E, se o céu estava claro, você parava no portão, desejando escapar e ter um futuro brilhante longe dali. As imagens e as idéias libertadas pela mente poucas vezes são originais. As avaliações e os julgamentos tendem a ser chavões. As intimidades efêmeras através da experiência direta e a verdadeira qualidade de um lugar comumente passam despercebidas porque a cabeça está cheia de idéias desgastadas. As informações dos sentidos são afastadas para favorecer o que nos foi ensinado ver e admirar. A experiência pessoal cede às opiniões socialmente aceitas, que normalmente são os aspectos mais óbvios e públicos de um meio ambiente. Como ilustração, a seguir o relato de Robert Pirsig sobre como os turistas vêem o Crater Lake, no Oregon:

> No lago paramos e nos misturamos afavelmente com a pequena multidão de turistas carregando máquinas fotográficas e crianças gritando — "Não cheguem tão perto!" — e vimos carros e campistas com placas de todas as partes, e vimos o Crater Lake com a sensação de "Aí está ele", igualzinho como aparece nas fotos. Observei os outros turistas e vi que todos também pareciam ser gente de fora. Eu não tinha ressentimento de tudo isso, apenas

uma sensação de que tudo era irreal e que a qualidade do lago estava embaçada pelo fato de todos fazerem comentários. Você comenta que certa coisa tem Qualidade, e a Qualidade tende a desaparecer. Qualidade é aquilo que você vê com o canto dos olhos, e ao olhar o lago lá embaixo senti a qualidade peculiar da fria, quase gelada luz do sol atrás de mim, e o ar quase parado.[17]

As experiências íntimas, quer com pessoas ou coisas, são difíceis de comunicar. As palavras apropriadas são evasivas. As fotografias e os desenhos raramente parecem adequados. A música pode evocar certos sentimentos, porém carece de precisão significativa. Fatos e acontecimentos são facilmente narrados: não temos dificuldade para dizer que fomos domingo ao Crater Lake, com as crianças e dois cachorros, em uma perua, e que o dia estava frio. Sabemos o que admirar: o lago. Podemos olhá-lo de frente e tirar uma fotografia e assim termos um registro permanente e público do que aconteceu. Porém a qualidade do lugar e nossa experiência singular não ficaram registradas na fotografia: *isto* deve incluir o que vimos com o canto dos olhos e a sensação da luz gelada do sol às nossas costas.

Experiências íntimas são difíceis, mas não impossíveis, de expressar. Elas podem ser pessoais e sentidas profundamente, mas não são necessariamente solipsistas ou excêntricas. Lareira, refúgio, lar ou sede são lugares íntimos para as pessoas, onde quer que seja. Sua sensação e significância são temas de poesia e de prosa. Cada cultura possui seus próprios símbolos de intimidade, amplamente reconhecidos pelas pessoas. Por exemplo, os norte-americanos identificam como emblemas da boa vida: a igreja da Nova Inglaterra, a praça da cidade do Meio-Oeste, a *drugstore* da esquina, a Rua Principal e a lagoa da vila.[18] Uma poltrona ou um banco do jardim pode ser um lugar muito pessoal, porém nenhum dos dois é um símbolo privado com significados completamente obscuros para os outros.[19] As experiências dentro de um grupo humano se superpõem o suficiente para que vínculos individuais não pareçam notórios e incompreensíveis para os seus pares. Até uma experiência que parece ser o resultado de circunstâncias excepcionais pode ser compartilhada. A cena

mostrada por Isherwood, na qual um professor tem um breve contato com dois estudantes sentados sob uma árvore recém-plantada em um campus da Califórnia, é bem específica. Seu significado, entretanto, não é impenetravelmente privado; todos os que lêem o trecho e o reconhecem, quer tenham ou não ensinado em uma faculdade norte-americana ou vivido na Califórnia, compartilham-no de uma certa maneira.

Há muito mais sobre a experiência, além do que discutimos aqui. Em grande parte, a cultura dita o foco e a amplitude de nosso conhecimento. As línguas diferem na capacidade de articular as áreas da experiência. A arte pictórica e os rituais suplementam a língua retratando áreas de experiência a que as palavras não conseguem dar forma; o uso e a eficiência da arte pictórica e dos rituais também variam de povo para povo. A arte constrói imagens do sentimento, tornando-o acessível à contemplação e meditação. Ao contrário, o bate-papo social e a comunicação feita de clichês entorpecem a sensibilidade. Até os sentimentos íntimos têm grandes possibilidades de serem representados, mais do que pensa a maioria das pessoas. Os exemplos de imagens de lugar aqui apresentados são evocados pela imaginação de escritores sensíveis. Graças à sua arte tivemos o privilégio de saborear experiências, que de outro modo teriam se apagado pelo esquecimento. Eis aqui um paradoxo aparente: o pensamento cria distância e destrói a proximidade da experiência direta; é, no entanto, através do pensamento reflexivo que os momentos fugidios do passado são trazidos para perto de nós na realidade presente e ganham uma certa permanência.

11
Afeição pela Pátria

O lugar existe em escalas diferentes. Em um extremo, uma poltrona preferida é um lugar; em outro extremo, toda a terra. A pátria é um tipo importante de lugar em escala média. É uma região (cidade ou interior) grande o suficiente para garantir a subsistência de um povo. A afeição pela pátria pode ser intensa. Qual é o caráter deste sentimento? Que experiências e condições o promovem?

Quase todos os grupos humanos tendem a considerar sua pátria como o centro do mundo. Um povo que acredita que está no centro reivindica, implicitamente, a inelutável verdade da sua localização. Em diversas partes do mundo, este sentido de centralidade se torna explícito por uma concepção geométrica do espaço orientada para os pontos cardeais. O lar está no centro de um sistema espacial astronomicamente determinado. Um eixo vertical, ligando o céu ao mundo inferior, passa pelo lar. As estrelas são percebidas como movendo-se ao redor da própria moradia; o lar é o ponto focal de uma estrutura cósmica. Uma concepção de lugar como esta lhe atribuiria um valor supremo; abandoná-lo seria difícil de imaginar. Se chegasse a ocorrer uma destruição, podemos razoavelmente inferir que as pessoas se sentiriam completamente desmoralizadas, porque a destruição de seu povoado

implica a ruína de seu cosmos. No entanto, isto não ocorre necessariamente. Os seres humanos têm grandes poderes de recuperação. As interpretações cósmicas podem ser ajustadas para estar de acordo com as novas circunstâncias. Com a destruição de um "centro do mundo", outro pode ser construído próximo dele ou totalmente em outra localidade, e por sua vez se torna no "centro do mundo". O "centro" não é um ponto particular na superfície da terra; é um conceito no pensamento mítico em vez de um valor profundo ligado a acontecimentos singulares e localidade. No pensamento mítico podem coexistir sem contradição vários centros do mundo na mesma área geral. É possível acreditar que o eixo do mundo passa pelo povoado como um todo, assim como através de cada casa dentro do povoado. O espaço que se estende sobre um reticulado de pontos cardeais torna nítida a idéia de lugar, porém não transforma nenhuma determinada localidade geográfica *no* lugar. Uma estrutura espacial determinada pelas estrelas é antropocêntrica em vez de lugarcêntrica e pode ser mudada quando os seres humanos também se mudam.

Se a visão cósmica do mundo não garante unicidade ao lugar, que crenças a garantem? A evidência em diferentes culturas sugere que o lugar é específico — ligado a um conjunto de edifícios em uma localidade — onde quer que seja que as pessoas acreditem que aí não é apenas seu lar, como também o lar dos anjos da guarda e dos deuses. As antigas cidades do Oriente Próximo e da bacia do Mediterrâneo desfrutaram deste tipo de particularidade. A inspiração original para construir uma cidade pretendia uma aliança com os deuses. As primeiras cidades da Mesopotâmia eram essencialmente comunidades-templo. Os centros rituais e os povoados mais importantes no vale do Nilo também tiveram bases religiosas, pois se acreditava que deviam ocupar os sítios onde aconteceu a primeira criação. É difícil para a mente moderna entender a extensão com que a religião se entremesclou com as atividades e valores humanos nos tempos antigos. Quando a vida parecia incerta e a natureza hostil, as divindades não apenas promoveram e protegeram a vida, mas também garantiram a ordem na natureza e na sociedade. A legitimidade das

leis e instituições dependia delas. A ausência das divindades significava caos e morte. Os conquistadores não reduziam uma cidade a escombros simplesmente movidos por uma fúria irrefletida; com essa destruição se apropriavam dos deuses de um povo ao deixá-los em casa, e com a apropriação dos deuses os conquistadores adquiriam a civilização. Esta crença esclarece o paradoxo de que, embora a cidade seja a materialização da civilização, os sumerianos enumeravam "a destruição das cidades" como uma das instituições divinas sobre a qual se baseava a civilização.[1]

No período micênico, as cidades gregas deviam seu status sagrado aos seus residentes divinos. Palas Atena e Helena eram deusas micênicas que presidiam Atenas e Esparta, respectivamente. Nestes tempos pré-históricos de governo monárquico, os templos tinham uma importância que perderiam mais tarde durante o período republicano. Uma cidade da Hélade, por mais que os inimigos a sitiassem, permanecia viável enquanto os templos que abrigavam as imagens divinas estivessem intactos. Esta crença, diz John Dunne, "está refletida de alguma maneira na tradição da guerra de Tróia, segundo a qual era necessário roubar o Paládio, a imagem da deusa da cidade, antes que a cidade pudesse ser tomada."[2] A remoção da imagem ou a destruição de seu templo destituiria a cidade de sua legitimidade, pois as regras, ritos e instituições sob as quais o povo vivia necessitavam sanção divina. Não podemos conhecer os sentimentos pré-históricos: na melhor das hipóteses só são casos de conjeturas. Do período histórico do mundo antigo mediterrâneo, podemos encontrar muitas expressões de amor por lugar. Uma das mais eloqüentes foi atribuída a um cidadão de Cartago. Quando os romanos estavam para destruir Cartago no final da terceira Guerra Púnica, um cidadão assim suplicou-lhes:

> Nós vos rogamos, em nome de nossa antiga cidade fundada por ordem dos deuses, em nome de uma glória que se tornou grande e uma fama que se espalhou pelo mundo inteiro, em nome dos inúmeros templos que ela contém e de seus deuses que não vos fizeram mal. Não os priveis de seus festivais noturnos, suas procissões e suas solenidades. Não priveis as tumbas de seus mortos, que não mais vos farão mal, de suas oferendas. Se tiverdes

pena de nós (...) poupai as famílias da cidade, poupai nosso foro, poupai as deusas que presidem nosso conselho, e tudo o mais que é caro e precioso para os vivos. (...) Propomos uma alternativa mais agradável para nós e ainda mais gloriosa para vós. Poupai a cidade que nenhum mal vos fez, mas, se vos agrada, matai aqueles que ordenastes deixar a cidade. Deste modo vós dareis vazão a vossa ira sobre os homens e não sobre os templos, deuses, tumbas e uma cidade inocente.[3]

É verdade que esta súplica foi escrita no século II depois de Cristo, várias centenas de anos após o acontecimento. Não temos meios de saber como realmente se sentiram os cartagineses sitiados. Mas a súplica pelo menos teve sentido para os leitores romanos, para quem foi escrita, ao passo que para nós beira o incrível. Suponha que os marcianos tenham invadido os Estados Unidos e estão às portas de Minneapolis. É difícil supor que os nossos vereadores suplicariam aos marcianos que nos matassem, mas deixassem intacto Nicollet Mall, que nenhum mal lhes fez.

A religião tanto pode vincular uma pessoa ao lugar como libertá-la dele. O culto aos deuses locais vincula um povo ao lugar, enquanto as religiões universais dão liberdade. Em uma religião universal, visto que tudo é criado e tudo é conhecido por um deus onipotente e onisciente, nenhuma localidade é necessariamente mais sagrada do que outra. Historicamente, as divindades terrenas reinaram antes do aparecimento dos deuses celestiais universais. Talvez as pessoas em toda parte tenham cogitado sobre a idéia de uma divindade universal, mas sua presença era irreal e distante em comparação com os espíritos locais que constantemente se intrometiam nos assuntos humanos. Na China, a idéia de *t'ien* (céu) evoluiu e atingiu a pré-consciência durante a dinastia Chou (cerca de 1027-256 a.C.). *Ti* (terra) era a sua contraparte, embora com um status um pouco inferior. *T'u*, ou os deuses do solo, ocupam posições ainda mais baixas, porém eram primordiais. *T'ien* e *ti* eram conceitos sofisticados; mas os deuses do solo e os muitos espíritos da natureza tinham uma realidade muito maior para as pessoas. No mundo mediterrâneo, os deuses celestiais do Olimpo nos tempos homéricos estavam bem instalados. Os homens, no entanto, a princípio

não concebiam essas divindades como zelando por toda a raça humana; pelo contrário acreditavam que cada divindade pertencesse a um determinado povo e localidade.

Nas religiões que vinculam o povo firmemente ao lugar, os deuses parecem ter em comum as características seguintes. Não têm poder além dos arredores de seu domicílio particular; recompensam e protegem seu próprio povo, mas fazem mal aos estrangeiros; pertencem a uma hierarquia de seres que se estende desde os membros vivos de uma família, com sua autoridade gradativa, até os ancestrais e os espíritos dos heróis mortos. As religiões de tipo local, como estas, estimulam nos seus fiéis um forte sentido do passado, de linhagem e continuidade no lugar. O culto aos ancestrais é o fundamento da prática religiosa. A segurança é alcançada através deste sentido histórico de continuidade, e não através da luz dos valores eternos e infinitos como apresentados nas religiões transcendentais e universais.

O arraigamento era um ideal dos antigos gregos e romanos. O estudioso francês Fustel de Coulanges explorou este tema em detalhe há mais de um século. Ele ressaltou a importância da piedade e do culto aos ancestrais. Um filho era obrigado a fazer sacrifícios para as almas dos mortos, as do seu pai e de outros ancestrais. Não cumprir este dever era cometer o maior ato de impiedade. Um ancestral se tornava um deus protetor se fossem levadas provisões para sua tumba em dias determinados. Ele era bom e providente para sua própria família, mas hostil com os que não descendiam dele, empurrava-os para longe de sua tumba, impunha-lhes doenças se se aproximassem. Amor para os próprios parentes e hostilidade, mais do que simples indiferença, para os estrangeiros era um traço comum das religiões de lugar-determinado. Cada família tinha seu fogo sagrado que representava seus ancestrais. Um fogo sagrado "era a providência da família e não tinha nada em comum com o fogo da família vizinha, que era outra providência."[4] O altar ou o fogo familiar simbolizava a vida sedentária. Devia ser colocado no chão e, uma vez estabelecido, não podia ser mudado, a não ser como conseqüência de uma necessidade imprevista. O dever e a religião

exigiam que a família permanecesse agrupada ao redor de seu altar; a família estava tão presa ao solo quanto o próprio altar. A cidade era uma confederação de famílias. Assim como cada família tinha seu fogo estabelecido, também a cidade tinha seu fogo na casa do conselho, onde os funcionários e alguns honoráveis cidadãos tomavam suas refeições.[5]

Os povos da antiga Grécia e Itália acreditavam na exclusividade. O espaço tinha seus limites invioláveis. Cada domínio estava sob o olhar das divindades domésticas e uma faixa de terreno não cultivado marcava seu limite. Em certos dias de cada mês e ano, o chefe da família percorreria o seu domínio. "Ele trazia as vítimas diante da divindade, cantava hinos e oferecia sacrifícios. Com esta cerimônia, acreditava ter despertado a benevolência de seus deuses para com seu domínio e sua casa. (...) O caminho que as vítimas e os devotos tinham seguido era o limite inviolável do domínio."[6]

Na antiguidade, a terra e a religião estavam tão intimamente associadas que uma família não podia renunciar a uma sem perder a outra. O exílio era o pior dos destinos, pois não apenas privava o homem de seus meios materiais de subsistência, como também da sua religião e da proteção das leis garantidas pelos deuses locais. Na tragédia *Hipólito*, de Eurípedes, Teseu não imporia a pena de morte a Hipólito porque a morte seria um castigo muito brando para punir o seu abominável crime. Hipólito tinha que esgotar o resto amargo de sua vida como um exilado, em um solo estranho, por ser este o destino próprio para os ímpios.[7]

Os gregos valorizavam a autoctonia. Os atenienses se orgulhavam muito de serem nativos, porque podiam traçar sua longa e nobre linhagem em uma localidade. Péricles proclamou: "nossos ancestrais merecem louvor, por terem vivido no país, de geração em geração sem interrupção, e com seu valor o conservaram livre até o momento atual."[8] Isócrates argumentava que Atenas era grande por muitas razões, pois o que mais a fazia merecedora de distinção era a autoctonia de seu povo e a pureza racial. Ele declamou:

> Não nos tornamos habitantes desta terra expulsando quem aqui estava, nem por encontrá-la desabitada, nem por ter chegado aqui com uma horda hete-

rogênea composta de muitas raças; porém somos de uma linhagem tão nobre e tão pura que durante toda a nossa história mantivemos a posse desta mesma terra que nos deu vida, pois que brotamos do seu próprio solo e somos capazes de chamar nossas cidades com nomes idênticos aos dos nossos parentes próximos; porque somos os únicos dentre todos os helenos que temos o direito de chamar nossa cidade, simultaneamente, de nutridora e terra de nossos pai e mãe.[9]

Esta profunda afeição pela pátria parece ser um fenômeno mundial. Não está limitada a nenhuma cultura e economia em especial. É conhecida de povos letrados e pré-letrados, de caçadores-coletores e agricultores sedentários, assim como dos habitantes da cidade. A cidade ou terra é vista como mãe e nutriz; o lugar é um arquivo de lembranças afetivas e realizações esplêndidas que inspiram o presente; o lugar é permanente e por isso tranqüiliza o homem, que vê fraqueza em si mesmo e chance e movimento em toda parte.

Raymond Firth escreveu que "os Maori [na Nova Zelândia] tinham um grande respeito pela terra *per se*, e uma afeição extraordinariamente forte por seu solo ancestral, um sentimento que não pode ser correlacionado somente com sua fertilidade e valor imediato, como fonte de alimento. As terras sobre as quais seus antepassados viveram, lutaram e foram enterrados eram sempre para eles um objeto do mais profundo sentimento. (...) 'Minha é a terra, a terra de meus ancestrais' foi seu credo."[10] Os Maori revelavam suas profundas afeições de diversas formas. Por exemplo, um prisioneiro, quando estava para ser executado, poderia pedir para ser levado antes para a fronteira de seu território tribal para poder olhá-lo uma vez mais antes da morte. "Ou poderia pedir que lhe permitissem beber das águas de algum rio que corresse nos limites de sua casa."[11] Contos das façanhas heróicas aumentavam o respeito pela afeição à terra. Entre os contos mais importantes, estavam as narrativas da chegada à Nova Zelândia das canoas ancestrais há mais de vinte gerações.[12]

Os estudantes europeus estão familiarizados com os discursos de Péricles e Isócrates, nos quais estes patriotas procla-

maram suas devoções por Atenas e pelos atenienses. Nos Estados Unidos, onde o conhecimento da antiguidade clássica é menos enfatizado, os estudantes podem, não obstante, adquirir um sentimento do que pode significar uma profunda afeição pela terra ancestral através da exortação de um chefe índio. Na triste ocasião quando os norte-americanos nativos tiveram que ceder terras ao governador Stevens do território de Washington, um chefe índio teria dito:

> Houve um tempo em que nossa gente cobria a terra inteira como as ondas de um mar encapelado cobre a praia coberta de conchas, mas de há muito esse tempo acabou, como agora as quase esquecidas grandezas das tribos. Não me alongarei nem chorarei sobre nossa prematura decadência, nem repreenderei meus irmãos caras-pálidas por terem-na apressado. Somos duas raças diferentes. Há muito pouco em comum entre nós. Para nós as cinzas de nossos antepassados são sagradas e seu lugar de descanso final é terra sagrada, enquanto vocês vagam distantes das sepulturas de seus ancestrais, e, aparentemente, sem arrependimento. (...) Cada parte deste território é sagrada para meu povo. Cada encosta, cada vale, cada planície e bosque foi santificado por alguma lembrança afetuosa ou alguma experiência triste de minha tribo. Mesmo as pedras, que parecem emudecidas quando requentadas pelo sol ao longo da praia silenciosa com uma grandeza solene, se emocionam com as lembranças dos acontecimentos passados ligados à vida de meu povo. O próprio pó sob seus pés responde mais afetuosamente às nossas pegadas do que às suas, porque são as cinzas de nossos ancestrais, e nossos pés descalços estão conscientes do contato bondoso, porque o solo está cheio da vida de nossos parentes.[13]

O sentimento profundo pela terra não desapareceu; persiste em lugares isolados do convívio da civilização. A retórica do sentimento pouco se altera através dos anos e pouco difere de uma cultura para outra. Consideremos o significado da palavra alemã *Heimat* (Pátria) como aparece em um almanaque do sul do Tirol, no ano de 1953. Em nosso tempo, Leonard Doob descobriu este magnífico espécime de sentimentalidade pátria, e a seguir incluímos a sua tradução:

> Pátria é antes de tudo a mãe-terra que deu vida ao nosso povo e raça, que é o solo sagrado e que engole as nuvens de Deus, o sol e as tempestades, de modo que, junto com sua força misteriosa, prepara o pão e o vinho que colocamos em nossa mesa e nos dá força para levar uma boa vida. (...)

Pátria é paisagem. Pátria é a paisagem que temos experienciado. Isto significa que por ela temos lutado, ameaçado, escrito milhares de estórias das famílias, cidades e vilas. Nossa pátria é a pátria de cavaleiros e heróis, de batalhas e vitórias, de lendas e contos de fadas. Porém, mais do que tudo isso, nossa pátria é a terra que se tornou frutífera com o suor de nossos antepassados. Por esta pátria nossos antepassados lutaram e sofreram, por esta pátria nossos pais morreram.[14]

O arraigamento ao solo e o crescimento de um sentimento piedoso para com ele parece natural aos agricultores sedentários. O que acontece com os caçadores e coletores nômades? Como eles não permanecem em um mesmo lugar e como o seu sentido de posse da terra é mal definido, era de esperar uma afeição menor pela terra; porém na realidade pode existir entre estes povos um forte sentimento pela mãe-terra. Os índios da pradaria norte-americana têm hábitos migratórios. Os Comanche, por exemplo, mudam cada ano o local de seu acampamento principal; apesar disso veneram a terra como mãe. Para eles, a terra é receptáculo e fornecedora de tudo o que mantém a vida; depois do sol é a terra a quem mais honram. Imploram à mãe-terra que faça crescer as coisas para que possam comer e viver, que faça correr a água para que possam beber e que mantenha a terra firme para que possam andar sobre ela.[15] Os Lacota do norte da pradaria têm o sentimento mais carinhoso pelo seu país, especialmente pelas Black Hills. Uma lenda da tribo descreve essas montanhas como uma mulher reclinada, cujos seios são forças geradoras de vida, e para elas os Lacota vão como crianças para os braços de sua mãe. Os velhos, mais do que os jovens, amam o solo; se sentam ou se reclinam no chão para estarem mais perto de um poder fortalecedor.[16]

A atitude dos índios da pradaria norte-americana pode estar influenciada pelo seu próprio passado agrícola ou pelo contato com agricultores. Os aborígenes australianos, que não foram influenciados pelos valores dos que cultivam a terra, são um claro exemplo de como os caçadores e coletores podem estar intensamente apegados ao lugar. Os aborígenes não possuem regulamentos para a posse da terra nem idéias rí-

gidas sobre limites territoriais. Apesar disso, distinguem dois tipos de território — "propriedade" e "campo". Propriedade é a casa tradicionalmente reconhecida, ou o lugar sonhado de um grupo descendente da linhagem paterna e seus adeptos. Campo é a porção de terra ou órbita na qual comumente o grupo caça ou procura alimento. O campo é mais importante para a sobrevivência do que a propriedade; a propriedade é mais importante para a vida social e cerimonial do que o campo. Como os aborígenes coloçam: campo é onde eles podem andar ou correr; propriedade é onde poderiam se sentar. Estabelecem-se fortes laços emocionais com a propriedade. É o lar dos ancestrais, o lugar sonhado onde cada incidente da lenda e do mito está firmemente fixado em algum aspecto imutável da natureza — rochas, colinas e montanhas, até árvores, porque as árvores podem sobreviver às gerações humanas. Nas épocas de escassez, que são freqüentes ao longo das bordas do deserto, as pessoas deixam seu próprio campo para procurar alimento nos campos de outros grupos, mas não por muito tempo.[17] Um membro da tribo Ilbalintja assim explicou ao antropólogo Strehlow: "Nossos pais nos ensinaram a amar nosso próprio país e a não cobiçar as terras pertencentes a outros homens. Eles nos disseram que Ilbalintja era o maior centro totêmico peramele (marsupial australiano) entre os Aranda, e que, no começo, os ancestrais perameles vieram sozinhos de todas as partes da tribo para Ilbalintja e aí ficaram para sempre: tão agradável era para eles o nosso lar."[18]

A paisagem é pessoal e a história tribal a faz visível. A identidade do nativo — seu lugar no esquema total das coisas — não é posta em dúvida, porque os mitos que a apóiam são tão reais como as rochas e as cacimbas que ele pode ver e tocar. Ele encontra registrada em sua terra a estória antiga das vidas e façanhas dos seres imortais dos quais ele próprio descende, e a quem venera. Todo o interior é sua árvore genealógica.[19]

A sociedade moderna tem seus nômades — andantes, trabalhadores migrantes e marinheiros mercantes, entre outros. Quais são as conseqüências do desarraigamento? Eles

anseiam por um lugar permanente, e se o fazem, como se expressa este anseio? Os trabalhadores migrantes e suas famílias se adaptam à vida nômade por necessidade e não por escolha. Os marinheiros mercantes, ao contrário, optam pelo mar e pelas viagens constantes. Podem se alistar na marinha mercante na juventude ou no começo da vida adulta. O navio é o seu lar, os companheiros sua família; no entanto parece que anseiam por uma localidade permanente como uma âncora para sua imaginação quando estão em alto-mar. Robert Davis, em sua dissertação de mestrado inédita, escreveu o seguinte sobre os marinheiros que conheceu pessoalmente:

> Eles anseiam por uma sede em algum lugar ao longo da costa, um lugar onde possam deixar seu baú, se tiverem um; um lugar onde possam projetar suas mentes, onde possam divagar, e visualizar a posição da mobília e imaginar o que estarão fazendo os moradores nas diferentes horas do dia; um lugar para onde possam enviar um cartão postal ou trazer uma lembrança; um lugar ao qual possam sempre regressar e estarem certos de serem bem recebidos.[20]

A afeição pela pátria é uma emoção humana comum. Sua intensidade varia entre diferentes culturas e períodos históricos. Quanto mais laços houver, mais forte será o vínculo emocional. Na antiguidade, tanto a cidade como o campo podiam ser sagrados, a cidade por seus templos, onde residem os deuses locais e os heróis, o campo pelos espíritos da natureza. Mas as pessoas vivem na cidade e desenvolvem laços emocionais de outros tipos, porquanto não vivem nas montanhas sagradas, fontes ou bosques. O sentimento pela natureza, povoada apenas pelos espíritos, é, portanto, fraco. Um povo, no entanto, pode apegar-se fortemente a um aspecto natural porque mais de um laço o amarra a ele. Como um exemplo, consideremos o pico do Reani, o ponto culminante da ilha de Ticopia, no Pacífico Sul. Este pico é um referencial de importância singular para os navegantes ilhéus, pelo menos por três razões. Primeira, permite ao homem do mar avaliar a distância que está da terra e se está no rumo certo; esta é a razão prática. Segunda, é um objeto de sentimento: quando parte, é com tristeza que o navegante deixa de ver o pico,

devido às ondas do mar; e ao regressar, quando o pico aparece pela primeira vez, fica contente ao vê-lo novamente. Terceira, é um lugar sagrado: "é aí que os deuses fazem a primeira parada quando descem."[21]

Uma pátria tem seus referenciais, que podem ser marcos de grande visibilidade e importância pública, como monumentos, templos, campos de batalha sagrados ou cemitérios. Estes sinais visíveis servem para aumentar o sentimento de identidade das pessoas; incentivam a consciência e a lealdade para com o lugar. Porém uma intensa afeição pela pátria pode surgir quase independente de qualquer conceito explícito de santidade; pode se formar sem a lembrança de batalhas heróicas, ganhas ou perdidas, e sem o sentimento de medo ou de superioridade diante de outro povo. Um tipo de afeição profunda, embora subconsciente, pode se formar simplesmente com a familiaridade e tranqüilidade, com a certeza de alimentação e segurança, com as recordações de sons e perfumes, de atividades comunais e prazeres simples acumulados através do tempo. É difícil explicar afeições simples como estas. Nem a retórica de um Isócrates nem a prosa efusiva de um almanaque popular alemão parecem apropriadas. A satisfação é um sentimento cálido positivo, mas é mais facilmente descrita como uma falta de curiosidade para com o mundo lá fora e como ausência de vontade de mudar de cenário. Para ilustrar este profundo e não dramático vínculo com a localidade, consideremos três grupos humanos de meios geográficos e culturais bem divergentes: os primitivos Tasaday da floresta úmida de Mindanau nas Filipinas; os antigos chineses (sua atitude revelada no taoísmo clássico); e uma família norte-americana da zona rural do noroeste de Illinois.

O mundo soube da existência dos Tasaday em 1971. Até agora muito pouco se sabe sobre eles. Parece que têm vivido, por gerações, em completo isolamento, até das tribos que com eles compartilham a floresta úmida de Mindanau. Sua cultura material assim como a mental está talvez entre as mais simples do mundo. São coletores; suas técnicas de caça são elementares. Parece que não têm rituais, cerimônias ou qualquer tipo de visão do mundo sistematizada. Não se interessam em co-

nhecer o mundo além dos limites de sua pequena pátria. Sua língua não tem palavra para designar mar ou lago, apesar de que o mar de Célebes e o lago Sebu estão a menos de sessenta quilômetros de distância.[22]

"Por que vocês não deixaram a floresta?"
"Não podemos sair de nosso lugar."
"Por quê?"
"Amamos ficar em nossa floresta.
Gostamos daqui. É um lugar tranqüilo para dormir.
É tépido. Não é ruidoso."[23]

Na China, o ideal de vida simples e sedentária está expresso no taoísmo clássico, o *Tao Te Ching*. Em uma passagem se lê o seguinte: "Tenhamos um país pequeno com poucos habitantes. (...) Deixemos que as pessoas voltem a usar cordões com nós [para manter registros]. Que seu alimento seja doce, suas vestes bonitas, suas casas confortáveis, seus afazeres rústicos agradáveis. O país vizinho deveria estar tão perto, que se pudessem ouvir os galos cantando e os cães ladrando nele. Mas as pessoas atingiriam a velhice e morreriam sem nunca ter estado lá."[24]

O último exemplo é do centro do território norte-americano. Seis gerações de uma família de fazendeiros — os Hammers — viveram e morreram no município de Daviess, no noroeste de Illinois. Esta é uma família para quem as riquezas e maravilhas do mundo exterior não são atraentes. Um dos Hammers de meia-idade explicou: "Meu pai nunca viajou para longe, e eu não tenho que fazê-lo. Temos tantos tipos de recreação aqui mesmo na nossa fazenda. Temos um lindo riacho para pescar e também podemos caçar. Posso caçar veados, esquilos, coelhos — qualquer coisa que você queira caçar. Estão aqui mesmo na fazenda. Não preciso viajar."[25] O jovem Bill Hammer e Dorothy se casaram em 1961, foram para a Califórnia na viagem de núpcias, mas voltaram rapidamente, porque, como Dorothy disse: "É tão irreal estar longe daqui."[26] A lealdade para com a pátria é ensinada na infância. Em 1972, quando Jim Hammer tinha nove anos, perguntaram-lhe o que sua mãe lhe havia ensinado. Ele respondeu:

"O que minha mãe me ensinou? Em primeiro lugar, ela me ensinou como cortar a grama. Ela me mostrou como amarrar meus sapatos. (...) E ela procura me ensinar a viver decentemente. A vida de algumas pessoas não é muito boa, porque não se radicam em um só lugar e não ficam muito tempo. Podem viver um pouco em Illinois e depois mudar-se para a Califórnia. Eu gosto de Illinois; é o meu estado natal."[27]

12
Visibilidade: A Criação de Lugar

O lugar pode ser definido de diversas maneiras. Dentre elas, esta: lugar é qualquer objeto estável que capta nossa atenção. Quando olhamos uma cena panorâmica, nossos olhos se detêm em pontos de interesse. Cada parada é tempo suficiente para criar uma imagem de lugar que, em nossa opinião, momentaneamente parece maior. A parada pode ser de tão curta duração e de interesse tão fugaz, que podemos não estar completamente conscientes de ter detido nossa atenção em nenhum objeto em particular; acreditamos que simplesmente estivemos olhando a cena em geral. Entretanto, estas paradas aconteceram. Não é possível olhar uma cena de uma só vez; nossos olhos continuam procurando pontos onde repousar a vista. Podemos deliberadamente procurar um referencial, ou um aspecto no horizonte pode ser tão notável que chama nossa atenção. Quando contemplamos e admiramos, no horizonte, o pico de uma montanha famosa, ele nos parece tão grande, que a fotografia que tiramos provavelmente nos desapontará ao mostrar um anão onde esperávamos encontrar um gigante.

O pico no horizonte é bem visível. É um monumento, um lugar público que pode ser mostrado e registrado. As primeiras vistas cênicas que se podem admirar nos Estados Unidos

são impressionantes: os boqueirões, as gargantas, as pontes naturais e — em Yellowstone — os gêisers. Um aspecto natural pode não chamar a atenção e, apesar disso, tornar-se um lugar suficientemente importante para atrair turistas. A nascente do rio Mississípi, por exemplo, não atrai a atenção de ninguém; é uma pequena extensão de água como milhares de lagos e fontes na mesma região. Somente os cientistas, após estudos minuciosos, puderam determinar em qual deles é a nascente. Uma vez determinada em qual dessas extensões de água nasce o Mississípi e a área ao seu redor transformada em parque, tornou-se um lugar que as pessoas gostam de visitar e tirar fotografias. Assim parece que os cientistas têm um certo poder: podem criar um lugar ao apontar oficialmente para uma extensão de água e não para outra.

Muitos lugares, altamente significantes para certos indivíduos e grupos, têm pouca notoriedade visual. São conhecidos emocionalmente, e não através do olho crítico ou da mente. Uma função da arte literária é dar visibilidade a experiências íntimas, inclusive às de lugar. A paisagem das Grandes Tetonas não necessita dos serviços da literatura; o seu tamanho já é suficiente para torná-las famosas. A arte literária pode tornar conhecidas modestas áreas trabalhadas pelo homem como uma pequena cidade do Meio-Oeste, um município do Mississípi, um bairro de uma cidade grande ou um vale nos Apalaches.

A arte literária chama a atenção para áreas de experiência que de outro modo passariam despercebidas. As esculturas têm o poder de criar uma sensação de lugar pela sua própria presença física (Fig. 18). Um único objeto inanimado, inútil em si mesmo, pode ser o centro de um mundo. Wallace Stevens escreveu em um poema que uma jarra colocada em uma montanha "fez com que a natureza selvagem rodeasse essa montanha". A jarra comandava. "A natureza chegou até ela, e se esparramou por todos os lados, mas agora não era mais selvagem."[1] O ser humano pode dirigir um mundo porque tem sentimentos e intenções. O objeto de arte parece fazer isso porque sua forma, como diria Langer, simboliza o sentimento humano.[2] Uma peça de escultura parece encarnar a

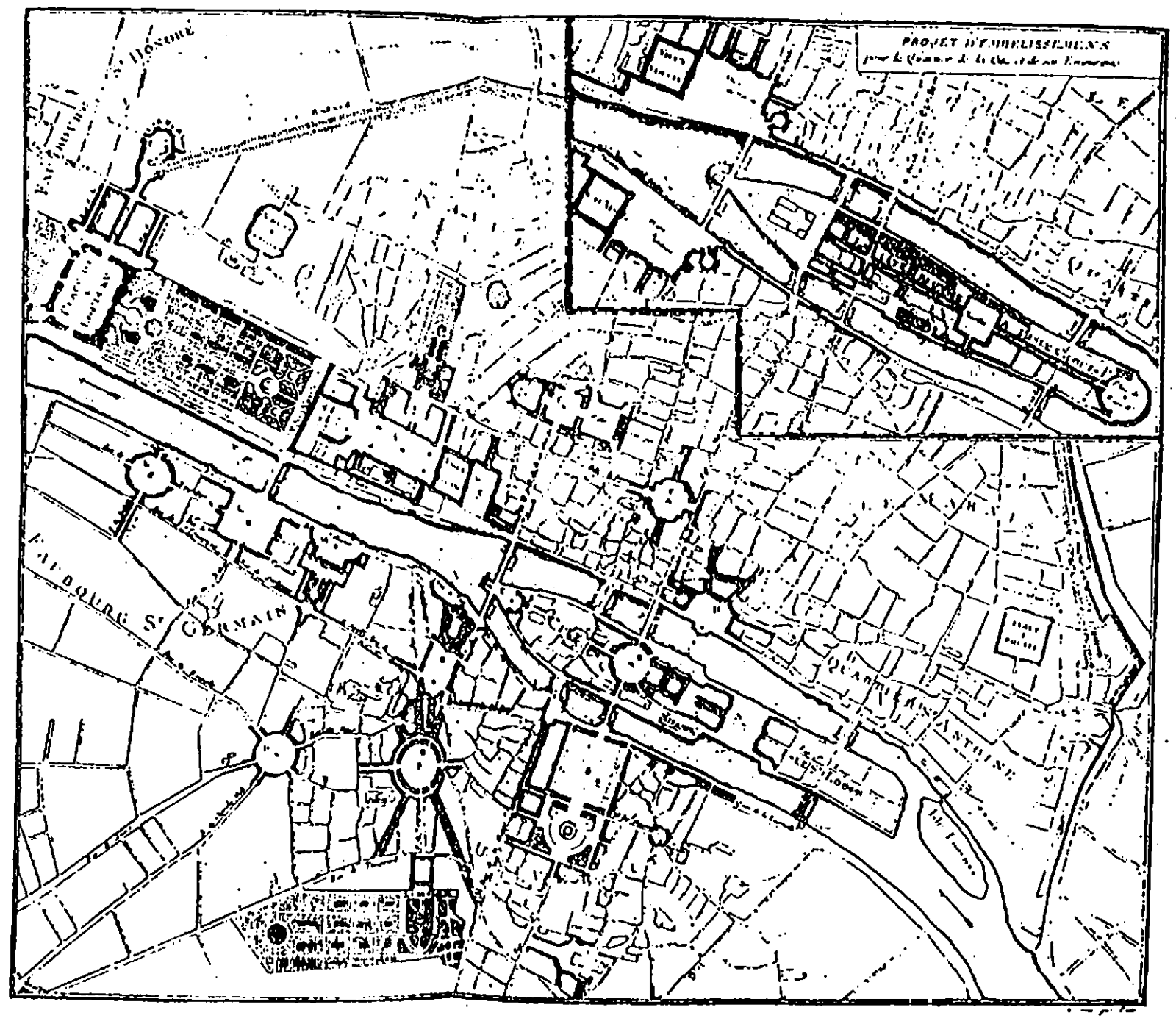


Figura 18. O lugar como um símbolo público nitidamente visível, um aspecto que os arquitetos podem criar. No plano, que ganhou o prêmio, desenhado por M. Patte, para a Paris de Luís XV, a *place royale* ocupa um lugar de grande destaque. Cada *place royale* tem uma estátua do monarca no centro, e as ruas saem como varetas de leque.

humanidade e ser o centro de seu próprio mundo. Apesar de uma estátua ser um objeto em nosso campo de percepção, parece criar seu próprio espaço.

Podemos não aceitar a importância da jarra na montanha; a jarra simplesmente ocupa espaço e não o dirige. Objetos que são admirados por uma pessoa, podem não ser notados por outra. A cultura afeta a percepção. No entanto, certos objetos, quer naturais ou feitos pelo homem, persistem como lugares através da eternidade do tempo, sobrevivendo ao apoio de determinadas culturas. Talvez qualquer grande aspecto na

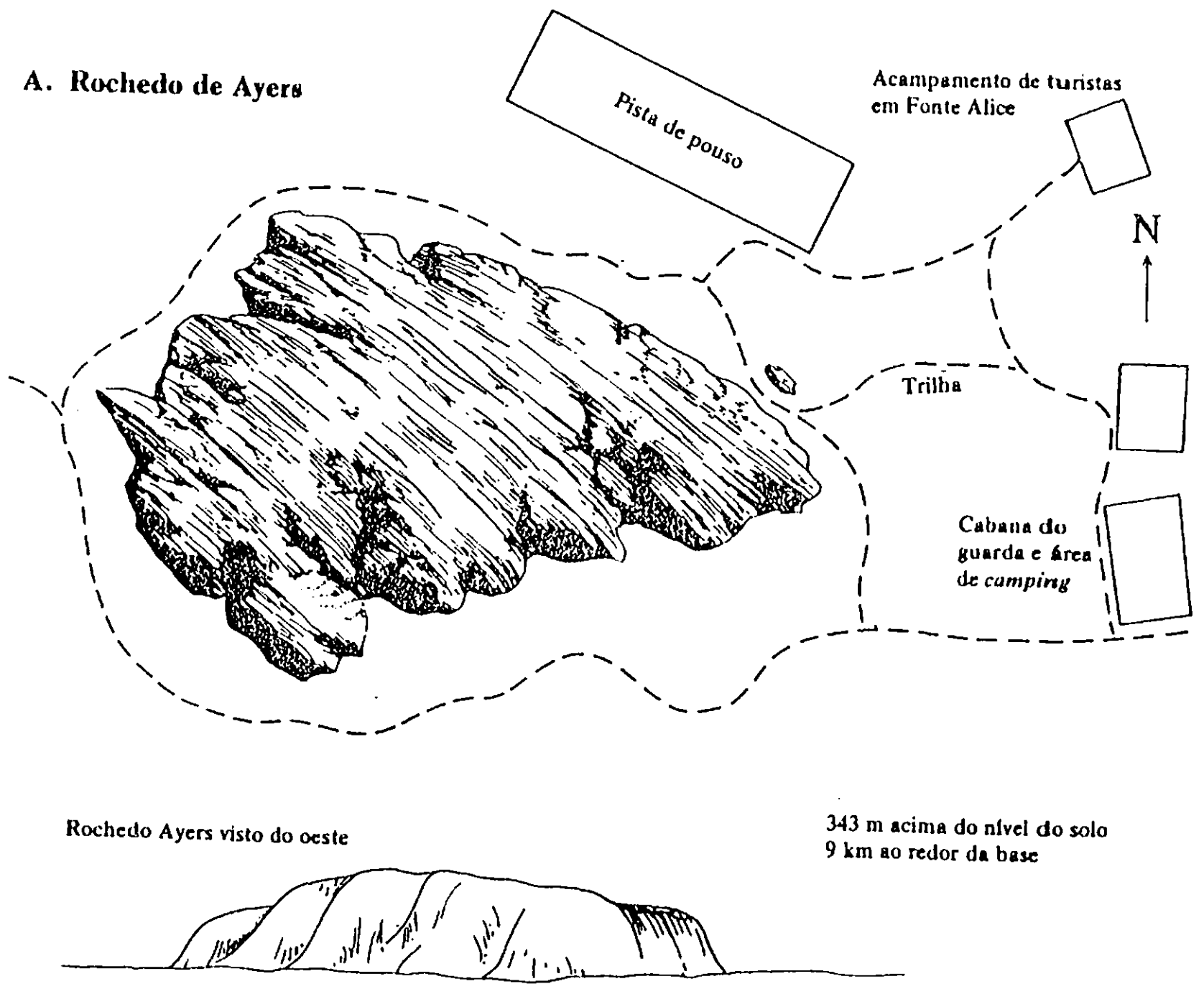
paisagem crie seu próprio mundo, o qual pode aumentar ou diminuir segundo o interesse momentâneo das pessoas, sem perder inteiramente a sua identidade. O rochedo de Ayers no centro da Austrália, por exemplo, dominou o campo mítico e perceptivo dos aborígenes, mas continua sendo um lugar para os australianos modernos, que são levados a visitar o monolito pelo seu extraordinário tamanho (Fig. 19A). Stonehenge é um exemplo arquitetônico. Sem dúvida, é menos um lugar para os turistas britânicos que para os seus construtores originais: o tempo causou sua deterioração assim como a erosão de suas pedras, mas Stonehenge continua sendo um lugar (Fig. 19B).[3]

Como é possível um monumento transcender os valores de uma determinada cultura? Uma resposta pode ser: um grande monumento como Stonehenge tanto tem importância geral como específica. A importância específica muda com o tempo, ao passo que a geral permanece. Consideremos o moderno Gateway Arch de São Luís. Tem a importância geral de "domo celestial" e de "portal" que transcende a história norte-americana, mas também tem a importância específica de um período único na sua história, principalmente a abertura do Oeste para o povoamento. Os lugares permanentes, que são muito poucos no mundo, advertem a humanidade. A maioria dos monumentos não pode sobreviver à decadência de sua cultura. Quanto mais específico e representativo o objeto, tanto menor a probabilidade de sobreviver: desde o fim do imperialismo britânico no Egito, as estátuas da rainha Vitória não mais dirigem mundos, mas se converteram em obstáculos para o trânsito. Com o passar do tempo, a maioria dos símbolos públicos perdem seu status como lugar e simplesmente obstruem o espaço.

Se uma peça de escultura é uma imagem do sentimento, então um edifício próspero é todo um mundo funcional tornado visível e tangível. Como Langer o descreve, "O arquiteto cria uma imagem da cultura: um meio ambiente humano presente fisicamente, que expressa os típicos padrões funcionais rítmicos."[4] Os padrões são a movimentação do pessoal e a vida social. São dinâmicos e extremamente complexos. É quase impossível especificá-los em detalhe e mapeá-los. Um

LUGARES DURADOUROS — MONUMENTOS

A. Rochedo de Ayers



B. Trilitos de Stonehenge vistos do leste

Figura 19. Lugares duradouros: o rochedo de Ayers no centro da Austrália e o Stonehenge no nodo central da Inglaterra meridional.

arquiteto tem uma apreensão intuitiva, uma compreensão tácita, dos ritmos da cultura, e procura dar-lhes forma simbólica. Uma casa é um edifício relativamente simples. No entanto, por muitas razões, é um lugar. Proporciona abrigo; a sua hierarquia de espaços corresponde às necessidades sociais; é uma área onde uns se preocupam com os outros, um reservatório de lembranças e sonhos. A arquitetura bem-sucedida "cria a aparência daquele Mundo que é a contraparte do Eu."[5] Para o "eu" individual, esse mundo é a casa; para o "eu" coletivo, é um ambiente público como o templo, o paço municipal ou o centro cívico.

A arte e a arquitetura buscam visibilidade. São tentativas de dar forma sensível aos estados de espírito, sentimentos e ritmos da vida diária. A maioria dos lugares não são criações deliberadas, pois são construídas para satisfazer necessidades práticas. Como é que adquirem visibilidade tanto para os habitantes locais como para os de fora? Pense como um novo país é povoado. A princípio só há natureza selvagem, espaço indiferenciado. Uma clareira é aberta e algumas casas são construídas. Imediatamente se produz uma diferenciação; de um lado está a natureza selvagem, do outro um mundo pequeno, vulnerável e feito pelo homem. Os agricultores estão completamente conscientes de seu lugar, que foi criado por eles mesmos, devendo defendê-lo contra as incursões da natureza selvagem. Para o passante ou visitante, os campos e as casas também constituem um lugar bem definido, evidente para ele ao sair da floresta para a clareira.

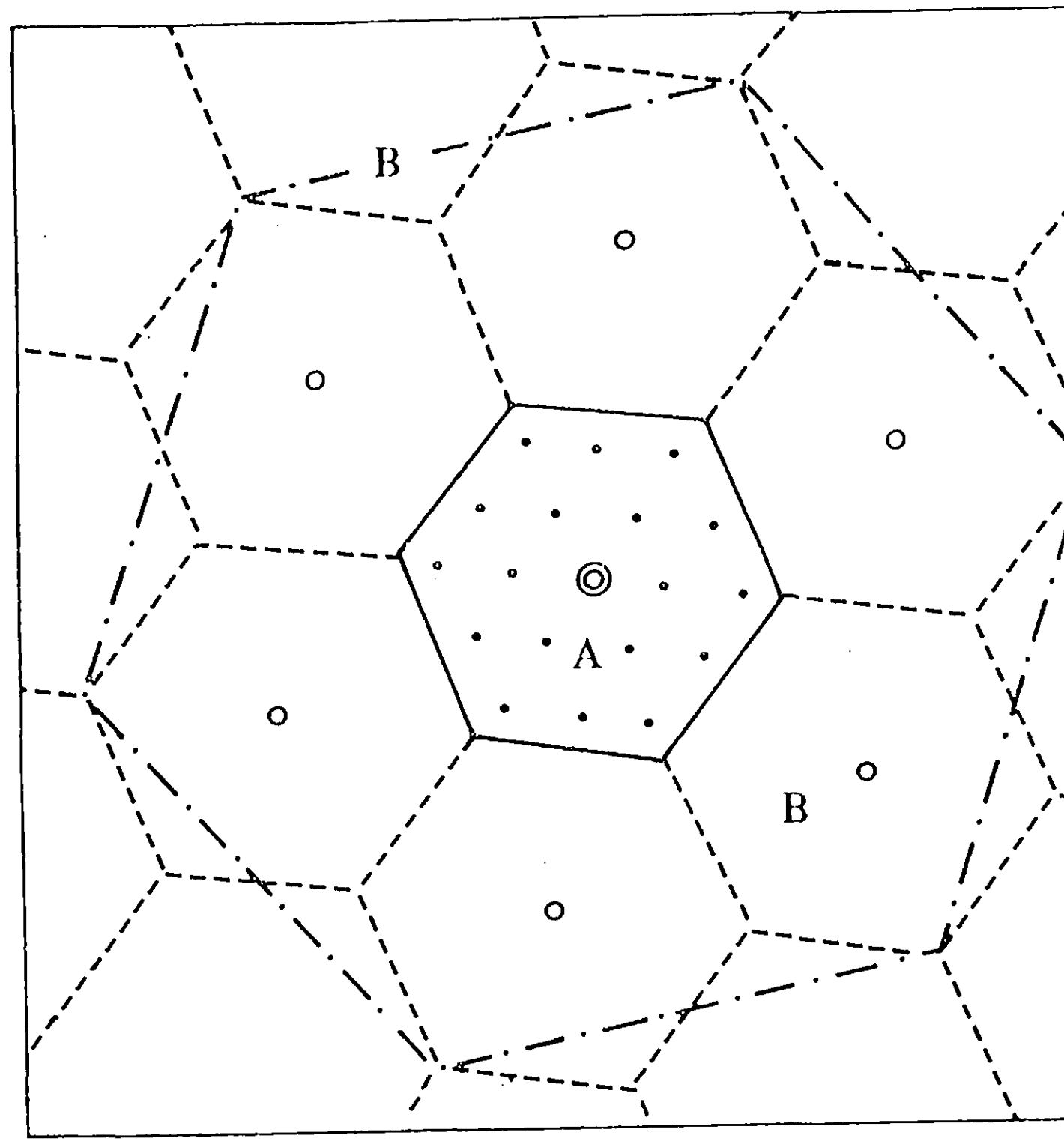
Com o avanço contínuo das clareiras, eventualmente a floresta desaparece. Toda uma paisagem é humanizada. Os campos pertencentes a uma aldeia juntam-se com os da outra aldeia. Os limites de um povoado deixam de ser claramente visíveis. Agora não sobressaem por não limitar mais com a floresta. Doravante, a integridade do lugar deve ser mantida por meio de ritos. No tempo da República Romana, o chefe de família preservava os limites do seu domínio percorrendo os campos, cantando hinos e trazendo as vítimas de sacrifício para sua presença. O antigo costume britânico de "percorrer as terras" obrigava o pároco a percorrer a paróquia e bater

certas lápides com um bastão. Na Holanda, a aldeia de Anderen é uma comunidade profundamente arraigada. Até 1949, os velhos e os jovens repetiram o costume anual de inspecionar os marcos que indicavam os limites da aldeia. Os velhos, para certificar-se de que os jovens não esqueceriam a localização exata dos marcos, batiam em suas orelhas.[6]

Para o visitante ocasional, os limites da jurisdição da vila não são visíveis na paisagem. Mas as vilas são visíveis, cada uma rodeada por campos bem cuidados. Para os residentes locais, o sentido de lugar não é incentivado somente pela circunscrição física no espaço do povoado: conhecer outros povoados e a rivalidade com eles estimula significativamente o sentimento de singularidade e de identidade. As aldeias francesas, como as de Lorena, Borgonha, Campanha e Picardia, são povoamentos nucleados com (freqüentemente) uma igreja em seu centro. Os camponeses se juntam nas tardes de inverno e novamente nos feriados e nos dias de feira. Trabalham juntos na época da colheita e durante a vindima. O observador ocasional pode achar que a aldeia é um lugar, uma comunidade unificada consciente de sua identidade diante das comunidades vizinhas. Isto é certo, porém a própria aldeia está dividida. Egoísmo e orgulho contencioso existem dentro de cada povoado, assim como entre os povoados. Maurice Halbwachs observa: "Assim como às vezes uma aldeia ignora, inveja e detesta a aldeia vizinha, é também muito freqüente que todas as famílias invejem umas às outras, sem nunca pensarem em se ajudar mutuamente. (...) Não há propensão natural para o trabalho coletivo em favor do bem comum."[7] Egoísmo e inveja são traços condenáveis. No entanto, eles promovem um sentido consciente do eu e das coisas a ele associadas, incluindo lar e localidade.

A obra de William Skinner sobre a China tradicional esclarece a questão do modo como o conhecimento de lugar em uma região rural varia com a escala (Fig. 20). Skinner acredita que, "na medida em que se pode dizer que o camponês chinês vive em um mundo auto-suficiente, esse mundo não é a aldeia, mas a comunidade comercial comum."[8] A área de uma comunidade comercial comum é de cerca de cinqüenta e

CONHECIMENTO DE LUGAR EM ESCALAS DIFERENTES



• aldeia
o cidade comercial } lugares com limites visíveis

A área comercial; lugar destacado, porém sem limites tangíveis

B região comercial; "lugar" conceitual

Figura 20. Conhecimento de lugar em escalas diferentes. As aldeias e as cidades comercias são lugares com limites visíveis, ao contrário da área comercial e da região comercial, que não têm limites tangíveis. Reconhecer "como lugar" a área ou região comercial significa mais do que simplesmente olhar como um turista poderia fazê-lo.

dois quilômetros quadrados. Nela vivem ao redor de sete a oito mil pessoas distribuídas entre mais ou menos uma vintena de povoados. O camponês típico vê seus companheiros aldeões com uma freqüência bem maior do que os de fora; sua própria aldeia é seu lugar principal. Entretanto um camponês, quando atinge quarenta a cinqüenta anos de idade, já visitou a cidade comercial local milhares de vezes e já conversou, em suas casas de chá, com camponeses das outras aldeias bem distantes da sua. Um aldeão de meia-idade conhece, só de cumprimentar, quase todos os adultos em todas as partes do sistema comercial.[9] Ele está consciente, então, de um mundo social muito mais amplo do que a comunidade de sua própria aldeia. Será que ele também conhece este mundo mais amplo como uma região limitada, um lugar com traços característicos que o diferenciam de outras unidades comparáveis?

Os limites de um povoado nucleado são nitidamente visíveis. Ao contrário, o limite exterior do sistema comercial comum não é um aspecto físico que chama a atenção. Na China rural tradicional, a área comercial é freqüentemente uma unidade funcional fechada. Seu alto grau de auto-suficiência é sugerido pelo fato de os pesos e medidas, e até a língua, mostrarem diferenças perceptíveis em relação às comunidades comerciais contíguas. Será que eles conhecem este fato? A elite local provavelmente sabe disso. Os donos da terra não somente visitam a cidade vizinha, mas também a cidade de maior tamanho e importância, onde as suas necessidades particulares, como livros, podiam ser satisfeitas. Da perspectiva de um lugar mais alto, a elite pode muito bem discernir que a sua área comercial é uma entre várias. A área comercial comum está integrada por muitas atividades. No entanto, somente uma é bem visível. É a procissão religiosa que define o domínio terreno do deus que habita o templo. A procissão tem o efeito de demonstrar que a área comercial é um lugar ou espaço demarcado. É "uma reafirmação anual da extensão territorial da comunidade e um reforço simbólico de sua estrutura centrada na cidade."[10]

A aldeia, com seu conjunto de construções, sobressai na paisagem. Ao nos aproximarmos de um povoado rural, po-

demos ver a silhueta das casas e das árvores destacando-se sobre os campos cultivados. Os bairros urbanos, se comparados com os povoados rurais, não têm proeminência visual. Cada bairro é uma pequena parte de uma área construída maior, e não está claro onde termina uma unidade e começa a outra. Um planejador, ao olhar a cidade, pode discernir áreas de características físicas e sócio-econômicas bem definidas; ele as chama de distritos ou bairros e lhes atribui nomes se ainda ninguém lhes deu um. Para ele, estes bairros são lugares, pois têm significação como conceitos intelectuais. Como seria a percepção das pessoas que vivem em tais áreas? Será que elas também vêem que, na sua área, as casas têm estilos semelhantes e que a maioria das pessoas pertencem à mesma classe sócio-econômica? A resposta é forçosamente não. Os habitantes locais não têm motivo para cogitar sobre esses conceitos que nada têm a ver com suas necessidades imediatas.

A falta de um conceito de "bairro", como o do planejador urbano, está bem ilustrada no estudo de Herbert Gans sobre o bairro West End de Boston. Este antigo distrito operário foi declarado zona deteriorada, tendo sido demolido de acordo com um programa federal de renovação, entre 1958 e 1960. Os defensores do distrito tiveram dificuldade em obter o apoio dos residentes. Os moradores de West End nunca usaram a palavra "bairro". Mostravam pouca preocupação com o distrito como uma entidade física e social; seus interesses se restringiam unicamente à própria rua e às lojas que freqüentavam.[11] Os políticos, ao reconhecerem este localismo extremo, prometiam melhorias para cada rua em vez de para todo o distrito. Eles não procuraram conscientizar os seus eleitores além do pequeno mundo que conheciam. Quando todo o bairro de West End foi ameaçado de demolição, os moradores de repente tomaram consciência do problema. Mesmo assim, alguns estavam certos de que, embora todo o bairro fosse ser demolido, sua própria rua não seria atingida. Os residentes locais que participaram da comissão para salvar West End eram um punhado de intelectuais e artistas. Ao contrário de seus vizinhos, estas pessoas tinham um conceito de "bairro". Gans explicou: "Apesar de serem ativos dentro dos seus pró-

prios grupos de colegas, suas carreiras e interesses criativos os separavam psicologicamente dos outros grupos. (...) Como resultado, desenvolveram uma forte identificação simbólica com West End. Em parte devido a suas habilidades e marginalidade, foram capazes de desenvolver um conceito holístico de West End como um bairro."[12]

A rua onde se mora é parte da experiência íntima de cada um. A unidade maior, o bairro, é um conceito. O sentimento que se tem pela esquina da rua local não se expande automaticamente com o passar do tempo até atingir todo o bairro. O conceito depende da experiência, porém não é uma conseqüência inevitável da experiência. O conceito pode ser deduzido e esclarecido por meio de perguntas, dirigidas primeiro para o concreto e depois para o mais abstrato. As perguntas e as respostas podem ser assim:

O que é ou constitui *o meu* bairro?
Resposta: É onde eu vivo e onde faço as compras; daí deduzo que cada pessoa tem seu próprio bairro.
O que é *o nosso* bairro?
Resposta: É o local onde residem pessoas da minha própria classe, isto é, irlandeses misturados com ítalo-irlandeses na área operária.
O que é *o* bairro?
Resposta: É a área operária de ítalo-irlandeses, uma unidade física e social que creio ser diferente das áreas vizinhas.

A unidade maior adquire visibilidade através de um esforço da mente. Então, o bairro inteiro torna-se um lugar. Todavia, é um lugar conceitual e não envolve as emoções. As emoções começam a dar cor ao bairro inteiro — recorrendo e extrapolando da experiência direta de cada uma de suas partes — quando se percebe que o bairro tem rivais e que está ameaçado de alguma maneira, real ou imaginária. Assim, o sentimento afetuoso que se tem por uma esquina expande-se para incluir a área maior. Embora um acontecimento externo, como a reurbanização, permita às pessoas enxergar a unidade maior, esta percepção se torna bem real se a unidade, de fato, tem um forte sabor local, caráter visual e limites definidos. As casas e as ruas por si mesmas não criam um sentimento de lugar, porém se elas forem diferentes esta qualidade

perceptiva poderia ajudar muito os habitantes a desenvolver a consciência de um lugar maior.

A classe operária e as pessoas pobres não vivem em casas e bairros planejados por elas. Mudam-se quer para residências deixadas pelos ricos, quer para novos conjuntos habitacionais. Em ambos os casos, a estrutura física não reflete os ideais de seus moradores. O sentimento, se é que existe, se desenvolveu tão lentamente quanto a familiaridade. Ao contrário, os ricos podem ocupar um ambiente planejado por eles mesmos. Seus sonhos podem ser rapidamente convertidos em casas e gramados. Desde o começo, o rico pode viver em um lugar que é seu, rodeado por pessoas de sua própria classe, e está bem consciente deste fato. O bairro rico é, desde o começo, nitidamente visível, tanto para os residentes como para os de fora. Sua arquitetura possivelmente tem personalidade e seu terreno pode estar cercado, com guarda no portão de entrada.

Beacon Hill, em Boston, é um bairro antigo e famoso. Começou, porém, como um sonho dos bostonianos ricos nas décadas após a Independência. Agora está mergulhado na história, mas em outra época foi uma área residencial suntuosa. O profundo sentido de lugar em Beacon Hill e sua grande visibilidade resultam de uma combinação de fatores. A arquitetura requintada é um dos fatores; o estilo das casas faz com que elas se diferenciem das construções das áreas vizinhas. O tempo é outro; o tempo tem dado aos moradores de Beacon Hill muitas recordações. Acontecimentos notáveis e pessoas é o terceiro fator; têm dado fama ao bairro. Os laços de parentesco e de vizinhança são fortes, não se expressam (é claro) pedindo emprestado xícaras de açúcar, mas através de visitas sociais e de jantares íntimos. Os moradores sentem orgulho das tradições do lugar. Eles dispõem de tempo e educação para produzir um folheto literário que de um modo erudito atrai a atenção das pessoas para a herança do bairro. Ritos públicos aumentam a visibilidade de Beacon Hill. Na época natalina, por exemplo, o espetáculo das velas acesas nas casas atrai a atenção de grande número de turistas. Estes meios espontâneos para promover a identidade do lugar são

reforçados pelo esforço de organizações formais, como a Associação de Beacon Hill, que foi fundada com o propósito de manter negócios e pessoas indesejáveis fora da área.[13]

A reputação de um distrito pode depender muito mais da propaganda de grupos de fora do que dos moradores locais. Até Greenwich Village, com tantos artistas preocupados com a articulação de valores, deve muito de sua imagem boêmia à promoção dos meios de propaganda e aos agentes imobiliários.[14] Bairros pobres (*slum*) e bairros de vagabundos (*skid row*) são lugares que atraem a atenção em muitas cidades grandes dos Estados Unidos. Algumas são tão peculiares do ponto de vista dos valores da classe média, que se tornam atração turística. Ônibus com ar condicionado levam honestos cidadãos de pequenas cidades através do *skid row* de Chicago, como se fosse um divertido cosmorama. Nomes pejorativos como "Bairro Judeu", "Bairro Negro" e "Fundo do Quintal" são impostos pelos temerosos forasteiros aos habitantes locais. A princípio, os próprios habitantes locais podem não estar conscientes de sua participação na vizinhança maior; sabem apenas que moram em um determinado quarteirão na parte mais pobre da cidade. Com o tempo, no entanto, a mensagem do exterior aos poucos vai penetrando. Os habitantes locais começam a perceber que vivem no "Fundo do Quintal", uma área com determinada característica e com fronteiras que os de fora temem transpor. "Fundo do Quintal", como um todo, torna-se uma realidade nebulosa para os residentes, uma realidade percebida com um misto de impotência, ressentimento e, talvez, também de orgulho, se a possibilidade de ação política acompanhar a consciência de lugar.

A cidade é um lugar, um centro de significados, por excelência. Possui muitos símbolos bem visíveis. Mais ainda, a própria cidade é um símbolo. A cidade tradicional simbolizava, primeiro, a ordem transcendental e feita pelo homem em oposição às forças caóticas de natureza terrena e infernal. Segundo, representava uma comunidade humana ideal: "O que é a Cidade, senão o Povo? Sim, o Povo é a Cidade" (Shakespeare, *Coriolano*, ato 3, cena 1). Foi como ordem transcendental que as antigas cidades adquiriram seu aspecto

monumental. Espessas muralhas e portões limitavam o espaço sagrado. As fortificações defendiam o povo não somente dos inimigos humanos, como também dos demônios e das almas dos mortos. Na Europa medieval, os sacerdotes consagravam as muralhas da cidade para que elas pudessem afastar o demônio, a doença e a morte — em outras palavras, os perigos do caos.

Uma cidade desperta atenção para si mesma, alcançando poder e eminência, através da proporção e solenidade de seus ritos e festivais. As antigas capitais começaram como centros rituais de grande importância. Eram necessários suntuosos cenários para a representação dos dramas sacros. Com o passar do tempo, os centros cerimoniais atraíram populações e atividades seculares. As funções econômicas se multiplicaram e abafaram a identidade religiosa da cidade. Entretanto permaneceu o gosto pelo drama e pelo espetáculo, como também a forma e o estilo dos ritos religiosos que se inseriram na esfera secular. Na Europa medieval, as catedrais e igrejas, então muito mais coloridas do que agora, eram os centros de celebrações que marcavam o calendário anual da Igreja. Os acontecimentos seculares, tanto quanto os religiosos, eram também transformados em espetáculo. Na Londres medieval, as multidões saíam à rua não apenas para ver a família real, mas também nas ocasiões das visitas de dignitários de muito menor categoria; até o traslado de um prisioneiro para o cárcere era motivo para um ambiente festivo nas ruas.

Não é necessário dizer que a visibilidade de uma cidade moderna carece de ocasiões públicas em que as pessoas saem às ruas e transformam-nas em palcos. A cidade teve e ainda tem inumeráveis palcos para a encenação de espetáculos privados e semipúblicos — aniversários, formaturas de escolas, torneios de bola-ao-cesto —, porém são no máximo desfiles locais freqüentemente realizados longe do centro da cidade. Cerimônias como colocar a pedra fundamental de um edifício público, plantar uma árvore em uma praça e consagrar uma igreja, parecem cada vez mais gestos vazios de uma outra época, aos quais os cidadãos ocupados e céticos de hoje atribuem pouco significado. No século XIX e nas primeiras dé-

cadas do século XX, os norte-americanos urbanos ainda tinham um sentido de ocasião, um sentimento de que certos acontecimentos da cidade requeriam algum tipo de festividade pública. Consideremos Minneapolis. Em 1896, a casa do coronel Stevens, a primeira casa construída dentro dos limites da cidade, foi transportada sobre rodas do seu lugar original, perto da ponte Hennepin, para o parque Minnehaha, por equipes, que se revezavam, de dez mil estudantes. Foi uma ocasião que emocionou toda a coletividade. As pessoas alinharam-se nas ruas para ver a casa ser transportada. Hoje, um acontecimento deste tipo pouco despertaria a atenção dos sofisticados habitantes de Minneapolis. Eis outro exemplo. Quando terminaram a torre Foshay, em Minneapolis, em 1929, seu proprietário considerou necessário convidar os quarenta e oito governadores dos estados para participar das cerimônias da inauguração. Por outro lado, quando o edifício IDS foi terminado em 1972, tornou-se o arranha-céu mais alto de Minneapolis e um referencial proeminente; no entanto sua inauguração passou quase despercebida.

Uma cidade não se torna histórica simplesmente porque ocupa um mesmo sítio durante um longo tempo. Os acontecimentos passados não produzirão impactos no presente se não forem gravados em livros de história, monumentos, desfiles e festividades solenes e alegres que todos reconhecem fazer parte de uma tradição que se mantém viva. Uma cidade antiga guarda um acervo de fatos nos quais as sucessivas gerações de cidadãos podem se inspirar e recriar sua imagem de lugar. Confiantes em seu passado, os cidadãos podem falar em voz baixa e preocupar-se em colocar sua cidade natal em um pedestal. As cidades novas, como os povoados de fronteira nos Estados Unidos, carecem de um passado venerável; para atrair negócios e promover a fama, seus líderes civis foram obrigados a falar em voz alta. A propaganda estridente foi a técnica para criar uma imagem impressionante, e em escala menor ainda é. Os promovedores raramente podem apregoar o passado ou a cultura de sua cidade; por isso a ênfase tende a ser dada a excelências abstratas e geométricas, como "a mais central", "a maior", "a mais adiantada" e "a mais alta".

A propaganda tornou-se assim algo na tradição norte-americana, e é praticada com a arrogância de uma forma de arte-pop. Jan Morris, em um artigo sobre o Tennessee, perguntava:

> Você sabia que Chattanooga tinha a maior Escola Dominical de catecismo, do mundo? que é a capital mundial da eletricidade? que em relação ao número de pessoas é a que sustenta o maior número de igrejas, no mundo? que os trilhos do funicular mais íngreme do mundo sobem para a Lookout Mountain, onde está a mais alta estação ferroviária dos Estados Unidos? que o restaurante Choo-Choo é a maior casa de pasto do mundo? que Chattanooga é a selaria dos Estados Unidos? que a vista panorâmica que você está desfrutando é a mais extensa do Sul, abrangendo sete estados? Muitas lojas locais exibem com orgulho produtos "Made in Chattanooga", "pelos chattanooguenses" — o que quer dizer fabricados no lugar, pelos mais Brilhantes e os Melhores Filhos da Manhã.[18]

O sentido de orgulho, individual ou coletivo, brota do exercício do poder. As cidades têm alcançado sua visibilidade máxima como unidades políticas independentes, isto é, como cidades-estado. Por exemplo, tomemos as cidades-estado gregas. Vários fatores contribuíram para suas diferentes personalidades. Um deles foi o pequeno tamanho. Mesmo a Ática, dominada por Atenas, era pequena o suficiente, de modo que as partes mais distantes podiam ser alcançadas em dois longos dias de caminhada. Esparta cresceu desajeitadamente com as conquistas, mas a maioria dos estados eram menores do que Esparta.[19] A pólis grega não era uma entidade abstrata: um cidadão podia conhecê-la pessoalmente. Mesmo se ele não houvesse percorrido o país de um lado a outro, pelo menos seria capaz de ver os limites físicos do estado ao qual devia vassalagem. Em um dia claro, ele podia distinguir a cadeia de colinas além da qual ficavam outros estados que competiam com o seu. Outro fator que acentuava o sentido de orgulho da cidade era o pequeno número de habitantes. Todas as pessoas se conheciam. Uma ampla rede de comunicação social não produz por si mesma um trabalho comunitário. Os gregos, entretanto, acreditavam que a virilidade demandava a total participação nas funções do estado, quer como administradores quer como soldados. Servir o estado e obter glória ultrapassavam de muito as tranqüilas e freqüentemente anônimas satisfações da vida privada.

Visibilidade: a Criação de Lugar

A competição entre as cidades-estado acendia o fervor patriótico e promovia em cada estado uma consciência mais profunda de sua própria individualidade. A competição assumia a forma de guerras e de torneios atléticos. As guerras eram travadas para conquistar território e dominar vizinhos mais fracos. A rivalidade atlética resplandecia a cada quatro anos em Olímpia, em honra de Zeus. Em essência, os jogos eram profundamente nacionalistas; as cidades se orgulhavam mais das vitórias ganhas em Olímpia do que nos campos de batalha. Existiam também meios mais simples de promoção. Atenas se orgulhava de seu governo. Péricles assim se expressou: "Nossa forma de governo não tem rival. Nós não copiamos de nossos vizinhos, mas somos um exemplo para eles."[20] Esparta se orgulhava de seus soldados; diferentemente das outras cidades, não precisava de muralhas para sua defesa.

Os tiranos promoviam a identidade de suas principais cidades. Na antiga Grécia, as tiranias apareceram como resposta a uma necessidade urgente de restabelecer a ordem no estado. O tirano, para manter sua posição, precisava obter aprovação pública. Tinha dois métodos consagrados para obtê-la. Um era a aventura no exterior; as guerras em territórios estrangeiros alimentavam o sentimento nacional e ao mesmo tempo faziam com que as pessoas esquecessem sua servidão política. O outro método consistia na munificência, como as grandes obras públicas, incluindo a construção de templos, e o subsídio à arte. As grandes obras de arte chamavam a atenção e proporcionavam uma saída para o zelo patriótico.[21]

A cidade-estado era suficientemente pequena para que todas as pessoas pudessem se conhecer pessoalmente. A moderna nação-estado é grande demais para ser assim experienciada. É preciso recorrer a meios simbólicos para que a grande nação-estado pareça um lugar concreto — não apenas uma idéia política — pelo qual o povo possa sentir uma profunda afeição. A crença de que a nação exige a maior lealdade do homem é uma paixão moderna. Desde o fim do século XVIII, vem contagiando cada vez mais os povos de todo o

mundo. Apesar dos ideais universalistas, de um lado, e da atração do localismo, por outro, a nação-estado é agora a unidade política dominante no mundo. Para ser uma nação moderna, precisam ser superadas as afeições locais baseadas na experiência direta e no conhecimento íntimo. Assim Ernst Moritz Arndt (1769-1860), um dos primeiros apóstolos do nacionalismo alemão, escreveu:

Onde está a pátria dos alemães?
É a Suábia? É a terra prussiana?
É no Reno, onde cresce a videira?
Onde as gaivotas deslizam sobre a superfície do mar Báltico?
Oh não! muito maior, mais grandiosa
Deve ser a pátria dos alemães![22]

O sentimento que outrora vinculava as pessoas a sua vila, cidade ou região precisou ser transferido para uma unidade política maior. A nação-estado, mais do que qualquer de suas partes, precisava alcançar o máximo de visibilidade. Como isto poderia ser alcançado? Um método era e ainda é fazer do estado um objeto de culto religioso. A Assembléia Legislativa da França decretou em junho de 1792 que "em todos os municípios deveria ser erguido um altar para a Pátria, no qual deveria estar gravada a Declaração dos Direitos, com a inscrição, 'o cidadão nasce, vive e morre por *la Patrie*'."[23] No fervor patriótico, os homens dizem: "Precisamos proteger nosso solo sagrado." Na verdade, eles querem dizer que "a terra que é nosso país precisa ser protegida como se toda ela fosse uma igreja." O campo e a latrina sobre a terra são detalhes mundanos e irrelevantes.[24] Para que pareça real a idéia de um país sagrado, criam-se lugares sagrados que possam ser diretamente experienciados. Nos Estados Unidos, estes não são nem igrejas nem catedrais. São lugares como o Independence Hall em Filadélfia, o santuário do general Lee em Lexington e do general Grant em Nova York, e os majestosos monumentos da cidade de Washington.[25]

Os livros de história ajudaram na transformação da nação-estado em lugar — na realidade em pessoa. A literatura patriótica está repleta de personificações como "a vontade nacional", e "destino nacional". A construção de imagem

floresceu através dos livros de história no século XIX. Em períodos anteriores, como observou Carleton Hayes, a história tinha sido local, "mundial" ou religiosa, "crônicas de reis, biografias de guerreiros ou santos, tratados filosóficos sobre o processo do entendimento de Deus com o homem, mas quase nunca a história nacional como tal. Durante o século XIX, ao contrário, quase toda a história que se escreveu teve caráter nacional ou importância nacional."[26]

Os mapas nos atlas escolares e nos livros de história mostram as nações-estado como unidades com limites bem definidos. Os mapas de escalas pequenas levam as pessoas a pensar em seus países como entidades distintas e auto-suficientes. Os limites visíveis da soberania de uma nação, como uma fileira de montanhas, um trecho de rio, reforçam a sensação da nação como lugar. Entretanto, vistas de avião, as montanhas e rios são simples elementos de geografia física, e são invisíveis os marcos feitos pelo homem, como as cercas e as guaritas dos guardas. As fotografias aéreas são inúteis nos livros de história. Os mapas, que também representam uma visão vertical, são outro assunto. A cartografia pode ser usada com fins políticos. No atlas escolar, as nações do mundo aparecem como um mosaico de cores diferentes. O Canadá cor-de-rosa parece maior do que o amarelo Estados Unidos; não pode haver dúvida sobre onde termina um e começa o outro, nem quanto a suas identidades bem diferentes.

Em resumo, podemos dizer que lugares muito queridos não são necessariamente visíveis, quer para nós mesmos, quer para os outros. Os lugares podem se fazer visíveis através de inúmeros meios: rivalidade ou conflito com outros lugares, proeminência visual e o poder evocativo da arte, arquitetura, cerimônias e ritos. Os lugares humanos se tornam muito reais através da dramatização. Alcança-se a identidade do lugar pela dramatização das aspirações, necessidades e ritmos funcionais da vida pessoal e dos grupos.

13
Tempo e Lugar

Saber como tempo e lugar estão relacionados é um problema intrincado que requer diferentes abordagens. Vamos explorar três delas: tempo como movimento ou fluxo, e lugar como pausa na corrente temporal; afeição pelo lugar como uma função de tempo, captada na frase: "leva tempo para se conhecer um lugar"; e lugar como tempo tornado visível, ou lugar como lembrança de tempos passados.

O lugar é um mundo de significado organizado. É essencialmente um conceito estático. Se víssemos o mundo como processo, em constante mudança, não seríamos capazes de desenvolver nenhum sentido de lugar. O movimento no espaço pode ser em uma direção ou circular, implicando repetição. Um símbolo comum para tempo é a flecha; outros são a órbita circular e o pêndulo oscilante. Assim as imagens de espaço e tempo se misturam. A flecha representa tempo direcional, mas também movimento no espaço para uma meta. A meta tanto é um ponto no tempo como no espaço. Digamos que minha meta seja chegar a vice-presidente de uma companhia de automóveis. A meta está em meu futuro; é o mais alto lugar que espero alcançar na sociedade. A vice-presidência domina a minha esperança, de modo que os cargos intermediários,

como chefe de seção e gerente, são meras etapas até chegar à vice-presidência (Fig. 21A). Não espero permanecer por muito tempo como chefe de seção, portanto não me interesso em preparar-me completamente para o cargo. Este tipo de pensamento, que está orientado para o futuro e impelido para uma meta, pode ser um traço característico na atitude de todo um povo. Consideremos os israelitas e sua visão de tempo. O destino do Povo Escolhido era o Reino de Deus. Todos os reinos intermediários eram suspeitos. Ao contrário dos antigos gregos, os israelitas não se interessaram em estabelecer uma organização política que sugerisse permanência. Os lugares terrestres eram todos temporários, quando muito etapas no caminho para a meta final. As religiões de esperança transcendental tendem a desencorajar o estabelecimento de lugar. A mensagem é: não se apegue ao que você possui; viva no presente, como se ele fosse um acampamento ou uma parada no caminho para o futuro.[1]

O escritório do gerente pode estar apenas a duas portas da sala da vice-presidência, mas levará anos de trabalho duro para o gerente chegar até lá. O escritório do vice-presidente é uma meta temporal. A meta é também um lugar no espaço, a terra prometida no outro lado do oceano ou montanha. Meses podem passar antes que os emigrantes cheguem a seu destino; no entanto, o que lhes parece desanimador no início da viagem não é o tempo mas o espaço que têm ainda que percorrer. A meta é uma das três categorias de lugar que pode ser diferenciada quando o movimento é em uma direção, sem pensar em voltar; as outras duas são lar e acampamentos ou paradas no caminho. O lar é o mundo estável a ser transcendido, a meta é o mundo estável a ser alcançado, e os acampamentos são paradas de descanso no caminho de um mundo para o outro. A flecha é a imagem correta (Fig. 21A).

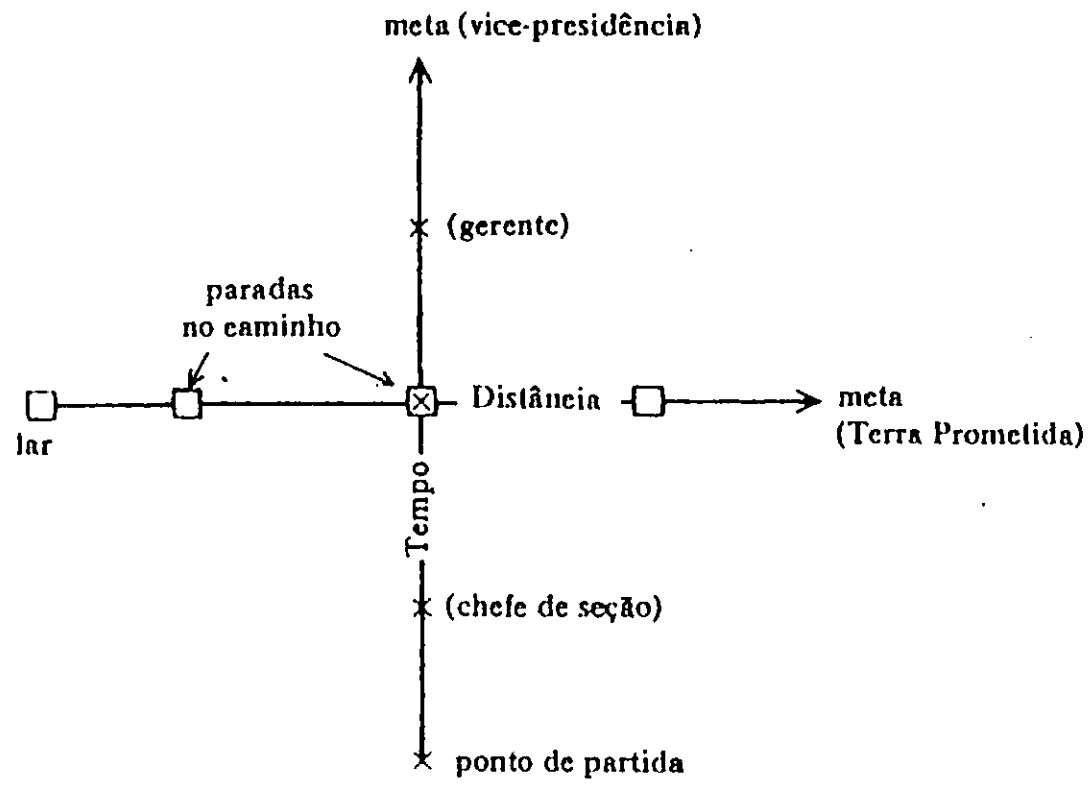
A maioria dos movimentos não são grandes empreendimentos estruturados ao redor dos pontos antípodas do lar e da meta. A maioria dos movimentos completa um caminho mais ou menos circular, ou oscila para trás e para frente como um pêndulo (Fig. 21B). No lar, os móveis como uma escrivaninha, uma poltrona, a pia da cozinha e a cadeira de

balanço na varanda são pontos ao longo de um complexo caminho de movimento que é seguido dia após dia. Estes pontos são lugares, centros para organizar mundos. Como, um resultado do uso habitual, o próprio caminho adquire uma densidade de significado e uma estabilidade que são traços característicos de lugar. O caminho e as pausas ao longo dele, juntos, constituem um lugar maior — o lar. Embora aceitemos facilmente nosso lar como um lugar, precisamos fazer um esforço extra para reconhecer que dentro de nosso lar existem lugares menores. Nossa atenção se centra na casa porque é uma estrutura nitidamente circunscrita e visualmente proeminente. As paredes e o telhado lhe dão uma forma unificada. Retirem-se as paredes e o telhado e imediatamente torna-se evidente que as estações locais como escrivaninha e pia da cozinha são por si mesmas lugares importantes conectados por um caminho intrincado, pausas no movimento, marcos no tempo rotineiro e circular.

O mundo do nômade consiste em lugares conectados por um caminho. Os nômades, que estão freqüentemente se deslocando, têm um sentido intenso de lugar? É bem possível. Os nômades se deslocam, mas se deslocam dentro de uma área circunscrita, e a distância entre dois pontos extremos de sua peregrinação raramente excede 320 quilômetros.[2] Os nômades descansam e acampam quase que nos mesmos lugares (pastagens e cacimbas) ano após ano; os caminhos que seguem também mostram pouca mudança. Para os nômades, as exigências cíclicas da vida produzem uma sensação de lugar em duas escalas: os acampamentos e o território muito maior no qual se movimentam. Pode ser que os acampamentos

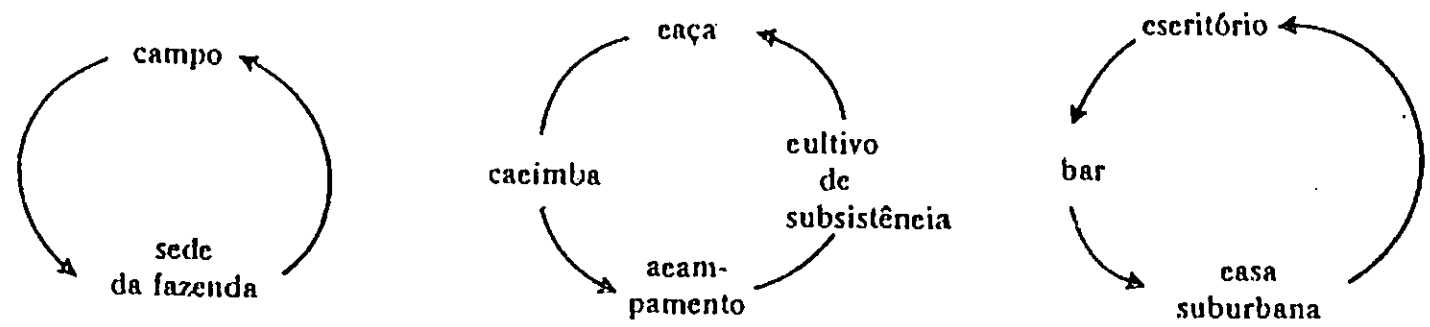
Figura 21. Movimento, tempo e lugar: A. Caminhos e lugares lineares; B. Caminhos e lugares cíclicos/pendulares. Um comentário sobre B.ii. Na China antiga, as pessoas provavelmente viviam na cidade durante os meses de inverno. Com a chegada da primavera, mudavam-se da cidade, viviam em choças construídas no interior e cultivavam a terra, dividida em retângulos. Após a colheita, voltavam para a cidade e dedicavam-se à prestação de serviços, negócios e artesanato. Assim a vida se dividia em dois extremos — cidade e interior, inverno e verão, *yin* e *yang*.

A. Caminhos e lugares lineares

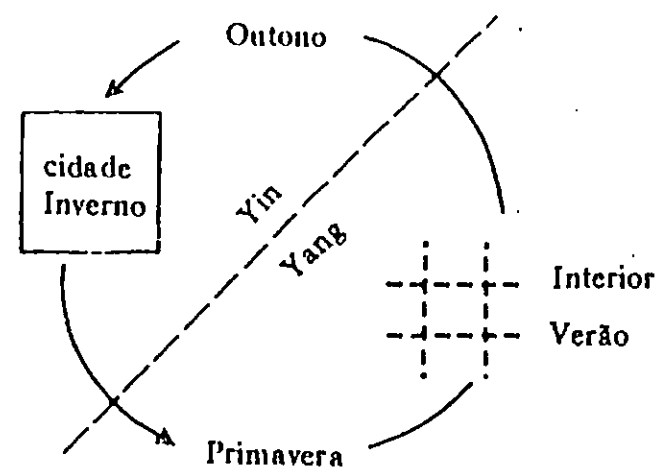


B. Caminhos e lugares cíclicos pendulares

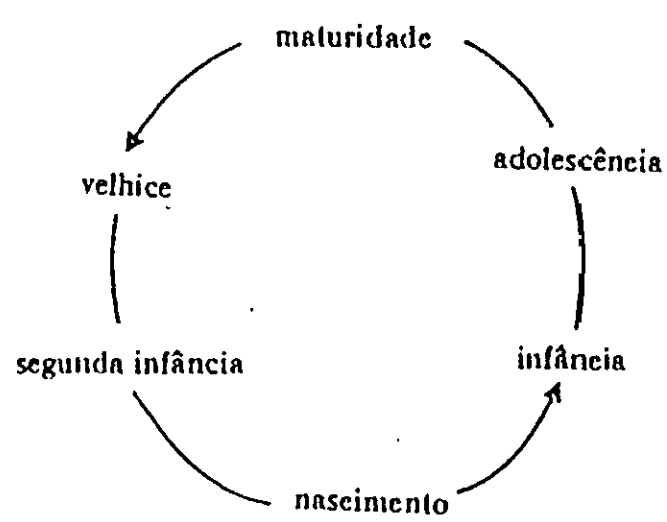
i. Diário



ii. Sazonário (os dois extremos — lugares — da China antiga)



iii. Etapas (lugares) da vida: modelo cíclico



sejam para eles os lugares mais importantes, conhecidos mediante a experiência íntima, ao passo que o território percorrido pelos nômades lhes parece mais indistinto porque não tem uma estrutura tangível.

Na sociedade moderna, a relação entre a mobilidade e uma sensação de lugar pode ser muito complicada. A maioria das pessoas alcançam uma posição relativamente estável na sociedade entre os trinta e quarenta anos de idade. Estabelecem uma rotina de casa, escritório ou fábrica e lugar de férias. Estes são lugares diferentes. Não se faz confusão entre o trabalho mais ou menos enfadonho no escritório e assistir à televisão em casa; e as duas semanas de férias na praia são um acontecimento muito esperado. Os lugares de importância pessoal não mudam com o passar dos anos; a família vai para Brighton todo verão. Com o tempo, a sensação de lugar se estende além das localidades individuais para uma região definida por essas localidades. A região, compreendida pelo lar, escritório e praia, torna-se por si mesma um lugar, embora não tenha limites visíveis.

Vejamos agora um executivo com um alto ordenado. Viaja tanto, que para ele os lugares perdem suas características. Quais são seus lugares significantes? O lar está no subúrbio. Ele mora aí, mas o lar não está completamente divorciado do trabalho. Ocasionalmente, o lar é um lugar de ostentação para festas esplêndidas para colegas e sócios. É também um lugar de trabalho, porque o atarefado executivo traz trabalho para casa. Não é bem um lar para a família, pois as crianças estão em colégio interno. O executivo tem casa de campo. A casa de campo é um lugar para toda a família, mas durante um curto período no verão, e não todos os anos; é uma casa de "recreio" na qual não acontece nada de muito sério. O escritório é um lugar de trabalho, mas também é o lar do executivo — na medida em que é o centro de sua vida; além disso pode ter um apartamento no mesmo prédio em que trabalha ou no centro da cidade, onde pode passar a noite. O executivo viaja periodicamente para o estrangeiro, combinando trabalho com prazer. Ele se hospeda sempre no mesmo hotel ou com os mesmos amigos, em Milão, e depois em Bar-

bados. Os circuitos de movimentos são complexos; mesmo assim representam apenas uma etapa na carreira ascendente e dinâmica do executivo. Sua meta pode ainda estar no futuro. Este seu padrão de movimento ainda pode se expandir e aumentar sua constelação de lugares antes que inevitavelmente diminua quando ele se aposentar e envelhecer.[3]

O segundo tema, intimamente relacionado com o primeiro, é "quanto demora para se conhecer um lugar"? O homem moderno se movimenta tanto, que não tem tempo de criar raízes; sua experiência e apreciação de lugar é superficial. Esta é uma sabedoria convencional. O conhecimento abstrato *sobre* um lugar pode ser adquirido em pouco tempo se se é diligente. A qualidade visual de um meio ambiente é rapidamente registrada se você é um artista. Mas "sentir" um lugar leva mais tempo: se faz de experiências, em sua maior parte fugazes e pouco dramáticas, repetidas dia após dia e através dos anos. É uma mistura singular de vistas, sons e cheiros, uma harmonia ímpar de ritmos naturais e artificiais, como a hora do sol nascer e se pôr, de trabalhar e brincar. Sentir um lugar é registrado pelos nossos músculos e ossos. Um marinheiro tem um modo peculiar de andar porque sua postura está adaptada ao movimento do navio em alto mar. Da mesma maneira, ainda que menos visível, um camponês que vive em uma aldeia na montanha pode desenvolver um conjunto diferente de músculos e talvez um jeito de andar ligeiramente diferente do homem da planície que nunca sobe montanha. Conhecer um lugar, nos sentidos citados anteriormente, certamente leva tempo. É um tipo de conhecimento subconsciente. Com o tempo nos familiarizamos com o lugar, o que quer dizer que cada vez mais o consideramos conhecido. Com o tempo uma nova casa deixa de chamar nossa atenção; torna-se confortável e discreta como um velho par de chinelos.

A afeição, por uma pessoa ou uma localidade, raramente é adquirida de passagem. No entanto, o filósofo James K. Feibleman observou: "A importância dos acontecimentos na vida de qualquer pessoa está mais diretamente relacionada com a sua intensidade do que com a sua extensão. Um homem pode levar um ano viajando ao redor do mundo — e nele não

fica nenhuma impressão. No entanto, pode levar apenas um segundo, quando vê o rosto de uma mulher, para mudar todo o seu futuro."[4] Um homem pode se apaixonar à primeira vista por um lugar como também por uma mulher. A primeira visão do deserto através de um desfiladeiro na montanha ou a primeira entrada na floresta virgem pode não apenas provocar alegria, mas inexplicavelmente uma sensação de reconhecimento como um mundo cristalino e fundamental que sempre se conheceu. Uma experiência breve mas intensa é capaz de anular o passado, de modo que estamos dispostos a abandonar o lar pela terra prometida. Ainda mais curioso é o fato de que as pessoas podem desenvolver uma paixão por um certo tipo de meio ambiente sem terem tido um contato direto com ele. É suficiente uma estória, um trecho descritivo ou uma gravura em um livro. Por exemplo, o intelectual C. S. Lewis, quando era criança, foi dominado por um anseio de lugar distante e rude, pelo puro "Norte". Helen Gardner, em sua apreciação sobre a vida e a obra de Lewis, escreveu:

> O Norte [era] uma visão de imensos espaços abertos estendendo-se acima do Atlântico na eterna penumbra do verão setentrional. Em Lewis este amor da infância sempre perdurou. A tristeza e severidade do mundo setentrional relacionava-se com algo muito profundo na sua personalidade. Porém nunca viveu nas terras do norte, nem sentiu necessidade de viajar para o norte e confrontar sua visão pessoal com uma experiência sensorial. Ele ficou enfatuado com uma paisagem através da literatura e música como as ilustrações para as estórias de Wagner e os discos de "O Anel".[5]

Viver muitos anos em um lugar pode deixar na memória poucas marcas que podemos ou desejaríamos lembrar; por outro lado, uma experiência intensa de curta duração pode modificar nossas vidas. Este é um fato que se deve ter em mente; outro fato é o que se segue. Ao relacionar a passagem do tempo com a experiência de lugar, é evidente a necessidade de considerar o ciclo da vida humana: dez anos na infância não é o mesmo que dez na adolescência ou vida adulta. A criança, mais do que o adulto, conhece o mundo através dos sentidos. Esta é uma razão pela qual o adulto não pode novamente voltar para casa. Esta é também uma razão pela qual um cidadão nativo conhece seu país de uma forma que não

pode ser duplicada por um cidadão naturalizado que cresceu em outro lugar. As experiências em diferentes etapas da vida não são comensuráveis. V. S. Naipaul, escritor das Índias Ocidentais, faz com que um personagem em um romance diga sobre os emigrantes:

> Eles saíram. Mas voltaram. Você nasce em um lugar e cresce lá. Você conhece de perto as árvores e as plantas. Você jamais conhecerá outras árvores ou plantas desse jeito. Digamos, você cresce sabendo o que é uma goiabeira. Você sabe que a casca marrom-esverdeado descasca como uma velha pintura. Você procura subir na árvore. Você sabe que, depois de ter subido várias vezes, a casca fica lisa, lisa e tão escorregadia que você não consegue mais subir. Você sente cócegas nos pés. Ninguém precisa lhe ensinar o que é uma goiaba. Você sai do país. Você pergunta: "Que árvore é esta?" Alguém lhe dirá: "Um olmo." Você vê outra árvore. Alguém lhe diz: "Isto é um carvalho." Certo; você as conhece. Mas não como a goiabeira. Aqui você espera o *poui* florescer uma semana no ano e você nem sabe que está esperando. Certo, você sai. Mas voltará. Onde você nasceu, homem, você nasceu.[6]

A experiência de tempo de uma criança pequena difere da de um adulto. Para a criança pequena, o tempo não "flui"; ela fica no tempo como se estivesse fora dele, permanecendo como criança aparentemente para sempre. Para o adulto o tempo corre, empurrando-o para frente quer queira, quer não. Desde que as crianças pequenas poucas vezes conseguem refletir sobre suas experiências e descrevê-las, precisamos recorrer às lembranças e observações dos adultos. Eis aqui como o dramaturgo Eugênio Ionesco lembra sua infância. Quando tinha oito ou nove anos, para ele tudo era alegria e não existia o passado. O tempo parecia um ritmo no espaço. As estações não marcavam o transcurso do ano; antes se estendiam no espaço. Quando criança, ele estava no centro de um mundo que servia de cenário decorativo com suas cores, ora escuras, ora brilhantes, aparecendo e desaparecendo-flores e grama, se aproximando e se afastando dele, desabrochando diante de seus olhos, enquanto ele permanecia no mesmo lugar, fora do tempo, olhando o tempo passar. Aos quinze ou dezesseis anos, tudo tinha acabado. Com essa idade, Ionesco sentiu como se uma força centrífuga o tivesse arrancado de sua imutabilidade e o lançado para o meio das coisas que vêm e vão e

se vão para sempre. Estava no tempo, em movimento, na finitude; o presente tinha desaparecido. Nada ficou para ele, a não ser um passado e um futuro, um futuro que para ele já era como o passado.[7]

A sensação de tempo afeta a sensação de lugar. Na medida em que o tempo de uma criança pequena não é igual ao de um adulto, tampouco é igual sua experiência de lugar. Um adulto não pode conhecer um lugar como uma criança o conhece, e isto não é apenas porque são diferentes suas respectivas capacidades mentais e sensoriais, mas também porque seus sentimentos pelo tempo pouco têm em comum.

À medida que se vive, o passado aumenta. Como é o passado pessoal? Simone de Beauvoir examinou o seu próprio passado e escreveu melancolicamente:

> O passado não é uma paisagem aprazível que ficou para trás, uma região na qual eu posso caminhar para onde quiser e na qual aos poucos vão aparecendo suas colinas e vales escondidos. À medida que avançava, ia se desmoronando. Os escombros que ainda podem ser vistos são incolores, distorcidos e indiferentes. (...) Aqui e acolá, vejo alguns pedaços, cuja beleza melancólica me encanta.[8]

O que pode significar o passado para nós? As pessoas olham para trás por várias razões, mas uma é comum a todos: a necessidade de adquirir um sentido do eu e da identidade. Eu sou mais do que aquilo definido pelo presente fugaz. Eu sou mais do que alguém que neste momento luta para expressar o pensamento em palavras: Eu também sou um escritor, cujo livro foi publicado, e aqui está o livro, encadernado, a meu lado, renovando minha confiança. Somos aquilo que temos. Temos amigos, parentes e ancestrais; temos habilidades e conhecimento, e temos feito boas ações. Porém talvez estes haveres não sejam nem visíveis nem facilmente acessíveis. Os amigos vivem longe ou morreram. As habilidades e o conhecimento, por não terem sido usados, podem estar enferrujados. Quanto às boas ações, são fantasmas que podem se materializar somente quando se apresentam ocasiões que justificam que falemos delas aos outros.

Para fortalecer nosso sentido do eu, o passado precisa ser resgatado e tornado acessível. Existem vários mecanismos

para escorar as deterioradas paisagens do passado. Por exemplo, vamos ao bar: aí temos oportunidade de falar e transformar nossas pequenas aventuras em epopéias, e desta forma as vidas comuns alcançam reconhecimento e até uma pequena glória nas mentes crédulas dos companheiros ébrios. Os amigos vão embora, mas suas cartas são evidência tangível de que sua estima persiste. Os parentes morrem e, no entanto, continuam presentes e sorridentes no álbum de família. Nosso próprio passado consiste em miudezas. O berço do passado está no diploma de ginásio, na fotografia de casamento, nos selos dos vistos do velho passaporte; na raquete de tênis sem cordões e na velha mala de viagem; na biblioteca pessoal e na velha casa da família. Quais os objetos que melhor nos retratam? O relógio de parede e a baixela de prata de herança? Os conteúdos da gaveta da escrivaninha? Livros? "Um livro em nossa própria biblioteca", disse o escritor com o pseudônimo de Aristides, "é como um tijolo no edifício de nosso ser, carregando lembranças, um pequeno pedaço de nossa história intelectual pessoal, tantas associações que é impossível separá-las."[9]

Os objetos seguram o tempo. É claro que eles não precisam ser haveres pessoais. Podemos tentar reconstruir nosso passado com breves visitas ao nosso velho bairro e ao local de nascimento de nossos pais. Podemos, também, recordar nossa história pessoal através do contato com pessoas que nos conheceram quando éramos moços. Os haveres pessoais são talvez mais importantes para os velhos. Estes estão muito cansados para definir o seu sentido do eu com projetos e ações; seu mundo social diminui e, com ele, as oportunidades para contar suas boas ações; podem estar muito fracos para visitar lugares que lhes trazem lembranças carinhosas. Os haveres pessoais — cartas velhas e o canapé da família — são objetos aos quais estão emocionalmente apegados, o sabor do passado rondando sobre eles.

Os jovens vivem no futuro; o que eles fazem, em vez do que eles possuem, define seu sentido de personalidade. No entanto, os jovens ocasionalmente olham para o passado; podem sentir saudades de seu curto passado e sentirem-se

donos das coisas. Na sociedade moderna o adolescente, devido às mudanças rápidas sofridas por seu corpo e mente, pode ter uma fraca idéia de quem ele é. Às vezes o mundo parece fora do seu controle. A segurança está na rotina, no que o adolescente percebe como sua infância protegida e nos objetos identificados com uma etapa mais estável de uma época anterior da vida.[10] Em geral, podemos dizer que, sempre que uma pessoa (jovem ou velho) sente que o mundo está mudando muito rapidamente, sua resposta característica é evocar um passado idealizado e estável. Por outro lado, quando uma pessoa sente que ela mesma está dirigindo as mudanças e controlando os assuntos importantes para ela, então a saudade não tem lugar em sua vida: a ação, em vez de lembranças do passado, apoiará seu sentido de identidade.

Algumas pessoas se empenham em recordar o passado. Outras, ao contrário, procuram apagá-lo, achando-o um peso como os haveres materiais. A afeição pelas coisas e a veneração pelo passado freqüentemente vão juntas. Uma pessoa que gosta de livros encadernados em couro e vigas de carvalho no forro é *ipso facto* um acólito da história. Ao contrário, quem desdenha os haveres e o passado é provavelmente um racionalista ou um místico. O racionalismo não gosta da barafunda. Incentiva a crença de que a boa vida é suficientemente simples para que a mente a planeje independente da tradição e do costume, e que certamente a tradição e o costume podem embaçar o prisma do pensamento racional. Também o misticismo desdenha a barafunda material e mental. Afirma que o tempo histórico pode ser uma ilusão. O ser essencial do homem pertence à eternidade. Um místico se liberta do peso das coisas materiais. Vive em uma cela de eremita ou em Walden Pond. Ele se libera de seu passado.

As sociedades, como os indivíduos, têm atitudes diferentes em relação a tempo e lugar. Segundo Lévi-Strauss, as culturas pré-letradas são "frias". As sociedades frias procuram anular os possíveis efeitos dos acontecimentos históricos para manter equilíbrio e continuidade. Negam a mudança e procuram, "com uma destreza que subestimamos", tornar o nível de seu desenvolvimento o mais permanente

possível.[11] Os pigmeus da floresta úmida do Congo têm um sentido primário de tempo. Falta-lhes uma estória da criação do mundo; a genealogia e mesmo os ciclos da vida animal são pouco interessantes. Parecem viver inteiramente no presente. O que há em seu meio ambiente para lembrá-los de um longo passado? A floresta úmida é imutável. Tudo que é feito pelos pigmeus é feito rapidamente e quase com a mesma rapidez se desintegra, de maneira que poucos objetos podem ser passados de geração para geração como símbolos do tempo que passou.

Os aborígenes australianos, em comparação, têm um sentido mais profundo da história. Os acontecimentos que precedem o seu mundo presente estão registrados nos aspectos da paisagem, e cada vez que a pessoa passa por um determinado desfiladeiro, caverna ou pico, pode lembrar as façanhas de um ancestral e herói cultural. Apesar disso, sem um registro escrito e um sofisticado sistema de contagem, o sentido de tempo não pode ser profundo. Sobre os Nuer da África, Evans-Pritchard escreveu: "A história fatual remonta há um século, e a tradição, bem medida, remonta apenas a dez ou doze gerações na estrutura da linhagem; e, se estivermos certos em supor que a estrutura da linhagem nunca aumenta, deduziremos que a distância entre o começo do mundo até a atualidade permanece inalterável. (...) A superficialidade do tempo dos Nuer pode ser julgada pelo fato de que a árvore sob a qual surgiu a humanidade ainda estava em pé até poucos anos atrás no oeste da terra dos Nuer!"[12]

Entre os povos pré-letrados, faltam não somente os meios, mas também a vontade de pensar historicamente. O ideal não é o desenvolvimento, mas o equilíbrio, um estado de harmonia constante. O mundo como tal deve ser mantido ou restaurado nos mínimos detalhes. É mais valorizada a maturidade do que o começo primitivo. Um menino renasce na cerimônia de iniciação, que lhe permite desfazer-se de seus anos de imaturidade ao se preparar para assumir a dignidade de homem. Entre estes povos, os passos desajeitados para atingir esse feito, incluindo a ordem social alcançada, são facilmente olvidados. As instituições são sancionadas pelos mitos eternos e

um cosmos constante. Tanto os objetos como os lugares são venerados porque têm poder ou estão associados a seres com poder, e não porque sejam antigos. No pensamento primitivo não há preocupação com as coisas antigas.

Nas sociedades orientais cultas da China e do Japão, o sentido histórico está bem desenvolvido. Os chineses são famosos pela veneração de seus ancestrais, pela conservação de anais dinásticos e pela deferência para com a sabedoria do passado. Entretanto, o sentido oriental da história é completamente diferente daquele do mundo ocidental moderno, isto é, a partir do século XVIII. Na China tradicional, a imagem de um mundo ideal, em que a sociedade se adapta à natureza das coisas, tende a anular qualquer sentido de história como uma mudança acumulada. As constantes referências a uma Idade de Ouro no passado são exortações para restabelecer a harmonia no presente, segundo um modelo idealizado. Demandam uma volta à ordem social anterior e aos ritos que a apóiam. Seu tom não é sentimental ou saudosista. Os chineses não postulam que os aspectos materiais da vida eram mais agradáveis no passado, e portanto mereçam os elogios da imitação. O que deveria ser imitado e perpetuado são as regras abstratas e quase austeras da harmonia social.

A forma é mais importante do que a substância particular, que é corruptível. A forma pode ser ressuscitada, enquanto a matéria da qual está constituída inevitavelmente se deteriora. No Japão, esta idéia de regeneração explica um velho costume Shinto. A intervalos fixos, os templos Shinto são reconstruídos inteiramente e renovadas sua mobília e decorações. Em especial, os grandes templos de Ise, o principal centro da religião, são reconstruídos a cada vinte anos.[13] Ao contrário, os grandes templos cristãos de São Pedro, Chartres e Cantuária duram há séculos. As formas mudam durante o prolongado processo de construção, mas a substância, uma vez em seu lugar, permanece inalterada.

A pedra é o material usado no Ocidente na construção de monumentos. Na China e no Japão usa-se freqüentemente a madeira, e esta não dura tanto. A civilização chinesa é antiga, mas a paisagem chinesa tem poucas estruturas muito antigas

feitas pelos homens. Muito pouco do que pode ser visto tem mais de alguns séculos. Mesmo a Grande Muralha, ou o que dela pode ser visto, se deve em grande parte à dinastia Ming (1366-1644 d.C.). Uma das mais antigas estruturas conservadas na China é a ponte de pedra An-chi, na província de Hopei, que foi construída entre 605 e 616 d.C.[14] A cidade amuralhada, a arqueada ponte de pedra, o jardim de pedra-e-água, o pagode e o pavilhão têm uma aura de vetustez e permanência. Como as obras da natureza, elas parecem imutáveis. A paisagem não revela o curso da história; as relíquias que indicariam as etapas do passado não são evidentes.

A história tem profundidade e o tempo confere valor. Estas idéias provavelmente se desenvolvem nas pessoas que vivem rodeadas de artefatos que sabem ter custado muito tempo para serem feitos. A construção de uma grande catedral na Idade Média é o resultado de um trabalho contínuo de mais de um século. Várias gerações podem ser contadas durante a construção ininterrupta de um edifício monumental. O edifício é um cronômetro público. A cidade na qual ele está localizado tem também uma profundidade temporal objetivada nas muralhas sucessivas da cidade que crescem como os anéis anuais de uma velha árvore (Fig. 22). Na China, por outro lado, nem grandes edifícios nem mesmo cidades demoram tantos anos para serem construídas. Os chineses constroem com grande rapidez e não se preocupam com a eternidade, a não ser com a forma. Por exemplo, a construção de Ch'ang-an, a capital Ham, começou na primavera do ano 192 a.C. e terminou no outono do ano de 190 a.C.[15] O imperador Wen, quando assumiu o poder no ano de 581 d.C., desejava construir uma capital de um tamanho sem precedente. Ele passou a residir em sua nova cidade somente dois anos mais tarde. Os imperadores Sui também construíram uma capital no leste, Lo-Yang, em menos de um ano (605-606 d.C.) com uma força de trabalho de cerca de dois milhões de pessoas.[16] A Cambaluc de Kublai Kan foi erguida de novos alicerces. Uma muralha rodeou a cidade em 1267. A construção começou pelos edifícios principais e pelo palácio em 1273 e foi completada no começo do ano seguinte. Quando Marco Polo

ANÉIS DE CRESCIMENTO (MURALHAS SUCESSIVAS) DE PARIS

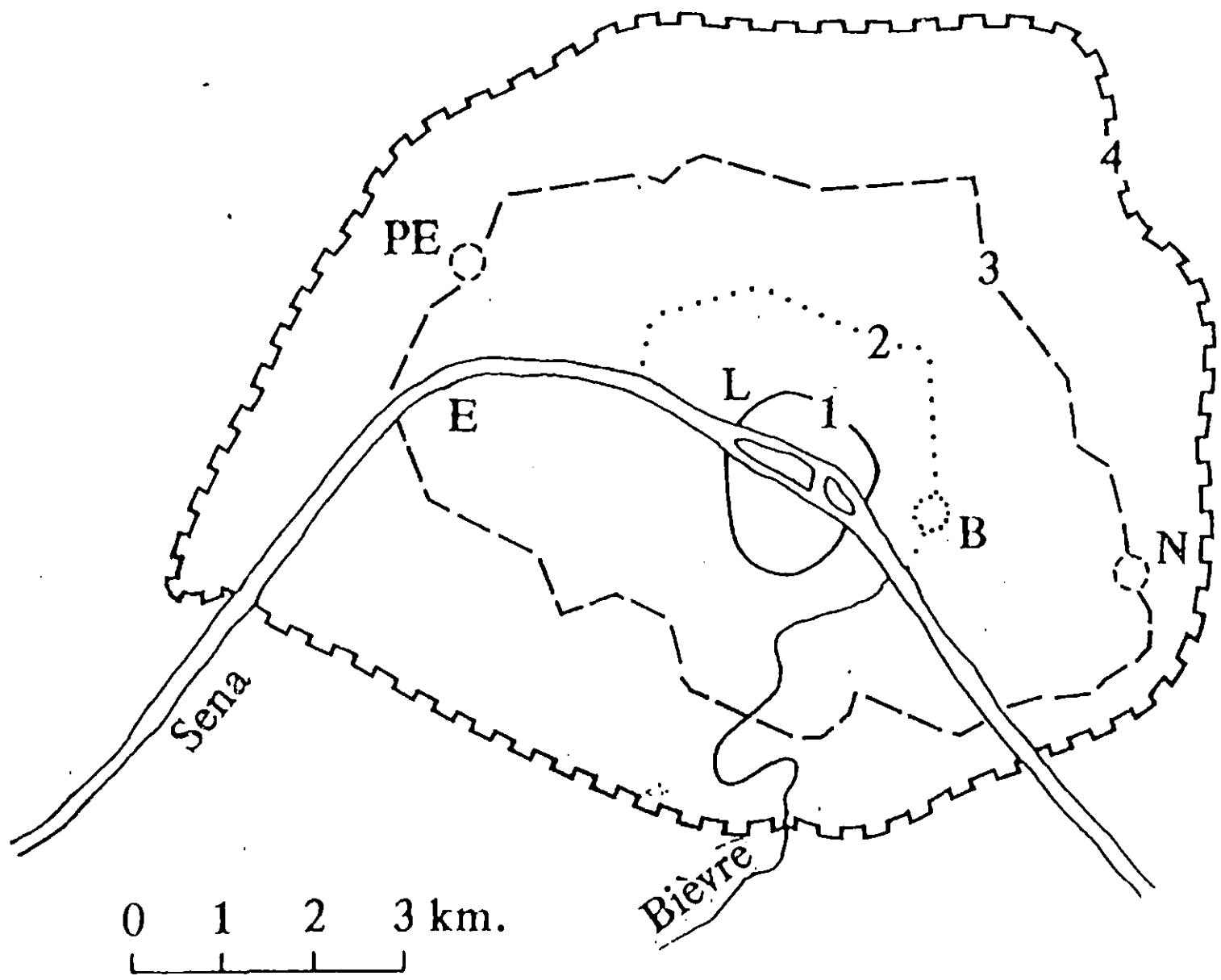


Figura 22. Anéis de crescimento (muralhas sucessivas) de Paris. 1. Muralha de Felipe Augusto, século XIII. 2. Muralha do tempo de Luís XIV, século XVII. 3. Muralha de 1840. B. Praça da Bastilha. E. Torre Eiffel. L. Louvre. N. Praça da Nação. P.E. Praça da Estrela. O tempo se faz visível nos anéis concêntricos de crescimento de uma cidade. Lucien Gallois, "Origin and growth of Paris", *Geographical Review*, v. 13, 1923, p. 360, fig. 12. Reimpresso com permissão da American Geographical Society.

chegou em 1275, Cambaluc tinha apenas alguns anos de existência; no entanto já fervia de atividade.[17]

A paisagem européia, ao contrário da chinesa, é histórica, um museu de relíquias arquitetônicas. Os megalitos pré-históricos, os templos gregos, os aquedutos romanos, as igrejas medievais e os palácios renascentistas são suficientes em número para afetar a atmosfera do atual cenário. As mudanças notáveis no estilo arquitetônico estimulam a seletividade do olho para ver a história como uma longa crônica

com argumentos que não se repetem. Entretanto, uma paisagem desfigurada com velhos edifícios não convida ninguém a interpretá-la historicamente; precisa-se de um "olho seletivo" para essa interpretação. Até o século XVIII, o tempo para os europeus tinha pouca profundidade. Lembremos como na década de 1650 o arcebispo James Ussher estabeleceu a criação da própria terra em 4.004 a.C. Lembremos também que as pessoas na Idade Média e durante o Renascimento tendiam a ver a história principalmente como uma sucessão de feitos nobres e ignóbeis e de acontecimentos naturais e sobrenaturais. Revelavam pouca consciência dos hábitos e costumes de seus antepassados que viveram em diferentes épocas do passado. Na verdade, tinham pouca consciência das próprias épocas. A história como um desfile de pessoas em roupas luxuosas e como mudanças nos estilos dos móveis, tão bem compreendida pelo homem moderno que de outra maneira ignoraria a história, era desconhecida do pensamento medieval.[18]

O conceito de "antiguidade" é moderno, como também a idéia de que os móveis e prédios velhos têm um valor especial conferido pelo tempo e que devem ser preservados. Consideremos o destino do Coliseu de Roma. Os seus imensos quatro andares ovais serviram de alojamento na Idade Média. As pessoas não o olhavam boquiabertos; encontraram refúgio em seus nichos como o fariam nas cavernas e nas plataformas naturais de uma escarpa. A partir do século XV, roubaram os blocos travertinos do Coliseu, que foram usados em prédios tão importantes como o Palácio Veneza e a catedral de São Pedro. O papa Sixto V, o grande planejador da Roma Barroca, tinha pouco respeito pelos artefatos antigos; ele destruiu muitas das antigas ruínas para obter material de construção. Quase no final do seu curto papado ele avaliou o Coliseu, fazendo-o com o olho de um industrial em vez de um historiador: pensou que a enorme estrutura poderia ser transformada em um conjunto de oficinas para os tecelões de lã.[19]

O interesse pelo passado aumentou com o desejo de colecionar e possuir objetos materiais e com o crescente prestígio da curiosidade educada. O museu apareceu como resposta a

estes desejos. Começou como a coleção particular de pessoas ricas que aumentaram seu acervo familiar de obras de arte, incluindo raridades naturais e feitas pelo homem, de diversas partes do mundo. No começo, a coleção visava ao prazer, orgulho e esclarecimento de apenas um grupo seleto. Durante o século XVIII é que o público teve acesso aos museus. No começo, o interesse do colecionador não estava no passado; seu interesse estava nos objetos valiosos e raros, objetos que freqüentemente eram considerados valiosos porque eram raros — raros em vez de velhos. Obviamente colecionar ganhava interesse à medida que os objetos eram etiquetados e classificados; e para a mente ocidental, a simples taxonomia precisava das coordenadas de tempo e lugar: uma moeda ou um pedaço de osso pertencia a certo período do passado e provinha de certa localidade.

No período iluminista, os europeus cultos demonstravam uma crescente fascinação pelo passado, pela idéia de desenvolvimento e de memória. À medida que catalogavam as peças das coleções dos museus, foram levados a meditar sobre a extensão do tempo humano. As novas ciências da história natural e da geologia lhes fez lembrar que as miríades de formas da natureza tinham antecedentes. Na filosofia, nessa época, um dos maiores interesses era o fenômeno da memória. Os filósofos apontavam que, lembrando, o homem poderia evitar as sensações meramente momentâneas, o nada que o espera de emboscada entre momentos de sua existência.[20] E que melhor auxílio para a memória do que as evidências tangíveis do passado — móveis antigos, prédios antigos e coleções de museus?

O culto ao passado, como tornou-se evidente com a criação de museus e com a preservação de velhos prédios, foi um tipo de consciência que surgiu em determinada etapa da história da Europa. Pouco tem a ver com o fato de se estar enraizado no lugar. O arraigamento é essencialmente subconsciente: significa que uma pessoa termina por identificar-se com uma certa localidade, sente que esse é o seu lar e o de seus antepassados. O museu reflete um hábito da mente diferente daquele que percebe o lugar como fixo, sagrado e invio-

lável. O museu, afinal, consiste apenas em objetos deslocados. Os tesouros e as raridades são arrancados de suas matrizes culturais de diferentes partes do mundo e colocados em pedestais em um ambiente estranho. Quando a Ponte de Londres foi desmontada e transportada através de um oceano e de um continente para ser reconstruída no deserto do Arizona, os meios de comunicação descreveram o acontecimento como um típico exemplo da extravagância norte-americana. No entanto, foi extraordinário somente na escala, pois a tarefa revela uma atitude para com o tempo e lugar que é essencialmente a mesma que teve lorde Elgin (1766-1841), ao remover esculturas de mármore de Atenas para exibi-las nos saguões do museu Britânico.

O culto ao passado requer ilusão em vez de autenticidade. As ruínas no jardim paisagístico, em moda durante algum tempo do século XVIII, não tinham pretensão de serem genuínas. O que importava era que proporcionavam um estado de melancolia saturada no tempo. Em um museu, o desiderato é o artefato original completo; no entanto, algumas cerâmicas são reconstituídas a partir de poucos fragmentos, e animais inteiros são refeitos a partir de pequenos pedaços de osso. É semelhante o princípio para restaurar um quarto histórico. Procure obter os móveis originais. Se eles não puderem ser achados, antigos móveis parecidos aos originais podem ser procurados. Quando os antigos não são disponíveis, podem ser substituídos por reproduções modernas. Uma função importante dos museus é produzir ilusões didáticas.

Os norte-americanos do período Revolucionário e pós-Independência quiseram negar a herança européia, inclusive o valor atribuído ao passado, mas tiveram apenas um êxito parcial. Como uma nação que nasceu no século XVIII, os Estados Unidos herdaram algo da veneração européia pela Roma e Grécia clássicas, assim como a fascinação da Europa pelo tempo e pela lembrança. Thomas Jefferson, um iconoclasta em certos aspectos, apesar disso desenhou sua universidade em estilo clássico e, quando viu a paisagem de Blue Ridge, sua mente refletiu sobre a sua grande antiguidade.[21] Na jovem nação, logo apareceram as sociedades históricas,

primeiro em Boston, em 1791, e depois em Nova York, em 1804. Outras se seguiram. Em cada caso, o propósito delas era colecionar e preservar documentos que contariam a história de sua área. Móveis velhos, ferramentas e outros bricabraques eram documentos tridimensionais que se tornaram o núcleo de futuras coleções de museus.[22]

Quando um povo deliberadamente muda seu ambiente e sente que controla o seu destino, tem pouco motivo para sentir saudade. As sociedades históricas não precisam estar voltadas para o passado, podem ser fundadas para preservar materiais que marcam as etapas de um crescimento tranqüilo e que apontam para o futuro. Quando, por outro lado, um povo percebe que as mudanças estão ocorrendo muito rapidamente, rodando sem controle, a saudade de um passado idílico aumenta sensivelmente. Nos Estados Unidos, logo após as celebrações do centenário, o saudoso passado começou a apagar o passado percebido como etapas de crescimento dinâmico.[23] As sociedades históricas e os museus proliferaram para atender às duas percepções do tempo. Na década de 1960 foram inaugurados cerca de 2.500 museus de história, nos Estados Unidos, em comparação com os 274 museus que funcionam no subcontinente indiano.[24]

A preservação de prédios históricos, e até de bairros inteiros, é uma preocupação dos arquitetos-planejadores e cidadãos tanto da Europa como dos Estados Unidos. Por que preservar? Qual é o princípio que está por trás ao salvar este prédio em vez daquele outro? Para simplificar o problema, colocamos estas questões: olhe primeiro para a vida de um indivíduo em vez de olhar para uma cidade. Um homem, por exemplo, viveu em uma mesma casa durante muitos anos. Quando ele atinge cinqüenta anos, sua casa está repleta de coisas acumuladas durante uma vida de trabalho. Elas representam momentos agradáveis de seu passado, mas eventualmente algumas precisam ser descartadas; ameaçam interferir em seus projetos presentes e futuros. Ele decide jogar fora muita coisa e guardar aquilo que para ele tem valor. É obrigado a avaliar seu próprio passado. O que ele deseja lembrar? Evidências de fracasso, como cartas de não aceitação das

casas editoras, e a velha máquina copiadora que nunca aprendeu a usar, são facilmente postas de lado. O homem não é um arquivista da sua própria vida, obrigado a preservar todo tipo de documentos para que futuramente seja interpretado por um historiador: quer uma casa espaçosa cheia de objetos que afirmem a sua identidade. São conservados os objetos de valor assim como as cartas velhas e as bugigangas que têm valor sentimental e não ocupam muito espaço. O que dizer da cama de baldaquino no quarto de hóspedes? Pertence à família desde há muito, é toda entalhada a mão, mas também faz doer a coluna ao arrumá-la e quase não deixa espaço para os armários embutidos. Será que o hóspede deve sofrer por causa de sua devoção?

As autoridades urbanas e os cidadãos se deparam com um problema essencialmente semelhante. Quais as facetas do passado urbano que devem ser preservadas? Com certeza não serão as evidências de fracasso social, como velhas prisões, hospícios e casas de correção. Estas são eliminadas sem remorso ou preocupação com a natureza sagrada da história. As obras de arte e os livros são conservados em galerias e bibliotecas. Os documentos e registros são arquivados. Estas coisas, individual e coletivamente, usam pouco espaço na escala de uma cidade. Mas o que dizer das casas velhas que antes pertenceram a personagens importantes e das decadentes grandes lojas que têm valor arquitetônico? Ao contrário dos quadros famosos e dos livros, os prédios velhos ocupam muito do espaço da cidade e entram em conflito com as necessidades e aspirações modernas.

O entusiasmo pela preservação nasce da necessidade de ter objetos tangíveis nos quais se possa apoiar o sentimento de identidade. Este tema já foi explorado. Se pensarmos nas razões pelas quais o preservacionista quer conservar os aspectos do passado, parecem ser de três tipos: estético, moral e aumento da confiança. Alega-se que um edifício velho deve ser conservado para a posteridade porque tem valor arquitetônico e porque é um feito de nossos antepassados. A razão está baseada na estética, com uma pincelada de devoção. Uma casa velha deve ser preservada porque antes foi a casa de

um famoso estadista ou inventor. Neste caso apela-se à devoção e com o propósito de levantar o moral de um povo, seu sentimento de orgulho. Um velho bairro deteriorado deve ser protegido da reconstrução urbana porque parece satisfazer as necessidades dos residentes locais, ou porque, apesar do ambiente físico decadente, ele incentiva certas virtudes humanas e um estilo de vida pitoresco. O encanto pelo bairro se deve às qualidades inerentes dos hábitos arraigados e ao direito moral que as pessoas têm de manter seus costumes típicos contra as forças de modificação.[25]

Por que mudar? O passado realmente existiu. Tudo o que somos devemos ao passado. O presente também tem valor; é nossa realidade experiencial, o ponto sensível da existência com sua mistura rudimentar de alegria e tristeza. O futuro, ao contrário, é uma expectativa. Muitas expectativas não se realizam e algumas se transformam em pesadelos. Um político revolucionário nos promete uma nova terra e pode nos dar caos e tirania. Um arquiteto revolucionário nos promete uma nova cidade e pode nos dar gramados vazios e estacionamentos cheios. Por outro lado, sem previdência e o desejo de mudança, a vida torna-se monótona; e é um fato que todo esforço criativo — incluindo o preparo de um omelete — é precedido de destruição. Que realização futura poderia justificar a remoção de qualquer tecido urbano que ainda mostra sinais de vida? Os planejadores e cidadãos, sensíveis aos erros do passado, com razão hesitam em sacrificar o presente, com todos os seus problemas, por uma visão do futuro que pode não ser alcançada. Porém há exemplos notáveis de respostas bem-sucedidas a desafios imprevistos. Repetidamente cidades têm sucumbido pela violência natural e pela guerra. Assim quando o fogo arruinou a Londres medieval, um terremoto quase destruiu São Francisco e os bombardeios nazistas arrasaram Roterdam, a visão e a vontade humanas foram capazes de superar o desastre. Das ruínas emergiram novas cidades com a mesma personalidade e mais funcionais.[26]

Examinamos sucintamente certas relações entre tempo e a experiência com lugar. Os pontos principais são: 1) Se o tempo for concebido como fluxo ou movimento, então lugar é

pausa. De acordo com este enfoque, o tempo humano está marcado por etapas, assim como o movimento do homem no espaço está marcado por pausas. Do mesmo modo como o tempo pode ser representado por uma flecha, uma órbita circular ou o caminho de um pêndulo oscilante, assim também os movimentos no espaço; e cada representação tem seu conjunto característico de pausas ou lugares. 2) Se bem que leva tempo para se sentir afeição por um lugar, a qualidade e a intensidade da experiência é mais importante do que a simples duração. 3) Estar arraigado em um lugar é uma experiência diferente da de ter e cultivar um "sentido de lugar". Uma comunidade realmente enraizada pode ter santuários e monumentos, mas é improvável que tenha museus e sociedades para preservar o passado. O esforço para evocar um sentimento pelo lugar e pelo passado freqüentemente é deliberado e consciente. Até onde o esforço é consciente, é a mente que trabalha, e a mente — se lhe permitimos exercer seu domínio imperial — anulará o passado, transformando tudo em conhecimento presente.[27]

14
Epílogo

Os seres humanos, como os outros animais, se sentem em casa na Terra. Estamos, na maior parte do tempo, à vontade em nossa parte do mundo. A vida em sua rotina diária é bem familiar. O pão torrado no café da manhã é tão certo quanto a necessidade de se chegar em hora no trabalho. As habilidades, uma vez aprendidas, são tão naturais para nós quanto respirar. Antes de tudo somos orientados. Isto é uma fonte fundamental de confiança. Sabemos onde estamos e podemos achar o caminho para a *drugstore* local. Ao percorrer com confiança o caminho, nos surpreendemos quando erramos o local ou quando damos um passo em falso.

A aprendizagem dificilmente se processa no nível da instrução explícita e formal. O bebê adquire o sentido de distância ao escutar o som de uma voz humana que indica a aproximação de sua mãe. Uma criança é levada para a escola algumas vezes e daí em diante pode fazer o percurso sozinha, sem a ajuda de um mapa; na verdade ela é incapaz de visualizar a rota. Estamos em uma parte desconhecida da cidade: um espaço desconhecido se estende à nossa frente. Após algum tempo conhecemos alguns referenciais e os caminhos que os ligam. Eventualmente o que foi uma cidade estra-

nha e desconhecida se torna um lugar familiar. O espaço abstrato, carente de significado exceto pela estranheza, torna-se um lugar concreto, cheio de significado. Muita coisa é aprendida, mas não através da instrução formal.

Quase tudo se aprende ao nível do subconsciente. Assim adquirimos o gosto por certa comida, aprendemos a gostar de uma pessoa, a apreciar uma pintura e a nos afeiçoarmos a um bairro ou lugar de veraneio. Coisas que antes não chamavam nossa atenção, passam agora a chamar e percebemos que são singulares e únicas. Este poder de ver as pessoas e os lugares em sua complexa particularidade é bem desenvolvido nos seres humanos. É um sinal de nossa inteligência superior, porém dificilmente sentimos a necessidade de usar este poder em qualquer forma sistemática. Afirmamos conhecer bem um amigo ou nossa cidade natal, embora não tenhamos estudado nenhum dos dois. Mesmo a aquisição de uma habilidade nem sempre requer uma instrução explícita. As crianças esquimós, por exemplo, se tornam caçadores observando os adultos trabalhar e fazendo. Aprendemos a andar de bicicleta sem um manual de física; o conhecimento formal sobre o equilíbrio de forças pode até atrapalhar.

A atividade rotineira e as tarefas usuais não exigem pensamento analítico. Quando desejamos fazer algo diferente ou que sobressaia, necessitamos então parar, considerar, pensar. Um atleta precisa de fato exercitar-se, mas seu desempenho melhorará se ele *pensar* sobre seus movimentos e procurar aperfeiçoá-los tanto na mente como na prática. Pensar e planejar ajudam a desenvolver a habilidade espacial do homem no sentido de movimentos corporais ágeis. Porém muito mais impressionante é o efeito de pensar e planejar sobre a habilidade espacial entendida como a "conquista do espaço". Com o auxílio de cartas e bússolas (produtos do pensamento), os seres humanos navegaram através dos oceanos; com instrumentos ainda mais sofisticados eles podem deixar a própria Terra e partir para a Lua.

O pensamento analítico transformou nosso meio ambiente físico e social. Abundam as evidências deste poder. Para nós, "conhecer" é praticamente o mesmo que "conhecer

sobre", e lorde Kelvin ousou dizer que realmente não conhecemos algo a não ser que possamos medi-lo. Entretanto, é difícil articular boa parte da experiência humana, e estamos longe de encontrar artefatos que meçam satisfatoriamente a qualidade de um sentimento ou a resposta estética. Aquilo que não conseguimos expressar em uma linguagem científica aceitável, tendemos a negar ou esquecer. Um geógrafo fala como se seu conhecimento sobre espaço e lugar fosse obtido exclusivamente de livros, mapas, fotografias aéreas e levantamentos de campo. Ele escreve como se as pessoas tivessem apenas mente e visão e nenhum outro sentido com o qual apreender o mundo e nele achar significado. O geógrafo e o arquiteto-planejador tendem a aceitar como familiar o fato de que estamos orientados no espaço e nos sentimos à vontade em um lugar — em vez de descrever e tentar compreender o que realmente significa "estar no mundo".

Uma grande quantidade de dados provenientes da experiência está destinada ao esquecimento porque não podemos encaixar as informações nos conceitos das ciências físicas que aceitamos sem criticar. Nossa compreensão da realidade humana sofre por causa disso. Curiosamente, esta cegueira para com a profundidade da experiência aflige tanto o homem da rua como o cientista social. A cegueira a respeito da experiência é de fato uma condição humana comum. Raramente prestamos atenção àquilo que sabemos. Prestamos atenção àquilo que conhecemos bem; estamos conscientes sobre certo tipo de realidade porque é do tipo que podemos facilmente mostrar e falar. Sabemos muito mais do que podemos falar, entretanto quase chegamos a acreditar que o que falamos é tudo o que sabemos. Em uma festa alguém pergunta: "Você gosta de Minneapolis?" A resposta típica é: "É uma boa cidade, um bom lugar para se viver, exceto talvez pelo inverno, que parece não acabar nunca." Assim, com frases feitas, nossas experiências pessoais e sutis são continuamente apresentadas de forma incorreta. Outra forma insípida de comunicação é a exibição de *slides* de viagens da família. Seu efeito sobre as visitas é soporífero. Para aqueles que participaram da viagem, cada foto pode sugerir algo íntimo, como a sensação

da areia morna entre os dedos dos pés, que não aparece no *slide*. Mas, para as visitas, as fotografias são apenas fotografias, muitas vezes clichês visuais que ameaçam marchar sobre eles em pelotões sem fim.

Como seres sociais e cientistas, cada um de nós apresenta imagens truncadas de pessoas e de seu mundo. As experiências são negligenciadas ou ignoradas porque faltam os meios para articulá-las ou destacá-las. A falta não se deve a nenhuma deficiência inerente à linguagem. Se algo é suficientemente importante para nós, geralmente encontramos os meios para torná-lo visível. Neve é neve, um fenômeno indiferenciado para o homem da cidade, mas os esquimós têm uma dúzia de palavras para expressá-la. Os sentimentos e as experiências íntimas são rudimentares e ingovernáveis para a maioria das pessoas, mas os escritores e artistas têm encontrado meios de dar-lhes forma. A literatura, por exemplo, está repleta de descrições precisas de como vivem as pessoas. As próprias disciplinas acadêmicas fornecem abundantes dados empíricos que merecem nossa atenção cuidadosa.

Já existe uma grande quantidade de materiais para os estudiosos do meio ambiente e do homem. (E quem, de certa maneira, não é um estudioso?) Para ele — isto é, para nós todos — um problema básico é como organizar este material eclético. Este ensaio é *uma* tentativa de sistematizar as experiências humanas com o espaço e o lugar. Terá alcançado sucesso se fez o leitor ver a variedade e complexidade da experiência e se, além disso, esclareceu algumas das relações mais sistemáticas entre os inúmeros componentes da experiência. Mas o ensaio tem ainda um propósito maior, no sentido de que as questões que coloca (se não as respostas) passem a integrar o debate sobre o planejamento ambiental. O discurso dos planejadores e desenhadores deve ser ampliado para incluir perguntas como estas: Que conexão existe entre o conhecimento do espaço e a idéia de tempo futuro e da meta? Quais são as ligações entre as posturas e as relações pessoais por um lado e os valores espaciais e as relações de distância por outro? Como descrevemos "familiaridade", essa qualidade de "sentir-se à vontade" que sentimos em relação a uma

pessoa ou a um lugar? Que tipos de lugares íntimos podem ser planejados e quais não podem — pelo menos, não mais do que podemos planejar para encontros humanos mais íntimos? São o espaço e o lugar os equivalentes ambientais da necessidade humana de aventura e segurança, de amplidão e definição? Quanto demora para desenvolver uma afeição duradoura pelo lugar? O sentido de lugar é uma qualidade do equilíbrio do conhecimento entre sentir-se enraizado no lugar, que é inconsciente, e sentir-se estranho, que está associado a uma consciência exagerada — e exagerada porque é somente ou em grande parte mental? Como promovemos a visibilidade de comunidades tradicionais às quais faltam símbolos visuais proeminentes? O que se ganha e o que se perde com tal promoção?

Estas perguntas não tornam a vida dos cientistas sociais e dos planejadores nada fácil. Tornam-na, por ora, mais difícil ao dar a conhecer fatos que tanto os profissionais e não profissionais consideraram conveniente esquecer. Se examinarmos certos planos visionários, estudarmos certas pesquisas sociais e escutarmos conversas fiadas que são coisas corriqueiras da vida, é possível que descubramos que, enquanto o mundo é tremendamente complexo, os seres humanos e suas experiências são simples. O cientista postula o ser humano simples com o propósito limitado de analisar um conjunto específico de relações, e este procedimento é inteiramente válido. O perigo aparece quando o cientista ingenuamente procura impor suas descobertas ao mundo real, porque talvez esqueceu que a simplicidade dos seres humanos é uma suposição, e não uma descoberta ou uma conclusão necessária das pesquisas. O ser simples, um postulado conveniente da ciência e um mero número da propaganda, é fácil demais para o homem na rua — isto é, a maioria de nós — aceitar. Temos o hábito de negar ou esquecer a verdadeira natureza de nossas experiências em favor dos chavões dos discursos públicos. E esta é a última ambição deste ensaio, junto com a força da empresa humanística: aumentar o peso do conhecimento.

NOTAS

Notas

[1]
INTRODUÇÃO

1. Paul Tillich. *My Search for Absolutes*. New York, Simon and Schuster, 1967, p. 29.

2. Werner Heisenberg. *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*. New York, Harper Torchbook, 1972, p. 51.

3. As recentes publicações a seguir sugerem um crescente interesse pelo estudo de "lugar" a partir de várias perspectivas humanísticas. John Barrell. *The Idea of Landscape and the Sense of Place*, 1730-1840. Cambridge at the University Press, 1972; Brian Goodey. "The sense of place in British planning: some considerations". *Man-Environment Systems*, v. 4, nº 4, 1974, p. 195-202; Linda Graber. *Wilderness as Sacred Space*. Association of American Geographers, Monograph series nº 8, Washington, D.C., 1976; Alan Gussow. *A Sense of Place: The Artist and the American Land*. New York, Seabury, 1974; J. B. Jackson. *Landscapes: Selected Writings*. E. H. Zube (org.). University of Massachusetts Press. 1970; Peirce F. Lewis. "Small town in Pennsylvania". *Annals, Association of American Geographers*, v. 62, 1972, p. 323-351; David Ley. *The Black Inner City as Frontier Outpost*. Association of American Geographers, Monograph series nº 7, Washington, D.C., 1974; Lyn H. Lofland. *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*. New York, Basic Books, 1973; David Lowenthal. "Past time, present place: landscape and memory". *Geographical Review*, v. 65, nº 1, 1975, p. 1-36; Kevin Lynch. *What Time is This Place?* Cambridge, MIT Press, 1972; D. W. Meinig. "Environmental appreciation: localities as a humane art". *The Western Humanities*

Review, v. 25, 1971, p. 1-11; C. Norberg-Schulz. *Existence, Space and Architecture*. New York, Praeger, 1971; Kenneth Olwig. "Place, society and the individual in the authorship of St. St. Blicher". In: Felix Norgaard (org.). *Omkring Blicher* 1974. Denmark, Gyldendal, 1974, p. 69-114; Edward Relph. *Place and Placelessness*. London, Pion, 1976; Edward H. Spicer. "Persistent cultural systems: a comparative study of identity systems that can adapt to contrasting environments". *Science*, v. 174, 19 November 1971, p. 795-800; Mayer Spivak. "Archetypal place". *Architectural Forum*, October 1973, p. 44-49; Victor Turner. "The center out there: pilgrim's goal". *History of Religions*, v. 12, nº 3, 1973, p.191-230.

[2]
PERSPECTIVA EXPERIENCIAL

1. Michael Oakeshott. *Experience and Its Modes*. Cambridge at the University Press, 1933, p. 10.
2. Paul Ricoeur. *Fallible Man: Philosophy of the Will*. Chicago, Henry Regnery Co., 1967, p. 127.
3. A palavra alemã *erfahren* compreende diferentes significados: "descobrir", "aprender" e "experienciar".
4. Susanne K. Langer. *Philosophy in a New Key*. New York, Mentor Book, 1958, p. 85.
5. José Ortega y Gasset. *Man and People*. New York, Norton Library, 1963, p. 158-159; Julián Marías. *Metaphysical Anthropology: The Empirical Structure of Human Life*. University Park, Pennsylvania State University Press, 1971, p. 40.
6. R. W. Moncrieff. *Odour Preferences*. London, Leonard Hill, 1966, p. 65.
7. Ibid., p. 246.
8. Susanne K. Langer. *Mind: An Essay on Human Feeling*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972, v. 2, p. 192-193.
9. Ibid., p. 257-259.
10. Géza Révész. "The problem of space with particular emphasis on specific sensory spaces". *American Journal of Psychology*, v. 50, 1937, p. 429-444.
11. Bernard G. Campbell. *Human Evolution: An Introduction to Man's Adaptations*. Chicago, Aldine, 1966, p. 78, 161-162.
12. William James. *The Principles of Psychology*. New York, Henry Holt, 1918, v. 2, p. 134.
13. D. M. Armstrong. *Bodily Sensations*. London, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 21.
14. Albert Camus. *Carnet, 1942-1951*. London, Hamish Hamilton, 1966, p. 26.
15. Susanne K. Langer. *Feeling and Form: A Theory of Art*. New York, Charles Scribner, 1953, p. 117.

16. Roberto Gerhard. "The nature of music". *The Score*, nº 16, 1956, p. 7; citado em Sir Russel Brain. *The Nature of Experience*. London, Oxford University Press, 1959, 57.

17. P. H. Knapp. "Emotional aspects of hearing loss". *Psychosomatic Medicine*, v. 10, 1948, p. 203-222.

18. James. *Principles of Psychology*, p. 203-204.

19. Ibid., p. 204.

20. "Aqueles que, alguma vez, já cruzaram a baía, desde o cais de Oakland até a estação do *ferry* em São Francisco, podem guardar, como eu, uma lembrança tátil da viagem — o respingo e o vento em seu rosto — que se associa com a imagem visual da ponte e do *skyline*." George S. Welsh. "The perception of our urban environment". In: *Perception and Environment: Foundations of Urban Design*, Institute of Government, University of North Carolina, 1966, p. 6.

[3]
ESPAÇO, LUGAR E A CRIANÇA

1. Ernest G. Schachtel. *Metamorphosis: On the Development of Affect, Perception, Attention, and Memory*. New York, Basic Books, 1959, p. 287-288, p. 298.

2. J. S. Bruner et al. *Studies in Cognitive Growth*. New York, John Wiley, 1966, p. 2; Wilder Penfield. *The Mistery of the Mind*. Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 19.

3. Bing-chung Ling. "A genetic study of sustained visual fixation and associated behavior in the human infant from birth to six months". *Journal of Genetic Psychology*, v. 61, 1942, p. 271-272; M. Scaife e J. S. Bruner. "The capacity for joint visual attention in the infant". *Nature*, 24 January 1975, p. 265-266.

4. B. E. McKenzie e R. H. Day. "Object distance as a determinant of visual fixation in early infancy". *Science*, v. 178, 1972, p. 1108-1110.

5. René A. Spitz. *The First Year of Life*. New York, International Universities Press, 1965, p. 64.

6. Jean Piaget. *The Construction of Reality in the Child*. New York, Ballantine Books, 1971, p. 46-47; Gerald Gratch. "Recent studies based on Piaget's view of object concept development". In: Leslie B. Cohen e Philip Salapatek (orgs.). *Infant Perception: From Sensation to Cognition*. New York, Academic Press, 1975, v. II, p. 51-99.

7. Jean Piaget e Bärbel Inhelder. *The Child's Concept of Space*. New York, Norton Library, 1967, p. 5.

8. T. G. R. Bower. "The visual world of infants". *Scientific American*, v. 215, nº 6, 1966, p. 90; Albert Yonas e Herbert J. Pick, Jr. "An approach to the study of infant space perception". In: Cohen e Salapatek. *Infant Perception*, p. 3-28; Daphne M. Maurer e Charles E. Maurer.

Notas

[1]
INTRODUÇÃO

1. Paul Tillich. *My Search for Absolutes*. New York, Simon and Schuster, 1967, p. 29.

2. Werner Heisenberg. *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*. New York, Harper Torchbook, 1972, p. 51.

3. As recentes publicações a seguir sugerem um crescente interesse pelo estudo de "lugar" a partir de várias perspectivas humanísticas. John Barrell. *The Idea of Landscape and the Sense of Place*, 1730-1840. Cambridge at the University Press, 1972; Brian Goodey. "The sense of place in British planning: some considerations". *Man-Environment Systems*, v. 4, nº 4, 1974, p. 195-202; Linda Graber. *Wilderness as Sacred Space*. Association of American Geographers, Monograph series nº 8, Washington, D.C., 1976; Alan Gussow. *A Sense of Place: The Artist and the American Land*. New York, Seabury, 1974; J. B. Jackson. *Landscapes: Selected Writings*. E. H. Zube (org.). University of Massachusetts Press. 1970; Peirce F. Lewis. "Small town in Pennsylvania". *Annals, Association of American Geographers*, v. 62, 1972, p. 323-351; David Ley. *The Black Inner City as Frontier Outpost*. Association of American Geographers, Monograph series nº 7, Washington, D.C., 1974; Lyn H. Lofland. *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*. New York, Basic Books, 1973; David Lowenthal. "Past time, present place: landscape and memory". *Geographical Review*, v. 65, nº 1, 1975, p. 1-36; Kevin Lynch. *What Time is This Place?* Cambridge, MIT Press, 1972; D. W. Meinig. "Environmental appreciation: localities as a humane art". *The Western Humanities*

Review, v. 25, 1971, p. 1-11; C. Norberg-Schulz. *Existence, Space and Architecture*. New York, Praeger, 1971; Kenneth Olwig. "Place, society and the individual in the authorship of St. St. Blicher". In: Felix Norgaard (org.). *Omkring Blicher* 1974. Denmark, Gyldendal, 1974, p. 69-114; Edward Relph. *Place and Placelessness*. London, Pion, 1976; Edward H. Spicer. "Persistent cultural systems: a comparative study of identity systems that can adapt to contrasting environments". *Science*, v. 174, 19 November 1971, p. 795-800; Mayer Spivak. "Archetypal place". *Architectural Forum*, October 1973, p. 44-49; Victor Turner. "The center out there: pilgrim's goal". *History of Religions*, v. 12, nº 3, 1973, p.191-230.

[2]
PERSPECTIVA EXPERIENCIAL

1. Michael Oakeshott. *Experience and Its Modes*. Cambridge at the University Press, 1933, p. 10.
2. Paul Ricoeur. *Fallible Man: Philosophy of the Will*. Chicago, Henry Regnery Co., 1967, p. 127.
3. A palavra alemã *erfahren* compreende diferentes significados: "descobrir", "aprender" e "experienciar".
4. Susanne K. Langer. *Philosophy in a New Key*. New York, Mentor Book, 1958, p. 85.
5. José Ortega y Gasset. *Man and People*. New York, Norton Library, 1963, p. 158-159; Julián Marías. *Metaphysical Anthropology: The Empirical Structure of Human Life*. University Park, Pennsylvania State University Press, 1971, p. 40.
6. R. W. Moncrieff. *Odour Preferences*. London, Leonard Hill, 1966, p. 65.
7. Ibid., p. 246.
8. Susanne K. Langer. *Mind: An Essay on Human Feeling*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972, v. 2, p. 192-193.
9. Ibid., p. 257-259.
10. Géza Révész. "The problem of space with particular emphasis on specific sensory spaces". *American Journal of Psychology*, v. 50, 1937, p. 429-444.
11. Bernard G. Campbell. *Human Evolution: An Introduction to Man's Adaptations*. Chicago, Aldine, 1966, p. 78, 161-162.
12. William James. *The Principles of Psychology*. New York, Henry Holt, 1918, v. 2, p. 134.
13. D. M. Armstrong. *Bodily Sensations*. London, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 21.
14. Albert Camus. *Carnet, 1942-1951*. London, Hamish Hamilton, 1966, p. 26.
15. Susanne K. Langer. *Feeling and Form: A Theory of Art*. New York, Charles Scribner, 1953, p. 117.

16. Roberto Gerhard. "The nature of music". *The Score*, nº 16, 1956, p. 7; citado em Sir Russel Brain. *The Nature of Experience*. London, Oxford University Press, 1959, 57.

17. P. H. Knapp. "Emotional aspects of hearing loss". *Psychosomatic Medicine*, v. 10, 1948, p. 203-222.

18. James. *Principles of Psychology*, p. 203-204.

19. Ibid., p. 204.

20. "Aqueles que, alguma vez, já cruzaram a baía, desde o cais de Oakland até a estação do*ferry* em São Francisco, podem guardar, como eu, uma lembrança tátil da viagem — o respingo e o vento em seu rosto — que se associa com a imagem visual da ponte e do *skyline*." George S. Welsh. "The perception of our urban environment". In: *Perception and Environment: Foundations of Urban Design*, Institute of Government, University of North Carolina, 1966, p. 6.

[3]
ESPAÇO, LUGAR E A CRIANÇA

1. Ernest G. Schachtel. *Metamorphosis: On the Development of Affect, Perception, Attention, and Memory*. New York, Basic Books, 1959, p. 287-288, p. 298.

2. J. S. Bruner et al. *Studies in Cognitive Growth*. New York, John Wiley, 1966, p. 2; Wilder Penfield. *The Mistery of the Mind*. Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 19.

3. Bing-chung Ling. "A genetic study of sustained visual fixation and associated behavior in the human infant from birth to six months". *Journal of Genetic Psychology*, v. 61, 1942, p. 271-272; M. Scaife e J. S. Bruner. "The capacity for joint visual attention in the infant". *Nature*, 24 January 1975, p. 265-266.

4. B. E. McKenzie e R. H. Day. "Object distance as a determinant of visual fixation in early infancy". *Science*, v. 178, 1972, p. 1108-1110.

5. René A. Spitz. *The First Year of Life*. New York, International Universities Press, 1965, p. 64.

6. Jean Piaget. *The Construction of Reality in the Child*. New York, Ballantine Books, 1971, p. 46-47; Gerald Gratch. "Recent studies based on Piaget's view of object concept development". In: Leslie B. Cohen e Philip Salapatek (orgs.). *Infant Perception: From Sensation to Cognition*. New York, Academic Press, 1975, v. II, p. 51-99.

7. Jean Piaget e Bärbel Inhelder. *The Child's Concept of Space*. New York, Norton Library, 1967, p. 5.

8. T. G. R. Bower. "The visual world of infants". *Scientific American*, v. 215, nº 6, 1966, p. 90; Albert Yonas e Herbert J. Pick, Jr. "An approach to the study of infant space perception". In: Cohen e Salapatek. *Infant Perception*, p. 3-28; Daphne M. Maurer e Charles E. Maurer.

"Newborn babies see better than you think". *Psychology Today*, v. 10, nº 5, 1976, p. 85-88.

9. Piaget. *The Construction of Reality*, p. 285.

10. Spitz. *The First Year of Life*, p. 176.

11. G. A. Morgan e H. N. Ricciuti. "Infant's response to strangers during the first year". In: B. M. Foss (org.). *Determinants of Infant Behavior*, London, Methuen, 1967, p. 263.

12. Eleanor Gibson. *Principles of Perceptual Learning and Development*. New York, Appleton-Century-Crofts, 1969, p. 319-321.

13. M. J. Koner. "Aspects of the developmental ethology of a foraging people". In: N. Blurton Jones (org.). *Ethological Studies of Child Behavior*. Cambridge at the University Press, 1972, p. 297.

14. J. W. Anderson. "Attachment behavior out of doors". In: N. Blurton Jones. *Ethological Studies of Child Behavior*, p. 205.

15. Ibid., p. 208.

16. Roman Jakobson. *Child Language Aphasia and Phonological Universals*. The Hague, Mouton, 1968; citado em Howard Gardner. *The Quest for Mind*, New York, Vintage Books, 1974, p. 198-199.

17. Arnold Gesell, F. L. Ilg, e G. E. Bullie. *Vision, Its Development in Infant and Child*. New York, Paul B. Hoeber, 1950, p. 102, 113, 116.

18. L. B. Ames e J. Learned. "The development of verbalized space in the young child". *Journal of Genetic Psychology*, v. 72, 1948, p. 63-84.

19. Piaget e Inhelder. *The Child's Concept of Space*, p. 68, p. 155-160; p. 20.

20. D. R. Olson. *Cognitive Development: The Child's Acquisition of Diagonality*. New York, Academic Press, 1970.

21. Jean Piaget. *The Child and Reality*. New York, Viking Compass Edition, 1974, p. 19, 86. Veja também Roger A. Hart e Gary T. Moore. "The development of spatial cognition: a review". In: Roger M. Downs e David Stea (orgs.). *Image and Environment*. Chicago, Aldine, 1973, p. 246-288.

22. Piaget e Inhelder. *The Child's Concept of Space*, p. 379, 389.

23. Ibid., p. 49.

24. J. M. Blaut e David Stea. "Studies of geographic learning". *Annals, Association of American Geographers*, v. 61, nº 2, 1971, p. 387-393, e David Stea e J. M. Blaut. "Some preliminary observation on spatial learning in school children". In: Downs e Stea. *Image and Environment*, p. 226-234.

25. Susan Isaacs. *Intellectual Growth in Young Children*. New York, Harcourt and Brace, 1930, p. 37.

26. Ruth M. Beard. *An Outline of Piaget's Developmental Psychology*. New York, Mentor Book, 1972, p. 109-110.

27. Gesell et al. *Vision*, p. 126.

28. John Holt escreve: "A coragem das crianças pequenas (e não apenas delas) aumenta e diminui como a maré — somente que os ciclos são

em minutos, ou mesmo em segundos. Podemos ver isto nitidamente quando observamos crianças ao redor de dois anos, andando com suas mães, ou brincando em um *playground* ou no parque. Há pouco tempo eu vi esta cena no Jardim Público de Boston. As mães conversavam em um banco, enquanto as crianças perambulavam ao redor. Por uns instantes, elas exploraram audaciosa e livremente, ignorando suas mães. Então, após algum tempo, elas esgotaram suas reservas de coragem e confiança e correram para perto de suas mães, e aí ficaram um pouco, como se precisassem recarregar suas baterias. Depois de um curto tempo, estavam prontas para novas explorações, e assim continuaram, distanciando-se, e voltando, e novamente saindo." In: *How Children Learn*. New York, Bell Publishing Co., 1970, p. 101.

29. Gesell et al. *Vision*, p. 121.

30. Ames e Learned. "The development and verbalized space", p. 72, 75.

31. F. J. Estvan e E. W. Estvan. *The Child's World: His Social Perception*. New York, G. P. Putnam's, 1959, p. 21-76.

32. Jean Piaget. *The Child. Conception of the World*. Totowa, New Jersey, Littlefield, Adams, 1969, p. 352-354.

33. Susan Isaacs. "Property and possessiveness". In: Toby Talbot (orgs.). *The World of the Child's*. Garden City, New York, Anchor Books, 1968, p. 255-265.

34. Robert Coles. *Migrants, Sharecroppers, Mountaineers*. Boston, Atlantic-Little, Brown, 1972, p. 67.

35. S. Honkavaara. *The Psychology of Expression*. British Journal of Psychology Monograph Supplements, nº 32, 1961, p. 41-42, p. 45; Howard Gardner e Ellen Winner. "How children learn: three stages of understanding art". *Psychology Today*, v. 9, nº 10, 1976, p. 42-45, p. 74.

[4]
CORPO, RELAÇÕES PESSOAIS E VALORES ESPACIAIS

1. Immanuel Kant. "On the first ground of the distinction of regions in space". In: *Kant's Inaugural Dissertation and Early Writings on Space* [trad. John Handyside]. Chicago, Open Court, 1929, p. 22-23. Veja também J. A. May. *Kant's Concept of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought*. University of Toronto Department of Geography Research Publication nº 4. University of Toronto Press, 1970, p. 70-72.

2. Arnold Gesell e Catharine S. Amatruda. *Developmental Diagnosis*. New York, Harper and Row, 1947, p. 42.

3. E. W. Straus. *Phenomenological Psychology*. New York, Basic Books, 1966, p. 143.

4. E. R. Bevan. *Symbolism and Belief*. London, George Allen and Unwin, 1938, p. 48.

5. Michael Young e Peter Willmott. *The Symmetrical Family*. New York, Pantheon Books, 1973, p. 44-45.

6. René Guénon. "L'Idée du centre dans la tradition antique". In: *Symboles fondamentaux de la science sacrée*. Paris, Gallimard, 1962, p. 83-93; Paul Wheatley. "The symbolism of the center". In: *The Pivot of the Four Quarters*. Chicago, Aldine, 1971, p. 428-436.

7. Uno Holmberg. "Siberian mythology". In: J. A. MacCulloch (org.). *Mythology of All the Races*. Boston, Marshall Jones, 1927, v. 4, p. 309.

8. Bevan. *Symbolism and Belief*, p. 66.

9. A. J. Wensinck. "Ka'ba" em *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden, Brill, 1927, v. 2, p. 590.

10. John Wesley. *A Survey of the Wisdom of God in the Creation*. London, 1809, v. 3, p. 11.

11. Marcel Granet. "Right and left in China". In: R. Needham (org.). *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago, University of Chicago Press, 1973, p. 49.

12. Ervin Goffman. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, N.Y., Doubleday Anchor, 1959, p. 123.

13. A. F. Wright. "Symbolism and function: reflections on Changan and other great cities". *Journal of Asian Studies*, v. 24, 1965, p. 671.

14. D. C. Munro e G. C. Sellery. *Medieval Civilizations: Selected Studies from European Authors*. New York, The Century Co., 1910, p. 358-361. Em relação às tradições asiáticas, Paul Wheatley escreveu: "Os portões da cidade, onde o poder gerado no *axis mundi* fluía dos confins do conjunto cerimonial em direção aos pontos cardeais da bússola, possuíam um alto significado simbólico que, virtualmente, em todas as tradições urbanas asiáticas, era expresso através de imponentes construções, cujo tamanho excedia de muito o necessário para o desempenho de suas funções mundanas de garantir acesso e oferecer defesa." "O simbolismo do centro", p. 435.

15. Documentado em Needham (org.). *Right and Left*.

16. Robert Hertz. *Death and the Right-Hand*. Glencoe, Illinois, Free Press, 1960, p. 100-101.

17. A. C. Kruyt. "Right and left in central Celebes". In: Needham (org.). *Right and Left*, p. 74-75.

18. J. Chelhod. "Pre-eminence of the right, based upon Arabic evidence". In: Needham (org.). *Right and Left*, p. 246-247.

19. James Littlejohn. "Temne right and left: an essay on the choreography of everyday life". In: Needham (org.). *Right and Left*, p. 291.

20. Granet. "Right and left in China", p. 43-58.

21. Henri Frankfort, H. A. Frankfort, John A. Wilson e Thorkild Jacobsen. *Before Philosophy*. Baltimore, Penguin, 1951, p. 45-46.

22. Carl H. Hamburg. *Symbol and Reality*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1970, p. 98.

23. D. Westermann. *A Study of the Ewe Language*. London, Oxford University Press, 1930, p. 52-55.

24. Ernst Cassirer. *The Philosophy of Symbolic Forms*. New Haven, Yale University Press, 1953, p. 206-207.

25. Maurice Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*. London, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 101.

26. Jean-Paul Sartre. "The body". In: Stuart F. Spicker (org.). *The Phylosophy of the Body*. Chicago, Quadrangle Books, 1970, p. 227.

27. *Notes and Queries in Anthropology*. Committee of the Royal Anthropological Institute. London, Routledge and Kegan Paul, 1951, p. 197.

28. Para os Timne de Serra Leoa, "O tamanho de uma fazenda (...) é calculado estimando-se o número de sacas de arroz que ela deveria produzir. (...) Quando os homens se empregam com um fazendeiro para arar, o fazendeiro e o empregado acertam uma área que o empregado deve arar em um dia de trabalho. Porém o dia de trabalho significa arar toda a área." J. Littlejohn. "Temne space". *Anthropological Quarterly*, v. 36, 1963, p. 4.

29. R. H. Codrington. *The Melanesian Languages*. Oxford, Clarendon Press, 1885, p. 164-165; veja também p. 103-105.

30. Franz Boas. "Kwakiutl". In: Franz Boas (org.). *Handbook of American Indian Languages*. Smithsonian Institution, Washington, D.C., Government Printing Office, 1911, Bulletin 40, part 1, p. 445.

31. Ibid., p. 446.

32. Cassirer. *The Philosophy of Symbolic Forms*, p. 213.

33. John R. Swanton. "Tlingit". In: Boas (org.). *Handbook of American Indian Languages*, p. 172.

34. Waldemar Bogoras. "Chukchee". In: F. Boas (org.). *Handbook of American Indian Languages*. Smithsonian Institution, Washington, D.C., Government Printing Office, 1922, Bulletin 40, part 2, p. 723.

35. "Eu perguntei [a Bertrand Russel — 95 anos] como estava indo uma de suas netas. A princípio ele não ouviu; e Edith disse 'Oh, ela está fazendo isto e aquilo.' Bertie ouviu isto e disse se lamentando: 'Principalmente aquilo!' Ficamos meditando por que, em pares verbais, o segundo é sempre pior que o primeiro." Rupert Crawshay-Williams. *Russel Remembered*. London, Oxford University Press, 1970, p. 152.

36. Stephen A. Erickson. "Language and meaning". In: James M. Edie (org.). *New Essays in Phenomenology*. Chicago, Quadrangle Books, 1969, p. 45-46.

[5]
ESPACIOSIDADE E APINHAMENTO

1. A recente literatura sobre espaço social e a psicologia humana sobre apinhamento tem se afastado das inferências ingênuas baseadas na

observação do comportamento animal em condições de laboratório. Ver Irwin Altman. *The Environment and Social Behavior*. Monterey, California, Brooks, Cole Co., 1975; o número especial sobre "Crowding in real environments". Susan Saegert (org.). In: *Environment and Behavior*, v. 7, nº 2, 1975; Aristide H. Esser. "Experiences of crowding". *Representative Research in Social Psychology*, v. 4, 1973, p. 207-218; Charles S. Fischer, Mark Baldassare, e Richard J. Ofshe. "Crowding studies and urban life: a critical review". *Journal of American Institute of Planners*, v. 43, nº 6, 1975, p. 406-418; Gunter Gad. " 'Crowding' and 'pathologies': some critical remarks". *The Canadian Geographer*, v. 17, nº 4, 1973, p. 373-390.

2. Studs Terkel. *Working*. New York, Pantheon, 1974, p. 385-386.

3. Antoine de Saint-Exupéry. *Wind, Sand, and Stars*. Harmondsworth, Penguin Books, 1966, p. 24.

4. Para uma ampla análise sobre paisagem e pintura de paisagem nas categorias de "perspectiva" (espaço) e "refúgio" (lugar), ver Jay Appleton. *The Experience of Landscape*. London, John Wiley, 1975; Edoardo Weiss. *Agoraphobia in the Light of Ego Psychology*. New York, Grune and Stratton, 1964, p. 52, 65. Os psiquiatras não fazem mais uma distinção nítida entre a pessoa que sente medo de espaços abertos e a que sente medo de pequenos espaços fechados. "O agoráfobo, provavelmente, também é claustrófobo, sente medo de desmaiar, morrer, ou enlouquecer, ou perder o controle." Isaac M. Marks. *Fears and Phobias*. New York, Academic Press, 1969, p. 120.

5. Raymond Firth. *We, the Tikopia*. London, George Allen and Unwin, 1957, p. 19.

6. Burton Watson. *Chinese Lyricism: Shih Poetry from the Second to the Twelfth Century*. New York, Columbia University Press, 1971, p. 21.

7. Maxim Gorky. "On the Russian peasantry", citado em Jules Koslow. *The Despised and the Damned: The Russian Peasant through the Ages*. New York, MacMillan, 1972, p. 35.

8. Martin Heidegger. "Art and space". *Man and World*, v. 6, nº 1, 1973, p. 3-8.

9. Michael Sullivan. *The Birth of Landscape Painting in China*. Berkeley, University of California Press, 1962; Edward H. Schafer. *The Vermilion Bird: The Images of the South*. Berkeley, University of California Press, 1967, p. 120-122.

10. John F. A. Sawyer. "Spaciousness". *Annual of the Swedish Theological Institute*, v. 6, 1967-68, p. 20-34.

11. Ervin Goffman. *Behavior in Public Places*. New York, The Free Press, 1966, p. 15.

12. Aristide H. Esser. *Behavior and Environment: The Use of Space by Animals and Men*. New York, Plenum Press, 1971, p. 8.

13. Mary McCarthy. *The Writing on the Wall*. New York, Harcourt, Brace and World, 1970, p. 203.

14. Jules Henry. *Jungle People: A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*. New York, J. J. Augustin, 1941, p. 18-19.

15. Patricia Draper. "Crowding among hunter-gatherers: the lKung Bushmen". *Science*, v. 182, 19 October 1973, p. 301-303. Para outro exemplo de apinhamento natural sem efeito adverso, ver Albert Damon. "Human ecology in the Solomon Islands: biomedical observations among four tribal societies". *Human Ecology*, v. 2, nº 3, 1974, p. 191-215.

16. Alvin L. Schorr. "Housing and its effects". In: Harold M. Proshansky, William H. Ittelson, e Leanne G. Rivlin. *Environmental Psychology*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970, p. 326.

17. O historiador de arte Bernard Berenson escreveu: "Uma multidão italiana é agradável. Não diz palavrão e não usa os cotovelos. Estar no meio dela é, na verdade, tomar *un bain de multitude*. (...)" No *The Bernard Berenson Treasury*, selecionado e editado por Hanna Kiel. New York, Simon and Schuster, 1962, p. 58.

18. *The New York Times*, Sunday, July 29, 1973, p. 38.

19. No *Doctor Zhivago*; citado por Edmund Wilson. "Legend and symbol in Doctor Zhivago". In: *The Bit Between My Teeth*. London, W. H. Allen, 1965, p. 464.

20. O. F. Bollnow. "Lived-space". In: Nathaniel Lawrence e Daniel O'Connor. *Readings in Existential Phenomenology*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967, p. 178-186.

21. Richard Hoggart. *The Uses of Literacy*. New York, Oxford University, 1970, p. 34 [brochura].

22. Irwin Altman. "Privacy: a conceptual analysis". *Environment and Behavior*, v. 8, nº 1, 1976, p. 7-29.

23. Robert Roberts, como Hoggart, vem de uma classe operária. Sua descrição da vida da classe operária é consideravelmente mais deprimente do que a de Hoggart. Robert Roberts. *The Classic Slum: Salford Life in the First Quarter of the Century*. Manchester, Manchester University Press, 1971.

24. Haim Schwarzbaum. "The overcrowded earth". *Numen*, v. 4, January 1957, p. 59-74.

25. Knud Rasmussen. *The Intellectual History of the Iglulik Eskimos*. Report of the 5th Thule Expedition, The Danish Expedition to Arctic North America, v. 7, 1929, p. 92-93.

[6]
HABILIDADE ESPACIAL, CONHECIMENTO E LUGAR

1. "Não podemos aprender a manter nosso equilíbrio sobre uma bicicleta procurando seguir a regra explícita de que, para compensar um desequilíbrio, precisamos curvar nossa bicicleta — no sentido oposto do desequilíbrio — cujo raio é proporcional ao quadrado da velocidade da bicicleta dividido pelo ângulo do desequilíbrio. Tal conhecimento é totalmente ine-

ficaz, a não ser que se conheça tacitamente, isto é, a não ser que se conheça subsidiariamente — a não ser que simplesmente viva a experiência." Michael Polanyi e Harry Prosch. *Meaning*. Chicago, University of Chicago Press, 1975, p. 41.

2. Já analisei este tema em "Images and mental maps". *Annals, Association of American Geographers*, v. 65, nº 2, 1975, p. 205-213.

3. G. G. Luce e Julius Segal. *Sleep*. New York, Coward-McCann, 1966, p. 134.

4. Nathaniel Kleitman. *Sleep and Wakefulness*. Chicago, University of Chicago Press, 1963, p. 282.

5. Griffith Williams. "Highway hypnosis: an hypothesis". *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, v. 11, nº 3, 1963, p. 147.

6. L. A. Pechstein. "Whole vs. part methods in motor learning". *Psychological Monograph*, v. 33, nº 99, 1917, p. 30; citado por K. S. Lashley. "Learning: I. Nervous mechanisms in learning". In: Carl Murchison (org.). *The Foundations of Experimental Psychology*. Worcester, Clark University Press, 1929, p. 535.

7. Warner Brown. "Spatial integration in human maze". *University of California Publications in Psychology*, v. 5, nº 6, 1932, p. 123-134.

8. Ibid., p. 128.

9. Ibid., p. 124.

10. D. O. Hebb. *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*. New York, John Wiley, 1949, p. 136.

11. Robert Edgerton. *The Cloak of Competence*. Berkeley, University of California Press, 1967, p. 95.

12. Alan Richardson. *Mental Imagery*. London, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 56; Richard M. Suinn. "Body thinking: psychology for Olimpic champs". *Psychology Today*, v. 10, nº 2, 1976, p. 38-43.

13. J. A. Leonard e R. C. Newman. "Spatial orientation in the blind". *Nature*, v. 215, nº 5108, 1967, p. 1414.

14. J. McReynolds e P. Worchel. "Geographic orientation in the blind". *Journal of General Psychology*, v. 51, 1954, p. 230-234.

15. H. R. de Silva. "A case of a boy possessing an automatic directional sense". *Science*, v. 73, 1931, p. 393-394. Será que os chineses têm um sentido de direção extraordinariamente desenvolvido? "Na China, quando se quer mudar uma mesa para outro lugar, dentro do quarto, não se pede ao empregado que a mova à sua direita ou esquerda, mas que 'a mude um pouco para leste' ou oeste [...] mesmo se for questão de cinco ou oito centímetros." Derk Bodde, "Types of chinese categorical thinking". *Journal of American Oriental Society*, v. 59, 1939, p. 201.

16. John Nance. *The Gentle Tasaday*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1975, p. 21-22.

17. H. D. Hutorowicz. "Maps of primitive peoples". *Bulletin, American Geographical Society*, v. 43, 1911, p. 669-679; C. E. LeGear. "Map

making by primitive peoples". *Special Libraries*, v. 35, nº 3, 1944, p. 79-83.

18. Hutorowicz. "Maps of primitive peoples", p. 670.

19. John W. Berry. "Temne and Eskimo perceptual skills". *International Journal of Psychology*, v. 1, 1966, p. 207-229.

20. Edmund S. Carpenter. "Space concepts of the Aivilik Eskimo". *Explorations*, v. 5, 1955, p. 140.

21. Ibid., p. 138.

22. Berry. "Temne and Eskimo perceptual skills". Ver também a posição de Beatrice Whiting's sobre "Differences in child rearing between foragers and nonforagers". In: Richard B. Lee e Irven de Vore (orgs.). *Man the Hunter*. Chicago, Aldine, 1968, p. 337.

23. David Lewis. *We the Navigators*. Honolulu, The University Press of Hawaii, 1972, p. 17-18.

24. Thomas Gladwin. *East is a Big Bird*. Cambridge, Harvard University Press, 1970, p. 17-18.

25. Ibid., p. 56.

26. Lewis. *We, the Navigators*, p. 87.

27. Gladwin. *East is a Big Bird*, p. 129.

28. Ibid., p. 131.

29. Ibid., p. 34; M. Levison, R. Gerard Ward, e J. W. Webb. *The Settlement of Polynesia: A Computer Simulation*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1973, p. 62-64.

[7]
ESPAÇO MÍTICO E LUGAR

1. Sobre a Passagem de Noroeste, ver John K. Wright, "The open Polar Sea". In: *Human Nature in Geography*. Cambridge, Harvard University Press, 1966, p. 89-118. "À medida que a exploração da América do Norte continuou e as diferentes expedições falharam na descoberta da tão desejada 'rota marítima para Catai', a teoria sobre um estreito começou a perder prestígio em alguns lugares. No entanto, a idéia de uma passagem por água para o Leste não foi abandonada, mas foi mudada na forma. Agora, em vez de uma ampla passagem marítima ao norte do continente, imaginou-se que um rio atravessaria essa imensa área. Este enfoque está bem evidente nas informações dadas aos colonizadores de Jamestown, em 1607, aconselhando-os a se fixarem junto a um rio navegável que 'corra para o Noroeste, por esse caminho vocês encontrarão mais depressa o outro mar'." In: G. G. Cline, *Exploring the Great Basin*. Norman, University of Oklahoma Press, 1963, p. 21. Sobre o paraíso terrestre, ver Henri Baudet. *Paradise on Earth*. New Haven, Yale University Press, 1965; e Carolly Erickson. *The Medieval Vision: Essays in History and Perception*. New York, Oxford University Press, 1976, p. 3-8. Quero agradecer a Ivor Winton por ter lido criticamente este capítulo.

2. T. A. Ryan e M. S. Ryan. "Geographical orientation". *American Journal of Psychology*, v. 53, 1940, p. 204-215.

3. Thomas Gladwin. *East is a Big Bird: Navigation and Logic on Puluwat Atoll*. Cambridge, Harvard University Press, 1970, p. 17, 132.

4. A. Irving Hallowell. *Culture and Experience*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1955, p. 187.

5. Ibid., p. 192-193.

6. Victor W. Turner. "Symbols in African ritual". *Science*, v. 179, 16 March 1973, p. 1104. Neste artigo, Turner chama a atenção sobre a forma como as complexas cosmologias da África ocidental diferem dos mitos relativamente simples da África central, e apresenta algumas interpretações.

7. Ibid. Ver Geneviève Calame-Griaule. *Ethnologie et Langage: le parole chez les Dogons*. Paris, Gallimard, 1965, p. 27-28.

8. Sobre a crença popular dos chineses referente à natureza, ver E. Chavannes, *Le T'ai Chan*. Paris, Ernest Leroux, 1910.

9. William Caxton. *Mirrour of the World*. Oliver H. Prior (org.). London, Early English Text Society, 1913, p. 109. Primeira publicação em 1481.

10. Sir Walter Raleigh. *The History of the World*, livro 1, chap. 2, seção 5. In: *The Works of Sir Walter Raleigh*. Oxford, 1829, p. 59.

11. Christopher Packe. *A Dissertation upon the Surface of the Earth*. London, 1737, p. 4-5.

12. Ernst Cassirer. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 110.

13. Leonard Barkan. *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World*. New Haven, Yale University Press, 1975, p. 23.

14. Gilbert Cope. *Symbolism in the Bible and the Church*. London, SCM Press, 1959, p. 63-64.

15. Ver, por exemplo, Michael Coe, "A model of ancient community structure in the Maya lowlands". *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 21, 1965, p. 97-113; Robert Fuson. "The orientation of Mayan ceremonial centers". *Annals, Association of American Geographers*, v. 59, 1969, p. 494-511; John Ingham. "Time and space in ancient Mexico: the symbolic dimensions of clanship". *Man*, v. 6, nº 4, 1971, p. 615-629; Joyce Marcus. "Territorial organization of the Lowland Classic Maya". *Science*, v. 180, nº 4089, 1973, p. 911-916; John G. Neihardt. *Black Elks Speaks*. Nebraska, Bison Book, 1961, p. 2; Alfonso Ortiz. "Ritual drama and the Pueblo world view". In: *New Perspectives on the Pueblos*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1972, p. 142; Leslie A. White. "The Pueblo of Santa Ana, New Mexico", *American Anthropological Association*, Memoir 60, vol. 44, nº 4, 1942, p. 80-84.

16. Henri Frankfort, H. A. Frankfort, John A. Wilson e Thorkild Jacobsen. *Before Philosophy*. Baltimore, Penguin, 1951; Paul Wheatley. *City as Symbol*. London, H. K. Lewis, 1969, p. 17-21; Werner Müller. *Die*

heilige Stadt. Stuttgart, Kohlhammer, 1961; Alfred Forke. *The World-Conception of the Chinese*. London, Arthur Probsthain, 1925; Marcel Granet. *La Pensée Chinoise*. Paris, Albin Michel, 1934, esp. a seção "Le microcosme", p. 361-388; Justus M. van der Kroef. "Dualism and symbolic antithesis in Indonesian society". *American Anthropologist*, v. 56, 1954, p. 847-862. Sobre levantamento dos sistemas cósmicos mundiais baseados nos pontos cardeais e cor, ver Karl A. Nowotny, *Beiträge zur Geschichte des Weltbildes: Farben und Weltrichtungen, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistk*, v. 17 (1969), Verlag Ferdinand Berger and Söhne, Horn-Wien, 1970. Quero agradecer Stephen Jett por esta referência.

17. G. W. Stow. *The Native Races of South Africa*. London, Sonnenschein, 1910, p. 43.

18. White. "The Pueblo of Santa Ana, New Mexico", p. 80.

19. Hallowell. *Culture and Experience*, p. 191.

20. Ibid., p. 199.

21. Nelson I. Wu. *Chinese and Indian Architecture*. New York, Braziller, 1963, p. 12.

22. Nowotny. *Beiträge zur Geschichte des Weltbildes*.

23. Franz Cumont. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. New York, Dover, 1960, p. 67.

24. Vincent Scully. *The Earth, the Temple, and the Gods*. New Haven, Yale University Press, 1962, p. 44.

25. Ernest Brehaut. *An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville*. Columbia University Studies in History, Economics and Public Law, v. 48, 1912, p. 61-62.

26. Ibid., p. 238-239.

27. Cope. *Symbolism in the Bible*, p. 242-243.

28. Ver, por exemplo, o mapa-múndi de Ebsdorf (c. 1235), reproduzido em Leo Bagrow, *History of Cartography*. Cambridge, Harvard University Press, 1964, lâmina E.

29. Donald J. Munro. *The Concept of Man in Early China*. Stanford, Stanford University Press, 1969, p. 41.

30. D. R. Dicks. "The ΚΛΙΜΑΤΑ in Greek geography". *Classical Quarterly*, v. 5, 1955, p. 249.

31. Clarence J. Glacken. *Traces on the Rhodian Shore*. Berkeley, University of California Press, 1967.

32. Geoffrey Lloyd. "Right and left in Greek philosophy". In: Needham (org.). *Right and Left*, p. 177.

33. Loren Baritz. "The idea of the West". *American Historical Review*, v. 66, nº 3, 1961, p. 618-640.

34. Merrill Jensen (org.). *Regionalism in America*. Madison, University of Wisconsin Press, 1965; Wilbur Zelinsky. *The Cultural Geography of the United States*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973.

35. Leslie A. Fiedler. *The Return of the Vanishing American*. New York, Stein and Day, 1968, p. 16-22.

36. J. B. Jackson. *American Space: The Centennial Years 1865-1876*. New York, Norton, 1970, p. 58.

37. Mircea Eliade. *Images and Symbols*. New York, Sheed and Ward, 1969, p. 39.

[8]

ESPAÇO ARQUITETÔNICO E CONHECIMENTO

1. Karl von Frisch. *Animal Architecture*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

2. Ver Christopher Alexander, *Notes on the Synthesis of Form*. Cambridge, Harvard University Press, 1964. Sobre a estabilidade de certas formas arquitetônicas populares, Alexander apresenta as seguintes referências: L. G. Bark. "Beehive dwellings of Apulia". *Antiquity*, v. 6, 1932, p. 410; Werner Kissling. "House tradition in the Outer Hebrides". *Man*, v. 44, 1944, p. 137; e H. A. e B. H. Huscher. "The hogan builders of Colorado". *Southwestern Lore*, v. 9, 1943, p. 1-92.

3. Pierre Deffontaines. *Géographie et religions*. Paris, librarie Gallimard, 1948; Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane*. New York, Harper and Row, 1961; Lord Raglan. *The Temple and the House*. London, Routledge and Paul, 1964. Sobre os sacrifícios de animais e seres humanos na construção de uma Cidade Real, ver T. K. Chêng. *Shang China*. Toronto, University of Toronto Press, 1960, p. 21.

4. John Harvey. *The Medieval Architect*. London, Wayland Publishers, 1972, p. 97.

5. Ibid., p. 26.

6. P. du Colombier. *Les Chantiers des cathédrales*. Paris, J. Picard, 1953, p. 18; citado em Adolf Katzenellenbogen. *The Sculptural Programs of Chartres Cathedral*. New York, Norton, 1964, p. vii.

7. Leopold von Ranke. *Ecclesiastical and Political History of the Popes during the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London, J. Murray, 1840, v. 1, livro 4, seção 8; citado por Geoffrey Scott. *The Architecture of Humanism*. New York, Charles Scribner's, 1969, p. 112-113.

8. Sobre casa com pátio interno na Mesopotâmia, ver C. L. Wooley. "The excavations at Ur 1926-1927". *The Antiquaries Journal*. London, v. 7, 1927, p. 387-395. Sobre resumo das mudanças de estilo da casa no antigo Oriente Próximo, ver S. Giedion. *The Eternal Present*. New York, Pantheon Books, 1964, p. 182-189. Sobre a evolução da forma da casa de oval para retangular no antigo Egito, ver Alexander Badawy. *Architecture in Ancient Egypt and the Near East*. Cambridge, MIT Press, 1966, p. 10-14. Sobre mudanças no tipo de casa da moradia redonda semi-subterrânea para o modelo com pátio interno, na Beócia, ver Bertha Carr Rider. *Ancient Greek Houses*. Chicago, Argonaut, 1964, p. 42-68. Em Creta, no entanto, as casas neolíticas eram predominantemente retangulares. Ver D. S. Robertson.

Greek and Roman Architecture. Cambridge at the University Press, 1969, p. 7. Sobre o desenvolvimento da casa chinesa, a partir dos tempos neolíticos, ver K. C. Chang. *The Archaelogy of Ancient China*. New Haven, Yale University Press, 1968, e Andrew Boyd. *Chinese Architecture and Town Planning, 1500 B.C.-A.D. 1911*. Chicago, University of Chicago Press, 1962. Sobre o México pré-histórico, ver Marcus C. Winter. "Residential patterns of Monte Alban, Oaxaca, Mexico". *Science*, v. 186, nº 4168, 1974, p. 981-986.

9. Neil Harris. "American space: spaced out at the shopping center". *The New Republic*, v. 173, nº 24, 1975, p. 23-26.

10. S. Giedion. *The Eternal Present*, esp. "Supremacy of the vertical", p. 435-492.

11. Wright Morris. *The Home Place*. New York, Charles Scribner's, 1948, p. 75-76.

12. S. Giedion. *Architecture and the Phenomena of Transition*. Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 144-255. Sobre a importância e influência do Panteão, ver William L. MacDonald. *The Pantheon: Design, Meaning, and Progeny*. Cambridge, Harvard University Press, 1976.

13. "O espaço exterior, aberto, sem os contornos delimitantes das montanhas ou das linhas da costa, é muitas vezes maior do que o maior dos edifícios; no entanto, é bem provável a sensação de amplidão nos impressionar mais ao entrar em um edifício; trata-se aqui claramente de um efeito de formas puras." Susanne K. Langer. *Mind: An Essay on Human Feeling*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1967, v. 1, p. 160.

14. Black Elk, dos Sioux Oglala, vê o círculo e os processos circulares em todos os lugares da natureza assim como no mundo do homem. John G. Neihardt. *Black Elks Speaks*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1961, p. 198-200.

15. Clark E. Cunningham. "Order in the Atoni House". *Bijdragen Tet De Taaland-En Volkekunde*, v. 120, 1964, p. 34-68.

16. P. Suzuki. *The Religious System and Culture of Nias, Indonesia*. The Hague, Ph. D. dissertation, Leiden University, 1959, p. 56 e segs., resumida em Douglas Fraser. *Village Planning in the Primitive World*. New York, George Braziller, s/d, p. 36-38.

17. Colin M. Turnbull. *Wayward Servants*. London, Eyre and Spottiswode, 1965, p. 200.

18. A função didática da catedral é um tema desenvolvido por Emile Mâle. *The Gotic Image*. New York, Harper Torchbooks, 1958.

19. Ver Patrick Nuttgens. "The metaphysics of Light". In: *The Landscape of Ideas*. London, Faber and Faber, 1972, p. 42-60. Otto von Simson escreveu: "Esta atitude da Idade Média para com a arquitetura sagrada difere muito da nossa. (...) A maneira mais simples de definir esta diferença é lembrar a mudança de significado e função do símbolo. Para nós o símbolo é uma imagem que reveste a realidade física com significado poético. Para o homem medieval o mundo físico, como nós o enten-

demos, não tinha realidade exceto como um símbolo. Mas mesmo o termo 'símbolo' é enganador. Para nós o símbolo é a criação subjetiva da fantasia poética; para o homem medieval, o que chamaríamos de símbolo é a única definição de realidade objetivamente válida. (...) Máximo, o Confessor (...) define o que ele chama de 'visão simbólica' como a habilidade de apreender, dentro dos objetos perceptíveis pelos sentidos, a realidade invisível do intangível que está além deles." Simson. *The Gothic Cathedral*. New York, Pantheon Books, 1962, p. xix-xx.

20. A. Rapoport. "Images, symbols and popular design". *International Journal of Simbology*, v. 4, nº 3, 1973, p. 1-12; Marc Treib. "Messages in the interstices: symbols in the urban landscape". *Journal of Architectural Education*, v. 30, nº 1, 1976, p. 18-21.

21. Scott. *The Architecture of Humanism*, p. 50.

[9]
TEMPO NO ESPAÇO EXPERIENCIAL

1. Langer. *Feeling and Form*, p. 112.

2. Stephen Shapiro e Hilary Ryglewicz afirmam que a relação entre espaço e tempo é a seguinte: "As pessoas que valorizam a ordem, freqüentemente apreciam os horários; a ordenação do espaço e do tempo aumenta seus sentimentos de segurança. As pessoas que não se 'prendem' ao espaço, freqüentemente não se 'prendem' ao tempo. (...) Podemos sentir as interrupções de nosso tempo privado como sentimos as invasões de nosso espaço privado. 'Lugar seguro' para o eu muitas vezes significa um lugar como o lar ou sala de estudo, onde o tempo da pessoa está livre de interrupção; por outro lado, 'tempo seguro' muitas vezes significa o tempo gasto em um lugar especial ou com uma pessoa especial." In: *Feeling Safe*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1976, p. 102.

3. Colin M. Turnbull. *The Forest People*. London, Chatto and Windus, 1961, p. 223, 227; "The legends of the BaMbuti". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 89, 1959, p. 45-60; "The MButi Pygmies: an ethnographic survey". *Anthropological Papers*. The American Museum of Natural History, v. 50, parte 3, 1965, p. 164, 166.

4. Ao contrário, encontramos no Lü Shih Ch'un Ch'iu (um compêndio filosófico chinês do século III antes de Cristo) a seguinte observação: "Se um homem sobe uma montanha, o boi lá embaixo parece um carneiro e o carneiro parece um ouriço. Porém seu tamanho verdadeiro é bem diferente." Ver Joseph Needham. *Science and Civilisation in China*. Cambridge at the University Press, 1956, v. 2, p. 82.

5. Benjamin Lee Whorf. "An American Indian model of the universe". *Collected Papers on Metalinguistics*. Washington, D.C., Foreign Service Institute, 1952, p. 47-52.

6. Arthur O. Lovejoy e George Boas. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1935.

7. A. C. Graham. *The Book of Lieh Tzu*. London, John Murray, 1960, p. 34-35.

8. Philip W. Porter e Fred E. Lukermann. "The geography of utopia". In: David Lowenthal e Martin Bowden (orgs.). *Geographies of the Mind*. New York, Oxford University Press, 1976, p. 197-223.

9. Rudolf Arnheim. *Art and Visual Perception*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1965, p. 240.

10. E. Minkowski. *Lived Time: Phenomenological and Psychological Studies*. Evanston, Northwestern University Press, 1970, p. 81-90.

11. John T. Ogden. "From spatial to aesthetic distance in the eighteenth century". *Journal of the History of Ideas*, v. 35, nº 1, 1974, p. 63-78.

12. Frederick Bradnum. *The Long Walks: Journeys to the Sources of the Nile*. London, Victor Gollancz, 1969, p. 21-22.

13. Christopher Salvesen. *The Landscape of Memory: A Study of Wordsworth's Poetry*. London, Edward Arnold, 1965, p. 156-157.

14. Brian Elliot. *The Landscape of Australian Poetry*. Melbourne, F. W. Cheshire; 1967, p. 3.

15. David Lowenthal. "The American way of history". *Columbia University Forum*, v. 9, 1966, p. 27-32.

16. Patrick Hart. *Thomas Merton/Monk: A Monastic Tribute*. New York, Sheed and Ward, 1974, p. 73-74.

17. E. W. Straus. *The Primary World of Senses*. New York, The Free Press, 1963, p. 33.

18. D. N. Parkes e N. Thrift. "Timing space and spacing time". *Environment and Planning A*, v. 7, 1975, p. 651-670.

19. Leslie A. White. "The world of the Keresan Pueblo Indians". In: Stanley Diamond (org.). *Primitive Views of the World*. New York, Columbia University Press, 1964, p. 83-94.

20. T. G. R. Strehlow. *Aranda Tradition*. Melbourne, Melbourne University Press, 1947, p. 30-31.

21. R. M. Berndt e C. H. Berndt. *Man, Land and Myth in North Australia: The Gunwinggu People*. East Lansing, Michigan State University Press, 1970, p.18-41.

22. N. I. Wu. *Chinese and Indian Architecture*. New York, Braziller, 1963, p. 29-45.

[10]
EXPERIÊNCIAS ÍNTIMAS COM LUGAR

1. Gaston Bachelard. *The Poetics of Space*. Boston, Beacon Press, 1969, p. 40-41.

2. S. L. Washburn e Irven De Vore. "Social behavior of baboons and early man". In: S. L. Washburn (org.). *Social Life of Early Man*. Chicago, Aldine, 1961, p. 101.

3. Ver, por exemplo, em Mario Praz o profundo apego às coisas. "As coisas permanecem impressas em minha memória mais do que as pessoas. Coisas que não têm alma, ou melhor, que têm a alma que nós lhes atribuímos, e que também podem nos desapontar quando um dia caem as vendas de nossos olhos; mas, as pessoas também, muitas vezes, nos desapontam, porque muito raramente chegamos a conhecê-las, e quando acreditamos conhecê-las bem e nos sentimos em uníssono com elas, é porque a venda mais espessa de todas cobre, então, os nossos olhos — a venda do amor." *The House of Life*. New York, Oxford University Press, 1964. Citado por Edmund Wilson. *The Bit between My Teeth*. London, W. H. Allen, 1965, p. 663.

4. Tennessee Williams. *The Night of the Iguana*. New York, New Directions, 1962, Ato 3.

5. Augustine. *Confessions*, livro 4, 4:9.

6. Robert S. Weiss. *Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation*. Cambridge, The MIT Press, 1973, p. 117-119.

7. Christopher Isherwood. *A Single Man*. New York, Simon and Schuster, 1964, p. 76.

8. Paul Horgan. *Whitewater*. New York, Paperback Library edition, 1971, p. 163.

9. John Updike. "Packed dirt, churchgoing, a dying cat, a traded car". *New Yorker*, 16 December 1961, p. 59.

10. Robert Coles. *Migrants, Sharecroppers, Mountaineers*. Boston, Little, Brown and Co., 1971, p. 204.

11. Ibid., p. 207.

12. Doris Lessing. *The Golden Notebook*. New York, Bantam Book edition, 1973, p. 390.

13. Wright Morris. *The Home Place*. New York, Charles Scribner's Sons, 1948, p. 138-139.

14. Freya Stark. *Perseus in the Wind*. London, John Murray, 1948, p. 55.

15. Helen Santmyer. *Ohio Town*. Columbus, Ohio State University Press, 1962, p. 50.

16. Archie Lieberman. *Farm Boy*. New York, Harry N. Abrams, 1974, p.130-131.

17. Robert M. Pirsig. *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*. New York, William Morrow, 1974, p. 341.

18. Sobre o significado e o simbolismo da cidade norte-americana, ver Page Smith. *As a City upon a Hill: The Town in American History*. Cambridge, MIT Press, 1973; sobre a praça do Paço Municipal e a cidade pequena, ver J. B. Jackson. "The almost perfect town". In: *Landscapes*. University of Massachusetts Press, 1970, p. 116-131.

19. Sobre lugares íntimos de importância geral simbólica, ver Gaston Bachelard. *The Poetics of Space*. Boston, Beacon Press, 1969, e Otto Bollnow. *Mensch und Raum*. Stuttgart, Kolhammer, 1971. Sobre o simbolismo da casa, ver Clare C. Cooper. "The house as a symbol of self". *Institute of Urban and Regional Development*. University of California, Berkeley, Reprint nº 122, 1974; J. Douglas Porteous. "Home: the territorial core". *Geographical Review*, v. 66, nº 4, 1976, p. 383-390.

[11]
AFEIÇÃO PELA PÁTRIA

1. John S. Dunne. *The City of Gods: A Study of Myth and Mortality*. London, Sheldon Press, 1974, p. 29; J. B. Pritchard. *Ancient Near Eastern Texts*. Princeton, Prince-University Press, 1955, p. 455 e segs.

2. Ibid., p. 85; ver também René Guénon. "La Cité divine". In: *Symboles fondamentaux de la science sacrée*. Paris, Gallimard, 1962, p. 449-453; Lewis R. Farnel. *Greece and Babylon*. Edinburgh, T. Clark, 1911, p. 117-120.

3. *Appian's Roman History*, livro 8, capítulo 12:28, trad. Horace White. London, William Heinemann, 1912, v. 1, p. 545.

4. M. D. Fustel de Coulanges. *The Ancient City*. Garden City, New York, Doubleday Anchor Books, s/d, p. 36-37. Publicado pela primeira vez como *La Cité antique* em 1864.

5. Martin P. Nilsson. *Greek Popular Religion*. New York, Columbia University Press, 1940, p. 75.

6. De Coulanges. *The Ancient City*, p. 68.

7. Euripides. *Hippolytus, 1047-1050*. Ver Ernest L. Hettich. *A Study in Ancient Nationalism*. Williamsport, Pa., The Bayard Press, 1933.

8. A oração fúnebre de Péricles em Tucídides, *The History of Peloponnesian War*, livro 2: 36, trad. por Richard Crawley. Chicago, The University of Chicago Press, *Great Books*, v. 6, 1952, p. 396.

9. Isocrates. *Panegyricus*, 23-26, trad. por George Norlin. Cambridge, Harvard University Press, 1928, v. 1, p. 133.

10. Raymond Firth. *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington, New Zealand, Government Printers, 1959, p. 368.

11. Ibid., p. 370.

12. Ibid., p. 373.

13. Clarence R. Bagley. "Chief Seattle and Angeline". *The Washington Historical Quarterly*, v. 22, nº 4, p. 253-255. O discurso foi publicado pelo Dr. Henry A. Smith no *Seattle Sunday Star*, October 29, 1877. Embora o pensamento seja do chefe Seattle, as palavras em inglês são as do Dr. Smith, cujo gosto pela retórica pode ter sido influenciado pela educação clássica.

14. Leonard W. Doob. *Patriotism and Nationalism: Their Psychological Foundations*. New Haven, Yale University Press, 1952, p. 196.

15. Ernest Wallace e E. Adamson Hoebel. *The Comanches: Land of the South Plains*. Norman, University of Oklahoma Press, 1952, p. 196.

16. Chief Standing Bear. *Land of the Spotted Eagle*. Boston, Houghton Mifflin, 1933, p. 43, p. 192-193.

17. W. E. H. Stanner. "Aboriginal territorial organization: estate, range, domain and regime". *Oceania*, v. 36, nº 1, 1965, p. 1-26.

18. T. G. H. Strehlow. *Aranda Traditions*. Melbourne, Melbourne University Press, 1947, p. 51.

19. Ibid., p. 30-31; ver também Amos Rapoport. "Australian aborigines and the definition of place". In: W. J. Mitchell (org.). *Environmental Design and Research Association*, Proceedings of the 3rd Conference at Los Angeles, 1972, p. 3-3-1 a 3-3-14.

20. Robert Davis. *Some Men of the Merchant Marine*, dissertação de Mestrado, inédita, Faculty of Political Science, Columbia University Press, 1907; citado em Margaret M. Wood. *Paths of Loneliness*. New York, Columbia University Press, 1953, p. 156.

21. Raymond Firth. *We the Tikopia*. London, George Allen and Unwin, 1957, p. 27-28.

22. John Nance. *The Gentle Tasaday*. New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1975, p. 21-22.

23. Ibid., p. 57.

24. Tao Te Ching, cap. 80; citado em Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*. New York, MacMillan, 1948, p. 20.

25. Archie Lieberman. *Farm Boy*. New York, Harry N. Abrams, 1974, p. 36.

26. Ibid., p. 130.

27. Ibid., p. 293.

[12]
VISIBILIDADE: A CRIAÇÃO DE LUGAR

1. Wallace Stevens. *Collected Poems*. New York, Knopf, 1965, p. 76.

2. Langer. *Feeling and Form*, p. 40.

3. R. M. Newcomb. "Monuments three millennia old — the persistence of place". *Landscape*, v. 17, 1967, p. 24-26; René Dubos. "Persistence of place". In: *A God Within*. New York, Charles Scribner's, 1972, p. 111-134.

4. Langer. *Feeling and Form*, p. 96.

5. Ibid., p. 98.

6. John Y. Keur e Dorothy L. Keur. *The Deeply Rooted: A Study of a Drents Community in the Netherlands*. Monographs of the American Ethnological Society, v. 25, 1955.

7. Maurice Halbwachs. *The Psychology of Social Class*. Glencoe, Illinois, The Free Press, 1958, p. 35. A respeito da solidariedade da aldeia diante de estranhos, Paul Stirling observa: "As virtudes da aldeia são um eterno tópico de conversa com os estranhos e de piada entre os homens das diferentes aldeias. Cada aldeia tem a melhor água potável e o melhor clima." In: "A Turkish village". In: Teodor Shanin (org.). *Peasants and Peasant Societies*. Harmondsworth, Penguin, 1971, p. 40.

8. G. William Skinner. "Marketing and social structure in rural China". *The Journal of Asian Studies*, v. 24, nº 1, 1964, p. 32.

9. Ibid., p. 35.

10. Ibid., p. 38.

11. Herbert J. Gans. *The Urban Villagers*. New York, The Free Press, 1962, p. 105.

12. Ibid., p. 107.

13. Walter Firey. *Land Use in Central Boston*. Cambridge, Harvard University Press, 1947, p. 45-48, p. 96.

14. Caroline F. Ware. *Greenwich Village 1920-1930*. Boston, Houghton Mifflin Co., 1935, p. 88-89.

15. Eliade. *The Sacred and the Profane*, p. 49.

16. Charles Pendrill. *London Life in the 14th Century*. London, Allen and Unwin, 1925, p. 47-48.

17. Anselm Strauss. *Images of the American City*. New York, Free Press, 1961.

18. Jan Morris. "Views from Lookout Mountain". *Encounter*, June 1975, p. 43.

19. A. Andrewes. "The growth of the city-state". In: Hugh Lloyd-Jones (org.). *The Greeks*. Cleveland e New York, World, 1962, p. 19.

20. *Thucydides*, ii, 37 (trad. B. Jowett).

21. William R. Halliday. *The Growth of the City State*. Chicago, Argonaut, 1967, p. 94.

22. Ernst Moritz Arndt. "Was ist des Deutschen Vaterland?" In: *The Poetry of Germany*, trad. de Alfred Baskerville. Baden-Baden e Hamburg, 1876, p. 150-152; citado em Louis L. Snyder. *The Dynamics of Nationalism*. Princeton, N.J., D. Van Nostrand, 1964, p. 145.

23. Albert Mathiez. *Les Origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*. Paris, Georges Bellars, 1904, p. 31; citado em C. J. H. Hayes. *Essays on Nationalism*. New York, The MacMillan Co., 1928, p. 103.

24. Leonard W. Doob. *Patriotism and Nationalism: Their Psychological Foundation*. New Haven, Yale University Press, 1964, p. 163.

25. Hayes. *Essays onf Nationalism*, p. 108-109.

26. Ibid., p. 65.

[13]
TEMPO E LUGAR

1. John G. Gunnell. *Political Philosophy and Time*. Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1968, p. 55-56, 65-66.

2. "Até os nômades mais desenvolvidos não vão muito longe: a distância mais afastada chega a 240 quilômetros ou possivelmente 320, no ano, e, como é de praxe, levanta-se um conjunto relativamente grande de tendas. As mulheres gostam assim, não lhes importando a composição florística da pastagem." F. Fraser Darling. "The unity of ecology". *The Advancement of Science*, November 1963, p. 302.

3. Michael Young e Peter Willmott. *The Symmetrical Family*. New York, Pantheon Books, 1973, p. 148-174, p. 239-262.

4. James K. Feibleman. *Philosophers Lead Sheltered Lives*. London, Allen and Unwin, 1952, p. 55.

5. Helen Gardner. "Clive Staples Lewis". *Proceedings of the British Academy*, v. 51, 1965, p. 421.

6. V. S. Naipul. *The Mimic Men*. London, Andre Deutsch, 1967, p. 204-205.

7. Eugene Ionesco. *Fragments of a Journal*. London, Faber and Faber, 1968, p. 11.

8. Simone de Beauvoir. *The Coming of Age*. New York, Putnam, 1972, p. 365.

9. Aristides. "The opinionated librarian". *The American Scholar*, Winter, 1975/76, p. 712.

10. "Em nossa sociedade, os bichos de pelúcia, especialmente o ursinho, desempenham um papel importante na vida de toda criança pequena. No entanto, quando chega a época de ir à escola, estes bichinhos são levados para o armário atopetado do sótão. Por isso, é psicologicamente interessante observar que as lojas nas universidades vendem bichos de pelúcia. Ainda que a racionalização consciente para a compra dos bichinhos possa se dever ao fato de que são 'engraçadinhos' ou possuem o emblema da universidade, eles naturalmente não passam do velho ursinho que agora vai à universidade, servindo para reafirmar que nada mudou." Em Daniel A. Sugarman e Lucy Freeman. *The Search of Serenity: Understanding and Overcoming Anxiety*. New York, The MacMillan Company, 1970, p. 81.

11. Claude Lévi-Strauss. *The Savage Mind*. London, Weidenfeld and Nicolson, 1966, p. 234.

12. E. E. Evans-Pritchard. *The Nuer*. Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 108. Sobre a tendência dos Nuer de tratar os acontecimentos como únicos e de não lhes atribuir historicidade, ver David F. Pocock, "The anthropology of time-reckoning". In: John Middleton. *Myth and Cosmos: Readings in Mythology and Symbolism*. Garden City, N.Y., The Natural History Press, 1967, p. 310.

13. Jiro Harada. *A Glimpse of Japanese Ideals: Lectures on Japanese Art and Culture*. Tóquio, Kokusai Bunka Shinkokai, 1937, p. 7.

14. T. T. Chen. "The Chauchow stone bridge". *People's China*, v. 15, August 1955, p. 30-32; Andrew Boyd. *Chinese Architecture and Town Planning*. Chicago, University of Chicago Press, 1962, p. 155.

15. Homer Dubs. *The History of the Former Han Dynasty*. Baltimore, Waverly Press, 1938, v. 1, p. 181 e 183.

16. L. S. Yang. *Les Aspects économiques des travaux publics dans la Chine impériale*. Paris, Collège de France, 1964, p. 18.

17. *The Travels of Marco Polo*, trad. por R. Latham. Harmondsworth, Penguin, 1958, p. 98-100.

18. C. S. Lewis. *The Discarded Image*. Cambridge at the University Press, 1964, p. 182-183.

19. Sigfried Giedion. *Architecture and the Phenomena of Transition*, p. 231.

20. Georges Poulet. *Studies in Human Time*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1956, p. 23-24.

21. Howard Mumford Jones. *O Strange New World*. New York, Viking Press, 1964, p. 359.

22. Alvin Schwartz. *Museum: The Story of America's Treasure Houses*. New York, E. P. Dutton, 1967, p. 126-127.

23. David Lowenthal. "The past in the American landscape". In: David Lowenthal e Martyn J. Bowden (orgs.). *Geographies of the Mind*. New York, Oxford University Press, 1976, p. 106.

24. Na década de sessenta havia nos Estados Unidos cerca de cinco mil museus. Aproximadamente a metade dedicados à História. O restante estava dividido mais ou menos igualmente entre Arte e Ciência. Ver Schwartz. *Museum*, p. 29 e 124; Dillon Ripley. *The Sacred Grove, Essays on Museums*. New York, Simon and Schuster, 1969, p. 89.

25. Talvez o argumento mais convincente dos conservacionistas não seja estético nem sentimental, mas é de resultado prático — por exemplo, a idéia de que a conservação adequada possa salvar os nossos centros de cidade, em vias de desaparecimento. Ver Peirce F. Lewis. "To revive urban downtowns, show respect for the spirit of the place". *Smithsonian*, v. 6, nº 6, 1975, p. 33-40; e "The future of the past: our clouded vision of historic preservation". *Pioneer America*, v. 7, nº 2, 1975, p. 1-20.

26. "Quem já viu o bonito calçadão no centro de Roterdam, que os nazistas bombardearam em um ataque desumano à Holanda, pode pensar que somente um grande bombardeio tornaria possível a restauração do centro da cidade norte-americana. Estudiosos de cidades têm afirmado que uma causa da atração de São Francisco está no terremoto devastador que sofreu." Herbert J. Muller. *The Children of Frankenstein*. Bloomington, Indiana University Press, 1970, p. 270.

27. O sentimento pelo passado pode ser quantificado e comercializado. "Nos países afluentes, a comercialização de certos aspectos da nos-

talgia do passado cultural é ao mesmo tempo possível e proveitosa. Sugere-se, aqui, que elementos de lugar e atividade nostálgica revestem muitos aspectos das paisagens históricas e que a exploração deles é uma atividade recreativa que merece definição e medição." Robert M. Newcomb. "The nostalgia index of historical landscapes in Denmark". In: W. P. Adams e F. M. Helleiner (orgs.). *International Geography 1972*. Toronto, University of Toronto Press, 1972, v. 1, seção 5, p. 441-443.