



O LUGAR MALDITO: DISCURSO SOBRE O VALOR DO LUGAR

Roberto de Moura Fonseca

Mestre em Antropologia Social UFMG

Resumo: O lugar da geografia, o lugar da arquitetura, o lugar da economia, o lugar da história e o lugar da antropologia estão todos no lugar da [in]disciplina do discurso sobre o lugar sagrado, sobre o lugar maldito, que demarca o lugar cartografado, o lugar construído, o lugar útil, o lugar lembrado e o lugar simbólico.

Palavras-chaves: antropologia da religião, território cultural, paisagem cultural, economia do espaço, arquitetura, urbanismo, história.

The cursed place: discourse about the value of the place

Abstract: The place of geography, the place of the architecture, the place of the economy, place of the history and the place of anthropology are all in place of [in]discipline of the discourse about the sacred place, about the damned place, which marks the charted place, the place built, the helpful place, the place remembered and the symbolic place.

Keywords: anthropology of religion, cultural territory, cultural landscape, economy of the space, architecture, urbanism, history.

Este artigo homenageia a memória de Dona Eva Alves Machado Luiz, Dona Eva da Congada da Comunidade da Misericórdia de Chapada do Norte, Minas Gerais. Dona Eva nos deixou no dia 7 de abril de 2010 e levou consigo um pouco da alegria da festa que dá sentido ao mundo.

O problema incessante posto pela impossibilidade de ser humano sem ser coisa e de escapar aos limites das coisas sem retornar ao sono animal recebe a solução limitada da festa.

Georges Bataille – A parte maldita

Ocorre que este artigo contém um discurso [in]disciplinado! Um discurso que quer dizer por [de fora para] dentro das disciplinas. O que prefiro, ao invés de dizer



[segundo a cortesia da academia] que se trata de um discurso transdisciplinar ou interdisciplinar. O caso é que este meu discurso [in]disciplinado dá ao lugar [um objeto dileto à geografia e à arquitetura] um tratamento de um ponto de vista formalista [exotérico ou místico, como se costuma dizer quando se quer fazer avançar a crítica]. Por isso, o ponto de vista em questão, em tudo conduz ao debate a respeito do valor do lugar: valor cultural [há outro?] e que por este predicado consome os esforços de alguma antropologia que, ao expor o conteúdo desse valor nas formas em que ele se apresenta na vida de diferentes sociedades inevitavelmente arrazoa, além da antropologia, a geografia [evidentemente], os temas da história, a abordagem da arquitetura e a economia do espaço, que se precipitam na composição [cultural] do valor do lugar. Ainda que me dirija a este ponto de confluência [in]disciplinado, meu olhar, evidentemente, não poderia deixar de ser o olhar da antropologia, uma vez que nesta confluência de saberes em que coloco o valor do lugar, ele está, como no caso do *potlatch*, como o *fato social total* maussiano, já que o estabelecimento do valor do lugar comporta desdobramentos políticos, jurídicos, estéticos e econômicos¹ que, em geral, aos olhos modernos, permanecem eclipsados por definições cartográficas úteis desse valor. Contudo, essa respeitosa referência clássica não deve significar o exercício de um discurso antropológico comportado e seguro, uma vez que como Wagner², também considero que a antropologia não deva ser uma dessas [...] *ciências cujos 'paradigmas' [...] mantêm uma imobilidade congelada até que seus sustentáculos são derretidos pelo calor e pela pressão das evidências acumuladas, verificando-se então uma 'revolução tectônica'*. Assim, a abordagem antropológica que exercito aqui é o chamado [...] *jogo de exposições (e refutações) por vozes disparatadas ou uma eclética soma de tudo e mais um pouco* [...] compondo um discurso, que possibilita ao pensamento antropológico se justapor [e não se contrapor], por exemplo, ao esforço da geografia na definição do espaço. Esta mesma geografia que, como disciplina, [...] *se] não pelo que alguns geógrafos afirmam explicitamente, mas pelo que muitos praticam [...também] é*

¹ MAUSS, Marcel. O ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p.242.

² WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p.13.



*o que faz cada qual e assim há tantas geografias quanto geógrafos.*³ [E, acrescento eu às palavras do mestre, do mesmo modo, outras tantas histórias, arquiteturas e economias, quantos sejam os historiadores, os arquitetos e os economistas].

Por isso, quero iniciar, a partir de fora [a partir da antropologia], pelo ponto que me parece o mais [confortável] controverso nesta breve exposição [e refutação] de ideias. Muitas vezes tive que responder à pergunta sobre o que é sagrado e o que é profano [qual a diferença entre os dois?]. E dada a confusão de termos que, em geral, envolve o preâmbulo desta pergunta, quando o questionador associa [respectivamente] puro e impuro com sagrado e profano, vou começar dizendo que reza o acordo das gentes que o sagrado é puro e o profano é impuro. E dito isto, inicio advertindo meu interlocutor de que poucas atitudes são mais impiedosas do que excluir os seres, as coisas e as divindades malfazejas [impuras ou não-santas, como o Senhor as define no Levítico⁴] da sacralidade que também lhes é própria. E para esclarecer esse ponto costumo recorrer aos mais variados exemplos do modo como as sociedades primitivas abordam a questão, e um dos exemplos que mais gosto de citar é sobre *Os ritos sexuais de purificação dos Thongas*, cuja primeira leitura me trouxe uma pontada no pensamento [tamanho me parecia o engano do autor], quando vi que estando impuras as viúvas *thonga*, em decorrência da recente morte dos seus maridos, diz Caillois que, depois de retornarem da sua jornada de purificação, colocam-se à entrada da aldeia e chamam a atenção de todos com gritos e algazarra, para em seguida serem conduzidas pela multidão, cada uma, até o túmulo do próprio marido defunto, de onde irradiarão folguedos e festejos durante um dia inteiro para toda a aldeia, o que colocará um fim ao ritual de purificação [...] *que as restituirá ao mundo profano e livre* [para que à noite sejam finalmente recebidas no leito de um novo consorte].⁵ Com efeito, o que me pareceu mais errado, quando daquela primeira leitura, foi saber que entre os *Thongas*, tanto a viúva quanto a mulher que passa ou que acabou de passar pelas regras menstruais, devem se purificar [se limpar, se livrar da mácula ou impureza] para tornarem-se aptas novamente ao mundo profano e assim receberem um homem, seja o

³ SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo: EdUSP, 2006, p.18.

⁴ DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991.

⁵ CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988, p.143.



próprio marido ou o novo consorte, em caso de viuvez. Logo, para os *Thongas*, [isso me surpreendeu] a mulher maculada [impura] é interdita e assim sagrada [um irresistível fascínio terrível], pois ela contamina o homem, que invariavelmente se encanta e não é capaz de resistir à mulher nesta condição de graça, que por isso ela é afastada, é apartada, posta em separado do convívio dos homens e das demais mulheres puras e profanas.

Conclui-se que profano e impuro não são sinônimos [assim como sagrado e puro, também não] e que não só os eventos de sacralização [os sacrifícios] não são apenas as purificações, como os movimentos de profanação também podem ser as purificações. Na verdade, os devotos não cansam de lembrar [...] *que Santa Catarina de Siena se censurava amargamente pela revulsão que lhe provocavam as chagas que tratava. Sendo a higiene incompatível com a caridade, bebeu deliberadamente uma tigela de pus [...]*, contrariando por completo nossa noção da relação entre pureza e sacralidade, por que [a moderna...] *ideia de impuro é fruto do cuidado com a higiene [e não com a predicação mais-que-natural das coisas, dos seres, do comportamento e do mundo] e do respeito pelas convenções que nos são próprias [... e quer estas convenções] sejam observadas com rigor, quer [sejam deliberadamente] violadas, não há nada nas nossas regras de pureza que sugira uma relação entre o impuro e o sagrado. Por isso nos sentimos confusos quando nos apercebemos de que os povos primitivos não distinguem o sagrado do impuro.*⁶

Há um cálculo pedagógico em aprender e ensinar isso tudo sem apresentar todos os fatos de uma só [e primeira] vez. Pois, [...] *na maioria das vezes, o que é novo [ou como neste caso, o que é apenas diferente] desconcerta e não é exatamente compreendido [...]*⁷ E digo isto, para preparar o leitor para essa outra ideia bastante absurda [à luz do silogismo ordinário], que diz respeito ao fato de que nesta aritmética [de medir o sagrado e o profano] o semelhante se dá ao semelhante [o sagrado produz sagrado] e também engendra o seu contrário [o profano também pode decorrer do sagrado e vice-versa], sem que isto implique uma contradição ou um paradoxo ou outra deseconomia ou qualquer outro agravo gramatical ou sintático das narrativas e dos

⁶ DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991, p.10.

⁷ BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1975, p.52.



discursos. Por isso, ainda examinando os ritos sexuais de purificação dos *Thongas*, para não avançar numa profusão excessiva de exemplos, lembro que tudo se passa nesse mundo encantado do sexo primitivo como se o mais importante não fosse evitar a impureza e a profanação ou buscar a pureza e a sacralidade [como vai de acordo com pensamento das gentes], uma vez que os estados ou os status sexuais que são, em regra, interditos [sagrados] podem ser [indiferentemente] estados de pureza ou de impureza e do mesmo modo as condições sexualmente propícias [profanas] tanto são encontradas entre os estados puros como entre os estados impuros. O risco, Caillois adverte com outro saber enviesado, está nas passagens [...] *entre este mundo e o outro, que se arriscam a romper um equilíbrio, a provocar a irrupção desordenada de energias nocivas, a misturar perigosamente aquilo que deve permanecer separado.*⁸ É para guardar as passagens e manter uma [determinada] ordem social [e cósmica], livre da insurgência das situações, dos seres e das coisas ambíguas, que se deflagram os ritos [as festas, as celebrações, as cerimônias, as fórmulas de encantamento e cortesia, as ações e os comportamentos mais meticulosamente ensaiados e executados e tudo o mais que puder ser cuidadosamente apostado entre os domínios do sagrado e do profano], que são sempre atos de purificação, de vez que a impureza contamina por sua própria natureza, sem que seja preciso se buscar por ela. O ritual, como bem sabia Van Gennepe⁹ está vinculado, desde as entranhas, às passagens, ele é sempre um ato dirigido à distinção do mundo, das coisas, dos seres e de tudo o mais que haja nesta vida e além dela também, que devem ser classificados [separados] como sagrados ou como profanos e nunca ficar a meio termo dessas categorias.

Então, [onde está o fio da meada?] a reposta que costume propor àqueles que querem saber o que difere o sagrado do profano começa por dizer que o importante não é a pureza de um em oposição à impureza do outro [como se expressa nas nossas modernas noções higiênicas], ou o caráter nefasto de um lado em oposição ao caráter fasto do outro ou ainda as energias benfazejas animando o sagrado enquanto forças malfazejas emanam do profano. Todas essas qualidades podem muito bem estar justaposta tanto ao sagrado quanto ao profano [e, verdadeiramente, tanto o sagrado

⁸ CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988, p.149.

⁹ GENNEPE, Arnold Van. **Ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.



quanto o profano as contém e engloba a todas elas]. O que importa no regime econômico [de trocas] do ritual, o exemplo *thonga* afirma-o definitivamente, é que o profano está imediatamente disponível, é acessível ao homem em seu próprio mundo, é coisa finita e útil; ao passo que o sagrado constitui terror e fascínio, encanta e espanta e está definitivamente distante e separado, não tem finalidade, nem utilidade, não pode ser sentido, exposto ou manipulado sem severas precauções, de vez que tais operações implicam a ameaçadora transposição da fronteira e o conseqüente contato de um poder extraordinário e imprevisível [sagrado] com um mundo de ordem, de previsibilidade e de finalidade [profano].

A brevidade desta exposição me obriga [com muito pesar] a por à parte e deixar um pouco de lado a vida sexual encantada dos selvagens e passar imediatamente a tratar, numa perspectiva evolutiva, a recepção cética que o tipo de argumentação que apresento costuma suscitar em plateias de [*consciência desperta*]. Com efeito, recentemente acompanhei fascinado [uma dessas ocasiões rituais de passagem, quando a academia conferia o grau de mestre à expositora] o relato de uma amiga sobre o parto *Enawene Nawe*, cujo testemunho lhe ensejou um trabalho orientado à compreensão das distinções entre o conceito de corpo que opera entre estes primitivos e o seu equivalente baseado no qual costumam agir os profissionais médicos de nossa própria sociedade. Minha amiga antropóloga [fisioterapeuta] viajara com uma equipe médica numa missão em terras dos *Enawene Nawe*. De volta ela contou que [no...]

último dia [dos seus alguns dias entre os Enawene Nawe] da nossa estadia entre os Enawene-Nawe, ao acordarmos, ainda de madrugada ao som das flautas que vinha do pátio da aldeia, uma mulher indígena, um pouco mais velha, nos chamou e nos levou para dentro de um waxalako com redes penduradas, um fogo central e crianças em volta de sua filha, que quando ainda gestante, fora avaliada por nós. Ela trazia em seus braços um recém-nascido. A mulher mais velha, mãe da parturiente e avó do recém-nascido, também nos levou para um canto da casa 11, próximo ao waxalako e ao espaço onde dormíamos em nossas redes, apontando para o lugar onde o parto acontecera. Tal parto se deu de forma tão silenciosa que, mesmo ao lado, nada percebemos. Voltamos ao waxalako e logo em seguida a mesma



mulher, mãe da parturiente, realizou uma massagem na criança. A avó, em pé, massageou todo o corpo da criança que se encontrava no colo da mãe, sentada em uma rede. Sob nossos olhares curiosos e silenciosos e entre os risos das crianças que também acompanhavam a cena, a avó realizou movimentos vigorosos, esfregando com mais intensidade em determinadas partes do corpo da criança: as pernas, logo abaixo dos joelhos; os braços, logo abaixo dos ombros, e a face, principalmente ao redor dos olhos. Permanecemos ali, com aquelas mulheres e crianças por mais alguns instantes. Ao deixarmos a casa, já no pátio central da aldeia, vimos uma técnica de enfermagem passar com uma bandeja de inox que continha os medicamentos necessários ao cuidado do recém-nascido. Logo em seguida, ela deixou a casa em direção ao posto de enfermagem [...] Perguntava-me então o que era aquela massagem: se havia alguma relação entre as partes do corpo tocada pela avó e as partes do corpo que, ao longo da vida, recebem os adornos corporais, se a massagem fazia parte do ritual do nascimento e se até mesmo havia algum ritual para o nascimento. O que era então o nascimento para os Enawene-Nawe? Provavelmente, algo diferente do que era para o profissional de saúde. Por outro lado, perguntava-me o que representava a bandeja de inox naquele contexto e o quê ou mesmo se a pessoa que carregava aquela bandeja sabia sobre o nascimento enawene nawe. Perguntava-me também o quê os Enawene [Nawe] percebiam em relação às ações de saúde.¹⁰

Diante da incredulidade e do ceticismo de alguns que não compreendem como bandejas e instrumentos de aço inox empregados nas intervenções médicas podem ser preteridos à massagem [de formação do corpo] conduzida pela avó em seu neto recém-nascido, cabe perguntar de onde vem essa certeza de que nossas técnicas, nosso comportamento, nossa cultura [supostamente nada rituais, nada exotéricos e nada místicos] são incontestavelmente melhores, superiores, uma espécie de destino, de ponto de chegada de alguma trajetória histórica. Claro que propositadamente anunciei que trataria disso numa perspectiva evolutiva, porque [ainda] ocorre à maioria dos

¹⁰ BARRA, Maria Christina Almeida. **Transformações dos corpos: um estudo do conceito de corpo enawene nawe.** [manuscrito]. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2010, pp. 15-16.



céticos argumentarem, em resposta à minha dúvida, aludindo à suposta obsolescência das culturas primitivas e a consequente substituição de seus modos operativos por outros [pragmaticamente] mais eficientes [exatamente] por estarem despojados das futilidades rituais, místicas e exotéricas.

Deixando de lado a conhecida profissão de fé dos antropólogos que consiste em desmontar o discurso da superioridade da eficiência binária denunciando seu fundamento etnocêntrico [o que sempre é óbvio]. Quero chamar a atenção para algumas relações e ideias veladas neste discurso que lembra muito a argumentação em torno das suposições dadas que associam profano e impuro ou sagrado e puro e que para serem desveladas já bastava o esforço de Santa Catarina de Siena. Com efeito, [as pessoas não costumam ficar satisfeitas com a avareza de exemplos] a lógica que sustenta a substituição pragmática da função mística pela função higiênica [em nossas ações e] no discurso que costumamos compor sobre nossa própria história não está de todo errada em se expressar em termos de evolução, de processo histórico algo *hegeliano* [habermasiano?]. Mesmo que o mais cético dos ouvintes [cuja *consciência desperta* ignora por completo a importância e o significado da atitude de Santa Catarina, do ostracismo das viúvas thongas ou das massagens das parteiras *Enawene-Nawe*] possa objetar que não há nexos históricos entre a pureza moderna e aquilo que denominamos [por meio da tradução dos antropólogos] com a mesma palavra entre os *Thonga*, os *Enawene-Nawe* ou quaisquer outros desses selvagens primitivos e ignorantes. De fato, realmente, neste caso, não há tal nexos históricos, entendido como encadeamento cronológico, herança ou descendência que possa ser apresentada em termos da contagem dos isótopos do carbono catorze. Porém, há um nexos lógico e [apreensível como] evolutivo, que quase sempre escapa [à *consciência desperta*] e que só fica evidente quando deixamos de lado esses selvagens ignorantes e começamos a indagar aos nossos selvagens [ou às nossas Santas] doutos que inventaram a razão, a lógica e a linguagem da nossa sociedade civilizada. Pois assim, descobrimos que [...] a palavra latina *sacer* [santo] *toma este sentido de restrição quando se aplica aos deuses e em alguns casos, pode aplicar-se do mesmo modo à consagração e ao seu contrário [a profanação].* *Similarmente, a raiz K-d-sh em hebraico, geralmente traduzida por*



*sagrado, baseia-se na ideia de separação.*¹¹ Então, é a separação, a passagem e a fronteira que também está em jogo para nós [mesmo que esta ideia nos permaneça soterrada pelos escombros da clareza e da evidência de nossa *consciência desperta*] do mesmo modo que para os *Thonga*, os *Enawene-Nawe* ou quaisquer outros povos primitivos, porém a [...] *nossa ideia do sagrado é especializada, enquanto em algumas culturas primitivas o sagrado é uma ideia muito geral que significa pouco mais do que proibição*.¹² E para que não prevaleça o engano em afirmar as formas especializadas como superiores ou melhores que as formas elementares ou continuar confundindo a cronologia dos fatos com a lógica dos acontecimentos cabe ainda dizer que

*[...] ao derivar assim o superior do inferior de forma alguma pretendemos explicar o complexo pelo simples. Pois as formas mais rudimentares não são em grau nenhum mais simples do que as formas mais desenvolvidas. Sua complexidade é apenas de natureza diferente. Os elementos que se distinguirão e se desenvolverão na sequência da evolução estão aí reunidos num estado de penetração mútua. A unidade resulta de sua confusão; esta é tal que o tipo não pode ser caracterizado por nenhum dentre eles, mas por esta espécie de mistura, de fusão tão íntimas que uma separação radical seria arbitrária, contrária a razão e aos fatos. É mister evitar o erro, cometido com demasiada frequência, que levou a conceber as formas primitivas como reduzidas a um único elemento.*¹³

Agora que já podemos pensar nos rituais como dispositivos de separação [como balizas de fronteira] entre o sagrado e o profano, outro entrelaçamento de ideias interessante costuma vir à tona. Desta vez trata-se da questão sobre o significado dos rituais ou eu deveria dizer, com mais propriedade, que estou falando sobre o valor dos rituais. Esta questão costuma expressar-se em termos de para quê serve o ritual ou qual a causa ou a razão do ritual. Assim, sem dúvida, [já que tratamos da utilidade do ritual] estamos diante de um problema econômico e também de um problema de geografia por

www.veredasdahistoria.com

¹¹ DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991, p.11.

¹² DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991, p.10.

¹³ MAUSS, Marcel. A prece. In. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981, p.259.



tratar-se da definição do que constitui e qual a utilidade de uma fronteira, um limite e uma separação, ainda que a princípio esta fronteira não diga respeito ao espaço natural tal como costumamos concebê-lo.

Para manter a coerência com a proposta de cálculo pedagógico que dirige este discurso [in]disciplinado, que consiste em fazer as exposições e as refutações na medida em que um assunto encadeie o outro, vou começar explorando aquilo que constitui o conteúdo de nossos discursos quando tratamos do lugar [de ocorrência do ritual] onde se dá a vida dos seres humanos. De fato, é preciso reconhecer que não há qualquer luxo ou desperdício em definir o espaço [...] *como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações*¹⁴, para dizer a verdade, o que falta nesta [o problema desta] definição é exatamente o [espaço do] luxo e [d]o desperdício, que não são reconhecidos como dados, quando as ações e os objetos são orientados apenas pelo princípio da utilidade. Agora, já que [não...] *existe, com efeito, qualquer meio correto, tendo em vista o conjunto mais ou menos divergente das concepções atuais* [exceto, segundo os dogmas de uma economia da *consciência desperta*], *que permita definir o que é útil aos homens*¹⁵, é preciso encontrar uma definição para o espaço que [também] possa dizer algo sobre o espaço do luxo e do desperdício que não têm [espaço], segundo a orientação da utilidade.

Tratando-se de acatar também na definição de espaço o espaço do luxo e do desperdício, a definição de espaço que procuro deve inicialmente tratar e ultrapassar a questão da utilidade tal como é dada, porque a utilidade é, por suposto, estabelecida em função da produção e da manutenção da vida e assim expressa uma condição econômica e epistemológica cujo fundamento não é outro que não seja o *ponto de vista restrito* da condição de *animalidade* humana, da distinção do sujeito que conhece e age sobre um mundo natural que é objeto [totalmente passivo ou quando muito um sistema de forças previsíveis e reativas] distinto e subordinado pelo conhecimento e pela ação humana. Mas essa condição epistemológica não decorre diretamente [e apenas] da *animalidade*, do fato de o homem [além de tudo] ser um animal e de na condição de animal se distinguir do outro e poder se alimentar do outro [ou da planta, etc.] para sobreviver, [ter

¹⁴ SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo: EdUSP, 2006, p.21.

¹⁵ BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1975, p.27



um corpo] sentir e oferecer prazer e dor ao [através do] outro, pois isto sozinho jamais implica num despertar da consciência da distinção ou da distinção da consciência das demais ideias sobre a produção e a manutenção da vida. Além disso, além desta condição de *animalidade*, é preciso estar consciente dela como condição de consciência e [é...,] *na medida em que somos humanos que o objeto existe no tempo, em que sua duração é apreensível*,¹⁶ que esta condição de existência da utilidade é dada como tal e se estabelece a *consciência desperta* [da condição de sujeito-coisa útil]. Assim, é a *duração* [a dimensão temporal do espaço-coisa], a consciência de que a ação humana é sempre e potencialmente um *adiamento do presente* [trabalho e possibilidade de acumulação], que somada à *animalidade* inerente ao homem constitui o fundamento desse *ponto de vista restrito* [dessa economia da *consciência desperta*], da medida e do cálculo dos sistemas finitos, das coisas finitas e da própria ideia de finitude e de morte. E neste *ponto de vista restrito* repousa o espaço que é o espaço útil, o espaço finito e com finalidade que é o espaço onde existem objetos úteis, os objetos distintos e técnicos e é onde se realizam as ações úteis [da produção e da perpetuação da vida]. Isto tudo está bem documentado nos tratados de economia moderna e basta o exemplo do debate sobre a distinção entre os objetos naturais e os objetos técnicos, para mostrar como nossa concepção de espaço é uma concepção restrita, utilitária e especializada, já que tomada por suposto, a [*consciência desperta*] [...] *se pergunta se todo objeto artificial constitui um objeto técnico [...] se um grão de trigo ou um exemplar de um jornal podem ser considerados objetos técnicos*. A verdade, porém, é que, para a [*consciência desperta*], [...] *mesmo os objetos naturais poderiam ser incluídos entre os objetos técnicos, se é considerado o critério do uso possível*¹⁷, ou seja, a condição de objeto é conferida aos espaços e às ações a partir da possibilidade de uso, da potencial utilidade que os espaços e as ações possam ter para o sujeito-coisa distinto.

Já que falamos da definição de espaço por meio da sua utilidade ou do seu desperdício é bom atentar para o trabalho de transformação do espaço, para o *adiamento do presente* que confere valor ao espaço dos homens. A arquitetura, o trabalho [consciente] de construção do espaço, comporta um sistema de ações e de objetos

¹⁶ BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. São Paulo: Ática, 1993, p.20.

¹⁷ SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo: EdUSP, 2006, pp.38-39.



técnicos que é conscientemente empregado na fatura do espaço, na remoção do espaço de sua indistinção natural ou na recombinação dos valores já dispostos no espaço a fim de transforma-lo novamente em coisa útil. A arquitetura nos chama atenção por seu caráter duplo, porque além de servir-se do espaço e torna-lo servível, ela também pode concorrer para desperdiçar o espaço, consagrando-o ou amaldiçoando-o. Com efeito, este [esta arte] trabalho, simultaneamente, comporta *despesas reais* como contrapartidas para a produção de espaços úteis e também *despesas simbólicas*, que são a paga do luxo e do desperdício investidos na espacialidade inútil. *Na medida em que a arquitetura constrói estradas, moradias [...] e presta-se igualmente para a construção de locais para cerimônias ou para espetáculos [...] introduz-se no trabalho do arquiteto este segundo princípio de despesa,¹⁸ que é aquela que não pode ser recuperada por meio do adiamento do presente [da acumulação proporcionada pela materialização do trabalho], ou ao contrário, esta despesa só pode ser colhida no desperdício e no prazer do instante contemplativo ou na negação igualmente instantânea da utilidade do espaço. Por isso, a arquitetura se presta ao exemplo de uma definição de espaço que seja abrangente além do espaço útil.*

É claro que diante do reconhecimento da restrição do ponto de vista da *consciência desperta*, chega a ser rústico o discurso que se satisfaz em supor que desvenda as utilidades [maquiavélicas] políticas que teriam determinado a construção por Vespasiano do Anfiteatro Flaviano. Existem refutações bem mais sofisticadas para sustentar esse *ponto de vista restrito*, [mesmo] no âmbito de uma arquitetura da *consciência desperta*, que vão muito além de afirmar a simultânea necessidade do povo por pão e circo, a fim de justificar o luxo e o desperdício [o circo e a parcela do pão que se dá ao deus] como contrapartidas úteis [afinal de contas] e ainda derradeiramente dirigidas à finalidade. Por exemplo, todos sabem que a raiz da crítica que se fez a Sitte [e a muitos outros, cuja reputação foi colocada em desgraça com a simples menção ao *reich*] em sua época [e posteriormente] foi exatamente apontar que a tendência em destaque nos espaços construídos por ele em Viena, no Século XIX, que consistia principalmente em abdicar do funcionalismo técnico e em negar a busca desenfreada pelo lucro, acabou por funcionar, como uma ambientação útil, ao nacionalismo

¹⁸ BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1975, p. 32.



teutônico, com as consequências [negativas] que todos já conhecem. Assim, os críticos de Sitte, defensores da construção de espaços de acordo com a finalidade, elegantemente apontam na negação da utilidade pela arte, por meio da crítica oriunda de uma *dialética esclarecida*, como instrumento da busca irracional e estetizada do poder, que tem evidentemente consequências negativas à sobrevivência humana, de um *ponto de vista restrito* [evidentemente]. Isto sim é uma exposição arguta que, para ser refutada requer algum esforço. Por isto, contra seus críticos, Sitte pranteava recorrentemente que [...] *a construção da cidade não deve ser uma mera questão técnica, mas uma questão estética no sentido mais elevado*. E qual o sentido mais elevado da estética? Pergunto eu, pois me parece que Sitte, quando diz isto, quer ir além [quer ultrapassar] da [pueril] oposição entre a estética e a técnica. E Sitte responde que o sentido mais elevado da arte aplicada à arquitetura é principalmente [...] *criar espaços interiores* [nos sentidos físico e humano, penso eu: dentro e fora dos homens] – *mercados e praças* – *que promovessem a preservação e mesmo a recriação de um sentido de comunidade* [...] e alguns comentadores afirmam que Sitte via [no...] *uso da arte para moldar o espaço a fim de criar um real sentido de comunidade* [...] *a única resposta possível à modernidade* [ao utilitarismo da sociedade moderna, acredito]. E a percepção de Sitte [dos limites do *ponto de vista restrito*] ia além, apontando de modo certo para o fato de que o valor do lugar só pode estar em uma ordem [outra] distinta da simples classificação material dos lugares, segundo sua utilidade, ele falava de sua arquitetura como um novo ideal, [...] *ao lado e além do mundo real* [...], ele afirmava que o... *artista deve criar outra vez o mundo que o defensor sem raízes da ciência e do comércio destruiu, deixando o Volk sofrendo sem um mito vital pelo qual viver* [e, conseqüentemente, os espaços construídos por Sitte eram principalmente os lugares onde as massas populares...] *circundavam* [os] *monumentos nacionais onde* [...as...] *pessoas podiam cantar e dançar*.¹⁹ Por isso, acredito que os espaços criados por Sitte, por meio desse sentido mais elevado da estética, eram *espaços sacrificados, espaços malditos* [enfim, os espaços da festa], segundo o *ponto de vista restrito* da arquitetura da *consciência desperta*, e que Sitte, como todo arquiteto, foi [conscientemente] um sacerdote [sacer+dote=dotado do sagrado] sacrificador do espaço.

¹⁹ HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992, pp.250-251.



Há, portanto, no trabalho do arquiteto, na construção do lugar, a justaposição do princípio da utilidade e do princípio do desperdício e até é possível considerar, como Alois Riegl, que conscientemente, por meio da construção deliberada do monumento, o arquiteto almeje para sua obra o pleno exercício do princípio do desperdício. Contudo, ainda que não houvesse outras utilidades disponíveis ao monumento, por si só, sua condição de coisa com finalidade dada conscientemente, restitui à obra a utilidade que o construtor procurou anular conscientemente. Então, ao que parece, o sentido mais elevado da arte de construir, ao qual almejava Sitte, ao construir espaços internos destinados à realização do sentimento comunitário [a *communitas*, a festa, conforme Turner²⁰], realmente ultrapassa a dicotomia entre o estético e o útil, pois vincula o sentido de um à relação com o outro [torna a dicotomia uma polaridade], não pretendendo que os princípios da utilidade e do desperdício sejam exercidos alternadamente e sim simultaneamente, enquanto potencialidades. Por isso, a cada lugar é dada a potencialidade do exercício do desperdício [na festa e na contemplação], com a imposição da instantaneidade das ações ou, por outro lado, do exercício do cotidiano, quando impera o *adiamento* [acumulativo] *do presente* e exerce-se o princípio da utilidade. Em outras palavras, uma igreja também pode abrigar do sol e da chuva e uma rua também pode abrigar a procissão e tornar-se o caminho do Santo.

Esta parece ser uma boa solução para a questão da classificação e da hierarquia dos lugares. Contudo, quando a expomos ao que já sabemos sobre a diferença entre sagrado e profano surge uma refutação fundamental que não pode deixar de ser exposta e está ligada aos princípios de uma *economia geral* que podem ser expostos por meio do conhecimento mais detido do sacrifício, ato capaz de transformar o profano em sagrado.

O sacrifício incide diretamente nas coisas distintas e úteis. Aliás, já sabemos que o sacrifício só pode atuar sobre o profano, sobre aquilo que está ao nosso alcance e mercê de nossa vontade, sobre aquilo que está dado como objeto. O sacrifício [...] *restitui ao mundo sagrado o que o [...trabalho...] degradou, tornou profano*. O sacrifício atua revertendo tanto a condição econômica quanto a condição epistemológica da [consciência desperta] dadas a partir [animalidade] e da consciência da possibilidade de [adiamento do presente], ou seja, do trabalho, do lucro e da acumulação. Pois, o

²⁰ TURNER, Victor. **O processo ritual**. Vozes: Petrópolis, 1974.



trabalho transforma em [...] *uma coisa (um objeto) [...aquilo...] que* [de acordo com os princípios de uma *economia geral*], *profundamente é da mesma natureza que o sujeito, [...aquilo...] que se encontra em relação de participação íntima com o sujeito*. Então, a destruição da coisa, da oferenda dada em sacrifício, é o meio último para a negação da sua condição de coisa e, por si só, constitui a suprema refutação do [*ponto de vista restrito*] da economia da [*consciência desperta*]. Apesar disso, o sacrifício não precisa necessariamente alcançar o holocausto para que se satisfaça o desejo de retorno à intimidade, mas é necessário que, pelo menos, se negue, por meio do sacrifício, a utilidade da coisa, através do [...] *consumo das oferendas [...]*. Contudo, a [...] *vítima do sacrifício não pode ser consumida do mesmo modo que um motor utiliza um combustível [...]*, já que o sacrifício se completa quando é [...] *cortado o vínculo que encadeava a oferenda ao mundo da atividade lucrativa, mas essa separação tem o sentido de um consumo definitivo; a oferenda consagrada não pode ser restituída à ordem real. O que o rito tem a virtude de reencontrar é o fato de o sacrificante participar intimamente da vítima, fato a que [...o trabalho...] tinha dado fim.*²¹

Parece não haver dúvidas agora de que a hierarquização dos lugares não se opera unicamente segundo o princípio exposto por Aloïs Riegl, o que não quer dizer que não opere através deles também, mas não como ação isolada. Não basta que intencionalmente se concentre o luxo e a riqueza numa determinada obra para torna-la um monumento. Além disso, é necessário fazer com que o luxo e a riqueza não se revertam em ostentação, em índices de posição e assim se coloquem a serviço da ordem. E é curioso notar como isso é importante, tanto que foi o fundamento da crítica à Sitte, que diziam possibilitava, com sua arquitetura, uma estetização da política. Isto se dá, por que, em tese a

[...] *posição é inteiramente efeito dessa vontade deformada. A posição é, em certo sentido, o oposto de uma coisa: aquilo que a funda é sagrado e a ordem geral das posições recebe o nome de hierarquia. É o propósito de tratar como coisa – disponível e utilizável – aquilo cuja essência é sagrada,*

www.veredasdahistoria.com

²¹ BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1975, pp. 94,96.



*aquilo que é perfeitamente estranho á esfera profana utilitária, onde a mão, sem escrúpulos e para fins servis, levanta o martelo e prega a madeira.*²²

Então, o valor, as posições e a hierarquia dos espaços são uma espécie de tradução [realizada pelos fabricantes de espaço para fins úteis, de classificação, hierarquia e ordem] profana do *mana* do espaço, que só pode ser auferido, amealhado [neste mundo] em termos da realização dos sacrifícios [apesar de tudo umas operações mundanas e úteis, orientadas para satisfação do desejo de intimidade].

Estando vinculado às ações e aos objetos que demarcam e sinalizam o espaço e tais ações e tais objetos sendo, sobretudo, os rituais e as oferendas, o valor do lugar então é matéria de uma *economia geral*, que opera segundo princípios relativamente simples [se comparados às orientações do *ponto de vista restrito*]. Os princípios desta *economia* [elementar] *geral* estão dados no *Ensaio sobre a dádiva* publicado por Marcel Mauss, em 1925,²³ e têm sido desdobrados desde então por outros autores e é sobre os desdobramentos propostos por Bataille²⁴ que gostaria de me deter, neste momento. Como é elementar, está economia contem, em estado de confusão, todos os princípios que orientaram os mais diversos modos de produção, conservação, despesa e troca desenvolvidos e especializados. É em meio dessa confusão que se percebe que a orientação para a despesa suntuária e para a destruição expressa no sacrifício é a fiadora da orientação para a poupança e para a utilidade, já que a atividade

[...] humana não é inteiramente redutível a processos de reprodução e de conservação, e o consumo deve ser dividido em duas partes distintas. A primeira, redutível, é representada pelo uso do mínimo necessário, para os indivíduos de uma dada sociedade, à conservação da vida e ao prosseguimento da atividade produtiva: trata-se, portanto, simplesmente da condição fundamental desta última. A segunda parte é representada pelas despesas ditas improdutivas: o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos santuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a

²² BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1975, p.110.

²³ MAUSS, Marcel. O ensaio sobre a dádiva. In. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

²⁴ BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1975.



atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) representam atividades que, pelo menos nas condições primitivas, têm em si mesmas seu fim [...e...] se é verdade que a produção e a aquisição, mudando de forma ao se desenvolverem, introduzem uma variável cujo conhecimento é fundamental para a compreensão dos processos históricos, elas, no entanto, são apenas meios subordinados à despesa. Por mais pavorosa que seja a miséria humana nunca exerceu suficiente influência sobre as sociedades para que a preocupação com a conservação, que dá à produção a aparência de um fim, prevalecesse sobre a preocupação com a despesa improdutiva.²⁵

Em outras palavras e de modo mais sintético, já que elas têm um fim em si mesmas e não apontam para outros objetivos, a *economia geral* aponta a festa e a despesa como os fiadores da ordem e da poupança e não o contrário, como ocorre ao *ponto de vista restrito da consciência desperta*.

O valor do lugar é produzido por meio do trânsito perigoso entre os dois processos de produção, troca e consumo que constituem a *economia geral*. O risco, portanto, é manterem-se os lugares a meio caminho entre serem úteis ou serem inúteis. A condição de ambiguidade como, em geral, já sabemos, não lhes cai bem, por isso os homens opõem barreiras e regulamentações rituais a este trânsito, que são modos de sacrificar os lugares, quando estes se destinam a serem consumidos, como um infinito-instantâneo excedente, segundo o processo da inutilidade e, por conseguinte tornam-se sagrados [malditos], interditados aos usos cotidianos e inalcançáveis à finalidade; ou, simplesmente, os lugares são deixados ao cálculo da utilidade produtiva da terra, do abrigo, do transporte [de mercadorias úteis], da comunicação das ordens, das vontades e dos desejos e assim, se tornam lugares de vida e de trabalho.

A maldição do lugar, sua sacralidade é dada na e pela festa, pois só a festa é o exercício simultâneo da glória e da desgraça. A festa é quando [...] *os estados de excitação, que são assimiláveis e estados tóxicos, podem ser definidos como impulsos ilógicos e irresistíveis para a rejeição dos bens materiais ou morais que teria sido*

²⁵ BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1975, pp.30, 33.



possível utilizar racionalmente (conforme o princípio da balança de pagamentos). [...] Na festa se dá a criação de [...] *de valores improdutivos, dos quais o mais absurdo e ao mesmo tempo o que mais aumenta a avidez é glória. Completada pela desgraça, esta sob formas ora sinistras, ora brilhantes*²⁶ capazes de tornar um lugar, simultaneamente, desejado e temido, como bem se sabe o mais ingênuo forasteiro colhido pela festa, que é ora atraído, ora amedrontado pelo potencial prazer e violência oferecidos na festa.

É a festa que define e que demarca o cotidiano, não só como tempo do trabalho e da acumulação, mas também como espaço útil e produtivo. E quanto mais útil e mais produtivo for o espaço durante o cotidiano, mais glorioso será seu sacrifício e mais almejado ele será pela festa, por isso a predileção desses festins pelas praças e pelos centros das cidades. Este é o fundamento que responde pela pulsão gregária que forma o espaço urbano em torno das catedrais e das demonstrações ostentatórias e mundanas do poder [esta *animalidade* velada] nos obeliscos [fálcos], nos arcos, nas torres dos palácios e das igrejas, nas fortalezas, nos mirantes, nas pontes, nos portais e em tudo mais de onde se puder intuir a presença da infinitude do espaço, o traço e o ponto que marca o contato da irrealidade com o real.

Mas não bastas acumular num ponto determinado do espaço toda a riqueza e exuberância que se foi capaz de produzir, não basta fazer com o engenho humano se erga e aponte em direção à infinitude do firmamento. Além disso, é preciso apostar o *ponto de vista restrito* que dá sentido ao mundo. Para isso se investe contra os corpos, que são a materialização da *consciência desperta*, a sede do sujeito distinto e a ferramenta irredutível da produção e da conservação da vida. Por isso, de tempos em tempos, esses pontos onde se concentram em obras e edificações a somatória social do *adiamento do presente*, como condição prévia da despesa para com o infinito, devem se transformar nos eixos dos rodopios das danças e do canto popular, que emudece o pregão do comércio e acalma a pressa de quem precisa poupar o tempo dos deslocamentos para a paga do descanso e do trabalho e, por fim, consome definitivamente os movimentos produtivos do trabalhador nas caminhadas sem destino e sem sentido das procissões, dos desfiles e das paradas, nos gestos encantadores e sensuais da volúpia exibida no emaranhado das pernas da saliva e do suor dos dançarinos, já que na redução do animal

²⁶ BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1975, pp. 44-45.



ao corpo torna-se maldita toda a imperfeição, todo híbrido e todo o desalinhamo corporal, segundo a revelação de Deus à Aarão,²⁷ por que o corpo e o universo são um só, a direita do corpo precisa ser a direita do universo, assim como a esquerda, a frente e atrás, o acima e o abaixo, o longe e o perto, o centro e a periferia, o dentro e fora estão dados na *consciência desperta* do corpo [...], porque [o...] *corpo humano* [...] é [a primeira] *matéria de simbolismo*. *É o modelo por excelência de todo o sistema finito. Os seus limites podem representar as fronteiras ameaçadas ou precárias. Como o corpo tem uma estrutura complexa, as funções e as relações entre as suas diferentes partes podem servir de símbolos a outras estruturas complexas. [...Porém...]* ignorarmos [...segundo nosso ponto de vista restrito...] *que o corpo é um símbolo da sociedade, e que o corpo humano reproduz, a uma pequena escala, os poderes e os perigos atribuídos à estrutura social,*²⁸ por isso não queremos ver na dança e no canto as ações inúteis, as formas de desperdiçar o corpo [o único objeto técnico de que dispõe o trabalhador] como as ações capazes de efetuar o traslado do espaço desde a utilidade cotidiana [profana] até a infinitude do lugar inútil ao trabalho e à produção e por isso sagrado e maldito estão indisponíveis às considerações do cálculo, da produção e da reprodução da vida. É por isso que do infinito decorre o finito, do inútil separa-se o útil e vice-versa, segundo a ordem geral do ritual que dá [a cada ciclo produtivo e cumulativo] dos excessos, um dispêndio inútil e fugaz, quando a sociedade arrisca-se a ser subvertida através do aniquilamento dos corpos [o acabar-se na festa, na embriaguez e na volúpia do *sexo perverso*], mas quase sempre retorna por meio do cerimonioso controle ritual [dos ordenamentos dos tempos e dos lugares impostos à festa desde o mundo da ordem e da utilidade] ou do fastio da alegria sem fim e do temor da instauração de um tempo mágico [quando não há mais tempo e onde não há mais lugar], de intimidade completa no qual se arrisca e perde-se a *consciência desperta*. Mas tudo ainda é vida, pulsão de vida, e após cada festa, renasce uma ordem retemperada como hierarquia dos espaços e dos tempos que novamente serão postos a serviço do *adiamento do presente*, a fim de produzir novos excedentes de vida para que outros

www.veredasdahistoria.com

²⁷ DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991, pp. 42-43.

²⁸ DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991, p.86.



sacrifícios e festins de morte possam produzir nos homens o fascínio pelo risco de estar a ponto de tudo perder.

As outras vozes que ajudaram a compor o discurso

O ensaio sobre a dádiva é um pequeno tratado da economia geral. Nele Marcel Mauss nos oferece, através da genial análise dos relatos de viajantes, comerciantes, diplomatas, administradores coloniais, missionários e até dos primeiros antropólogos que fizeram trabalho de campo sobre o [comércio] em sociedades primitivas, uma redução magistral desta rica problemática à noção de *potlatch*, que se tornou uma chave para as formas elementares da vida econômica. Apesar da aparente despreensão com que o ensaio possa ser encarado pelo leitor menos familiarizado, ele, sem dúvida, não está deslocado quando relacionado junto a outros grandes tratados de economia em sentido restrito. O texto veio a público inicialmente em 1925 na revista *L'Anée Sociologique*, que era então dirigida pelo próprio Mauss. Desde então tem sido um dos seus trabalhos mais comentados e foi reunido a diversos outros escritos de Mauss na primorosa coletânea póstuma *Sociologia e Antropologia* organizada por Georges Gurvitch, logo após a morte de Mauss, em 1950, que ficou notória também pela polêmica introdução escrita Lévi-Strauss e pelo belo *in memoriam* dedicado pelo amigo Henri Lévy-Bruhl. Uma edição brasileira foi publicada, em São Paulo, pela Editora Cosac Naify, em 2003.

Também de Marcel Mauss, *A prece* representa a apreciação do autor sobre o tema do sacrifício da palavra, a natureza e o sentido das palavras escolhidas pelo Deus para sua evocação e o seu louvor pelos homens. Neste texto Mauss também procura levar adiante a ideia de elementaridade complexa, apresentada inicialmente por Durkheim n'*As formas elementares da vida religiosa*. O texto está disponível em português desde 1981, quando foi traduzido e reunido a outros textos do autor na coletânea *Ensaio de sociologia*, publicada em São Paulo pela editora Perspectiva.

Notório por sua obra literária, da qual muitos dizem sobressair a morbidez e o erotismo dos temas, Georges Bataille foi profundamente influenciado pelo trabalho de Marcel Mauss e confessa a importância do mestre na composição de seus estudos sobre



religião e economia. Capaz de articular com perspicácia o marxismo e o niilismo, Bataille foi um dos poucos intelectuais ocidentais que manteve [à sua maneira] a defesa do regime soviético, mesmo tendo conhecimento do preço humano pago pela industrialização forçada por Stalin. Este, inclusive é o tema de um dos capítulos de *A parte maldita*. No livro, o autor pretende fazer uma contribuição ao trabalho de Marx, mas o que mais se destaca é a sombra brilhante de Marcel Mauss e do *Ensaio sobre a dádiva*. O livro foi publicado originalmente em 1949 e Bataille passou o resto da vida prometendo uma revisão que nunca foi apresentada como tal. Para os leitores brasileiros, *A parte maldita* foi apresentado inicial no Rio de Janeiro, pela Editora Imago, em 1975. Apesar de Bataille jamais ter publicado uma [revisão] de *A parte Maldita*, em 1973 a Gallimard apresenta, em Paris, um texto consolidado por Thadée Klossowski, [sobrinho de Pierre Klossowski, que foi colaborador e confidente de Bataille] a partir de fragmentos manuscritos de Bataille, sob o título de *Teoria da religião*. Este trabalho, ainda que marcado por um caráter fragmentário, retoma muitos dos temas propostos por Bataille n' *A parte maldita* e como muitos dos manuscritos são posteriores a 1949, podemos ver em *Teoria da religião* a tendência que Bataille adotaria numa revisão de *A parte maldita*. No Brasil, a editora Ática traduziu e apresentou em São Paulo, em 1993, a versão de *Teoria da religião*.

Roger Caillois estudou na École Pratique des Hautes Études, onde foi discípulo de Georges Dumézil e Marcel Mauss que imprimiram uma marca indelével a seu pensamento. Amigo de Bataille, funda com ele e Michel Leiris o Collège de Sociologie, ao qual os três permanecem filiados por toda a vida e em todos os temas, mesmo que jamais se reunissem formalmente. Esta recusa em aceitar qualquer ordenamento institucional transparece na adesão ao surrealismo, que é a constante de fundo do trabalho de Caillois e é bom observar como isso dá a seu pensamento uma gramatura própria quando se observa o tratamento dado por ele em *O homem e o sagrado* aos mesmos temas continuamente abordados por Bataille. Com efeito, em Caillois sobressai certa delicadeza e uma arguta percepção da ligação estreita entre violência, morte, religião, guerra, festa e ritual. *O homem e o sagrado* chegou até nós numa edição da Edições 70, publicada em Lisboa, em 1988.



Dona de um estilo de escrita próprio em que se destaca a ironia e a clareza com que expressa passagens teóricas bastante obscuras. Mary Douglas²⁹ interessa-se por antropologia através do trabalho de Evans-Pritchard, o que imprimirá positivamente um forte caráter durkheimiano a seus estudos. Funcionária do Colonial Office, ela trabalha nas possessões britânicas na África, onde realiza um trabalho de campo com os povos dos arredores do Lago Nyassa, que servirá de inspiração aos desenvolvimentos teóricos de sua obra. Em *Pureza e perigo*, Douglas exercita o melhor de sua antropologia ao propor uma interpretação revolucionária e completa à questão das abominações do Levítico, que até então, apesar dos esforços de estudiosos do porte de Robertson Smith permaneciam um enigma dos estudos sobre religião. A versão em português da obra foi publicada em 1991, em Lisboa, pelas Edições 70.

O programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais foi constituído, em Belo Horizonte, no início do Século XXI e vem se destacando no cenário nacional da disciplina em decorrência de trabalhos como o de Maria Christina Almeida Barra. Com efeito, em as *Transformações dos corpos: um estudo do conceito de corpo enawene nawe*, Maria Christina recoloca no centro das preocupações do pensar antropológico brasileiro questões como a compreensão do alcance de nossa diversidade cultural e a complexa relação entre a sociedade nacional e as nações pré-cabralinas. Através do olhar criterioso e maternal que dedica a detalhes como a maneira como as diferentes sociedades abordam a formação do corpo de seus indivíduos e do texto claro e preciso, Barra promove a aproximação e o debate entre distintas visões de mundo. A dissertação, orientada pelo professor Ruben Caixeta Queiroz, está disponível ao público desde 2010.

Em geral, reduzido à condição de folclorista. Arnold Van Gennep aborda com *Ritos de passagem*, ainda no início do Século XX, temas que permaneceram centrais no pensamento antropológico até nossos dias. Apesar disso, Gennep quase não era creditado até que Victor Turner reestabelecer nos anos 60 e 70, a indubitável importância e autoridade de seus apontamentos teóricos para os estudos do ritual. O trabalho de Gennep permanece em obscuridade em português, à exceção da publicação de *Ritos de passagem*, que veio à luz pelas mãos de Roberto DaMatta, grande

²⁹ DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991.



continuador nacional da obra de Turner, com a publicação de uma versão pela editora Vozes de Petrópolis, em 1978.

Leitura obrigatória para todo aquele que deseja estudar os rituais, *O processo ritual* é reconhecido, entre os antropólogos, como um clássico. Enquanto procura compor uma etnografia dos *Ndembo*, Victor Turner atualiza e contribui à teorização dos rituais, das celebrações e das festas. As noções de liminaridade e de *communitas* transformam-se, com o trabalho de Turner, em ferramentas teóricas de primeira ordem e aclaram o esforço da disciplina para a compreensão do ritual como momento de mudança e potencialmente perigoso à estrutura social. Graças a Roberto DaMatta, o trabalho de Turner é bastante conhecido no Brasil. *O processo ritual* encontra-se disponível em português desde 1974, através da publicação da editora Vozes de Petrópolis.

Poucos antropólogos podem se orgulhar de ter entre seus discípulos declarados figuras como Marilyn Strathern. Com efeito, não só por isso que Roy Wagner é uma das personalidades mais importantes do pensamento antropológico atual. Quando apresentou, ainda como um manuscrito acadêmico, sob a batuta de David Schneider, em 1975, a primeira versão de *A invenção da cultura*, Wagner foi imediatamente recebido como um dos mais promissores nomes de sua geração. O trabalho, publicado como livro, em inglês, em 1981, também se tornou um clássico precoce quase que da noite para o dia. O livro em si, de leitura leve e fácil traz uma perspectiva muito peculiar sobre o alcance da ideia de invenção e as possibilidades abertas pela apreensão da cultura como um conceito abrangente. Na verdade, ninguém consegue passar incólume à leitura do trabalho de Wagner, mesmo que se trate de uma releitura e as possibilidades criativas contidas na intuição deste autor parecem inesgotáveis. No Brasil foram necessários mais de trinta anos para se ter uma versão da obra em português e não pelo desinteresse brasileiro pelo autor, uma vez que há um recorrente mito entre os estudantes brasileiros, segundo o qual uma versão da tradução elaborada para a publicação brasileira da obra circulou durante muito tempo de mão em mão e acabou se tornando a fonte das principais referências bibliográficas feitas a Wagner nos últimos anos. Em 2010, finalmente, a editora paulista Cosac Naify publicou entre nós *A invenção da cultura*. É desnecessário dizer que a primeira fornada se esgotou no dia do



lançamento e o mito da tradução que circulava clandestinamente confirmou-se com a apresentação pública da obra.

Advogado de primeira formação e baiano de nascimento, Milton Santos é certamente o nome mais influente no pensamento geográfico brasileiro e dos mais referidos mundialmente. Principal responsável pelo recente avivamento do interesse dos geógrafos por questões de urbanismo, política e economia, Milton Santos muitas vezes teve sua obra rechaçada por acusações de modo algum relacionadas ao valor dela, como sua militância política e sua proveniência étnica. Na verdade, Santos é um dos primeiros autores a trabalhar com a ideia de globalização e a propor de forma consequente uma conceituação do espaço que incorporasse a dimensão histórica e a cultura além de uma cartografia positiva. Autor fértil, tem uma vasta produção publicada na qual se destacam obras mundialmente relevantes como *O espaço dividido* e *Por uma outra globalização*. Neste trabalho dispomos para consulta de *A natureza do espaço*, que foi publicado em 2006 pela editora da Universidade Estadual de São Paulo.

Os abalos culturais dos anos 1960 marcam a mudança do enfoque do trabalho de David Harvey. Nome de primeira ordem da chamada geografia quantitativa, Harvey publica no início da década 1970 o inesperado *Social Justice and the City*, que marca uma mudança importante em seus interesses. Com esta obra, Harvey passa a tratar de assuntos tão inesperados quanto a arte, os estilos arquitetônicos, a economia, a política, a literatura e o urbanismo, entre outros. *A condição pós-moderna* publicada originalmente em 1989 tornou-se uma espécie de bíblia do movimento pós-modernista e, sem dúvida, contém a mais ampla e completa análise até então proposta para esse que é, verdadeiramente, um dos objetos mais fugidios ao qual alguém deseje se dedicar. A edição brasileira do livro seguiu-se quase que imediatamente à edição britânica e foi publicada em São Paulo pelas edições Loyola, em 1992.

Email: robertomourafonseca@gmail.com