

## VIAGEM EM TORNO DO TERRITÓRIO\*

JOËL BONNEMAISON  
ORSTOM/Vanuatu

Este texto foi escrito por um geógrafo tropicalista que sempre trabalhou em ilhas e, por uma tendência irrevogável, em ilhas cada vez menores. Isso não significa que eu queira me comparar a Robinson Crusóé, mas esse detalhe pode ter sua importância, se quisermos situar o texto que se seguirá. Trata-se, com efeito, de uma reflexão feita a partir de sociedades tradicionais insulares, fragmentadas em inúmeros pequenos grupos independentes. O problema é saber se o tipo de abordagem que fui levado a adotar para compreender essas sociedades pode ou não acrescentar alguma coisa para os geógrafos que trabalham em sociedades e ambientes físicos diferentes, particularmente aqueles que trabalham em "grandes espaços" e nas sociedades urbanas ou industriais.

Enfim, este texto não foi escrito como um artigo clássico. Ele é muito mais um itinerário que uma demonstração. Traz muitas reflexões

---

\* Publicado originalmente como "Voyage autour du territoire". *L'Espace Géographique*, tomo X, nº 4, 1981, pp. 249-62. Tradução de Márcia Trigueiro.

amadurecidas ao longo de uma insularidade que era apenas física. Confrontado com sociedades diferentes, procurei desde logo compreendê-las; isso me levou a colocar em questão algumas idéias e métodos que havia adotado como ponto de partida.

A evolução das idéias, da sensibilidade e o deslocamento dos centros de interesse que estão no âmago das sociedades contemporâneas questionam as Ciências Humanas e as conduzem a novas direções. A geografia não escapou disso: iniciando-se como análise regional e estudo dos gêneros de vida, tornou-se depois da guerra uma ciência social, dedicada ao estudo da paisagem e à análise quantitativa. Para alguns, aparece hoje como um novo revelador das relações de classes e como campo de estudo possível para a estratégia revolucionária que os agitaria.<sup>1</sup>

A emergência daquilo que viria a se chamar "nova geografia" resultou, em muitos casos, de desenvolvimentos conceituais surgidos no seio de disciplinas vizinhas. Assim, a análise da paisagem deve muito ao desenvolvimento do estruturalismo na etnologia e na lingüística: uma paisagem é uma estrutura visual na qual se lêem, ao mesmo tempo, o dinamismo e as relações entre uma série de fatos físicos, sociais e econômicos. Da mesma forma, a geografia social enriquece sua abordagem com conceitos e preocupações até

<sup>1</sup> Quanto a este assunto, reportar-se a LACOSTE, Yves. *La Géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*. Paris: Maspéro, 1976; ou ainda a HARVEY, David. *Social Justice and the City*. Londres: Arnold, 1973.

então negligenciados pela geografia clássica, e que derivam do progresso dos métodos matemáticos na economia, ou da clarificação dos conceitos marxistas ou neomarxistas nas Ciências Sociais. Dito de outra maneira, a geografia se desenvolveu porque, à sua porta, as outras ciências econômicas e sociais se enriqueciam de conceitos novos, que suscitaram uma nova reflexão.

A reciprocidade é respeitada: o espaço, centro e objeto da "nova geografia", torna-se uma idéia nova, da qual se apoderam urbanistas, economistas, sociólogos e lingüistas. Dessas invasões recíprocas sobre aquilo que cada uma das Ciências Humanas considerava seu domínio próprio, deveria nascer uma fecundidade, criadora de idéias e de conceitos novos. A consequência final é que o papel cada vez mais central desempenhado no conjunto das Ciências Sociais pela noção de espaço cria o risco de despossessão pelos geógrafos. Esse risco deve nos incitar a pensar mais profundamente sobre nossa especificidade e a não hesitarmos em explorar novos campos de pesquisa.

Em geografia, o estudo do "campo social" permitiu que se definisse melhor o espaço, pensando-o em termos de estruturas, de relações sociais, de fluxos econômicos e de modos de produção. Mas, paralelamente, existem outras leituras do real: esgotamos realmente um assunto quando o limitamos a esse tipo de problemática? Parece que, mais do que nunca, assumir o "campo cultural" continua sendo uma idéia nova para os geógrafos.

O "CAMPO CULTURAL" PASSA A SER  
CONSIDERADO

Dedica-se hoje uma atenção nova à irreduzibilidade do fato cultural. Este não é mais visto como a superestrutura vaga e fluida na qual se tenta encerrar uma concepção bastante materialista. A cultura hoje tende a ser compreendida como uma outra vertente do real, um sistema de representação simbólica existente em si mesmo e, se formos ao limite do raciocínio, como uma "visão de mundo" que tem sua coerência e seus próprios efeitos sobre a relação da sociedade com o espaço. Para os geógrafos, a cultura é rica de significados porque é tida como um tipo de resposta, no plano ideológico e espiritual, ao problema do existir coletivamente num determinado ambiente natural, num espaço e numa conjuntura histórica e econômica colocada em causa a cada geração. Por isso, o cultural aparece como a face oculta da realidade: ele é, ao mesmo tempo, herança e projeto; e, nos dois casos, confrontação com uma realidade histórica que às vezes o esconde (especialmente quando os problemas de sobrevivência têm primazia sobre todos os outros), outras o revela, como parece ter sido o caso nesses últimos anos. Em suma, a análise cultural em geografia pode ser uma nova abordagem para descobrir aquilo que Claude Raffestin denomina a "geoestrutura", isto é, um "sistema real a se tornar inteligível".<sup>2</sup>

<sup>2</sup> RAFFESTIN, Claude. "Paysage et territorialité". *Cahiers de Géographie du Québec*, v. 21, n° 53-4, set./

Até o presente, foram sobretudo os geógrafos de língua anglo-saxônica, especialmente os americanos, que desenvolveram a idéia de uma geografia cultural como um ramo distinto da geografia. No entanto, não existe ainda um trabalho realmente convincente nesse domínio, talvez por falta de uma linha teórica suficientemente elaborada. As pesquisas de Anne Buttimer<sup>3</sup> são, até o presente momento, as mais originais, apesar de o tom deliberadamente filosófico de seus artigos e suas referências à abordagem fenomenológica ou a Heidegger serem muitas vezes desorientadores.

A reflexão de Buttimer parte de uma constatação: as geoestruturas decodificadas pela linguagem regionalista, paisagista – portanto, social – remetem sempre à idéia de visual – portanto, de estrutura. O vivido não é assumido. Para essa autora, trata-se menos de conceitualizar do que chegar a uma "geografia existencial", que restituiria ao conjunto do mundo da vida ("lifeworld") seu dinamismo e suas relações vividas; segundo Buttimer, que retoma algumas idéias do geógrafo francês Max Sorre,<sup>4</sup> o "espaço social" é essencialmente uma noção subjetiva e cultural.

dez. 1977, pp. 123-34. Aqui, aludiremos diversas vezes a esse artigo e também ao conjunto de textos desse número dos *Cahiers* consagrado à geografia cultural.

<sup>3</sup> BUTTIMER, Anne. "Social Space in Interdisciplinary Perspective". *Geographical Review*, v. 59, n° 4, 1969, pp. 417-26; ou ainda "Grasping the Dynamism of Lifeworld", *ibidem*, v. 66, n° 2, 1976, pp. 277-82.

<sup>4</sup> Anne Buttimer cita frequentemente os trabalhos de Max Sorre, especialmente *Les Fondements de la géographie humaine*, Paris: 1943; ou ainda os estudos

Mais perto de nós, herdeiros de uma experiência histórica singular, nossos primos do Quebec desenvolvem um ponto de vista original. A existência do fato quebequiano, colocado em termos de cultura específica, tanto quanto em termos de dependência social e econômica, aparece simultaneamente irreduzível e frágil, porque fundado essencialmente sobre uma vontade e uma consciência. Sensíveis a esse fato, os geógrafos do Quebec procuram "discutir os fundamentos de uma teoria do campo cultural como elemento constitutivo da região".<sup>5</sup> Como as explicações que entram na lógica da objetividade econômica, além de explicarem pouco da situação quebequiana, correm o risco de fornecer uma falsa imagem dela – de qualquer forma muito "reduzível" –, os geógrafos dessa região redefiniram sua abordagem em novos termos: "Uma das tarefas da geografia do Quebec torna-se assim o estudo das representações, dos valores e das ideologias pelas quais e segundo as quais um território se desenvolve e adquire forma".<sup>6</sup> Temos aí uma excelente definição daquilo que o ponto de vista cultural pode suscitar em geografia.

A afirmação de uma certa primazia do cultural é reencontrada nos movimentos ecológicos e regionalistas. Para além de uma cer-

---

sobre a aglomeração parisiense realizados pela equipe de Chombart de Lauvé.

<sup>5</sup> BÉLANGER, Marcel. "De la géographie comme culture à la géographie des cultures". *Cahiers de Géographie du Québec*, v. 21, n° 53-4, set./dez. 1977, pp. 117-22, consagrado à geografia cultural.

<sup>6</sup> BÉLANGER, M., op. cit.

ta moda intelectual, a ecologia coloca de maneira nova o problema das relações do homem com seu ambiente. A dicotomia homem-natureza é recusada, o que leva a colocar em questão a própria noção de "progresso": a de um tempo linear e evolutivo ao fim do qual o homem, tendo imposto suas próprias leis à natureza, de alguma maneira venceu-a e domesticou totalmente. O movimento ecológico funciona em diversos níveis, mas sua coerência mais profunda consiste numa vontade de situar o homem no seio da natureza, em sua animalidade – essa é a versão biológica e etológica – e mais fundamentalmente em seu aspecto cultural, o que permite definir uma ecologia cultural que diz respeito, ao mesmo tempo, a geógrafos e antropólogos. Eric Waddell, outro geógrafo do Quebec, assim define o ponto de vista da ecologia cultural:

o homem é pré-adaptado ao plano biológico [...] mas ele deve seu êxito (se podemos dizer assim) a sua capacidade cultural. O papel que se atribui à cultura aplica-se tanto ao domínio simbólico quanto ao domínio material [...]. O sentido que o homem dá às coisas torna-se tão importante quanto as próprias coisas.<sup>7</sup>

São igualmente seguidores de um ponto de vista da ecologia cultural alguns trabalhos de geógrafos tropicalistas. O de Michel Benoît

---

<sup>7</sup> WADDELL, Eric. "Valeurs religieuses et rapports homme-milieu. Perspectives de l'écologie anglo-américaine". *Protée*, primavera de 1976, pp. 11-7.

sobre o povo Peul<sup>8</sup> constitui, de fato, uma verdadeira *etnogeografia*, que restitui uma dignidade perdida à velha noção de "gênero de vida". "O gênero de vida", escreve Benoît, "é um conjunto de costumes que permite ao grupo que os pratica assegurar sua existência". Para compreender os Peuls e seu nomadismo, o autor se esforçou para entender a visão de mundo e a espiritualidade deste povo. Delas decorre um certo número de práticas, face a um meio natural determinado e a um tipo de resposta particular às exigências econômicas. Benoît conclui: "A preocupação dos Peuls (da região) de Boobola não é a posse do espaço, mas sua utilização".

Enfim, nota-se entre os geógrafos franceses a convergência para novas interrogações. Armand Frémont<sup>9</sup> tentou, em torno do conceito de "espaço vivido", uma síntese que visa a redescobrir a noção de região: daí resulta o "espaço dos homens", rejuvenescido e reinterpretado. Mesmo que não seja levada até seu limite, a abordagem cultural permanece subjacente a esse tipo de reflexão. O espaço vivido constitui um primeiro movimento para uma interrogação mais central: aquela que Gilles Sautter chama de "olhar do habitante".<sup>10</sup> Para Sautter, entre os ho-

<sup>8</sup> BENOÎT, Michel. "Le chemin des Peul du Boobola". *Travaux et Documents de l'ORSTOM*, n° 101. Paris: ORSTOM, 1979.

<sup>9</sup> FRÉMONT, Armand. *La Région, espace vécu*. Paris: PUF, 1976.

<sup>10</sup> SAUTTER, Gilles. "Le paysage comme connivence". *Hérodote*, n° 16, 1979, pp. 40-67.

mens e suas paisagens existe efetivamente uma convivência secreta, da qual o "discurso racional, científico, dissecador e classificador" não pode dar conta. A paisagem é, ao mesmo tempo, "o prolongamento e o reflexo de uma sociedade, e um ponto de apoio oferecido aos indivíduos para se pensar na diferença com outras paisagens e outras sociedades".<sup>11</sup> A correspondência entre o homem e os lugares, entre uma sociedade e sua paisagem, está carregada de afetividade e exprime uma relação cultural no sentido amplo da palavra. E não há nada de espantoso no fato de terem sido os geógrafos tropicalistas, impregnados do espírito e dos valores das sociedades tradicionais, aqueles que colocaram com maior ênfase o problema de uma especificidade do espaço segundo as civilizações.

Dessa forma, Jean Gallais coloca em oposição "o espaço-padrão uniforme e homogêneo" das sociedades industriais e "o espaço-descontínuo e dividido" do mundo tropical tradicional, onde as distâncias não são objetivas, mas "afetivas, estruturais e ecológicas".<sup>12</sup> No delta interior do Níger, descrito por Gallais, cada etnia se associa a um elemento do meio ecológico para fundar um sistema que lhe permita sobreviver por meio de uma visão de mundo específica. Gallais, dando seqüência a trabalhos de outros geógrafos tropicalistas -

<sup>11</sup> SAUTTER, G., op. cit.

<sup>12</sup> GALLAIS, Jean. "Quelques aspects de l'espace vécu dans les civilisations du monde tropical". *L'Espace Géographique*, t. V, n° 1, 1976, pp. 5-10. Traduzido para a língua portuguesa e publicado em *Espaço e Cultura*, n° 6, 1998 (nota dos organizadores).

ao de Gourou certamente, mas também de Sautter, Pélissier, Delvert e Raison -, dá assim início ao verdadeiro debate que está no centro da abordagem cultural:

Nas sociedades tropicais pré-industriais, o jogo das distâncias estruturais, afetivas e ecológicas introduz um espaço vivido de grande riqueza e de variedade inesgotável... as pesquisas de seus limites e a análise do que elas significam me parecem que devem ser conduzidas por uma abordagem subjetiva, adaptada às culturas e civilizações regionais.<sup>13</sup>

O papel central da cultura fica então afirmado; o espaço é subjetivo, ligado à etnia, à cultura e à civilização regional.

Todos esses textos convergem. As pesquisas em torno do "espaço vivido", a ecologia cultural, a direção cada vez mais etnogeográfica adotada pelos tropicalistas e as interrogações de Sautter acerca da paisagem-conivência indicam um retorno. O discurso geográfico atual, voluntariamente limitado, exprime apenas uma parte da realidade: existem outros níveis de relações entre o homem e seu solo, entre o homem e sua paisagem.

A meu ver, etnia e território são os dois conceitos que comandam a abordagem cultural: antes de tudo, é preciso aprofundar seus significados.

<sup>13</sup> GALLAIS, J., op. cit.

A noção de etnia sempre é utilizada com precaução e, parece, com reticências pelos geógrafos tropicalistas. Isso acontece, sem dúvida, porque ela aparece num certo contexto ideológico, ligado ao passado colonial, e porque ela ficou por longo tempo confinada numa definição muito estreita.

No entanto, o conceito de etnia é indispensável, porque fundamentalmente ligado ao conceito de área cultural. Para um geógrafo tropicalista, a etnia constitui o primeiro encontro - e freqüentemente o primeiro choque - com o fato cultural.

Realmente, a etnia deve ser considerada num sentido ampliado, sem referência a uma origem biológica comum. A existência ou não de ancestrais comuns (reais ou hipotéticos) a um grupo étnico é coisa relativamente secundária. Uma etnia existe, primeiramente, pela consciência que tem de si mesma e pela cultura que produz. É em seu seio que se elabora e se perpetua a soma de crenças, rituais e práticas que fundam a cultura e permitem que os grupos se reproduzam. Em outras palavras, a etnia é aquilo que em outros lugares é denominado de grupo cultural, mas cujos contornos nas civilizações tradicionais são fortes porque estão freqüentemente ligados a uma expressão política - circunscrições de chefes tribais, reinos, eventualmente nações - e geográfica, isto é, um território, ou pelo menos uma certa área de ocorrência espacial.

Sem etnia bem delineada, não pode existir cultura nem visão cultural. A etnia elabora

a cultura e, reciprocamente, a existência da cultura funda a identidade da etnia. Nesse sentido, podemos falar de etnia para todo grupo humano cuja função social, ou a simples existência geográfica, conduza a uma especificidade cultural.

A etnia, realidade "forte" nas sociedades tradicionais, especialmente naquelas do mundo tropical atual, pode encontrar um campo de aplicação no estudo das sociedades urbanas ou industriais?

É bem possível que sim. Uma ou outra categoria profissional, "sociedade geográfica" no sentido adotado por J. P. Raison,<sup>14</sup> faixa de idade, grupo de militantes de um partido político ou de fiéis de uma Igreja e outras coisas como essas não podem ser interpretadas como "grupos culturais", isto é, verdadeiras etnias que têm um comportamento próprio, um ser-coletivo que se traduz ao mesmo tempo por uma visão de mundo e por tipos de territorialidade? Dentro do corpo social francês, os professores, os homens políticos, os meios ditos "intelectuais", os donos de empresas, os operários de um dado setor industrial ou de um sindicato, o clero, os policiais, os delinqüentes e aquilo a que chamamos também de grupos marginais parecem ser etnias no sentido amplo, ao mesmo tempo em que são categorias ou grupos sociais. Essas "etnias modernas" têm contornos mais

<sup>14</sup> RAISON, J. P. "Espaces signifiants et perspectives régionales à Madagascar". *L'Espace Géographique*, t. V, n° 3, 1976, pp. 189-203. A sociedade geográfica é aí definida pelo local de residência.

fluidos que as etnias tradicionais: elas não têm "territórios", no sentido como esses existem nas civilizações tradicionais, mas possuem lugares e espaços privilegiados. Elas também possuem seus códigos, registros, centros de interesse e gostos comuns, uma consciência coletiva quanto aos que estão "do lado de fora", uma maneira de viver seus lazeres, de sair ou não de férias etc.

No interior dessas etnias modernas, desenvolve-se uma competição por uma certa forma de poder e emergem gurus ou mestres que fundam e renovam a visão cultural. Na sociedade moderna urbanizada, o que se tem como etnia são grupos complexos de contornos mutantes, eles mesmos estratificados em uma infinidade de microgrupos que possuem, cada um, seu tipo de discurso. Eles constituem o quadro real de existência de cada pessoa.

Um *best-seller* americano publicado nos últimos anos nos permite a abertura de um parêntese. Sua autora, Erica Jong,<sup>15</sup> narra alegremente seus enredos conjugais e extraconjugais com toda uma categoria social precisa, à qual dá o nome exótico de "jivaros". Trata-se dos psicanalistas nova-iorquinos, cujas mitologias, costumes, ritos e modos de existência ela descreve com humor e ferocidade. O fato de Jong ter dado aos discípulos norte-americanos de Sigmund Freud o nome de uma tribo ameríndia, caçadora de cabeças, revela um senso agudo de percepção étnica. A autora viaja entre os psicanalistas como um ex-

<sup>15</sup> JONG, Erica. *Le Complexe d'Icare*. Livre de Poche.

plorador no meio de uma etnia estranha, que fala uma linguagem esotérica e cujos rituais complexos se referem ao ensinamento de gurus venerados, "heróis fundadores" de sua visão cultural, da mesma maneira que os "heróis civilizadores" desempenham esse papel para os aborígenes da Austrália e os povos da Oceania.

O conceito de etnia pode ser concebido como o campo de existência e de cultura, vivido de modo coletivo por um determinado número de indivíduos. É preciso entendê-lo não como uma realidade congelada e biológica, mas como uma realidade dinâmica, determinada pela referência a um ou a diversos modelos culturais, e que só pode ser apreendida numa escala relativamente reduzida: a do grupo vivido. Com efeito, a cultura, tal como nós a entendemos, refere-se ao âmbito da existência cotidiana. Segue-se que noções vastas, como as de "cultura nacional", especialmente nos Estados centralizados, não podem deixar de ser muito vagas, porque são tomadas numa dimensão tão ampla que as impede de ser pertinentes. Um corpo social complexo, como o da sociedade francesa, pode ser percebido não apenas como uma entidade nacional (visão clássica) ou como um conjunto de classes sociais antagônicas ou taticamente aliadas (visão marxista), mas também como uma coleção de etnias diversas, portadoras de visões culturais originais e situando-se umas quanto às outras numa relação dinâmica e competitiva.

A idéia de etnia e de grupo cultural interessa ao geógrafo porque produz a idéia de um "espaço-território". De fato, a territoriali-

dade emana da etnia, no sentido de que ela é, antes de tudo, a relação culturalmente vivida entre um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, cujo traçado no solo constitui um sistema espacial - dito de outra forma, um território.

#### TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE

Para me definir desde logo, estaria propenso a pensar que, assim como a idéia de cultura caminha par a par com a idéia de etnia, toda cultura se encarna, para além de um discurso, em uma forma de territorialidade. Não existe etnia ou grupo cultural que, de uma maneira ou de outra, não tenha se investido física e culturalmente num território.

Foi com a etologia que o conceito de território apareceu no domínio científico. A primeira definição remonta a 1920, com Elliot Howard, um ornitólogo inglês que passava longas horas estudando a vida social das toutinegras. A partir daí, ele deduziu diversos conceitos revolucionários para a época. Os pássaros têm uma sociedade territorial: os conflitos entre indivíduos se assentam na delimitação de um território exclusivo, cuja posse determina, a seguir, a hierarquia social e o acesso às fêmeas.<sup>16</sup>

De acordo com Howard, a territorialidade animal pode ser definida "como a conduta

<sup>16</sup> HOWARD, Elliot. *Territory in Bird's Life*. Nova Iorque: 1920. Citado em ARDREY, Robert. *L'Impératif territorial*. Paris: 1966; HALL, E. T. *La Dimension cachée*. Le Seuil, 1970; e RAFFESTIN, C., op. cit.



característica adotada por um organismo para tomar posse de um território e defendê-lo contra os membros de sua própria espécie".<sup>17</sup>

O comportamento animal percebido como uma "territorialidade inata" foi em seguida estendido pelos etólogos a outras sociedades animais, e depois, por alguns, ampliado ao estudo do comportamento humano.<sup>18</sup> Isso pareceu ser um salto filosófico e epistemológico a que muitos negaram, com paixão, qualquer validade. Mas trata-se aí de um outro problema.

Nas sociedades animais, o território está certamente ligado à idéia de apropriação biológica: ele é exclusivo, pelo menos para os membros de uma mesma espécie, e é limitado por uma fronteira. Dentro do território animal, os etólogos distinguem o núcleo central, zona de segurança, e na periferia uma área fronteira que se degrada em zona perigosa à medida que se afasta do núcleo. É aí que certa espécie de macacos do continente americano cotidianamente vêm se insultar, depois atirar coisas nos membros de bandos vizinhos e, mais raramente, lutar.<sup>19</sup> Na periferia do território, a fronteira aparece como um espaço perigoso, uma zona de competição, onde o animal, sozinho ou em grupo, arrisca-

<sup>17</sup> HOWARD, E., op. cit.

<sup>18</sup> Especialmente por EIBL-EIBESFELDT, Irenaus. *L'Homme programmé*. Paris: Flammarion, 1976; ARDREY, R., op. cit.; MORRIS, Desmond. *Le Singe nu*. Paris: 1970. Quanto a Konrad Lorenz, revelou-se mais prudente no que concerne à extrapolação de suas próprias descobertas.

<sup>19</sup> ARDREY, R., op. cit.

se e desafia outro animal do grupo vizinho. Ele não penetra no território vizinho e, se porventura se arrisca, fica tão inibido que não consegue levar vantagem nos combates que fatalmente ocorrem.

As sociedades humanas têm uma concepção diferente do território. Ele não é obrigatoriamente fechado, não é sempre um tecido espacial unido nem induz a um comportamento necessariamente estável. A experiência da Oceania revela que, antes de ser uma fronteira, um território é sobretudo um conjunto de lugares hierarquizados, conectados a uma rede de itinerários. A etnia se cria e se fortalece pela profundidade de sua ancoragem no solo e pelo grau de correspondência mais ou menos elaborada que mantém com um espaço - que ela divide em áreas, originando uma malha - e polariza de acordo com suas próprias finalidades e representações simbólicas. No interior desse espaço-território, os grupos e etnias vivem uma certa relação entre o enraizamento e as viagens; essa relação, estabelecida a partir de uma dosagem de duas noções contrárias, é evidentemente bastante variável de acordo com os estatutos sociais, os gêneros de vida, as épocas e os tipos de sociedade. Ela pode tomar formas culturais múltiplas. A territorialidade se situa na junção dessas duas atitudes; ela engloba simultaneamente aquilo que é fixação e aquilo que é mobilidade - dito de outra maneira, os itinerários e os lugares.

Por conseguinte, a territorialidade é compreendida muito mais pela relação social e cultural que um grupo mantém com a trama

de lugares e itinerários que constituem seu território do que pela referência aos conceitos habituais de apropriação biológica e de fronteira. Assim, existem povos para quem a noção de fronteira é praticamente inexistente, sem que isso signifique que eles não tenham território. Os nômades, ou alguns povos caçadores-coletores, por exemplo, têm uma área de percurso com contornos fluidos e que, ainda que com pouca frequência, pode eventualmente ser partilhada com outros; mas eles se ligam a um determinado número de "pontos fortes" fixos e a itinerários reconhecidos, que determinam os "territórios de errância".

Além disso, mesmo entre os povos enraizados e sedentários a noção de fronteira não é tão essencial quanto queremos crer. Na Oceania, numerosos territórios melanésios nunca tiveram linha de fronteira. Fora do núcleo central, que abrange o habitat e zonas de agricultura, a fronteira é muitas vezes representada por uma zona de contornos fluidos, abandonada à floresta e à errância de espíritos malévolos. Essas zonas-tampões, zonas de floresta fechada e lugares de inquietude, separam os grupos políticos e ninguém se arrisca a entrar nelas senão com muitas precauções.

Em outros casos, os territórios de alguns grupos políticos, como aqueles das Ilhas Shepherd, nas Novas Hébridas, são estilhaçados e se encaixam uns nos outros, num mosaico complexo. Esses territórios "em arquipélago" constituem uma série de lugares nomeados e apropriados, geograficamente dispersos e cercados de espaços de contornos vagos, que não se limitam por linhas, e sim por alguns

pontos dignos de nota: rochedos, árvores, desníveis etc.

Enfim, nas sociedades tradicionais e "primitivas", o território pode ser fechado de forma irrevogável, como pode ser aberto aos aliados e vizinhos. Na maior parte das vezes, ele é alternativamente um e outro, sendo que a mobilidade fora do território é culturalmente formalizada.<sup>20</sup>

A extensão hoje quase universal da noção de fronteira, tida como uma linha de "demarcação", quando não é um muro ou uma linha eletrificada entre duas entidades geopolíticas diferentes, aparece como um fato moderno, decorrente do "progresso" e do desenvolvimento dos Estados. Não se tem certeza absoluta de que a fronteira-muralha tenha sido muito adotada no conjunto das sociedades tradicionais. Segue-se daí que um território é coisa bem diferente de um espaço fechado, protegido por uma fronteira. No fundo, ele é muito mais um "núcleo" do que uma muralha, e um tipo de relação afetiva e cultural com uma terra, antes de ser um reflexo de apropriação ou de exclusão do estrangeiro.

#### PARA UMA ANÁLISE GEOCULTURAL

A idéia de cultura, traduzida em termos de espaço, não pode ser separada da idéia de território. É pela existência de uma cultura que se cria um território e é por ele que se

<sup>20</sup> BONNEMAISON, Joël. "Les voyages et l'enracinement". *L'Espace Géographique*, t. VIII, n° 4, 1979, pp. 303-18.

fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço. A partir daí, podemos chamar de abordagem cultural ou análise geocultural tudo aquilo que consiste em fazer ressurgir as relações que existem no nível espacial entre a etnia e sua cultura.

A soma de valores religiosos e morais que funda uma cultura se apóia geralmente sobre um discurso e, nas sociedades tradicionais, sobre um *corpus* de mitos e de tradições que, por sua vez, explica a organização simbólica dos rituais. É muitas vezes pelo rito que uma sociedade exprime seus valores profundos e revela sua organização social. Na Austrália, como na Oceania, a representação cultural e a leitura dos mitos induzem igualmente a uma "geografia sagrada", tecida por uma trama de "lugares santos".<sup>21</sup> Por conseguinte, a leitura de um mito não é apenas literária ou estrutural: ela se torna também espacial. A geografia dos lugares visitados pelo herói civilizador, o santo ou o guru, os itinerários que ele percorreu e os locais onde revelou seu poder mágico tecem uma estrutura espacial simbólica, que compõe e cria o território. Essa geografia sagrada dá peso ao "mito fundador": encarna-o numa terra e revela-o enquanto gesto criador de sociedade.

Assim, e tanto quanto possível, os geógrafos devem procurar compreender a concepção de mundo que existe no coração do gru-

<sup>21</sup> Quanto a esse assunto, reportaremos-nos aos trabalhos de Mircea Eliade sobre a religião nas sociedades primitivas, especialmente *Religions australiennes*. Payot, 1972.

po ou da sociedade que estejam estudando. Isso menos pelo estudo da representação cultural em si mesma, mas sobretudo pelo estudo de suas expressões espaciais. Trata-se aí de reencontrar os lugares onde se exprime a cultura e, depois, a espécie de relação secreta e emocional que liga os homens a sua terra e, no mesmo movimento, funda sua identidade cultural.

Paralelamente, devem ser consideradas a organização social e hierárquica, as funções políticas, sociais e econômicas do grupo ou da sociedade estudada. Reproduzindo-se no espaço, elas revelam as estruturas de poder e enquadramento. Esse "espaço social", de alguma forma produzido pela sociedade, é um conceito cada vez mais utilizado pelos geógrafos e pelos antropólogos.<sup>22</sup>

A análise geocultural não pode se descuidar desses dois aspectos complementares, nem separá-los. O território é, ao mesmo tempo, "espaço social" e "espaço cultural": ele está associado tanto à função social quanto à função simbólica.

Todavia, alguns autores, em particular geógrafos, parecem não conseguir admitir que o campo cultural possa ter uma existência própria; eles pensam que, ao discutirem o sistema social, estarão ao mesmo tempo esgo-

<sup>22</sup> Reportar-se principalmente aos estudos de TAILLARD, Christian. "L'Espace social: quelques réflexions à propos de deux exemples au Laos". *Espace social et analyse des sociétés en Asie du Sud-Est*, ASEMI, v. VIII, 1977, n° 2; ou ainda, entre os antropólogos, ao texto de CONDOMINAS, G. *L'Espace social: à propos de l'Asie du S.E.* Paris: Flammarion, 1980.

tando tudo sobre a cultura. Nessa perspectiva, a cultura se reduz a um simples "resíduo", ou ainda a uma vaga superestrutura, uma espécie de "guloscima" intelectual oferecida aos pesquisadores que buscam esteticismo ou religiosidade. Já as pessoas sérias se dedicariam àquilo que é "científico", isto é, o social e o econômico. Uma tal abordagem, essencialmente redutora, separa o homem de uma parte de si mesmo e empobrece o campo de pesquisa.<sup>23</sup>

Evidentemente, cultura e sociedade são as duas faces de uma mesma realidade: a função social e a função simbólica são esclarecidas uma pela outra. No entanto, existe uma diferença fundamental, ao mesmo tempo de plano e tipo de olhar, entre o espaço social e o espaço cultural. O espaço social é produzido; o espaço cultural é vivenciado. O primeiro é concebido em termos de organização e de produção; o segundo, em termos de significação e relação simbólica. Um enquadra, o outro é portador de sentido. A geografia cultural existirá quando tiver estabelecido e definido um espaço que lhe é próprio; não neces-

<sup>23</sup> Adotar essa perspectiva reducionista em geografia será ainda mais anacrônico quando, atualmente, as outras ciências sociais tendem, ao contrário, a atribuir um papel cada vez maior aos "mitos fundadores" e à dimensão sagrada ou religiosa das sociedades, mesmo daquelas que se querem mais laicas. Cf., quanto a esse assunto, o recente livro de CLAVAL, Paul. *Les Mythes fondateurs des Sciences Sociales*. Paris: PUF, 1980. Cf. também VERNANT, J. P. "A quoi servent les religions...". *Le Nouvel Observateur*, nº 808, 5 mai. 1980; ou, ainda, os artigos de CLASTRE, Pierre. *Recherches d'anthropologie politique*. Le Seuil, 1980.

sariamente autônomo, mas coerente nele mesmo. O estudo das sociedades tradicionais e "primitivas" leva todo pesquisador a se interrogar um dia sobre o que existe para além das geoestruturas e sobre a realidade de um espaço cultural que ele mais presente do que percebe. O projeto de toda análise geocultural é procurar definir esse espaço onde se aloja a cultura. Isso não é simples, pois a cultura não organiza o espaço, mas o penetra. Ela desenha no solo uma semiografia feita de um entrelaçado de signos, figuras e sistemas espaciais que são a representação, arrisquemos a palavra, "geossimbólica" da concepção que os homens fazem do mundo e de seus destinos. Essa semiografia quadricula o espaço de territórios que são sociais e, mais profundamente, culturais.

Sede terrestre da visão de mundo, o território se torna o objeto da abordagem cultural. Na sociedade tradicional, o território responde a duas funções principais: uma de ordem política - a segurança -, outra de ordem mais especificamente cultural - a identidade. Segundo as épocas históricas e os tipos de civilização, os problemas de identidade e segurança se colocam em termos diferentes e, por conseguinte, o desenho do território, sua coerência, contornos e sistemas de polarização se modificam. Ocorre de um território desaparecer, em certos contextos político-culturais, porque a cultura e a etnia morreram, como é o caso hoje de numerosas culturas regionais camponesas no oeste europeu. Mas, em outros lugares, territórios podem renascer sob formas espantosas e absolutamente novas,

13m  
como em algumas grandes cidades norte-americanas, o que não deixa de provocar a admiração dos sociólogos. O espaço dos homens parece ser de natureza territorial: ele muda, morre e renasce segundo a vida e o destino dos grupos culturais que o compõem.

14m  
Conseqüentemente, a abordagem cultural leva a colocar em primeiro lugar um espaço cultural que se determina tanto por sua dimensão territorial como por sua dimensão histórica. Território e cultura não podem ser atingidos senão no interior de uma duração e enquanto realidade móvel e conjuntural.

15m  
Mas, assim como o espaço cultural é uma realidade histórica, ele é uma realidade inscrita na terra pela soma de seus territórios. Espaço vivido por meio de uma certa visão e sensibilidade cultural, o território se constrói, ao mesmo tempo, como um sistema e um símbolo. Um sistema porque ele se organiza e se hierarquiza para responder às necessidades e funções assumidas pelo grupo que o constitui. Um símbolo porque ele se forma em torno de pólos geográficos representantes dos valores políticos e religiosos que comandam sua visão de mundo. Assim, entre a construção social, a função simbólica e a organização do território de um grupo humano, existe uma inter-relação constante e uma espécie de lei de simetria. A paisagem é um primeiro reflexo visual disso, mas toda uma parte permanece invisível porque ligada ao mundo subjacente da afetividade, das atitudes mentais e das representações culturais. Foi um pouco disso o que Sautter procurou definir, buscando a convivência secreta que liga os homens a sua pai-

16m  
sagem, ao mesmo tempo mediadora e espelho de sua sensibilidade cultural. A paisagem-convivência é, muitas vezes, o lugar de um encontro e de uma emoção quase sensual entre os homens e a terra. O território toma aí todo o sentido que lhe foi atribuído por séculos de civilização campestre: ele é, ao mesmo tempo, raiz e cultura. Não é fortuito o fato de essas duas palavras terem um mesmo campo semântico e uma referência comum à terra nutridora.

Apesar de tudo, a territorialidade de um grupo ou de um indivíduo não pode se reduzir ao estudo de seu sistema territorial. A territorialidade é a expressão de um comportamento vivido: ela engloba, ao mesmo tempo, a relação com o território e, a partir dela, a relação com o espaço "estrangeiro". Ela inclui aquilo que fixa o homem aos lugares que são seus e aquilo que o impele para fora do território, lá onde começa "o espaço".

Portanto, toda análise de territorialidade se apóia sobre uma relação interna e sobre uma relação externa: a territorialidade é uma oscilação contínua entre o fixo e o móvel, entre o território "que dá segurança", símbolo de identidade, e o espaço que se abre para a liberdade, às vezes também para a alienação.

Parece que uma etnia só se mantém se sua territorialidade estiver preservada. Existe um laço muito forte entre a visão cultural e o campo de existência real (ou sublimada em mito) que constitui o território. Desterritorializar uma etnia é a melhor maneira de vê-la desaparecer para se fundir num magma sociológico, como ocorre com as favelas do Tercei-

ro Mundo ou de outros locais. Nesses lugares de aculturação e de desenraizamento, o único meio de sobrevivência que resta a um grupo é constituir um novo território, por ínfimo que ele seja e, se isso não for possível, recriar um, num outro lugar, no sonho e no mito...

O sentido último da abordagem cultural em geografia está, sem dúvida, em reencontrar a riqueza e a profundidade da relação que une o homem aos lugares. Essa relação varia segundo as civilizações e as épocas; ela pode ser real ou apenas sonhada. Contra ela se despedaçam todas as tentativas de redução a uma explicação do tipo cientificista. O mundo moderno oferece hoje numerosos exemplos: as diásporas dispersas pelo mundo só preservam sua unidade se mantido o lugar sonhado do território perdido – e, para algumas, enquanto durar a esperança de reencontrá-lo. "No ano que vem, em Jerusalém..." é um pouco o símbolo de todas as diásporas, judias ou palestinas, e ainda de quantas outras? A esperança das pessoas gira em torno de determinados lugares carregados de história e símbolos. Não podemos afastá-las de seu território sem que isso pareça um etnocídio.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Para o sentido a ser dado à palavra "etnocídio", reportar-se às definições de CLASTRE, Pierre. *Encyclopedia Universalis*. Paris: 1974:

O etnocídio é a supressão das diferenças culturais julgadas inferiores ou más, é a prática [...] de um projeto de redução ao mesmo (o indígena da Amazônia suprimido como *outro* e reduzido ao mesmo, como cidadão brasileiro). Em outros termos, o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo dentro do Um.

Conduzindo a um aprofundamento dos conceitos de cultura, etnia e território, a abordagem cultural nos leva a definir um espaço novo: o espaço dos geossímbolos. Um geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade.

O espaço estudado pelos geógrafos aparece efetivamente como uma construção de três níveis. O primeiro nível pode ser qualificado de espaço estrutural ou objetivo; o segundo, de espaço vivido; e o terceiro, enfim, de espaço cultural. Esses três níveis se elevam a partir de uma única e mesma realidade, mas implicam tipos diferentes de olhares, ações e métodos de pesquisa.

Desses três níveis, o espaço objetivo, aquele das estruturas, foi o melhor estudado até o presente. Toda sociedade ordena e estrutura um espaço original de acordo com suas próprias finalidades, funções e nível tecnológico. Adaptando-se a um meio natural preciso, e numa determinada configuração espacial, as sociedades interpretam e produzem seu espaço. Daí resultam "regiões", pólos, eixos, fluxos, em suma, uma estrutura geográfica. Estamos aí num terreno familiar: o espaço geográfico é formado por um conjunto de geoestruturas aplicadas ou encaixadas sobre meios naturais, dos quais as paisagens são reveladores visuais. A geografia social e econômica, a escola da paisagem e os geógrafos

quantitativos estão ligados à exploração desse primeiro nível de espaço.

Para além do espaço concebido como uma estrutura, "o espaço vivido" e as pesquisas que a ele estão ligadas, como as de Buttimer ou de Frémont, trazem uma nova dimensão, mais rica em dados subjetivos e existenciais. Certamente o espaço-estrutura não é vivido de maneira idêntica em todas as sociedades, nem, sobretudo, no interior delas, pelos homens e pelos diferentes grupos que as constituem. O espaço vivido é, para utilizar um termo de Frémont, um "espaço-movimento", formado pela soma dos lugares e trajetos que são usuais a um grupo ou indivíduo. Portanto, trata-se de um espaço de reconhecimento e familiaridade ligado à vida cotidiana. Todavia, esse espaço cotidiano e subjetivo, ligado a um estatuto e a um comportamento social, não corresponde necessariamente a um "espaço de cultura", menos ainda a um território.

Com efeito, a cultura engloba o vivido, ao mesmo tempo em que o transcende. A representação cultural vai para além do horizonte cotidiano; ela nasce da sensibilidade e da busca de significações. Sabemos que muitas vezes os homens vivem, lutam e morrem por quimeras, isto é, por um "real" cuja verdade é mais sonhada que vivida.

Para um geógrafo, a cultura é apreendida "no solo", como um feixe de valores amarrados no espaço-território. O que significa dizer, falando geograficamente, que não podem existir grupos coerentes, nem de etnia e talvez nem mesmo de cultura, sem um território-portador. Inversamente, os territórios, os luga-

res e a paisagem não podem ser compreendidos senão em referência ao universo cultural.

A reflexão sobre a cultura leva a aprofundar o papel do simbólico no espaço. Os símbolos ganham maior força e realce quando se encarnam em lugares. O espaço cultural é um espaço geossimbólico, carregado de afetividade e significações: em sua expressão mais forte, torna-se território-santuário, isto é, um espaço de comunhão com um conjunto de signos e de valores. A idéia de território fica então associada à idéia de conservação cultural.<sup>25</sup>

Além disso, sabemos já há alguns anos que não existe movimento de liberação nacional que tenha uma chance de sobreviver – e, com mais forte razão, de conseguir se impor – se não tiver em alguma parte um santuário-símbolo, um território escondido onde possa se dobrar sobre si mesmo e melhor ressurgir. O valor não é militar nem tático... A queda de santuários e capitais sempre provocou, por ocasião dos afrontamentos guerreiros, um cataclisma moral entre aqueles que a experimentaram, sem que isso guardasse proporção com seu valor realmente estratégico.

<sup>25</sup> O que não implica necessariamente a ausência de dimensão universal ou de diálogo com o exterior. Em 1972, o escritor quebequiano Jean Tremblay dizia: "Quanto mais somos locais, mais somos universais" (citado por THIBAU, Jean. *La France colonisée*. Paris: Flammarion, 1980). Não se trata de um ténue paradoxo, pois constatamos que as grandes obras literárias ou artísticas de dimensão universal são, na maioria das vezes, obras fortemente "localizadas", que tiram sua riqueza de um enraizamento e de uma relação profunda com um território.

Esse espaço cultural, percebido como uma trama de territórios vivos, carregados de cultura, símbolos e afetividade, pode renovar a abordagem dos geógrafos e ligar suas interrogações a uma vertente do real até aqui negligenciada por um discurso seco. A abordagem cultural em geografia não consiste em apreender o fato cultural nele mesmo, mas em definir territórios reveladores de etnias e culturas.

A história, assim como os acontecimentos atuais, pode ser interpretada pela idéia de busca e formação de território. Seria lastimável que os geógrafos nada tivessem a dizer sobre uma coisa que está no centro ou no ponto limítrofe de seu domínio. Os grupos, as etnias e os povos existem por sua referência a um território, real ou sonhado, habitado ou perdido. Essa busca do território, que está presente ao longo da história, não se explica, ou não apenas, por motivações de competição econômica. A longa marcha do povo judeu através do Sinai se apresenta historicamente como a primeira busca conhecida de um território político-cultural. Graças a essa terra de "mel e de leite", as tribos desenraizadas de Israel vão poder sobreviver, manter sua identidade e construir em Jerusalém um santuário para seu Deus. A trágica história do povo de Israel parece se inscrever na história de seu território, prometido e depois perdido, retomado e ameaçado de novo, quando um outro povo errante e determinado se organiza hoje em suas fronteiras. Do mesmo modo, e ao longo da história,

as comunidades judias dispersadas só se preservam recriando no país de exílio, voluntariamente ou porque são obrigadas a isso, territórios reais – os guetos – e, "alhores", um território sonhado – a terra de Israel. Ao longo dos séculos, elas pagaram por isso o preço sinistro que conhecemos.

Cada diáspora pode ser interpretada como uma tentativa de reconstruir o território perdido. Os negros americanos, deportados e dispersados, inventam uma nova cultura, uma maneira de ser, uma língua (o inglês negro), uma música (o *blues*, o *jazz*), reagrupando-se em novos territórios, no seio das grandes cidades americanas, que também serão chamados de guetos.

Ainda na América do Norte, os grupos francófonos, hoje ameaçados de desaparecimento cultural, não têm outra chance senão a de, em qualquer parte, erigir um território-santuário em "lugar forte" e centro de irradiação. Como escreveu um geógrafo da Universidade Laval: "Sem dúvida, será preciso inventar um Quebec autônomo (ou realmente forte) para assegurar a sobrevivência da diáspora canadense francesa da América do Norte" (E. Waddell, comunicação pessoal). O exemplo quebequiano ilustra bem esse laço profundo que liga o destino das etnias e culturas ao destino de seus geossímbolos. René Lévesque, atual primeiro-ministro do Quebec, expressa isso em termos claros: "Quanto mais o Quebec for francês, seguro de si e sólido, mais a francofonia norte-americana sentirá isso e mais benéficas serão essas pilastras. Toda nossa



história está aí para nos ensinar, se quisermos escutá-la um pouco".<sup>26</sup>

A sorte da Acádia, dos *Cajuns* da Louisiana, das comunidades dispersas do Oeste canadense, do Maine ou de Vermont depende assim do movimento em curso nas margens do Rio São Lourenço. A originalidade e a força dos canadenses franceses têm a ver com seu enraizamento num território controlado e edificado em santuário. Não se trata tanto de um combate "nacionalista", mas da afirmação de uma identidade impulsionada até seu termo.

Ali se joga o destino da diversidade cultural de um continente inteiro e, com ele, o de outras minorias étnicas norte-americanas. O sonho da "América anglófona, centralizadora e capitalista" passa pela assimilação de territórios étnicos e culturais, isto é, por sua eliminação. Entre a "América-espaço" e a "América-território" está aberto um vasto debate que não parece terminar.

Um outro exemplo pode ser oferecido pelas diásporas chinesas, dispersas na Oceania e em outros lugares. A cultura e a coesão que elas conservam aparecem quando elas constituem novos territórios, que surgem como outros pedaços da China em exílio. Os chineses se reagrupam em bairros que organizam segundo seus modelos sociais e culturais, conservando neles uma forte coesão (por exem-

<sup>26</sup> Extraído de um discurso de René Lévesque, citado por WADDELL, Eric. "Du continent perdu à l'archipel retrouvé: le Québec et l'Amérique française". *Les Cahiers de Géographie du Québec*, v. 23, n° 58, abr. 1979.

plo, os bairros chineses de Vancouver e São Francisco). A esperança de retorno ao país, muitas vezes impossível por razões políticas, torna-se menos dolorosa, uma vez que o país foi reconstituído. Além disso, como é o caso dos refugiados do Sudeste da Ásia acolhidos na França, eles tendem igualmente a recusar a dispersão que os organismos responsáveis lhes propõem e, quando possível, reconstituem "territórios" em torno de algumas ruas e bairros parisienses. Tudo se passa como se uma etnia não pudesse sobreviver sem um território, o que significa dizer sem um enraizamento onde ela possa ancorar seus geossímbolos e fixar um espaço vivido que lhe seja familiar.<sup>27</sup>

A história da França nos parece igualmente rica de significações. Os camponeses da Vendéia, quando da Revolução Francesa,

<sup>27</sup> O excelente estudo de SAUSSOL, Alain. "L'héritage". *Société des Océanistes*, n° 40, 1980, dedicado às raízes do problema territorial na Nova Caledônia, ilustra bem esta ligação que torna o universo cultural dependente de seu enraizamento territorial. O acantonamento das tribos canacos, no final do século XIX, foi uma desordem total e uma espoliação, mas, ao mesmo tempo, concedeu os territórios necessários para que pudessem conservar sua cultura e sua identidade. Donde a ambigüidade afetiva dos melanésios quanto a suas reservas: frutos de uma injustiça histórica e vistas como tal, elas ao mesmo tempo são os santuários que permitiram a renovação cultural, demográfica e política dos melanésios. Sobre o mesmo assunto, cf. também: ROUX, J. C. *La Crise de la réserve autochtone et le passage des melanésiens dans l'économie de la Nouvelle-Calédonie*. ORSTOM, 1974, e a tese a ser publicada de DOUMENGE, J. P. *Les Mélanésiens et leur espace en Nouvelle-Calédonie*. Bordeaux: CEGET, 1980.

não se revoltaram pelo rei; talvez um pouco por sua religião, mas certamente muito mais por uma espécie de paixão mística e violenta por sua terra. Somente em 1793, quando a Convenção considerou a pátria em perigo e decretou o recrutamento geral, foi que os camponeses de Poitou e de Anjou se revoltaram, recusando-se a ir lutar nas fronteiras de uma nação que para eles continuava uma abstração. As pessoas das cidades, a burguesia, continuaram "azuis" e adeptas da Revolução, mas o campesinato reagiu de um só golpe. Em seu surgimento mais espontâneo, a revolta da Vendéia foi um sobressalto territorial e plebeu.<sup>28</sup>

Lutava-se para permanecer dono de si, em seu espaço cultural e seus territórios paroquianos, junto aos campos fechados (*bocage*) e brejos, perto dos santos locais, das fontes e dos carvalhos miraculosos, onde as estátuas da Virgem haviam apenas substituído os antigos deuses galeses. Isto foi um dia resumido em algumas palavras por um de seus chefes mais esclarecidos, Charrette: "Eles (os azuis) têm a pátria na cabeça; para nós, ela está sob nossos pés".<sup>29</sup> Os habitantes da Vendéia, invencíveis em seu espaço, ficaram inibidos e

<sup>28</sup> Além disso, quando em 1816 o rei Luís XVIII pediu uma guarda de honra composta de pessoas da Vendéia, não se encontrou um só voluntário na região do "bocage" ou de Poitou para responder a esse apelo. Afora alguns chefes, podemos ter certeza de que as pessoas da Vendéia eram leais ao rei?

<sup>29</sup> Citação de um discurso de Charrette a suas tropas, publicado em SAINT-PIERRE, M. de. *Monsieur de Charrette*. Paris: La Table Ronde, 1977.

foram de derrota em derrota a partir do momento em que transpuseram a margem direita do Rio Loire. Suas colunas pereceram em Savenay, num combate que foi um massacre: fora de seu território, os leões haviam se tornado carneiros temerosos e hesitantes.<sup>30</sup>

Existe, portanto, toda uma leitura da história a partir da relação vivida e quase carnal que os homens travam com seu território. A geografia regional clássica experimentou bem essa ligação, que foi muito claramente expressa por Max Sorre.<sup>31</sup>

Dessa forma, o espaço dos geógrafos se desdobra em níveis de percepção sucessivos, um pouco como os psicólogos distinguem, no seio do espírito humano, níveis diferentes que vão do consciente ao inconsciente. Existe um espaço objetivo, o das estruturas geográficas, mais adiante um espaço subjetivo ou vivido, e para além um espaço cultural, lugar de uma escritura geossimbólica. Toda sociedade agrupa esses diferentes níveis de percepção num conjunto espacial mais ou menos harmonioso ou tenso e dá a cada um desses tipos de espaço uma configuração no solo, uma significação e um papel particular.

<sup>30</sup> Sobre a história da Vendéia, reportar-se a BORDONOVE, G. *La Vie quotidienne en Vendée sous la révolution*. Paris: Hachette, 1974; ou ainda DAMAING, M. *Résumé des guerres de Vendée*. Paris: 1826, reeditado pelas Éditions Copernic com o título *L'Ouest dans la tourmente*. Paris: 1980.

<sup>31</sup> Especialmente em *Rencontre entre la sociologie et la géographie*. Paris: 1957.

Desculpo-me por terminar falando sobre minha própria experiência de pesquisador e pelo tom pessoal das linhas que vão se seguir, mas talvez seja essa a maneira mais direta de me fazer compreender.

Comecei, como dezenas de outros geógrafos na metade dos anos 60, pelos estudos de *terroir* no meio tropical. O gosto pela aventura, pelas viagens e a busca de um novo tipo de relações humanas nos impulsionavam para as "estruturas", tanto quanto e certamente até mais que a simples curiosidade científica. Em meu caso pessoal, isso ocorreu em Madagascar, numa aldeia no fundo de um vale das montanhas de Ankaratra, entre pessoas polidas e reservadas, que certamente se perguntavam o que eu tinha vindo fazer entre eles. O tipo de pesquisa havia sido previamente definido e a metodologia já era bastante utilizada.<sup>32</sup> Ao cabo de diversos meses, eu havia terminado de medir e cartografar os campos de montanha e o pontilhado de arrozais irrigados que se estendiam a seus pés. Nos arrozais, havia traçado quadrados de densidade, dentro dos quais contava minuciosamente as panículas de arroz, as espigas e os grãos que elas possuíam; inclinava-me com um colega sobre os buracos, para examinar detidamente uma terra vermelha e negra, cheia de água.

<sup>32</sup> SAUTTER, Gilles e PÉLISSIER, Paul. "Pour un atlas des terroirs africains". In: *L'Homme*. Paris: La Haye, 1964, pp. 56-72.

Eu me esforçava, assim, para delimitar uma geoestrutura medindo, tanto quanto possível, os elementos que a constituíam: população, campos, habitat, produção, análise dos solos etc. Era uma abordagem deliberadamente centrada no estudo do sistema de produção e de suas condições de realização, relacionada a um ambiente natural e tendo como referência um tipo de civilização agrícola. O sistema agrário era visto e considerado a partir de todos os ângulos. Para mim, o grande interesse consistia no caráter de iniciação, que tornava obrigatório esse gênero de pesquisa; ela nos obrigava a passar meses inteiros na aldeia estudada, em relação cotidiana com as pessoas. Bem depressa, essas pessoas apareciam com sua verdade própria, sua complexidade; elas não eram mais – graças a Deus – objetos de investigação, mas senhores do jogo.

Quando tudo acabou, "meu" *terroir* tinha, pelo menos a meus olhos, uma certa transparência.<sup>33</sup> Eu havia discernido tipos de campos e de arrozais, categorias de solo e movimentos migratórios para as zonas altas da montanha. Havia sentido também um certo número de tensões internas, em parte causadas pela minha presença... o estrangeiro perturba. Em suma, havia vivido e me aproximado da sociedade aldeã. O modo de produção, sobretudo, pesado e analisado, não tinha mais segredo

<sup>33</sup> BONNEMAISON, Joël. "Tsarahonenana, des riziculteurs de montagne dans l'Ankaratra". *Atlas des Structures Agraires à Madagascar*, n° 3, ORSTOM, Paris, 1976, 94 p.

para mim. Nada disso era falso ou inútil; no entanto, ao partir, eu tinha a impressão de só haver tocado a superfície das coisas. Pensei muitas vezes nessa aldeia, a partir de então; em muitos aspectos, ela continua misteriosa para mim.

A abordagem que eu havia conduzido me pareceu depois limitada, particularmente quanto à análise dos regimes e sistemas fundiários. Nesse aspecto fundamental, eu permanecia sem aprofundamento. A relação que os aldeãos mantinham com seu *terroir* – neste caso preciso, tratava-se bem de um território – implicava ir além da análise e da medida das geoestruturas, para além mesmo do mapa da repartição fundiária e daquilo que a paisagem refletia à primeira vista. Os regimes fundiários não dependem de um desenvolvimento de regras jurídicas, nem de um simples “costume” de distribuição; inscrevem-se dentro de uma visão cultural e emocional da terra, isto é, dentro de uma relação de territorialidade. A terra não era apenas um lugar de produção, mas também o suporte de uma visão de mundo. A distribuição de terras não era somente social e jurídica: refletia o tipo de relação que as famílias aldeãs entretinham com seus ancestrais e a espécie de solidariedade sutil e indissolúvel que unia seus membros. As desigualdades sociais aparentes, que derivavam da distribuição de terras, de fato, eram parcialmente compensadas pela existência de relações patriarcais no interior das famílias. A propriedade individual propriamente dita não existia, pelo menos no sentido ocidental do termo, mas existiam ances-

trais, territórios e uma certa fluidez fundiária no interior dos territórios-famílias. Compreender o sistema de atribuição de terras exigia, portanto, que se penetrasse antes numa concepção de mundo. Num primeiro momento, era preciso compreender o sistema social, depois entrar o mais profundamente possível na percepção cultural que os habitantes da aldeia tinham de sua terra e, finalmente, abordar as representações espaciais visíveis no solo, em particular aquelas que revelam o mapa de atribuição das terras. Eu possuía apenas o primeiro e o último termos da trilogia; assim, minha abordagem era capenga.

Seria preciso se tornar um pouco etnólogo? Sem dúvida, mas de um modo não clássico, e sem por isso deixar de ser geógrafo. O *terroir* que eu apreendia era, no conjunto, o lugar de uma cultura, um espaço vivido e um meio natural transformado, tendo em vista uma determinada produção material: a percepção cultural não podia ser separada do geossistema. Por outro lado, o fato de ser geógrafo me levava a ver as coisas em sua distribuição espacial, isto é, com os pés e ao mesmo tempo com a cabeça, e de uma maneira finalmente bastante próxima da dos habitantes da aldeia. A esse *terroir* geográfico visível, formado de um conjunto de lugares, campos e arrozais, correspondia, mas invisível aos olhos estrangeiros, um território sagrado habitado pela alma e pelas tumbas dos ancestrais: os mortos e os vivos, o espírito e a terra eram uma única coisa. Para além das estruturas, a abordagem geocultural havia permitido penetrar mais fundo na vivência social e, tal-

vez, objetivo supremo e jamais atingido, ver – ou pelo menos tentar – o mundo com “os olhos do habitante”.

Existem tipos de civilização onde o social e o cultural se confundem quando da formação do território – Madagascar, como a Oceania, é desse tipo; nesse caso, os mapas de distribuição fundiária e utilização do solo representam um instrumento particularmente esclarecedor. Além disso, os etno-sociólogos, presos em outro tipo de investigação, defrontam-se geralmente com um problema inverso ao dos geógrafos, precisamente porque as chaves do social e do cultural por eles estudados estão muitas vezes naquilo que eles não abordam, isto é, a geografia do território.

No *terroir* que estudei, eu havia pressentido um território e, por isso, um nível de relação mais profundo. De maneira mais precisa, compreendia que, para responder às questões habituais de um geógrafo, precisava ir além de uma investigação estritamente geográfica e tentar uma abordagem global.

Minha experiência malgaxe foi depois prolongada por uma longa experiência na Oceania, na qual continuo mergulhado. Passei lá muitos anos, girando em torno de geoestruturas, medindo de novo, buscando uma verdade nas estruturas agrárias e na produção material. O sentido profundo das coisas continuava misterioso para mim.

O cultural me fascinava. Foi-me dada a chance de encontrar grupos étnicos não-aculturados, orgulhosos de seus “costumes” e apaixonadamente ligados a seus territórios. Procurei compreender. Havia me pedido

que analisasse modos de desenvolvimento – a irrupção de qualquer espécie de “progresso” –, mas o que me fascinava era justamente a resistência ao desenvolvimento, pelo menos àquele concebido de acordo com nossas normas.

Os melanésios tiveram a amabilidade de me suportar: não apenas respondiam a minhas perguntas, mas me acolheram. À tarde, bebíamos “kava”,<sup>34</sup> e talvez me aturassem em grande parte devido a este gosto que tínhamos em comum: o da viagem coletiva pelas “nuvens”. Depois de certo tempo, ao retornar – como eu fazia incansavelmente – a uma dessas aldeias que chamamos de “campo”, as pessoas começaram a me fornecer uma primeira leitura de seu território. Elas me indicavam os lugares, os rochedos, os bosques de arvoredos, os caminhos: cada um deles tinha um nome e possuía um sentido. Depois, terminei por compreender que esses lugares eram geossímbolos: eram a verificação terrestre de mitos, a fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social. Essa geografia sagrada desenhava na terra as letras de uma linguagem simbólica, uma espécie de escrita codificada a partir da qual o grupo lê, difunde e reproduz sua própria visão de mundo.

<sup>34</sup> Kava é uma bebida que se obtém esmagando as raízes de uma planta especial (*Peper Mithysticum*), previamente raspadas ou mastigadas. Seus efeitos são curiosos; bem diferentes dos do álcool, levam a uma forma de êxtase.

24

Compreender uma sociedade que não é sua é uma empreitada quase impossível. O problema é encontrar a chave que permita agarrar a parte mais significativa do real. Assim, os lingüistas têm a vantagem do conhecimento da língua e podem analisar o "discurso". Os etnólogos tentam, por meio do estudo dos sistemas de parentesco, da literatura oral, da tecnologia, dos tipos de poder e de organização social, reconstituir a cultura. Para mim, geógrafo, o espaço percebido como uma trama geossimbólica apareceu como uma forma de linguagem, um instrumento de comunicação partilhado por todos e, em definitivo, o lugar onde se inscreve o conjunto da visão cultural.

25

Na realidade, não fiz progressos a não ser quando aceitei aquilo que as pessoas não cessavam de me dizer: "A terra é nossa vida. Tudo está na terra. O que você procura, você encontrará sob nossos pés". A ilha de Tanna, ao sul de Vanuatu (ex-Novas Hébridas), para mim foi a revelação. Descobri de forma clara aquilo que em outros lugares apenas pressentira: por meio de sua territorialidade, um povo exprime sua concepção de mundo, sua organização, suas hierarquias e funções sociais. Era preciso provar isso e, para consegui-lo, realizar a cartografia do campo cultural de alguns grupos com os quais eu havia tido contato. Essa cartografia é um ensaio de transcrição no espaço do universo mental que constrói, ao mesmo tempo, a função social e a função simbólica.

A cartografia do campo cultural pode ser considerada como a verificação da hipótese

de partida. Chegamos ao objetivo ou fracassamos; os lugares falam ou são mudos; reencontra-se ou não o grupo concernente. De minha parte, só pude perseverar no empreendimento porque havia prometido encaminhar os mapas prioritariamente às pessoas com quem trabalhava e me tornar o operário de um trabalho em que, afinal de contas, eles eram os mestres-de-obras.

26

Desse modo, uma determinada cartografia é a consequência da abordagem geocultural. Nós, geógrafos, temos cartografado até o presente somente estruturas ou dados objetivos: dados físicos, lugares de produção e de fluxos econômicos. Resta-nos, talvez, inventar uma cartografia nova que represente o campo cultural vivido pelos grupos humanos e cujo objeto seria constituído pelo desenho no solo de suas diversas territorialidades.

#### O ESPAÇO, A REGIÃO, O TERRITÓRIO

Em geografia, a adoção de um ponto de vista cultural certamente não ocorre de forma gratuita e, menos ainda quando se trata de geografia social ou quantitativa, não decorre apenas do domínio do método de pesquisa. O conceito de espaço geográfico é, na verdade, um conceito lógico: o espaço é plano, uniforme e sem mistério, ele se mede e se presta bem às construções geométricas. Nessa perspectiva, ele entra cada vez mais na linguagem dos aparelhos tecnocráticos e faz a alegria dos especialistas de gerenciamento. Em suma, o espaço é uma soma de territórios conceitualizados para melhor serem negados.

O espaço é nação, Estado e, com o tempo, mundialização e organização. Inversamente, o território apela para tudo aquilo que no homem se furta ao discurso científico e se aproxima do irracional: ele é vivido, é afetividade, subjetividade e muitas vezes o nó de uma religiosidade terrestre, pagã ou deísta. Enquanto o espaço tende à uniformidade e ao nivelamento, o território lembra as idéias de diferença, de etnia e de identidade cultural.

Claude Raffestin enfatizou justamente que a territorialidade é, antes de tudo, uma relação com a alteridade.<sup>35</sup> O território é, primeiramente, uma determinada maneira de viver com os outros; em inúmeros casos seus limites geográficos são os das relações cotidianas.

O espaço começa para além daí. Ele é o desconhecido, o jogo, a liberdade, mas também o perigo. Assim, cada grupo existe criando um equilíbrio – sempre instável – entre o território e o espaço, entre a segurança e o risco, entre o fixo e o móvel, entre o olhar para si – etnocêntrico – e o olhar para os outros. Em outras palavras, poderíamos dizer que o território é, antes de tudo, uma convivialidade. O espaço começa fora do território quando o indivíduo está só, confrontado, e não mais associado a lugares, numa relação de onde está excluída toda intimidade. Sem dúvida, nossas sociedades contemporâneas produzem cada vez menos territórios e cada vez mais espaço: neste o indivíduo se torna errante, e não mais enraizado; seus vizi-

<sup>35</sup> RAFFESTIN, C., op. cit.

nhos lhe são estranhos, a mobilidade privilegiada por razões econômicas se transforma muitas vezes em sinônimo de ascensão social.<sup>36</sup> Quanto aos territórios, quando existem, reduzem-se a "refúgios" minúsculos, de alguns metros quadrados de gramado padronizado, onde cada um procura se proteger das agressões do mundo moderno; eles não são mais, ou o são apenas raramente, lugares de convivialidade.

A abordagem que aqui empreendi, fundada numa viagem em torno das idéias de etnia e território, é certamente mais pertinente nas sociedades tradicionais e "primitivas". Essas funcionam pela criação e construção sucessiva de territórios que se avizinham e se imbricam para formar conjuntos culturais e políticos mais vastos. Já as sociedades urbanas ou industriais tendem a restringir a extensão e o papel de seus territórios multicentrados, em benefício de um espaço centralizado, neutro e simbolicamente vazio, associado apenas a funções sociais e econômicas.

Espaço e território têm conotações ao mesmo tempo inversas e complementares. Os territórios têm necessidade de uma certa profundidade espacial para se constituírem em pólos e criarem em torno de si uma área de

<sup>36</sup> Referiremo-nos, quanto a este assunto, ao surpreendente estudo do sociólogo americano PACKARD, Vance. *Une Société d'étrangers*. Paris: Calmann-Lévy, 1972. Nele são expostos com grande rigor os efeitos de um frenesi de mobilidade, que é o da sociedade americana (40 milhões de americanos se mudam a cada ano).

segurança – que também pode eventualmente satisfazer a funções econômicas ou sociais secundárias, como os bosques comunais, na periferia de velhos *terroirs* da Europa. Aliás, esse é todo o problema das ilhas, com horizontes estreitos e confinados, sem espaço suficiente entre os territórios: o apego ao solo, a suscetibilidade dos enraizamentos e o “patriotismo” local são muito mais fortes aí do que em outros lugares. Mas, inversamente, o espaço não cria a identidade; ele é um vazio alienante que só se humaniza pela mediação cultural.

Existe no território um significado biológico, econômico, social e político, mas, no sentido em que ele é aqui entendido e em sua expressão mais “humana”, ele é essencialmente o lugar de mediação entre os homens e sua cultura. O homem procura ligar feixes de significados em determinados sítios e lugares privilegiados. Nas sociedades “primitivas”, os pontos notáveis, os nichos ecológicos especialmente protegidos e hospitaleiros, as fontes e os cumes das montanhas são assim os primeiros lugares a serem apropriados e garantidos. Em torno deles, desenvolve-se aquilo que um etnólogo da Oceania<sup>37</sup> chamou de “paragens tranqüilas”. Desse modo, o território nasce de pontos e marcas sobre o solo: a seu redor se ordena o meio de vida e se enraíza o grupo social, enquanto que em sua periferia, e de maneira variável, o território se atenua progressivamente em espaço secundário, de contornos mais ou menos nítidos.

<sup>37</sup> Maurice Leenhardt.

Portanto, a carga em geossímbolos humaniza o espaço e o diversifica, marcando-o como empreendimento cultural. A riqueza cultural de uma civilização pode ser lida na multiplicação dessas “paragens tranqüilas”, dos signos e lugares de enraizamento que são os territórios. Inversamente, o desaparecimento desses territórios em benefício de um espaço “banalizado” é sinal de um empobrecimento cultural, quando não se trata de uma certa incapacidade de se comunicar com uma terra e também com seus semelhantes. O território não responde apenas a necessidades de identidade e segurança; é também o lugar de uma alteridade consentida. A esse respeito, os espaços norte-americanos são negativamente reveladores e sinalizam uma certa ausência. Do mesmo modo, a “normalização” que está ocorrendo em velhos territórios europeus, em benefício de um espaço funcional e centralizado, produtivo, mas banal, é igualmente significativa de uma tendência da civilização atual.

A flutuação dos territórios no espaço reflete assim o jogo das forças sociais dominantes. Contudo, espaço e território não podem ser dissociados: o espaço é errância, o território é enraizamento. O território tem necessidade de espaço para adquirir o peso e a extensão, sem os quais ele não pode existir; o espaço tem necessidade de território para se tornar humano. Existe aí uma espécie de relação dialética, pois cada um dos dois termos é, ao mesmo tempo, complemento e portador de significados contrários. Da união dos contrários deveria surgir um termo de síntese, ou pelo menos uma noção que os aproximasse.



Espaço ↔ Território

Região



No que concerne aos geógrafos, esse termo mediano só pode ser a região. Entre o espaço-estrutura, organizado segundo funções econômicas e sociais, e o território, lugar vivido e de cultura, a região é, sem nenhuma dúvida, o sistema de regulação onde eles se integram em níveis diferentes.

\* "A geografia é a ciência dos lugares", escreveu em algum lugar Vidal de la Blache. Frémont retomou essa fórmula, aduzindo: "O objeto fundamental da geografia é a relação dos homens com os lugares que constituem a região". Esse duplo objetivo parece sempre atual e a geografia do território pode trazer uma dimensão suplementar, porque se o espaço habitado é uma região, o espaço sonhado e visto pelo homem remete a uma cultura que se projeta no solo pelo desenho de um território. — *palavras*

O conceito de região parece, no momento atual, estar em via de redescobrimto pelos geógrafos. Um certo número de pesquisas recentes, especialmente aquelas de Roger Brunet,<sup>38</sup> renovaram a abordagem da idéia regional, pensando-a em termos de polarização e de sistema de regulação espacial. Essa perspectiva, que se aplica especialmente bem às sociedades urbanas e industriais, pode igualmente ser enriquecida por uma abordagem cultural, concebida em termos de territorialidade e representação geossimbólica. No caso, o exemplo das civilizações tradicionais e "pri-

<sup>38</sup> Cf. especialmente "Pour une théorie de la géographie régionale". *Travaux de l'Institut de Géographie de Reims*, n° 11, 1972.

mitivas" pode servir de fio condutor. O espaço, impregnado de signos e pólos, é portador de sentido; a mensagem que aí se escreve em termos geossimbólicos reflete o peso do sonho, das crenças dos homens e de sua busca de significados. Seria interessante colocar o mesmo olhar e as mesmas interrogações sobre o espaço de nossas próprias sociedades.

No final deste itinerário, o território aparece para mim como o derivado carnal da cultura; bem mais que um reflexo, ele é um encarnador. Levada a seu termo, a abordagem cultural pode representar para a geografia aquilo que a descoberta das atitudes mentais e a consideração do vivido social foram para a renovação da história. Para tanto, não basta viajar em torno do território; é preciso realmente invadi-lo. Vale a pena pelo menos tentar esta aventura.