



**A ALMA ENCANTADORA DO CAMPO DE SANTANA: “SPIRITU LOCI” E A  
APREENSÃO DO TEMPO-ESPAÇO ENQUANTO OBJETO HISTÓRICO.**

**Arthur Peluso Gomes**

**DRE: 110133199**

**Turno: Noturno**

Rio de Janeiro

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Bacharelado em História.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Marcos Luiz Bretas da Fonseca.

GOMES, Arthur Peluso.

A alma encantadora do Campo de Santana. “Spiritu Loci” e a apreensão do espaço enquanto objeto histórico / Arthur Peluso Gomes – Rio de Janeiro: UFRJ/IH, 2020.

100f.

Orientador: Marcos Luiz Bretas da Fonseca

Monografia (graduação) – UFRJ/ Instituto de História/ Departamento de História, 2020

Inclui bibliografia

1.História – Monografia. 1. História da Ciência 2. História do Brasil. 3. Rio de Janeiro 4. Tempo 5. Espaço. 6. Tempo-Espaço I. Bretas, Marcos Luiz. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Departamento de História III. A alma encantadora do Campo de Santana. “Spiritu Loci” e a apreensão do tempo-espaço enquanto objeto histórico.

## PREFÁCIO

*“Os homens consideram a verdade muito remota, na periferia do sistema solar, atrás da estrela mais distante, antes de Adão e depois do último homem. Há, de fato, algo de verdadeiro e sublime na eternidade. Mas todos esses tempos, lugares e ocasiões existem aqui e agora. Deus culmina no momento presente, e não será mais divino no decorrer de todos os tempos. E só somos capazes de apreender o que é sublime e nobre com a perpétua instilação e absorção da realidade que nos cerca.”*

*HENRY DAVID THOREAU - 1854*

*Meus genuínos agradecimentos  
aos que sempre acreditaram e confiaram,  
a despeito do tempo.*

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>5</b>
<b>CAPÍTULO 1 - O Tempo da História</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO 2 - O Tempo-Espaço</b>	<b>34</b>
<b>CAPÍTULO 3 - O Espaço</b>	<b>53</b>
<b>3.1 O Campo de Santana</b>	<b>70</b>
<b>ANEXO</b>	<b>91</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>97</b>

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem o objetivo de se inserir no campo dos estudos acerca do espaço enquanto uma categoria-objeto dos estudos históricos. Para isto, sugere a ampliação da perspectiva da própria noção do objeto da história enquanto ciência. Se na ação humana no tempo sustenta-se o binômio ao qual historiadores tem se debruçado [por definição], é fato que a própria noção sobre o tempo - em sua essência aporética - vem consolidando as transformações ocorridas no campo das ciências físicas desde o início do século XX iniciadas com a teoria da relatividade geral e restrita propostas por Albert Einstein.

A dinâmica do saber científico e da inovação tecnológica está em constante movimento, assim como as práticas sociais, as mentalidades e as práticas organizacionais. É através da interdisciplinaridade e da apropriação das novas linguagens surgidas com o advento do tempo-espaço virtual que buscamos percorrer os caminhos informacionais e existenciais aos quais se abrem diante do pesquisador no século XXI e seus novos dilemas. Como continuar fazendo História diante de novas ferramentas materiais e imateriais? Quais os novos desafios encontrados diante do espírito do tempo pós-moderno, ou hiper-moderno? Longe de buscar respostas definitivas para tais questões, a busca é pelo caminho.

Nessa caminhada percorremos 3 breves capítulos no qual o 1º “*O Tempo da História*”, de aspecto introdutório, intenta apresentar o ofício do(a) historiador(a) e responder as perguntas do público geral sobre o que é a história, o que ela pretende e como opera. O capítulo apresenta conceitos básicos e faz uma breve reflexão acerca do debate historiográfico sobre o tempo na história. Passando por características como *natural*, *social*, ou *psicológico*; como também pelos aspectos de *circularidade* e *linearidade*. Abordaremos autores como Aristóteles, Agostinho e Elias por exemplo.

No capítulo 2, “*O Tempo-Espaço*”, uma reflexão sumária acerca da história da ciência busca a historicização do racionalismo moderno e busca identificar os limites aos quais se encerram. A partir do conceito de paradigma proposto pelo físico Thomas Kuhn, abordamos a dinâmica no interior da produção do saber/fazer científico e relacionamos o atual momento paradigmático do campo da ciência física com o da ciência histórica na tentativa de apreender como uma mudança de tamanha envergadura como a já mencionada revolução

einsteiniana, afeta a produção do saber histórico e do tempo enquanto objeto de estudo científico.

O 3º capítulo “*O Espaço*”, é um estudo de caso do espaço compreendido como “Campo de Santana”, palco de inúmeras transformações, práticas culturais e acontecimentos históricos localizado no centro urbano da cidade do Rio de Janeiro. É feita uma caracterização do espaço em sua longa-duração abarcando os processos de disputa pela sua significação simbólica, a partir do conceito de “*Spiritu Loci*” ou “espírito do lugar” - segundo declaração do ICOMOS (Conselho Internacional de Monumentos e Sítios). Além de fontes iconográficas são utilizados materiais disponíveis da internet como eventos realizados no espaço divulgados por redes sociais como também páginas e comunidades, como por exemplo a Rio Invisível, que entrevista moradores de rua da cidade na tentativa também de estabelecer uma análise micro-histórica; É na apreensão do lugar [objeto] enquanto um tempo-espaço que fundamenta-se a proposta chave para análise que se empreende neste trabalho, e nesta, consiste a pretensão de contribuição para a comunidade em geral.

## CAPÍTULO I

### *O TEMPO DA HISTÓRIA*

O que é a história? Clássica pergunta para inaugurar as salas de aula no primeiro encontro com a disciplina. Uma questão tão presente no cotidiano torna-se quase natural, e nesse caso, correr o risco da generalização parece valer a pena devido sua ocorrência nas mentes de cada indivíduo por algum segundo que seja, mergulhado na profundidade qualquer de suas reflexões. Quem nunca se perguntou sobre a trajetória que originou o ponto que se encontra aquilo que seus olhos podem ver e seus corações podem sentir?

O seu time de futebol centenário ou não, cujas glórias destinadas ou alcançadas são cantadas a plenos pulmões coletivos. O seu sobrenome que se anuncia como galho alto de árvore cujas raízes cuidadas ou maltratadas pelo tempo definem quão ampla é a paisagem que poderás observar do alto de sua genealogia. O seu endereço, que provavelmente já suscitou a pergunta de como foi parar ali, ou de como aquele lugar seria antes de você. As fotos desbotadas em porta-retratos antigos ou em álbuns de família empoeirados; as décadas musicais preferidas nas suas listas de reprodução de smartphones que já foram reprodutores de mp3, walkmans, toca discos e gramofones. Seu corte de cabelo ou sua roupa que são tendência da estação, são baseadas na estética daquele movimento que eclodiu naquele lugar determinado naquela região uns tantos anos atrás. “Mãe, por quê me chamo fulano?”. Aquele filme de heróis e deuses no cinema, ou aquela novela do finzinho da tarde vez sim outra também, ambientadas em épocas de vestidos longos e chapéus. O jogo de videogame que lhe transforma em super soldado na Segunda Guerra Mundial; o último aniversário, e até mesmo os traços que olhamos no espelho.

Como podemos observar, nos deparamos a cada segundo com a pergunta mesmo que de maneira indireta, e quase sempre a resposta é inconclusa. O que é a história afinal?

Ora, história é a disciplina que estuda o passado! Uma resposta simples para uma questão simples que seria suficiente, caso perguntas de tal natureza não fossem causa de elevado grau polissêmico, por conseguinte, de tamanha abstração. Perguntar-se o que é história é intrinsecamente questionar-se a respeito do tempo. E bem... essa é uma questão cujo





Outro aspecto notável é o gramatical. Embora o exemplo cumpra a regra prevista do uso da letra maiúscula (início de frase), a experiência cotidiana demonstra que mesmo que não fosse o caso seu uso seria empregado. Mesmo que entre as duas orações fosse utilizada ao invés de ponto final uma vírgula “*Ele é antes de todas as coisas, Nele, tudo subsiste*”<sup>2</sup>. Sem fugir da questão proposta, tal observação objetiva apenas ratificar as relações de poder presentes na linguagem e como elas influenciam nas formas de ver o mundo. Se o tempo não tem ser porque o passado já foi, o presente não permanece e o futuro será, na linguagem o tempo foi, é e será.

Foi com Santo Agostinho, desta vez no século IV d.C., que a questão ganhou um dos seus principais representantes. Sua obra Confissões, livro XI, que trata a respeito da natureza do tempo, é referência fundamental no assunto. O filósofo cristão analisa as contradições entre presente, passado e futuro assim como qual o papel divino na criação (Agostinho temporal x Deus eterno).

*O que é realmente o tempo? Quem poderia explicá-lo de modo fácil e breve? Quem poderia captar o seu conceito, para exprimi-lo em palavras? No entanto, que assunto mais familiar e mais conhecido em nossas conversações? Sem dúvida, nós o compreendemos quando dele falamos, e compreendemos também o que nos dizem quando deles nos falam. Por conseguinte, o que é o tempo? (AGOSTINHO,2002, p.342)*

Ao questionar-se sobre o tempo e assumir que não é capaz de traduzi-lo em linguagem, além de confirmar que se trata de uma aporia, Santo Agostinho inaugura uma espécie de pensamento intuitivo sobre o tempo: *se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei*. Este parece muitos séculos depois o sentimento geral sobre o tempo, algo que todos percebem, sentem, mas não são capazes de explicar.

Assumindo que sua reflexão parte de uma intuição, o filósofo se põe a racionalizar o tempo e conclui que passado, presente e futuro não existem em si. O passado e o futuro não possuem existência material e o presente carece de extensão, precisa deixar de ser, caso

---

<sup>2</sup> Ao buscar o significado do verbo subsistir na ferramenta de buscas do google achamos entre as definições:

1. *intransitivo* conservar a sua força ou ação; perdurar.
2. *intransitivo* não ser abolido, suprimido, roubado ou destruído; restar, remanescer, perdurar.
3. *intransitivo* manter-se vivo, continuar a existir; conservar-se, sobreviver, perdurar.
4. *transitivo indireto* prover as próprias necessidades; manter-se, sustentar-se.

contrário seria eternidade. Em seu lugar propõe a versão presentificada de cada um: “presente dos fatos passados”, “presente dos fatos presentes” e o “presente dos fatos futuros”. Em suas palavras,

*O presente do passado é a memória. O presente do presente é a visão. O presente do futuro é a espera. Se me é permitido falar assim, direi que vejo e admito três tempos, e três tempos existem. Diga-se mesmo que há três tempos: passado, presente e futuro, conforme a expressão abusiva em uso. Não me importo, não me oponho nem critico tal uso, contanto que se entenda: o futuro não existe agora, nem o passado. Raramente se fala com exatidão. O mais das vezes falamos impropriamente, mas entende-se o que queremos dizer. (AGOSTINHO, 2002, p.349)*

Onde lê-se ‘visão’, leremos ‘sentido’. Esta troca além de significar uma definição mais abrangente e inclusiva da percepção do instante (olfato, tato, paladar...), é mais satisfatória filosoficamente pois a ausência de visão ainda assim está inscrita na temporalidade.

*Aqui de onde o olho mira  
Agora que o ouvido escuta  
O tempo que a voz não fala<sup>3</sup>*

Pois bem, o passado existe enquanto memória, representação; o presente existe enquanto percepção, inteligência; o futuro existe enquanto projeção, expectativa. Ao concluir sua reflexão Agostinho nos brinda com a sua maior contribuição filosófica: o tempo é uma extensão da própria alma. O *tempo da alma* é a extensão daquilo que deixou de ser e daquilo que será a partir do presente, portanto uma construção. Não parece difícil entender o que propôs Santo Agostinho ao pensar nos amores eternos que já se foram e que enquanto existiram nunca houve - e nem poderia haver outro maior. Até o próximo amor ao menos. E aquela canção que um dia evocou tristeza ao tangenciar um passado cujo o presente amenizou, mudando assim seu significado tornando-se audível sem maiores sentimentos. Ou o que seria um transtorno de ansiedade senão a abstenção patológica da existência no presente em detrimento de uma vida de projeções geralmente negativas? Da famosa frase ‘o tempo voa quando a gente se diverte’ ao tempo experimentado por um detento na “solitária” encontramos o tempo da alma, algo genuinamente humano que não encontra correspondente nos relógios.

---

<sup>3</sup> Aqui e agora – Gilberto Gil – faixa 3 do disco *Refavela* de 1977

A experiência temporal é uma experiência de significação e ressignificação. O tempo da alma de Santo Agostinho refina então a dicotomia tempo do mundo x tempo dos homens cuja concepção nos acompanha até hoje com a sua concepção psicológica do tempo. O tempo do mundo, cuja existência consiste na mais estrita instantaneidade da realidade, na inexorabilidade, no ineditismo, se contrapõe ao tempo da alma onde as coisas duram. O tempo da alma é uma extensão do ser humano que permite que apreenda sua existência a partir da representação de passado e futuro. É como um vértice na consciência entre passado, presente e futuro, o que Ricoeur chamaria de tríplice-presente<sup>4</sup>. Passado e futuro enquanto modalidades do presente.

Incapaz de medir o tempo, pois este está sempre a passar, Santo Agostinho busca um lugar onde ele permaneça. É na alma então que ele encontra um instrumento de extensão e medida onde o tempo deixará impressão e poderá ser compreendido, apreendido, quantificado, avaliado.

*Em ti, ó meu espírito, meço os tempos! Não queiras atormentar-me, pois assim é. Não te perturbes com os tumultos das tuas emoções. Em ti, repito, meço os tempos. Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. (AGOSTINHO, 2002, p.358).*

Paul Ricoeur explica a vantagem que a proposição agostiniana proporciona: "sabemos agora que a medida do tempo não deve nada à do movimento exterior. Ademais, encontramos no próprio espírito, o elemento fixo que permite comparar os tempos longos e os tempos curtos: com a imagem-impressão, o verbo importante não é mais passar (*transire*), mas permanecer (*manet*)"<sup>5</sup>. Aquilo que permanece depois de sua passagem, ou seja a *imagem-impressão*, é o que medimos no presente e não as coisas que passaram e si.

Talvez isso explique a tendência cognitiva de que nossas imagens-impressão sejam cada vez mais idealizadas à medida que se afastam no tempo, da sua concepção. Uma criança que pouco convivera com seu avô devido sua morte terá nas imagens-impressão compartilhadas pelos familiares uma fonte idealizada para cultivar sua própria imagem-impressão daquilo que um dia fora seu avô. A memória apaga, a memória deforma, a memória suprime, a memória destaca, a memória seleciona, *a memória é uma ilha de edição*.

---

<sup>4</sup> RICOEUR, Paul. *As aporias da experiência do tempo – o livro XI das confissões de Santo Agostinho*. In: *Tempo e Narrativa – Tomo I. Campinas: Papirus, 1994*.

<sup>5</sup> Ibidem. p.37

Podemos observar tais reflexões no pensamento do contemporâneo André Comte-Sponville em seu livro *O ser-tempo* e constatar que o francês bebeu na fonte agostiniana ao definir o conceito de temporalidade:

*O tempo precisa da alma, não para não ser o que ele é (o tempo presente), mas para ser o que já não é ou ainda não é (a soma de um passado e de um futuro), em outras palavras, para ser o que nós chamamos de tempo: ele necessita da alma, não para ser o tempo real, o tempo do mundo, ou da natureza, mas para ser, e é bastante lógico, o tempo... da alma. (COMTE-SPONVILLE, André. 2000, p. 30)*

Para os gregos antigos o tempo existia linguisticamente nas palavras *chronos* e *kairós*. Se *chronos* - como a etimologia sugere - se refere ao tempo cronológico, ou seja, a medida sequencial e de natureza quantitativa de um movimento ou período; *kairós* refere-se a sua medida de natureza qualitativa: um momento indeterminado no tempo onde algo especial ocorre, um momento oportuno de um tempo em potencial e não linear. Se *chronos* era um espaço de tempo longo ou breve, o tempo do nascimento até a inevitável morte, *kairós* era a experiência do presente, o momento da oportunidade decisiva e favorável, o instante eternizado em momentos breves, singulares, o tempo sem medida.

A vinda de Cristo significou para a igreja primitiva o raiar de um tempo (nesse caso *kairós*) sem precedentes e que qualificou todo o tempo restante (nesse caso *chronos*) dentro do conceito cristão. O tempo em que Deus agiu de maneira decisiva na humanidade através da encarnação do Cristo representando assim a entrada de Deus, eterno, enquanto um ser temporal - homem - na história da humanidade. O *tempo certo* da primeira vinda de Cristo gerou a convicção de que em um *momento certo*, ocorrerá a *segunda vinda* de Cristo, seu retorno com o juízo final. Perceba que as expressões destacadas são demonstrações de tempos qualitativos, portanto de "tempos *kairós*". Mais fácil se torna a percepção dos conceitos abordados ao observarmos através do exemplo prático do digamos "calendário do senso comum"\*: estamos no ano de 2019 d.C. - depois de Cristo. A vinda de Cristo significou para a igreja primitiva o raiar de um tempo sem precedentes e que qualificou todo o tempo restante. O ano de nascimento de Cristo torna-se o centro da história ao unificar e ordenar o tempo ocidental moderno. "O começo, o meio e o fim".

No que diz respeito às noções de linearidade e circularidade, a concepção de tempo na antiguidade clássica caracterizava-se principalmente pela noção de circularidade. A corrupção - diferentemente do sentido contemporâneo associado a desvios de conduta individuais ou

sistêmica, geralmente relacionada ao favorecimento privado em detrimento do público – significava a degeneração de um estado natural dos corpos políticos; das virtudes políticas, que levava a mudanças cíclicas nas formas de governo. Uma monarquia degenera-se e transforma-se em tirania, que por sua vez degenera-se em uma aristocracia, que por sua vez degenera-se em uma oligarquia, por sua vez em uma democracia e assim por diante até o reinício do ciclo e a nova passagem pelas etapas referidas. Como exemplo, a ideia da circularidade pode ser encontrada no trecho abaixo:

*“De acordo com Cícero, quando a monarquia decaiu para o despotismo, nos reinados dos Tarquínios, os nobres e a plebe o derrubaram para instaurar o regime dos cônsules, já em uma ordem republicana. [...] Ademais, quando o regime do consulado decaiu em oligarquia, com a instalação do decenvirato, consolidou-se a instituição dos tribunos da plebe, que ligavam o povo ao poder.” (FILGUEIRAS, Fernando. 2008, p. 45)*

Em contraposição a ideia [pagã] de tempo circular da antiguidade, encontra-se a noção de tempo linear advinda da tradição judaico-cristã. Os cristãos assim como o monoteísmo profético hebreu, estiveram entre os pioneiros a conceber uma cosmologia onde o tempo é linear, irreversível, teleológico. Do gênesis ao juízo final, uma série de acontecimentos únicos e irrepetíveis seguem um sentido unidirecional e fixo cujos desígnios divinos além de dar sentido, dão um fim a história, fim este presente na visão escatológica do livro da revelação, o Apocalipse<sup>6</sup>. A esta altura o leitor já percebeu a relação dessa concepção de tempo com o conceito de tempo apresentado por Santo Agostinho. Se não pelo esforço empregado nessas linhas, pela santidade que precede seu nome.

Essas duas concepções, embora hegemônicas enquanto características dos recortes históricos em questão, seguindo a lógica da aporia sobre o tempo (aquela cuja solução é um impasse), não podem ser concebidas como absolutas. A linearidade e a circularidade são aspectos da temporalidade cuja separação se dá apenas para fins metodológicos, para fins de possibilidade de análise, já que como seres temporais, isto é, inseridos no tempo, como os ponteiros do relógio não poderiam ver as horas, nossa não exterioridade temporal nos impossibilita apreender o tempo em sua totalidade. É no artigo de Juliana Bastos Marques que essa reflexão encontra demonstração empírica na análise dos conceitos de linearidade e

---

<sup>6</sup> *Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim.* (Apocalipse 22.13)

\* Ironicamente, os marcos temporais que fogem o senso comum são os laicos "Era Comum" para d.C. e "Antes da Era Comum" para a.C.

circularidade temporal tanto na historiografia greco-romana quanto na judaico-cristã. A autora torna possível a leitura de tais conceitos a partir de uma inversão do local a priori das respectivas temporalidades, sugerindo que o “paradoxo nada mais é do que reflexo dos paradoxos gerais do conceito teórico de temporalidade”<sup>7</sup>.

*Na verdade, a oposição entre ciclo e linha neste contexto, justamente pela forma como se interconectam, se põe como um falso problema. É possível, como vimos acima, demonstrar os dois lados dentro das características da historiografia romana. Se Tácito menciona a circularidade da história, certamente há também elementos claramente lineares em seu texto. Sendo assim, Tácito representa de maneira exemplar a questão que colocamos neste artigo - ou seja, a alternância entre circularidade e linearidade como conceitos temporais na historiografia antiga apenas vem a demonstrar um aspecto particular da inter-relação essencial entre esses mesmos conceitos nas outras instâncias de apreensão da temporalidade, inviabilizando em essência uma polarização esquemática. (MARQUES, J.B. 2008, p.63)*

Em outras palavras, Juliana Bastos Marques identificou na historiografia – nesse caso, na produção escrita dos autores estudados – elementos que evidenciaram uma ideia de tempo linear onde a concepção hegemônica era a circular (antiguidade clássica) e o contrário, elementos que evidenciaram uma ideia de tempo circular onde a concepção hegemônica era a linear (pós cristianismo).

Mesmo o tempo do mundo, o tempo do crepúsculo e da aurora, o tempo do eclipse, das estações do ano, da vida e da morte, os 9 meses de gestação, mesmo o tempo da natureza que independe de nós, possui na relação com o homem a sua historicidade, ou seja, um momento e um local na história cujo surgimento da percepção se deu e se desenvolveu. Um filho prematuro, o uso do relógio em substituição à ampulheta e até mesmo o calendário chinês que se encontra mais que o dobro de anos do ocidental gregoriano, são exemplos de tal inter-relação.

Tamanha a complexidade da questão não poderíamos seguir adiante sem uma flexibilização do entendimento sobre o tempo alcançado até aqui, pois assim teríamos uma falsa percepção de estar mais perto de uma resposta definitiva à um problema que a filosofia se orgulha em mais uma vez não ter uma única resposta. É nesse caminho que a citação do sociólogo alemão Norbert Elias se torna indispensável ao debate:

---

<sup>7</sup> Citação de trecho do Resumo do artigo “O conceito de temporalidade e sua aplicação na historiografia antiga” de Juliana Bastos Marques.

*Por si só, a expressão ‘tempo da natureza’, cotejada com ‘tempo social’, já dá a impressão de que o primeiro tipo de tempo é ‘real’, enquanto o segundo se reduziria a uma convenção arbitrária. A dificuldade está em que o ‘tempo’ em si não entra no esquema conceitual desse dualismo. Tal como outros dados, ele se furta a qualquer classificação como ‘natural’ ou ‘social’, ‘subjetivo’ ou ‘objetivo’, pois é uma coisa e a outra”. (ELIAS, Norbert. 1998, p. 94.)*

Embora pareça elementar, tal relação dialética engendra desdobramentos no cotidiano que de tão sutis estabelecem formas de perceber a realidade, por sua vez naturalizadas. O estudo “*The Whorfian Time Warp: Representing Duration Through the Language Hourglass*” (Distorção temporal whorfiana: representando a duração por meio da ampulheta da língua, em português), publicado na Associação Americana de Psicologia, mostra que o conceito abstrato de percepção da duração do tempo, não é universal.

Trata-se de um estudo linguístico que verifica a influência do idioma na forma de vivenciar e perceber o tempo. Segundo os autores<sup>8</sup>, existem diferenças na representação do tempo em algumas línguas e que tais diferenças modificam a estimativa de tempo do indivíduo. O estudo de caso levanta os exemplos de falantes de inglês e sueco que utilizam termos que remetem à distância como *longo* e *curto* (Exemplo em inglês: “*a long time ago*”). Já falantes de espanhol ou grego, se utilizam de termos que remetem a noção de volume, de quantidade, como *grande* ou *pequeno* (Exemplo em espanhol: “*hace mucho tiempo*”). Em ambos os casos a ideia de tempo está associada linguisticamente a noções de espaço e suas dimensões: altura, largura e comprimento. Esta variação não significa apenas uma forma de representar verbalmente o tempo, mas também mentalmente, alterando sua percepção como pode ser observado mais profundamente no estudo em questão, fato comprovado também pela análise do cérebro de um indivíduo bilíngue submetido aos mesmos testes constatando a convivência de diferentes visões de tempo através dos padrões cognitivos analisados.

Pode-se observar o fenômeno linguístico como um dialético tradutor/produtor da realidade também através da perspectiva originária – pouco abordada no ensino tradicional a despeito da lei 11.645<sup>9</sup>. O tupi “foi uma das poucas línguas indígenas aprendidas pelos portugueses no período colonial. Tornou-se, assim, dada a antiguidade de seu estudo, de sua literatura e de seu emprego por europeus e colonos não indígenas e dada sua abrangência pelo território colonizado nos dois primeiros séculos do Brasil, uma língua indígena clássica”, nas

<sup>8</sup> BYLUND, Emanuel; ATHANASOPOULOS, Panos (2017)

<sup>9</sup> Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. (retirada do texto da lei)

palavras de Eduardo de Almeida Navarro especialista em Letras Clássicas pela USP. Fora então o idioma mais falado no Brasil até o momento de sua proibição por Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal (1699-1782). Com a progressiva e gradual divergência de objetivos entre a Coroa e a Igreja em Portugal, tendo como plano de fundo histórico o Iluminismo e seu racionalismo, a proibição em 1758 vem na esteira do protagonismo Jesuíta na proficiência e no proselitismo com os quais exerciam o idioma. Ou seja, a proibição visava enfraquecer a influência da Igreja na colônia, em grande parte exercida através da catequese (em tupi) e por conseguinte o fortalecimento político do Estado.

Já no século XX, Ainda segundo Navarro, a cadeira de etnografia e língua tupi existia desde 1935, na Universidade de São Paulo (um ano após a sua fundação) e durante as duas seguintes décadas o curso estava em alta nas outras universidades que o mantinha: a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, a Universidade da Bahia e a Universidade do Paraná.

A lei 2.311<sup>10</sup> assinada por Café Filho - em trâmite no Congresso desde Getúlio Vargas (1950-54) seu antecessor - tornava obrigatória a existência da cadeira de língua tupi nas faculdades de Letras do país. Eduardo Navarro ressalta o caráter nacionalista dessa iniciativa relacionada com as tendências estatizantes do segundo governo Vargas, e como em suas palavras: “um dos últimos ecos dos pactos populistas que o capital internacional faria soçobrar em todo o Terceiro Mundo, representado, no Brasil, pelo golpe militar de 1964, pela queda de Perón na Argentina e pela de Ahmed Sukarno na Indonésia.”

No texto *Os estudos de tupi antigo e a crítica estruturalista*<sup>11</sup> o autor demonstra como “Coincidentemente, o Estruturalismo deita raízes na universidade e na intelligentsia brasileiras nesse momento de desnacionalização econômica e alinhamento político do Brasil com os Estados Unidos, mais forte e mais evidente durante o regime militar, que somente findou em 1985, mas já perceptível imediatamente após o término da Segunda Guerra Mundial.”

Navarro responde então a crítica estruturalista em suas diversas frentes (especificamente em 5 pontos que o autor levanta e que não nos é imprescindível) e sustenta suas palavras iniciais aqui tomadas por empréstimo que classificam o idioma tupi enquanto uma *lingua indígena clássica*. O tupi que fora matéria prima para o romantismo e o

---

<sup>10</sup> Em 3 de setembro de 1954

<sup>11</sup> in: <http://tupi.fflch.usp.br/node/36>



modernismo brasileiro e a afirmação de uma identidade cultural nacional, hoje desaparecera dos currículos das universidades brasileiras a ponto de um graduando em História da UFRJ por exemplo, não possuir o mínimo necessário para dominar superficialmente um tema caro à história brasileira, a menos que busque por conta própria, o que não deixa de suscitar o motivo de disciplinas correlatas no âmbito do curso não constar no currículo.

Tendo remanescendo na USP, onde puderam ter sido encontradas em uma rápida verificação no endereço eletrônico da universidade<sup>12</sup> as disciplinas Tupi I, Tupi II, Tupi III e Tupi IV.

O responsável pelas disciplinas em questão é: o professor Eduardo de Almeida Navarro, sim o supracitado, o que torna sua contemporânea resposta a crítica estruturalista um capaz e pelo ponto de vista que aqui se sustenta necessária resistência.

Outro professor, Sérgio Augusto Freire de Souza, doutor em linguística pela UNICAMP e docente da Universidade Federal do Amazonas, em sua rede social declama a poesia do idioma para seus seguidores virtuais. Com a sensibilidade de um ancestral, suas palavras descrevem como a temporalidade foi traduzida linguisticamente pelo tupi através de seu tempo nominal. Transcrita aqui, em forma de citação, *o post*<sup>13</sup> do acadêmico em um espaço pessoal de uma sociabilidade digital entre as aspas de alguma página de um trabalho monográfico qualquer:

*“Curiosidade. O Tupi é uma língua que apresenta o tempo nominal. O verbo não expressa tempo. Em tupi existe o tempo do substantivo. Para isso, usam-se os sufixos RAMA (futuro, promissor, que vai ser) e PÛERA (passado, velho, superado, que já foi). Ybyrá – árvore. Ybyrárama – muda (a futura árvore). Ybyrápûera – tronco, toco de árvore (a ex-árvore, a árvore que já foi). É um belo exemplo de como as línguas recortam o mundo de uma forma diferente: em tupi, o movimento no tempo é o movimento das coisas. Lindo isso, não?”*

Se pensarmos no mencionado estudo *The Whorfian Time Warp: Representing Duration Through the Language Hourglass*, e o relacionarmos com o *post* do professor Sérgio Freire podemos inferir que o ensino de tupi, além de vital importância na construção espiritual e cultural do país, contribui para influenciar na forma de vivenciar e perceber o tempo. Se nos exemplos citados do estudo publicado na Associação Americana de Psicologia, os casos do inglês e sueco, grego e espanhol, estão relacionando o movimento no tempo com

<sup>12</sup> <https://uspdigital.usp.br/jupiterweb/obterDisciplina?sgldis=&nomdis=tupi>

<sup>13</sup> *Print* da postagem referida no Anexo.

as dimensões do espaço, nas palavras do professor amazonense *em tupi, o movimento no tempo é o movimento das coisas no espaço*.

Idealmente, hipoteticamente, o professor ficaria mais feliz em um mundo onde nem a lei 11.645 precisaria ser criada (quanto menos cumprida). Onde as crianças aprendessem na escola a recortar o mundo além de em algo de português, inglês e espanhol, em algo de tupi, com a tesoura de seus ancestrais, a mesma que recortou a temporalidade do espaço/tempo de onde vivemos. Ainda assim, é possível imaginar que hoje, em um mundo globalizado, alfabetizar-se em tupi talvez seja uma boa ferramenta para alternar entre as temporalidades e os recortes do mundo da hiperconectividade, da diminuição das distâncias, do inglês hegemônico e das altíssimas velocidades – no mínimo, a conexão linguística-temporal se configuraria como uma catarse, uma válvula de escape (caso não fosse fagocitada como tudo pela lógica hegemônica).

Logicamente, conjecturas e devaneios à Policarpo Quaresma não levaram nenhum historiador a algum lugar.

Fica evidente então que ao perguntar-se o que é o tempo nega-se outras direções. Quantos tempos existem? A forma de perceber e apreender o tempo não é um denominador comum à todos os seres humanos. José Carlos Reis faz uma análise historiográfica das discussões acerca do tempo em *“Tempo História e Evasão”* apresentando a discussão da natureza temporal e seus principais representantes da filosofia antiga à física moderna. Segundo Reis, é possível distinguir duas abordagens distintas entre si: a subjetivista e a objetivista.

A abordagem subjetivista concebe o tempo enquanto algo não exterior à consciência, uma característica inata que permite a ordenação da existência no devir. Entre seus representantes registremos aqui o referido filósofo Santo Agostinho e seu *tempo da alma*. Sem o homem não haveria o tempo.

A abordagem objetivista consiste na percepção do tempo enquanto um dado objetivo da natureza. Vinculado ao tempo cosmológico, o tempo dos astros, um tempo natural mensurável e quantificável, dimensão do universo onde as coisas acontecem. Seja nos físicos Newton ou Einstein, absoluto ou relativo, nessa perspectiva o tempo tem sua forma objetiva na natureza.

A distinção dessas duas abordagens surge à reboque da dicotomia clássica do conhecimento que se baseia em um universo natural e um universo humano, acentuada em

Descartes e seu *res cogitans x res extensa*. A realidade comportaria dois aspectos, o qualitativo e o extensivo sendo estas características da mente e do corpo, respectivamente. É a partir da divisão espírito e matéria que se fundamenta as bases do método científico ocidental moderno.

Para fins de análise, refletir sobre o tempo enquanto uma categoria natural **ou** humana é afirmar que o tempo não é algo natural e humano. Se o tempo é algo apenas natural, objetivo, ou se o tempo é algo apenas subjetivo, inato, ele seria independente da experiência, das relações sociais, culturais, e das diferentes convenções produzidas no interior das mais diversas sociedades existentes.

Se o tempo é natural e é humano, a sua apreensão se dá na relação dialética entre essas duas dimensões. Podemos imaginar neste sentido que ambas abordagens - subjetivista e objetivista - tomadas separadamente, são abordagens parciais, privilegiadoras de um ou outro aspecto cognoscível acerca da reflexão sobre o tempo.

Como já pudemos observar a partir do estudo *The Whorfian Time Warp: Representing Duration Through the Language Hourglass*, a forma de vivenciar e perceber o tempo é influenciada pelo idioma. Se as formas linguísticas de representação que traduzem em palavras relacionadas à distâncias e quantidades influenciam na percepção da duração do tempo, a forma substantivada de referir-se ao tempo influencia na nossa concepção do tempo enquanto uma coisa.

*“Esses hábitos linguísticos contribuem para distorcer a reflexão. Eles fortalecem incessantemente o mito do tempo como uma coisa de certo modo presente, existente e como tal, determinável e mensurável pelo homem.” (ELIAS, 1998: p. 39)*

**O** tempo. Artigo definido. Artigos definidos determinam o substantivo de uma maneira precisa. Artigos definidos individualizam e definem coisas, pessoas ou lugares. Se tem uma coisa que este trabalho tentou fazer até aqui foi indefinir as coisas. Já percebemos que a questão sobre o tempo trata-se de uma aporia, porém nossa ideia de tempo ainda é fragmentada, compartimentada, dualista. Escolhemos uma resposta para a pergunta a fim de não sermos devorados. Dividimos o tempo objetivamente em presente passado e futuro e assumimos que isso é em si a passagem do tempo. Nossa concepção de tempo é parcial, embora estejamos sujeitos à experiência completa mesmo que de maneira subliminar. Funcionamos com chaves mentais que alternam entre natural e humano como se

essencialmente diferente fossem. Ligamos o modo objetivo para alcançarmos o denominador comum dos dias e horas e dos encontros marcados, dos expedientes, das consultas, mas o desligamos quando experimentamos no modo subjetivo as mesmas horas dessa vez mais longas da espera. Ou quando o tempo passa rápido quando a gente se diverte. Ou quando procrastinamos e transformamos o tempo linear em um vicioso tempo cíclico. Ou quando conversamos com alguém pela internet em fuso-horários diferentes fazendo uma espécie de “mmc” em dois denominadores. Ou quando confundimos o processo biológico de envelhecimento com a ação propriamente dita do tempo. Toda a indefinição, toda incerteza, toda angústia sobre o tempo é sublimada pelo artigo definido. Talvez por isso o ser humano o tenha traduzido assim para a linguagem, em uma tentativa de amenizar o vazio da indefinição daquilo que lhe é mais intrínseco.

*"Meu chefe está usando gravata cinza, então hoje deve ser terça-feira. [...] A luz da copiadora, igual a da câmera de um paparazzo, me cegava. A insônia o distancia de tudo, a cópia da cópia da cópia. Você não consegue tocar em nada e nada consegue tocar em você.  
[...] Não durmo há três dias a menos que esteja dormindo agora."<sup>14</sup>*

É em *Sobre o Tempo* que o já mencionado Norbert Elias propõe uma alternativa para esta dicotomia, o tempo *social*. Segundo Elias, os pensadores "Veza após outra, viram-se obrigados a escolher entre dois postulados fundamentais relativos ao “tempo”, ambos igualmente especulativos e impossíveis de demonstrar."<sup>15</sup> O que o autor chamou de 'tempo em si' não entra nesse esquema conceitual dualista, e que partir desses termos para refletir sobre a questão é cair em uma armadilha preparada por nós mesmos. O tempo não é natural ou humano, subjetivo ou objetivo, ele é uma coisa e outra.

A sua chamada sociologia figuracional parte do conceito de *figuração* - a noção da sociedade enquanto uma rede de interdependência entre indivíduos e a distribuição de poder dela orgânica. Com uma abordagem micro e macro, sua proposição visou romper a dualidade entre sujeito e objeto, indivíduo e sociedade e a resultante noção de *homo clausus*<sup>16</sup> vigente até meados do século XX, expressando em oposição, a imagem do ser humano enquanto um ser aberto e relativamente autônomo diante do outro porém mutuamente orientado e

---

<sup>14</sup> Palahniuk, Chuck *Clube da luta*: edição de colecionador/Chuck Palahniuk; tradução de Cassius Medauar...[et al]. - São Paulo: Leya, 2016. 97-98 p.

<sup>15</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 99.

<sup>16</sup> do latim: homem fechado

dependente entre si. Esse sujeito aberto e relativamente autônomo estabelece relações com outros sujeitos abertos e relativamente autônomos de maneira a criar uma rede de interdependência que origina as mais diversas formas de [con]figuração. Assim se formam famílias, cidades, estados, nações... mas também grupos de dançarinos dividindo um espaço de dança, dois times de futebol se enfrentando em um estádio assistidos por dezenas ou milhares ou milhões, jogadores de pôquer em uma mesa... A sociologia de Elias busca compreender o devir histórico, em uma abordagem que relaciona o micro e o macro; a relação entre indivíduos e grupos, e como formas de coerção geradas dentro dos grupos se transformam em formas de auto-coerção nos indivíduos.

O sociólogo alemão utiliza elementos da Gestalt para explicar que a ideia de conjunto não é simplesmente a soma de suas partes ( $A + B = AB$ ) mas um produto diferente ( $A + B = C$ ) enquanto síntese. A soma de no mínimo três notas musicais [elemento individual] tocadas simultaneamente formam acordes - o que o autor chamaria de "unidades de potência menor". O conjunto de acordes formam um campo harmônico ("unidade de potência maior") que, basicamente, entre outras coisas define a tonalidade da música. Sem aprofundar os elementos que constituem uma música podemos entender a ideia de *figuração* de Elias ao imaginar que a música enquanto uma totalidade não pode ser entendida a partir da consideração de suas partes isoladamente, mas da relação dessas partes entre si. Partes mutuamente orientadas por uma teoria musical e outras regras, mas dotadas de relativa autonomia manifestadas no improviso dos solos e *jams* e experimentações. Nessa perspectiva, é possível a atuação individual das notas por exemplo afetarem a música da mesma maneira que o campo de possibilidade das notas é orientado pela teoria musical sob pena de soar dissonante.

Assim, na sociologia de Norbert Elias o tempo como concebemos seria fruto de um *processo civilizador*. Isso significa que nessa perspectiva o tempo é produto entre a constituição do Estado (sociedade) e a formação de consciência no indivíduo - uma abordagem psicossocial que privilegia a relação dialética entre as estruturas da personalidade e as dinâmicas sociais.

Mônica Mastrantonio Martins em artigo<sup>17</sup> para a Revista de Psicologia Social e Institucional (Universidade Estadual de Londrina) descreve que Elias "relaciona a constituição do Estado desde a Idade Média, através da arrecadação de impostos, polícia,

---

<sup>17</sup> A Questão do tempo para Norbert Elias: Reflexões atuais sobre o tempo, subjetividade e interdisciplinaridade. Revista PSI - VOLUME 2 - NÚMERO 1 - JUN./2000

forças armadas, lei e outros, com a elaboração de aspectos temporais presentes na formação da consciência e no autocontrole individual. Ou seja, a regulamentação do Estado teria acompanhado o desenvolvimento de regras internas presentes na formação da subjetividade e na coordenação de atividades na sociedade. Tempo, na perspectiva do "processo civilizador", é uma rede fundamental de configuração de relações sociais desenvolvida pela civilização."

O estágio de desenvolvimento da sociedade - em todos seus movimentos - organizou uma necessidade de sincronização da conduta humana em espaços cada vez maiores; a previsão do desempenho de funções sociais em cadeias longas de ações; e o encadeamento de atividades entrelaçadas. Surge portanto o tempo enquanto elemento regulador, enquanto denominador comum em uma rede cada vez maior e mais complexa de atividades interdependentes.

*A regularidade e seqüência das medições do tempo possibilitaram demarcar rotinas e atividades dentro de um mesmo código temporal. Tempo e atividade são correlacionados porque medições do tempo permitem ao homem uma certa regularidade e previsibilidade diante da vida, movimento e atividade.<sup>18</sup>*

Ao conferir padrão, repetição, uniformidade, o tempo [social] oferece uma ferramenta de organização da rotina diária cada vez mais complexificada pelos processos históricos de urbanização, industrialização, mecanização e comercialização da sociedade. Não à toa, a forma de medir o tempo cada vez mais foi baseada no uso de mecanismos e instrumentos tecnológicos do que a partir de fenômenos da natureza.

*“Os relógios e os instrumentos de medição do tempo em geral, sejam eles de fabricação humana ou não, reduzem-se a movimentos mecânicos de um tipo particular, que os homens colocam a serviço de seus próprios fins” (ELIAS, 1998, p. 95)*

Ao afirmar que os relógios e instrumentos de medição do tempo estão à serviço do ser humano, Elias reafirma o caráter social do tempo enquanto um "...símbolo de uma relação que um grupo humano (isto é, um grupo de seres vivos com a faculdade biológica de conciliar e sintetizar) estabelece entre dois ou mais processos, dentre os quais toma um, como quadro de referência ou medida para os demais". (ELIAS, N. 1989, p. 56 apud MARTINS, Mônica)

---

<sup>18</sup> Ibidem.

Pensando nas ferramentas simbólicas e temporais que perpassam a civilização moderna, observando sua estrutura linguística, de forma geral emprega-se apenas uma palavra para a significação da noção de tempo. Por quê perguntamos como estará o tempo amanhã ao nos referirmos ao clima? Geralmente a separação se dá em alguma aula de geografia durante a educação básica e começamos a distinguir um tempo natural e um tempo humano embora na prática a língua admita tacitamente mas sem muitos pudores que em alguma esfera do pensamento trata-se da mesma coisa.

Integrador de aspectos físicos e biológicos, sociais e subjetivos, o tempo enquanto uma invenção humana, por ser fruto de um *processo civilizador* segundo Elias, possui um caráter coercitivo (sociedade) que torna-se auto-coerção (indivíduo). Assim, por seu caráter uniformizador da experiência do tempo, o relógio - enquanto metonímia - torna a percepção do mesmo algo naturalizado: mesmo sendo uma invenção humana com "data de fabricação" e talvez de validade, foi incorporado no mundo simbólico da humanidade tornando-se um paradigma mesmo sem dar conta de tamanha complexidade. Você não precisaria chegar até aqui para saber que o tempo do relógio não lhe é suficiente.

Presente desde a antiguidade, de relógios solares, clepsidras e ampulhetas à modernidade industrial dos pêndulos, ponteiros e engrenagens, o relógio já constituiu-se de luz/sombra, água ou areia - ou seja de elementos/processos naturais; assim como de engrenagens e eletricidade em um processo físico-mecânico sempre representando os paradigmas de seu próprio tempo - neste caso, de seu *tempo histórico*. Se a Revolução Industrial introduziu o 'tempo do trabalhador', 'o tempo da fábrica' onde a carga horária de trabalho regulou as relações sociais, ela também regulou tal mudança na constituição do relógio. Da mesma forma o paradigma digital fez surgir os relógios digitais que nos permitiu observar pessoas que "preferam" olhar para números ao invés de ponteiros, ou que demoram a informar as horas quando olham para os cada vez mais raros relógios de pulso de ponteiro. Ou que nunca aprenderam, ou que esqueceram, e até os que ao contrário preferam tais modelos pela sua elegância, pela sua estética *retrô*.

A questão é que se relógios solares só funcionam de dia, ampulhetas apenas medem a quantidade de tempo relativa ao seu tamanho e quantidade de areia contida, e se ponteiros demandam segundos para identificação das horas, no presente a imediatez e a onipresença de telas digitais é completamente representativa da maneira como percebemos o tempo no nosso tempo histórico: cada vez mais rápido.

Por quê diabos negligenciamos essas transformações do relógio e conseqüentemente as naturalizamos enquanto algo indiferente, alheio ao ser humano, é justamente o que Norbert Elias busca responder.

*O fato de essa regulação social do tempo começar a assumir um aspecto individual, desde uma etapa muito precoce da vida, contribui em larga escala, certamente, para consolidar nossa consciência pessoal do tempo e torná-la inabalável. [...] Esta individuação da regulação social do tempo traz consigo, de uma forma quase paradigmática, as expressões de um processo civilizador" (ELIAS, 1998: p.22)*

Se transitamos na observação de elementos naturais como a posição do sol, dos astros ou das estações do ano para instrumentos de medição mais ou menos elaborados para a medição do tempo como relógios, calendários e outros é justamente porque tal condição nos permite a regulação, padronização e previsibilidade de um mundo irreversível. Em suas palavras "um modelo repetitivo da não repetição da sequência dos fatos".

Domingo; terça; quarta; quinta; sexta; sábado; domingo; lunes; martes; miércoles; jueves; viernes; sábado; sunday; monday; tuesday; wednesday; thursday; friday; saturday; não importa qual idioma sundays vem depois dos sábados, precedidos de los viernes que juntos e somados aos demais transformam-se em semanas, meses, anos, décadas... possibilitando às pessoas um sistema referencial para o curso de suas vidas individual e coletivamente. A sequência de dias da semana trabalhados seguida de uma sequência de fins de semana de folga só não existe para aqueles que não trabalham, falando de um modo geral obviamente. Em outras palavras isso significa perceber que a relação sistêmica capitalista com o valor dos dias determina a lógica e o sentido dos mesmos baseada em *quanto tempo e quando* você viverá trabalhando e descansando. Isso sem comentar o caso em que os fins de semana não existem, nem os feriados, transformados em dias de semana para aqueles que vivem uma lógica de exploração/precarização do trabalho. Ou os que veem o fim de semana se diluir nos dias de semana e o horário de descanso se diluir no horário de expediente (não compartilhando da dinâmica "comum" dos dias) como no exemplo contemporâneo do chamado precariado<sup>19</sup>. E o que dizer do "dia útil"? E do dia inútil? Nesse caso, a lógica

---

<sup>19</sup> Na descrição de *O Precariado - As novas classes perigosas* Guy Standing economista britânico alerta sobre a emergência do precariado: uma classe trabalhadora em formação caracterizada pela já conhecida instabilidade, fragilidade e sazonalidade no mundo do trabalho mas principalmente pela falta de uma identidade nacional como também por uma trajetória de perda de direitos trabalhistas diante do neoliberalismo e suas subcontratações/terceirizações - aqui no Brasil tocadas aceleradamente pelo governo de Temer *o usurpador*.



produtivista se transforma em valor e se manifesta na língua que por sua vez se manifesta na prática.

Norbert Elias descreveu o tempo do ponto de vista sociológico enquanto cumpridor de uma função coordenadora e integradora, ordenando aspectos cosmológicos, naturais, biológicos e sociais. Seja o nascimento de uma estrela, a estação do ano onde nascem as flores, o nascer de uma criança ou o nascer de um novo império. No que diz respeito ao nascimento de uma criança, o autor afirma que em uma sociedade altamente industrializada requer em torno de sete a nove anos para que se desenvolva a capacidade de decifrar o complexo simbólico-temporal que rege a vida social. É essa espécie de aprendizagem do tempo que transforma o olhar sobre a realidade enquanto algo essencialmente temporal. Ainda sobre a percepção temporal enquanto um aprendizado, para Piaget<sup>20</sup> quando a criança compreende o tempo<sup>21</sup> ela liberta-se do presente. Essa compreensão passaria pela operação de conceitos como distância e velocidade que não estariam presentes a priori na mente da criança corroborando por outros meios, mesmo apontando para outras direções, com a noção de tempo enquanto um construto, ou seja, um modelo mental adquirido.

*O presente é o passado, modificado. [...] Dividimos o passado em "presente" e "futuro" e, portanto, o passado é um movimento perpétuo, que se modifica; mas é sempre o passado que está a funcionar. Por conseguinte não há presente! O passado está sempre a operar, ainda que o chamemos presente e procuremos viver no presente, afastando o passado e o futuro e dizendo: 'O presente é a única existência que tem importância'. Contudo ele ainda é o passado, que dividimos em presente e futuro.*<sup>22</sup>

Nesse ponto observamos uma inversão na estrutura temporal preconizada por Santo Agostinho base para a reflexão até então. Se o filósofo cristão do século IV concebeu o tal "tríplice-presente" onde passado e futuro são modalidades do presente, para o filósofo indiano do século XX Jiddu Krishnamurti dividimos **o passado** em presente e futuro.

Ora, se um dos argumentos agostinianos para fundamentar o *tempo da alma* é que o presente carece de extensão e por isso ele não pode durar, necessitando da alma para imprimir

---

<sup>20</sup> A noção de tempo na criança

<sup>21</sup> Segundo Piaget o tempo é a coordenação dos movimentos: quer se trate dos deslocamentos físicos ou movimentos no espaço, quer se trate destes movimentos internos que são as ações simplesmente esboçadas, antecipadas ou reconstituídas pela memória. *Retirado de: <https://www.portaleducacao.com.br/conteudo/artigos/biologia/piaget-e-a-nocao-de-tempo/24235>*

<sup>22</sup> KRISHNAMURTI, 1979, p. 15-17.

aquilo que já foi e projetar aquilo que não é; para Krishnamurti, embora ele não o tenha assim classificado, existe o *tempo do inconsciente* onde a chave para seu processo está no passado:

*"O passado é coisa do tempo; vossas memórias, vossas experiências, vosso condicionamento[...]. Mas, se compreenderdes o processo do tempo, que é o passado, que constitui todo o condicionamento, todo o fundo que atravessa o presente e forma o futuro; se compreenderdes todo esse movimento do tempo, [...] só então será possível viver, não no passado, nem no futuro, nem no "agora": viver numa dimensão totalmente diferente, que não se acha em nenhuma relação com o tempo."<sup>23</sup>*

Com o argumento de que "o passado é vossa existência" o filósofo critica os existencialistas que nos dizem para viver no presente. Segundo Krishnamurti é impossível rejeitar o passado e o futuro e viver apenas no presente. Para ele o "passado é coisa do tempo" e é a partir dele através da memória, da experiência, do condicionamento (do "fundo"; do "background") que se modifica o presente e o futuro. Nessa perspectiva não importa se o presente carece de extensão pois a ponta do vértice onde os tempos se encontram não é mais no presente. A falta de extensão do presente é a legitimação da sua concepção de que a existência é uma continuidade/descontinuidade do passado. O vértice dos tempos agora está no passado. Presente e futuro enquanto modalidades do passado.

Assim como os demais autores abordados até aqui Krishnamurti reconhece que o processo do tempo também é mecânico portanto não é uma ilusão. Se o processo do tempo é mecânico então o *tempo do inconsciente*, isto é, esse tempo fruto da acumulação, da identificação, da memória, também são processos mecânicos portanto temporais. Isso significa dizer que se as ferramentas que fabricam as lentes com as quais olhamos a realidade são temporais, a imagem produzida será essencialmente temporal.

Mas o filósofo indiano não está preocupado com o tempo do inconsciente, e sim com sua superação. Aqui está o que nos interessa.

*Esse processo [temporal] é necessário, para que eu possa viver neste mundo e funcionar normalmente. Só ele conheço; só nele funciono; não conheço a outra coisa, que é uma dimensão em que não existe o tempo. [...]. É necessária a compreensão do processo total do tempo - do tempo da psique, e do tempo do relógio.*

<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>24</sup> Ibidem, p.26-27.

Por tão naturalizada que é a experiência temporal tal fala nos parece um tanto transcendental, mística. Como será possível experimentar uma dimensão que não existe o tempo? "O que fui", "o que sou", "o que serei"; "ontem", "hoje" e "amanhã" são chaves fundamentais para a apreensão da realidade e para o "funcionamento normal" do indivíduo no mundo como afirma o autor, porém ao afirmar que é necessária a compreensão do processo *total* - afirma que nossa compreensão sobre o tempo é fragmentária.

Se Norbert Elias falou que em uma sociedade altamente industrializada uma criança demora em torno de 10 anos pra aprender o conjunto de símbolos que usamos para codificar o tempo. Se Piaget falou que quando uma criança compreende o tempo ela liberta-se do presente. Será que é nesse intervalo de uma década até sermos completamente alfabetizados temporalmente que experimentamos uma vida não ontem, hoje e amanhã mas em uma dimensão completamente diferente mencionada por Krishnamurti? Dizem os sábios de todos os tempos que devemos enxergar o mundo através dos olhos de uma criança.

*Aion é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá; reinado de criança.*<sup>25</sup>

Além de *chronos* e *kairós*, o tempo sequencial e o tempo qualitativo, para os gregos antigos havia o *aion*: um tempo indeterminado e sem medida; eterno; o tempo da criação onde não se passam as horas, o tempo enquanto uma "totalidade sem bordas"<sup>26</sup>, também associado ao tempo do movimento circular dos astros. Para a teologia moderna corresponderia ao tempo de Deus; um tempo divino - cuja característica primordial é ser após o fim dos tempos.

Por quais motivos um filósofo pré-socrático compararia um tempo indeterminado e sem medida, um tempo onde não se passam as horas, a uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá, 5 séculos Antes da Era Comum? Digo isto pois para Elias - quase 2 milênios depois - a "alfabetização temporal" demoraria cerca de uma década para se efetuar em uma sociedade altamente industrializada o que certamente não levava o caso da antiga Éfeso em consideração. Mas Elias também trata o tempo enquanto um dos processos civilizatórios mais antigos da história da humanidade. Quanto tempo demoraria uma "alfabetização temporal" na Grécia de Heráclito e em que termos ela se daria não é uma questão que se proponha responder nessa ocasião porém a analogia de um tempo sem medida

---

<sup>25</sup> (Fr 52 Heráclito)

<sup>26</sup> <http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br/index.php/Aion> Dicionário de Poética e Pensamento

com um *reinado de criança* nos permite imaginar que mesmo em um recorte temporal distante da proposta pelo sociólogo alemão, podemos identificar alegoricamente uma concepção "atemporal" da existência associada à infância.

Experimentamos outra temporalidade na nossa mesma dimensão até sermos alfabetizados temporalmente dentro do processo civilizador e assumirmos sua pretensa naturalidade? Se a resposta for sim, nos resta sempre algo de "atemporal" que escorre pelas engrenagens e leds que movem ponteiros e formam algarismos digitais.

*Para ter uma perspectiva melhor dessa longa evolução dos processos de determinação do tempo, poderíamos recuar ainda mais. Na verdade, essa evolução não tem fim, ou antes, não tem começo. No continuum móvel das transformações evolutivas, muitas das quais continuam desconhecidas ou mal compreendidas, só podemos encontrar um ponto de apoio ao adotarmos como hipótese de trabalho o cenário de um começo imaginário. (ELIAS, 1998: p.49)*

Para Norbert Elias, o tempo é antes de tudo um símbolo social produto de um processo de aprendizagem de longa duração. Esse processo civilizador ao qual diz-lhe respeito inibe a percepção da sua totalidade pois nele, o tempo, assume um caráter de realidade e não de instituição. Nas palavras do próprio autor "em um mundo sem homens e seres vivos, não haveria tempo e, portanto, tampouco relógios ou calendários."

Vale mencionar o tempo absoluto de Isaac Newton<sup>27</sup> e o tempo relativo de Albert Einstein<sup>28</sup> além de Charles Darwin<sup>29</sup> e sua Teoria da Evolução (laicizadora do tempo) apenas para fins de exemplo reiterando a complexidade do debate que abarca séculos de argumentações, cujas contribuições neste caso, se deram principalmente no campo da Física no caso dos primeiros e da História Natural no último.

Assim, após esse emaranhado, que como Froid "tenta falar de tempo sem falar de horário"<sup>30</sup>, a questão que ainda ecoa é a que inaugurou o ensaio, porta de entrada para questões mais pesadas cuja saída foi simplificada. A História é a ciência das coisas passadas?

Ora, após essas breves páginas o estranhamento sobre tal definição torna-se um imperativo desejado. Fazendo uma tradução imediata dos significados seria então a ciência do *presente dos fatos passados*? O leitor concordaria que esta atitude não passaria de preciosismo

---

<sup>27</sup> Presente em Princípios Matemáticos da Filosofia Natural de 1687.

<sup>28</sup> Em Teoria da Relatividade Geral de 1915.

<sup>29</sup> A Origem das Espécies de 1859.

<sup>30</sup> Froid – Negro é Foda (single)

e que na prática tal substituição não encontraria em si eficácia. Mas o que está em jogo aqui não é tal tradução ou substituição, mas sim o exercício reflexivo adjacente a tal proposição.

“Não me importo, não me oponho nem critico tal uso, contanto que se entenda: o futuro não existe agora, nem o passado.” É na citação de Santo Agostinho aqui novamente utilizada que reside a reflexão proposta. Se o passado não existe em si, como ele poderia ser objeto de investigação?

*Diz-se algumas vezes: "A história é a ciência do passado." É [no meu modo de ver] falar errado. [Pois, em primeiro lugar,] a própria ideia de que o passado, enquanto tal, possa ser objeto de ciência é absurda. Como, sem uma decantação prévia, poderíamos fazer, de fenômenos que não têm outra característica comum a não ser não terem sido contemporâneos, matéria de um conhecimento racional? Será possível imaginar, em contrapartida, uma ciência total do Universo, em seu estado presente? (BLOCH, Marc. 2001, p.52)*

Pensar uma ciência do passado então seria tão absurdo quanto imaginar uma ciência do presente. Toda ciência se dá no acúmulo. Para o autor, o “conhecimento do passado é uma coisa em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa”<sup>31</sup>.

Como resume a bela frase atribuída à Newton: “Se consegui ver mais longe é porque estava aos ombros de gigantes”. O cientista inglês desenvolveu suas teorias a partir dos anteriores Galileu e Kepler, que eram defensores do sistema heliocêntrico – aquele que colocava o sol no centro do universo - do anterior Copérnico. Séculos depois Einstein subiu aos ombros dos mesmos gigantes e transformou o mundo da física com sua mecânica relativista. Controversa e hipoteticamente pois contemporâneo, poderíamos citar Stephen Hawking como o próximo dessa espécie de pirâmide científica, ou imaginar qualquer nome de um(a) cientista futuro(a) que transforme Einstein em mais um ombro na história do desenvolvimento do saber e assim, pelo acúmulo, prossegue o progresso do conhecimento.

Se é no acúmulo do conhecimento passado que se dá o progresso científico então a resposta se encontra no passado?

Embora careça de materialidade, o passado não é uma invenção. Não é possível fazer ciência sem nenhum vestígio, mas o passado não pode em sua totalidade ser considerado objeto da história. Ele envolve a adoção de uma perspectiva, ou seja, um modo pelo qual uma coisa é representada. Se percebemos que o passado se dá no presente, a partir da memória,

---

<sup>31</sup> BLOCH, Marc. 2001, p.75

então ele consiste no evento (aquilo que foi) versus a representação (Trazer à memória, significar, simbolizar.)<sup>32</sup>.

Para Ranke por exemplo, um dos expoentes da escola metódica do século XIX, caberia ao historiador conhecer o passado como ele foi. O historiador não seria “juiz” do passado apenas uma espécie de organizador dos fatos através dos documentos, das fontes, que falariam por si só. O passado pelo passado. Toda e qualquer exercício de reflexão teórica introduziria uma subjetividade que deslegitimaria a autenticidade do conhecimento histórico. O passado teria um caráter positivo onde o mesmo se afirmaria à estrita observação do historiador. A história como ciência surge então, rompendo com a tópica do gênero retórico e moralizante da *magistra vitae* (História Mestra da Vida – concepção da antiguidade clássica, de aspecto majoritariamente narrativo, moralizante e pedagógico) e contrapondo-se [embora ambas bebam do conceito moderno de história] ao discurso especulativo da filosofia da história preocupada com seu *telos*, ou seja, sua finalidade, seu objetivo, sua totalidade.

Importante para o estabelecimento da história enquanto ciência (definição de métodos, teoria, objeto, etc.), com o advento do séc. XX as formulações de Ranke e dos historicistas foram superadas.

A partir dessa superação, o que define a história é a pergunta que se faz. Sem pergunta não há história. Tal afirmação reside na percepção de que um “por quê” envolve múltiplos interesses (imagine uma história do Flamengo contada por um vascaíno e vice-versa?). Se passado é memória, tanto quanto um indivíduo a possui, uma sociedade também.

É partindo dos pressupostos desta superação que desenvolveremos nossa questão. Marc Bloch, um dos fundadores da Escola dos Annales<sup>33</sup>, escola que estabeleceu um dos pilares do que ficou conhecido como “A Nova História”, desenvolveu o “método regressivo” que consistia no presente condicionando e delimitando a possibilidade de um “retorno” ao passado. Esse retorno não seria puro e neutro como queriam Ranke e os historicistas, mas passível de um “não dito”: uma referência implícita em um sistema fruto da subjetividade (individual) e da intersubjetividade (coletiva), agora parte da percepção do conhecimento histórico. Os documentos agora seriam vestígios, e não uma fonte rígida de um passado que não se altera ou modifica.

---

<sup>32</sup> Representar – definição pelo Dicionário Priberam da Língua Portuguesa.

<sup>33</sup> Caracterizava-se pelo confronto à história enquanto narrativa, acontecimento. A “história-problema” se preocuparia agora com todas as atividades humanas não apenas o campo político-econômico, demandando assim, uma grande interdisciplinaridade.

O presente então fundamenta o ofício do historiador: a compreensão do presente pelo passado estará diretamente relacionada com a compreensão do passado pelo presente. Podemos exemplificar tal questão a partir da ressignificação de datas históricas. Como no caso do deslocamento do eixo comemorativo nas questões étnico-raciais no Brasil do dia 13 de maio de 1888: data da Lei Áurea que aboliu a escravatura; para o dia 20 de novembro, dia da Consciência Negra (em referência a morte de Zumbi dos Palmares). A mudança parte da reivindicação histórica do movimento negro que ao exercer seu protagonismo, elege uma data que fala de si para si enquanto esvazia o sentido de uma data formal que entrou para o calendário oficial e que embora seja um importante marco histórico, além de enaltecer a figura externa representada pela Princesa Isabel, não abarca questões importantes como o fato de a abolição não ter representado garantias reais de participação plena do preto na sociedade. Com o passado se tornando algo fluido, móvel, partindo do presente, a história passa então a dar conta de problemas não apenas epistemológicos e científicos, como também cívico e morais.

O futuro também entra na nossa equação temporal com a ideia de horizonte de expectativa. Tal categoria existe em relação dialética com a de campo de experiência.<sup>34</sup> Portanto, se o presente altera a percepção do passado (experiência) a partir de sua ressignificação, o presente também altera a percepção do futuro (expectativa).

O horizonte [de expectativa], ou seja, aquela visão distante sempre em movimento, determina o tempo histórico a partir do produto da relação com o campo de experiências. Uma experiência gera uma expectativa que pode modificar ou não a própria experiência ou seja, o presente. O bombardeio de Hiroshima e Nagasaki pelos EUA colocou no horizonte de expectativa de meados do séc. XX em diante a ‘guerra nuclear’. No campo das experiências, tal horizonte engendrou principalmente uma corrida armamentista ora real ora discursiva para a afirmação ou quebra do monopólio bélico. O filme *Dr. Strangelove or How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb* (“Dr. Fantástico ou Como aprendi a parar de me preocupar e amar a bomba atômica”) – no Brasil apenas “Dr. Fantástico” lançado em 1964, do diretor Stanley Kubrick satiriza essa possibilidade do apocalipse nuclear. Este clássico da cinematografia jamais poderia ser apreendido em sua totalidade sem a compreensão do horizonte de expectativas que permeava o período em questão. O uso do medo, da angústia, para provocar o riso, a reflexão, através da comédia ácida é um exemplo não só de como o

---

<sup>34</sup> Em “Futuro Passado” de Reinhart Koselleck, capítulo 14.

horizonte de expectativas influência no campo de experiências ou seja, o medo da guerra nuclear (um futuro inexistente) produz arte tanto como a arte interfere no medo e na percepção do presente. Além de exemplificar a relação dialética já mencionada dos conceitos de Koselleck apresentados aqui. Também é um ótimo exemplo de que o cinema não é apenas indústria e entretenimento, mas instrumento de transformação da realidade, portanto um instrumento político.

Após alguns parágrafos, torna-se necessário olhar para trás. Percorrida a discussão, a outrora mencionada frase de Newton talvez perca seu encanto imediato. Conceber uma ciência neutra, estritamente objetiva e galopante acima pela escada de ombros gigantes sem fim rumo ao progresso, é uma concepção fruto de seu tempo e superada. Quanto de progresso humano por meio da ciência já fora submetido ao capital, à ideologia, à religião, à política? Quanto do progresso técnico-científico veio acompanhado de retrocesso para o ser humano?

A História não é uma reta crescente num eixo cartesiano em direção ao progresso.

Embora poeticamente apazível, não há como pensar ciência nos termos do bom exemplo que nos servira duas vezes. Seria anacrônico. Para além, a direção à qual esse progresso caminha também implica a negação de outras direções.

Se é o ser humano então, aquele que seleciona, investiga e dá significado, sob condições pré-determinadas então poderíamos dizer que o objeto da história não é o passado mas a ação do “homem”?

*"Ciência dos homens", dissemos. É ainda vago demais. É preciso acrescentar: "dos homens, no tempo". O historiador não apenas pensa "humano". A atmosfera em que seu pensamento respira naturalmente é a categoria da duração. Decerto, dificilmente imagina-se que uma ciência, qualquer que seja, possa abstrair do tempo. (BLOCH, Marc. 2001, p.55)*

Essa citação serve um pouco para sintetizar o que aqui já foi exposto. O passado é fruto do tempo da alma [aquele que dura] ou seja, da memória, da representação. Somos seres temporais\*, não estamos “fora do tempo”. Não existe uma ciência do passado e toda ciência bebe do passado. O ser humano é agente da história, ele transforma, ele altera, ele cria, destrói, olha para trás e para frente, e o fruto desse olhar – mesmo o olhar treinado do historiador - não é “puro”, neutro.

Como afirma Ortega y Gasset, o homem não tem natureza, o homem tem história. E nesse caso fazer história, escrever história, envolve não apenas o imprescindível rigor



científico, a mais alta capacidade reflexiva, o pensamento crítico, mas também a virtude das letras.

*Escutemos bem Marc Bloch. Ele não diz: a história é uma arte, a história é literatura. Frisa: a história é uma ciência, mas uma ciência que tem como uma de suas características, o que pode significar sua fraqueza mas também sua virtude, ser poética, pois não pode ser reduzida a abstrações, a leis, a estruturas.<sup>35</sup>*

Desde a Antiguidade, antes da sua consolidação como ciência no séc. XIX, a história era conjugada pelos homens. E mesmo se tal nobre estatuto ainda não lhe fosse conferido, os homens a continuariam exercendo. A história, portanto, é *verso e nota*, é *tese e prosa*, e é nessa aspiração, nas duas faces da moeda, intrínseca, dialética, que essas letras se desdobram e buscam tecer um fio condutor entre os tempos, a fim de, o historiador como agente da história, interferir na realidade que o permeia.

*Somos irmãos, eu sou filho do tempo  
Eu sou filho do tempo  
Nós somos irmãos eu sou filho do tempo<sup>36</sup>*

Marc Bloch definiu a História como a ciência dos homens no tempo.<sup>37</sup>

É na História, esse singular-coletivo, que se identifica em um processo de continuidades e descontinuidades a ação que transforma ou conserva. Nos campos mais progressistas de produção de conhecimento histórico já a algum tempo identifica-se a ação que transforma ao verificar que o espaço cada vez mais descontinua a hegemonia dessa noção de objeto da História restrita ao tempo. É nessa dinâmica que esse trabalho se propõe a refletir acerca da noção de História enquanto a ciência do ser humano no tempo-espaço.

O grande poder que reside na História é a sua capacidade de desnaturalização. É nessa liberdade que reside a possibilidade emancipadora. É o reconhecimento de tal potência emancipadora que a torna um campo em disputa (assim como seu lugar de fronteira, a educação)<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Citação de Jacques Le Goff, retirada do Prefácio de *Apologia da História – Ou o ofício de historiador* de Marc Bloch.

<sup>36</sup> Kronos – Diomedes Chinaski. Faixa 2 da Mixtape *O Aprendiz* (2015)

<sup>37</sup> (BLOCH, Marc. 2001, p.67)

<sup>38</sup> Presente em Ana Maria Monteiro “Ensino de História: saberes em lugar de fronteira”.

Todo e qualquer discurso pretensamente neutro ou apolítico está fundamentado mesmo que inconscientemente em uma hegemonia. Para esta, a transgressão.

## CAPÍTULO II

### *O TEMPO-ESPAÇO*

O racionalismo científico é um dos grandes paradigmas da modernidade ocidental, tendo suas bases sido fundadas por pensadores como Copérnico, Kepler, Galileu, Newton e Descartes desde o período compreendido pelo fim do século XVI e início do século XVII. Um de seus desdobramentos caminhou no sentido de dissociar o espírito da matéria. Essa dissociação deságua em dicotomias como mente x corpo; racional x irracional; homem x natureza; ciências naturais x ciências humanas... O traço fundamental nesse sentido é a fundação do ser humano enquanto sujeito racional isto é, o valor que fundamenta o homem moderno é a razão. Decorre disso no indivíduo a construção do próprio ser como também da realidade baseada na noção da racionalidade enquanto dotada de uma superioridade hierárquica perante o 'irracional'; 'ilógico'. A definição dessas categorias mais gerais nos importam menos que a historicização da perspectiva racionalista, esta sim imprescindível para nossa caminhada. Não importa aqui dizer o que pode vir a ser lógico ou ilógico, ou racional e irracional, mas saber que essas noções como hoje são concebidas teve um 'nascimento'. Saber que um paradigma, uma forma de pensar então naturalizada, teve uma data de fabricação e possui uma data de validade é um exercício emancipador e é do que aqui se trata.

A universalização dessa perspectiva (racionalista) é característica de um eurocentrismo, ou seja, a premissa de que a história da Europa, sua cultura, idioma etc, seja fundamentadora da história do homem assim suprimindo outras concepções científicas, filosóficas e espirituais presentes no mundo<sup>39</sup>. Além do mais, a ciência é natureza; está contida nela, por mais objetiva que se pretenda e por mais que seja o meio mais eficiente para investigar, demonstrar e comprovar hipóteses, ainda é uma abstração humana na busca de apreensão da sua existência. A separação em última instância dessa relação dialética serve

---

<sup>39</sup> Edward Said desmistifica tal proposição em seu livro "Orientalismo – a Invenção do Oriente pelo Ocidente"

entre outras coisas, à noção egoísta e equívoca de que o ser humano ocupa o topo da escala evolutiva e portanto sua pretensa dominação e exploração de “todo o resto” se torna legítima.

É interessante notar como essa matriz dicotômica do conhecimento persiste no meio acadêmico. Embora na teoria fale-se em interdisciplinaridade e transdisciplinaridade e até exista alguma, na prática - pensando estruturalmente - continua-se a dividir objetos em realidades distintas e absolutas, isolando aspectos da realidade contribuindo para uma percepção fragmentária da existência humana.

Uma série de conferências na Universidade da Califórnia no ano de 1959 apresentadas por Aldous Huxley escritor inglês, deu origem ao livro ensaístico *A Situação Humana* lançado em 1977. O primeiro capítulo desta obra é o ensaio "Educação integrada" onde o autor chama atenção para o que classifica como um problema muito grave: "Precisamos nos especializar para entrar mais profundamente em certos aspectos separados da realidade. Mas se a especialização é absolutamente necessária, pode ser absolutamente fatal, se levada longe demais." Huxley acrescenta que a mais importante tarefa da educação moderna é o descobrimento de métodos para unir e mostrar a relação entre esses mundos separados - o mundo "altamente especializado da observação objetiva e da abstração intelectual, e aquele que podemos chamar o mundo casado da experiência imediata, no qual nada pode ser apartado." Em outras palavras, de maneira muito genérica, o mundo do intelecto e da paixão; o mundo objetivo e subjetivo.

Huxley classificara (em meados do século XX) a questão da educação integrada como um problema novo. O autor menciona seu avô Thomas Henry Huxley e sua participação na criação da moderna educação inglesa em 1870, assim como na transformação da Universidade de Londres em uma universidade moderna - "quer dizer, uma universidade com alto grau de especialização em vários campos." Huxley chama atenção para o fato de em 1890 seu avô já estar preocupado com a especialização excessiva. A isso seguiu a tentativa de um plano para coordenar departamentos especializados da Universidade de Londres no sentido de criar uma espécie de educação integrada, cujo referido plano jamais fora executado apesar de terem sido efetuadas diversas tentativas no sentido de "acrescentar informações humanísticas à informação científica especializada".

*Meu pressentimento é que uma educação integrada ideal exige uma abordagem do tema em termos de problemas humanos fundamentais. Quem somos? qual a natureza da natureza humana? Como devemos nos relacionar com o planeta que vivemos? Como viveremos juntos satisfatoriamente? Como devemos desenvolver*

*nossas potencialidades individuais? Qual a relação entre natureza e formação? Se começarmos com esses problemas, e os tornarmos centrais, poderemos reunir informações de uma série bastante grande das disciplinas atualmente separadas. Penso que provavelmente esse é o único modo de podermos criar uma forma realmente integrada de educação. (HUXLEY, 1977, p.10)*

Nossa preocupação aqui não é criticar ou corroborar a "forma realmente integrada de educação" dos Huxley, menos ainda propor a nova forma realmente integrada de educação mas sim identificar no movimento desviante de ambos a noção da dinâmica que existe no interior da Ciência enquanto um campo em disputa.

O que os Huxley criticavam consiste em um dos alicerces do paradigma moderno que é a especialização. Para o paradigma moderno - especificamente o método cartesiano - conhecer significa dividir, reduzir à simplicidade os complexos e a partir da classificação e relação das partes originadas estabelecer assim e apenas assim um conhecimento profundo e rigoroso.

A cisão entre ser humano e natureza conceito-chave desse paradigma implica na assunção de que a natureza é um objeto passivo a ser conhecido ativamente pelo ser humano, sujeito racional do conhecimento. A natureza está submissa a relações de determinação que podem ser previstas por leis formalistas preconizadas por um sujeito pretensamente neutro, racional e separado de seu objeto. Essa premissa exclui todas as perspectivas que se distinguem dessa base epistemológico-metodológica.

Nesse sentido temos na História um agente de corrosão universal de longa duração ao qual nenhuma estrutura ou material é capaz de resistir. O paradigma da modernidade está vigente há aproximadamente 5 séculos, e é aproximadamente durante 5 séculos que sua constituição está a sofrer o inexorável desgaste promovido pela ação histórica.

Aquilo que o historiador italiano Carlo Ginzburg identificou e sistematizou contemporaneamente como o *paradigma indiciário* foi um modelo para formas de conhecimento que se basearam em uma sabedoria por meio de indícios, vestígios e detalhes. O paradigma indiciário definia a busca da verdade a partir do rastreamento de sinais, indícios, signos e foi fundamentador de sabedorias desde o seguir de rastros para a caça quanto a orientação a partir da observação das estrelas permitindo o desenvolvimento daquilo que entendemos por "civilização". O uso "intuitivo" do modelo indiciário se confunde com a própria noção histórica de humanidade e no nosso caso - enquanto método - com a ciência histórica. A fins de exemplo, enquanto método esse modelo é compartilhado pela medicina na

busca por sintomas para tratar suas causas (tem seu exemplo mais acabado na psicanálise de Sigmund Freud e sua investigação indiciária do inconsciente) assim como no meio policial investigativo (o método indiciário é imortalizado no personagem Sherlock Holmes de Arthur Conan Doyle). O que a limitante periodização tradicional da história ocidental - eurocêntrica - convencionou chamar de antiguidade clássica, iremos abordar aqui superficialmente enquanto correspondente ao mundo greco-romano, para localizar o método indiciário enquanto um paradigma que encontrou na retórica, no mito, no pensamento alegórico o critério para o alcance da verdade produzida a partir de conhecimento prático para o cotidiano.

Ginzburg credita a marginalização do método indiciário aos critérios de cientificidade e a noção de "rigor" que emergiu daquele que veio a ser o paradigma dominante frente à subsequente [em hegemonia] tradição judaico-cristã e a escolástica: o paradigma das ciências físicas, ou paradigma galileano. O autor estabelece a seguinte oposição: enquanto o paradigma indiciário possui um aspecto qualitativo, individual e antropocêntrico, e baseia-se no âmbito da irreproduzibilidade casual relacionado ao saber médico, policial e também historiográfico, o paradigma galileano possui um aspecto quantitativo, abstrato e geral e baseia-se na reproduzibilidade matemática relacionada ao saber das ciências físicas.

Se na tradição judaico-cristã a Terra e o homem estava no centro de um universo com início, meio e fim, com a ascensão do paradigma científico-moderno a Igreja Católica deixa de ser a detentora legítima do saber e perde o posto para as universidades enquanto produtoras de "verdades". Esse movimento desloca o eixo da precedência da fé sobre a razão que teve em Santo Agostinho e São Tomás de Aquino seus expoentes - integradores das ideias de Platão e Aristóteles ao cristianismo respectivamente - e estabelece a razão enquanto elemento definidor do valor do conhecimento produzido baseado na submissão da explicação à prova - que encontra seu expoente em René Descartes. A ciência torna-se o motor para o "desenvolvimento" e "progresso".

Aqui nos interessa não apenas perceber a existência de paradigmas gerais concorrentes entre si ao longo da história mas também a coexistência de seus postulados em relações hierárquicas distintas. O paradigma indiciário deixa de existir enquanto paradigma ao perder sua hegemonia mas subsiste enquanto método até os dias atuais. Nesse sentido é possível falar em paradigma em *lato sensu* e *stricto sensu*.

Em 1962 Thomas Kuhn com o livro *A Estrutura das Revoluções Científicas*, descreveu o que classificou como "os momentos decisivos essenciais do desenvolvimento

científico" e como tais momentos mais claramente que outros "forçou a comunidade a rejeitar a teoria científica anteriormente aceita em favor de uma outra compatível com aquela". Os momentos descritos por Kuhn são principalmente do campo das ciências físicas associado aos nomes de Copérnico, Newton, Lavoisier e Einstein.

*Como consequência, cada um desses episódios produziu uma alteração nos problemas à disposição do escrutínio científico e nos padrões pelos quais a profissão determinava o que deveria ser considerado como um problema ou como uma solução de problema legítimo. [...] Tais mudanças, juntamente com as controvérsias que quase sempre as acompanham, são características definidoras das revoluções científicas. (KUHN, 1998, p.25)*

Thomas Kuhn utiliza os conceitos de *ciência normal* e *paradigma*. Ciência normal consistiria na "pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas." Tais realizações se tornam reconhecidas por um período de tempo por comunidades científicas respectivas as quais proporciona os fundamentos para sua prática. Falar em ciência normal é pensar no período de desenvolvimento de determinada atividade científica alicerçada em um determinado paradigma a fim de esgotá-lo às suas últimas consequências.

Para definição de paradigma o autor cita os "manuais" como a *Física* de Aristóteles; *Almagesto* de Ptolomeu; *Principia* e *Optica* de Newton; *Eletricidade* de Franklin; *Química* de Lavoisier; *Geologia* de Lyell... trabalhos científicos que definiram implicitamente os problemas e os métodos legítimos em seus respectivos campos de pesquisa para as próximas gerações.

*Puderam fazer isso porque partilhavam duas características essenciais. Suas realizações foram suficientemente sem precedentes para atrair um grupo duradouro de partidários, afastando-os de outras formas de atividade científicas dissimilares. Simultaneamente, suas realizações eram suficientemente abertas para deixar toda a espécie de problemas para serem resolvidos pelo grupo redefinido de praticantes da ciência. (KUHN, 1998, p.30)*

O compartilhamento dessas duas características por alguma realização científica foi classificada então como paradigma - termo estreitamente relacionado com ciência normal segundo o autor. "Astronomia Ptolomaica" (ou "Copernicana"); Dinâmica "Aristotélica" (ou "Newtoniana"); Óptica "Corpuscular" (ou Óptica "Ondulatória") são exemplos de alguns paradigmas citados por Kuhn que prossegue descrevendo que a partir de um determinado paradigma um estudante compartilhará o compromisso com as mesmas regras e padrões para

a prática científica. O pré requisito para a ciência normal - isto é, para a "gênese e a continuação de uma tradição de pesquisa determinada" - vem justamente desse compromisso e consenso aparente produto de um paradigma.

*A ciência normal, atividade na qual a maioria dos cientistas emprega inevitavelmente quase todo seu tempo, é baseada no pressuposto de que a comunidade científica sabe como é o mundo. Grande parte do sucesso do empreendimento deriva da disposição da comunidade para defender esse pressuposto - com custos consideráveis, se necessário. Por exemplo, a ciência normal frequentemente suprime novidades fundamentais, porque estas subvertem necessariamente seus compromissos básicos. Não obstante, na medida em que esses compromissos retêm um elemento de arbitrariedade, a própria natureza da pesquisa normal assegura que a novidade não será suprimida por muito tempo. (KUHN, 1998, p.24)*

Thomas Kuhn afirma que o padrão usual de desenvolvimento da ciência amadurecida é a transição sucessiva de um paradigma a outro por meio de uma revolução. Para demonstrar sua proposição retira da óptica o caso dos estudos sobre a natureza da luz como exemplo: ele explica que antes do século XVIII e os trabalhos de Newton não havia uma concepção geral da natureza da luz aceita por todos e sim várias escolas competindo entre si, variantes das teorias de Epicuro, Aristóteles ou Platão. Por não haver um paradigma portanto, os autores eram forçados a desenvolver uma teoria geral própria, a construir novamente seu campo de estudos desde os fundamentos já que não havia um "conjunto-padrão" de métodos, um corpo de crença comuns que balizassem a atividade dos estudiosos da óptica tornando o caminho da reconstrução relativamente livre. Ressalta que tais escolas tiveram em suas respectivas épocas importante contribuição -em suas palavras - ao "corpo de conceitos, fenômenos, e técnicas dos quais Newton extraiu o primeiro paradigma quase uniformemente aceito na Óptica Física". É após a definição de um paradigma quase uniformemente aceito que uma ciência torna-se amadurecida. É a partir desse momento então que surge a especialização enquanto uma direção palpável. Partindo de um paradigma um cientista não está mais impelido a começar pelos primeiros princípios justificando o uso de cada conceito introduzido, sua pesquisa pode começar de onde os manuais pararam e consistirão principalmente na forma de artigos breves e herméticos direcionados aos pares de sua comunidade científica igualmente alfabetizados no mesmo paradigma.

O paradigma óptico fundado por Newton dizia que a luz era composta por corpúsculos de matéria e vigorou até os escritos ópticos de Young e Fresnel publicados no início do século XIX dos quais derivam - em última análise segundo Kuhn - a teoria ondulatória, que dizia que

a luz era um movimento ondulatório transversal. A teoria ondulatória foi superada pela concepção da natureza da luz desenvolvida nos trabalhos de Einstein e Planck<sup>40</sup> datados do início do século XX para qual a luz é composta por "entidades quântico-mecânicas" os fótons, que exibem características de onda e de partícula e nessa definição consiste o paradigma atual. Para o autor cada momento desse de transição de um paradigma a outro temos um exemplo de revolução científica.

O desenvolvimento da ciência segundo sua abordagem historicista divide-se nas seguintes fases: Do *estabelecimento de um paradigma* surge a *ciência normal* que após esgotar-se por sua própria natureza, entra em *crise* passando por um período de competição entre paradigmas concorrentes (chamado de ciência extraordinária) até consolidar-se uma *revolução científica* quando um novo paradigma substitui o tradicional. Este novo paradigma iniciará um processo de uma nova ciência normal começando um novo ciclo.

É evidente que tratando-se de História uma revolução nunca é apenas uma revolução. Quero dizer, além de marcos históricos e balizas temporais como datas ou periodizações convencionados para melhor análise ou controle, uma revolução é apenas o ápice de um processo dialético entre uma descontinuidade iniciada conjuntamente com o surgimento de um determinado paradigma - no nosso caso - e uma continuidade do mesmo após a sua ruptura. Em outras palavras, aquilo que chamamos realidade não é compartimentada pelas nossas classificações. O fim é o começo, o começo é o fim. Assim as coisas foram criadas. "Princípio e fim reúnem-se na circunferência do círculo".<sup>41</sup>

*A ciência não é um órgão novo de conhecimento. Ela é a hipertrofia de capacidades que todos tem. Isso pode ser bom, mas pode ser muito perigoso. Quanto maior a visão em profundidade, menor a visão em extensão. A tendência da especialização é conhecer cada vez mais de cada vez menos. (ALVES, 1981, p.12)*

A especialização do saber acadêmico dividiu o mundo em categorias específicas como "natureza" e "sociedade"; "natureza" e "cultura"; "ciências naturais" ou "ciências humanas" dificultando o estudo do tempo enquanto objeto de investigação, dialogando com Norbert Elias. Para ele "o tempo é também uma instituição cujo caráter varia conforme o estágio de desenvolvimento atingido pelas sociedades"<sup>42</sup> assim como uma "representação simbólica de

---

<sup>40</sup> Max Planck (1858-1947) - Físico alemão considerado o pai da mecânica quântica.

<sup>41</sup> (Heráclito, frag.103).

<sup>42</sup> ELIAS, 1998, p.15



uma vasta rede de relações"<sup>43</sup> portanto o estudo do tempo exige uma superação do pensamento dicotômico raiz do paradigma científico moderno. Elias afirma ser impossível o estudo do tempo quando se escamoteia o eixo de que a natureza a sociedade e os indivíduos são interdependentes e mesclados.

O já abordado paradigma newtoniano no que diz respeito ao tempo e ao espaço, vigorou até o início do século XX. Na mecânica de Newton o espaço é uma unidade absoluta dotada de dimensionalidade e geometria que para ser representado em um sistema de coordenadas necessita de três pontos: largura, altura e comprimento. O tempo também absoluto é uma flecha com sentido e direção, cuja homogeneidade tudo abarca.

“O espaço é um componente da existência material e o tempo, a sequência das transformações da matéria.”<sup>44</sup> ou uma ordem de coexistências e uma ordem de sucessões, respectivamente, como definiu Leibniz<sup>45</sup>.

Como não vemos o tempo, tendemos a associá-lo a noções e conceitos espaciais. Isso pode ser verificado facilmente em termos matemáticos através do conceito de velocidade por exemplo, fundamental para a mecânica clássica. É no estudo do movimento dos corpos que podemos encontrar uma daquelas fórmulas apenas lembradas a partir de frases divertidas inventadas pelos professores de Física onde a relação entre espaço e tempo é explicitada:

$$Vm = \Delta S / \Delta T$$

Na fórmula em questão  $Vm$  é a velocidade média,  $\Delta S$  é o deslocamento (espaço) e  $\Delta T$  é o tempo gasto (tempo). Nota-se que as grandezas relativas ao espaço e tempo estão relacionadas porém são compreendidas separadamente, característica da concepção newtoniana. Interessante notar também que a unidade de medida no Sistema Internacional de Unidades para a velocidade é *m/s (metros por segundo ou seja espaço/tempo)*. Tanto Aristóteles como Newton acreditavam no tempo absoluto. Acreditavam que se podia medir um intervalo de tempo entre dois acontecimentos sem ambiguidade, e que esse tempo seria o mesmo para qualquer um que o medisse.

Em 1905 com a publicação da Teoria da Relatividade (restrita), Albert Einstein inaugura a visão relativista onde as unidades de tempo e espaço formarão uma unidade indissociável. A ruptura paradigmática, portanto, consiste na concepção do *espaço-tempo*,

---

<sup>43</sup> Ibidem, p.17

<sup>44</sup> VIEIRA, E. F. 2003

<sup>45</sup> LEIBNIZ, 1974, p. 412, apud VIEIRA, E. F. 2003

tornando o universo tetradimensional (o tempo em conjunto com o espaço tridimensional em uma só variável).

A cinemática, ou a doutrina do espaço e tempo, tem como produto o conceito de movimento, de forma que a teoria da relatividade é a teoria física que se baseia numa interpretação física coerente dos conceitos de movimento, tempo e espaço.

*“O nome ‘teoria da relatividade’ está ligado ao fato de que o movimento, do ponto de vista da experiência possível, aparece sempre como o movimento relativo de um objeto em relação a outro (por exemplo, de um automóvel com referência ao solo, ou da Terra em relação ao Sol e às estrelas físicas). ” (EINSTEIN, A. 1994, p.43)*

Para Einstein não há movimento absoluto. Se o tempo é relativo então ele é passível de infinitas possibilidades de interpretação de acordo com cada referencial, sistema de coordenadas e observador.

Isso significa dizer que a aparente linearidade ou velocidade dos eventos depende dos parâmetros citados. Se dois observadores estiverem movendo-se em velocidades diferentes em relação aos eventos observados, ou em diferentes lugares do universo, a relatividade prevê diferentes fluxos temporais.

O espaço-tempo é entendido então, como uma unidade sujeita à ação da matéria. Em 1915, para resolver a incongruência da relatividade restrita com a teoria da gravitação de Newton, Einstein propôs a teoria da relatividade geral onde abandona a geometria euclidiana (plana) enquanto leitura para o universo e compreende que o espaço tempo é curvo. Como uma espécie de tecido flexível cuja superfície afunda sob ação de uma esfera, a presença da matéria e da energia provocam o chamado encurvamento<sup>46</sup> ou deformação do espaço-tempo. Dessa forma, a gravidade seria consequência dessa curvatura do espaço-tempo e não mais uma força por si só. A matéria altera a geometria do espaço-tempo e essa alteração, essa curvatura é interpretada como gravidade. A trajetória de corpos como a Terra então não se dão a partir de uma órbita baseada na atração de uma força como a gravidade, mas sim pelo percurso em um espaço-tempo curvo causado por corpos detentores de enorme massa como o Sol.

Se indissociáveis, logo também o tempo se dilata nessa equação, fluindo a diferentes taxas em lugares diferentes do Universo. Essa taxa varia de acordo com a quantidade de matéria presente nas proximidades e sua consequente curvatura no tecido do espaço-tempo.

---

<sup>46</sup> Ver anexo - figura A

Basicamente então, espaço e tempo são relativos e uma coisa só: o *espaço-tempo*. A percepção de passagem do tempo será determinada por condições físicas como estar próximo a velocidade da luz ou como é o espaço-tempo onde você se encontra (a curvatura do espaço tempo onde você se encontra). Considerando uma nave espacial orbitando um planeta cuja distância em anos-luz é relativamente próxima de um buraco negro, fenômeno que gera uma profunda deformação no espaço-tempo, para todos os tripulantes dessa nave, a passagem temporal será muito mais lenta em relação a um indivíduo que está no planeta Terra por exemplo.

Após Albert Einstein, a maneira que consideramos o espaço, o tempo e a matéria nunca mais foi igual. Se antes o espaço e o tempo eram palco de acontecimentos e a sucessão de acontecimentos hoje o espaço-tempo é uma estrutura de 4 dimensões que pode ser distorcido por objetos com grande massa. A teoria da relatividade nos obriga a refundar nossa concepção de espaço e tempo de forma que este não está separado daquele, mas sim combinado, em uma relação interdependente. Se Newton acaba com a ideia de posição absoluta no espaço com suas leis do movimento, a teoria da relatividade acaba de uma vez por todas com a noção absoluta de tempo absoluto.

Stephen Hawking menciona no livro de divulgação científica *Uma Breve História do Tempo* (1988) o paradoxo dos gêmeos: supondo que um deles vá viver em cima de uma montanha e que o outro fique a nível do mar. O primeiro envelheceria mais depressa que o segundo. Se voltassem a se encontrar, um seria mais velho que o outro; a diferença de idades seria muito pequena, mas se um dos gêmeos fosse fazer uma longa viagem espacial a uma velocidade aproximada à da luz, essa diferença seria muito maior. Quando retornasse, seria muito mais novo do que o que tivesse ficado na Terra. Hawking acrescenta que este só é um paradoxo se tivermos em mente a ideia de tempo absoluto.<sup>47</sup> O físico teórico britânico descreve como a ideia que o "Homem" fazia do Universo se transformou em menos da metade de um século - ideia esta que perdurou durante milhares de anos desde a concepção estática do Universo da cosmologia física de Aristóteles no século IV a.C.. A noção de um Universo em expansão foi inaugurada com as observações do astrônomo estadunidense Edwin Hubble na década de 20. À essa noção de expansão está intrínseca a noção de um ponto inicial: um estágio de densidade infinita, temperatura extrema e tempo finito onde todos os "objetos"

---

<sup>47</sup> Ver Anexo Figura B

estavam num "único lugar". Segundo Hubble, se os aglomerados (galáxias) estavam se afastando eles deveriam estar mais próximos no passado. Esse único lugar de densidade infinita, temperatura extrema e tempo finito onde todos os objetos ocupavam um único lugar é chamado de *singularidade*. Esta perspectiva leva o debate das origens do Universo pela primeira vez para o domínio da ciência (teoria do *big bang*). Hawking afirma que a partir de então, nosso planeta passa a ser compreendido enquanto insignificante na vastidão do universo e que essa compreensão foi apenas o ponto de partida para essa transformação da ideia do "Homem" sobre o Universo. O Big Bang, ou a Grande Expansão, seria essa singularidade primordial, esse estado inicial do universo denso e quente, ao qual ficou popularmente conhecido como o "nascimento" do Universo pois apenas a partir dele as leis da física como entendemos passaram a funcionar.

*Essa prova mostrou que a relatividade geral é apenas uma teoria incompleta: não pode dizer-nos como surgiu o Universo porque prediz que todas as teorias físicas, incluindo ela própria, falham no começo do Universo. Contudo, a relatividade geral afirma ser apenas uma teoria parcial, de modo que o que os teoremas de singularidade mostram realmente é que deve ter havido um tempo nos primórdios do Universo em que este era tão pequeno que já não podíamos continuar a ignorar os efeitos de pequena escala da outra grande teoria parcial do século XX, a mecânica quântica. No princípio dos anos 70, então, fomos forçados a voltar às nossas investigações para uma compreensão do Universo, da nossa teoria do infinitamente grande para a nossa teoria do infinitamente pequeno. (HAWKING, 2004)*

A mecânica quântica é a parte da física que se ocupa com o estudo de sistemas em escala molecular, atômica ou subatômica, isto é, em uma escala 'microscópica'. O Universo microscópico é tão imenso quanto o macroscópico e também pode explicá-lo. Um dos seus aspectos mais conhecidos é o *princípio da incerteza* de Heisenberg e é um clássico exemplo de diferenciação dela pra mecânica clássica. Enquanto podemos determinar posição e movimento dos corpos simultaneamente, apenas conhecendo as condições iniciais do sistema na mecânica clássica, na mecânica quântica pode-se determinar apenas posição ou movimento (velocidade).

Mesmo restrita ao nível quântico, o princípio da incerteza ao introduzir valores como indeterminação e probabilidade no estatuto empírico da experimentação científica constitui uma transformação epistemológica indispensável para a ciência do século XX, representando uma superação de clássicas concepções. Hawking aponta que as únicas áreas da física nas

quais a mecânica quântica ainda não foi incorporada devidamente são a gravidade e a estrutura do Universo em larga escala."

*"A teoria da relatividade geral de Einstein parece governar a estrutura do Universo a grande escala. É uma teoria clássica, ou seja, não faz caso do princípio da incerteza da mecânica quântica, como devia, para consistência com outras teorias. O motivo pelo qual isto não leva a qualquer discrepância com a observação é que todos os campos gravitacionais que normalmente encontramos são muito fracos. Contudo, os teoremas sobre singularidades:, de que falamos atrás indicam que o campo gravitacional devia tornar-se muito forte em pelo menos duas situações: os buracos negros e o "big bang". Em campos tão fortes como esses, os efeitos da mecânica quântica deviam ser importantes. Assim, em certo sentido, a relatividade geral clássica, ao predizer pontos de densidade infinita, prediz a sua própria ruína, tal como a mecânica clássica (ou seja, não quântica) predisse a sua ruína, sugerindo que os átomos haviam de colapsar em pontos de densidade infinita. Não temos ainda uma teoria consistente completa que unifique a relatividade geral e a mecânica quântica, mas conhecemos algumas das características que deveria possuir."*  
(HAWKING, 2004)

Apesar de todo fascínio que há subjacente no estudo das teorias físicas e suas explicações sobre nós mesmos, chegamos até aqui pois nos é imprescindível mais uma vez, a observação da dinâmica no interior do fazer ciência. Pensando na teoria relativista e na mecânica quântica enquanto dois grandes paradigmas concorrentes dentro de uma crise do modelo clássico no campo da Física, estamos na fase da ciência extraordinária como sugeriu Thomas Kuhn. A ciência normal entrou em uma crise por sua própria natureza como descrita acima por Hawking da qual emergem os dois paradigmas que concorrem entre si para tornar-se único e estabelecer uma nova ciência normal iniciando um novo ciclo.

Estamos portanto diante de uma revolução científica. A teoria da relatividade representa uma continuidade e a mecânica quântica representa uma ruptura. É da dialética entre esses dois paradigmas que surgirá um novo paradigma e não do "vencedor" entre os dois. Stephen Hawking se refere aos paradigmas quântico e relativista enquanto "teorias parciais":

*Como as teorias parciais que já temos são suficientes para fazer previsões exatas em todas as situações, exceto nas mais extremas, a busca da teoria definitiva do Universo parece de difícil justificação em termos práticos. (De nada vale, no entanto, que argumentos semelhantes possam ter sido utilizados quer contra a relatividade quer contra a mecânica quântica, e estas teorias deram-nos a energia nuclear e a revolução da microeletrônica!) A descoberta de uma teoria unificada, portanto, pode não ajudar à sobrevivência das nossas espécies. Pode mesmo nem afetar a nossa maneira de viver. Mas desde a alvorada da civilização, as pessoas não se contentam com ver os acontecimentos desligados e sem explicação. Têm ansiado por um entendimento da ordem subjacente do mundo. Ainda hoje sentimos a mesma ansia de saber por que estamos aqui e de onde viemos. O mais profundo desejo de conhecimentos da humanidade é justificação suficiente para a nossa procura*

*contínua. E o nosso objetivo é, nada mais nada menos, do que uma descrição completa do Universo em que vivemos." (HAWKING, 2004)*

Não é de extrema beleza? Dois físicos teóricos, um filósofo, um sociólogo, um escritor, um biólogo, um educador - e quantos mais me fosse permitido conhecer - munidos do mais profundo desejo de conhecimento e entendimento da ordem subjacente do mundo perceberam a partir de suas respectivas perspectivas uma espécie de saber integrado e justificaram suas procuras contínuas por si só. Se existe uma espécie de sabedoria integrada aqui retorna a pertinência da questão sobre a necessidade de uma educação integrada, de um conhecimento total, não estanque, que atue tanto de forma transdisciplinar quanto supradisciplinar.

*"Para mim o ser humano é uma tremenda criação, um pensamento inconcebível. No ser humano existe tudo, do mais elevado até o mais baixo. O homem é a imagem de Deus e Deus existe em tudo. E assim o ser humano foi criado, mas também os demônios, os santos, os profetas, os artistas e os iconoclastas. Tudo existe lado a lado. É como se fossem desenhos gigantes mudando o tempo inteiro. Da mesma maneira devem existir inúmeras realidades. Não apenas a realidade que percebemos com nossas obtusas sensibilidades, mas um tumulto de realidades arqueando-se uma em cima da outra, por dentro e por fora. É só o medo e o puritanismo que nos leva a acreditar em limites. Não existem limites. Nem para pensamentos nem para sentimentos. A ansiedade é que estabelece os limites".*

Essa é a fala da personagem "Eva" em relação a morte de seu filho no drama Sonata de Outono, dirigido em 1978 pelo cineasta sueco Ingmar Bergman. Ela se encontra no verbete-questão<sup>48</sup> "ser humano" do Dicionário de Poética e Pensamento do Núcleo Interdisciplinar de Estudos de Poética da Universidade Federal do Rio de Janeiro. "Este dicionário digital distingue-se por ser feito de verbetes-questões e não por definições conceituais ou levantamento de significados semânticos."<sup>49</sup> Cada verbete possui um determinado número de fichas com "passagens essenciais" e reflexões de diversos pensadores e poetas onde "deve prevalecer o diálogo poético, interpretativo, onde interpretar é interpretar-se na e com a escuta do que é."

"Interpretar é interpretar-se na e com a escuta do que é" me parece próximo com "o observador é a coisa observada" do filósofo indiano Jiddu Krishnamurti, que é bem familiar aos paradoxos da mecânica quântica em que existe a interação do observador e daquilo que é

<sup>48</sup> (BERGMAN: Ser Humano, 2) in: Dicionário de Poética e Pensamento. Disponível em: [http://www.dicpoetica.letas.ufrj.br/index.php/Ser\\_humano](http://www.dicpoetica.letas.ufrj.br/index.php/Ser_humano)

<sup>49</sup> Retirado da Apresentação do Dicionário de Poética e Pensamento. In: [http://www.dicpoetica.letas.ufrj.br/index.php/Dicion%C3%A1rio\\_de\\_Po%C3%A9tica\\_e\\_Pensamento](http://www.dicpoetica.letas.ufrj.br/index.php/Dicion%C3%A1rio_de_Po%C3%A9tica_e_Pensamento)

observado (no campo das probabilidades enquanto não há observação as coisas "são" e "não são" vide a teoria do gato de Schrödinger). Diferentemente do paradigma moderno onde o sujeito racional é o observador apartado de seu objeto, da coisa observada.

Nesse sentido, interessante notar como Bergman através de Eva aborda uma totalidade do ser-humano - uma espécie de espiritualidade cósmica que tudo abarca. A mesma presente em uma das fontes bíblicas do humanismo cristão que é ideia de que o "homem" foi criado à imagem e semelhança de Deus. Do Uno. Ao mesmo tempo em que não o encerra em convenções ou contextos assumindo uma ligação mas ao mesmo tempo apontando uma transcendência. Uma espécie de infinito dentro do finito em uma relação dialética.

*"Para os antigos egípcios, o homem, como um Universo em miniatura, representa as imagens de toda a criação. Já que Ra - o impulso criativo cósmico - é chamado de Aquele que reuniu, surgiu a partir de seus membros, então, o ser humano (a imagem da criação) é, similarmente, Um que reuniu. O corpo humano é uma unidade formada por diferentes partes colocadas juntas. Na Litania de Ra, cada uma das partes do corpo do homem divino é identificado com um **neter/netert**".*

No mesmo Dicionário de Poética e Pensamento, no verbete *ser-humano*<sup>50</sup>, encontramos a cartela com a citação à Moustafa Gadalla, egiptólogo, e perceber a mesma noção de totalidade do "homem" enquanto uma imagem e semelhança do Uno. Se pensarmos esse Uno, essa unidade, esse ponto de onde partiu a criação ao qual o "homem" é sua imagem e semelhança em termos físicos voltamos ao conceito de *singularidade* e fica a bela constatação de que o saber está todo conectado - ao menos semanticamente.

Em *As Encruzilhadas do Labirinto* o filósofo Cornelius Castoriadis trata de desconstruir uma visão onipresente da cientificidade enquanto uma pretensão. O seu empreendimento segue o escopo dessa crise do paradigma moderno e através da união de diversos temas aparentemente distantes como linguagem, psicanálise e economia política, busca superar essa espécie de opressão cientificista que opõe a epistemologia das ciências humanas e exatas e que limita a elucidação do nosso mundo. Se há uma solução para a elucidação do nosso mundo Castoriadis sugere que ela está no processo. Ao utilizar o labirinto enquanto figura de linguagem o filósofo atua na fronteira desses pensamentos aparentemente distantes e nesse caminhar, no próprio trajeto da reflexão filosófica. Castoriadis historiciza o

---

<sup>50</sup> (GADALLA: Ser Humano, 6) in: Dicionário de Poética e Pensamento. Disponível em: [http://www.dicpoetica.letas.ufrj.br/index.php/Ser\\_humano](http://www.dicpoetica.letas.ufrj.br/index.php/Ser_humano)

ser, isto é, confere às práticas humanas que buscaram vias de compreensão daquilo que somos uma História - uma data de fabricação portanto uma data de validade. Nesse sentido afirma alegoricamente:

*"Nada é simplesmente justaposto, o mais próximo é o mais distante, as bifurcações não são sucessivas, são simultâneas e interpenetram-se. A entrada do Labirinto é imediatamente um dos seus centros, ou melhor, não sabemos mais se existe um centro, o que é um centro. De todos os lados, as galerias obscuras partem, emaranham-se com outras que vêm não se sabe de onde, que vão talvez a parte alguma. Não se devia transpor esse limiar, devia-se ficar de fora. Porém nem mesmo estamos mais certos de que já o tenhamos transposto desde sempre [...] Única escolha que nos resta, penetramos nesta galeria de preferência àquela, sem saber onde poderão conduzir-nos nem se nos levarão eternamente a esta mesma encruzilhada, ou a uma outra que seria exatamente igual." (CASTORIADIS, 1987, p.9-10)*

De que forma uma mudança de paradigma como o da mecânica quântica poderia afetar o estudo da História? Enquanto o novo paradigma surge para o campo da Física na década de 70, uma década depois surge na Itália a micro-história a partir dos trabalhos de Carlo Ginzburg em *O Queijo e os Vermes* e Giovanni Levi *Herança Imaterial*. Destaque também para o posterior *Jogo de Escalas* de Jacques Revel em uma abordagem dinâmica na relação entre micro história e história social. A micro-história surge enquanto uma face da moeda do pensamento em escala do qual a longa-duração proposta por Braudel e suas grandes estruturas consiste na outra. Nesse sentido, é tentador relacionar o surgimento da física quântica na década de 70 com o da micro-história na década posterior.

Tempo e espaço são categorias fundamentais da cognoscência humana, isto é da sua capacidade de conhecer, de realizar um ato de conhecimento. Uma mudança de paradigma de tamanha envergadura significa uma mudança nas formas de perceber e descrever a nós mesmos e a natureza e seus fenômenos.

*Predominou por mais de dois séculos o paradigma do tempo e do espaço absolutos da mecânica newtoniana, mesmo após o advento da relatividade geral de Einstein e com ela, da unidade tempo-espaço. A teoria que provocaria a grande ruptura paradigmática foi se confirmando pela experimentação e observação científica. Porém, na prática social e econômica, só com a evolução tecnológica é que a unidade tempo-espaço começou a construir a nova realidade.*



É no ensaio “*O tempo-espaço: ficção, teoria e sociedade*”<sup>51</sup> de Eurípedes Falcão Vieira do qual retiramos o trecho supracitado, que encontraremos a relação entre espaço-tempo e os fenômenos sociais e organizacionais assim como seu reflexo na ordem social. Vieira argumenta que o paradigma fundado pela teoria da relatividade “abriu novas perspectivas à organização da sociedade, aos comportamentos individuais e coletivos e aos novos parâmetros culturais.”.

De acordo com o autor, ‘a cada avanço do processo civilizacional’ a sociedade se organizou em um determinado espaço-tempo. Antes em espaços restritos e tempos longos e cada vez mais a partir de processos mais rápidos e simultâneos. Seja a partir dos meios de transporte ou dos meios de comunicação, o avanço da técnica proporciona uma alteração na relação/percepção do indivíduo com o espaço e o tempo. Se navegar pelos mares já significou uma travessia de longos meses, navegar pela internet já beira a instantaneidade. Quantos e-mails seriam trocados no intervalo de tempo necessário para uma troca de cartas? Quantas voltas ao mundo daríamos em 80 dias, hoje? Quantas daremos amanhã? Percorrer as mesmas distâncias do passado já não duram o mesmo tempo no presente. Se a presença já foi aspecto determinante para o testemunhar de eventos, a transmissão em tempo real suprime as distâncias e divide um espaço virtual que mesmo carente de materialidade, possui na possibilidade do encontro sua realidade.

O conjunto de signos que foram e são por nós convencionados para a representação do tempo está portanto hoje diretamente relacionado com a mecânica relativística.

*O virtual é uma realidade imaterial que flui pelas infovias e se concretiza na virtualidade de imagens, signos e símbolos. Ao formar imagens e significados, o virtual se torna uma forma de realidade que opera mensagens instantâneas numa extraordinária compressão do tempo-espaço. No mundo cibernético, não há mais tempo longo e distância longa, mas o tempo instantâneo e a presença virtual. O tempo virtual coloca na mesma temporalidade espaços distantes, produzindo efeitos concomitantes aos fluxos econômicos, sociais, políticos e culturais.*<sup>52</sup>

O que outrora consistira em uma rede limitada para comunicar servidores em bases militares, através de protocolos – uma espécie de idioma único cujas máquinas poderiam se comunicar – e que não passava de telas pretas com letras brancas cheias de códigos (em computadores do tamanho de salas), adquirira com o passar das décadas serviços e

---

<sup>51</sup> VIEIRA, E. F. 2003 disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-39512003000100004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-39512003000100004)

<sup>52</sup> Ibidem.

ferramentas como o HiperTexto<sup>53</sup>, o e-mail (correio eletrônico), e a *world wide web* ou *www* (sistema de documentos eletrônicos executado na internet através de navegadores).

O grande *boom* da internet foi nos anos 90 com a progressiva superação do aspecto científico-militar da sua origem e administração dos anos 60 e com a comercialização dos sistemas de provedores de acesso através da iniciativa privada. Estima-se que até o dia 30 de junho de 2017, das 7 bilhões 519 milhões 28 mil 970 habitantes do planeta, 3 bilhões 885 milhões 567 mil 619 são usuários da internet – uma taxa de 51,7%<sup>54</sup>.

*“A revolução da microeletrônica, a partir de 1970, cuja rápida evolução chegou aos anos 90 como alta tecnologia, mudou as noções de tempo-espaço na nova economia. O espaço contraiu-se pela velocidade com que os fluxos de demandas e decisões passaram a deslocar-se pelo ciberespaço. O novo signo de tempo, o tempo instantâneo dos computadores, aproximou os lugares de produção, de distribuição, de consumo, de decisão e alterou as questões relativas a poder.”*<sup>55</sup>

No ano de 1996 em participação<sup>56</sup> no programa Roda Viva da TV Cultura, o professor Noam Chomsky – ao ser perguntado por um de seus entrevistadores qual opinião ele tinha sobre a internet, respondeu: *“A tecnologia, em si, é totalmente neutra. Ela não liga se for usada para controlar ou para libertar as pessoas. Pode-se dizer o mesmo sobre a tecnologia impressa, o rádio, a TV, a internet. Ela se torna o que as pessoas fizerem dela.”*. Critica o governo americano pelo processo de comercialização do sistema de telecomunicações *“que foi criado às expensas do público, que foi quem pagou pelos satélites, pelos computadores e desenvolveu a tecnologia”*, mencionando os casos do rádio na década de 30 e da televisão na década de 40 onde o Estado através de concessão pública passava o controle para megaempresas. Quanto à participação popular Chomsky fala que *“há muita resistência, há muito esforço popular para manter a internet como um sistema de acesso livre ao público e que os segmentos populares possam usar para seus próprios interesses e propósitos”* não obstante a intenção dos reguladores manifestada por eles claramente - segundo o autor - que *“queriam que fosse um serviço de compras caseiras, outra técnica de marginalização, isolamento e controle”*. O filósofo e linguista americano afirma que o empresariado não precisa ter sucesso dessa vez como outrora e arremata que *portanto, a internet será o que as pessoas fizerem dela”*.

<sup>53</sup> Documento eletrônico multimídia composto por diversas páginas e ligações entre si – os *links*.

<sup>54</sup> Dados do site [www.internetworldstats.com/stats.htm](http://www.internetworldstats.com/stats.htm)

<sup>55</sup> *Sobre a dimensão tempo-espaço na análise organizacional*, por Sylvia Constant Vergara e Marcelo Milano Falcão Vieira in: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-65552005000200006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-65552005000200006)

<sup>56</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Zx6VIKOU1AM&t=3605s>

Após a defesa da essência democrática o professor constata o caráter multifacetado da internet enquanto tecnologia e manifesta certo ceticismo em relação a efeitos psicológicos da comunicação virtual que segundo ele “*estabelece contatos entre pessoas que de outro modo estariam isoladas. Mas também isola pessoas.*”

1996 é um ano de transição para aqueles que estudam perfis geracionais. Pesquisadores, sociólogos, demógrafos e cada vez mais marqueteiros se debruçam sobre o conjunto de características que delineiam uma geração, isto é, um grupo de pessoas [conjunto de descendentes] que nasceram em um determinado tempo-espço.

Enquanto Noam Chomsky respondia a seus interlocutores, centenas de milhares de pessoas em potencial para fazer da internet o que ela poderia vir a ser nasciam – umas poucas dezenas para os que interessariam o controle e a maioria esmagadora de consumidores ativos que resistiriam pela sua liberdade. É nos meados da década de 90 que o consenso de uma troca de perfil geracional ocorre.

Embora seja difícil universalizar as características de um determinado grupo social entre qualquer balizamento temporal, os seguintes perfis geracionais possuem a especificidade de utilizar como critério uma referência paradigmática no campo do desenvolvimento humano: o surgimento da Internet. É apenas a partir do ineditismo, da profundidade e do alcance das transformações derivadas desse surgimento, que permite defini-lo enquanto critério e sustentar a generalidade da sua conceituação.

A geração Y, geração do milênio ou apenas *millenials*, foi a primeira geração verdadeiramente globalizada. Cresceu em um processo de digitalização do mundo e se estabeleceu como usuária de uma incipiente internet já na infância e adolescência, portanto familiarizada com a noção de tempo real e o espaço virtual da rede mundial de computadores assim como dos novos dispositivos móveis. É justamente em meados da década de 90 que se localiza o parto da sua irmã mais nova a então chamada geração Z. Esta possui a particularidade de nascer em um mundo já conectado e portanto ser considerada *nativa da internet*, não há mais distinção entre online e off-line. Tudo é online e off-line.

O filósofo Delmo Mattos explica<sup>57</sup> que a expressão

“*Sociedade da informação ou do conhecimento*’ é uma expressão comumente utilizada para designar uma forma de organização social, econômica, e cultural que tem como

---

<sup>57</sup> Revista Filosofia Ciência & Vida ANO VII N - Edição 90 - janeiro 2014 – artigo “Filosofia da Informação” p. 15 por Delmo Mattos

*base, tanto material quanto simbólico, o fenômeno da informação. Essa sociedade, assim organizada, contém uma forma nova de processos sociais cuja consequência é a emergência de um novo paradigma cultural, ou seja, aquele em que a humanidade abandona suas bases originais na agricultura, posteriormente na manufatura e na industrialização, para ingressar na economia da informação, na qual a manipulação da informação é a atividade principal e fundamental.”.*

Ao estabelecer uma relação direta entre evento e sucessão, a realidade humana compreende os acontecimentos superados enquanto passado, os em andamento enquanto presente, e os previstos ou inesperados enquanto futuro. Tendo já avançado no debate, a afirmação de que na atualidade a percepção do presente enquanto cada vez ‘mais curto’, portanto mais perto e mais parte do passado, consiste no fruto de uma sociedade baseada em lapsos intermitentes de consumo econômico, social e cultural. Uma *sociedade da informação* como nos explicou Delmo Mattos. O marco temporal da virada do milênio por si só não significa uma mudança de paradigma, mas se observarmos em perspectiva o seu tempo histórico, podemos perceber que tal relação dinâmica nunca foi tão efêmera.

O sociólogo espanhol Manuel Castells afirma que nenhum outro modo de desenvolvimento valorizou tanto as tecnologias do conhecimento e da informação como a fase informacional de desenvolvimento do capitalismo atual.” Esse modelo de sociedade permitiu a velocidade do tempo real, algo permitido também pela mudança de paradigma do tempo absoluto..

A sensação de que os anos passam cada vez mais rápido está diretamente relacionada à tecnologia. Os avanços tecnológicos resultam em mais avanços tecnológicos, mesmo que isso signifique uma grande parcela de avanço superficial manifestado na esfera do consumo. A criação de demanda para fazer a roda do capitalismo continuar a girar resulta não apenas na obsolescência programada – a produção com data de validade proposital – quanto na inovação supérflua. O intervalo de tempo para um novo modelo daquele aparelho telefônico ser lançado diminui cada vez mais e não tardará para que seu nome seja prosseguido de duas dezenas.

Se a obsolescência programada surge em um contexto de globalização incipiente, em um mundo mais que globalizado conectado pela rede mundial de computadores a obsolescência redundante não mais apenas nos aspectos técnicos do produto e psicológicos do consumidor, ela agora é uma espécie de *zeitgeist*. O conjunto de características genéricas da contemporaneidade é sintetizado na ideia de liquidez como percebeu Zygmunt Bauman

*“[...] a passagem da fase ‘sólida’ da modernidade para a ‘líquida’ - ou seja, para uma condição em que as organizações sociais (estruturas que limitam as*

*escolhas individuais, instituições que asseguram a repetição de rotinas, padrões de comportamento aceitável) não podem mais manter sua forma por muito tempo (nem se espera que o façam), pois se decompõem e se dissolvem mais rápido que o tempo que leva para moldá-las, e uma vez reorganizadas, para que se estabeleçam.*<sup>58</sup>

Bauman segue afirmando que essa liquidez não permite um arcabouço que sirva de referência para “as ações humanas, assim como para as estratégias existenciais a longo prazo”.

O tempo-espaço contemporâneo transita entre imagens, sons e significados do século XX coexistindo em caráter de transição no e pelo século XXI. Com a aceleração dos tempos o presente remoto ou o passado recente fazem parte de um repertório cada vez mais obsoleto e renovável de memória. Segundo Elias, “os eventos sociais representam a dimensão humana do tempo-espaço”<sup>59</sup>. Cabe à História ser parte integrante e integrada da dinâmica deste novo movimento.

## CAPÍTULO III

### *O ESPAÇO*

*“A rua era para eles apenas um alinhado de fachadas, por onde se anda nas povoações...*

*Ora, a rua é mais do que isso, a rua é um fator da vida das cidades, a rua tem alma!*

[...]

*Cada rua é para mim um ser vivo e imóvel. ”*

Com o fragmento de *A Alma Encantadora das Ruas*, crônica escrita por João do Rio publicada em 1908, o presente trabalho apresenta o intento de apreender o binômio espaço x tempo em uma abordagem que privilegia o primeiro enquanto um “ser vivo e imóvel” não obstante o caráter imprescindível da conjugação dos dois termos para a operação

---

<sup>58</sup> BAUMAN, 2007, p. 7.

<sup>59</sup> ELIAS, 1998, p. 66.

historiográfica. Nesse viés, a compreensão do espaço enquanto objeto histórico deve ser concebida a partir de sua dimensão geográfica e cultural, transcendendo o aspecto físico portanto, do espaço enquanto apenas cultura material, cultura edificada, ou natureza propriamente dita.

Ao assumir – como o cronista – que a rua, ou seja o espaço, é um ser vivo dotado de fisionomia, psicologia, individualidade... reconhecemos no lirismo do escritor a metonímia que sintetiza a relação do espaço com seus agentes. A personificação da rua permite inferir que o espaço é constituído de práticas nele inseridas, em uma relação simbiótica de significação e ressignificação. Como um ser vivo, a rua nasce, cresce e morre. Quando e como [onde]? A partir da agência de sujeitos e de suas práticas portanto no âmbito da história e da experiência - como contribuiu E.P. Thompson no volume 1 de *A formação da classe operária inglesa*.

Assim exposto, a apresentação do objeto a ser analisado faz-se necessária: a partir de uma longa duração - conceito apresentado por Braudel, a região conhecida como Campo de Santana será aqui percebida em seus diferentes significados, em uma tentativa de identificar/resgatar sua *alma*. Embora a ideia de alma da rua seja tentadora, é preciso fundamentar essa noção teoricamente. Essa operação se dará a partir do conceito de “espírito do lugar”, concebido pelo Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (sigla em inglês ICOMOS) definido

*como os elementos tangíveis (edifícios, sítios, paisagens, rotas, objetos) e intangíveis (memórias, narrativas, documentos escritos, rituais, festivais, conhecimento tradicional, valores, texturas, cores, odores, etc.) isto é, os elementos físicos e espirituais que dão sentido, emoção e mistério ao lugar.<sup>60</sup>*

Esta abordagem não opera com a noção de antagonismo entre o tangível e intangível, separando-os, mas com a interação e construção mútua de tais elementos por meio da relação de vários atores sociais, seja arquitetos e gestores como também seus usuários através da contribuição ativa e conjunta na construção de significado de determinado espaço. É portanto um conceito derivado da noção de cultura; de patrimônio cultural.

A declaração estabelece pontos que indicam direções para a reflexão sobre o espírito do lugar, a identificação de ameaças ao mesmo assim como sua respectiva proteção, e por fim

---

<sup>60</sup> DECLARAÇÃO DE QUÉBEC Sobre a preservação do “Spiritu Loci”

sua transmissão e conseqüente conservação.

*Como o espírito do lugar é um processo em permanente reconstrução, que corresponde à necessidade por mudança e continuação das comunidades, nós afirmamos que pode variar ao longo do tempo e de uma cultura para outra, em conformidade com suas práticas de memória, e que um lugar pode ter vários espíritos e pode ser compartilhado por grupos diferentes.<sup>61</sup>*

O conceito relacional de espírito do lugar adquire na Declaração de Québec uma característica fundamental do espírito do tempo da pós-modernidade [ou modernidade tardia caso prefira]: “um caráter plural e dinâmico capaz de possuir múltiplos sentidos e peculiaridades de mudança, e de pertencer a grupos diversos.” O documento lavrado em 4 de outubro de 2008 - que é precedido de outras declarações - traz uma espécie de atualização do conceito em questão onde a “abordagem mais dinâmica se adapta melhor ao mundo globalizado atual, caracterizado por movimentos transnacionais da população, relocação populacional, contatos interculturais crescentes, sociedades pluralísticas e múltiplas ligações ao lugar.”

Falando nisso, no capítulo *A humanidade em movimento* da obra *Tempos Líquidos*, Bauman nos chama atenção para um aspecto do que classifica como uma globalização negativa, a questão dos refugiados e seu dilema: são expulsos à força ou pelo medo de seus países de origem e tem sua entrada em outros países recusada, restando apenas os campos de refugiados ou para pessoas em busca de asilo. Em suas palavras tais indivíduos

*Não mudam de lugar - perdem seu lugar na terra e são catapultados para lugar nenhum, para os “non-lieux” de Augé ou as “nowherevilles” de Garreau, ou amontoados nas “Narrenschiiffen” de Foucault, um “lugar sem lugar” levado pela correnteza, “que existe por si mesmo, que é fechado em si mesmo e, ao mesmo tempo, entregue à infinitude do oceano<sup>62</sup>”.* (BAUMAN, 2007, p. 50-51)

Bauman classifica os campos de refugiados como uma instalação/localização “permanentemente temporária” cujos indivíduos “estão lá mas não são de lá”; onde estão separados do resto do país por um “véu de suspeita e ressentimento invisível” ao mesmo tempo “espesso e impenetrável”; os indivíduos “não estão estabelecidos nem em movimento; não são sedentários nem nômades”. Habitantes de um não-lugar, um “lugar sem lugar” que existe por si mesmo, fechado em si e simultaneamente entregue à infinitude do oceano -

---

<sup>61</sup> Ibidem

<sup>62</sup> Ver Michel Foucault “Of other spaces”. *Diacritics*,1 (1986), p.26. apud BAUMAN, 2007, p. 50-51

repetindo as palavras de Foucault citadas por Bauman.

Bauman segue sua investigação chamando atenção para uma nova qualidade trazida pelos “não-lugares” em que consistem os campos de refugiados: a “transitoriedade congelada”, ou

*um estado de provisoriedade persistente e permanente, uma duração remendada constituída de momentos dos quais nenhum é vivido como um elemento da perpetuidade, muito menos como contribuição para ela. Para os habitantes dos campos de refugiados, a perspectiva das sequelas a longo prazo e de suas consequências não faz parte de sua experiência. Eles vivem, literalmente, um dia após o outro - e os conteúdos de sua vida diária não são afetados pelo conhecimento de que os dias se combinam e formam meses e anos. (BAUMAN, 2007, p. 52)*

Aparentemente essas proposições nos trazem a ideia de que essa espécie de não-lugar não possui “espírito”, ou é dotada de um “não-espírito” - primeiro semanticamente, por simetria; e segundo, como já mencionado, pelo conceito de espírito do lugar tratar-se de um processo de construção e permanente reconstrução de identidade, correspondendo à necessidade por mudança e continuação das comunidades em seus respectivos ‘lugares’. Ora, se o conceito ao qual nos debruçamos “oferece uma compreensão mais abrangente do caráter vivo e, ao mesmo tempo, permanente”<sup>63</sup> dos lugares, suprimindo uma visão mais dinâmica e abrangente sobre a categoria espaço, uma qualidade de “transitoriedade congelada” ou de “provisoriabilidade persistente” onde uma “duração remendada” não imprime elementos em uma perpetuidade, tornaria portanto incompatível a noção de espírito do lugar. Se não pertencem e são impedidos de pertencer ao território que ocupam em um estado de permanência da transitoriedade, de durabilidade do provisório, e já não possuem um território que ocupavam e nem podem voltar a ocupar, como desenvolver uma noção de espírito do lugar que é diretamente relacionada à uma resposta às suas necessidades sociais “intimamente associadas à proteção de sua memória, vitalidade, continuidade e espiritualidade”<sup>64</sup>?

A questão que se torna imediata é: é possível um lugar que não tenha espírito? Isto é, um lugar habitado - ou em relação com seres humanos - que não possua elementos de identificação, memória ou significado, etc.?

Bauman explica que à medida que o poder se torna global e a política permanece local, a nova elite do poder do mundo globalizado é - como ele classifica - mutável e

---

<sup>63</sup> DECLARAÇÃO DE QUÉBEC Sobre a preservação do “Spiritu Loci”

<sup>64</sup> Ibidem



imprevisível portanto sem laço com lugar algum e encontra-se igualmente nesse “espaço de fluxo” extraterritorial, “em que se fincam as raízes da atual precariedade da condição humana.”<sup>65</sup>

*Afinal de contas, as pessoas em busca de asilo e os “migrantes econômicos” são réplicas coletivas (um alter ego? companheiros de viagem? imagens no espelho? caricaturas?) da nova elite do poder do mundo globalizado, a qual provoca grandes (e justificadas) suspeitas de que seja o verdadeiro vilão da história. (BAUMAN, 2007, p. 54)*

Ao estabelecer uma relação onde os ‘refugiados’ são uma espécie de *token* da nova elite do poder do mundo globalizado - duas faces da moeda da extraterritorialidade - o sociólogo polonês afirma que os primeiros são alvos visíveis nos quais são descarregados e dissipados os tremores existenciais causados pelo “novo padrão de vida líquido-moderno”, enquanto os últimos são carregados pela mesma correnteza [da infinidade do oceano], “além do alcance do controle humano” - ou seja, do confronto direto. Bauman chega a imaginar em que medida os campos de refugiados podem ser vistos como laboratórios onde esse novo padrão permanentemente transitório está sendo testado e pesquisado...

Tendo chegado até aqui, a ideia imediata da existência de um não-lugar dotado de um não-espírito parece menos razoável do que a ideia de um lugar que foi destituído de espírito - o que é uma diferença substancial.

No tópico “Identificando as ameaças ao espírito do lugar”, a Declaração de Québec alerta que “À medida que aumenta o compartilhamento dos lugares empossados com diferentes espíritos por vários grupos, aumenta o risco de competição e conflito.” Também enumera fatores como mudança climática, conflitos armados e desenvolvimento urbano enquanto indutores de rupturas e transformações nas sociedades. O documento relaciona tais elementos com “o contexto pluralístico das sociedades multiculturais modernas” ressaltando a maior vulnerabilidade dos “grupos minoritários, sejam nativos ou recém-chegados” recomendando portanto, a sua priorização no que diz respeito às políticas de defesa. O que a Declaração não faz é identificar explicitamente o Estado entre as potenciais ameaças.

Não é difícil associar o contexto pluralístico das sociedades multiculturais modernas onde grupos minoritários nativos ou recém-chegados estão expostos à uma posição de maior vulnerabilidade na disputa entre os espíritos dos lugares compartilhados com outros grupos -

---

<sup>65</sup> BAUMAN, Zygmunt. 2007, p. 54.

disputa essa em que o cenário pode ser de desenvolvimento urbano e no qual possa existir conflito armado - com a realidade histórica da cidade do Rio de Janeiro.

Importante ter em vista que o tráfico transatlântico de africanos escravizados - nas palavras<sup>66</sup> de David Eltis - foi o “maior deslocamento forçado a longa distância na história” com números estimados (durante todo o período do tráfico<sup>67</sup>) em 12,5 milhões de escravizados transportados do continente africano tendo 10,7 milhões aportado nas Américas - “o que faz com que esta tenha sido provavelmente a migração global de longa distância que custou mais caro em termos de vidas humanas.” além de ter constituído “o maior manancial demográfico para o repovoamento das américas após o colapso da população ameríndia”.

De acordo com o banco de dados<sup>68</sup>, estima-se que desses 10,7 milhões sobreviventes à travessia, aproximadamente 5 milhões (cerca de 40%) de seres humanos escravizados desembarcaram no Brasil, sendo 2.263.914 destes destinados ao Rio de Janeiro: de longe o maior e mais importante porto do Brasil.

Se a noção de “África” como conhecemos hoje se desenvolveu apenas a partir do século XIX, anteriormente a isso, no contexto do tráfico transatlântico, indivíduos pertencentes a etnias diferentes, possuidores de crenças, línguas e costumes diferentes, algumas das vezes até rivais, eram homogeneizados durante o processo de captura, embarque/desembarque e comercialização dentro da categoria ‘escravo’ - portanto destituídos de identidade. Instrumento este de submissão e dominação cuja lacuna seria preenchida pela linguagem do dominador. Como as relações humanas não são estáticas, portanto não o é a História; tal panorama suscitou na emergência de um pan-africanismo onde “o impacto inicial e não intencional do contato marítimo com os europeus foi forçar os africanos não pertencentes de uma elite a se verem como parte de um grupo africano mais amplo”<sup>69</sup> e ao longo do processo recriar África(s) em diáspora. Em um navio negreiro onde a tripulação é branca e os cativos negros, a cor da pele definirá a etnicidade.

Luiz Felipe de Alencastro em *Vida privada e ordem privada no Império* cita o Censo<sup>70</sup> organizado com apoio do ministro Eusébio de Queirós e do então juiz de paz e futuro vereador carioca Roberto Haddock Lobo - famosos nomes de rua - para chamar a atenção ao

<sup>66</sup> David Eltis em: <http://www.slavevoyages.org/assessment/essays>

<sup>67</sup> A extensão total de tempo coberto pelas estimativas é 1501-1866.

<sup>68</sup> The Trans-Atlantic Slave Trade Database Voyages (Emory University - 2007) in: <http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>

<sup>69</sup> David Eltis em <http://www.slavevoyages.org/assessment/essays>

<sup>70</sup> Almanak Laemmert (1851) Suplemento, pp. 231-40.

fato de que em 1849 a corte agregava em números absolutos “Precisamente 110 497 cativos para 266 466 habitantes.” O autor explicita o fato dessa ser “a maior concentração urbana de escravos existente no mundo desde o final do Império Romano.” E prossegue citando Moses Finley em *A Escravidão Antiga e a Ideologia Moderna*:

*No entanto, ao contrário do que sucedia na Antiguidade, o escravismo moderno, e particularmente o brasileiro, baseava-se na pilhagem de indivíduos de uma só região, de uma única raça. Em outras palavras, no moderno escravismo do continente americano a oposição senhor/escravo desdobra-se numa tensão racial que impregna toda a sociedade." (ALENCASTRO, 1997, p. 24)*

Alencastro classifica a corte em meados do século XIX como uma “cidade meio africana”. Em termos de proporção, embora refira-se ao panorama nacional, o Censo de 2010<sup>71</sup> manifesta uma semelhança relativa cerca de 160 anos depois, contabilizando o total de 50.94% somando os auto-declarados negros e pardos.

Em entrevista à Revista Fórum em 2015 o historiador Flávio dos Santos Gomes professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro demonstra - nos lembrando - que para a história, a escravidão “aconteceu ontem”:

*“Você imagina que qualquer pessoa de origem negra que tenha hoje em torno de 80 anos pode ter convivido com um avô que foi escravo. Ter ouvido histórias dele do tempo em que foi cativo. Uma pessoa que nasceu em 1870 ainda era escrava. Suponha que ela morreu aos 80 anos, em 1950. Um neto nascido em 1935 conviveu com essa pessoa por quinze anos, ouviu suas histórias. Hoje, é uma pessoa de 80 anos. Ou seja, não é algo tão distante temporalmente de nós como parece.”*

Como supor que após a abolição da escravatura em 1888 - precisamente há 131 anos - uma estrutura fundada aproximadamente há 460 anos<sup>72</sup>, se dissolveria espontaneamente através de uma medida legal sem deixar vestígios em uma sociedade a qual “ajudou” a estruturar? É exatamente por esse motivo que a noção de *racismo estrutural* é fundamental para pensar o Brasil. Se o mito da democracia racial<sup>73</sup> ainda persiste no imaginário coletivo (à despeito das críticas sociológicas, históricas e antropológicas) ao ponto de parcela da população propagar a ideia de que as cotas étnico-raciais em universidades públicas gerariam

<sup>71</sup> IBGE, ed. (2010). Tabela 2094 - População residente por cor ou raça e religião.

<sup>72</sup> 1560 foi o início do tráfico de escravos contínuo do Brasil.

<sup>73</sup> Conceito atribuído à Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala* (1933)

uma divisão racial inexistente no país por exemplo (apenas um dos tantos), fato é que as mesmas são medida paliativa para correção de uma desigualdade histórica na proporção de negros e brancos com acesso ao ensino superior. A lei Afonso Arinos<sup>74</sup> de 1951 assim como a Constituição de 1988 que tornou o crime de racismo inafiançável e imprescritível são indicadores de que tal democracia racial não passa mesmo de um mito já que leis não são criadas para combater o que não existe.

O racismo é visto pelo senso comum como uma anomalia, uma patologia social, costuma ser individualizado enquanto um problema mas pensando em racismo estrutural a lógica é invertida: o racismo não é uma anomalia, isto é, particularidade ou condição do que é anômalo, fora do comum; mas sim *normal* no sentido de norma, de princípio que serve de regra, de padrão que determina um comportamento, uma conduta. Independente da aceitação ou da afirmação que ele não exista, o racismo constitui as relações em padrões de normalidade. Sílvio de Almeida afirma<sup>75</sup> que o racismo não é uma forma de irracionalidade, pelo contrário, é uma forma de racionalidade: ao selecionar, dividir e classificar, ele se apresenta como uma forma de compreender as relações constituindo não só ações conscientes como inconscientes e se constitui tais dimensões da consciência constitui a sociedade em seu modo de estrutura social. É estrutural pois fundamenta-se tanto em dimensões econômicas e políticas quanto na dimensão das subjetividades, logo reproduz na vida social através das mesmas dimensões as condições de desigualdade que carrega em sua estrutura. O racismo é estrutural e estruturante das relações sociais e da formação dos sujeitos o que explica a naturalização da violência e das hierarquias raciais culturalmente aceitas como normais. Os indivíduos são constrangidos a fazer parte da sua dinâmica própria através da reprodução de um inconsciente coletivo que se manifesta das mais sutis maneiras de violência simbólica como a solidão, abandono, até o outro extremo da violência física, do encarceramento em massa, ao genocídio. É preciso dizer o óbvio: o racismo brasileiro é um fator de continuidade histórica de uma sociedade escravagista. Se ainda convivemos com afirmações do tipo “racismo no Brasil não existe” ou o apontamento de um “racismo reverso” (eles não se decidem) é sinal de que o mito da democracia racial - logo, o racismo - persiste, portanto persistem os meios para sua reprodução.

---

<sup>74</sup> Lei 1390/51 de 3 de julho de 1951 proposta por Afonso Arinos de Melo Franco e promulgada por Getúlio Vargas é a primeira a tornar contravenção penal práticas de discriminação de raça e cor.

<sup>75</sup> Racismo Estrutural (2019)

*Seguindo a norma do direito romano, o direito imperial brasileiro prescrevia que o estatuto do filho seguia o estatuto da mãe: o filho da escrava nascia escravo. Naquela altura, alguns escravos brancos - filhos, netos, bisnetos de escravas mulatas e de brancos -, até então isolados em fazendas sertanejas, começaram a ser vendidos para a corte. Em 1853, o Jornal do Comércio noticiou um incidente altamente revelador. O artigo intitula-se "Escravo branco" e diz o seguinte: "Apresentou-se ontem na Praça do Comércio um homem branco, de olhos azuis e cabelos louros, de 25 a 26 anos, que jaz no cativo e pedia uma subscrição para comprar a sua liberdade. As pessoas presentes mal podiam acreditar que esse homem fosse escravo". Feitas as verificações, constatou-se que o homem estava falando a verdade. Imediatamente os passantes organizaram uma coleta e conseguiram os 1600 contos de réis para alforriar o escravo branco. (ALENCASTRO, 1997, p.87-88)*

Nessa passagem Luiz Felipe de Alencastro apresenta o caso do “Escravo branco” e demonstra empiricamente através do artigo do Jornal do Comércio a questão da cor da pele enquanto definidora de etnicidade - fator legitimador além-jurídico do estatuto da escravidão e de sua reprodução: nas palavras já citadas de Moses Finley: *“no moderno escravismo do continente americano a oposição senhor/escravo desdobra-se numa tensão racial que impregna toda a sociedade.”* No conjunto de referências imaginárias de nossa sociedade ‘outrora’ escravista - isto é, em uma sociedade não apenas possuidora de escravos mas fundamentada pela escravidão - o senhor é branco e o escravo é preto; salvo às exceções que confirmam a regra como no caso supracitado por Alencastro e nos casos minoritários de negros proprietários de escravos. Não há lugar imagético para um escravo branco mesmo que juridicamente este o seja em uma sociedade onde a figura da escravidão é negra. A raça vem antes da classe. Quanto à afirmação elementar de que o nosso racismo é continuidade histórica dos fundamentos escravagistas da sociedade brasileira basta lembrar o análogo caso do “mendigo gato”<sup>76</sup> e sua repercussão.

Rafael Nunes, então usuário de crack tinha 31 anos quando foi fotografado por uma turista em frente à Catedral Basílica de Curitiba - a foto viralizou nas redes sociais.

*"Eu acho que Deus está dando uma segunda chance pra ele. Sozinho ele não conseguiria. Tenho certeza que a partir disso a sociedade vai se unir e conseguir uma boa clínica".<sup>77</sup>*

---

<sup>76</sup>Disponível em:

<https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/das-ruas-a-recuperacao-mendigo-gato-relembra-a-luta-para-deixar-o-crack.ghtml>

<sup>77</sup>Depoimento de Irene Valenga à reportagem em:

<http://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2012/10/mae-do-mendigo-gato-de-curitiba-diz-que-quer-tirar-o-rapaz-das-ruas.html>

De fato a sociedade se uniu e “conseguiu os 1600 contos de réis” tirando-o das ruas de Curitiba. Não precisei mencionar o fato do “mendigo gato”, se não branco de olhos azuis e cabelos louros, ser algo muito próximo à isso mudando-lhe apenas a cor do cabelo e dos olhos. Assim como o “Escravo branco” ganhou sua alforria, o “Mendigo gato” ganhou um tratamento em uma clínica de reabilitação.

*"Foi como se eu estivesse vendo um anjo, que veio para me salvar e, de fato, ela realmente me salvou".<sup>78</sup>*

A turista comparada à um anjo pelo próprio “mendigo gato” demonstrou empatia, ao se enxergar no então morador de rua. Não apenas ela como a *sociedade* que se uniu e conseguiu uma boa clínica, ao viralizar sua foto. Não preciso dizer também que o “anjo” nesse caso também é branco e loiro - afinal, não é assim que imagina-se os anjos? Quantos moradores de rua que sofrem de dependência química, causadora ou consequente da mendicância, são invisíveis para a sociedade que não se enxerga neles, que não sente empatia? Qual a cor deles? Se a norma é branca, o padrão de beleza, civilizacional, de superioridade, é branco - quanto mais afastado dela mais manifesta é a oposição; óbvio que um mendigo branco causa comoção nacional. A oposição escravo/branco assim como a oposição mendigo/gato por si demonstram linguisticamente em quais categorias são aceitáveis encontrar indivíduos brancos e negros em uma sociedade racista: o que definirá os níveis de empatia - logo, de humanidade de cada um para cada um. Os casos também são exemplos de exceções que confirmam a regra.

Se a comparação parece esdrúxula, ela de fato é. Anacrônica? talvez. Com sua licença Academia, faremos uso dela. A despeito disso, a comparação surge na esteira de uma “filosofia escravista razoavelmente ampla” produto do que Eugene Genovese afirmara<sup>79</sup> ser aquilo que “chegou mais perto de produzir uma sociedade escravocrata genuína”: os regimes escravistas do Antigo Sul no Novo Mundo. Uma herança tão genuína assim não se poderia negligenciar em detrimento da possibilidade de cometer o pecado capital do historiador: o anacronismo. Mais caro ainda que o risco, parece ao historiador seguir relegando a responsabilidade de intervir no tempo presente acerca de sua realidade. Obviamente compara-se aqui pêras com laranjas - longe de recorrer a um essencialismo, e menos ainda

---

<sup>78</sup><http://g1.globo.com/sao-paulo/sorocaba-jundiai/noticia/2013/05/ela-parecia-um-anjo-diz-mendigo-gato-sobre-mulher-que-o-fotografou.html>

<sup>79</sup> GENOVESE apud CARDOSO. 1988, p. 46.

aproximar estatutos jurídicos e sociais historicamente distintos, o que está em jogo e deveria nos saltar aos olhos é a constatação do resíduo dessa “filosofia escravista genuína” no que poderíamos nos referir enquanto um aspecto integrante de um *ethos* nacional. O Brasil é racista e essas linhas são mera formalidade dentro dessa constatação. Basta olhar em volta... ou atravessar a rua diante de qualquer *suspeita*.

Sempre haverá os que apenas se satisfazem com números. A página do facebook *Rio Invisível*, lançada em setembro de 2014, “busca ressignificar a população em situação de rua no Rio de Janeiro e repensar o modelo de cidade”; segundo descrição sumária que consta na própria página<sup>80</sup>. Nela são encontrados depoimentos de homens e mulheres, jovens e idosos, que vivem ou passam períodos nas ruas, sem residência fixa, em um cotidiano marcado pela exclusão, violência e extermínio - como no caso da chacina da Candelária (ou da chacina da Sé em São Paulo). Através do relato dos indivíduos a página busca torná-los visíveis retornando-lhes a humanidade outrora negligenciada. Em *Vida para consumo*<sup>81</sup>, Bauman afirma que existir socialmente hoje, está relacionado à visibilidade no tempo-espaço virtual.

As postagens são compostas por uma foto seguida pelo relato do entrevistado. Foram verificadas 127 entrevistas onde utilizando um critério fenotípico e considerando o colorismo enquanto característica do racismo à brasileira, pudemos constatar a recorrência de 69 pretos retintos e 31 considerados “pardos” contrastando com apenas 27 brancos. Portanto, dentro do microcosmo criado pelo tempo-espaço das fotografias do Rio Invisível podem ser visualizados - em termos de amostragem - 78,7% de negros e pardos invisíveis no espaço e no tempo das ruas cariocas. Tal proporção não está tão distante do panorama nacional evidenciado pela Pesquisa Nacional sobre a População em Situação de Rua<sup>82</sup>, realizada entre 2007 e 2008 com o objetivo de “realizar um censo demográfico e traçar o perfil socioeconômico da população em situação de rua no Brasil” produzida pelo Ministério de Desenvolvimento Social. Segundo a pesquisa, 67% das pessoas se declararam pardas ou negras o que significa uma proporção “bem maior entre a população de rua do que na população em geral (44,6%) na época da pesquisa.”

---

<sup>80</sup> [https://www.facebook.com/pg/rio.invisivel/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/rio.invisivel/about/?ref=page_internal)

<sup>81</sup> BAUMAN, 2008.

<sup>82</sup> [https://www.wpp.org.br/wp-content/uploads/2016/11/Pesquisa-Nacional-sobre-a-Popula%C3%A7%C3%A3o-de-Rua-Relato-de-Uso-WWP-\\_ -PORT.pdf](https://www.wpp.org.br/wp-content/uploads/2016/11/Pesquisa-Nacional-sobre-a-Popula%C3%A7%C3%A3o-de-Rua-Relato-de-Uso-WWP-_ -PORT.pdf)

A pesquisa subsidiou a elaboração da Política Nacional para a População em Situação de Rua<sup>83</sup>, estabelecida pelo Decreto nº 7053 de 23 de dezembro de 2009 que no artigo 1º diz que

*considera-se população em situação de rua o grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite temporário ou como moradia provisória.*

O Brasil é um país erigido por mãos refugiadas que reivindicam o espírito do seu lugar. Mãos as quais respectiva face é lado de uma moeda cujo outro é “aquele que provoca grandes e justificadas suspeitas de que seja o verdadeiro vilão da história” embora apenas um viva sob o véu espesso e impenetrável da desconfiança e do ressentimento recorrendo às palavras de Bauman. Comparamos mais uma vez categorias distintas no espaço e no tempo assumindo os riscos que o pensamento relativo corre diante do pensamento absoluto que se pelo próprio desenvolvimento técnico-científico não é mais paradigma dominante desde as teorias de Einstein e Planck, ainda persiste em algumas formas de conservadorismo acadêmico. Ademais, compara-se aqui as categorias não em sua historicidade, mas em sua condição. Pensando em termos de tempo-espaço, o campo em disputa do espírito do lugar - que pode ser qualquer um - permite essas aproximações, que se não agrada à todos do ponto de vista metodológico tradicional, ainda assim exprime e alcança, como no surrealismo da colagem: imagens possuidoras de uma ausência de mediação explicadora do modo como elas se relacionam, no intuito de provocar uma nova significação. A justaposição da condição dos refugiados consequentes da globalização negativa de Bauman e a condição consequente do tráfico transatlântico de africanos escravizados desembarcados no Brasil é [nem tão] “*bela como o encontro [nem tão] fortuito, sobre uma mesa de dissecação, de uma máquina de costura e um guarda-chuva*”<sup>84</sup>.

Os negros no Brasil são maioria-minoria.

São quatro séculos e meio construindo o país não apenas literalmente mas através de suas práticas, costumes, língua, religião, alimentação e cultura - trazidas consigo ou

<sup>83</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7053.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7053.htm)

<sup>84</sup> Célebre frase do Conde de Lautréamont presente na sua obra *Cantos de Maldoror (1869)*, influenciadora da arte surrealista e seus proeminentes nomes como André Breton, Salvador Dalí e Max Ernst.



desenvolvidas aqui. Se o Atlântico funcionou como uma espécie de rede que integrou geograficamente duas partes do mundo antes desconectadas, funcionou também como fator de integração cultural. O cativo nunca se desligou completamente de sua África pessoal. A demanda escravista não foi suprida primordialmente através da natalidade mas sim do tráfico, portanto além da “importação” continuada significar o injetar permanente de africanos no Brasil e assim seus valores, significou a recorrente interrupção de um processo de acomodação cultural do africano que aqui estava a cada desembarque.

*Em vez de render-se de todo à maneira de viver do branco, um ijebu escravizado fortalecia-se em suas crenças e em seus costumes a cada desembarque de um navio vindo de Lagos, e enriquecia-se ao contato com africanos de outras origens.*

*Isso, que se notava com maior evidência no Brasil urbano, não deixava de passar-se no Brasil rural. Era comum nas cidades maiores, como Salvador, Rio de Janeiro, Recife e São Luís, a existência dos chamados cantos de trabalho, onde os escravos de ganho ficavam à espera de quem contratasse os seus serviços. Em cada uma dessas esquinas, reuniam-se os que se tinham por da mesma nação, ou falavam a mesma língua, ou eram, na África, vizinhos ou culturalmente aparentados, ou eram malungos, ou seja tinham chegado ao Brasil no mesmo navio. Aqui, ficavam os nagôs; ali, os jejes; lá, os cabindas; acolá, os angolas; mais adiante, os moçambiques - identidades que os africanos criaram no Brasil. E entre os seus aparentados e semelhantes ajustavam fidelidades e renovavam os contatos com a África de cada um.*

<sup>85</sup>

A análise e as palavras são de Alberto da Costa e Silva em seu trabalho *Um Rio chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África*. O autor segue destacando o fato de que assim como os *cantos de trabalho*, nas cozinhas, esconderijos na mata e nas senzalas os escravizados tentavam “refazer como podiam os liames sociais violentamente partidos”. Explica a repercussão África-Brasil a partir dos navios que segundo Silva serviam ainda que involuntariamente como espécie de correios, devido ao fato de sua tripulação ser majoritariamente de marinheiros africanos; exemplifica a partir do caso de “governador do Rio de Janeiro, que, escrevendo ao rei de Portugal, no primeiro terço do século XVIII, sobre levantes de escravos, afirmava que essas sublevações se deviam “à frequência dos navios que chegavam da Costa da Mina””.<sup>86</sup> Silva refere-se à Nina Rodrigues (1862-1906) que sustentava que a guerra santa de Usuman dan Fodio tinha cruzado o oceano e inspirado a Revolta dos Malês.

<sup>85</sup> SILVA, Alberto da Costa e. 2003, p.158

<sup>86</sup> *Ibidem*, p.159.

Embora a escravidão fosse cruel condição para a maioria dos homens e mulheres africanos que viviam no Brasil dos séculos XVIII e XIX, falar em africano nesse contexto pode estar relacionado também a condição de liberto, emancipado ou em casos raros, livres<sup>87</sup>. Se ex-escravo liberto através de mecanismos de manumissão (alforria), se emancipado por vias de combate ao tráfico clandestino ou se livre por nunca ter sido cativo, fato histórico é que esses libertos contavam-se em grande número desde o século XVII. Fator decisivo para tal é a ausência de maiores entraves legais à manumissão ao contrário da América inglesa como chama atenção Costa e Silva.

*Por esse motivo, embora o escravo não se reproduzisse como escravo em número suficiente para alimentar a demanda — durante três séculos, o país recebeu entre três e cinco milhões de cativos, mas, em 1850, a sua população servil era de apenas cerca de um milhão —, não cessou jamais decrescer, no Brasil, a população de origem africana. No recenseamento de 1872, contavam-se dois milhões de negros e quatro milhões de mulatos, num total de dez milhões de habitantes, a fazer prova de que o negro, africano ou crioulo, se reproduzia como pessoa, sobretudo como liberto ou livre. Dezoito anos mais tarde, já após o 13 de Maio, numa população de 14 milhões, havia seis milhões de brancos (dos quais um milhão, pelo menos, seria de imigrantes recentes), dois milhões de negros e seis milhões de mulatos. Mas, desses brancos dos recenseamentos e das estatísticas, quantos seriam realmente brancos? Quantos não seriam mulatos-claros, tidos socialmente por brancos? Na realidade, o uso e o abuso sexual da mulher escrava geraram no Brasil um enorme volume de mestiços, a maioria da população do país no século XIX.<sup>88</sup>*

O fato de a natalidade não ser suficiente para suprir a demanda escravagista assim como o fato de que o “negro, africano ou crioulo, se reproduzia como pessoa, sobretudo como liberto ou livre” aponta para uma opção, ou seja, para a agência desses sujeitos históricos no campo da experiência em meio aos processos aos quais foram submetidos. Seja - entre outros - na administração de métodos contraceptivos advindos de sabedoria ancestral africana pela mulher escravizada como suscita o trabalho<sup>89</sup> da historiadora Iamara da Silva Viana, seja a partir da compra de sua liberdade através de procedimentos cooperativos tipicamente africanos - como o *esusu iorubano*. Descreve Costa e Silva que “semanalmente ou uma vez por mês, um grupo recolhia de cada um dos seus membros uma pequenina quantia de

---

<sup>87</sup> Costa e Silva cita comerciantes africanos que chegavam da África com todo tipo de mercadorias que encontravam mercado fácil na enorme comunidade africana e na ainda maior comunidade de negros e mulatos nascidos no Brasil, que se mantinham fiéis à África, afetiva, religiosa e culturalmente. Também crianças e adolescentes que os pais mandavam estudar no Brasil, filhos de reis, chefes e comerciantes africanos, como o obá de Lagos, Kosoko, fez com três, na metade do século XIX.

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> Sua tese de doutorado *Jean-Baptiste Alban Imbert: discurso médico e controle social sobre populações escravas, Rio de Janeiro (1830-1850)*.

dinheiro, e quando essa quantia atingia o montante necessário, entregava a um deles, escolhido por sorteio, para que adquirisse a liberdade”.

Se a condição jurídica, reificante, de bem *semovente*<sup>90</sup> reverbera hoje no senso comum a partir da noção de que o escravizado era uma coisa - como constata-se nos inventários dos proprietários - a exclusão da sua capacidade de participação, escolha e inserção social, bem como sua agência no mundo da vida cotidiana é consequência ‘lógica’ desta perspectiva. Enquanto um bem, o escravizado seria tanto um meio de acumulação de capital quanto próprio capital em si. Essa concepção que retirou do homem e da mulher negra sua autonomia, vontade e existência e os resumem à relação de trabalho forçado é fundamentadora e perpetuadora do racismo contemporâneo.

A Constituição<sup>91</sup> de 1824 previa cidadania aos cidadãos “que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingenuos, ou libertos” (título 2º, artigo 6, parágrafo I) assim como previa também que “nenhum cidadão pode ser obrigado a fazer, ou deixar de fazer alguma coisa, senão em virtude da Lei.” (parágrafo I do artigo 179) - portanto representava em seu texto a legitimação da ordem vigente escravista.

Contraditoriamente, o regime imperial implantara uma ordem social e política liberal através de medidas como a Lei de terras de 1850, a Lei de Sociedades Anônimas de 1882 e a Abolição em 1888, liberando a propriedade rural, o capital e o trabalho, respectivamente. Com a Proclamação da República em 1889, seus vitoriosos “fizeram muito pouco em termos de expansão de direitos civis e políticos. O que foi feito já era demanda do liberalismo imperial”. Pode-se dizer que houve até retrocesso no que se refere a direitos sociais.”<sup>92</sup>.

José Murilo de Carvalho buscando apreender o processo de nascimento da República brasileira nos convida a revisitar o Rio de Janeiro do início do século passado em *Os Bestializados*. Segundo o autor identificou, o problema central para o novo regime consistiu na organização de um novo pacto de poder em substituição ao arranjo imperial que detivesse um grau suficiente de estabilidade. O fato da Proclamação ter sido um ano após a abolição da escravatura é um aspecto que torna capaz dimensionar a tensão entre a população negra e o novo regime. José Murilo de Carvalho afirma que a Monarquia caíra no momento que atingia

---

<sup>90</sup> Definição dada pelo Direito ao patrimônio que anda ou se move por si, como animais de bando (bovinos, caprinos, etc.).

<sup>91</sup> em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm)

<sup>92</sup> CARVALHO, José Murilo de. 1987, p.45.

seu auge de popularidade<sup>93</sup> perante tal população - em parte como consequência da abolição. Afirma também que “a abolição lançou o restante da mão-de-obra escrava no mercado de trabalho livre e engrossou o contingente de subempregados e desempregados.”<sup>94</sup>

Se as camadas populares foram antipáticas ao novo regime, o novo regime fora antipático às camadas populares. Segundo o autor, tal camada da população não compartilhava da euforia inicial de novos caminhos de participação social se abrindo [expectativa que fora sistematicamente frustrada] diferentemente da sensação de libertação [no campo das mentalidades] das elites relacionada a uma emancipação de um paternalismo personificado na figura do Imperador. José Murilo de Carvalho julga que não seria exagerado supor que a “reação popular a certas medidas da administração republicana, mesmo que teoricamente benéficas, como a vacina obrigatória, tenha sido em parte alicerçada na antipatia pelo novo regime.”<sup>95</sup> O autor salienta que o fato da República ter favorecido o grande jogo da bolsa enquanto perseguia capoeiras e o pequeno jogo dos bicheiros sugere uma recepção diferente do novo regime por parte do que diz poder se chamar de “proletariado da capital”.

Esta antipatia, classifica como “prevenção republicana contra pobres e negros”, e cita como uma de suas manifestações mais concretas a destruição do mais famoso cortiço do Rio de Janeiro, Cabeça de Porco. Estas comunidades habitacionais são exemplos de um “vasto mundo de participação popular” que “passava ao largo do mundo oficial da política”.

*A cidade não era uma comunidade no sentido político, não havia o sentimento de pertencer a uma entidade coletiva. A participação que existia era de natureza antes religiosa e social e era fragmentada.*<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> O autor sublinha o ensejo que a abolição deu a “imensos festejos populares que duraram uma semana e se repetiram no ano seguinte, cinco meses antes da proclamação da República”. Destaca como a simpatia popular era dirigida não só à Princesa Isabel como também a Pedro II, fato evidenciado na comemoração de seu aniversário em 2 de dezembro de 1888. Citando Raul Pompéia, o Paço Imperial foi invadido por “turba imensa de populares, homens de cor a maior parte” - entre eles, Cândido da Fonseca Galvão, o Dom Obá II d’África, ex-alferes na Guerra do Paraguai, e neto de Abiodun governante do Império de Oyo (África Ocidental). Personagem complexo do período em questão simbolizava o caráter matizado entre o *mundo oficial* e o *mundo africano*; preso durante o evento paramentado combinando a farda de alferes com elementos de origem africana. Outro aspecto dessa relação citado por José Murilo de Carvalho foi o surgimento da Guarda Negra no intervalo entre a abolição e a proclamação organizada por José do Patrocínio. A ojeriza de Lima Barreto pela República, torna o mais popular romancista do Rio de Janeiro, neto de escravos, mais um exemplo de reação negativa da população negra ao novo regime.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 16-17.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 38.

José Murilo de Carvalho cita Aluísio Azevedo e sua referência como “república do cortiço” ao descrever o cortiço de Botafogo em sua obra literária. Na descrição, o cortiço possuía mais de 400 casas e constituía uma pequena república com vida própria, leis próprias e lealdade dos cidadãos - mobilizada frente a qualquer inimigo externo: outro cortiço ou a polícia. Apesar do autoritarismo do proprietário, moradores e dono se uniam contra a polícia pela soberania e honra da pequena república.

O autor chama atenção para o fato “significativo” e “profundamente irônico” de que a “república popular do cortiço se julgava violada, derrotada, quando lá entrava o representante da república oficial” e nos lembra que 2 anos depois da publicação do livro, Barata Ribeiro comanda a destruição do Cabeça de Porco em autêntica operação militar. “O governo da República destruía as repúblicas sem integrá-las numa república maior que abrangesse todos os cidadãos da cidade.”<sup>97</sup>

*Mas, se o novo Rio criado pela República aumentava a segmentação social e o distanciamento espacial entre setores da população, as repúblicas do Rio, vindas do Império, continuaram a viver, a renovar-se a forjar novas realidades sociais e culturais mais ricas e mais brasileiras que os versos parnasianos e simbolistas.*<sup>98</sup>

O Campo de Santana seria uma dessas “repúblicas vindas do Império”? Um lugar que compartilha a partir de uma vida própria, uma lei e a lealdade dos seus usuários? Um lugar dotado de *espírito*?

Qual seria então o espírito do lugar que constitui o Campo de Santana? A percepção de processos nesse espaço a partir de uma longa duração permite a tentativa de identificar sua alma *popular*, onde o trânsito cultural se fez e faz presente. O conceito de cultura não é abstrato nem biológico, se dá na ação, é histórico, portanto se altera. Como afirmou Carlo Ginzburg:

*O emprego do termo cultura para definir o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprios das classes subalternas num certo período histórico e relativamente tardio foi emprestado da antropologia cultural. Só através do conceito de "cultura primitiva" é que se chegou de fato a reconhecer que aqueles indivíduos outrora definidos de forma paternalista como "camadas inferiores dos povos civilizados" possuíam cultura. A consciência pesada do colonialismo se uniu assim a consciência pesada da opressão de classe. (GINZBURG, 1987, p.13)*

---

<sup>97</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>98</sup> Ibidem, p. 41.

A percepção de uma cultura popular surge, portanto, com o conhecimento antropológico, este que passa a ver de maneira distinta aqueles vistos como *camadas inferiores*. Pensar, portanto, cultura popular, com Ginzburg é pensar um diálogo. A ideia de popular não pode estar restrita ao antagônico à elite. Além do mais, não se alcança a cultura popular pelo traçar de um perfil dos praticantes.

Ginzburg encontra em Bakhtin a inspiração para o desenvolvimento do conceito de “circularidade cultural” que propõe além da oposição entre as classes, a interpretação cultural pelas mesmas, a constante permeabilidade cultural em uma sociedade hierarquizada em um “relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo.”<sup>99</sup>

### **O Campo de Santana**

Entre o século XVIII e os dias atuais, o local passou por processos de significância que podemos identificar a partir das suas denominações conferidas.

Pensando Bourdieu e as estruturas de poder simbólico consistentes no poder de nomeação, classificação e apreensão podemos traçar uma relação de poder na disputa pelo significado do espaço compreendido.

Para fins de análise, utilizarei a denominação “Campo de Santana” – entre aspas – como facilitador, de forma a abarcar o espaço de maneira ampla em toda sua longa duração não suprimindo com sua utilização as devidas especificidades dos outros nomes associados ao espaço em questão.

Conhecida como o “campo da cidade” no séc. XVIII, não passava de um imenso espaço livre, descampado, repleto de brejos e pântanos. A denominação Campo de São Domingos havia sido em função da presença de uma capela em homenagem ao referido santo construída por uma irmandade de pretos<sup>100</sup>. Uma área sem valor e despovoada onde os moradores largavam o gado para pastar e despejavam detritos.

Servia de refúgio para negros fugidos, soldados desertores, pessoas vadias e criminosos de todo tipo<sup>101</sup>. Portanto, local escolhido para a edificação das igrejas e capelas

---

<sup>99</sup> GINZBURG, Carlo. 1987, p.10.

<sup>100</sup> ABREU, Martha. 1999, p.148.

<sup>101</sup> BICALHO, Fernanda. 2003, p.246.

das inúmeras irmandades de mestiços, pretos livres e escravos existentes na cidade. Por muito tempo foi considerada a zona rural da cidade.

Com a construção de um templo próprio, a irmandade de Santana fundada em 1753 na capela de São Domingos passa a dar nome ao campo.

*“Até então o Rio era uma cidade apertada, limitada pelos Morros do Castelo, de São Bento, de Santo Antônio e da Conceição. [...] Era também uma cidade em que a maioria da população era escrava. Quase que uma cidade de mercadorias. Poucos eram os trabalhadores livres, e reduzidíssima a elite administradora/militar/mercantil que lhe dirigia política e economicamente. A falta de meios de transporte coletivo e as necessidades de defesa faziam com que todos morassem relativamente próximo uns aos outros, a elite local diferenciando-se do restante da população mais pela forma – aparência de suas residências do que pela localização das mesmas.” (ABREU, Mauricio de. 2013, p.35)*

A chegada da família Real em 1808 representa um aumento demográfico significativo e provoca profundas alterações na cidade. Representa também a chegada de uma classe inexistente anteriormente, com novas necessidades materiais e espirituais. A independência política significa a mudança de status de cidade colonial à sede imperial. A passagem de um país - que experimenta um cotidiano - para uma nação, passa pela visão eurocêntrica hegemônica que privilegia a seleção de signos correspondentes a tal narrativa. Tais signos tomam forma-aparência e forma-conteúdo como podemos observar na citação de Maurício de Abreu retomando conceitos de Milton Santos.

A partir de 1822 o local passa a ser denominado Campo da Aclamação, nome oficialmente mantido até a Proclamação da República (onde viraria Praça da República em mais uma disputa de significação). Transformou-se então também, em um espaço de solenidades oficiais e manobras militares em contraposição às festas religiosas – em especial as festas do Divino Espírito Santo.

Maurício de Abreu nos mostra que meados do século XIX a cidade<sup>102</sup> do Rio de Janeiro foi sede de modernidades urbanísticas e ao mesmo tempo, contraditoriamente, residência das “populações mais miseráveis da cidade”. A baixa capacidade de mobilidade [urbana] dessa parcela implicava na sua moradia no centro ou em sua periferia, onde havia a possibilidade de trabalho. Tal fato chama atenção à importância do cortiço. O autor demonstra em *Evolução urbana do Rio de Janeiro* por meio de tabela, que as freguesias periféricas ao

---

<sup>102</sup> Curiosamente, o imaginário popular carioca refere-se ainda ao centro histórico do Rio de Janeiro como a “Cidade”. Um aspecto de continuidade manifestada linguisticamente através de uma espécie de metonímia histórico-espacial.

que ele chama de “verdadeiro centro da cidade” - a freguesia da Candelária – possuem altas taxas de população residentes nesse tipo de habitação. Na freguesia de Santana – a mais populosa – a taxa era de 20% de seus 32.686 habitantes.<sup>103</sup>

Espaço de desordem materializado no chafariz das lavadeiras, na Festa do Divino, espaço de ordem em suas igrejas e prédios símbolos do poder imperial em seu entorno, o Campo de Santana aos olhos de Moraes Filho o “Rabelais a brasileira” como sugere Martha Abreu, foi espaço de aproximação que agenciou cultura popular e “erudita”, dotado assim de aspecto nacionalizante. (Vide anexo fig. 2)

*“O Campo de Santana parecia também ficar impregnado de um “ambiente de liberdade, franqueza e familiaridade” nos dias do “Divino”, tornando-se o “ponto de convergência de tudo que não era oficial” e gozando de certa forma de um direito de “exterritorialidade” do mundo da ordem e da ideologia oficiais” (ABREU, Martha. 1999. p.53)*

Durante os festejos, multiplicavam-se as barracas com destaque para a Três Cidras do Amor:

*“Bem, apesar de “todos os sucessos” de público, narrados por Mello Moraes Filho, a barraca do caboclo Teles, conhecida como a das “Três Cidras do Amor”, foi considerada a de maior concorrência, “não só pela originalidade das representações, mas ainda pela variedade e distinção de seus frequentadores..., a plebe e a burguesia, o escravo e a família, o aristocrata e o homem das letras” (ABREU, Martha. 1999. p.49)*

A tal exterritorialidade mencionada pela autora passa não apenas pela margem. Os dois trechos citados ratificam a noção do conceito de circularidade cultural já mencionada, onde a “variedade e distinção de seus frequentadores” à barraca do caboclo Teles pressupõe que 1) a burguesia, a família, o aristocrata [e os homens das letras] faziam de certa forma parte da exterritorialidade; 2) assume-se que a plebe e indivíduo escravizado possuem cultura, pois só assim poderiam estar em uma relação circular recíproca de influência. A autora destaca a existência da Petalógica, um grupo que propicia a análise de uma possível inexplorada comunicação entre alguns intelectuais eruditos românticos e a cultura das ruas e das festas populares.

---

<sup>103</sup> ABREU, Mauricio de A. 2013, p.42-43.



É importante salientar que essa circularidade cultural não sublima as relações de dominação estruturais nesta sociedade, porém nos permite através do cotidiano a melhor compreensão das mesmas relações, assumindo e reconhecendo o caráter essencialmente não-estático do ser humano. Limitar o ser humano a uma interpretação estritamente econômica ou político-ideológica é não reconhecer nessa dinâmica aquilo que manifesta sua própria humanidade. Embora tais perspectivas não sejam excludentes entre si, há quem prefira não retirar as lentes da ortodoxia, limitando assim sua análise.

Podemos também a partir da categoria analítica thompsoniana de “economia moral da multidão” identificar a mediação de conflitos no espaço estudado, seja do público x privado, seja interclasse. E aqui uma pausa.

Nesse conceito, Multidão não é aquilo que chamam de povo quando dizem que ele é sofrido. É um sujeito coletivo, orgânico de circunstâncias específicas cuja desobediência e obstinação se manifestam em ação direta. Esse corpo coletivo reconhecido como um agente histórico capaz de transformar sua realidade foi identificado por Thompson nas revoltas de camponeses sentindo a fome do liberalismo na Inglaterra no séc. XVIII, como formas de ação fora das esferas de poder e das formas de fazer política dominantes.

*“O motim da fome na Inglaterra no século XVIII era uma forma altamente complexa da ação popular direta, disciplinada e com objetivos claros. [...] É certamente verdade que os motins eram provocados pelo aumento dos preços, por maus procedimentos dos comerciantes ou pela fome. Mas essas queixas operavam dentro de um consenso popular a respeito do que eram práticas legítimas e ilegítimas na atividade do mercado, dos moleiros, dos que faziam pão, etc. Isso, por sua vez, tinha como fundamento uma visão consistente tradicional das normas e obrigações sociais, das funções econômicas peculiares a vários grupos na comunidade, as quais, consideradas em conjunto, podemos dizer que constituem a economia moral dos pobres”. O desrespeito a esses pressupostos morais [...] era o motivo habitual para a ação direta”. (THOMPSON, 1998, p.152)*

É aqui que a cena corta e surgem imagens daquilo que ficou conhecido como “jornadas de junho” de 2013: uma onda de manifestações de rua deflagradas pelo aumento da tarifa dos transportes públicos. Uma Multidão, acossada<sup>104</sup> pelo poder estabelecido, sem espaço de representação nas formas tradicionais da política dominante, sob determinadas

---

<sup>104</sup> Ou segundo a poética do Dicionário Online de Português:

“Que foi alvo de perseguição; que se conseguiu perseguir; perseguido.

Que, enquanto se tenta perseguir, é constantemente atacado e agredido.

Que se atormentou pela insistência; importunado.

Que foi ou se encontra fisicamente ferido ou machucado; flagelado.

Que é alvo de constantes males ou dificuldades.”

circunstâncias (cujo aprofundamento desviaria do objetivo deste trabalho), teimosamente resiste e como água flui entre as formas de repressão - pelo menos até o molde não se adaptar novamente.

Quase como um flashback, surge a analogia. Um pouco abstrata demais, mas nada que três séculos de distância não perdoem. Qualquer semelhança aliás, consistiria na beleza angustiante de tal abstração.

Mesmo que tratasse apenas de exemplo didático, seria um exemplo didático elementar para a constatação de uma forma de organização opressora que ao menos a nível de exemplo didático teria aproximadamente 300 anos. Se é bem verdade que “O motim da fome na Inglaterra no século XVIII era uma forma altamente complexa da ação popular direta, disciplinada e com objetivos claros.” é bem verdade que se não tão disciplinada e objetivamente assim, as palavras de ordem que ecoaram em 2013 foram *não é só por 20 centavos* (alusão à quantia referente ao aumento da tarifa das passagens de ônibus).

Já foi dito que a história da sociedade até aqui é a história da luta de classes.

Thompson então, contribuiu para a história social, com as ferramentas para o conhecimento sobre essa multidão enquanto agente histórico. A partir da ideia das práticas, da experiência, a percepção da dominação de classe transcende o aspecto estritamente econômico superando o reducionismo analítico da questão: a dominação portanto, se daria também em termos culturais. O pensamento dicotômico é insuficiente quando aplicado para analisar um fenômeno social, se o objetivo for compreendê-lo. Reduzir a manifestação de um fenômeno social a um, ou dois aspectos será entender apenas um ou dois aspectos. É no cotidiano, na gênese da manifestação das práticas que dão sentido a um fenômeno social que se pode fugir da dicotomia.

Essa fuga permitiu a percepção da Multidão enquanto um agente histórico e isso foi de encontro a historiografia tradicional, do personalismo positivista. Ora, se não é mais no registro dos feitos dos grandes personagens que encabeçaram os grandes acontecimentos e sim no dia a dia do fenômeno social de uma “história vista de baixo”, é bem mais fácil se identificar com a História e criar pontes com ela – a menos que você seja um(a) grande estadista talvez. Ou pretenda ser. As Multidões sou eu e você, são todos e não é ninguém.

“Veja, olha outra vez o rosto na multidão, a multidão é um monstro sem rosto e coração.”<sup>105</sup>

<sup>105</sup> Abram aspas para Mano Brown em Negro Drama – Racionais MC’s. Faixa 5 do álbum *Nada como um Dia após o Outro Dia* (2002)

Agora, um exemplo didático.

Como toda dicotomia é insuficiente para apreender um fenômeno social, pensemos em duas Multidões possíveis presentes no cotidiano e verifiquemos. Poderiam facilmente ser as torcidas organizadas e o carnaval. I) Um grupo de pessoas que se identificam como uma espécie de ser coletivo que preenche um lugar de práticas, experiências, influenciando assim os espaços (ex: estádios); II) e uma data comemorativa, materializada no espaço, que comporta grupos coletivos influenciando assim suas práticas (ex: blocos de rua [carnaval]) . Poderiam ser também qualquer outro nome de alguma coisa coletiva que você trataria como um sujeito, um indivíduo A Praia, A Baixada, A Zona Sul, O Centro, A Central, A Favela e a já mencionada *Festa do Divino*. Claro que aqui com exceção da última por se tratar neste trabalho, apenas enumeram-se exemplos cuja a não problematização os torna arbitrários, mesmo que úteis.

Enquanto sujeitos coletivos, as torcidas organizadas e o carnaval surgem em conjunturas específicas: em dias de clássico ou entre fevereiro e março respectivamente. Isso quando não juntas em uma quarta-feira de cinzas. Pensando dicotomicamente: Em relação às torcidas, pode-se afirmar que estão diretamente relacionadas com a violência nos estádios e por isso devem ser banidas, possibilitando o retorno das famílias aos estádios. A dicotomia nos explica que existem dois tipos de torcedores – com valores diferentes - e que a violência de um é a causa da ausência do outro. Pois o que ela deixa de explicar é que as práticas das torcidas organizadas já são culturalmente parte do espetáculo e que o alto valor dos ingressos também afasta o público. O juízo de valor também é implícito: a violência associada à multidão tem que obrigatoriamente ter um caráter negativo para fins de controle desse sujeito coletivo. Vale ressaltar a presença da violência [não apenas] das torcidas organizadas dos rivais al-Ahly e Zamalek do Cairo, na ocupação da Praça Tahrir<sup>106</sup> na Revolução Egípcia de 2011 dando fim ao governo ditador de Hosni Mubarak que se impunha 30 anos.

Em relação ao carnaval, um pensamento dicotômico poderia consistir na ideia que afirma que enquanto as pessoas festejam, políticos as roubam. Além da ingênua crença que se

---

<sup>106</sup> O documentário vencedor do Emmy e indicado ao Oscar *The Square* e o artigo “*Todos os policiais são bastardos: reflexões sobre o futebol e a revolução egípcia*” de Layssa Bauer Von Kulitz são duas boas oportunidades para a ambientação ao tema. O primeiro é encontrado no serviço de streaming Netflix, e o segundo faz referência à sigla em inglês A.C.A.B (all cops are bastards) e também encontra-se disponível online.

não houvesse a comemoração não haveria tal subtração, a afirmação carrega em si a ideia de que o carnaval é alienado, reflexo de uma apatia política de seus praticantes. Ela ignora porém, que embora reflita parte das contradições da sociedade, o carnaval enquanto sujeito coletivo manifesta-se nas ruas, nas praças, nas fantasias, nos desfiles, e desafia morais, costumes, preconceitos e os próprios políticos.

*“Todo sistema de dominação, para sobreviver, terá de desenvolver uma base qualquer de legitimidade, ainda que seja a apatia dos cidadãos.” (CARVALHO, José Murilo de, 1987, p.11)*

A citação do Imortal José Murilo de Carvalho parece a uma primeira vista corroborar com a associação carnaval/apatia embora não se refira a ela. Em um segundo olhar é possível entender que é justamente pelo fato de todo sistema de dominação depender sua sobrevivência da legitimidade em base qualquer, que essa dominação se apropriará de elementos externos, se adaptará a novas situações. Se a dominação se dá também em termos culturais, assim será a resistência. Talvez seja na “apatia” do carnaval que resida seu caráter subversivo.

*“Assim, o mundo subterrâneo da cultura popular engoliu aos poucos o mundo sobreterrâneo da cultura das elites. Das repúblicas renegadas pela República foram surgindo os elementos que constituíram uma primeira identidade coletiva da cidade, materializada nas grandes celebrações do carnaval e do futebol.” (CARVALHO, José Murilo de. 1987, p. 41)*

Ainda em conversa com José Murilo de Carvalho, encontramos a ideia de dois mundos antagônicos: a cultura popular reside no mundo subterrâneo e a cultura das elites em um mundo sobreterrâneo. O contato inicial incita a hierarquização através de uma representação vertical das ideias contidas nos prefixos “sub” e “sobre”. Como aconselharia o próprio José Murilo, fugindo da dicotomia visualizamos o *subterrâneo* em oposição a *superfície* e nos damos conta de que o que há de mais massivo, complexo e poderoso está nas entranhas da crosta, se imaginarmos o globo terrestre por exemplo. Não consigo conceber *submissão* a um vulcão irrompendo seu *subterrâneo* magma fumegante em demonstração de poder indomável.

Das repúblicas negadas, ou seja, das cidadanias suprimidas, dos usos da cidade cerceados, das vozes silenciadas por um projeto nacional excludente, de tal frágil superfície,

irrompe as Multidões como erupção e transformam a partir da ressignificação cotidiana de práticas e espaços exclusivas a si ou renegadas, em cultura popular, em identidade coletiva.

*Ah! O seu time campeão, sua escola na avenida  
Irmãs e irmãos, talvez numa segunda vinda  
O povo não estará ao Deus-dará  
Devil wants to take control  
Government is a murderer  
Only you can sell your soul now<sup>107</sup>*

Voltando ao Campo de Santana, não fica difícil então imaginar que este foi um espaço da Multidão. Fora na relação simbiótica entre o espaço e as práticas nele inseridas que desenvolveu-se o que Martha Abreu chamou de um repertório comum (“feliz expressão” tomada emprestada de Peter Burke, como destaca). A autora demonstra como a festa do Divino formava um privilegiado espetáculo de convivência de manifestações culturais de música e dança e nos convida a imaginar o espaço como um lugar de constante criação e invenção de algo novo - tendo na barraca do caboclo Teles sua metonímia.

*Mais do que em qualquer outro lugar, os diferentes gêneros mencionados [Chula, lundu, fado, batuque] estavam na festa do “Divino” do Campo de Santana. Ali eram tocados, apresentados, propagados, trocados, e provavelmente, muito dançados, mesmo que os movimentos variassem, entre os mais delicados aos mais requebrados, em função de quem os executava, a que horas e em que lugar. (ABREU, Martha. 1999.59.)*

Citando Dabadie, viajante francês que visitou o RJ em 1851, Martha Abreu tenta preencher esse tempo-espaço em função de **quem, que horas e em que lugar**:

*“Para Dabadie, antes das 10 horas, momento em que provavelmente acontecia o “fogo”, quando não havia atraso, as “boas famílias” não deixavam de assistir a “quadrilhas licenciosas de um populacho em regozijo”. Mas, quando começava a “orgia”, na preconceituosa, porém valiosa opinião do viajante, o que devia equivaler ao início das récitas do Teles, as “famílias” retiravam-se e ficavam os verdadeiros “reis da festa”, pessoas que, sintomaticamente, Dabadie teve dificuldades em precisar. Referiu-se genericamente, a negros e negras, mulatos e mulatas livres, “cortesãs de baixa categoria” e gente jovem em geral – refletindo a variedade étnica e as diferentes situações jurídico-civis dos representantes dos setores pobres da cidade, escravos, livres, negros, mulatos e imigrantes portugueses. (ABREU, Martha. 1999. p.76)*

---

<sup>107</sup> Black Alien, Na segunda Vinda - Babylon By Gus - Vol I, 2004

Se Mello Moraes Filho já servira de referência para a autora na difícil tarefa de descrever o público presente na barraca do Teles, Manoel Antônio de Almeida também a fornece esta mesma direção: “a plebe e a burguesia, o escravo e a família, o aristocrata e o homem de letras”. Martha Abreu descreve como um anúncio no jornal explicava que as atividades iniciavam-se quatro da tarde e terminavam pelo menos meia noite. Da abertura com valsa e polca até o engolimento de fogo e espadas, truques de mágica e “récitas” - teatros, árias, duetos e danças de bonecos; além de manifestações de críticas sociais.

A autora através do destaque de Moraes Filho menciona a peça “O Judas em Sábado de Aleluia” de Martins Pena entre as quais eram ali encenadas, tendo esta o caboclo Teles como protagonista em pessoa - além de outros artistas que despontaram para um futuro estrelato. Moraes Filho também sugere a presença de nomes expressivos como João Caetano e Gonçalves Dias. Com o início sério da valsa e da polca, a medida que tardava, as “apresentações mais afastavam-se de uma pretensa seriedade” e as danças “assumiam um caráter bastante sensual” nas palavras de Martha Abreu.

Em *O Império do Divino*, Martha Abreu faz uma análise daquilo que identificou enquanto repertório comum de práticas e experiências culturais compartilhadas historicamente pelos atores sociais frequentadores do “Campo de Santana” no tempo do Divino. Dos diversos gêneros musicais aos teatrais; dos tipos de dança e das práticas de fé, tal repertório oferece um olhar para um “horizonte de possibilidades latentes” às quais formas de uma linguagem [lato sensu] comum poderiam improvisar-se, ampliar-se ou combinar-se na criação de coisas novas.

*“[...] a festa do Divino, exemplarmente representada pelas ‘Três Cidras do Amor’, foi cenário para o exercício de uma certa concepção estética da vida que desafiava as hierarquias sociais, através, principalmente, do movimento e intimidade dos corpos, das músicas sensuais e da irreverência e lascívia dos diálogos teatrais.”*  
(ABREU, Martha. 1999. p.53)

A existência de um padrão estético e sonoro compartilhado por todo o público frequentador da barraca do Teles é argumento central que Martha Abreu utiliza para evidenciar o trânsito cultural ocorrido no espaço. A autora se utiliza de uma “delirante comparação” entre a ‘Três Cidras do Amor’ e as escolas de samba de hoje, a qual “parecia ser um local limite e mediador entre gostos mais variados” onde “quando algo era lá cantado, dançado e falado, já deveria estar generalizado, ou no mínimo, possuir boas chances de

penetração entre os diversos segmentos populares.”<sup>108</sup>. Martha Abreu descreve o caboclo Teles nos termos de Michel Vovelle como um ‘intermediário cultural’ - um mediador da difusão dos estilos e ao mesmo tempo receptáculo de influências diversas.

A pesquisadora cita como o recente destaque historiográfico nos estudos sobre a escravidão e a abolição, consistente na “mistura” entre a população escrava com a livre e pobre em geral, significou um importante caminho no que ela chama de “destruição” dos significados da escravidão. Autores como João José Reis e Eugenio Líbano Soares são bons exemplos a partir de seus trabalhos.

Martha Abreu demonstra como a política de indeferimentos dos pedidos de barracas no Campo de Santana durante as festividades do Divino fez parte de uma estratégia de cerceamento mais ampla - relacionada ao projeto de urbanização da região. Se a primeira metade da década de 1850 foram os “anos de ouro” das celebrações, a partir da segunda metade o movimento é contrário. A autora relaciona o período de desaparecimento dos pedidos para as festas com a transferência da matriz da igreja de Santana e a inauguração da estação principal da estrada de ferro d. Pedro II (1858) - símbolo do progresso e um novo marco, não religioso, para a cidade.

*Por noção de legitimação, entendo que os homens e as mulheres da multidão estavam imbuídos da crença de que estavam defendendo direitos ou costumes tradicionais; [...] De vez em quando, esse consenso popular era endossado por alguma autorização concedida pelas autoridades. O mais comum era o consenso ser tão forte a ponto de passar por cima das causas do medo ou da deferência.  
(THOMPSON, 1998, p.152)*

É através [novamente] da noção de economia moral da multidão que podemos exercer uma mediação com a obra de Martha Abreu no tópico “De olho nas festas religiosas!” onde demonstra que apesar de ter sido estabelecida uma fiscalização mais atenta às barracas da Festa do Divino no Campo, além do recrudescimento dos critérios para conceder as licenças, a repressão/normatização encontrava limites e a “tolerância” era proclamada a partir de um antigo “uso e costume” da cidade.<sup>109</sup> É nesse sentido que as festas do Divino Espírito Santo no Campo de Santana sejam formas de afirmação dos valores culturais da população pobre em geral. Se o antigo uso e costume da cidade conferia à multidão um capital dentro dessa economia moral a ponto de possibilitá-la reivindicar o espaço da cidade para si criando,

<sup>108</sup> ABREU, Martha. 1999, p.78.

<sup>109</sup> ABREU, Martha 1999, p. 175.

reassignificando, ou defendendo o ‘espírito do lugar’; então o antigo uso e costume da cidade devia ser combatido.

A autora referindo-se a um trecho do editorial do Diário do Rio de Janeiro, de 27 de Janeiro de 1854, destaca que

*apesar de não se referir ao antigo uso do Campo, [o editorial] sugere o rompimento de uma antiga sociabilidade, marcada pela possibilidade de reunião de toda a cidade em um mesmo local e momento, como o da festa do Divino. Visivelmente, estava sendo condenado, cerceado e afastado do centro do poder uma antiga forma de ocupação, recreação e encontro. O espaço “público” do Campo, doravante, seria pensado como pertencente ao desfrute e deleite de um determinado “povo”, que iria realizar passeios “familiares” e admirar a paisagem “maravilhosa” e “saudável” da bela capital. (ABREU, Martha. 1999. p.259)*

Em 1873, o “Campo de Santana” materializa o mencionado anseio civilizatório de um projeto de nação europeizante, condizente com a capital de uma monarquia europeia na reforma paisagística empreendida por Auguste François Marie Glaziou (Fig. 3). A conferência de um novo significado ao local engendrava uma nova função social ao espaço: um banho civilizacional. Nos termos de Milton Santos, uma mudança na sua forma-aparência e conseqüentemente na sua forma-conteúdo; nas formas de acumulação do tempo e nas formas da função do espaço, respectivamente.

As transformações ocorridas em Paris a cargo das reformas urbanísticas de Haussmann transformaram-na em influente difusor de um ambiente urbano integrado aos espaços verdes. Reverberaram, pois, “primeiramente transformações nas grandes residências urbanas depois no próprio espaço da cidade. [...] As cidades importantes trataram paulatinamente de arborizar algumas de suas vias e providenciar jardins públicos, por meio da conversão de velhos largos e praças e da criação de novos espaços.”<sup>110</sup>.

Guilherme Mazza Dourado, em sua tese de doutorado mostra como o retorno à natureza e sua simplicidade serviriam como antídoto à corrupção social, forma de pensar que encontrava respaldo na literatura como em obras como em *A nova Heloisa* de Rousseau. Aqui abre-se parênteses para a contribuição de Marshall Berman em *Tudo que é sólido se desmancha no ar* sobre a obra de Rousseau: a partir do movimento campo x cidade, o protagonista experimenta “as profundezas do *tourbillon social*” na vida metropolitana como “uma permanente colisão de grupos e conluios, um contínuo fluxo e refluxo de opiniões

---

<sup>110</sup> DOURADO, 2008, p.91.



conflitivas”. O autor classifica tal atmosfera como a origem da sensibilidade moderna. Isto posto, Dourado caracteriza o jardim paisagista moderno enquanto eminentemente voltado ao meio urbano, no adotar de traçados curvos e complexos, dotado de artifícios compositivos como grutas, ruínas, rocalhas, lagos e cascatas, etc. No tópico “Ornamentação rústica” o autor demonstra que o uso de tais elementos ornamentais “pautados na imitação de elementos dos reinos naturais” (DOURADO, 2008, p. 35 – grifo meu) se deu desde a antiguidade e no século XIX se tornaram “indissociáveis da noção de jardim público parisiense” (ibidem p.36).

Para esta questão, me apropriarei da Estética hegeliana que se caracteriza pela primazia do belo artístico em detrimento do belo natural. O belo artístico por se tratar de uma produção do *espírito* é qualitativamente superior à natureza, esta submissa à contingência da exterioridade. Para Hegel o homem possui a necessidade de “objetivar seu espírito” transformando a si próprio e o mundo. “Não se trata de imitar a natureza, mas de transformá-la, a fim de que pela Arte, possa o homem exprimir a consciência que tem de si mesmo, o valor ou o significado da Arte é proporcional ao grau de adequação entre a ideia e a forma.”<sup>111</sup>

Embora Guilherme Mazza Dourado classifique como imitação a utilização dos elementos ornamentais, soa instigante a relação de poder que Hegel estabelece em sua Estética e a atuação de Glaziou na reforma do “Campo de Santana”. Ao estabelecer o belo artístico enquanto parâmetro, Hegel sugere que a criatividade humana, o *espírito*, em outras palavras a produção de *cultura*, é superior à criação divina. Tal perspectiva configura uma dialética do Campo onde a “reprodução” da natureza por meio dos elementos ornamentais (Fig. 4 e 5) caracterizava não apenas movimentos em direção a racionalização filosófica engendrada pelo iluminismo como também consistia na “criação” da natureza pelo próprio homem, seguindo normas e critérios para alcançar o belo. Ora, o belo artístico em primazia ao belo natural consistindo na “reprodução” de uma natureza fruto da objetivação do *espírito*.

Para além, se faz necessário assumir que através da intervenção paisagística (como forma de ciência e Belas Artes) existia uma opção que coadunava o projeto de nação em questão. É reconhecer não apenas o papel da reforma como também de instituições como o Colégio Pedro II, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a Biblioteca Nacional e a Academia de Belas Artes, basilares no projetar tal projeto de nação eurocêntrico. A ausência

---

<sup>111</sup> Revista Filosofia Ciência & Vida ANO VIII N 96 julho 2014 – artigo “O sublime e o belo artístico em Hegel” p. 66 por Delmo Mattos

de elementos negros na estética do parque de Glaziou corrobora tal interpretação, mesmo a experiência negra sendo constitutiva do “Campo de Santana”.

No contexto da Proclamação da República, o “Campo de Santana” adquire sua próxima denominação relevante (faço menção à Campo de Honra e o posterior Parque Júlio Furtado): Praça da República em 1890. Podemos imaginar esse processo no sentido de “desmontagem de cenário” como pensara Sidney Chalhoub, onde a desconstrução do imaginário social se daria a partir da desconstrução dessa dimensão materializada da cultura por meio da implantação de monumentos e referências republicanas. As diversas comemorações continuam no Campo demonstrando seu caráter popular embora nenhuma com o vulto da mais popular e proeminente, a festa do Divino Espírito Santo.

Se as reformas haussmanianas foram outrora referência para intervenções no espaço da cidade durante o império, com a mudança de regime, o Rio de Janeiro criado pela república foi de maior segmentação social e distanciamento espacial - como afirma José Murilo de Carvalho. Em suas palavras: “No Rio reformado circulava o mundo belle-époque fascinado com a Europa, envergonhado do Brasil, em particular do Brasil pobre e do Brasil negro.”<sup>112</sup> A ‘higienização’ do “Campo de Santana” portanto é sanitária e social.

Maurício de Abreu demonstra que o alto grau de estratificação social do espaço urbano do Rio de Janeiro é, em suas palavras, “expressão mais acabada de um processo de segregação das classes populares que vem se desenvolvendo há bastante tempo”. Na obra *Evolução Urbana do Rio de Janeiro* o geógrafo executa um trabalho de pesquisa histórica, teórica e empírica que recupera as formas e funções; padrões e processos, no espaço-tempo da região metropolitana da cidade. Embora não se trate de uma ‘evolução’ e talvez a preocupação lingüística não estivesse presente no trabalho do autor, fato é que Maurício de Abreu oferece importante contribuição para o estabelecimento da percepção do espaço urbano do Rio de Janeiro enquanto reflexo\* da sua formação social, e é neste escopo que o presente trabalho pretende se incluir.

A partir do Plano de Gestão para o Campo de Santana elaborado por Claudia Brack Duarte, em dissertação de mestrado, podemos verificar diversas tentativas de intervenção no parque desde a construção de cafés, aberturas de alamedas para o trânsito de veículos, construção da sede do Senado, de um estacionamento, datadas do fim do séc. XIX e início do séc. XX. Em 1938 se dá a retirada das grades de fechamento do “Campo de Santana”. Cláudia

---

<sup>112</sup> CARVALHO, José Murilo de. 1987, p. 40-41.

Brack levanta a hipótese de que tal fato se trataria de antecipação à abertura da Av. Presidente Vargas embora não consiga comprovar empiricamente. No mesmo ano se deu seu tombamento pelo Serviço de Patrimônio Artístico e Nacional como patrimônio nacional.

Para a abertura da Avenida seu tombamento foi cancelado em 1943 onde em carta ao presidente da República o prefeito Dodsworth comunica que “torna-se indispensável que seja feito um pequeno corte no parque Julio Furtado”<sup>113</sup> (fig. 7 e 8).

Afirma a autora que “Não obstante o destombamento do Campo de Santana pode-se afirmar que uma espécie de aura de importância reverencial permaneceu protegendo sua integridade paisagística.”<sup>114</sup>. Seria tal aura o espírito do lugar? A alma popular do “Campo de Santana” manifestando sua proteção diante de impulsos intervencionistas, elitistas e propostas de descaracterização?

A mudança de experiências ali empreendidas de acordo com a alteração dos espaços adjacentes transforma uma de suas ruas em uma via de fluxo intenso de transeuntes. Tal fato desemboca na pavimentação de suas ruas principais em detrimento do saibro original. Encontra-se aqui, uma evidência empírica da relação simbiótica entre espaço x experiências e sua retro alteração. Da mesma forma que o *costume* é impedimento para mudanças, a adoção de novas práticas legitima certas mudanças estruturais. (Fig. 6 e 7)

O uso atual do “Campo de Santana” é alvo do Plano de Gestão visando sua conservação enquanto bem patrimonial tombado. A citação de eventos como a montagem de hospital de campanha em epidemia de dengue em 2005, o Mega Feirão do Emprego da Construção Civil em 2012 e as “igualmente preocupantes” homenagens à São Jorge são exemplos elencados por Claudia Brack. A autora apesar de trabalhar com o conceito de Espírito do Lugar, molda o mesmo a partir de sua preocupação paisagística a partir da reforma de Glaziou, onde o uso popular, construção de barracas, e estruturas móveis, queima de fogos, e todo tipo de manifestação popular são suprimidas como se o espírito do lugar “nascesse” em 1873. (Fig. 8)

Através de entrevistas presentes em anexo de seu Plano, podemos ver a continuidade histórica de aspectos como a contradição entre centro x margem, civilização x barbárie, seja no passado na *escravidão* e *progresso*, seja no presente em “*cidadão de bem*” e *população marginal* (aspecto de racismo estrutural), até mesmo em termos como verificar o

<sup>113</sup> DUARTE, Cláudia Brack. 2012, p.24.

<sup>114</sup> Ibidem, p.25.

\* Ilusão especular

cumprimento de “posturas municipais” por agentes da Guarda Municipal aos frequentadores. O mesmo utilizado – embora semanticamente diferente - pelas câmaras no processo normatizador de práticas sociais na concessão de licenças para festa do Divino como apresentado na obra de Martha Abreu.

Destaco aqui os seguintes trechos de diversos entrevistados presentes no ANEXO 2.2 do Plano referido: (grifos meus)

“E ele [o Campo] tem alguns impedimentos, que é a presença de população de rua, de prostitutas, a ocorrência de pequenos furtos, e isso a população acaba convivendo mas com receio. Então a frequência acaba sendo menor do que poderia ser.” XXV

“[...]que eles [guardas municipais] podem fazer que é interpelar alguém que está fora das posturas municipais.” XXVII

“O que afasta muito as pessoas é a qualidade dos frequentadores, os pequenos furtos, o uso de drogas, isso afasta muito as pessoas” XXVIII

“Pensamos em trazer uma feira de livros aqui pra dentro, pra ver se movimentava mais. Porque eu não tenho dúvidas, quando o ambiente é bem usado essas populações periféricas não se estabelecem. Porque elas gostam de estar na clandestinidade. Quando tem muito movimento elas já ficam se sentindo meio perturbadas.” XXVIII

Se já mencionamos a disputa por um poder simbólico consistente na nomeação do lugar, é razoável então questionar por quê “Campo de Santana” ainda perdura? Podemos verificar as diferentes denominações em uma perspectiva de longa duração até chegarmos na atual: Praça da República. Por que as pessoas se referem à “Praça da República” como “Campo de Santana”?

A publicação do texto *De outros espaços* escrito em 1967 foi autorizada por Michel Foucault na primavera de 1984. Resultado de uma conferência proferida no Cercle d'Études Architecturales, em 14 de Março de 1967. Antes disso, o conceito apareceria no prefácio de *As palavras e as coisas* - um ano antes em 1966.

O autor chama atenção para o fato de que

*Ainda é necessário notar que o espaço que hoje aparece para formar o horizonte de nossas preocupações, de nossa teoria, de nossos sistemas não é uma inovação; o próprio espaço tem uma história na experiência ocidental e não é possível negligenciar esta intersecção decisiva do tempo com o espaço.<sup>115</sup>*

Ao historicizar o espaço na experiência ocidental, caracteriza o espaço medieval enquanto um conjunto hierarquizado de lugares (sagrados e profanos; terrestres, celestes e supra-celestes; urbano e rural; com proteção ou sem proteção...); Para Foucault esta oposição, esta hierarquia no entrecruzamento de lugares, constituía o que poderia-se chamar “muito grosseiramente” de espaço medieval: o espaço da localização (situação, ocupação).

*Este espaço da localização foi aberto (descoberto) por Galileu, porque o verdadeiro escândalo da obra de Galileu não é certamente ter descoberto, ter redescoberto que a Terra girava ao redor do Sol, mas ter constituído um espaço infinito, e infinitamente aberto, de tal modo que o lugar da Idade Média aí se encontrava dissolvido, o lugar da coisa não era senão um ponto em seu movimento, assim como a estabilidade de uma coisa era somente o seu movimento indefinidamente retardado. Em outras palavras, a partir de Galileu, a partir do séc.17, a extensão se coloca no lugar da localização.<sup>116</sup>*

Prossegue afirmando que com o moderno “espaço da extensão” de Galileu, houve uma certa dessacralização teórica do espaço mas que talvez ainda não alcançamos uma dessacralização prática do espaço (em detrimento do tempo cuja dessacralização fora no século XIX). Afirma Foucault que apesar de toda a rede de conhecimento e todas as técnicas que nos possibilitam determinar ou formalizar o espaço ainda temos nossas vidas governadas por “um certo número de oposições que não podemos tocar, que a instituição e a prática não ousaram violar”, oposições como o espaço privado e o público, o espaço da família e o social, o espaço cultural e o funcional, o espaço de lazer e de trabalho, “todos esses são ainda nutridos pela presença oculta do sagrado”.

Foucault afirma que a partir do “trabalho monumental” de Bachelard e das descrições dos fenomenologistas passamos a perceber não em um espaço homogêneo, mas “um espaço completamente investido de qualidades e mesmo frequentemente atormentado por fantasmas”. O autor considerou que ainda que fundamentais para a

---

<sup>115</sup> Michel Foucault. De outros espaços (1967), Heterotopias

<sup>116</sup> Ibidem

reflexão contemporânea, tais contribuições ainda referiam-se a um espaço “do dentro” e reivindicou para si o desejo de falar sobre o espaço “de fora”. Para Foucault, nós não vivemos dentro de “uma espécie de vazio dentro do qual poderíamos colocar indivíduos e coisas” mas “dentro de um conjunto de relações que definem **sítios**<sup>117</sup>, que são irredutíveis uns aos outros e certamente não superponíveis uns aos outros.”. Entre tantos os lugares elencados pelo autor a título de exemplo, como os sítios de transporte como ruas e trens, e sítios de parada temporária como cinemas, cafés e praias, Foucault está interessado especificamente nas alocações que “tem a curiosa propriedade de estarem em relação com todos os outros lugares”; suspendendo, neutralizando ou invertendo os conjuntos de relações que eles em suas palavras, designam, espelham ou refletem\*.

São dois esses tipos de espaços: as utopias e as heterotopias. As utopias enquanto sítios essencialmente irreais, sem um lugar real, que mantêm com a sociedade uma relação de analogia direta ou inversa; a sociedade aperfeiçoada ou seu próprio inverso. E as heterotopias, enquanto sítios localizáveis mas que são algo como “contra-lugares”<sup>118</sup>; um lugar real fora de todos os outros lugares como o reflexo de um espelho.

Para Foucault o espelho é uma utopia pois “eu vejo a mim mesmo, lá onde estou ausente”; pois é um “lugar sem lugar”, um espaço “que se abre virtualmente através da superfície” qualquer; mas é uma heterotopia pois o espelho existe de fato e é a partir dele que “me ausento do lugar onde eu estou, uma vez que eu vejo a mim mesmo lá.”.

*A partir desta visão que é dirigida para mim, do fundo deste espaço virtual, que é o outro lado do vidro, eu volto em direção a mim mesmo e eu começo novamente a dirigir os meus olhos para mim mesmo e a reconstituir a mim mesmo lá onde eu estou*<sup>119</sup>

O lugar que ocupa-se no reflexo do espelho é real, conectado com o espaço ao redor, e irreal, pois para percebê-lo é preciso passar através desse ponto virtual. Para Foucault, o espelho é a mistura da utopia com este ‘outro lugar’, a heterotopia.

---

<sup>117</sup> o termo original *emplacement* poderá vir traduzido como alocação.

\* Ilusão especular.

<sup>118</sup> counter-sites/ contra-sites

<sup>119</sup> Ibidem

A palavra heterotopia vem da junção de *hetero* (diferente, outro) e *topos* (lugar). Inicialmente um termo técnico, fora deslocado do seu campo semântico original da medicina tendo seu significado alterado - talvez a partir da necessidade de denominar a ‘nova’ percepção de algo ‘velho’.

*As heterotopias inquietam, sem dúvida, porque minam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque quebram os nomes comuns ou os emaranham, porque de antemão arruinam a ‘sintaxe’, e não apenas a que constrói frases mas também a que, embora menos manifesta, ‘faz manter em conjunto’ (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas.”* (FOUCAULT, 1968 [1966], p. 5-6).

O autor estabelece seis princípios que fundamentam o conceito de heterotopia os quais destacamos alguns a seguir:

*I - Provavelmente não há uma só cultura no mundo que não constitua heterotopias. E é uma constante de todo agrupamento humano.*

*III - A heterotopia é capaz de justapor em um único lugar real, diversos espaços, diversos lugares que são eles mesmos incompatíveis.*

*IV - As heterotopias estão ligadas, na maioria dos casos, a recortes do tempo, quer dizer que elas se abrem para o que pode ser chamado, por razão de simetria, heterocronias; a heterotopia começa a funcionar com capacidade total quando os homens chegam a uma espécie de ruptura absoluta com o tempo tradicional.*

*V - As heterotopias sempre pressupõem um sistema de abrir e fechar que ao mesmo tempo as isola e as torna penetráveis.*

Isto posto, a relação de tais pressupostos com aspectos do “Campo de Santana” torna-se um exercício de fácil execução. Foucault endossa que *evidentemente* as heterotopias tomam formas tão variadas que não encontraria-se uma só forma de heterotopia completamente universal.

Um aspecto que nos é caro para fins de análise é o que o autor caracteriza como talvez o exemplo mais antigo de heterotopias em forma de lugares contraditórios: o jardim. Cita especificamente o jardim tradicional dos Persas enquanto “um espaço sagrado que devia reunir no interior de seu retângulo 4 partes representando as 4 partes do mundo”; enquanto

que no centro um espaço mais sagrado que os outros espaços era como o *umbigo* desse microcosmos. Em suas palavras: *o jardim é a menor parcela do mundo e assim a totalidade do mundo*. De qual microcosmos o jardim paisagístico de Glaziou foi umbigo? Qual totalidade essa menor parcela do mundo procurava abarcar?

Se museus e bibliotecas são heterotopias próprias à cultura ocidental do século XIX e dizem respeito à acumulação do tempo, pelo contrário, dizendo respeito ao tempo “em seu mais rápido, transitório e precário aspecto” as heterotopias “não mais eternas, mas completamente temporárias” como as festas, festivais e feiras... “estes maravilhosos lugares vazios fora das cidades que se lotam uma ou duas vezes por ano...” encontram um belo exemplar nas comemorações da Festa do Divino no Campo - hoje com horários para entrada e saída através da abertura e fechamento de seus portões.

O “Campo de Santana” não coincide com sua localização atual (Praça da República), e ao mesmo tempo não corresponde à toda sua outrora extensão (Campo de Santana histórico), mas ainda assim é o “Campo de Santana”. Não corresponde nem mesmo com seu nome. A permanência linguística nesse lugar da vida cotidiana das pessoas indica - além de uma herança sócio-cultural fundamentada na experiência - a percepção através de uma espécie de inconsciente coletivo do “tempo-espaço” em questão; e a percepção de que não apenas um lugar pode ser um outro lugar diferente dele mesmo em diferentes tempos mas também a percepção de que em uma mesma localidade, espacialidades e temporalidades distintas podem coexistir.

Seria o “Campo de Santana” então, um grande espelho? Se em 1873 na reforma de Glaziou o Campo de Santana inaugurou no espaço um horizonte de expectativa utópico, ao mesmo tempo, prosseguiu enquanto espaço de experiência heterotópico - um espaço contraditório em si mesmo. Se a imagem de nação que a classe dominante buscou refletir no espaço através do paisagismo estético era a da própria sociedade *aperfeiçoada* - pelos valores higienistas, racistas e eurocêntricos sua utopia produziu efeito distópico para maior parcela da população.

A ilusão especular<sup>120</sup> consiste na naturalização da imagem produzida por um espelho enquanto essencialmente objetiva - ou seja, na não percepção de que todo espelho que *reflete* também *refrata*. Se nos termos de José Murilo de Carvalho considerarmos a existência de um Rio de Janeiro *formal* e um Rio de Janeiro *real*, poderíamos identificar que a “duplicidade dos

---

<sup>120</sup> MACHADO, Arlindo. 2015.



mundos mais aguda no Rio”; o vivido e o percebido; o real e a realidade, são refletidos e refratados em mundos alternativos nos quais em espaços de contato desenvolvem-se táticas de convivência entre a ordem e a desordem. Para o autor havia um entendimento implícito de que o *formal* não era levado a sério e quem o fazia era motivo de galhofa. No cumprimento ou violação desse pacto, podemos identificar mais um aspecto da economia moral da multidão.

O “Campo de Santana” então, é um ativo dentro dessa economia moral ao qual faz referência ao Rio de Janeiro em seu aspecto “real” e evoca seu espírito do lugar. A *formal* “Praça da República” não diz nada em um nível não liminar àqueles que ali transitam. A “Praça da República” não é levada a sério. “Praça da República” e “Campo de Santana” parecem não compartilhar de um mesmo tempo histórico. Ou o espaço de experiência de um não corresponde ao horizonte de expectativa de outro.

Nesse sentido, os espaços e suas sobreposições temporais tornam possível pensar em termos de compartilhamento de um tempo histórico incomum? Para tal, teríamos que pensar em uma dilatação do tempo histórico; um prolongamento, como também sua supressão. Ou talvez pensar na necessidade de denominar a ‘nova’ percepção de algo ‘velho’. Sendo assim, é possível falar em um tempo-espaço histórico? Qual o tempo-espaço de uma heterotopia? Questões que tais reflexões suscitam e que apontam para uma direção à qual caminho pode significar novos esforços de estudo e pesquisa.

Para fins de conclusão, o presente trabalho buscou apreender os diferentes significados históricos do “Campo de Santana” articulando-o com seus respectivos agentes, relacionando-os com as continuidades presente nos dias atuais. Fica aqui aberta a possibilidade de análise de novas mídias, linguagens, redes sociais, formas de escrita, enfim: novas formas de se pensar História. Acredito que essas novas formas se materializam na internet de forma profícua que, sob um olhar minucioso e atento do historiador enquanto cientista social, possa ser transformado em novas narrativas, construções e interpretações a partir da integração de novas ferramentas com fontes históricas em sua concepção tradicional. A partir das manifestações de junho de 2013, uma nova forma de se pensar os espaços públicos vem gestando desde então a ocupação dos mesmos. Eventos criados organicamente nesse sentido podem ser encontrados na rede como é o caso do Festival Campo de Santana que se encontra na III edição:

*“Venha curtir de boa comida, músicos de rua, momentos de lazer dentro de um oásis em meio ao deserto.*

*Mais de 25 opções de comida, esteiras de palha espalhadas pelo gramado e muito bem-estar coletivo.*

*É Festival Campo de Santana.”*<sup>121</sup>

É o caso também da Batalha do Conhecimento<sup>122</sup>, evento acontecido durante o LER - Salão Carioca do Livro<sup>123</sup>. Um evento de rap com batalhas de rima oferecendo premiação de 5.000 reais para o vencedor (977 presenças confirmadas e 2,2 mil interessadas) ocorrido dentro de um festival que se descreve como

*“Um encontro sobre livros e ideias diferentes: acolhedor, estimulante e, sobretudo, aberto. Para tanto reunimos autores (de todas as vozes), livrarias, editoras (especialmente as novas e independente), juntamos com peças, exposições, tecnologia, música e convidamos os leitores para passar (e festejar) por toda a experiência da leitura, das oficinas de escrita às conversas com escritores. Tudo gratuito, aberto!”*

Ambos eventos indicam nominalmente o Campo de Santana enquanto local de realização.

Da mesma forma, a página Rio Invisível funciona como uma espécie de banco de dados sobre moradores de rua, com uma foto de aspecto documental e ao mesmo tempo artística seguida dos seus depoimentos. Oriundos das mais variadas localidades do Rio de Janeiro, muitos estabelecem uma relação com o Centro de moradia e estada. Indubitavelmente, alguns desses personagens estão relacionados com as praças públicas, especificamente com o Campo de Santana. Seria possível a identificação de um denominador cultural comum dessa população a partir dos diversos depoimentos? Com todas as ponderações e devidos cuidados na comparação, seria possível assumi-los como “menocchios” e verificar o conceito de circularidade cultural presente em suas histórias e trajetórias? De toda forma, deixo aqui registrado um fragmento desses depoimentos que embora não caminhe nessa direção, sirva para desconstruir a figura do *mau-selvagem*,

<sup>121</sup> Descrição na página do evento in:<https://www.facebook.com/events/1034085986651088/>

<sup>122</sup> Descrição na página do evento in: <https://www.facebook.com/events/561796954649055/>

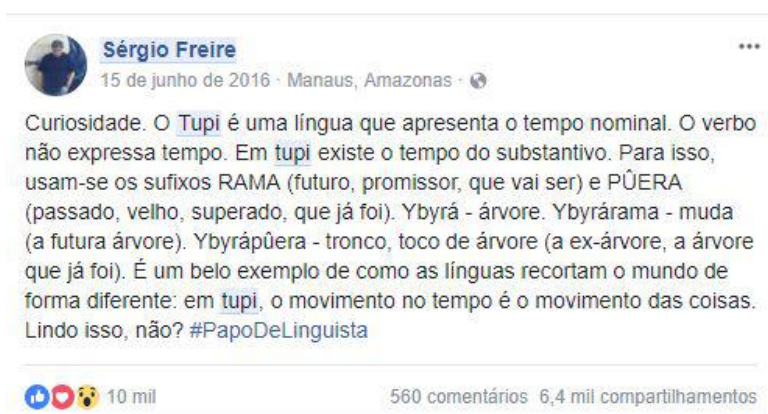
<sup>123</sup> Descrição na página do evento in:<https://www.facebook.com/events/2678923068888565/>

morador da selva de pedra que detestam ver no oásis verde como é considerado atualmente nosso objeto de análise:

*"Fico feliz que você tenha parado pra conversar. Nem todo mundo faz isso. Acham que todo morador de rua é maloqueiro e vagabundo. Eu sou Carlos, tenho 52 anos. Fico na rua que é pra ninguém mandar em mim. Só Deus e mais ninguém."*<sup>124</sup>

“Oh! Sim, as ruas tem alma! ” Disse João do Rio. E a alma do “Campo de Santana” é preta, é mestiça, é popular. Nem todo *banho de civilização* recebido foi capaz de lavar sua cor. Nem toda grade foi capaz de aprisionar seu espírito! Fruto de tensões, conflitos, mediações, celebrações, intervenções, etc. o espaço se configurou enquanto um dos locais da história da nossa cidade de maior circularidade cultural e, portanto, de grande importância para o pensar nossa sociedade.

## ANEXO



**Sérgio Freire** 15 de junho de 2016 · Manaus, Amazonas · 🌐

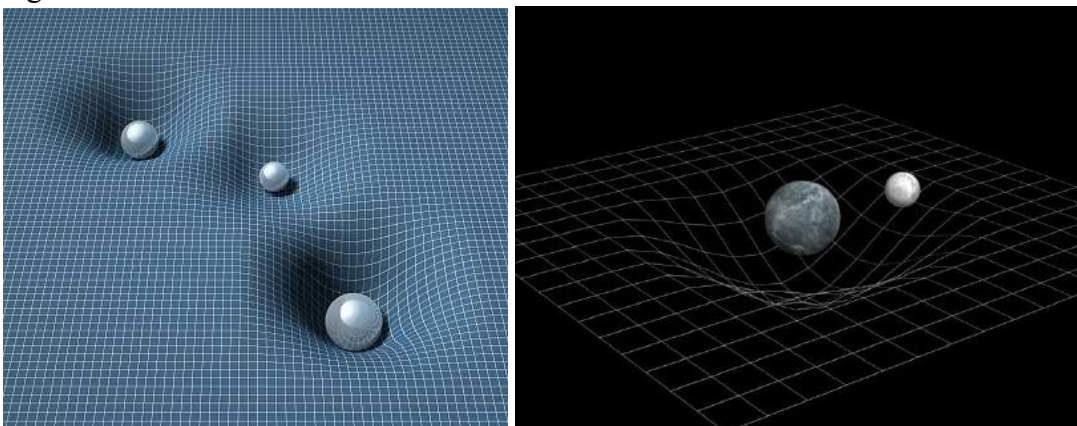
Curiosidade. O Tupi é uma língua que apresenta o tempo nominal. O verbo não expressa tempo. Em tupi existe o tempo do substantivo. Para isso, usam-se os sufixos RAMA (futuro, promissor, que vai ser) e PÚERA (passado, velho, superado, que já foi). Ybyrá - árvore. Ybyrárama - muda (a futura árvore). Ybyrápúera - tronco, toco de árvore (a ex-árvore, a árvore que já foi). É um belo exemplo de como as línguas recortam o mundo de forma diferente: em tupi, o movimento no tempo é o movimento das coisas. Lindo isso, não? #PapoDeLinguista

👍👎👉 10 mil 560 comentários 6,4 mil compartilhamentos

Em sua rede social, Sérgio Augusto Freire de Souza professor da Universidade Federal do Amazonas.

<sup>124</sup> Página Rio Invisível in: <https://www.facebook.com/rio.invisivel/?fref=ts>

Figura A

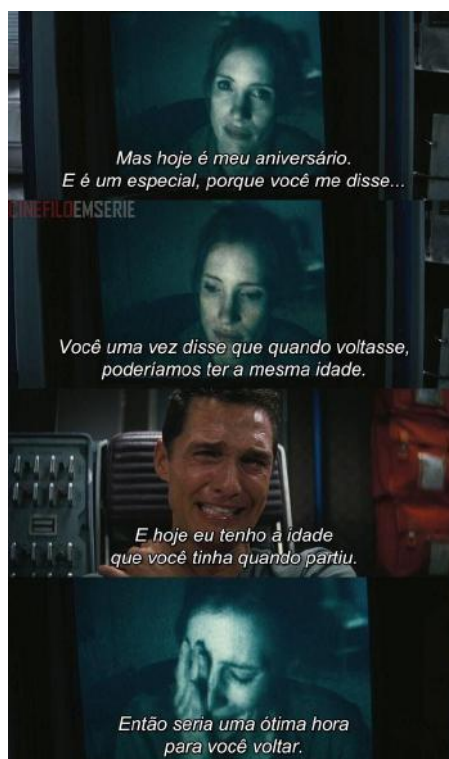


(Fonte: Google Imagens)

*À esquerda:* como bolas de gude em um tecido esticado, a massa dos corpos celestes gera uma deformação na superfície do contínuo espaço-tempo.

*À direita:* a órbita da Lua como consequência do encurvamento do espaço-tempo determinado pela massa da Terra – papel outrora atribuído a gravidade. A lua ‘desliza’ pelo côncavo formado pelo “peso” da terra.

Figura B

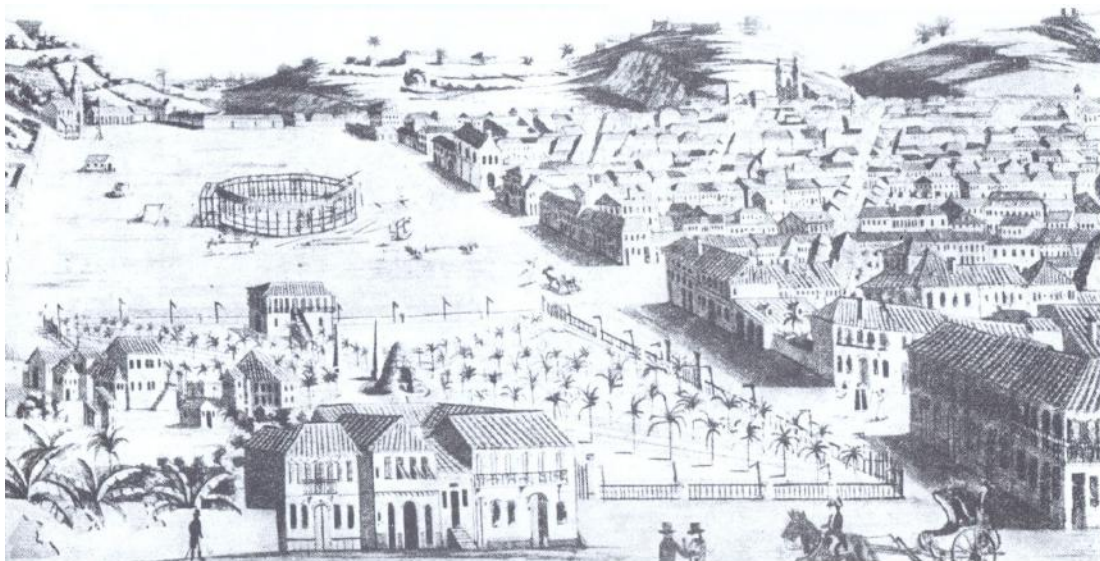


(Fonte: Google Imagens)

Em diálogo com seu pai Cooper (Matthew McConaughey) piloto da NASA, a cientista Murphy (Jessica Chastain) sofre as consequências existenciais da relatividade e a dilatação temporal ocorrida no espaço-tempo. O diretor de *Interstellar* (2014) Christopher Nolan traz à tela questões psicossociais de um horizonte de expectativas aeroespacial.

Fig. 1

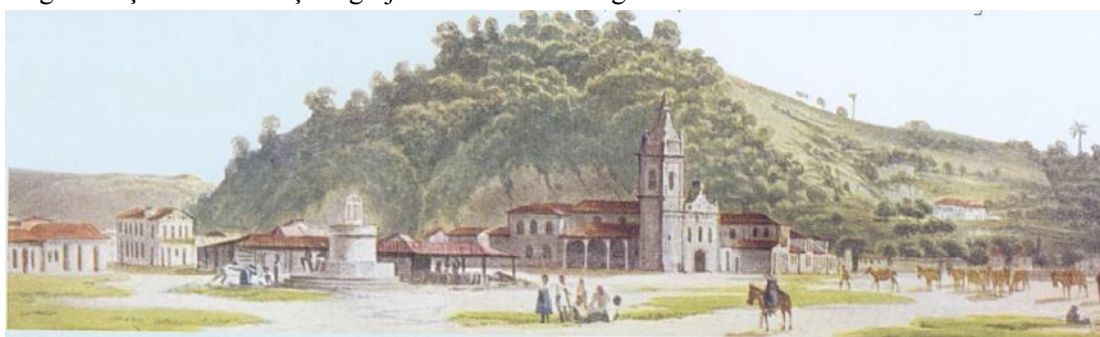
Campo de Santana enquanto um espaço de circularidade cultural.



O Campo de Santana em 1818. Desenho de Franz Fröhbeck. Acervo Biblioteca da Ajuda, Lisboa, Portugal. Fonte: SISSON (2008), p.52

Fig. 2

A proximidade dos espaços de ordem e desordem: Chafariz das lavadeiras e Igreja de Santana. A experiência religiosa enquanto plural permite a idéia de “cristianismos” onde a tensão entre a normatização e a organicidade da prática confessional se manifesta a partir da estrutura piramidal e de longa duração da instituição Igreja Católica e seus agentes diversos.



Igreja de Sant'Anna no Campo de Sant'Anna. Aquarela de Thomas Ender, 1817. Acervo Biblioteca da Akademie der Bildenden Künste, Viena, Áustria. Fonte: SISSON (2008), p.50

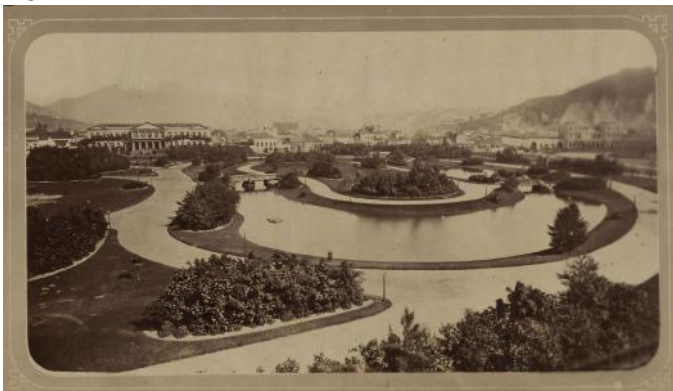
Fig. 3

A simetria e a complexidade das linhas ao criar a natureza:  
O homem sobrepõe-se à criação divina.



Planta mais antiga existente referente ao projeto de Glaziou, sem data.  
Acervo: Arquivo Técnico da FPJ. Fonte: paisagemcarioca.rio.rj.gov.br

Fig. 4



“Para o Campo da Aclamação Glaziou pensou um paisagismo que usava o Morro do Senado à direita, como fundo.” (Marc Ferrez, BN)

Fig. 5

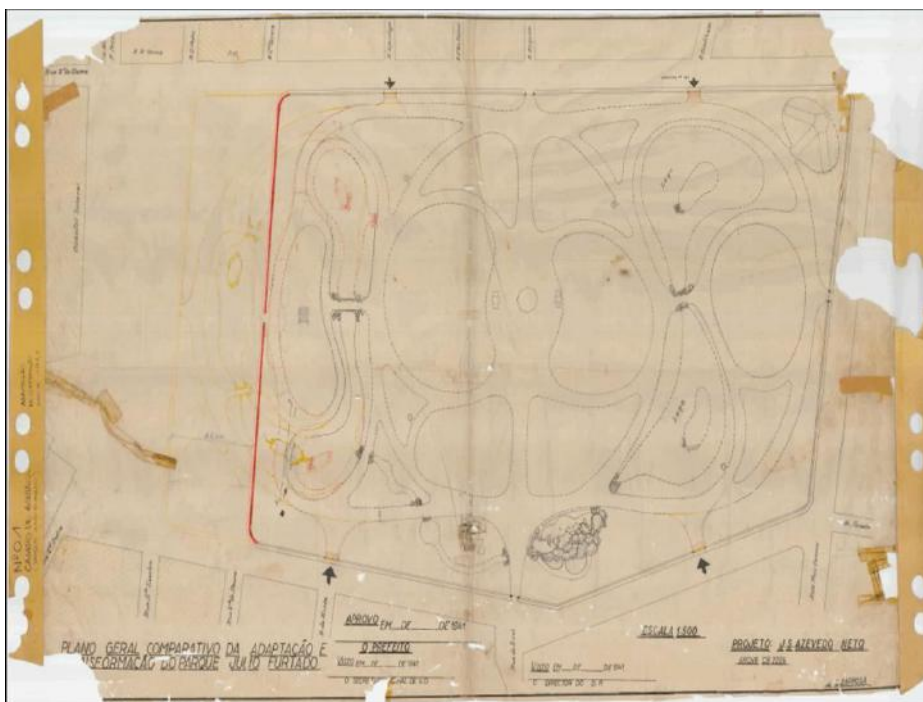


“Glaziou trouxe da França artesão exímios na imitação de pedras e cascatas artificiais, chamados *cascateiros*.” (Marc Ferrez, BN)

Fig. 6

“Pequeno corte” no “Campo de Santana” deixa cicatriz e um fluxo contínuo em uma de suas artérias: da entrada Av. Pr. Vargas à entrada pelo SAARA o trânsito de pessoas é intenso rumo do e ao membro fantasma que agora significa acesso aos outros espaços da cidade e seus serviços de transporte durante horário comercial.

(Estação Central do Brasil; Terminal Rodoviário; Avenida Presidente Vargas; Metrô – Estação Central)



Projeto de J.S. Azevedo Neto para redução do Campo de Santana, 1941  
Acervo: Arquivo Técnico FPJ. Fonte: paisagemcarioca.rio.rj.gov.br

Fig. 7

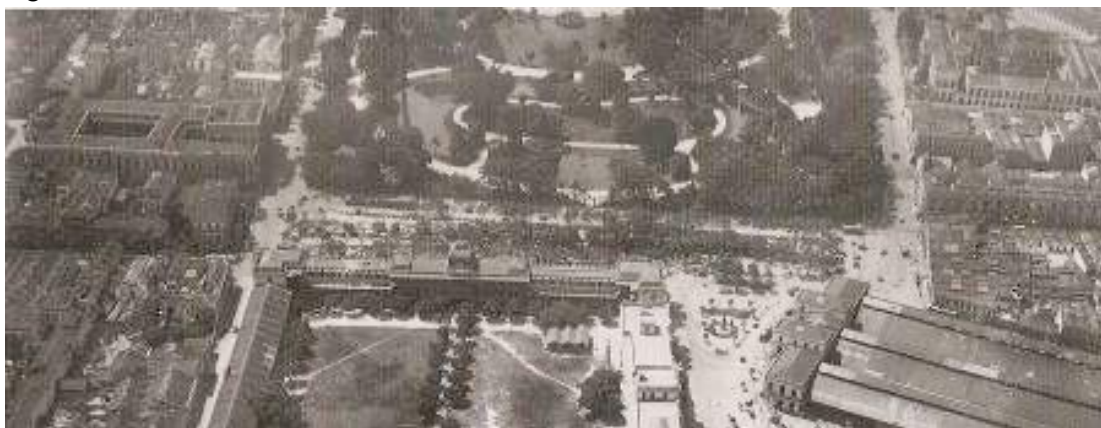


Foto detalhe trecho do parque que foi subtraído, c. 1920

Fonte: Rio de Janeiro: Imagens da Aviação Naval, p.25

Fig. 8

Das 4 figuras presente no álbum do fotógrafo que cobriu o evento mencionado a escolhida para representar o proposto pela autora são a primeira e a segunda, onde a análise da relação com seu argumento evidencia a preocupação com resíduos materiais no Campo em detrimento de manifestações culturais presentes nas outras imagens, tornando o uso da segunda imagem acessória.



Fonte: [https://www.flickr.com/photos/af\\_rodrigues/albums/72157616757713472/with/6972699740/](https://www.flickr.com/photos/af_rodrigues/albums/72157616757713472/with/6972699740/)



## Referências Bibliográficas

- ABREU, Martha. *O Império do Divino*. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- ABREU, Mauricio de Almeida. *A evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IPP, 2013.
- ABREU, Mauricio de Almeida (org.). *Natureza e sociedade no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1992.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona; tradução de Maria Luiza Jardim Amarante: Introdução Roque Frangiotti. – São Paulo: Paulus, 2002. – (Clássicos de bolso).
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Vida privada e ordem privada no Império*, In: NOVAIS, Fernando. A (Coord.); ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.) *Historia da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- \_\_\_\_\_ ; MAUAD, Ana Maria. *Imagem e auto-imagem do Segundo Reinado*, In: NOVAIS, Fernando. A (Coord.); ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *Historia da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência: Introdução ao jogo e suas regras*. Editora Brasiliense, 1981.
- BARRETO, João Paulo Alberto Coelho. *A Alma Encantadora das Ruas*. São Paulo: Cia das Letras, 2008 (1908), pp. 28-52.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Vida para consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008
- BICALHO, Fernanda. *A cidade e o império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *Apologia da história* ou o ofício de historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *Sobre o poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BYLUND, Emanuel; ATHANASOPOULOS, Panos. *The Whorfian Time Warp: Representing Duration Through the Language Hourglass*. *Journal of Experimental Psychology: General*, Apr 27, 2017.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. (org.) *Escravidão e Abolição no Brasil: Novas Perspectivas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

- CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CASTELLS, M. *A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A sociedade em rede*. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005 (A era da informação: Economia, sociedade e cultura, volume I).
- CASTORIADIS, Cornelius. *As Encruzilhadas do Labirinto I*. Trad. Carmem Sylvia Guedes, Rosa Maria Boaventura; revisão técnica Denis Rosenfield - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- COMTE-SPONVILLE, André. *O ser-tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DOURADO, Guilherme O. Mazza. *Belle époque dos jardins: da França ao Brasil do século XIX e início do XX*. Tese de Doutorado Escola de Engenharia de São Carlos/USP, 2009.
- DUARTE, Claudia Brack, *Plano de gestão do Campo de Santana: subsídios e considerações*. Rio de Janeiro: UFRJ/FAU, 2012.
- EINSTEIN, Albert. *Escritos da Maturidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- FERNANDES, Annelise C. Fraga. *Um Rio de florestas: uma reflexão sobre o sentido da criação dos parques na cidade do Rio de Janeiro*. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 24, n. 47, p. 141-161, janeiro-junho de 2011. CPDOC/FGV.
- FILGUEIRAS, Fernando de Barros. *Corrupção, Democracia e Legitimidade*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. v. 1. 221p.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas : uma arqueologia das ciências humanas / Michel Foucault ; tradução Salma Tannus Muchail. — 8ª ed. — São Paulo : Martins Fontes, 1999. — (Coleção tópicos)*
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Cia das Letras, 1987.
- HAWKING, Stephen W. *Uma Breve História do Tempo: Do Big Bang aos Buracos Negros*. Tradução de Ribeiro da Fonseca. Revisão, adaptação do texto e notas de José Félix Gomes Costa Versão do texto digitalizado: 1.0 (Português de Portugal), 2004
- HUXLEY, Aldous. *A situação humana*. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006.

- KRISHNAMURTI, Jiddu. *O mistério da compreensão*. Editora Cultrix, 1979
- KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 5ª edição, 1998.
- KULITZ, Layssa Bauer Von. *Todos os Policiais são Bastardos: reflexões sobre o futebol e a Revolução Egípcia*. Revista Habitus: Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 129-139, dezembro. 2014. Semestral.
- MACHADO, Arlindo. *A ilusão especular: Uma teoria da fotografia*. São Paulo: Gustavo Gili, 2015.
- MARQUES, J. B. *O conceito de temporalidade e sua aplicação na historiografia antiga*. Revista de História (USP), v. 0, p. 43, 2008.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Os estudos de tupi antigo e a crítica estruturalista*
- REIS, José Carlos. *Tempo, história e evasão*. Campinas: Papyrus, 1994.
- Rio de Janeiro: *Imagens da aviação naval, 1916-1923 / textos de Luiz Fernando Vianna*. Rio de Janeiro: Argumento Editora, 2001
- SILVA, Alberto da Costa e. *Um Rio Chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África*. Nova Fronteira. 2003. 287p.
- SISSON, Rachel. *Espaço e poder: os três centros do Rio de Janeiro e a chegada da Corte Portuguesa*. Rio de Janeiro: Arco, 2008.
- THOMPSON, E.P. *A Economia Moral da Multidão na Inglaterra do Século XVIII*, Lisboa, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- THOREAU, Henry D. *Walden*; tradução Denise Bottmann – Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.
- VIEIRA, E. F. *O tempo-espaço: ficção, teoria e sociedade*. Cad. EBAPE.BR vol.1 no.1 Rio de Janeiro ago. 2003

**Endereços eletrônicos:**

- <http://www.casaruibarbosa.gov.br/glaziou/projetos3.htm>
  - [http://www.icomos.org/quebec2008/quebec\\_declaration/pdf/GA16\\_Quebec\\_Declaration\\_Final\\_PT.pdf](http://www.icomos.org/quebec2008/quebec_declaration/pdf/GA16_Quebec_Declaration_Final_PT.pdf)
  - [www.facebook.com/events/1034085986651088/](http://www.facebook.com/events/1034085986651088/)
  - [www.facebook.com/rio.invisivel/?fref=ts](http://www.facebook.com/rio.invisivel/?fref=ts)
  - <https://www.facebook.com/prof.sergiofreire/posts/10153533930375588>
  - [https://www.flickr.com/photos/af\\_rodrigues/albums/72157616757713472/with/6972699740/](https://www.flickr.com/photos/af_rodrigues/albums/72157616757713472/with/6972699740/)
  - [paisagemcarioca.rio.rj.gov.br](http://paisagemcarioca.rio.rj.gov.br)
  - [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm)
  - <http://psycnet.apa.org/?&fa=main.doiLanding&doi=10.1037/xge0000314>
  - [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-65552005000200006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-65552005000200006)
  - [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-39512003000100004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-39512003000100004)
  - <http://slavevoyages.org/>
  - [http://www.uel.br/ccb/psicologia/revista/textov2n14.htm#2\\*](http://www.uel.br/ccb/psicologia/revista/textov2n14.htm#2*)
  - [https://drive.google.com/file/d/1XLtYWb6IvyG\\_mEpHTCSVGGEpuYD0x0H\\_/view](https://drive.google.com/file/d/1XLtYWb6IvyG_mEpHTCSVGGEpuYD0x0H_/view)
  - <http://tupi.fflch.usp.br/>
- <http://tupi.fflch.usp.br/sites/tupi.fflch.usp.br/files/Os%20estudos%20de%20tupi%20antigo%20e%20a%20cr%C3%ADtica%20estruturalista.pdf>