



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE
PROGRAMA DE MESTRADO INTERINSTITUCIONAL
MESTRADO EM DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE
UNIVERSIDADE DE PERNAMBUCO – UPE**



JOSUALDO DE MENESES SILVA

**ANTROPOESTÉTICA DA MEMÓRIA:
dimensões e expressões da signogravura como elemento do imaginário**

**São Cristóvão – Sergipe
2013**

JOSUALDO DE MENESES SILVA

**ANTROPOESTÉTICA DA MEMÓRIA:
dimensões e expressões da signogravura como elemento do imaginário**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal de Sergipe através do Programa de Mestrado Interinstitucional UFS/UPE.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Vital Menezes de Souza

**São Cristóvão – Sergipe
2013**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

SILVA, Josualdo de Meneses

S586a Antropoestética da memória: dimensões e expressões da signogravura como elemento do imaginário /Josualdo de Meneses Silva; orientador Antônio Vital Menezes de Souza. – São Cristóvão, 2013.
145f.:il.

Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) -
Universidade Federal de Sergipe, Universidade de Pernambuco, 2013.

1.Antropoestética. 2. Memória. 3.Signogravura. 4. Imaginário. 5. Garanhuns (PE). I. Souza, Antônio Vital Menezes de, orient. II. Título.

CDU 502/504:572.022 (813.4)

JOSUALDO DE MENESES SILVA

**ANTROPOESTÉTICA DA MEMÓRIA: DIMENSÕES E EXPRESSÕES DA
SIGNOGRAVURA COMO ELEMENTO DO IMAGINÁRIO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento da Universidade Federal de Sergipe.

Dissertação apresentada por Josualdo de Menezes Silva em 26 de março de 2013 à Banca examinadora constituída pelos doutores

Prof. Dr. Antônio Vital Menezes de Souza
Universidade Federal de Sergipe
Orientador

Prof. Dr. Cristiano Wellington Noberto Ramalho
Universidade Federal de Sergipe
1º Examinador (interno)

Prof. Dr. Claudio Pinto Nunes
Universidade do Sudoeste da Bahia
2º Examinador (externo)

Este exemplar corresponde à versão final da Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente

Prof. Dr. Antônio Vital Menezes de Souza

É concebido ao Núcleo responsável pelo Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal de Sergipe permissão para disponibilizar, reproduzir cópias desta dissertação e emprestar ou vender tais copias

Josualdo de Meneses Silva

Prof. Dr. Antônio Vital Menezes de Souza

DEDICO. A minha querida esposa Elizângela que tanto apoio me deu para enfrentar e suportar as tensões vividas dessa caminhada; a minha filha Lara que acompanhou emocionada ao final dessa minha jornada; a Lucas que ao mesmo tempo que se finalizava esse trabalho ele estava sendo gestado. E por fim a minha mãe Quitéria de Meneses que torceu, e a memória do meu saudoso pai Joaquim Zumba.

AGRADECIMENTOS

Sempre ficamos em dívida quando agradecemos às pessoas que colaboraram com a feitura de um trabalho acadêmico científico. Pensando assim, agradeço a meu orientador Professor Dr. Antônio Vital Menezes pelas sábias lições, e a todos os professores que compuseram o corpo docente do Minter (Mestrado Interinstitucional) do Programa de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente da UFS – Universidade Federal de Sergipe.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objeto de estudo a caracterização da antropestética da memória como novo design discursivo de natureza teórico-metodológica em ciências ambientais. Trata-se de pesquisa de base fundamental ou teórica cujos elementos estarão dispostos de modo a favorecer a sistematização concisa e rigorosa que fundamente os estudos das relações que se configuram entre imaginário, apropriação da natureza, meio ambiente, signos e gravura em registros rupestres. Considerar-se-ão análises das dimensões e expressões estéticas associadas à signogravura como elemento do imaginário, através das Itacoatiaras de Boi Branco – Pernambuco, fundamentando-se, especialmente, na teoria antropossociológica de Gilbert Durand. A abordagem teórica sobre o tema é demarcada pela natureza interdisciplinar de pesquisa, sedimentada na inspiração da etnopesquisa crítica e multirreferencial. A metodologia da pesquisa se insere no paradigma interpretativo/qualitativo e no método exploratório dentro da pesquisa do tipo fundamental e de base documental. Os principais instrumentos utilizados na coleta de informações serão o diário de campo, a fotografia, análise documental e fontes bibliográficas disponíveis sobre o tema. Os resultados iniciais dessa pesquisa indicam a caracterização da antropestética e suas relações com o imaginário se consolida pela expressividade imagética e sígnica contidas, expressas e condensadas pelas Itacoatiaras do Boi Branco. Nesse sentido, os resultados alcançados dão origem inicial a processos-produtos hermenêuticos, constituídos pela reunião de fontes primárias e secundárias, documentos e imagens, que explicitam a pertinência de análises integradoras, convergentes e singulares, mediante as quais o diálogo entre distintos campos de conhecimento, métodos e teorias elucidam a potência da antropestética da memória em seus movimentos de constituição. Essa relevância é social e científica tanto para o campo das ciências ambientais pelo seu caráter interdisciplinar, multirreferencial e crítico no qual este objeto da pesquisa contribui para a superação redutora e monolítica de sistematização sobre as expressões e dimensões da signogravura em suas relações com o meio ambiente e culturas pré-históricas; quanto para a consolidação de futuras pesquisas no cenário nacional da arqueologia histórica e da história ambiental, mantendo-as afastadas de uma predominante visão ou qualitativa ou quantitativa. Por fim, os resultados apontam para a possibilidade de emergir na interdisciplinaridade, pela interdisciplinaridade, com interdisciplinaridade a atitude interdisciplinar no diálogo com as tradições, com o passado que se atualiza pela potência criadora do imaginário, da natureza e da memória.

PALAVRAS-CHAVE: Antropestética. Memória. Signogravura. Imaginário.

ABSTRACT

This research aims to study the characterization of (antropo) aesthetics memory as new design discursive theoretical-methodological in environmental sciences. This is basic research or fundamental theoretical elements of which will be arranged to help systematize concise and rigorous studies to substantiate the relationships that emerge between imaginary appropriation of nature, environment, signs and engraving on rock records. Consider will be analysis of the dimensions and aesthetic expressions associated with signogravura as part of the imaginary, through Itacoatiaras do Boi Branco - Pernambuco, basing themselves, especially in the theory anthropological and sociological of Gilbert Durand. A theoretical approach to the subject is marked by the interdisciplinary nature of research, sedimented in the inspiration of *etnopesquisa crítica e multirreferencial*. The research methodology is part of the interpretative paradigm / qualitative and exploratory method within the type of fundamental research and evidence base. The main instruments used in collecting information is the field journal, photography, documentary analysis and bibliographic sources available on the subject. The initial results of this research indicate the characterization of antropoestética and its relations with the imaginary consolidates the imagery and expressiveness signic contained, expressed and condensed by Itacoatiaras Boi Branco. Accordingly, the initial results give rise to processes-hermeneutic products formed by the assembling of primary and secondary sources, documents and pictures, which explain the relevance of integrative analyzes, convergent and natural, through which dialogue between different fields of knowledge, methods and theories antropoestética elucidate the power of memory in their movements constitution. This is social and scientific relevance both to the field of environmental science by its nature interdisciplinary, multifaceted and critical object in which this research contributes to overcoming simplistic and monolithic systematization about expressions and dimensions of signogravura in their relations with the environment and prehistoric cultures, and for the consolidation of future research on the national scene of historical archeology and environmental history, keeping them away from a predominant vision or qualitative or quantitative. Finally, the results point to the possibility of emerging interdisciplinarity, by interdisciplinarity, interdisciplinarity with the attitude interdisciplinary dialogue with traditions from the past that is updated by the creative power of imagination, nature and memory.

KEYWORDS: (Antropo) Aesthetics. Memory. Signogravura. Imaginary

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01: Suposta Imagens do Sol	29
FIGURA 02: Suposta Imagem de uma Serpente	29
FIGURA 03: Suposta Imagem de Fitomorfos	30
FIGURA 04: Signogravura, Círculos Picoteados	93
FIGURA 05: Signogravura Picoteado em Círculo Concêntricos	93
FIGURA 06: Signogravuras Emblemática Geométrica. Baixo Relevo Pintado	103
FIGURA 07: Signogravuras: Geométrico Picoteado. Baixo Relevo Pintado	103
FIGURA 08: Recepção: Museu do Homem Americano (FUMDHAM) São Raimundo Nonato (PI)	104
FIGURA 09: Recepção do Centro Cultural do FUMDHAM	104
FIGURA 10: Vista área da FUMDHAM -. São Raimundo Nonato (PI)	105
FIGURA 11: Imaginário:, Mimetismo Astronômico	107
FIGURA 12: Signogravura Círculo Concêntrico	107
FIGURA 13: Rio Ermitão Local do Achadouro	108
FIGURA 14: Leito na Estiagem. Mulungu ao Centro.	108
FIGURA 15: Quadro Palinológico do Ambiente do Agreste – 6.000 anos a.C.	109
FIGURA 16: Vista Aérea acesso a Iati e ao Boi Branco Google Maps (BR 423)	110
FIGURA 17: Signogravuras no Leito do rio	111
FIGURA 18: Signogravura Sígnica Círculos	112
FIGURA 19: Rio Ermitão (Leito superior do rio)	113
FIGURA 20: Signogravuras Geométricos Picoteados Simétricos	115
FIGURA 21: Signogravuras Geométricos Serpenteado	115
FIGURA 22: Signogravura Geométrico	116
FIGURA 23: Signogravura Geométrico Picoteado	117
FIGURA 24: Signogravura Suposta Estrela ou Macambira	117

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
PLANO CONCEITUAL DA PESQUISA	22
1 ANTROPOLOGIA, ESTÉTICA E MEMÓRIA	23
1.1 Antropologia da imagem e da memória.....	23
1.2 O campo da estética	33
1.3 Imagem, cultura e registro.....	36
2 IMAGINÁRIO, PATRIMÔNIO E MEIO AMBIENTE	41
2.1 A antropologia de Gilbert Durand.....	41
2.2 Patrimônio, cultura e meio ambiente	55
2.3 Mitopoéticas da cultura.....	63
3 SIGNOGRAVURA COMO ELEMENTO DO IMAGINÁRIO	72
3.1 Semiótica, complexidade e registro cultural.....	73
3.2 Signo como inscrição na cultura.....	84
3.3 Fenomenologia do signo	87
3.4 Signogravura, interpretação e imaginário.....	89
4 METODOLOGIA DA PESQUISA	97
4.1 O paradigma da pesquisa	97
4.2 Métodos e técnicas.....	99
4.3 Principais instrumentos de pesquisa	99
4.4 Etapas da pesquisa	100
5 ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS RESULTADOS	102
5.1 Preâmbulo: ambiente pré-histórico do homem das signogravuras	102
5.2 Ponto de Partida: a questão norteadora da pesquisa	120
5.3 Momentos da Pesquisa: método e tratamento das informações	122
5.4 Categorias Centrais da Pesquisa	125
5.5 Categoria 1. Elementos Teórico-conceituais da Antropoestética da Memória.....	127
5.6 Categoria 2. Modos de Expressão do Imaginário e Meio Ambiente	129
5.7 Categoria 3. Signogravura como elemento do Imaginário	131
5.8 Categoria 4. Caracterização da Antropoestética da memória	133
CONCLUSÃO	138
REFERÊNCIAS	141

INTRODUÇÃO

1 INTRODUÇÃO

Um dos principais desafios contemporâneos no campo das antropociências é estabelecer diálogos cada vez mais intensos em torno da produção cultural de diferentes manifestações humanas ao longo do tempo. Não se trata, apenas, de catalogar e/ou reunir achados de distintas e fidedignas fontes, classificar objetos, ferramentas ou dispositivos culturais a partir de notações cronológicas, tratamento taxionômico, dentre outros processos de sistematização científica. Torna-se um desafio iminente, a possibilidade de se ultrapassar os limites metodológicos e conceituais predominantes nas pesquisas sobre elementos de expressão simbólica, próprios de uma relação idiossincrática de um povo, em uma cultura específica, construída em determinado tempo-espço. No campo das práticas arqueológicas, sobretudo, deve-se entender o modo de expressão gráfica situada numa complexidade ímpar: símbolos e signos expressam a dinamicidade da **memória** (e seus registros) e, inevitavelmente, compreende um conjunto de práticas sempre em processo de atualização hermenêutica.

A atualização hermenêutica, em outras palavras, trata-se do esforço intelectual de atualização dos sentidos percebidos, “inventados” e partilhados por grupos humanos, instituídos por forte extensão de pertença ao lugar, na complexa tentativa de compreender a pluralidade da cultura e suas expressões simbólicas e sîgnicas. Tal processo assim ocorre devido à interpretação dos objetos do mundo, originada das tensivas redes de significação em torno dos diferentes registros produzidos pelo homem na constituição de sua própria história. Quer sejam registros de fontes historiográficas como os documentos escritos, quer sejam gravuras, registro audiovisuais, pictográficos etc., na construção das antropociências, a relação e a expressão de tais elementos, implicam em tornar o passado expresso, elemento de ressignificação no tempo presente, tanto como signo, como símbolo de larga potencialidade criadora, a partir dos quais emergem novos modos de compreensão sobre as práticas humanas, situadas no limite da cultura e das práticas de percepção e da apreensão estética do modo como cada povo viveu o seu próprio tempo histórico.

Os estudos sistemáticos no campo das antropociências são desafiadores. Primeiro porque recoloca no centro do debate o homem e a problemática das relações entre cultura,

sociedade, natureza e produção da existência, socialmente partilhada. Em seguida, porque desafia ao exercício interdisciplinar, a apreensão em profundidade de uma postura metodológica transversal, cada vez mais aberta ao estilo multirreferencial de análise e desenvolvimento de pesquisas. Essa abertura permite ultrapassar a rigidez contratual entre as ciências e a demarcação disciplinar na prática científica contemporânea. Em terceiro lugar porque não se considera a predominância linear de qualquer tipo de aspecto ou dimensão (qualitativa ou quantitativa) na prática da pesquisa.

A prática da pesquisa em antropociências trata-se, pois, de um exercício no qual o mergulho teórico-metodológico espelhe tanto a não simplificação metodológica, quanto permita ao pesquisador articular diferentes planos de conceitos e de ideias, inclusive as contraditórias, ao redor de determinado modo de compreensão sobre os elementos complexos da cultura, do homem e de sua relação com o mundo sociopolítico ou natural. Por isso mesmo, não há predominância de um determinado campo de conhecimento sobre o outro, senão, a existência de diálogos entre os diferentes sistemas e teorias, através da noção de recursividade, indexalidade e complementaridade, anunciadas por Morin (1996; 1997 e 2000). Nessa propositura, o conhecimento de per si é envolto em processos de inacabamento, historicidade, temporalidade e enraizamento notáveis.

Nesse escopo de análise, as questões da memória e da pregnância perceptual pelas quais os seres humanos formulam as interações com o mundo da cultura, tornam-se campo aberto às dialogias entre campo científico e o campo da estética (SOUZA, 2007). A memória, como elemento que atualiza o passado e o projeta através do tempo presente, adquire potência e realização estética. Especialmente, a realização estética dialoga com o campo da memória quando o interesse da pesquisa é direcionado aos estudos sobre os registros arqueológicos de gravuras rupestres, as Itacoatiaras¹ do Boi Branco - PE, elemento empírico que inspira a construção formal do objeto dessa pesquisa. Nestes termos, tanto a memória, quanto a sua relação com a experiência estética, estão situadas na problemática do homem e sua inserção no mundo da cultura. A Antropoestética da Memória é, pois, aqui direcionada à formalização inicial de um novo design discursivo no qual incidam a marcação interdisciplinar e abarque a dialogia multirreferencial entre as ciências de todas as matizes, os métodos mais distintos e as teorias mais diferenciadas. Por isso a caracterização teórico-metodológica tornou-se a principal preocupação desse estudo. Mas, que justificativas nos impulsionaram à construção desse objeto?

¹ É possível o emprego ou uso da grafia dessa palavra tanto como Itacoatiara(s) quanto Itaquatiara(s).

Inicialmente, a minha própria história de formação pessoal e científica foi o alicerce para a construção desse objeto de pesquisa. Dediquei trinta anos de estudos à metodologias de intensa caracterização. O interesse em pesquisar o campo da história, o campo das artes e da filosofia, o campo da arqueologia e as formas de registros das práticas humanas foi um dos pontos de partida desse processo. A necessidade de articular elementos conceituais e metodológicos de campos científicos diferentes, dentro da ciência histórica, fundamentam a inquietação em torno do tema. A construção de tais reflexões nos permitiu partir em busca de novos aportes teórico-conceituais que favorecessem o exercício e a prática de pesquisa menos enrijecida e mais fecunda ao trabalho da pesquisa em antropociências, particularmente em arqueologia antropológica.

Esta pesquisa, tem como outro ponto de partida, experiências vividas no exercício de atividades profissionais e pessoais que têm início em meados dos anos oitenta. Seja como estudante de graduação (1979-1986) na Universidade Federal de Pernambuco, seja como docente no ensino superior na Universidade de Pernambuco (UPE), Campus Garanhuns, desde 1995, ministrando, dentre outras disciplinas, as aulas sobre a Pré-história e da região. Tais experiências foram determinantes para a escolha do objeto de pesquisa e da formalização dos objetivos desta pesquisa.

Durante a graduação mantivemos contato com a diversidade de contextos formativos que foram impregnando expressivas vivências à nossa formação em história. Recordamo-nos das primeiras aproximações com as questões metodológicas da ciência histórica e o modo como associamo-nos a aprendizagem do método científico ao desenvolvimento e militância política.

O contexto da época, em pleno Regime Militar, não provocou em nós a paralisia inoportuna aos espíritos politicamente engajados com os acontecimentos de seu tempo. Aliás, a nossa formação fora se constituindo como um mosaico de intensas aprendizagens. Um dos mais relevantes contextos desse período foi demarcado pela introdução ao sistema marxista, de base materialista e dialética. De imediato, naquele contexto de sufocante opressão, a utopia da liberdade era conquistada pelas reuniões, pela partilha de fragmentos, escritos e de obras inteiras que incitavam a todos à necessária rebeldia e ao exercício da tolerância, mesmo à violência política. Todos os momentos vividos são como dispositivos que giram na órbita de nossa existência política. Então, aprendemos, desde muito cedo, que os traços do presente, nosso modo de interagir com o mundo, ao produzir cultura, consolidam a mais fina e intensa instância da memória. Como historiador, tais elementos sempre foram considerados como

relevantes para a construção de uma práxis sociocrítica, emancipada e emancipatória frente às problemáticas de um determinado tempo-espaço.

Entre 2008 e 2010 exercitamos de modo intenso a docência, a pesquisa e a extensão e, retorno ao objeto de pesquisa em construção. Ocorreu a sistematização mais direcionada às práticas da pesquisa e da extensão conjuntas, mediadas pela ação de ensino através da execução e desenvolvimento da pesquisa-extensão "*O Laboratório de História como espaço para a Formação do Historiador*", na qual contamos com a participação/colaboração do aluno extensionista, Henrique José dos Passos Vieira, integrante e parceiro das ações e etapas da pesquisa. Essa experiência culminou no aprofundamento do interesse em torno da prática predatória dos recursos naturais, como ameaça da perda da biodiversidade e também dos registros rupestres no Agreste pernambucano, as Itacoatiaras.

Além da preocupante alteração que o homem está ocasionando, destacava, também, os processos naturais que agem com grande intensidade nesta região semiárida, destacando-se o processo das intempéries nas suas três formas (química, mecânica e biológica) nas rochas onde se encontram os grafismos em estudo. Por fim, a tentativa estava concentrada na observância à similaridade dos grafismos rupestres e a vegetação local. Esse processo foi vivido em parceria com a aluna da Graduação de Geografia, Mariana Dantas Gueiros, e a Professora Dra. Maria das Graças Ferreira Graúna. A este projeto, demarcado pela natureza de extensão, porém, voltado às práticas rotineiras do ensino e motivado pela pesquisa foi intitulado de Grafismo e subjetividade: uma leitura das Itacoatiaras no Agreste pernambucano.

Em 2009, propusemos à apreciação de novo projeto de extensão e de pesquisa, em torno das questões anteriormente expostas. Direccionávamos, junto com o aluno da Graduação do Curso de História: Cleyton José de Souza Ferreira, à compreensão teórica e sistemática dos elementos do projeto intitulado: Patrimônio Arquitetônico Cultural e Identidade da cidade de Garanhuns-PE. Essas experiências provocaram, dia após dia, a necessidade de aprofundamento e sistematização constantes. Tornando-nos sujeito implicado, engajado na discussão histórica, dentro da perspectiva de reformular incessantemente nossa própria história de vida pessoal e profissional. Na oportunidade, visitávamos com os estudantes da graduação, sítios arqueológicos existentes em localidades diversas da região. Dessas visitas, conhecemos um sítio arqueológico de grande dimensão. Ele apresentava gravuras rupestres belíssimas. O contato com esses registros tornaram-se frequentes. Não apenas produzia e ampliava o interesse em torno dos primeiros contatos com as imagens ali identificadas, como também, começava a nos surpreender o modo pelo qual as gravuras-imagens expressavam

inúmeras sensações, percepções em torno dos traços, formas, marcas, ali inscritas. Foi nossa primeira sensação estética: impactava-nos e impactados queríamos entender as sensações e percepções produzidas em nós e no grupo que nos acompanhava.

Essa época, era entre os anos 2000 e 2001, não sabíamos que estávamos prestes a transformar um estado de ânimo pedagógico em atividade acadêmico-científica. Ocorreu que naquele contato nos deparamos com uma forma de comunicação de imagens e/ou símbolos que viriam a tornar-se nosso tema de pesquisa. Eram imagens de comunicação que o Homem de outra época (Holoceno) percutiu na rocha granítica no ambiente cáustico do Agreste do Estado de Pernambuco. Gravuras em baixo relevo que a literatura arqueológica denomina de Itacoatiara. Entretanto, às Itacoatiara, essas imagens comunicativas aludidas, a arqueologia brasileira conceitua por grafismos geométricos da Tradição Agreste.

As Itacoatiara referidas localizam-se no Agreste Meridional, no município de Iati, em torno distante 285 km da capital, Recife. O acesso ao município é feito através da BR 423. A altura do Distrito Bela Vista, toma-se então uma estrada vicinal de barro percorrendo-se 15 km até o belo patrimônio arqueológico. O interesse por aqueles registros rupestres do Boi Branco intensificaram-se. O estado de ânimo com esse advento, nos impulsionou a criar as atividades de pesquisa e de extensão, já expostas, no desejo de conhecer mais as intrigantes gravuras imagéticas. Dessa vontade de conhecer mais os registros gráficos – as Itacoatiaras –, emergiria então uma cumplicidade com aquele meio-ambiente da pré-história do Agreste pernambucano.

Em 2001, premidos pela situação até aqui descrita, um opúsculo foi produzido sob o título *“Boi Branco: Gravuras ou Signogravuras, uma Conversa Aproximativa”*. Primeira experiência xerografada para divulgação entre os alunos da Graduação do Curso de Licenciatura, e da Pós-Graduação em História da UPE/Campus Garanhuns. Este fato resultou de falha notada no trabalho da Alice Aguiar, UFPE apresentado em Congresso à IV Reunião Científica da SAB – Sociedade de Arqueologia Brasileira, em São Paulo, na cidade de Santos.

A dedicação incessante ao mergulho na literatura foi inevitável. Baseando-nos, inicialmente, na bibliografia publicada pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) da Série CLIO Arqueológica, produzimos aquele pequeno trabalho anteriormente mencionado. Desse modo, teve início à primeira divulgação de todo esse percurso em torno do objeto de estudo atual. Desde então, tornava-se, cada vez mais evidente, a “necessidade” de discussão para além das informações tipológicas e técnicas oferecidas pela bibliografia especializada a tão belos e intrigantes símbolos.

O contato com diversas autorias nos proporcionou o aumento da percepção segundo a qual se tornava necessário ampliar a pesquisa e contribuir com os estudos já realizados. O opúsculo, sobretudo, avivou-me a inquietação diante do tratamento dado aos registros rupestres por especialistas da arqueologia. Nesse percurso heurístico, participamos em 2001, e posteriormente em 2009, do Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira - SAB, mediante a apresentação de um trabalho na forma de pôster, intitulado Itacoatiaras do Gaiola: Município de Ibirajuba - PE. Nessas ocasiões não se viu interesse dos pesquisadores reunidos em tratar a arte rupestre como um interesse da antropologia, ou da linguística, ou da filosofia e tão pouco no campo da semiótica.

Amplamente afetado com a experiência do X Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira supracitado, identificamos, na Biblioteca Central da UFPE, uma dissertação de mestrado produzida em 2000, no Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA/UFPE). O estudo se desenvolvia em torno dos Sítios Arqueológicos da Serra da Capivara em São Raimundo Nonato, no Piauí, sobre o título de Mitocrítica de Pinturas Rupestres (Sudoeste do Piauí). A autora, Acácia Maria Peixoto Ezequiel, empregava em seus escritos os conceitos (ou noções) de mitema, mitologemas, dentre outros, tendo como foco a mitocrítica das pinturas rupestres, discussão que tem como escopo teórico o suporte de Gilbert Durand (1921- 2012). Ezequiel (2000), portanto, ultrapassa a tradição posta em prática pela arqueologia que se centra, em demasiada proporção, no viés das informações técnico-científicas e tipológicas relacionadas às gravuras, pinturas, expressões sígnicas (dentre outras denominações) dos registros rupestres.

A propósito dessa discussão, em *“A Pré-história Sergipana”*, particularmente no subtópico *“Os Registros Históricos”* (CARVALHO, 2003), encontra-se referências à necessidade iminente da pesquisa arqueológica produzir-se como “[...] ousadia interpretativa como hipótese para se chegar ao outro que somos nós [...]” (CARVALHO, 2003, p. 75). Tais inspirações somam-se às polêmicas em torno dos limites entre interesse (inter/multi) disciplinar, típico à prática científica, e os limites do interesse do estudo no campo das artes, particularmente direcionado à estética filosófica. Prous (1992) assevera em sua produção intelectual essas tensões. Primeiro quando afirma que “[...]a chamada arte rupestre é um dos temas mais populares entre os leigos interessados pela arqueologia [...]” (PROUS, 1992, p. 509). Em seguida, é possível identificar que o mesmo não aprecia o conceito “arte rupestre” como *“elemento estético”* ao admoestar que a expressão é de domínio dos leigos e não dos cientistas arqueólogos. Nota-se que o autor demarca a expressão arte rupestre no viés kantiano. Inspirado neste filósofo, o autor quer pragmática a nosso ver:

[...] nosso conceito de arte no mundo moderno capitalista, é muito específico; a ‘obra de arte’ é considerada, desde Kant, uma ‘finalidade sem fim’, ou seja, sua própria finalidade, objeto de contemplação estética quase que mística; sem que as outras culturas deixem de possuir um sentido estético, raramente suas obras que tem valor artístico não possuem um valor utilitário. (PROUS, 1992: p. 510)

Esse desejo utilitarista da situação descrita repercutiria, pois, a cada retomada de contato com o ambiente das Itacoatiaras possibilitava outras discussões, dimensionadas a partir das experiências tivemos em 2003 junto ao Prof. Dr. Pierson Barreto, pesquisador da Rede Marcgrave de Astronomia, com sede no Rio de Janeiro e representação no Recife. No local onde trocamos experiências de pesquisa, partilhamos interesses comuns. Na ocasião fomos procurados pelo mencionado professor que nos desenvolvia estudos com os alunos da Graduação do Curso de Licenciatura em História, no que, gentilmente, apresentamos-lhe o local das signosgravura, assunto do nosso opúsculo já mencionado.

O Dr. Pierson Barreto nos devolveia outra fala apontando as Itacoatiaras num contexto arqueoastronômico. Seu interesse pela arqueoastronomia relaciona as gravuras com a passagem de um cometa supostamente visto pelos “nativos” e testemunhado daquela forma, através de gravuras no “gnaisse”². Seus estudos, contudo, apontam os vestígios rupestres do Boi Branco, as Itacoatiaras, como registros “arqueoastronômicos”, limitando-se, porém, no esforço de relacionar a arte rupestre com astros e bólides, corpos de meteoritos e asteróides.

Assim, nesse contexto, assegurávamos de que as nossas impressões pessoais como pesquisador das Itacoatiaras lançava-nos em processo de intensa heurística. Contudo, o nosso redor, giravam questionamentos em torno da dificuldade de encontrar pesquisas fora das tradicionais abordagens classificatórias, topológicas e métricas. Nos estudos de Martin (1996), as Itacoatiaras são, também, assim percebidas. Nela lê-se: “[...] apesar de serem conhecidas e citadas nas publicações dedicadas à arqueologia, apenas existem estudos técnico-científicos que nos permitem estabelecer classificações e divisões confiáveis” (MARTIN, 1996, p.267).

A discussão que coloque o homem como “*a substância*” Heller (2000) nos registros rupestres daquele ambiente social primitivo, avolumava nossas angústias. Percebia, a cada novo passo na direção do objeto de pesquisa, que se trataria de reconhecer, ali, nas Itacoatiaras, um substratum de memória e que, como tal, as Itacoatiaras são vestígios arqueológicos carregados de significação sociocultural de um povo e de uma época. Nesse contexto, despertávamos a atenção o vácuo existente de literatura onde os grafismos rupestres

² Rocha de origem metamórfica, resultante da deformação de sedimentos arcóicos ou de granitos. Sua composição é de diversos minerais, mais de 20% de feldspato potássico, plagioclásio, e ainda quartzo e biotita, sendo por isso considerada essencialmente quartzofeldspática.

(Itacoatiaras) sejam estudados mediante conceitos de forte expressão “antropoestética”, ligados ao campo da memória, através do conjunto de imagens e/ou signos, ou como denomino, posteriormente, de signosgravura.

Nesse percurso, torna-se inadiável a elaboração de dispositivos conceituais, inspirados numa abordagem teórico-metodológica interdisciplinar que se volte à constituição de um aparato conceitual, epistêmico, em torno das Itacoatiaras, em especial, como signogravuras e suas relações com o campo do imaginário antropossociológico de autores como Gilbert Durand (1921). As gravuras rupestres, como elementos referentes do mundo sociocultural de povos anteriores ao nosso tempo histórico, serão consideradas como elementos estéticos que incidem sobre o imaginário, notações tanto sígnicas, quanto simbólicas. Não se evitávamos os esforços de produzir uma ciência inventiva, criadora (BACHELARD, 1993; 1998; 1999 e 2001).

Nesses termos, o problema central da pesquisa é a caracterização da antropoestética da memória (suas expressões e dimensões) em relação aos modos de expressão do imaginário de antepassados, inscritas nas Itacoatiaras de Boi Branco. Buscamos as inspirações na epistemologia, em especial de Durand (1921), Laplantine (2003) e de Bachelard (1993; 1998; 1999; 2001), entre tantos mais em constante dialética com outros referenciais teóricos, mesmo os contraditórios, em busca de uma sistematização concisa e rigorosa que fundamente os estudos das relações que se configuram entre imaginário, apropriação da natureza, meio ambiente, signos e gravura em registros rupestres, mediante a análise das dimensões e expressões estéticas associadas à signo-gravura como elemento do imaginário. Para isso, apresentamos nossa questão norteadora: “Que características teórico-conceituais explicitam a formalização da antropoestética da memória como design discursivo interdisciplinar no tratamento das questões ambientais e dos registros pré-históricos de expressão imagética ou sígnica, a exemplo das Itacoatiaras do Boi Branco?”

O objetivo dessa pesquisa concentraram-se, pois, em identificar elementos teórico-conceituais que contribuam para a caracterização da antropoestética da memória e as signosgravura, em relação aos modos de expressão do imaginário de antepassados, inscritas nas Itacoatiaras de Boi Branco a respeito do meio ambiente que viveram. Esse processo de caracterização está associado às análises das relações que se configuram entre imaginário e registros rupestres que expressem ou se aproximem elementos do meio ambiente (natural e humano) quando situadas nas tensões conceituais entre as noções de signos e de símbolos nesses registros. Por isso mesmo, pretende-se sistematizar a constituição inicial de um aparato teórico-metodológico conciso e rigoroso que fundamente os estudos das relações que se

configuram entre imaginário, apropriação da natureza, meio ambiente, signos e gravura em registros rupestres, mediante a ampliação e desenvolvimento do conceito de signosgravura.

A presente dissertação pretende contribuir com a reflexão no âmbito público no campo da arqueologia brasileira, colaborando com a comunidade acadêmica, acrescentando interdisciplinarmente novas contribuições às ciências ambientais. Estabelecendo mediante os conceitos apresentados, um status científico a partir das ciências ambientais. Por outro lado, vislumbramos a inserção no campo das ciências ambientais, os elementos da estética, e da cultura nos quais os registros imagéticos são considerados como práticas comunicacionais instituintes de uma produção do imaginário.

A pesquisa integra visitas ao Sítio Arqueológico do Boi Branco na comunidade rural de mesmo nome, antiga fazenda do município de Iati – PE. Dividida por um rio temporário, o Ermitão, que dá origem ao Boi Branco de cima e ao Boi Branco de baixo. O rio, tributário do Ipanema, deságua no São Francisco. Iati se caracteriza por ser uma área de transição entre resíduos de mata atlântica, e a caatinga.

Foram utilizadas fontes diversas (bibliográficas, documentais etc.) das ciências humanas e sociais a partir da interdisciplinaridade, fase de revisão bibliográfica decisiva para o trabalho. Em seguida, visita ao local e realização de ensaios fotográficos do ambiente e imagens e posterior tratamento. O estudo das Itacoatiaras considerou a dimensão histórica, antropológica e cultural no contexto de uma Estética da memória no campo Signográfico do Imaginário do homem primitivo do Agreste. Para atender as proposições objetivadas, o método foi o exploratório e a pesquisa do tipo bibliográfico como escopo em vista de que o tema “[...] é pouco trabalhado, sendo difícil a formulação e a operacionalização de hipóteses” (OLIVEIRA, 2011).

Para tanto, queremos compor, nesse instante, uma margem que permita fazer breve distinção entre o que se deve pensar por pesquisa teórica ou bibliográfica e a fundamental, e indicar a preocupação sobre o termo pesquisa e sua dimensão alcançada pelo campo do saber científico.

O emprego ou uso do termo pesquisa é bastante polêmico no que tange a sua definição. A esse respeito, o termo bem parece um guarda-chuva. Sob seu teto se abrigam vários significados. Perseguir uma resposta ou respostas para um problema, também pode ser o modo como às ciências procuram compreender uma dada realidade a ser investigada. Uma atitude sempre recorrente, assentada em teoria e dados, o que sugere uma prática-teórica incessante. Mas pode ser vista ainda, como um questionamento crítico de intervenção direta

ou não diante do mundo. Uma reflexão calculada sobre o que já foi pensado por pesquisadores do passado, também se constitui numa atitude de pesquisa.

Esta averiguação é demarcada, predominantemente, pela pesquisa bibliográfica e, sobretudo, pela pesquisa do tipo fundamental. A pesquisa documental é conceitualmente um modelo. Como tal, se associa ao estudo de um fenômeno que fundamentalmente exija, ou venha a exigir a compulsão de uma análise prioritariamente bibliográfica. Esta podendo ser uma fonte primária, autores que tratam originariamente de um tema, mais também acompanhada, ou secundada por bibliografia pertinente de comentaristas abalizados. A pesquisa bibliográfica, assim entendemos, é decisiva metodologicamente para uso em trabalhos no campo da história, também se aplicando a antropologia, quando no caso dessa última a pesquisa não tratar de estudo etnológico. Esse tipo de trabalho geralmente utiliza a atividade de campo implicando entrevistas, questionários, etc.

Uma distinção importante entre pesquisa bibliográfica e pesquisa fundamental dar-se pelo caráter marcante da pesquisa bibliográfica pauta-se por se conduzir metodologicamente pela utilização de fontes primárias. Por outro lado, diz-se que a pesquisa é do tipo “fundamental” quando alguns conceitos a caracterizam. A pesquisa de tipo fundamental pode ser encontrada com denominação variada. Pode se apresentar como pesquisa teórica, nesse caso aproxima-se da bibliográfica. Também, pode ter o nome de “pesquisa pura”, outras vezes de “pesquisa básica” conforme o caso. Esse tipo de pesquisa se orienta com o fito de “gerar conhecimentos novos úteis para o avanço da ciência “[...] envolvendo ainda verdades e interesses locais” (MORESI, 2003, p. 8). Portanto, o presente estudo se ampara nesses modelos, uma vez que o tema se propõe em seu caráter gerar a face de um novo conhecimento e a pretensão de colaborar com o avanço das ciências e do meio ambiente.

PLANO CONCEITUAL DA PESQUISA

CAPÍTULO 1

ANTROPOLOGIA, ESTÉTICA E MEMÓRIA

1.1 A antropologia da imagem e da memória

Sabemos tratar-se de ousadia muito cara aos estudos científicos balizados nas discussões das Itacoatiaras trazer para o campo interdisciplinar e multirreferencialmente. Esse horizonte tenciona as fronteiras disciplinares a exemplo da filosofia da linguagem, a história no domínio da Teoria do Conhecimento, a Geografia, a Psicologia no campo da Antropologia do Imaginário.

Em Iati (Pernambuco), cerca de 15 km da sua sede, localiza-se o Sítio Arqueológico denominado de Boi Branco. Nele encontram-se belas expressões de cultura humana sob a forma de símbolos, gravuras, enfim, a arte rupestre. Todavia, esta última, nos aparece na clássica tradição denominada de “Itacoatiaras”. As Itacoatiaras apresentam um conjunto de imagens-signos. O estudo dessa manifestação de humanidade em sua virtualidade nos leva nesta seção a empreender incursão sobre como a antropologia do imaginário se porta diante da ideia de imagem e memória.

Iniciemos essa incursão aproximando esses conceitos. A palavra imagem, originária do latim *imaginari*, denotando imagens mentais, secundada por *imago*, imagem, representação. Entendemos aquelas gravuras na rocha em baixo relevo como linguagem, nelas há uma intenção de comunicação. Segundo, a linguagem implica o estudo complexo de seu campo ideológico, ou por outro lado, pode-se afirmar que a natureza ideológica da linguagem se traduz em signos, pois “toda linguagem é um sistema de signos” (ARANHA; MARTINS, 1986, p. 12). As Itacoatiaras, mas que garatujas ou gravuras são instantâneos condensados da vida social. Esses signos conduzem a uma objetividade, a função social que se cumpri intersubjetivamente entre indivíduos. As gravuras são linguagens materializadas no corpo nu da rocha. Matéria de aparência rígida passando a sensação do eterno no mais concreto dos

suportes para aquele homem, e nele informar e comunicar aos seus contemporâneos valendo-se de imagens.

Portador-interlocutor, o artista esculpidor das imagens, na sua relação com as pessoas do seu grupo étnico, interagiram, instituindo socialmente um imaginário através de símbolos-imagens estabelecendo esteticamente uma memória. Os traços de pertencimento são visíveis através do conjunto de signosgravura. Só podemos alcançar aquele homem por meio da imagem resultante da sua imaginação, pois “[...] a imaginação tornou-se o caminho possível que nos permite não apenas atingir o real, como também vislumbrar coisas que possam vir a tornar-se realidade [...]” (LAPLANTINE; TRINDADE, 2003, p. 71).

Entendemos, contudo, que o estudo dos registros gráficos do homem do Agreste não pode mais ser tratado a partir e predominantemente através de paradigmas técnicos, como em sua classificação, ou tradições e subtradições, etc. Os estudos já realizados nesse sentido, e em andamento sobre grafismos parietais se ampliaram gerando uma acumulação de dados quantitativos e qualitativos. Do ponto de vista quantitativo, a literatura é extensa. No campo qualitativo envolvendo as manifestações imagéticas, simbólicas, e uma estética refletiva de imaginário repousando na memória de dada cultura, as pesquisas a rigor não avançaram gerando a necessidade de se verticalizar o conhecimento sobre essa modalidade de registros.

Passemos a aproximar os conceitos como propusemos. O homem ao emergir dentre os outros animais como sapiens destacando-se ao manifestar conhecimento sob a forma de arte nos ambientes de cavernas da Europa, nos paredões de arenitos dos ambientes de tabuleiros e do semi-árido do nordeste brasileiro, a dualidade o tem acompanhado. É o que nos mostra os primeiros registros de cultura humana.

Pode-se dizer que os homens pré-neolíticos viviam reconhecidamente práticas funerárias de sepultamentos cujos adornos e instrumentos de caça pessoais acompanhavam o morto à sepultura. Culturas funerárias com suprimentos foram encontradas pela arqueologia ao redor do mundo. Tudo isso, num claro indício de que os primeiros homens viviam e sentiam uma sensação que os dividiam entre o visível e as coisas invisíveis. Esse divisor fortemente presente nos primórdios humanos através das urnas funerárias, o fenômeno da morte parecia encontrar sua analogia nos outros ritmos naturais, a exemplo do quente durante o dia e o frio da noite. A sucessão do tempo, o intervalo que marca o fenômeno do nascer e do desaparecer do sol se juntaria a morte que apresentava o corpo outrora quente e noutro momento frio sem calor e nem cor. Viviam-se e sentiam-se a sucessão das fases, dos intervalos de tempos, embora fossem sensações distintas. Digressionaremos para um parêntese para tratar

um pouco sobre esse dualismo que julgo necessário e antes de voltarmos ao assunto da imagem e da memória.

É aceitável que a ideia de dualismo seja recente a luz da antropologia. A julgar pela afirmação seguinte: “[...] o que caracteriza as sociedades modernas, e sem dúvida, o próprio espírito do que chamamos modernidade é o dualismo” (LAPLANTINE; TRINDADE, 2003, p. 71). Isso faz aumentar a certeza de que os primeiros homens viviam e sentiam o injustificável, o imponderável momento de perda de um membro do grupo. Ficaria para o homem da modernidade “assumir a dualidade”. Nesse ponto, a permanência do dualismo se atualizando por um automatismo, encontramos-lo ainda nas palavras dos mesmos autores: “De um lado, a subjetividade e, do outro a objetividade. De um lado a paixão, do outro a razão” (Ibid, p. 71). Nessa característica da modernidade há um divisor de águas: “[...] De um lado a produção de imagens ligadas à afetividade, do outro a concepção de ideias, elaboradas pela inteligência. De um lado a embriaguez do imaginário que festeja, do outro a sobriedade da ciência que trabalha [...]” (LAPLANTINE; TRINDADE, 2003, p. 71). Esse movimento com formato evolucionista e dinâmico perpassa a história moderna para alcançar a contemporaneidade do homem atual.

Não comentaremos a situação deflagrada pela antropologia de Laplantine e Trindade (2003) sobre a ciência envolta no conceito de trabalho. Interessam-nos as considerações a respeito do imaginário. Para chegar até o conceito de imagem os dois autores nos orientam: quanto a isso, vejamos o que dizem sobre o imaginário fenômeno latente no homem como já falamos mais atrás: “[...] O imaginário não foi derrotado no confronto com a racionalidade das imagens massificadas, produzidas para o consumo fácil [...]” (LAPLANTINE; TRINDADE, 2003, p. 71). Nesse momento, o contemporâneo se retira para poder retornar aos primeiros homens e seus sentimentos frente ao mundo e aos seus objetos, para eles inextricável, e que por isso produziram uma linguagem nas rochas de gnaisses e só possível chegar a eles através das imagens deixadas. A compreensão de algumas dimensões da cultura humana como a política, a estética assim como o universo das imagens carece de recorrermos à filosofia da linguagem.

Nesse instante nos valem, aqui, de Mikhail Bakhtin (1997) que afirma duas formas pelas quais em sua concepção a linguagem se manifesta entre os homens. A primeira, diz ele, encontra-se contida na “inércia própria do corpo físico”. Referência à produção material realizada pelo homem para ser um ‘instrumento de produção’ e outro para ‘consumo’ (BAKHTIN, 1997, p, 31). A rocha, na sua inércia se prestou ao homem como meio à produção das imagens, mais diz Bakhtin (1997) “Em si mesmo, um instrumento não possui

um sentido preciso, mas apenas uma função: desempenhar este ou aquele papel na produção” (Ibid, p. 31-32). Nesse sentido o autor nos oferece a saída do âmbito puramente material e contemplar a “produção de imagens ligadas à afetividade”. As Itacoatiaras, mesmo geométricas são imagens simbólicas criadas, se prestaram também ao “consumo” das mesmas. As rochas elementos naturais, aparecem como uma quase realidade, pois em si não apresentam interesse estético. Ferida por meio de ferramenta, a rocha se destacará pela exposição de outra realidade a ela colocada. As imagens, produto ideográfico e imaginariamente exterior. Ou seja, a rocha manifestará uma dimensão ideológica. Assim explica Bakhtin: “enquanto o primeiro guarda em si sua realidade [...] valendo por si próprio [...] o segundo apresenta uma outra realidade que lhe é exterior [...] ou seja, uma criação ideológica”³ (BAKHTIN,1997, p, 31).

Ao referir-se a produção material do homem, Bakhtin (1997), esclarece: “todo corpo físico pode ser percebido como símbolo [...]”. À rocha foram incorporados os registros sígnicos. Os registros parietais do Boi Branco seriam então criações ideológicas do homem da pré-história do nordeste, pois “[...] um produto ideológico faz parte da realidade (natural ou social) como todo corpo físico [...]” (Ibidem, p. 31). Prosseguindo, afirma ainda que como corpo físico, o mesmo “[...] é percebido como símbolo” (nesse tocante da discussão analisar as gravuras do Boi Branco, a rocha e as gravuras são linguagens) “[...] sem signos não existe ideologia [...] tudo que é ideológico é um signo” (Ibidem, 1997, p.31).

Nessa arbitragem a antropologia da imagem e memória, a partir de uma visão ocidental, segundo Laplantine (2003), imaginário e percepção andam de mãos dadas. Porém o imaginário é acionado pela percepção. E a imaginação interage com o ambiente circundante do “meio sub-humano” e os objetos sociais constituídos e instituídos das pessoas, ou indivíduos imersos de uma dada cultura. Mais que indivíduos, as pessoas, ao interagir com esse meio pensado, refletem imagens, simulacros miméticos por meio de expressões ideológicas tais como os símbolos fluidificados nos suportes materiais fornecendo suprimentos semiológicos de estética ao alcance da percepção, cujo conceito implica diretamente sobre os temas aqui tratados, imagem e memória.

³ A ideologia proposta por Bakhtin não deve ser aqui entendida no sentido contemporâneo, clássico do termo. Ou seja, não é assumida nas relações de poder das sociedades de classes; “[...] Um produto ideológico faz parte de uma realidade (natural ou social) como todo corpo físico, instrumento de produção [...]” (BAKHTIN,1997, p, 31).

Sobre percepção, o atual desenvolvimento das ciências sociais nos apresenta sete acepções. Sabendo-se: a) visual; b) auditiva c) olfativa, d) tátil, e) temporal, f) espacial, e g) nos últimos tempos incorporou-se a percepção social. Exemplo nesse sentido à discussões sobre gênero, sobre etnia etc.

Do ponto de vista do Dicionário Houaiss este oferece nove acepções para esse substantivo. Apropriando-se melhor aos estudos antropológicos a noção de percepção social, pois reúne maior qualificação ao juntar-se à noção dicionarista de “[...] consciência dos elementos do meio ambiente através das sensações físicas, uma percepção interna; Percepção através dos sentidos [...]” (HOUAISS, 2008, p. 87).

Percepção aqui tomada se direciona pelo acolhimento da formulação do esquema bergsoniano. Ou seja, “[...] um trajeto não importante; “imagem, cérebro, ação”, pelo que é mais dominante no sujeito, “imagem, cérebro, representação” (BOSI, 1994, p. 45). De outro modo: “[...] quando a imagem suscitada no cérebro permanece nele, “parando”, ou “durando”, teríamos não mais o esquema imagem-cérebro-ação, mas o esquema imagem-cérebro-representação [...]” (Ibidem, 1994, p. 45). O primeiro esquema é motor. O segundo é perceptivo” (Ibidem, 1994, p. 45). Acordamos com Bergson, pois,

[...] essa concepção da percepção como um resultado de estímulos “não devolvidos” ao mundo exterior sob a forma de ação. Em primeiro lugar: a percepção como um intervalo entre ações e reações do organismo; algo como um “vazio” que se povoa de imagens as quais, trabalhadas assumirão a qualidade de signos da consciência. Em segundo lugar: o sistema nervoso perde toda a função produtora das percepções (tal qual a teria num esquema biológico determinista) para assumir apenas o papel de um condutor, no esquema da ação, ou de um bloqueador, no esquema da consciência. A percepção difere da ação assim como a reflexão da luz sobre um espelho diferia da sua passagem através de um corpo transparente. (BERGSON apud BOSI, 1994, p. 45).

Considerando que um esquema não elimina o outro, explicitado em uma lei enunciada pelo próprio Bergson: “A percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo [...]” (BERGSON apud BOSI, 1994, p. 45). Portanto, para a antropologia, “imagens são construções baseadas nas informações obtidas pelas experiências visuais anteriores. Nós produzimos imagens porque as informações envolvidas em nosso pensamento são sempre de natureza perceptiva[...]” (LAPLANTINE; TRINDADE, 2003, p. 10).

Nesse horizonte das Itacoatiras, o imaginário contido, como é possível ser pensada a realidade que decorre dos indivíduos? Uma estética mimetizada interrelacional dos objetos naturais e a pessoa de certo contexto social passará a externar de uma forma ou de outra, aderindo ao concreto de um suporte, e nele estampado como vemos no caso das Itacoatiras,

servindo de meio para expor o imaginado cheio de sentidos instituídos socialmente. Outra vez Laplantine e Trindade (2003) comentam:

Tanto a imagem como o símbolo constituem representações. Essas não significam substituições puras dos objetos representados na percepção, mais são antes, representações, ou seja, a apresentação do objeto percebido de outra forma, atribuindo-lhe significados diferentes [...]. (LAPLANTINE; TRINDADE, 2003, p. 14).

Ao olhar imagens como no caso das Itacoatiaras com seus sentidos e significados vários, elas vislumbram a reabilitação de nexos e laços sociais: “Do visto ao vidente, fora dos espaços litúrgicos e de todo vínculo sacramental, o olhar garante uma comunicação das substâncias. A imagem funciona como mediação afetiva” (DEBRAY, 1993, p. 358). Essa mediação estabelece um parâmetro dialético no sentido dialógico inter-subjetivado na relação entre o “visto e o vidente”. As Itacoatiaras, ao olhar “consumidor” de imagens, aproxima o passado ao presente. Debray (1993) observa uma fé ótica ao se referir as imagens no ocidente: “[...] sentimos bem que a psicologia imóvel do fanatismo não poderá dar-nos a chave para estes deslocamentos, estes desvios, estes cruzamentos da fé ótica” (DEBRAY, 1993, p. 358).

É possível acrescentar que o olhar crível no consumo de imagens outorgado pela confiança da percepção sobre o percebido, o vidente também se ver. Isto porque,

Quer as imagens tenham um efeito de alívio ou venham a provocar selvageria, maravilhe ou enfeitem, sejam manuais ou mecânicas, fixas, animadas, em preto e branco, em cores, mudas, falantes – é um fato comprovado, desde algumas dezenas de milhares de anos, que elas fazem agir e reagir (DEBRAY, 1993, p. 358).

Os elementos sígnicos constituídos a partir das Itacoatiaras refletem um processo interracional dinâmico entre o homem e o novo ambiente, com seu regime das águas em meio à escassez. Portanto, imagens serpenteadas, outras possivelmente mimetizando o sol, ou ainda imagem de macambira (bromélia típica da caatinga) etc., toda ressignificação dos elementos naturais no tempo presente como signos nos permite contemplar a memória social partilhada de um grupo que viveu seu próprio momento histórico e sua própria duração.

A descrição anterior, provavelmente pode ser pensada e imaginada em suas possibilidades. Só quando confrontamos as imagens sígnicas com elementos cambiantes do ambiente natural (Ver Figura 01, 02 e 03).

FIGURA 01 – Suposta Imagem do Sol



Fonte Josualdo Silva, 2009

IGURA 02 – Suposta Imagem de uma Serpente.



Fonte: Josualdo Silva, 2009

FIGURA 03 Supostas Imagens de Fitomorfos.

Fonte: Josualdo Silva, 2009

As Itacoatiaras, signosgravura, esses grafismos parietais, reúnem estilo, técnica e registros em um espaço/lugar refletindo o imaginário do homem do Agreste. Olhando os registros gráficos mencionados, eles nos colocam no centro de uma complexa linguagem, pois implica a relação entre cultura, sociedade, natureza e a produção do existir. As signosgravura são a imagem definidora de uma realidade de um tempo. Tempo que os homens que o viveram sabiam da finitude e na subsunção ao meio ambiente, lograram iludir a morte registrando imagens, pois,

A imagem – primeiramente esculpida; em seguida pintada – é na origem e por função, mediadora entre os vivos e os mortos, os seres humanos e os deuses; entre a comunidade e uma cosmologia; entre uma sociedade de sujeitos visíveis e a sociedade das forças invisíveis que o subjulgam. Essa imagem não é um fim em si, mas um meio de adivinhação, defesa, enfeitiçamento, cura, iniciação (DEBRAY, 1993, p. 33).

Aqueles homens procuraram através dos símbolos gravados exercerem através dos registros rupestres o desejo de vencer a morte produzindo um visual com imagens sígnicas como diz Debray (1993): “O ídolo faz ver o infinito; a arte, nossa finitude; o visual, o mundo circundante sob controle” (DEBRAY, 1993, p. 33). Entretanto, esse mundo circundante do qual nos fala Debray, não é vazio de homem. Este sendo um ser do tempo, um tempo histórico, passado e presente são os dois lados desse ser. Dialeticamente interagem e projetam

dinamicamente arquétipos que o acompanham desde os tempos mais recônditos dos fundos dos interiores das cavernas.

Exemplos que marcam e acompanham essa trajetória humana são as imagens e os símbolos. Considerando o homem uma espécie de “caixa preta” impenetrável como afirma Castoriadis (2006):

[...] o que no homem, naquilo que costumamos chamar de indivíduo humano, não é social, por um lado, o substrato biológico, o homem animal; por outro, infinitamente mais importante, e que nos diferencia radicalmente de um simples ser vivo, a psique esse núcleo obscuro, insondável, essencialmente a-social [...] (CASTORIADIS, 2006, p. 63).

Mesmo tudo isso, é através das imagens e símbolos que atingimo-lo. Quase parafraseando esse autor que diz “os homens só podem existir na sociedade e pela sociedade” (ibidem, 2006, p. 63). Os homens vivem imagens e símbolos, neles chegam a instituir o social. Como lâminas que podem perpassar o corpo, as imagens e os símbolos impregnam-se pela sua força perpassando toda atividade psíquica humana.

Não precisamos dos poetas ou das psiques em crise para confirmar a atualidade e a força das Imagens e dos símbolos. A mais pálida das existências está repleta de símbolos, o homem mais “realista” vive de imagens (...) os símbolos jamais desaparecem da atualidade psíquica: eles podem mudar de aspecto; sua função permanece a mesma (ELIADE, 1991, p. 12-13).

Segundo esta obra de reflexões do sagrado, o pensamento simbólico é anterior a “linguagem e a razão discursiva”, e por isso permanecendo um fato desafiador a “qualquer outro meio de conhecimento”. Contudo, conota ele: “As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser” (ELIADE, 1991, p. 8). Tudo ou quase tudo no campo da imagem parece ser nostálgico no homem. Portanto, o indivíduo humano é um ser de imagens e de símbolos, neles a pessoa revive se (re)integra. Portanto, é impossível vendo aquele lugar de imagens, evitar reconhecer uma existência cultural profunda de um grupo num espaço que se figura emblemático, simbólico: “[...] O processo simbólico é um vivenciar de e na “imagem”. Esse processo é sempre deflagrado quando o sujeito vivencia determinados lugares, caminhos, paisagens ou situações, e em geral se manifesta através dos sonhos e fantasias” (SERPA, 2009, p. 124).

Nesse sentido, cada rocha do sítio arqueológico do Boi Branco contendo as Itacoatiaras estendidas, são registros para notações, sobre uma memória histórica, uma memória coletiva colocada em prosa. Colocada a vista de todos os indivíduos do grupo, tal memória institui o social, uma “unidade coesa” de fortes fatores que só ocorrerão por meio

de significações imaginadas, a exemplo de tabus. O conjunto sgnico de imagens do Boi Branco imprime um poder aglutinador de uma memória e um repertório de sentidos imaginados, instituídos pelo social vigente. Tomemos aqui as palavras de Castoriadis ao expressar:

Qual é, portanto, a origem dessa unidade? Não é possível responder efetivamente a essa pergunta; mas podemos aprofundá-la, constatando que essa própria unidade decorre da coesão interna de um tecido de sentido, ou de significações que penetrem a vida da sociedade, dirigem-na e a orientam: o que chamo de significações imaginárias sociais. São elas que estão encarnadas nas instituições [...] porque as significações imaginárias sociais não são espíritos dignos (CASTORIADIS, 2006, p. 65).

Inventados, percebidos e partilhados por aquele grupo humano, os registros rupestres instituem forte expressão de pertença ao lugar. Revelados por meio de uma memória sgnica coletiva de uma sociedade instituída de caçadores e coletores. As relações entre cultura, sociedade, natureza e produção da existência socialmente partilhada uma memória encontra-se palmilhada, portanto, nas signosgravura. Podemos presumir que existe uma memória pela qual o indivíduo executor dos registros daquele grupo é parte da mesma sociedade. Tais registros não podiam deixar de ser uma memória coletiva, diferente das lembranças pessoais do autor, mais não estranhas. Em outras palavras, toda uma história de um grupo traduzida, mas sob a forma de gravações em imagens.

A memória coletiva e a sua relação com a memória pessoal, em ambas não são encontradas blindagens impedindo-as de interagirem. Elas existem por ser dinâmica, assim a memória se comporta dialeticamente, uma memória da pessoa que digamos,

[...] se as lembranças pudessem se organizar de duas maneiras: tanto se agrupando em torno de uma determinada pessoa, que as vê do seu ponto de vista como se distribuindo dentro de uma sociedade grande ou pequena, da qual são imagens parciais. Portanto, existiriam memórias individuais, por assim dizer memórias. Em outras palavras, o indivíduo participa de dois tipos de memórias. [...] conforme participa de uma e de outra, ele adotaria duas atitudes muito diferentes e até opostas (HALBWACHS, 2006, p. 71).

Essas duas memórias, segundo Halbwachs (2006), “[...] se interpenetram com frequência, especialmente se a memória individual para confirmar algumas de suas lembranças, para torná-las mais exatas, e até mesmo para preencher algumas de suas lacunas, pode se apoiar na memória coletiva” (HALBWACHS, 2006, p. 71). Assim, os homens de um dado tempo histórico o fizeram em seu processo criativo ante as injunções culturais.

Dialeticamente, duas são as categorias de análise da história, a saber: tempo e espaço, que se imiscuem, misturam-se na discussão sobre a criação e produção da memória. Olhando

ainda a partir dessa situação, existe uma memória dialética, e uma dialética na memória do indivíduo. A perpetuação histórica da memória exterior coletiva, como fonte e recorrência intertextual da memória pessoal como elemento de inserção do eu no mar extenso da vida social, mesmo de eventos que não participamos diretamente, nos valendo deles, ajudarão a compor a memória pessoal, assim equilibrando e mantendo uma coesão social, uma memória social. Toda memória é primeiramente a memória do eu no tempo presente, mesmo admitindo que “[...] não há na memória vazío absoluto [...]” (HALBWACHS, 2006, p. 97). O que significa dizer que toda e qualquer memória percebida contém lembranças. Portanto,

[...] a memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora. [...] A memória teria uma função prática de limitar a indeterminação (do pensamento e da ação) e de levar o sujeito a reproduzir formas de comportamento que já deram certo. [...] a memória é essa reserva a cada instante e que dispõe da totalidade da nossa experiência adquirida (BOSI, 1994, p. 47).

Dialeticamente, a memória age, evoca no sentido criado por Jung, arquétipos nos permitindo encontrar velhas imagens. É o que logramos com a seguinte explicação:

[...] Aos dados imediatos e presentes dos nossos sentidos nós misturamos milhares de pormenores da nossa experiência passada. Quase sempre essas lembranças deslocam nossas percepções reais, das quais retemos então algumas indicações, meros signos destinados a evocar antigas imagens (BERGSON apud BOSI, 1994, p. 46).

Pensando assim, as Itacoatiaras, esses registros foram à forma encontrada por aquele grupo social de caçadores coletores reterem a sua memória, de fazer o efêmero e a duração perenes.

1.2 O campo da estética

Tomaremos a liberdade de iniciar nossas considerações colocando antes algumas questões de esclarecimentos, em torno do tema. Ou seja, antecipar na discussão sobre o campo da estética, a etimologia do termo. Dos tempos da Grécia de Platão até o século XIX a noção em torno da estética sofre variações e interpretações do seu conceito.

Tendo seu aparecimento na Grécia antiga, estética, ou "aisthesis" queria dizer sentir, mais envolvida pelo amálgama de sentidos desse verbo que instiga o sensível, a sensibilidade, o compreender pelos sentidos. Referindo-se assim a visão, audição, tato, olfato e paladar. Mas foi o século XVIII que fez a ideia de estética assumir novos contornos. Inicialmente pelas mãos de Alexander Baumgarten (1714-1762), ciência das faculdades sensitivas humanas,

investigadas em sua função cognitiva particular, cuja perfeição consiste na captação da beleza e das formas artísticas. Pensar sobre estética é considerar o esforço de levar em conta dois tempos históricos. Por um lado, como os antigos gregos as concebiam. Quanto a isso, encontramos um bom comentário:

Enquanto a filosofia não foi negada, nunca houve dificuldade em definir a Estética: tradicionalmente e sobretudo nas épocas “clássicas”, a Estética era definida como a “Filosofia do Belo”, e o Belo era uma propriedade do objeto, propriedade que, no objeto e como modo de ser, era captado e estudado. No belo, por sua vez, cogitava-se tanto do belo da Arte quanto do belo da natureza. Profundamente marcado pelo pensamento platônico [...] (SUASSUNA, 2009, p. 29).

Do outro lado, saber como a renascença a dispôs no contexto da modernidade. Quem nos oferece a porta aberta para entrarmos e contatar próximo com as primeiras ideias de estética para nosso interesse é a escritora Santaella: “[...] Platão foi o primeiro a desenvolver uma teoria das artes inserida no contexto mais amplo de uma filosofia do belo que reinou soberana por séculos [...]” (SANTAELLA, 1994, p. 25).

Tendo concebido uma teoria das artes, Platão a considerava como uma “imitação da imitação”. Essa ideia vinculava-se ao nível ideológico de sua época. Se for verdade que cada época condiciona ideologicamente os homens a pensarem e conceberem o mundo das relações sociais, o mundo do trabalho à época de Platão tem sua parcela de determinação nesse modelo. A estética não ficou de fora do contágio desse jogo. O trabalho físico é a aparente causa e a fadiga física dos músculos a segunda. O trabalho não é considerado causa motora que determina o movimento. Não tendo por isso, valor intrínseco. Assim pensava o cidadão grego. Mas, onde há o ponto de contato dessa noção com a estética de Platão? Como já foi referido, Platão considerava a arte como uma “imitação da imitação”, isso “[...] quer dizer, aparência de segunda ordem e, conseqüentemente, duplamente afastada do ideal e da verdade” (SANTAELLA, 1994, p. 26).

O que mais nos interessa na concepção de Platão é o eixo motor de todo desenvolvimento do conceito de estética. Trata-se do conceito de mimese. Muito importante este conceito platônico quando pensamos nos registros rupestres do Boi Branco. Isto porque,

[...] sua concepção da realidade verdadeira como um universo abstrato e ideal de formas e ideias deriva a concepção da realidade ou aparência sensível como imitação (mimese) ou cópia imperfeita do ideal [...] esse conceito de mimese, por mais que dele possamos discordar, é, sem qualquer sombra de dúvida, um conceito originário, o primeiro a detectar e discutir o problema fundamental do qual nenhuma forma de arte pode escapar: o problema de sua duplicidade, que veio a receber, ao longo dos séculos, as mais variadas denominações, entre elas, representação, expressão, ilusão, semblante, simulação etc. [...] (SANTAELLA, 1994, p. 26).

Desse modo, ao pensarmos a antropestética, um dos termos do nosso estudo, expressão híbrida composta por dois vocábulos significativos: antropos e aisthesis. Antropos, palavra originária do grego que designava face humana, ser que volve o olhar para o céu. Em resumo, o homem. Aisthesis, olhar e compreender pelos sentidos. Com isto, estaremos nos valendo no campo da estética em suas variações, seja com o sentido de beleza sensível como resultado de ato artístico (Platão), ou mesmo depreendendo-a como função da cognição (Baumgarten, século XVIII); ou sob a acepção de arrebatamento pelo sublime (Kant, século XVIII), conforme for à necessidade recorreremos ainda a (Hegel, século XIX) com a sua harmonia das formas, e sua ideia de gênio criador e de “imaginação criadora” designa-lhe o nome de “fantasia” (HEGEL, 1983, p. 166).

É importante registrar que Santaella (op. Cit.) será nossa cicerone com sua obra Estética: de Platão a Peirce. Nela a autora nos serve as discussões mais periféricas que na primeira parte do seu trabalho história das filosofias da estética, como já foi demonstrado no corpo do texto. A segunda parte do livro a autora elabora mais o trabalho. Nesse seguimento ela apresenta a estética de Peirce, ponto diretamente ligado ao nosso estudo, pois se vinculará à semiótica assunto a ser tratado no Capítulo 3. Vejamos de forma breve como Peirce apresenta sua ideia de estética, reportado pela estudiosa desse lógico e filósofo da semiótica.

Peirce afirmou que a ética deve ser alicerçada sobre uma doutrina que, sem de modo algum fazer considerações sobre como nossa conduta deve ser, divide idealmente os possíveis estados de coisas em duas classes, aqueles que são admiráveis e aqueles que não são admiráveis, e assume definir precisamente o que é que constitui a admirabilidade de um ideal. Seu problema é determinar por análise o que é que se deve deliberadamente admirar per se, em si mesmo, independentemente das suas aplicações sobre a conduta humana. Chamo essa investigação de Estética (CP 5:36) (SANTAELLA, 1994, p. 125).

A estética é perseguidora de um bem. O bem é o admirável que Peirce sugere que seja uma escolha consciente do indivíduo. Admirado e admirador são, portanto, impactantes mútuos. As inferências do admirador repercutem transformações alteradoras do movimento e das alternâncias do julgamento individual. O admirado numa escala que se revela conforme o olhar do admirador se transforma, assumindo outras significações modificando também o admirador.

Feita a escolha do que é admirado, nasce o belo, nasce à estética. Coloca-se então o indivíduo, a caminho do “*summum bonum*”; “[...] o ideal dos ideais que não precisa de nenhuma justificativa ou explicação. A questão da estética, portanto, é determinar o que pode preencher esse requisito de ser admirável, desejável, em e por si mesmo, sem qualquer razão ulterior (CP 2.199)” (SANTAELLA, 1994, p. 126).

Apropriando-nos das ideias até aqui postas, pensando as Itacoatiaras como uma “beleza especial” tomemos o sentido do belo e do sublime ou ainda do “admirável” o “summum bonum”, os registros rupestres do Boi Branco são uma memória exteriorizada, e exteriorizante acentuando ao meio ambiente da caatinga formas. Imprimindo aos contornos das rochas signos compartilhados socialmente, fazendo do local, um lugar especial. Um lugar socialmente humano, as signosgravura exprimem uma territorialidade, uma pertença. Visível memória revelando-se através de ação só percebida pela concessão sgnica das imagens preconizadoras de um imaginário perceptível através de uma estética humanizada.

1.3 Imagem, cultura e registro

Nas considerações sobre nosso primeiro termo, a imagem, registre-se à importância da mesma para o ocidente e sua valia para o nosso estudo. Idólatra, termo controverso, pois, alguns grupos não acreditam que ideias ou imagens possam dar origem a idolatria. Outros, ao contrário, encetaram o movimento iconoclasta. No mundo de bizâncio por volta do século VII os iconoclastas avançaram sobre as imagens destruindo-as. A alteridade oriental enchia o orgulho do ocidente por tal absurdo não lhe ocorrer. Ou ter sido evitado. De forma moderada os movimentos “heréticos” do século XVI, calvinistas, anabatistas etc., ainda hoje se vêem seus templos com suas paredes nuas, sem imagens. Mas é possível pensar sem imagens? Vejamos a seguinte passagem:

Pode parecer duplamente paradoxal querer tratar do “Ocidente iconoclasta”. Pois não é esse o epíteto reservado pela história da cultura à crise que sacudiu o Oriente bizantino do século VII? E como é que pode ser taxada de iconoclasta a civilização abundante de imagens que inventou a fotografia, o cinema, os inumeráveis meios de reprodução iconográfica? (DURAND, 1988, p. 23).

Criticando o iconoclasmo e alguns redutos da ciência contemporânea, Gilbert Durand inicia o primeiro capítulo de sua obra *A imaginação simbólica*. Poderíamos sem agravo, numa metáfora concluir que a civilização ocidental vive nos tempos atuais o mito de narciso quando o assunto é imagens. Inundada por estas chegou até a massificação e consumo exacerbado. Mas, a referência ao mito grego, podemos afirmar que o mundo, e todos os seus objetos “sub-humanos” são um grande espelho que ainda hoje cativa, prende pelo visto e pelo visado os homens. Nesse sentido, é o homem o grande provedor, origem e fonte de imagens.

De um recanto do olhar ocidental, a morte parece ter sido sempre, e ainda é, a maior instigadora do homem para a produção de imagens, pois: “[...] ainda haverá espaço para um Balthus, um Cremoni. Um Robert Bresson, um Kubrick. Todos, fabricantes de imagens que

pretendem vencer a corrida contra a maldita. Enquanto houver morte, haverá esperança-estética” (DEBRAY, 1993, p. 39).

Os caçadores coletores dos vazios dos ambientes de tabuleiros do semiárido do nordeste brasileiro carregavam consigo, ao que parece, esse desejo de vencer, ou ao menos driblar a morte. Imprimir imagens que os atrelasse a vida naquele ambiente novo que o impactava, o assombrava, o fazia talvez por respeito e admiração. A vida a seu modo, a expressaram através daqueles registros/imagens. As Itacoatiaras, renomeadas em nosso estudo de signosgravura podia vir a ser um modo próprio daqueles homens de ao menos negar a morte. Por quanto, “[...] o diálogo do homem com a vida, de que a morte é o motor móvel, não está perto de se interromper. É que não dispõe, simplesmente, de uma única “arte”, de um só “médium”. [...] nenhuma técnica de representação do mundo é imortal. Somente o é a necessidade de imortalizar o instável, estabilizando-o” (DEBRAY, 1993, p. 39-40).

Como já ressaltamos precedentemente no primeiro tópico ao emergir dentre os outros animais como sapiens, o homem destaca-se ao manifestar conhecimento sob a forma de arte, porque não dizer que nos ambientes de cavernas da Europa e nos paredões de arenitos dos ambientes de tabuleiros e do semiárido do nordeste brasileiro, expressava através de uma arte a mais complexa manifestação de cultura humana.

Nesse instante em que o homem revela-se em parte, os registros rupestres como indicadores, esse revelar, exteriorizar do oculto, espécie de negativo que se encontra nas profundezas da pisque, as imagens é o lado visível desse “filme” que é subjetividade dos homens. As imagens são curtidoras do efêmero, são registros do cotidiano vivido de uma coletividade, de um grupo ou de uma nação. São registros intencionais da memória em geral. Podemos dizer que isso é cultura humana? Podemos sim, mas, não sem embaraços.

A palavra cultura impõe severa dificuldade aos estudiosos das ciências humanas e sociais. Uma definição superficial vagueou por algum tempo apontando, “cultura é tudo aquilo que o homem produz e cria, e que a natureza não o faz”. Estaria resolvido o problema. Todavia não foi bem esse o resultado visto. A década de 1950 já se deparava com a dificuldade de relacionamento com o termo. Vejamos o seguinte exemplo que nos é dado por uma das maiores vozes da arqueologia e antropologia o pesquisador australiano Vere Gordon Childe no seu livro *Evolução Cultural*:

A palavra “cultura” tem uma inconveniente variedade de significações. Para certos círculos, a cultura, escrita com C, ou mesmo K, minúsculo, parece limitada à Arte (com A maiúsculo), à Arquitetura não-funcional, à Literatura que não se vende, à ópera – mas certamente não Gilbert e Sullivan e muito menos a Puccini – e assim por diante. (CHILDE, 19961, p. 36).

Como via a cultura na sua atividade de arqueólogo e antropólogo:

Os arqueólogos usam a palavra também num sentido limitado, mais totalmente diferente. Definem a cultura como uma reunião de traços correlatos que ocorrem repetidamente. Esses traços são principalmente objetos materiais [...]. A concepção do antropólogo não difere, em gênero, da concepção do arqueólogo, embora seja mais ampla. (CHILDE, 19961, p. 36).

Profundo conhecedor da história brasileira, em seus aspectos culturais, Alfredo Bosi, nos oferece extensa explicação etimológica para o surgimento e emprego usual da palavra cultura em seu rico texto *Dialética da Colonização*. Assim refere-se, “As palavras cultura, culto e colonização derivam do mesmo verbo latino colo, cujo particípio passado é cultus e o particípio futuro é culturus” (BOSI, 1992, p. 11). E ainda, a palavra cultus traz consigo variações:

Quando os camponeses do Lácio chamavam culta as suas plantações, queriam dizer algo cumulativo: o ato em si de cultivar e o efeito de incontáveis tarefas, o que torno o particípio cultus, esse nome que é verbo, uma forma significativa mais densa e vivida que a simples nomeação do labor presente (...) Cultus é sinal de que a sociedade já produziu o seu alimento já tem uma memória. (BOSI, 1992, p. 13).

Mais Bosi ainda diz que “cultus, us” na qualidade de substantivo,

[...] queria dizer não só o trato da terra como também o culto dos mortos, forma primeira religião, lembrança, chamamento ou esconjuro dos que já partiram” (BOSI, 1992, p. 13). Enfim, a cultura, essa palavra que Gordon Childe disse ter um inconveniente, assume outra situação semântica que Bosi nos coloca da seguinte maneira: De cultum, supino de colo, deriva outro particípio: o futuro culturus (...) o termo, em sua forma substantiva, aplicava-se tanto às labutas do solo, a agri-cultura, quanto ao trabalho feito no ser humano desde a infância; nesta última acepção verteria romanamente o grego paideia. O seu significado mais geral conserva-se até os nossos dias. Cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir as novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. (BOSI, 1992, p. 13).

Se vimos aqui que a palavra cultura apresenta uma gama de significações, diante dessa complexidade a discussão estaria encerrada, penso que ainda não chegou esse momento. Isto porque o emprego mais definitivo do termo cultura enfrenta outra tormenta se admitimos a palavras do eminente historiador Ciro Flamarion Cardoso quando nos fala, “Neste limiar do século XXI, vivemos segundo muitos uma crise de civilização, simbolizada talvez em forma adequada pela maneira com que se encara hoje em dia a dupla conceitual cultura/civilização” (CARDOSO, 1997, p. 11).

Na base desse entendimento, franceses e alemães, segundo Ciro Flamarion Cardoso foram os responsáveis pela “gestação do conceito de cultura”. No entanto, a palavra cultura se vincula a outro conceito, o de civilização entre franceses e alemães. Os franceses por seu lado

adotavam o termo civilização para as “altas culturas”, definidas pela urbanização, a escrita, a divisão do trabalho, o Estado e as atividades materiais sofisticadas como a metalurgia. De outro modo de entender. A ideia de civilização era o indicativo de “alta-cultura”. A cultura emerge do processo evolutivo do homem. Do lado alemão, cultura liga-se à ideia de costumes específicos, e de uma sociedade também específica, onde o ritmo de vida era lento e consequentemente as mudanças também. Eram comunidades de caráter tribal, ou rurais, base para opor-se a ideia de civilização ratificada pelo urbano dos franceses⁴.

Finalizando, uma última contribuição a discussão de cultura, mais recente diz-se que a criação do conceito de cultura não pode ser realizada sem que a vincule a outro conceito ainda mais, o de natureza. Essa nova versão vamos encontrá-la no texto de Terry Eagleton (2011):

Cultura é considerada uma das duas ou três palavras mais complexas de nossa língua, e ao termo que é por vezes considerado oposto – “natureza” – é comumente conferida à honra de ser o mais complexo de todos. No entanto, embora esteja atualmente em moda considerar como um derivado da cultura, etimologicamente falando, é um conceito derivado do de natureza. (EAGLETON, 2011, p. 9).

De fato, Eagleton (2011) encerra sem contradizer os outros comentaristas da cultura. O cultivar o colo da terra, ou coulter do inglês com o seu equivalente relha de arado, segundo o autor, confirma os sentidos, as variações que a palavra cultura sofreu ao longo dos tempos.

Devemos acrescentar que o homem na relação como os objetos e fatos naturais desenvolve uma “consciência de si mesmo e de tudo que o cerca” (Aquino, 1980). Mais que se diga; essa consciência não se reclusa na interioridade individual. Ela se mostrará também na forma de registro visual – o caso das signogravuras – tanto individual, como socialmente compartilhado. Como dito em outra passagem, numa dialética da memória. Ou seja, o registro memória individual, não se sobrepõe ao da coletividade, ele se integra dialogicamente. Sob o risco de perda de tais lembranças, os homens preservam-nas na forma de registros.

A produção dos registros, imagens surtidas, é laboriosa e decisiva, quanto aos meios técnicos para a produção e reprodução da vida social. Registros e técnicas são meios básicos à produção da vida social. Não há uma só sociedade humana instituída ou a se instituir que tenha aberto mão da sua memória. As imagens fazem parte de um repertório de um contexto social partilhado. Repertório simples, encontrado nos registros cotidianos das pessoas, do indivíduo, originado no fundo da psique.

⁴ CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, RONALDO (Orgs.). Domínios da História. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 6ª tiragem, 1997.

IMAGINÁRIO, PATRIMÔNIO E MEIO AMBIENTE

CAPÍTULO 2

2 IMAGINÁRIO, PATRIMÔNIO E MEIO AMBIENTE

Neste pequeno intróito, desejamos expressar a construção de um discurso apropriado e que viabilize o entendimento da dificuldade existente de ideias que associe os conceitos dos estudos de meio ambiente e do patrimônio ao imaginário. Primeiro porque a ideia de meio ambiente não se consolidou como uma disciplina, pois sendo nova, o seu processo de construção enfrenta a barreira dos “paradigmas unidisciplinares”, constatados por estudos recentes em função dos “multifatores” que acompanham o desastre socioambiental contemporâneo.

Essa tensão pode ser atestada pelas palavras de Leff (2007) em sua “Epistemologia Ambiental”:

O saber ambiental está num processo de construção. Em muitos campos ainda não se constituiu um conhecimento acabado que possa integrar-se a pesquisas interdisciplinares ou desagregar-se em conteúdos curriculares para incorporar-se a novos programas de formação ambiental. O saber ambiental tampouco constitui uma “dimensão” neutra e homogênea [...]. (LEFF, 2007, p. 161)

Em segundo lugar, essa situação decorre dos campos aqui relacionados abrigarem por seus respectivos lados, feixes conceituais conflitantes como no caso de patrimônio que implica a dimensão da cultura, natureza, mercado e propriedade. As apropriações das ideias no âmbito do imaginário aos termos patrimônio e meio ambiente, na dinâmica relacional, tendo como elo nesse caso, o homem, dificuldade esta mencionada no início desse preâmbulo.

Todavia, a importância do imaginário para essa discussão reside no fato de que iremos encontrar “forma e simbologia” no patrimônio prova que a imaginação assume um comportamento tão prático, quanto o comportamento técnico envolvente, estando presente nesse quadro a intersubjetividade, pois, estará também nas percepções e sentimentos individuais ou coletivos. Em se tratando disso, as imagens imaginadas em qualquer tempo e espaço constituem função dinâmica, afirmativa, pois as imagens inscrevem-se no centro de todos e quaisquer debates. Nesse contexto, podemos encontrar noções como o de “vida e morte”. Nesse instante, o imaginário passa a ser a ferramenta do homem para negar a morte e

afirmar a vida podendo se manifestar nas várias formas de arte, portanto decisivo para estudos como o nosso.

2.1 A antropologia de Gilbert Durand

Podemos afirmar que a história da antropologia contemporânea não se escreverá sobre ela sem que se refira à contribuição de Gilbert Durand. Para os apontamentos em torno da sua antropologia, devo dizer que antes iniciarei expondo algumas ideias em torno do aparecimento do saber antropológico, seu concurso à condição de ciência e suas tensões.

Entendemos ser necessário antes de apresentar as pretensões deste texto, comentar sobre o eminente pesquisador. Após essa digressão pontuamos nosso argumento com a emergência triásica do imaginário, patrimônio e o meio ambiente. Considerando cada um desses conceitos, denotando-lhes suas respectivas especificidades e a importância do imaginário para o debate sobre meio ambiente. Essa caminhada, insistimos, exigem refletirmos um pouco sobre o tempo pretérito da trajetória da antropologia.

Emergir das florestas boreais, dos bosques, da planura das savanas para a prática do exercício de pensar, e pensar sobre si mesmo, esse magnífico evento tendo como protagonista o homem, é uma marca que vamos encontrar em todas as sociedades. Desde aquelas mais “simples”, donde a oralidade transporta memórias e seus mitos vivos até as sociedades conceituadas de complexas ao atingirem o “nível de civilização”, ou estágios culturais avançados, as eras de saberes distintos e difusos se sucederam. A respeito dessas travessias, já se disse: “[...] O homem nunca parou de interrogar-se sobre si mesmo [...]” (LAPLANTINE, 1994, p. 13). A tarefa consumiu ao homem e sua humanidade, um olhar cambiante e pedagógico de práticas, a cada apropriação de um novo ambiente terrestre conquistado. Uma sequência de conhecimentos e técnicas cumulativos foi se acondicionando e se atualizando numa recorrência concomitante a apropriação dos espaços a cada nova circunstância histórica a ser vivida.

No início, organizar e explicar o seu mundo, o recurso, parece ter sido, e as pesquisas indicam o mito, mas este careceu da “imagem-arte”, ou artística para dar-lhe forma tanto quanto a cultura material. Nesse momento, representar foi um passo a mais em direção aos deísmos. Assumindo essa nova maneira, o homem volta-se para si, para pensar sobre a sua condição. A arrancada para o nível mais complexo de pensar sobre si e o seu lugar no mundo, nessa ultrapassagem, o mito sede aos apelos da filosofia que toma forma, prestígio e respeito, revestindo-se de mais intensidade quando as portas de um novo tempo, de uma nova era se

abrem. Esse tempo longo já vivido, desde os pré-socráticos, encontra-se agora com o século XVIII da decantada “era moderna”, sua Revolução Científica e a “invenção do humano”.

Ainda com certa desconfiança e ameaças, a palavra ciência inicia timidamente, mais ousada, a sua caminhada. A antropologia ainda não aparece. “[...] De fato, apenas no final do século XVIII é que começa a se constituir um saber científico (ou pretensamente científico) que toma o homem como objeto de conhecimento e não mais a natureza [...]” (LAPLANTINE, 1994, p. 13).

Referir-se a um “projeto antropológico” a essa altura, as condições e dados coligidos não reunia ainda marcadores para tal. Haja vista que o mundo conhecido então era reduzido à Europa. Uma alteridade que lhe despisse e descortinasse o “outro e suas circunstâncias” estava por esperar um tempo. Laplantine (1994) é de opinião que esse “projeto antropológico” não poderia existir se parte da humanidade se encontrava eclipsada, ou seja, “inexplorada”.

Para que esse projeto alcance suas primeiras realizações, para que o novo saber comece a adquirir um início de legitimidade entre outras disciplinas, será preciso esperar a segunda metade do século XIX, durante a qual antropologia se atribui objetos empíricos autônomos: as sociedades então ditas “primitivas”, ou seja, exteriores às áreas de civilização européia ou norte-americanas. (LAPLANTINE, 1994, p. 13).

Esses primeiros movimentos da nova ciência dirigiram-se aos espaços geográficos de fora da Europa. Tais realidades vieram a serem as extensões do oceano pacífico, como no caso das Ilhas Trobriand, na Melanésia, início do século XX. Tal movimento era a exigência para que a antropologia alçasse o status de ciência, lembrando uma vez mais, que o seu objeto estudo, já apresentado por Laplantine, fora as sociedades ditas “primitivas”.

Em resumo aligeirado, o intercurso dos séculos XV a XVIII, marcado pelo encontro entre as humanidades européias, e as reveladas pelas grandes navegações, América, África e Ásia, cotejou essas alteridades. Em princípio, o “bárbaro”, o “selvagem” foram submetidos ao teste de humanidade através do crivo religioso como parâmetro, indagando-se então, se os selvagens tinham alma ou não, para que fosse ungido ao direito de participar da humanidade européia.

No século XVI, Jean de Léry e Montaigne criticam essa concepção. Laplantine (1994), diz que Léry “[...] entre os indígenas brasileiros, pergunta-se: é preciso rejeitá-los fora da humanidade? Considerá-los como virtualidades de cristãos? Ou questionar a visão que temos da própria humanidade, isto é, reconhecer que a cultura é plural?” (LAPLANTINE, 1994, p. 53). Segundo este autor, esse momento “[...] não é de um saber antropológico, muito menos

de uma ciência antropológica, mas sim de um saber pré-antropológico”. (LAPLANTINE, 1994, p. 53).

Dúvidas lançadas sobre a cultura eurocêntrica, no longo curso século XVIII, quando se imaginava superada essa concepção, o século XIX vê-se diante de nova recaída. O eminente filósofo alemão Hegel proclama que a “[...] América do Sul é mais estúpida ainda do que a América do Norte, e que havia uma grande vala que separava Ásia e África da humanidade por não existir nesses povos, história” (LAPLANTINE, 1994, p. 45). Essas passagens não representam ainda a crise desse saber, a caminho de se estatuir. O século XIX foi um período de profundas mudanças na política dos Estados europeus. No final da sua segunda metade a Europa se reinventa com o “neocolonialismo”, concomitante ao pesadelo que se iniciou para os africanos.

Aquilo que antes era vagamente a pré-história de um saber, ou de um saber pré-antropológico, no entardecer do século XIX, emerge dos estudos sobre o “primitivo” o que se convencionou chamar de “antropologia”.

[...] no século XIX, o contexto geopolítico é totalmente novo: é o período da conquista colonial, que desembocará na assinatura, em 1885, do Tratado de Berlim, que rege a partilha da África entre as potências européias e põe fim às soberanias africanas. É no movimento dessa conquista que se constitui a antropologia moderna, o antropólogo acompanhando de perto (...), os passos do colono. (LAPLANTINE, 1994, p. 64).

África, Índia, Austrália e Nova Zelândia constituirão referências para grandes espíritos dessa época.

Uma rede de informações se instala. São os questionários enviados por pesquisadores das metrópoles (em especial da Grã-Bretanha) para os quatro cantos do mundo, e cujas respostas constituem os materiais de reflexão das primeiras grandes obras de antropologia que se sucederão em ritmo regular durante toda a segunda metade do século. Em 1861, Maine publica *Ancient Law*; 1861 Bachofen, *Das Mutterrecht*; em 1864, Fustel de Coulanges, *La cite Antique*; 1865, MacLennan, *O casamento Primitivo*; em 1871, Tylor, *A Cultura Primitiva*; em 1877, Morgan, *A Sociedade Antiga*; em 1890, Frazer, os primeiros volumes do *Ramo de Ouro*. (LAPLANTINE, 1994, p. 64-65).

Toda essa efusiva produção tinha a tarefa de constituir um “corpo etnográfico” ou antropológico, paradigmaticamente novo, ante a construção anteriormente feita pelas “luzes”. Com efeito, a expressão “selvagem” dá lugar ao termo “primitivo”. No entanto, a maior promessa desse período, foi invocar o evolucionismo que emplacava a ideia de universalidade. Os estágios, os ritmos de desenvolvimento culturais diferentes, indicariam as etapas por que passariam as populações até chegar ao estado de civilização. Toda a onda desse contexto fora capitaneada por *Primitiva Sociedade*, de Lewis Henry Morgan.

A grande contribuição dessa antropologia seria o uso das sociedades denominadas então de “arcaicas”, admitidas como “laboratório” desses antropólogos. Nesses estudos, a preferência era pela religião e o parentesco. Porém toda a massa de trabalhos produzidos dessa época, e o traço do “evolucionismo” foram descreditados como alvo de desconfiança, [...] O pensamento evolucionista aparece, da forma como podemos vê-lo hoje, como sendo ao mesmo tempo dos mais simples e dos mais suspeitos [...]” (LAPLANTINE, 1994, p. 64 e 65). Isso tudo em função do critério adotado que girava em torno da ideia de “atraso” das populações chamadas de arcaicas em relação ao “progresso técnico e econômico” da sociedade europeia numa nítida demonstração de arrogância.

A virada desse “jogo” esperou os trinta primeiros anos do século XX. A antropologia do século XIX, a base dos relatos de missionários e de dados enviados para os escritórios de “gabinete”, curva-se ante uma antropologia prática que se traduziria pela “pesquisa de campo” realizada pelo próprio etnógrafo. Essa “revolução” ficou a cargo de dois grandes nomes. O primeiro vem dos Estados Unidos, Franz Boas, o outro vem da Cracóvia, Polônia, Bronislaw Malinowski radicado na Inglaterra. Para Boas, “[...] tudo deve ser anotado [...] Tudo deve ser objeto da descrição mais meticulosa, da retranscrição mais fiel [...]” (LAPLANTINE, 1994, p. 77).

O processo assumiu a condição de página virada da antropologia “vitoriana”, ao entrar em cena Malinowski. Pioneiro nos trabalhos de campo que resulta na obra *Os Argonautas do Pacífico* (1922), e *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem* (1927), para ficar nesses exemplos, inaugurando dessa forma a antropologia, o funcionalismo e a utilização da foto-imagem. Suas contribuições, além de inovar, configuraram a práxis do antropólogo, o trabalho de campo, rompendo ainda com o evolucionismo e a ideia de “ciclos ou estágios históricos”, e de uma “geografia especulativa e difusionista” (LAPLANTINE, 1994, p. 80).

Desse período, insere-se ainda “um gosto de cinza e sangue”, na história desse saber nascendo também a Antropologia Aplicada. Segundo Frans Moonen (1988), recebeu o apelido de “ciência das sobras”, pois o que se dizia a seu respeito é que a ela interessava aquilo que as demais ciências do campo das humanidades rejeitavam (MOONEN, 1988, p.09). Contudo, objeto científico mesmo para a antropologia só veio com a “escola francesa de sociologia” com a contribuição da filosofia com nomes como Marcel Mauss e da sociologia, Émile Durkheim, que requerem para isso, “[...] a constituição de um quadro teórico, de conceitos e modelos que sejam próprios da investigação social, isto é, independentes tanto das explicações históricas (evolucionismo) ou geográfica (difusionismo) ou quanto da explicação

biológica (o funcionalismo de Malinowski) ou psicológica (a psicologia clássica e a psicanálise).” (LAPLANTINE, 1994, p. 87).

Todavia, desse momento marcante da história da antropologia, o que se observará é que a originalidade do trabalho de campo por si só não assegurou modelos teóricos tão necessários àquela atividade. Viradas outras tantas páginas, no início do século XX nesse cenário, a França constituiu de fato sua etnografia. Marcel Griaule e Maurice Leenhardt são os grandes nomes, por outro lado, o “artesão e organizador” da antropologia francesa veio a ser Paul Rivet pondo-se a frente do Museu do Louvre até a chegada do nazismo quando se exila nos Estados Unidos, vindo a conhecer Franz Boas de quem ficou muito amigo.

O substantivo “crise” sempre rondou a cultura ocidental, mas nada que se compare com o século XX. Neste, a palavra toma proporções que daí em diante generalizou-se e nenhum setor da sociedade ficou imune, chegando-se a admitir usualmente à frase “a crise do século XX”. Assim, as ciências humanas não foram poupadas, pois “[...] Por volta dos anos sessenta, à antropologia experimentou uma forte crise, pois se viu obrigada a reestruturar tanto seu objeto específico de estudo, as culturas primitivas, como sua metodologia, especialmente no que se refere ao seu caráter científico ou positivo.” (AZCONA, 1992, p. 120).

Os motivos e razões chegaram até ela de diferentes pontos. Os materialistas históricos, os antropólogos latinos americanos e os nacionalistas da África acusavam-na de estar a serviço do status quo neocolonialista. A saber, que,

[...] o tão comumente defendido princípio da não-pertença do antropólogo à cultura investigada é considerado pelo africano Keniata, por exemplo, como prova “de que o africano deve continuar exercendo o papel de um ignorante selvagem, de tal forma que possam monopolizar o ofício de interpretar sua mente e sua linguagem por ele [...]”. (AZCONA, 1992, p. 122).

A história da Antropologia continuou e se revigorou. Como disse Claude Levi Strauss, quanto ao o futuro da antropologia em entrevista a Llobera (1979), “[...] Enquanto existirem seres humanos na terra, haverá sempre uma razão para a existência da antropologia” (LLOBERA, 1979, p.103). Esse momento, longo transcurso desse saber, assume estudar o homem considerando suas múltiplas dimensões no vasto espectro da sociedade instituída. Cumpre afirmar como dizia Herskovits, “A ciência da antropologia divide-se em dois largos campos. Um refere-se à forma física do homem, o outro a seu comportamento aprendido [...]” (HERSKOVITS, 1963, p. 17). De um lado, os antropólogos cuidam de estudar biologicamente os homens, tomando para isso as variações e as relações entre patrimônio genético e o meio geográfico, ecológico, social, considerando os fatores culturais, mais

focando objetivamente a “genética das populações”, o que permite ao antropólogo chegar ao “inato e ao adquirido” (LAPLANTINE, 1994, p. 16).

Outras áreas, ou “territórios”, encontramos os antropólogos se aplicando segundo Laplantine, no campo da antropologia pré-histórica com interesse em reconstituir as sociedades desaparecidas através do exame de elementos e vestígios materiais enterrados ou não. Como também debruçando-se sobre a linguagem, estudo que se denomina de “antropologia linguística”, tendo como viés o contexto cultural de uma sociedade por meios de seus indivíduos, estudos de indivíduos procurando compreender como funciona o psiquismo humano (LAPLANTINE, 1994, p. 16). Entretanto, se podemos empregar com toda a sua carga semântica o termo “largo” usado por Herskovits, devemos fazer de modo justo ao território da “antropologia social e cultural” prática que mais notoriedade adquiriu nos últimos tempos. Depois disso, o pensamento e atividade antropológica se expressariam por meio das mais desenvolvidas antropologias. Ou seja, geograficamente as mais importantes, e de notória influência sobre outras antropologias no derredor do mundo, a saber, a americana, a britânica e a francesa.

A antropologia americana revela-se à medida que instituiu o neoevolucionismo, enquanto a britânica concentrou-se em manter-se fiel às raízes marcadamente antievolucionista, difusionista e empírica. O século XX, no primeiro quartel do mesmo, ao se falar de antropologia francesa segundo os registros, a França vivia um quase apagão. Excetuando Paulo Rivet, pois como já nos referimos, em 1946, ele organizou a antropologia da terra da “belle époque”, dando início a um posterior dinamismo expresso nas palavras de Laplantine (1994): “Seria difícil, em algumas frases, caracterizar os desenvolvimentos propriamente contemporâneos dessa pesquisa francesa, cuja riqueza, não tem mais nada a invejar dos Estados Unidos ou da Inglaterra [...]” (LAPLANTINE, 1994, p. 102).

Essa antropologia perseguiu então, as “preocupações teóricas” e foi marcada pela busca dos “sistemas de representações”, religião, mitologia e a literatura de tradição oral, primando pela “renovação metodológica, orientando-se pelo estruturalismo de Lévi-Strauss, e também uma face marxista, conduzida no todo por pilares como a etnografia, a museografia e a etnologia francesa de origem” (LAPLANTINE, 1994, p. 102).

O termo antropologia, deriva-se do grego *anthropos*, homem; *logos*, estudo ou pensar preocupado com o homem na sua integralidade, vê juntar-se a sua história no início da década de 1930, outro rico desdobramento. Era criado então, em Ascona, Suíça, o “Círculo Eranos” pela sua mentora Olga Froebe-Kapteyn, holandesa dona de uma propriedade naquela localidade Suíça. Durante sete décadas serviu para os encontros que duravam oito dias.

Carregada de simbologia, Eranos significava “banquete”, e cada membro constituinte bancava sua alimentação. Preocupados com a espiritualidade, participava deste encontro intelectos de variados matizes, desde biólogos, físicos, matemáticos, literatos, psicólogos e psicanalistas.

Compunham o círculo mais de vinte intelectuais, Paul Tillich (teologia e filosofia cristã), Gerardus van der Leeuw (fenomenologia e história das religiões), Carl Gustav Jung (psicologia analítica), Joseph Campbell (mitologia comparada), Bohr (física), além de Mircea Eliade (história das religiões) e Gilbert Durand (arquetipologia geral e hermenêutica dos símbolos), posteriormente teceremos considerações sobre o imaginário, a partir da sua antropologia.

A marca desse grande pesquisador se inscreve no bojo da antropologia francesa. Falecido em de 2012, o filósofo, o sociólogo, o antropólogo e o acadêmico de Grenoble II, foi responsável e fundador do *Centres de Recherches sur l’Imaginaire* em 1966, e o atual diretor, o seu ex-aluno Prof. Michel Maffesoli. O centro de pesquisa vincula-se ao Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) da França. A importância de Durand atravessa as fronteiras da França, e o centro de pesquisa por ele criado coordena outros tantos dentro da Europa e fora. No Brasil, encontramos o Centro de Estudos do Imaginário, Culturanálise de Grupos e Educação (CICE) da USP e o Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas sobre o Imaginário da Universidade Federal de Pernambuco.

Tentar empreender um pouco o território da sua antropologia é sentir-se provocado a tocar no psiquismo humano. Iniciamos elucidando o alterego é como se fosse um “ente secreto”, uma fala que ecoa do “fundo” do psiquismo do “eu”. O ato de criação de símbolos-signos pelo homem constituindo uma dialética da alteridade entre seu criador e a criatura. Encontrando-se mutuamente, o alterego esse “ente secreto”, se pronuncia, irrompendo de sua “crisálida” após diálogo interior no ambiente mais secreto do “silêncio criativo” para exteriorizar-se em imagens imaginadas. Assim, nos parece ser o ato de criação pelo homem.

O silêncio é um condutor de criação de imagens. Absorto no sentido do arrebatamento íntimo, enlevado, o homem produtor-artista, numa dupla relacional, seu silêncio e o ambiente circundante, sente-se tocado pelo encanto das semelhanças quase mágicas, somatizadas por outros ambientes vividos anteriormente. O último desses ambientes produz na sensibilidade, uma anamnese de efeito mimético, os resultados são os símbolos, signos significantes estampados em suportes inertes, surdos, porém fiadores de uma forma de comunicação rememorizadora.

O mundo edificado desde os tempos imemoriais, seus primeiros imaginadores, os sapiens ao fabricarem utensílios, imagens e símbolos, os conceituamos e aceitamos como

cognoscíveis. O psiquismo humano, aceito e avaliado através dos termos – racional e irracional – todavia, o mundo vivido sob a orientação da cognoscibilidade, as relações intra e extra-humanas, são preferencialmente guiadas pelo modelo lógico racional, o tempo vivo.

Seria de se presumir um produto isento de notáveis perturbações, e erros sociais, via instituições imaginariamente pensadas e historicamente anacronizados. Este “mundo-modelo” foi, e é construído em bases explicativas da lógica racional. Não se trata de um bota-fora a racionalidade. Pelas consequências, parecem proverem de modo inverso, um mundo de eternas antinomias institucionalizadas, vividas, introjetando-se e contrariando o modelo de “ideias racionais encadeadas”.

Pensamos as imagens sempre as empurrando para o campo do “sonho e da neurose”, ou seja, para a condição da irracionalidade. Isto abre um paradoxo. A vivência é uma atividade/produto do racional, pensada, imaginada. O sonho, o delírio e a neurose recebem “cortes” em relação ao imaginário como se fosse possível dicotomizá-lo porém devemos sempre recorrer à imagem para que ela nos fale aquilo que a racionalidade não é capaz. Nesse momento, encontrar-se com o pensamento de Gilbert Durand, ou melhor, com sua antropologia, é embrenhar-se no balanço que faz entre a imaginação e o símbolo.

Em se tratando dos elementos constitutivos dos seus estudos, não é possível evitar as raízes do mesmo: “o eterno e o temporal”. Isso não significa que sublinhamos todo o conjunto que caracteriza a sua antropologia. É necessário requerer a inserção do “sumbolon”, o símbolo, pois na antropologia de Durand, no seu trajeto para o imaginário, encontramos uma morfologia implicada no símbolo. Ou seja, o símbolo assume a condição icônica, por exemplo, na representação posta em um suporte para a comunicação de um grupo social.

Vejamos o caso do comunismo, a foice e o martelo como representação mental, o mesmo símbolo apresenta-se como signo. Uma vez essa condição assumida, o signo se oferece com seu conseqüente, o significado, também com função de significante. O significante, pois, constituindo-se por seu lado como leitura resultante real da realidade.

Noutros teóricos, o signo se iguala ao ícone em função do seu objeto. A esse respeito, um exemplo clássico é a cruz no contexto da cristandade. O crucifixo, mesmo incorpóreo, remete aos cristãos. A ponte de apoio e início de nossa discussão do imaginário em Durand seria apreciar an passant os mega suportes – catolicismo e o protestantismo no medievo ocidental – não como caso particular, mas, como movimento de contexto épico do mundo europeu que Durant denomina de iconoclasta contra o imaginário e delinear o pensamento desse cientista francês.

Sua luta é em torno da instituição de uma ciência da imagem e do imaginário. Seu libelo se ergue contra o movimento externo e interno da ciência e por outro, pelas duas atuais universais denominações religiosas: cristianismo e islamismo. Se pela imagem o homem o pode representar a santidade e outras virtudes humanas sublimadas e estetizadas por meio ideográfico, ou seja, por meio da imagem grafada ou gravada, a partir da imagem imaginada, ocorre o deslocamento, a aproximação do indivíduo a outro mundo, o “mundo invisível” com seu ambiente conduzido pelos “[...] três graus de representações do imaginário: o vestígio, a imagem propriamente dita e a semelhança [...]” (DURAND, 1998, p. 20), para encantamento do diálogo dos indivíduos com o meio ambiente imediato através da “Imitatio Nature”.

O psiquismo não funciona como afirma Durand (1998) [...] apenas à luz da percepção imediata e de um encadeamento de ideias, mas, também na penumbra ou na noite de um inconsciente, aqui e ali, as imagens irracionais do sonho, da neurose [...] (DURAND, 1998, p. 36), perambulando pelas ideias racionais, deseja revelar o lado parcial, obscuro do psiquismo.

O silencioso sonho, esse veio onírico, é o veículo que transpõe dialeticamente essa barreira vertendo o imaginário liberado do seu “cárcere”, o inconsciente se revela diáfano para as imagens. Isto porque assume,

[...] o papel decisivo como mensagens que afloram do fundo do inconsciente do psiquismo recalçado para o consciente. Qualquer manifestação da imagem representa uma espécie de intermediário entre um inconsciente não manifesto e uma tomada de consciência ativa. Daí ela possuir o status de um símbolo e constituir o modelo de um pensamento indireto um significante ativo que remete a um significado obscuro. (DURAND, 1998, p. 36)

Deslocando-se no interior da antropologia de Durand, vemo-lo citar um “imperialismo ideológico do Ocidente”, suprimindo iconoclastamente o imaginário. O Ocidente eleva a ciência e a conduz à categoria de “[...] única dona de uma verdade iconoclasta [...]” (DURAND, 1998, p. 07), criando “valores supremos”, afirma esse mesmo autor. Se considerarmos seu enunciado, haveremos de aceitar a existência de “um fundamentalismo da ciência” que se arrasta ainda em nossos dias. Ou seja, um discurso de orientação binária. Concepção remete para representações maniqueístas do tipo “o bem e o mal”, nada apropriado ao status das ciências sociais.

Dois ambientes novos marcaram as reações em prol do imaginário. O movimento apontado por Durand como “pré-romantismo” que concebia uma estética que “reconhece e descreve um sexto sentido”, um calço a mais para a percepção que se alia a razão e a “percepção costumeira” criando a “[...] terceira via de conhecimento, permitindo a entrada de uma nova ordem de realidades” (DURAND, 1998, p. 27). Por outro lado, como consequência

das “Luzes”, os movimentos românticos do século XIX, revidam a dobradinha racionalismo-positivismo. O atrevimento pioneiro, bem sucedido decorre de um cinturão de força encabeçado por Kant em reabilitar a imaginação, assim como no pensamento de Hegel, Schelling, Schopenhauer implicando imaginação à estética. Esse fato, para o imaginário, não deixa de ser um passo importante, admite Durant, entretanto pondera afirmando que a imagem ficou subordinada a se integrar a Razão (DURAND, 1998, p.28).

Ainda hoje ao se falar de uma “antropologia do imaginário”, esse binômio usado por Durand, causa em alguns pesquisadores uma espécie de fobia. Ainda reina uma ignorância no meio social e até mesmo no espaço acadêmico. Não havendo cabimento para recrutar uma polissemia para o termo como desculpa, este último ambiente acentua o tom de rejeição a pesquisa tendo como abordagem, o imaginário. Asseguramo-nos disso, em *A Imaginação Simbólica*, obra deste autor:

Sempre reinou extrema confusão no uso de termos relativos ao imaginário. Talvez se deva presumir que esse estado de coisas provém da extrema desvalorização que sofreu a imaginação, a “phantasia”, no pensamento do Ocidente e da Antiguidade Clássica. De qualquer modo, “imagem” “signo”, “alegoria” “símbolo” “emblema” “parábola” “mito” “figura” “ícone”, “ídolo” etc. são utilizados indiferentemente pela maioria dos escritores. (DURAND, 1988, p. 11)

Na antropologia de Durand, é um equívoco pensar-se que o símbolo precede a imaginação. Dissociar, ou operar uma dicotomia do símbolo quando se falar dele e apresentar do “outro lado” o signo, o excessivo didatismo parece conferir “estaticidade” a imagem. Em verdade, o símbolo não é um ícone “per si” e nem “em si”. Ensina-nos Durand (1988): “O símbolo se define pela mente, primeiramente, como pertencente à categoria do signo: [...] a maioria dos signos são apenas subterfúgios de economia remetendo a um significado [...] um sinal simplesmente precede a presença do objeto que representa” (DURAND, 1988, p. 12).

O sentido de “economia” atribuído ao signo por Durand não confunde nem cria uma ontologia dos objetos simbólicos. O signo, segundo ele, resolve aquilo que necessitaria de uma explicação circunstanciada por outras representações. Nesse sentido, dizemos nós, que a imagem lava o signo. Se perguntado a uma criança, o que é um “dia bonito”, a resposta imaginada, por vezes, a imagem apresentada é o céu com uma “bela nuvem”, um arco-íris, e o astro rei.

[...] uma palavra, uma sigla, um algoritmo substituem economicamente uma longa explicação conceitual. É mais rápido traçar numa etiqueta uma caveira estilizada e duas tífias cruzadas do que explicar o complicado processo pelo qual o cianureto de potássio destrói a vida. [...] Como os signos desse tipo nada mais são do que um meio de economizar as operações mentais [...].” (DURAND, 1988, p. 12)

Não é uma simples itinerância que demonstrará a importância do imaginário no pensamento de Durand. Sua antropologia está amplamente envolvida pelo traço do imaginário. Pensar o mundo ou meio ambiente e representá-lo exige antes doses de imaginação. Duas formas de “consciência” segundo ele operam no processo de representação das esferas do mundo.

A consciência dispõe de duas maneiras de representar o mundo. Uma direta, na qual a própria coisa parece estar presente na mente, como na percepção ou na sensação. A outra, indireta, quando, por qualquer razão, o objeto não pode se apresentar à sensibilidade “em carne e osso”, como por exemplo, nas lembranças de nossa infância, na imaginação das paisagens do planeta Marte “[...] ou na representação do além-morte. Em todos esses casos de consciência indireta, o objeto ausente é ré- (a) apresentado à consciência por uma imagem, no sentido amplo do termo. (DURAND, 1988, p. 12)

Um elemento importante compõe o argumento de Durand em direção a “imaginação simbólica”. Na imaginação simbólica, afirma ele que o uso dos signos é arbitrário. Entretanto, faz uma ressalva: “[...] há casos em que o signo é forçado a perder sua arbitrariedade teórica: quando remete a abstrações, especialmente qualidades espirituais ou morais dificilmente apresentáveis “em carne e osso” [...]” (DURAND, 1988, p. 13).

Diante desse quadro Durand fala de duas maneiras existentes para representar o mundo. O autor relata que a primeira consiste numa “representação direta”, isto quando os objetos do mundo se fazem presentes na mente através da “simples sensação”, enquanto a indireta aparece subliminarmente quando o objeto não se oferece em “carne e osso”, a exemplo da imaginação que criamos de lugares, antes nunca visitados, ou “lembranças de nossa infância” adormecida. Para esses casos, veremos Durand (1988), denominando-os de “consciência direta e indireta”, mais ao falar da segunda comenta “[...] o objeto ausente é ré- (a) apresentado a consciência por uma imagem, no sentido amplo termo” (DURAND, 1988, p. 13).

O autor sugere e resolve o problema da “consciência direta e a indireta” que segundo ele a diferença entre ambos “não é tão nítida” nos dizendo que “[...] a consciência dispõe de diferentes graus da imagem (conforme ela seja uma cópia fiel da sensação ou simplesmente assinale o objeto) [...]” (DURAND, 1988, p. 13). Partindo da ideia de “arbitrariedade teórica do signo” podemos dizer que o símbolo encontra-se com o signo para designar algo que tomamos, por exemplo, uma caixa em madeira e nela inscrito TNT e a imagem de duas bananas de dinamite estampada dispensando assim a necessidade de uma explicação sobre o conteúdo da embalagem.

Outro momento importante é quanto ao conceito de “alegoria”, utilizado por Durand, que nos avizinha da “imaginação simbólica”. A alegoria pode ser usada, articula ele, como “apólogo” (narrativa), podendo ser compreendido por um quadro inanimado. Ou seja, é possível em uma “narrativa” conter seres inanimados de representações tanto cósmicas, com imagens geométricas ou de elementos da natureza. Segundo o autor, a alegoria é “tradução”, “[...] concreta de uma ideia difícil de atingir ou exprimir de forma simples” (DURAND, 1988, p. 13)

Noutro passo do contexto da antropologia de Durand, propomos aqui uma pequena distensão, para argumentarmos sobre sua defesa incisiva do imaginário quando se referindo ao “iconoclasmo” do Ocidente expondo que “[...] o empirismo é tão iconoclasta como o método cartesiano” (DURAND, 1988, p. 13).

Ao referir-se ao século 18 e 19, diz:

Todo saber dos dois últimos séculos se resumirá em um método de análise e de medida matemática mesclada à preocupação com a enumeração e a observação, da qual a ciência histórica se beneficiará. É assim que se inaugura a era da explicação cientificista que, no século XIX, sob a pressão da história e de sua filosofia, se desviará para o positivismo. Essa concepção “semiológica” do mundo será a concepção oficial das universidades ocidentais, especialmente a francesa, filha de Auguste Comte e neta de Descartes. (DURAND, 1988, p. 26)

A dureza da reação de Durand não excetuou nem mesmo Sartre: “Durante dois séculos, a imaginação é violentamente anatematizada, ainda como “[...] pecado contra o espírito [...]”, Alain Brunschvig só vê nela a infância confusa da consciência; Sartre descobre no imaginário apenas o “nada”, “objeto fantasma”, “pobreza essencial” [...]” (DURAND, 1988, p. 26). Em outra obra fôlego, “As Estruturas antropológicas do imaginário”, o autor reserva da Introdução, onze páginas ao primeiro tópico “As imagens de quatro vinténs” a crítica ao texto “O Imaginário” do filósofo francês de “O ser e o nada”. Referindo-se a Sartre, o pesquisador da hermenêutica dos símbolos se coloca,

[...] parece-nos que Sartre subtraiu a compreensão da imaginação por se ter querido limitar a uma aplicação restrita do método fenomenológico [...] parece paradoxal ter tentado o estudo do fenômeno da imaginação sem se dignar a consultar o patrimônio imaginário da humanidade que a poesia e a morfologia das religiões. (DURAND, 2012, p. 25)

O paradoxo que Durand interpõe na crítica ao estudo de Sartre, ou a qualquer um que desabone a imaginação, ratificando que ninguém queira realizar um discurso desabonador da imaginação, não pode atrever-se a falar de arte, ou da obra de arte como as imagens sacras, a

música ou a poesia, sem considerar o imaginário “[...] como uma manifestação original de uma função psicossocial” (DURAND, 1988, p. 25).

A poesia nesse sentido é encontrada no movimento romântico da Europa e no Brasil. Vale lembrar “A Canção do Exílio” de Gonçalves Dias, da sua obra “Contos Literários”, nela a imagem da natureza, da terra “pátria” distante, é forte e comovente. Mais recente, a profundidade da poética encontrada em Dorival Caymmi, na sua canção “É doce morrer no mar”; as imagens do mar, a ideia de doçura compondo com outros elementos como a sereia e um jangadeiro, o imaginário do cancionista atesta a força da imaginação. Desse modo, o romantismo encontrado na poesia e também o surrealismo, partilham em Durand como suporte para o estudo da antropologia imaginário.

Nessa discussão vertida para o interior da “antropologia do imaginário”, Durand em um de seus escritos intitulado “A Imaginação Simbólica”, no capítulo sobre “A convergência das hermenêuticas”, deixa claro seu desejo de purificar a “antropologia do imaginário”, propõe retirar-lhe o excesso deixado pelo “iconoclasmo empirista e cartesiano” evitando “[...] os resquícios culturais e julgamentos de valor [...] do tríplice iconoclasmo do Ocidente”. (DURAND, 1988, p. 75)

O “tríplice iconoclasmo do Ocidente” refere-se Durand, aos métodos – mencionados por ele – como redutivos; depois os “resquícios do privilégio racionalista” encontrado na simbólica de Cassirer que secundariza o mito em benefício da ciência. Segundo, era preciso diz – “descobrir Bachelar” –; finalmente passar longe “[...] do otimismo paradoxal de Jung, que só vê no símbolo uma síntese mental [...]” (DURAND, 1988, p. 75)

O núcleo de sua antropologia, Durand dispôs, e descreve após 15 anos de pesquisa. Para isso, três foram os estágios: “[...] uma teoria geral do imaginário, depois os [...] níveis formadores das imagens simbólicas [...]” (e por fim) “[...] a generalização tanto estática como a dinâmica da virtude da imaginação desemboca numa metodologia que já é uma ética que esboça uma metafísica [...] através da própria generalização de seu ponto de aplicação, implica a convergência dos métodos, a convergência das hermenêuticas.” (DURAND, 1988, p. 76).

Passado o momento de rigor, Durand coloca a racionalidade como um serviço prestado pelo o imaginário, vê-se aqui uma inversão de posições. Nesse sentido, essas duas dimensões do psiquismo não se apartam. Notifica ele:

[...] não há ruptura entre o racional e o imaginário, pois o racionalismo não passa de uma estrutura, dentre muitas outras, polarizante própria do campo das imagens [...] pode-se comparar a totalidade do psiquismo, já que ele se desprende da sensação

imediate, ao imaginário, e o pensamento em sua totalidade encontra-se integrado na função simbólica. (DURAND, 1988, p. 77)

Essa condição nos dá a certeza que os registros do Boi Branco implicam considerar indiretamente o imaginário dos caçadores-coletores. Isto porque aqueles registros são “janelas” abertas que dão acesso a uma modalidade externalizada de memória sgnica inscrita, que não entra em desacordo com a antropologia do imaginário por meio da aproximação dos conceitos, de símbolos e signos refletindo um plano racional subjetivo do imaginário daqueles homens numa representação artística psicossocial. Não há conflito nisso com o que expressamos até aqui uma vez que não são pólos antagônicos como já vimos na afirmação de Durand. Essa psicanálise indireta dos caçadores-coletores via imaginário suscita um caminho como que pedagógico entre tantos a favorecer a compreensão da relação dialética entre o homem e aquele meio ambiente acima referido.

2.2 Patrimônio, Cultura e Meio Ambiente

Como o patrimônio reveste o século XXI e o pensamento dos homens e da sociedade integralmente? Partindo dessa preocupação a abordagem impõe condições. Antes de tudo devemos reconhecer que nos submetemos ao “mal-estar” que vive esse substantivo respingando globalmente na cultura ocidental. A percepção disso só é possível inventariando o tempo e a dinâmica cultural, e as noções assumidas pelo termo patrimônio. Saber que o mesmo chega à contemporaneidade de modo multifacetado. Instituído pelos romanos na antiguidade como coisa pertencente a um indivíduo, patrimônio pessoal, em nossos dias vai desde a ideia de herança ao uso condicionado pelo universo jurídico-político.

O direcionamento do olhar para a ideia de patrimônio está longe de ultrapassar no atual contexto, nossa conduta, nosso comportamento e a compreensão menos imprecisa do termo. A frase “O patrimônio está morto. Viva o patrimônio!” de Célia Serrano (2007), no capítulo Patrimônio, Natureza e Cultura: Uma introdução a olhares e práticas, da obra Patrimônio, Natureza e Cultura, confirma a atualidade tensa desse adjetivo/conceito. Essa tensão, o fio que a conduz encontra-se estendido desde a modernidade, ligando-a à contemporaneidade da sociedade ocidental pós-industrial.

A invocação “viva o patrimônio” por considerá-lo morto terá sido por falta de sentidos que a dinâmica social veio conspurcar o passado em nome de um rearranjo no presente?

O apelo às novidades, a velocidade, a abertura para o futuro, a condenação de um passado visto como arcaico, em lugar de precursor do presente, tudo isso parece ter

tornado o não moderno ou não funcional em algo descartável, destrutível ou desprezível. (...) a diversidade do mundo natural e a diversidade cultural sobre as quais tradicionalmente instituímos nossa reprodução, produção e identidades estão, para dizer o mínimo, ameaçadas. (SERRANO, 2007, p. 9).

A essa situação, atribuiu-se uma marca a todo objeto cultural, o “patrimonialismo”. O passado na qualidade de patrimônio, não unicamente como memória e história, porém visto a partir de interesses além do Estado e do público, mais para a sujeição ao mercado. Para este, o passado não cabe o humano. Não é mais um tempo de pessoas, de homens. É um conjunto material ou natural, passível de apropriação e manipulação, recriando o passado pelo patrimônio seja ele material, imaterial, paisagístico, genético etc.. Em todos os casos revela tensão:

[...] Nesse cenário, escolha e conflito seguem permeando as definições de bens a serem consagrados com o título de patrimônio – cultural, histórico, natural – e, a partir daí, serem considerados dignos de proteção legal e objetos de políticas públicas e de ações de mercados voltadas à preservação. (SERRANO, 2007, p. 11).

Resumiremos aqui quatro parâmetros que norteiam, ou orientam o Estado, mercado e grupos definidos, ou melhor, instituídos. Em primeiro aparece a academia privilegiando o aspecto “formal do objeto”, mesmo considerando os elementos “atemporais” e “intrínsecos”, denominando-se por isso “tradicionalismo substancialista”; enquanto o segundo tem a marca do “econômico” incluído à ideia “preservacionista”, assumindo o caráter “mercantilista”. O terceiro parâmetro arrasta para si o traço do “imaginário conservacionista” vinculado ao “monumentalismo”, privilegiando as grandes estruturas edificadas, magníficas ou “magníficas”, somando-se a projeção de uma nação. O último dos parâmetros parece ser democrático, em seu perfil. Nele, inclui-se ainda patrimônio cultural a exemplo de sítios arqueológicos, mas, com o mesmo fim, ou seja, a preservação soa como sinônimo, direcionando-se as demandas sociais. O erudito e o popular, o material e o imaterial são tratados sem o caráter do patrimonialismo (CANCLINE, apud SERRANO, 2007, p. 11)

Refletir sobre patrimônio sem essas advertências é pensar o termo isento de tensão. Mudando um pouco o foco, todo e qualquer tipo de patrimônio necessita de um suporte para ser flexionado triplamente. Primeiro como registro, depois como memória e por fim como representação de uma época ou era. Mas, como seria a resposta se fossemos indagados sobre patrimônio? É uma discussão, no mínimo, multifacetada e porque não dizer, ampla. A propósito, o presente texto até o momento se ocupou mais da substância, o patrimônio. Contudo esse substantivo pede seu complemento: o meio ambiente e a cultura.

O patrimônio não é lugar de mera abstração. Na atual situação por que passam os estudos de disciplinas que dialogam entre si, apontam a implicação com o meio ambiente e

exemplo nesse sentido não faltam. O caso de ambientes urbanos nos quais sítios históricos correm riscos diversos, é também os conjuntos paisagísticos com suas biotas comprometidas por todo tipo de ameaças. O patrimônio cultural do tipo, sítios arqueológicos que encontram-se sob permanentes perigos por falta de políticas até essa data para o patrimônio arqueológico de todo país intocáveis são a céu aberto nos vários ambientes a exemplo da caatinga.

O mais grave nesse sentido se deve a ação antrópica em que essa discussão se aprofunda por causa dos visíveis problemas ambientais que o país está engolfado. Essa questão não está isolada pois tomou dimensão global. Ou seja:

A problemática ambiental – a poluição e degradação do meio, a crise de recursos naturais, energéticos e de alimentos – surgiu nas últimas décadas do século XX como uma crise de civilização, questionando a racionalidade econômica e tecnológica dominantes. Esta crise tem sido explicada a partir de uma diversidade de perspectivas ideológicas. (LEFF, 2007, p. 59).

Como uma “crise de civilização” e não é só ideológica, toda a história do homem apresenta-se permeada por mudanças substanciais no processo do avanço social global. Essas mudanças implicam afirmar que a sociedade impõe e deixa para trás vestígios, “lixo” passando a integrar-se como “testemunho cultural de uma era”. Disso resultam duas figuras de linguagem sociais: a memória e o espaço temporalizado, ou seja, o patrimônio manifestando-se nas formas de imagens, edificações, documentos escritos, conhecimentos, técnicas, lugares, paisagens naturais etc. Tais elementos se afiguraram dinâmica frente às leituras e releituras a cada nova geração constituindo parte discursiva dos homens ou de um grupo na construção do conceito de patrimônio.

Testemunho de um tempo, o patrimônio é, no mínimo, traço do passado e do presente histórico da comunidade “preso” a uma estética de gostos hábitos e graus de sofisticação de vida e representação de mundo. Mesmo indiretamente, os habitantes de um lugar como um todo comungam da referida estética. Essa estética tanto o criador, como para o morador contemporâneo daquele lugar ou no visitante em trânsito instiga a imaginação. Essa dimensão ideológica expressa, além de reveladora de tudo aquilo referido anteriormente, faz distinguir níveis culturais no confronto entre o passado versus o presente da comunidade e sua identidade.

Argumentamos em torno da ideia de patrimônio objetivando-o. Mais uma afirmação generalista se ergue diante do exposto. Contrariando tudo até aqui citado podemos afirmar ou admitir que tudo seja patrimônio. Logo o planeta Terra é o maior deles existentes. A palavra patrimônio entre os vários significados, todos apresentam duas figuras: a de “proprietário”, ideia que se arrasta desde o século XVIII como já vimos aos dias atuais. Esse proprietário

deixa um legado (material ou imaterial) ao produzi-lo, ou criá-lo ou adquirindo-o; mas o seu criador o cria para outrem. Após o ato de criação já não lhe pertence inteiramente, pois, tornou-se consumível pela exposição pública de sua estética; do outro lado a do consumidor (o público, a sociedade) que se “apropria” daquela “herança”, manipulando, conservando ou descartando. O conceito de patrimônio não escapa aos valores que a sociedade lhe impõe. Ou seja, o conceito implica a valorização mítica, religiosa, ideológica e ou econômica, excepcionalmente este último fator, seja qual for o bem quando tratamos da sociedade atual.

Vejamos o seguinte, olhando para o passado, pelo menos 500 - 700 anos, caso tenhamos dar o sentido atual que se quer ao patrimônio, é muito recente este termo. Em outras palavras, uma imagem de santo, por exemplo, nos séculos XII-XIV, seu valor atribuído era intrínseco, (apenas representação icônica em si); peça sacra determinada pela religiosidade vigente. Hoje em imagens atribuem-se valores. Valores estéticos, artísticos e principalmente econômicos para só então compor o universo de “bem patrimonial”. O econômico aparece com vitalidade dada sua importância na sociedade do presente como já foi mencionado. Isso implica o Estado e o mercado.

Vejamos a seguir noção de patrimônio com a água na qual nos banhamos e preparamos nossa alimentação, o fato dela assumir tal condição neste caso. Nesses tempos de poluição, de “desordem socioambiental”, queda nos níveis de sua oferta, ela agrega valor patrimonial, porém, com conotação econômica remetendo-a para além da condição de bem desuso natural, para a de “recurso” a ser explorado e monitorado pelo Estado. Esse dado econômico não se justificaria sem a vigência atual dos problemas ambientais contemporâneos, criando-se a partir destes um discurso, o de “desenvolvimento sustentável”, portanto adicionado ao conceito de patrimônio. Ou seja, há 500 anos era impensável as águas dos nossos rios, quiçá o Amazonas alcunhado por “mar dulce” como coisa esgotável. Dito isso, as águas do Amazonas incorpora-se ao discurso planetário de “patrimônio da humanidade” junto com a floresta, o pantanal e desse modo à água não é mais exclusividade do nosso uso pessoal, portanto devemos pagar por ela, não sendo mais possível coletá-la como queira e a hora que queira, não poderemos nos “apropriar” da água e não fazer “bom” uso da mesma. A sociedade a transformou em um bem patrimonial com “selo” da vida, razão pela qual o Estado passa a “regulação” da mesma. Nesse caso, o conceito foi alterado, a sociedade impôs mudanças dramáticas, a água deixa de ser um elemento da natureza da qual o homem se serve para manter-se para utilizá-la como um recurso consumível e taxado pelo seu uso, especialmente no caso atual da escassez crescente desse produto.

Ignorar tudo isso não é mais possível. A sociedade, consensualmente recruta critérios na maioria das vezes subjetivos para um bem social como patrimônio coletivo. Ainda que reine limitações ao admitir o conceito de patrimônio, por um lado ou por outro, como ambivalente e/ou paradoxal, tendo em vista as dimensões que o envolve como já o dissemos a exemplo da cultura, da natureza, além das questões que ligadas ao mercado e o Estado, também a ideia de “patrimonialismo” de grupos instituídos. Em sentido mais restrito, o conceito aparece hoje para a antropologia e a arqueologia, diferentemente do restante do meio social. É como se ele fosse reinventado pelas duas disciplinas, aparecendo mais cultural, mais ântropo. De modo a aceitar, por exemplo, um sítio arqueológico preenchido de vestígios, “lixo” deixados pelo homem, como “herança cultural”, a ser preservado adquirindo o sentido de patrimônio na dimensão que a sociedade identifica e se identifica por alguma razão ou necessidade subjetiva. Seja uma obra de arte, um sítio arqueológico, um dança, uma paisagem etc.; por fim, não se deve imaginar e admitir patrimônio fora do sentido amplo da cultura, apenas como bem particular, como propriedade exclusivamente para fins de uso econômico pessoal. Enfim, o patrimônio é um bem da cultura humana. Vinculado ao nosso imaginário.

Físico material, ou imaterial, a cultura reflete em boa medida ao imaginário humano na sua relação com o meio ambiente e a natureza “atemporalizada”. Nesse caso dizemos, aquele lugar é “feio ou belo”, impomo-lo além de adjetivos, marcas. Passamos a temporalizá-lo com símbolos-signos atribuindo sentidos aos subprodutos naturais dimensionados a exemplo de lugar e espaço.

Ressaltando, é impossível pensar cultura e imaginário sem o “meio ambiente” a qual o homem habita. Para ser enfático, ratificamos de outro modo, os caçadores-coletores, a exemplo das crianças saem da ordem da natureza e entram para a ordem da cultura via “passagem do imaginário para o símbolo”.

Já asseguramos no início de nossa discussão, em tempos de desastres socioambientais contemporâneo, o meio-ambiente e seu conjunto biótico e abiótico manipulado pelos grupos humanos desde os primeiros tempos históricos, as primeiras caminhadas por savanas, planícies, vales e até o côncavo mais profundo das cavernas, o animal mais inabilitado no conceito de Castoriadis (1982), o homem, para sobreviver em meio à escala biológica dos seres naturais buscou sem tréguas proteína, calor e energia do meio ambiente. O testemunho disso veio na forma de pesquisa: “[...] a antropologia desenvolveu muito o estudo da interação da tecnologia com as condições ambientais, buscando interpretar a ecologia humana [...]” (GUGLIENO, 1991, p. 59).

Sendo assim,

A produção decorre da aplicação do trabalho humano aos recursos disponíveis e o tipo fundamental de produção é o da energia. A vida humana e, como consequência, a cultura não podem existir sem que os homens se apropriem da energia disponível no meio ambiente. Isto é válido tanto para uma sociedade caçadora-coletora, quanto para uma sociedade industrial moderna. (GUGLIENO, 1991, p. 59).

Perquirindo os diversos momentos da história do homem percebe-se no fio condutor da vida social humana o que fez diferenciar cada etapa da mesma. Na verdade “[...] o que distingue fundamentalmente uma sociedade caçadora-coletora como os Kung da sociedade e a industrial moderna são seus modos distintos de observar a natureza e dela extrair recursos energéticos, distribuindo-os aos integrantes das respectivas sociedades” (GUGLIENO, 1991, p. 63).

Essa forma de olhar a natureza dos primeiros grupos o fez “sócio” da natureza, ao tocarem o meio ambiente de forma primaveril na busca de proteína e de fogo, essas duas formas de energias, ainda não haviam girado a roda da história como de fato vai ocorrer ao tempo da revolução Neolítica. Lançando o olhar para o pêndulo da história, veremos que a intervenção sobre a natureza com técnica socialmente apropriada, o nervo delicado do “sistema/terra” que dá sustentação aos meio ambientes repicam no homem. Há um ponto de inflexão apontado para todo o ocorrido no pleistoceno. No seu final, evocando capítulo dos mais importantes sobre o mais “desabilitado” ser da natureza, a Revolução Neolítica põe moldura e cenário novo na aventura humana nunca vista: “Durante todas as Épocas Glaciares, o homem não realizara nenhuma modificação fundamental em sua atitude para com a Natureza exterior [...]” (CHILDE, 1981, 77). Dessa atitude de quase subsunção ao meio ambiente, aquele ser semelhante ao homem atual parece ter acordado de uma longa hibernação. Uma transformação profunda ocorre na sua quase pareceria com o meio ambiente. É o que nos elucidava Gordon Childe:

Pouco depois do término das Épocas Glaciares, a atitude do homem (ou melhor, de algumas poucas comunidades) em relação ao ambiente sofria uma mudança radical, com consequências revolucionárias para a totalidade da espécie. [...] Quinze mil é uma estimativa generosa do período pós-glacial em contraposição a um cálculo conservador de 250.000 anos para o período anterior. Mas, no último vigésimo de sua história, o homem começou a controlar a Natureza, ou pelo menos conseguiu controlá-la cooperando com ela [...]. (CHILDE, 1981, p. 77).

Esse “controle” a que se refere CHILDE, aliando-o ao domínio do fogo, uma força das mais decisivas para o homem, abre-lhe caminho para dar início aos feixes de golpes nos sistemas ecológicos. Toda ação humana capaz de fazer com o seu modo de vida direcionado a garantir sua supremacia como organismo que organiza lugares ou espaços que denominamos aqui como um “mundo do dentro do mundo” paulatinamente fere de morte o “sistema terra”.

Uma pequena página da história da biologia humana nos informa que a primatologia, a anatomia, a antropometria craniana demonstram seu perfil vegetariano. Esse início de sua história cinge-se primordialmente a uma agressão incisiva, direta por meio do que denominamos de “energia fria” sobre a natureza e os meios ambientes. Portador de uma incompletude corporal comporta-se como consumidor de “energia fria”. Ou seja, inicialmente sob a condição de vegetariano procede a “predação rapace”. Tomamos aqui esse conceito de “predação rapace” Engels (1896) explica sobre mutações nas espécies cita exemplos como o lobo e o bode montês; o primeiro “não respeitando a vida a destrói ao devorar a matriz geradora”, do mesmo modo os bodes ao devorarem os jovens arbustos (ENGELS, 1896, p. 16). Vinculando-se, portanto, aos sistemas bióticos, sua relação com as forças cegas da natureza, primeiros grupos humanos toca incisivamente as ecologias da diversidade ambiental do sistema terra, primeiro em busca da modalidade de “energia fria”, somando-se mais tarde a apropriar-se do meio ambiente por intermédio da técnica.

Desde a primeira revolução realizada lá nos inícios do neolítico com o surgimento da agricultura, e também ao praticar anteriormente a “predação rapace”, nunca houve um paraíso. Portanto, registre-se que a “antropia” e a “entropia”, este conceito acrescentam-se, confluem a caminho de um mesmo fato, o homem subtraindo os bens, excepcionalmente energia da natureza enquanto promove, concomitante, o desequilíbrio do meio ambiente alcançando a cada paço um degrau dos limites do sistema terra.

Posto assim, o registro histórico do homem e sua relação com o meio ambiente na sua linha do tempo e de sua existência apontam de quantos modos agrediu em épocas históricas diferentes a natureza desatando os fatores antrópico e entrópicos no planeta com consequências ambientais sem retorno a partir do mundo que criou fazendo surgir novos ambientes como os espaços urbanos desde a Revolução Urbana e seu corolário de uma cultura perturbadora.

Por outro lado, cultura e imaginário não se desvinculam da ideia de patrimônio e meio ambiente. As acepções sobre o conceito de cultura já visto por nós em Terry Eagleton, nos influi a concordarmos com este autor quando afirma:

Cultura” é considerada uma das duas ou três palavras mais complexa de nossa língua, e ao termo que é por vezes considerado seu oposto – ‘natureza’ – é comumente conferido a honra de ser o mais complexo de todos. [...] embora esteja atualmente em moda considerar a natureza como um derivado da cultura, o conceito de cultura, etimologicamente falando, é um conceito derivado da natureza. (EAGLETON, 2011, p. 9)

Eagleton refere-se à complexidade da palavra cultura na língua inglesa. Havemos de pensar no tamanho dessa complexidade na língua portuguesa. Mas, não iremos confiscar nosso espaço e dar lugar a essa discussão. Coloquemos ao lado do pensamento de Eagleton, um materialista com sua ideia de cultura: “[...] É o conjunto de símbolos comunicáveis, mas não necessariamente coerentes entre si, construídos pelos humanos – ou por diferentes grupos de seres humanos quando se comportam para além de seus condicionamentos ou de suas determinações puramente naturais (animais?)” (DRUMOND, 2007, p. 106)

Os dois autores se encontram, se confluem à medida que admitimos o momento dialético existente de ambos. Se os homens nomeiam tudo que faz parte do mundo físico com a linguagem, havemos de perceber que os “condicionamentos” e as “determinações naturais” implicam a conduta humana. Essas determinações nem sempre são de ordem física. Perpassam a história desde que os homens se instituíram como memória, como grupos gregários. Uma cultura de determinado grupo, além de conter registros e memória, se retroalimentam pelo imaginário.

Não se trata de ser positivista, cada era é contemporânea a sua precedente. Desse modo, no interregno, cada contexto cultural, sua carga mítica carrega consigo e transfere ao seguinte, elementos da cultura e do imaginário mais primitivo, internalizado dos homens.

Não pensamos essa herança no sentido jungano, fornecendo exclusividade a noção arquetípica. Exemplo disso, o medievo europeu foi herdeiro de um imaginário tão forte, denso, “litigioso” que nos tempos atuais repercute ainda através da brincadeira halloween na sociedade americana. Esse fato, “[...] Até hoje, final do século XX, as crianças ocidentais tem medo de serem roubadas por bruxas velhas feíssimas, e alcançarem o destino de João e Maria, acabando de fato dentro de um caldeirão fervente” (SOUZA, 1987, p. 14)

Tudo isso, a história, a antropologia ou a filosofia, sem referencia de bases, ou seja, sem as bases materiais que proporcionam aos homens uma convivência “litigiosa” com a natureza, ficará impedida de compreender como os primeiros grupos de humanos interagiam com os subprodutos do mundo. Como dialogavam com as comunidades bióticas e abióticas. O imaginário mágico parece ter sido tão forte, exercendo um papel fundamental nessa relação dos primeiros homens com a natureza.

Sentir com os olhos, com a pele, com o corpo instaurando o medo, sentimentos de culpa invadindo-os de angústia coletiva ante as “forças segas” da natureza, fez vicejar um imaginário de rico repertório de narrativas fabulosas amedrontadoras. Lembremos as estórias de feitiçaria, bruxarias que passaram a povoar a cabeça das pessoas, geralmente sem cultura letrada, os mais miseráveis durante toda a idade média ocidental. A história registra o ponto

alto do imaginário europeu o século XIII, que convencionou chamar “cultura pagã”. Ou seja, com o aparecimento de práticas denominadas de “sabbat”, passando a fazer parte da cultura medieval européia que “[...] Desde então, passaria a frequentar a imaginação aterrorizada de eclesiásticos e leigos, homens cultos e camponeses analfabetos, fundindo os mitos mais diversos da cultura ocidental.” (SOUZA, 1987, p. 21)

Ainda hoje fascina-nos a mitologia grega que se refaz e se atualiza nas telas do cinema, repovoando de novas possibilidades o imaginário coletivo contemporâneo.

2.3 Mitopoéticas da cultura

Qualquer conjectura em torno da “aura” da mitopoética e o seu lócus, a cultura, tentar devolver sua possível ontologia, será necessária uma regressão a anterioridade dos gregos do período “arcaico”. Nele encontramos o seu momento de maior “prestígio”, e também o mais tenso. Rico em seu conjunto dramático da “poiésis” histórica, que se coloca como ferramenta permitindo aos primeiros homens o acesso, compreensão das suas relações com as forças incontroláveis da “natureza primitiva” gerando desse especial “confronto” um discurso de coesão social, o mito. Afirmado assim parece que a ideia de mito se reserva à cultura ocidental. Dito isto, nesta análise faremos um percurso necessário para concluirmos com a mitopoética. Veremos posteriormente que outras construções míticas se sucederam também entre os povos das Américas, e é encontrado ainda na África e Ásia só para exemplificar. Se perguntarmos como o mito apareceu socialmente, é possível ouvir de diferentes estudiosos afirmações diversas. As explicações se abrem para as abordagens empiristas, materialistas, também fenomenológicas. Os metafísicos para quem seu surgimento ocorre como narrativa das “coisas sagradas”. Entre eles, o mais importante dos seus representantes, Mircea Eliade. O mito para este pesquisador.

O mito assume no transcurso histórico até a chegada da sociedade de classes. Um discurso comum, embora diverso, entre os grupos sociais que não utilizam a linguagem escrita; ao contrário, as sociedades classistas, o mito se institucionalizou e parece ter perdido o seu prestígio e logo seu banimento encontra o relato: “[...] Todos sabem que desde os tempos de Xenófones (cerca de, 565-470) que foi o primeiro a criticar e rejeitar as expressões “mitológicas” da divindade utilizada por Homero e Hesíodo os gregos foram despojando progressivamente o mythos de todo o valor religioso e metafísico. [...]” (ELIADE, 2002, p. 8).

O mito, portanto, foi expurgado da vida comunitária ao final desta etapa. Em função desse contraditório histórico, a dialética que a tudo renova, o mito purgado se expressa como

elemento descartável, mesmo vinculado à cultura, ele é imaginado. Retornamos a Castoriadis (2006, 1982) na “sociedade instituída imaginariamente”. Essa tensão entrelaça-se a dois modelos explicativos para a origem do mito. O primeiro, vimos que Eliade o vincula ao religioso e à metafísica. Seria a fase do mito e sua metafísica, pulsando a poética da relação do homem e o meio natural imediato. Momento que experimenta o expurgo da vida das primeiras sociedades comunais.

O segundo modelo, materialista, se apóia nas bases da dinâmica material da sociedade, o uso e a aplicação das técnicas sobre o espaço. Os homens exercem sua vontade e necessidade de controle sobre as forças naturais, este domínio, explica o desprestígio do mito e o seu “despojamento” (ELIADE, 2002, p.8).

O mito, espécie de atavismo biopsíquico de caráter intelectual, comportamental se corporifica e age entre os homens e as coisas invisíveis nas sociedades “arcaicas”. Ao flanquear as margens desse profundo lago criado pelo homem, através dele, é possível sondarmos o seu espírito. Nos homens, a ideia de busca de explicação para repulsas e desejos oníricos, pelos medos e temores do invisível, das mudanças lentas, sentidas e contínuas dos elementos extrínseco, e os fracassos e êxitos frente às “forças segas da natureza”, o mito instituído em tempos imemoriais, é o meio pelo qual os homens buscam compreender, acalmar e dar respostas aos eventos naturais que os afetavam.

A força e a significação moral existente na mitologia ainda nos atravessam. Quanto a isso, a mitologia grega ainda move as engrenagens psíquicas acordando o imaginário arqueoantropológico do homem atual. Mesmo massificadas pelo cinema, as imagens míticas exercem forte atração e devaneios. Curiosamente, demonstração de “atemporalidade” do mito, a mentalidade mítica sempre acorda quando solicitada.

O mito como uma narrativa que transcende a história-tempo encontra seu lugar no imaginário, constituindo-se em discurso a-histórico. Não teria existência se o homem não refletisse os sentimentos mais profundos ao se colocar diante das forças naturais visíveis, e não visíveis. Sentindo-se submisso as manifestações fenomênicas do ambiente, tal subsumir, com efeito, havia o desejo de compreender os fenômenos que os afligia. Fossem eles de ordem física, como os climáticos, catástrofes naturais trazendo a fome, ou quando a natureza mostrava sua face mais crua e dura. Dizimando e encerrando a vida de um membro gerando o momento de maior interrogação dos homens das culturas arcaicas ou primitivas e atuais construiu-se o mito. Temendo o desconhecido, essa construção, faz nascer uma “consciência mítica”, constatação que se opera diante dos fenômenos do existir.

Na locução de Bosi (1992), “[...] As relações entre os fenômenos deixam marcas no corpo da linguagem” (BOSI, 1992, p. 12). Portanto, o mito como linguagem deixa seu corpo ser tocado, transmutado pelos fenômenos sensoriais, primordialmente. Seria um discurso que rebate no tecido dos fenômenos e na sua extensão permite o homem reviver, conviver com o profundo intangível.

Apontamos no nosso trajeto o desejo do homem de controlar as forças da natureza se ligando ao medo e temor obsequioso. Por isso, o mito se manifesta como uma forma consciente. Os relatos ao redor do mundo atestam essa “consciência mítica” (ARRUDA; MARTINS, 1986). Na sua estruturação, o mito pode apresentar três elementos: a curiosidade, a obediência e o castigo (ARRUDA; MARTINS, 1986, p. 20)

A atemporalidade do mito é intrínseca a sua manifestação. Coube ao homem revestir-se de qualidade de vida e dualidade, o “bem” e o “mal”, impôs-lhe reciprocidade. O discurso mitológico se integra assim como linguagem ao cotidiano do homem. Este se assegura poeticamente de expressar literal e ideologicamente aquelas duas categorias antinômicas. O bem como se fosse um “sublime perene”; o mal como a fonte de desejos incontinentes, que não é certo, reprovável, provocador do novo, da curiosidade instaladora da desobediência aparecendo assim em todas as culturas.

A estrutura do mito caracterizada pelos elementos, a curiosidade, a obediência e o castigo, se encarrega de revelar a dinâmica da sucessão da vida e das relações sociais:

Entre os inúmeros relatos de nossos índios, encontramos o da origem do dia e da noite: ao transportarem um coco, certos índios ouviram de dentro dele ruídos estranhos e não resistiram à tentação de abri-lo apesar de recomendações contrárias. De dentro do coco escapuliu a escuridão da noite. Por piedade divina, a claridade lhes foi devolvida pela aurora, mais com a determinação de que nunca mais haveria só claridade, como antes, mais alternância do dia e da noite. (ARRUDA; MARTINS, 1986, p. 20)

Paralelo a esta descrição, a cultura grega produz seus mitos que rendem créditos ainda hoje nas sociedades moderno-contemporâneas. O caso de Édipo o Rei, quando Freud o utiliza como metáfora para a sua revolução clínica. Temos o mito de Prometeu que esclarece a passagem de um estágio das relações sócio-econômicas a outro. Retirar da condição de submissão à natureza, entregando o fogo e a arte fez dos homens, seres libertos. Essa fase corresponde à transição da sociedade comunal à sociedade de classes. Porém o mito de Prometeu não se reduz unicamente a questão material da sociedade. Também aponta a condição psicológica antropológica do homem. O mito o faz observar como único animal

consciente de sua finitude. Confrontado perante Zeus sobre sua desobediência Prometeu sabia do futuro, pois era portador de uma consciência escatológica.

Segue-se a plêiade de mitos, a modalidade dos heróis como Hércules, Perseu e tantos mais. Ainda hoje, o universo mítico se mantém atual na forma de mitos urbanos da contemporaneidade, a exemplo de Elvis Presley.

Nas sociedades ditas primitivas encontramos o mito vivo entre os caçadores-coletores que cumpre a função de mitigar os temores e medos do homem frente os regimes diurnos e noturnos, escapando e controlando a temporalidade. Quanto àquelas “[...] a função do mito não é, primordialmente, explicar a realidade, mas acomodar o homem em um mundo assustador [...]” (ARRUDA; MARTINS, 1986, p. 20).

Mais o respeito à natureza, ao seu íntimo profundo que o assusta, revela-se na adoção de cores e sons espargidos em cânticos, e danças nos rituais. Isto porque as florestas e as matas revestem-se do “alógico”, dispensando um tipo particular de explicação. As formas, as cores os sons, o profundo exterior misturando-os ao silêncio do espaço natural. Um particular espetáculo de vida, os indivíduos de um grupo de caçadores-coletores nada impede estes a se comprazerem, a contemplar o belo do novo lugar.

Tomados de alumbramentos, compelidos pela grandeza da paisagem imediata que acena a garantia de sustentação da vida, esta íntima o artista do grupo a um ato de reclusão. A mergulhar no mais profundo do seu íntimo. Íntimo que não será mais só seu, pois partilhará intersubjetivamente com o todo, e seu “eu” sócio-cognitivo, esse sujeito, como afirma Macedo (2000), “[...] é considerado um produtor de sentido, ele exprime nas suas representações o sentido que ele dá a sua experiência no mundo social [...]” (MACEDO, 2000, p. 810). Ele passa a traduzir aquele momento que pareceu mágico a todos, comunicando pelas imagens sígnicas, ora imaginária, mimética do mundo do “alto e do baixo” imediato. Como geômetras puseram-se na criação de imagens signográficas, “devaneios”, de uma “poese” em resposta a “imensidão” do lugar.

Seriam geometristas, devaneadores portadores de “apólogos”, ou seja, de “narrativas” poéticas apresentando seres inanimados. Representações, memórias inscritas de uma sociedade de passado comum. Desta forma as signogravuras são vozes, “fragmentos sociais” de um espaço-tempo de uma cultura, “ampliada pela imaginação”. Tudo isso, expressão das categorias Bachelardianas “imensidão, devaneio e contemplação”, aqueles homens miraram-se em uma mutualidade íntima.

Podemos afirmar que a caatinga é uma “imensidão, uma grandeza” solitária contagiante. Pois que justifiquemo-la através de Bachelard (1993).

[...] a imensidão é uma categoria filosófica do devaneio. [...] o devaneio alimenta-se de espetáculos variados; mas por uma espécie de inclinação inerente, ele contempla a grandeza. E a contemplação da grandeza determina uma atitude tão especial, um estado puro de alma tão particular que o devaneio coloca o sonhador fora do mundo próximo, diante de um mundo que traz o signo do infinito. (BACHELARD, 1993, p. 189)

Tomando deste erudito seus exemplos com o mesmo propósito pensamos os primeiros homens da caatinga para afirmar que esta arrebatava seu contemplador e “apólogo” atirando-o ao mais profundo do seu íntimo, fazendo-o mergulhar em devaneio. A catarse ante a estética contemplada da caatinga da sua imensidão emergem imagens sígnicas. Dialeticamente traços afirmadores do homem compõem a forma de se assenorear daquele ambiente, daquele espaço tão natural e incontido no mais íntimo sonhador que perambulava por estas imensidões “virgens”.

O silêncio reinante na caatinga não transgride o “barulho” da vida nela existente. O homem do cotidiano da caatinga, primeiros bípedes a confrontar-se com ela, a “imensidão” nela vigente, fizeram-se “senhores do mundo” sem que um plano cartográfico fosse necessário para dialeticamente descer à intimidade do mundo próximo que o contagia e que revela a outra imensidão, a do interior que habita aquele que admira e percebe o mundo imediato. Desse modo, ao aproximar imensidões como o mar, a planície à imensidão da caatinga os primeiros homens compreenderam-na e a transcenderam. Como esclarece Bachelard (1993):

Embora pareça paradoxal, muitas vezes é essa imensidão interior que dá seu verdadeiro significado a certas expressões referentes ao mundo que vemos. [...] sobre um exemplo preciso, vejamos a que corresponde à imensidão da Floresta. Essa “imensidão” nasce de um corpo de impressões que não derivam realmente de ensinamentos da geografia. Não é preciso permanecer muito tempo nos bosques para conhecer a impressão sempre um pouco ansiosa de que “mergulhamos” num mundo sem limites. Em breve, se não soubermos aonde vamos, já não saberemos onde estamos. (BACHELARD, 1993, p. 191)

Após a tessitura desse quadro que refletimos com Bachelard em torno dos espaços, da imensidão, nos encontramos com a mitopoética. A cultura de povos “arqué”, que o digamos antigos, primeiros. Os meandros que a envolveram os capacitaram a criação das primeiras narrativas mitopoéticas dos temores frente às reações das forças abióticas. Não nos preocupamos em apresentar a forma didática, as tradições seja para ilustrar ou para compreender distinções das mitologias ocidentais de outras quaisquer. Evitamos também especulações sobre os mitos como “fonte de imaginação”. Preferimos explorar a importância dos mitos, sua construção e necessidade de tê-los. Tanto no passado remoto da sociedade dos

homens, como no presente. A emergência de uma mitopoética da cultura, vamo-la encontrar já a partir dos povos pré-ceramistas a exemplo dos que habitavam o Nordeste.

Uma “data de nascimento” da mitopoética como uma abordagem nos vem pelas mãos Max Müller no seu *La Science du langage*, citado por Brotherston em seu artigo PDF(2012), *Mitopoética e Textualidade: O Caso da América Indígena*:

[...] é sabido que este termo passou por uma série de definições, no curso da história da mitologia ou do estudo dos mitos em geral. Fundamental nessa série é a definição que ofereceu Max Müller no seu *La Science du langage*, onde distingue três fases na evolução das línguas: temática, dialética e mitopoética. (BROTHERSTON, 2012, p. 1)

A ideia de Müller de mitopoética se liga a Jean-Jacques Rousseau em recorte de inspiração infanto-juvenil do século desse filósofo. Ao referir-se ao esquema criado por Müller, Brotherston (2012), afirma:

Importa aqui não tanto a possível veracidade do esquema ou o detalhe do argumento como a identificação direta entre mito e evolução linguística, que com o tempo levou à Inserção da mitologia no esquema evolutivo geral da filosofia ocidental, ligando-a pela primeira vez, teoricamente, ao maravilhoso mundo da infância da espécie e do indivíduo, adivinhado por Jean-Jacques Rousseau no século XVI. (BROTHERSTON, 2012, p. 2)

O desprestígio do mito na contemporaneidade é consequência do cientificismo do século XIX que o rebaixou a condição de coisa fictícia, de não verdade. Entretanto o mito não foi inteiramente suprimido.

[...] devido aos limites imaginativos, afetivos, e até intelectuais da suposta verdade científica; e também pela instabilidade da opinião científica em questões tão radicais como a idade da terra, a origem da nossa espécie, que formas teriam tido as primeiras sociedades humanas, e quais práticas agrícolas ou médicas são menos daninhas ao planeta. (BROTHERSTON, 2012, p. 3)

Mircea Eliade nos informa que a aplicação da palavra “mito” é utilizada atualmente no âmbito do cotidiano com o sentido de ilusão, entre os pesquisadores profissionais, assume outro caráter semântico, “[...] De fato, a palavra é hoje empregada tanto no sentido de “ficção” ou ilusão, como no sentido – familiar, sobretudo aos etnólogos, sociólogos e historiadores da religião – de “tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar” (ELIADE, 2002, p.8). Esse mesmo erudito considera que as mitologias das grandes civilizações, mesmo na atualidade, não perderam a “substância mítica”. Entretanto sugere “[...] não iniciar o estudo do mito tomando como ponto de partida a mitologia grega, egípcia ou indiana” (ELIADE, 2002, p. 10). Isto segundo ele todas elas sofrem manipulações como

no caso grego “[...] que foi recontada e, conseqüentemente, modificada, articulada e sistematizada por Hesíodo e Homero, pelos rapsodos e mitógrafos” (ELIADE, 2002, p. 10).

Autor de Mito e Realidade Eliade (20002), continua:

Não obstante, é preferível começar por estudar o mito nas sociedades arcaicas e tradicionais, reservando para análise ulterior as mitologias dos povos que desempenharam um papel importante na história. Isto porque, apesar das modificações sofridas no decorrer dos tempos, os mitos dos “primitivos” ainda refletem um estado primordial (ELIADE, 2002, p. 10).

As mitopoéticas das grandes culturas, extensão do mito, continuam influenciando o mundo ocidental: “[...] As propensões das antigas figuras míticas gregas e romanas são cotidianamente revividas nas modernas línguas européias, no uso de palavras como cereal (de Ceres), edipiano, jovial, venéreo, marcial etc.” (BROTHERSTON, 2012, p. 5).

Convém fazer alguns registros antes de finalizar esta seção. Antecedendo ao relato do mito judaico-cristão do grande dilúvio bíblico, a Epopéia de Gilgamés, o dilúvio sumeriano é narrado sob a forma de poema. O mítico fratricídio dos filhos de Adão e Eva como pedra angular para estruturação da moral, lição universal que apresenta os componentes da desobediência e logo a seguir o castigo.

Talvez a mais encantadora das mitopoéticas, seja a encontrada na Índia. Com seus 74.000 versos em sânscrito, e mais de 1,8 milhões de palavras o “Mahabarata”, maior poema da mitologia indiana, e do mundo conhecido, trata em seus versos que equivalem livros, dos ciclos da vida e da morte, também do universal surgimento do mundo. As mitopoéticas da cultura revelam ainda os mitos “Djins” da tradição árabe, entidades de poderes sobre humanos, porém menores que os anjos; gênios, espíritos ou demônios.

Resta-nos ainda um comentário: os mitos em todas as tradições são aceitos como verdadeiros. Obra infanto-juvenil, Histórias da Avó: Contos da Mulher Sábia de Várias Culturas de Burleigh Mutén (2008), professora e escritora inglesa de livros de contos, na apresentação os tradutores nos fala: “Criados em tempo longínquo, os contos traduzem o imaginário desde que a humanidade olhou para o Universo e desejou compreendê-lo. Através das narrativas (fábulas, contos, lendas, parábolas), o homem procurou explicar a vida e o lugar dele neste mundo.” (KORNDORFER; SANDER, 2008, p.5).

Recriando essa ideia, acrescentaria que os mitos e sua extensão a mitopoética foram o meio sensível de compreensão do biótico e do abiótico pelo homem. Burleigh Mutén (2008), em sua nota introdutória retoma a questão de gênero. Ao contrário do que predomina em certa literatura que foca o patriarcado, antes da sua ascensão histórica, mulher, “empurrada” para

papéis secundários historicamente, e que lhe custou a “invisibilidade” social, foi a guardiã das tradições, preservando lendas, mitose e outras narrativas:

Houve um tempo em que a mulher era tão sábia era tão conhecida e confiável quanto o chão que pisamos. Ela detinha o conhecimento do que havia acontecido anteriormente, preservando a tradição, contando histórias, ensinando, curando e guiando o seu povo. Em muitas tradições, a sabedoria da avó era considerada a voz da própria terra. (MUTÉN, 2008, p. 7).

Penso igualmente, que o mito também é “a voz da própria terra.” Os silêncios, as imensidões, o profundo vertical do Universo e o horizonte solitário, denso das caatingas impregnando o imaginário dos homens desses lugares.

SIGNOGRAVURA COMO ELEMENTO DO IMAGINÁRIO

CAPITULO 3

3 SIGNOGRAVURA COMO ELEMENTO DO IMAGINÁRIO

A Semiótica nos dias atuais, em algumas situações, se revela sob o tom de fetiche concernente ao primeiro passo em direção a este domínio do saber humano recente. Ou seja, curiosidade e interesse são ingredientes que tomam parte do desejo de estudantes acadêmicos, e logo ficam fascinados por essa ciência. O mesmo ocorre a um público fora da universidade. Antes que haja o contato com essa matéria, a aproximação toma contornos de estranhamento seguido de ironias do tipo, Semiótica “é a visão pela metade”, ou “é o estudo do zodíaco, ou dos símios”. Retirando essas situações estranhas, que geram esses gracejos em relação à Semiótica, tal ato falho termina quando olhamos no retrovisor da história da caminhada do saber científico e nos damos conta que pelo final da primeira metade do século XX, aparece a Linguística como ciência “autônoma” em meio à constelação de tantas outras.

O que tem a ver a Semiótica com tudo isso? Vejamos o seguinte, a história, a sociologia, a antropologia, todas são filhas do Século XIX. A Semiótica ao contrário, surge no Século XX. Senão irmã da ciência da “língua e da palavra”, podemos afirmar: filha nascida do coração da Linguística. Assim, a Semiótica ao se configurar naquele século, tem se esforçado por dialogar, e com êxito, registre-se, com o saber ocidental reflexivo já firmado.

Quase a semelhança do que ocorreu a Antropologia, a Semiótica tem nascedouros em berços geográficos distintos. Partindo disso, a escrita desta seção pretende apresentar suas matrizes originárias. O ponto de partida será a Europa Oriental, a Rússia, do tempo da União Soviética. A outra, tendo seu nascedouro, a Suíça, pelas mãos de Ferdinand Saussure que emigra posteriormente para a França lá se notabilizando. Do outro lado do Atlântico, tempo e lugar marcam o nascimento quase simultâneo da terceira vaga Semiótica, nos Estados Unidos da América do Norte, e como criador Charles S. Peirce.

Dedicamos a esta última, mais atenção por ordem do nosso interesse, realizando assim, maior incursão na Semiótica Peirciana, destacando-lhe os aspectos mais pertinentes para nosso estudo, as categorias, 1) Qualidade, 2) Relação e 3) Representação do seu sistema

semiológico, ou como queria Peirce, a) Primeiridade; b) Segundidade; c) Terceiridade. Só a partir disso, apreciar a Semiótica e sua complexidade, o Signo como inscrição na cultura, a Fenomenologia do signo, e por fim a Signogravura, interpretação e imaginário.

3.1 Semiótica, complexidade e registro cultural

Iniciar essa seção sobre Semiótica, incorporando-a numa lição de vida vivida resultante de um face a face com a natureza pode parecer deslocado. Ou seja, a lição do cacique Seattle (1855), que chega até nós, em nossos dias, demonstrando sua percepção fenomenológica do mundo, e como interpretante do mesmo, dá-nos uma tradução dialética do devir revelado pelo seu sentir, ouvir e ver os signos, a exemplo do “ar”, e dos demais elementos do mundo natural.

Ouçamo-lo: “[...] o ar é precioso para o homem vermelho. Porque todos os seres vivos respiram o mesmo ar – animais, árvores, homens. [...] o que é o homem sem os animais? [...] tudo quanto fere a terra, fere os filhos da terra.” (BOLSANELLO; MIRANDA, 1976, p. 6).

Não está oculta uma lógica da percepção e do devir do cacique. Quem conhece o documento do chefe índio sabe que diante dele há um turbilhão de significações emprestadas pelos bosques e pradarias imensas, o cotidiano natural com todos os seus ciclos, durante toda uma vida por ele vivida.

A leitura de mundo feita por aquele homem é puro signo, contém uma complexidade relacional dialógica, dele com meio ambiente, inscrita na cultura de uma sociedade não européia.

Aditemos a tudo isso o seguinte comentário: “[...] de todas as experiências sensíveis, o homem – na sua inquieta indagação para a compreensão dos fenômenos – desvela significações. É no homem e pelo homem que se opera o processo de alteração dos “sinais” ou linguagem (produto da consciência)” (SANTAELLA, 1983, p. 12-13). Dito isto, passemos adiante para nos encontrarmos com a linguística e chegarmos a Semiótica.

Como um novo saber, emerge como uma ciência, contudo que se diga antes uma nota de advertência: a Semiótica não veio para colocar em segundo plano a Linguística, nem se sobrepor aos demais ramos dos saberes. O ponto de partida que a provoca, vem a ser a curiosidade, e a perplexidade do homem diante das coisas que contemporiza no dia a dia, vimos isto antecipadamente no exemplo. Este conhecimento novo veio preencher, completar as brechas das atividades da “razão humana” nos campos diversos do conhecimento sistematizado de qualquer época.

Os levantamentos indicam que na cabeceira do Século XX, filólogos fora da Europa Ocidental perseguiram rastros deixados por seus antecessores. Indiciados como responsáveis pelas marcas deixadas no século XIX, A. N. Viesse-loviski e A. A. Potiebniá, aponta Santaella (1983), eles fincaram marcos para uma Teoria Linguística.

Duros tempos os do Stalinismo. Paradoxalmente, de um lado, no mundo político, Stalin inicia a “caça as bruxas”, silenciando a tudo que considerava obstáculo ao seu projeto de poder. De outro lado, nem tudo estava emudecido ao que parece. Esse momento de clima revolucionário constitui-se um momento “turbo”, uma usina de força intelectual criativa na cultura do início do Século XX na então União Soviética. Gesta-se uma “experimentação científica e artística”, consonante a um “estruturalismo linguístico” tocado por uma vanguarda nas artes, na poesia e na História, vindo a confrontar Stalin (SANTAELLA, 1983, p. 73).

A ocorrência de um confronto intelectual com Stalin, segundo Santaella (1983), isso se devem a figura de Nicolai Iakovlevicht Marr (1865-1934), figura respeitável ao grupo de poder da época (SANTAELLA, 1983, p. 73). Marr é um arqueólogo, linguísta, também poliglota e especialista em línguas e civilizações do Cáucaso, mundialmente reconhecido nos círculos de estudos vigentes. Mas, a página que toma cores intensas em meio à avalanche intelectual, além do cubo-futurismo de Maiakovski (1893-1930), partiu de dois seguidores de Marr. Os quais deram prosseguimento aos seus estudos. Protagoniza esse momento a figura do psicólogo L. S. Vigotski e o cineasta S. M. Eisenstein, que segundo Santaella (1983) incluem em seus estudos “[...] as relações entre linguagem e os ritos antigos, assim como entre a linguagem dos gestos e a língua articulada” (SANTAELLA, 1983, p. 73).

Através da figura de Eisenstein é que a Semiótica ensaia seus primeiros passos, não ainda como uma ciência. Entendemos que essas etapas subsidiadas pela linguística de Marr possibilitou sim, a emergência de um Eisenstein, fundamental para o futuro nascimento da Semiótica russa.

“Mencionar o cineasta Eisenstein, no entanto, significa termos de nos deparar com a mais completa encarnação de um verdadeiro “artista inter-semiótico” surgido na Rússia revolucionária e pós-revolucionária. Essa intersemiose está expressa na sua preocupação com a origem dos sistemas de signos, na presença da literatura em suas reflexões sobre o cinema, na sua prática do teatro e nos estudos das diversas artes [...] nos experimentos, ainda com o cinema mudo, com os efeitos de som-imagem [...]” (SANTAELLA, 1983, p. 73).

O balão cubofuturista, o formalismo russo, a criação do Círculo Linguístico de Praga e o Círculo Bahkitin, preocupados com a poética histórica se abriam para o campo multiforme que Santaella (1983) afirma: “[...] não se trata aí de uma construção de uma ciência semiótica com tal, mas de uma série de ricas contribuições voltadas para a problemática do signo na

vida social [...]” (SANTAELLA, 1983, p. 73). Esse instante histórico apontou sua seta para os anos 50, sob a insigne figura de Iuri Lotman com estudos “intencionalmente semióticos”, mais ainda assim com um débito teórico:

“ [...] esses estudiosos tem estendido suas indagações para todos os sistemas de signos fundamentando-se em ciências mais recentes tais como a cibernética e a teoria da informação, e mesmo a matemática, consideradas todas elas de grande importância para a Semiótica como para todas as demais ciências humanas. [...] apesar de que a intenção desses estudos seja, sem dúvida alguma, a de abrir o leque semiótico de modo a abraçar a totalidade da produção cultural, o que parece faltar, na base dessas investigações, é uma fundamentação teórica, isto é, um corpo fundamentalmente semiótico.” (SANTAELLA, 1983, p. 73).

No mesmo hemisfério europeu, em sua porção ocidental, um evento didático-pedagógico e científico incidirá na Semiótica francesa para o seu surgimento. Depois disso, cabe esclarecer que ainda não existe uma ciência semiótica na França. Não antes de meados do século XX. De fato, tudo tem início fora das fronteiras francesas. Antes de chegarmos à Semiótica francesa que se reconheça o terreno percorrido, mesmo que seja um sobrevôo.

Dos gregos aos nossos tempos, fala e expressão da fala, oralidade e escrita, a conduta dessa maneira de comunicação parece subordinada exclusivamente a normas e regras. Que se diga, o legado da antiguidade grega chega ao Século XIX com a linguística esbarrando na gramática, se arrastando por esse motivo sem uma teoria. Entretanto para que isso viesse a ocorrer, algumas etapas tiveram que ser vencidas. O primeiro passo, para a mudança é quando a linguística assume uma “identidade provisória”.

Os atos voluntários, conscientes social e ideologicamente, compulsados pela política e pela vontade política, criando novos conceitos pelo viés das artes, expressando linguagem como base da vida em sociedade, soma-se a explosão da vida social em seu todo. Sem dúvidas, vimos no exemplo do cacique, a linguagem expressando comportamento e pensamento. Tudo isso, pensando-se em um longo processo, a culminação exige uma teoria capaz, que explique tão profundo sentimento humano que não cabe em um projeto com o objetivo de encontrar o ideal de vida em meio à miríade de representações e as explicações.

“A teoria linguística, cujo objeto de análise é a linguagem – que não deve ser entendida como simples sistema de sinalização, mas como matriz do comportamento e pensamentos humanos – tem por objetivo a formulação de um modelo de descrição desse instrumento através do qual o homem informa seus atos, vontades sentimentos, emoções e projetos.” (NETTO, 2001, p. 15).

Como uma espécie de “gramática social”, outras dimensões humanas, dinamicamente, vão preenchendo com formas novas a vida em sociedade. A arte, os esportes, o teatro, o cinema, para ficar apenas nesses exemplos, e acompanhar Netto (2001), que relata: “[...] a

teoria linguística acabaria por ser solicitada a prestar contas do que ocorria em outros campos [...]” (NETTO, 2001, p. 15). Para penetrar esses domínios citados, dentro do raciocínio desse autor, foi necessário que a teoria linguística passasse por vários estágios e compreendendo isto como uma “expansão” teria que se apartar da gramática e assumir a condição de ciência, se interessar pela “língua em si mesma” e abdicar de regras que a limitam a “[...] distinguir entre o certo e o errado – o que implicava uma perspectiva e um campo de ação bastante limitado” (NETTO, 2001, p. 15). Esse e outros passos, que o autor traz indica vir a ser o surgimento da filologia. Os estudos dela decorridos, peregrinava por três vieses: análise dos costumes e das instituições, objetivando tão somente comentar os textos e compará-los confrontando suas épocas (NETTO, 2001, p. 16). A filologia, além desse pecado, o mesmo autor informa ser ela “diacrônica e historicista” mantendo por outro lado, uma “obsessão pela língua escrita”.

Um novo passo dado pela teoria da linguagem é quando a filologia embarca com sua face comparativa no estudo da “gramática comparada”. Nesse novo ambiente e nova ambição, esquece-se da “língua viva”, passando ao estudo da “língua pela outra”; diz Netto (2001), esquivou-se de apontar a “natureza do seu objeto” e desse modo não se concretizando como ciência. Por fim, aparecem os neogramáticos, destacando-se entre eles os alemães.

Segundo Netto (2001), tal “escola” particularmente os alemães, fecharam questão contra a tradição que afirmava que a língua é uma “entidade fechada” e de uma vida realizadora. Para os alemães “[...] a língua só existe entre sujeitos falantes [...] como produto coletivo dos vários grupos de falantes” (NETTO, 2001, p. 16 e 17).

A constituição de fato de uma “ciência linguística”, que “assumirá um caráter geral” quando o “círculo estreito dos estudos das línguas naturais” foi rompido. O que só virá acontecer com Ferdinand Saussure, que aplicará a teoria linguística aos domínios da comunicação social. Saussure é apontado como “pioneiro de uma teoria linguística” e a partir dela florescerá a Semiótica. “Saussure [...] visualizava uma disciplina que estudaria os signos no meio da vida social, com isso validando desde logo o transporte dessa teoria para outros campos. Essa ciência, da qual dizia ser parte da psicologia social, foi por ele chamada de Semiologia [...]” (NETTO, 2001, p. 16-17). De uma série de três cursos em fins da primeira década do século XX, nos conta Santaella (1983), que as anotações dos alunos de Saussure, após sua morte, 1913, foram transformadas em livro em 1916 e logo ganhou o mundo.

Podemos dizer que ao nascermos, “o mundo já está pronto”, ou seja, um sistema simbólico já fora arbitrariamente e consensualmente construído. Já relatamos no capítulo anterior, saímos da ordem da natureza para entrar na ordem da cultura. Isto é sempre um

movimento dialético de aprendizagens e releituras constante, pois, “[...] Nascer, portanto, não é senão chegar e encontrar a língua pronta. E aprender a língua materna não é senão ser obrigado desde a mais terna idade, a se inscrever nas estruturas da língua. Pode-se concluir: a língua não está em nós, nós é que estamos na língua” (SANTAELLA, 1983, p. 78).

Talvez por isso, Saussure designe a Semiologia como ciência que deve ter “por objeto o estudo de todos os sistemas de signos na vida social” (SANTAELLA, 1983, p. 78). A importância disso, mesmo sabendo da “clausura” forçada que sofreu seus estudos, foi preciso chegar aos anos 50 para que os investigadores europeus se dessem conta da criação daquele filósofo. Outras instâncias da vida social exerciam pressão requerendo uma ciência capaz de fornecer respostas a crescente onda dos meios de comunicação social, as novas mídias como o rádio, o cinema, somado ao livro, jornal, revista sentiam a necessidade de um instrumental teórico “[...] apto a desvendar a complexa natureza semiótica da arte e da literatura modernas” (SANTAELLA, 1983, p. 79). Enquanto isso, no lado de cá do Atlântico, nos Estados Unidos, silenciosamente um cérebro inquieto maquinava com as ciências, em especial com a lógica e desse modo chegou a Semiótica, trata-se da fecunda contribuição de Charles Sanders Peirce.

O século XIX imprime no seio da cultura geral da comunidade da Europa Continental, a partir da Grã-Bretanha, um ritmo embalado pelo som das palavras “mágicas”, capitalismo e progresso caindo como luvas no âmbito da Revolução Industrial. Os anos que antecederam a 1860, contribuíram para repercutir no mesmo, vejamos o que diz a esse respeito o historiador inglês Eric Hobsbawm:

As palavras são testemunha que muitas vezes falam mais alto que os documentos. Consideremos algumas palavras que foram inventadas, ou ganharam significados modernos [...]. Palavras como “indústria” “industrial”, “fábrica”, “classe média” [...]. “Utilitário” e “estatística”, “sociologia” e várias outras das ciências modernas, “jornalismo” e “ideologia” [...]. Imaginar o mundo moderno sem estas palavras (isto é, sem as coisas e conceitos a que dão nomes) é medir a profundidade da revolução que eclodiu entre 1789 e 1848 [...] (HOBSBAWM, 1979, p. 17).

Portanto, sob o impacto da Revolução Industrial, aquele vocabulário repicará não só nas artes, também se verá nas idéias e na ciência. Alguns desses repiques se fizeram sentir nessa última produzindo efeitos, os modelos explicativos vigentes e estes instigaram a produção de novos conceitos. Podemos afirmar que modelos teóricos como os de Spencer, Marx, Darwin etc., são filhos dessa época da Revolução e de sua reprodutibilidade técnica. Pesquisadores e pesquisas debruçados sobre os problemas sociais de toda ordem, muitos nasceram sob a fragrância intelectual desses tempos, o calor e pressão das idéias percutiram no cérebro de alguns gênios desse período. Ironia ou não do destino, quis a conjuntura revelar dois deles, Ferdinand Saussure (1857-1913), Charles Sanders Peirce (1839-1914). Este último

sem dúvidas é a exalação dessa época. Nascido de pai professor (Benjamin Peirce), importante matemático de Harvard, ainda criança, Peirce se viu crescendo em ambiente de favorável clima de intelectualidade, dado as frequentes reuniões com artistas e cientistas em casa do seu genitor. Aos 11 anos de idade, informes biográficos nos chegam que escreveu uma História da Química, e que mais tarde veio a bacharelar-se em Química (SANTAELLA, 1983, p. 16). Desse gênio, informa ainda essa autora, que em 1867 foi nomeado membro da Academia Nacional de Ciência e Artes, com cinco trabalhos sobre Lógica, mais tarde em 1877 é nomeado também membro da Academia Nacional de Ciência dos Estados Unidos da América. Aos 16 anos estudava a Crítica da Razão Pura de Kant, conforme Santaella (1987), vindo a saber de cor o estudo daquele filósofo.

Em subtítulo de seu trabalho “O que é Semiótica”, Santaella (1983), nos faz atentar para o seu enunciado: “*Um só homem dialogando com 25 séculos de filosofia ocidental*”, nele a autora afirma que nenhum campo do saber escapou ao interesse de Peirce. Inclusive a arte e a literatura. Mas, “Seu interesse em lógica, era primariamente, um interesse na Lógica das ciências” (SANTAELLA, 1983, p. 18). É esta Lógica que dará o tom da sua Semiótica. Com essa breve incursão panorâmica sobre Peirce, podemos esclarecer um “espólio” científico deixado por esse matemático, lógico e filósofo. Isso só pode ser possível graças ao inventariado de grande fôlego realizado durante meio século pelo filósofo americano Max H. Fisch, afirma Santaella (1983).

O tributo de Peirce “a razão humana”, atrela-se a crescente “consciência semiótica” dos fins do século XIX e início do XX. Em seus estudos iniciais preocupou-se com a distância entre a filosofia e a prática da pesquisa científica. Em face disso, de modo resoluto, buscou e resolveu o problema: “[...] quando começou na filosofia, pretendeu trazer para esta uma aproximação alternativa que tinha, até então, poucos representantes, isto é, a aproximação ao pensamento filosófico através das ciências. Um filósofo, portanto, que levou para a filosofia o espírito da investigação científica” (SANTAELLA, 1983, p. 19).

Maior estudiosa de Peirce em terras brasileira, Lúcia Santaella, relata que para ele “[...] o caminho para a filosofia tinha de se dar através da Lógica, mas particularmente através da Lógica da Ciência” (SANTAELLA, 1983, p. 20). Diremos que Peirce não é só um lógico, essa é a condição que define o seu sistema. Além disso, ele deixa transparecer outras facetas como evolucionista, idealista, dialético e fenomenólogo. Em um só tempo, reuniu qualidades inquietantes, raras de serem vistas em outro cientista. A condição de evolucionista era do tipo, “[...] nem mecanicista como Spencer, nem estritamente materialista, pois, para ele

“materialismo sem idealismo é sego: idealismo sem materialismo é vazio” [...]” (SANTAELLA, 1983, p. 25).

Como idealista, professava uma atitude objetiva. O que defendia, conforme Santaella (1983), era a “teoria do crescimento contínuo no universo e na mente humana”. Contextualiza ele “[...] o universo está em expansão, onde mais poderia ele crescer senão na cabeça dos homens” (SANTAELLA, 1983, p. 25). A autora comenta que esse crescimento ocorria em bases “lógicas radicalmente dialéticas”. Essa Lógica dialética é traduzida por ela da seguinte maneira: “[...] o pensamento humano gera produtos concretos capazes de afetar e transformar materialmente o universo, ao mesmo tempo em que são por ele afetados” (SANTAELLA, 1983, p. 25)

Para Peirce, as ciências normativas deviam se postar na seguinte ordem: Estética, Ética e a Semiótica ou Lógica. Todas cumpririam a função de “distinguir o que deve e o que não deve ser”; para ele a Estética seria a ciência do admirável. Auspiciada pela Estética e a Ética (ciência da ação), a Ciência Semiótica se edificaria sobre três bases: a teoria dos signos; a teoria do pensamento deliberado e a Metafísica ou ciência da realidade. Pensando assim, o sistema de Peirce, no entanto, tem por espinha dorsal e ponto de partida a sua fenomenologia, ou Phaneroscopia, ou seja, descrição dos Phanerons ou fenômenos.

Chegamos por fim ao momento que muito nos interessa. Momento de maior complexidade do estudo de Peirce. Essa complexidade se traduz no seu esquema categorial. Esta se expressa como “categorias do pensamento e da natureza” apresentadas e nominadas de: “1) Qualidade, 2) Relação (reação), 3) Representação (mediação). Segue-se que outra ordem aparece com redefinição definitiva que ele próprio, Peirce, refez, aparecendo em 1) Qualidade, 2) Reação e 3) Mediação. Essa terminologia, Santaella nos orienta por fim, que para os propósitos científicos, ele que gostava de criar novas palavras, assim criando os termos “[...] Primeiridade, Secundidade e Terceiridade, evitando falsas associações a quaisquer termos existentes” (SANTAELLA, 1983, p. 35). No sistema das categorias de Peirce, a universalidade das mesmas e sua aplicabilidade, um assunto chama a atenção. É o seu modo de operação se movimentando dinamicamente através de seis campos do conhecimento. Qual seja: “[...] da lógica a psicologia, desta à fisiologia até o protoplasma ele mesmo, então do domínio da seleção natural até a física” (SANTAELLA, 1983, p. 37).

Teorizando o esquema, a Primeiridade, se liga a noção de “instante presente”, de uma consciência imediata “tal qual ela é”, o sentir instantâneo, imediato “inocente e frágil”. A consciência, nesse sentido, não se deve entender como razão na sua forma de “pensamento deliberado”, um caminho previamente pensado, pois nesse caso:

“[...] é apenas a camada mais superficial da consciência. Aquela que está próxima da superfície. Sobre essa camada, porque superficial, podemos exercer autocontrole e também porque superficial, é a ela que nossa autoconsciência está atada. Daí tendermos a confundir consciência com razão. No entanto, se bem que a razão seja parte da consciência, ela não compõe, nem de longe o todo da consciência.” (SANTAELLA, 1983, p. 41).

Nem por isso Peirce menospreza a razão, pois “[...] sua lógica, aliás, se propõe como sendo um método científico para orientar o raciocínio [...]. Contudo sua noção de consciência é ampla, dinâmica, em alguns aspectos, próxima dos estudos da estrutura psíquica em Freud [...]” (SANTAELLA, 1983, p. 41). Seu rigor científico, à medida que mergulha fundo na cultura ocidental, o aproxima de uma modalidade nova, a da “consciência oriental”. Em seu entendimento sobre ser racional, que sofre com os impactos a todo o momento das recorrências exteriores, “influências fora do nosso controle”, sendo por esse motivo concebida um movimento dinâmico. Dois são os tipos de interferências apresentados por Peirce ao referir-se às categorias do seu sistema: as oriundas do fundo do “nosso mundo interior”, e as que “emanam”, estão “instaladas em si mesmas” nas coisas do mundo natural denominada de “forças objetivas”. O simples estado de vivermos, essas forças lançam-se sobre nós e as percepções e sentidos movem-se, entrelaçam-se as condições reais de “existência social” histórica e todas as suas implicações de “Um estado-quase, aquilo que é ainda possibilidade de ser, deslança irremediavelmente para o que já é, e no seu ir sendo, já foi. Entramos no universo do segundo” (SANTAELLA, 1983, p. 43).

De modo original, a primeiridade fornece à qualidade necessária a experiência. Não dissociada desta, e não dicotômica, a Secundidade assume seu lugar. Ela revela-se à medida que “um mundo real autônomo” se impõe na relação com o pensamento. Na secundidade, um existir como reação pode ser resumida nas palavras de Santaella (1983): “[...] Existir é estar numa relação, tomar um lugar na infinita miríade das determinações do universo, resistir e reagir, ocupar um tempo e espaço particulares, confrontar-se com outros corpos [...]” (SANTAELLA, 1983, p. 47). Pode-se afirmar que a secundidade, seria a luta, confronto e ação, expondo assim o seu caráter factual. De maneira sintética diremos ainda que a terceiridade constitui e equivale a “elaboração cognitiva” do indivíduo por meio de “um signo ou representação”. Isso significa em outras palavras que, “[...] para conhecer e compreender qualquer coisa, a consciência produz signos, ou seja, um pensamento como mediação irreversível entre nós e o fenômeno. Isto é, ao nível do que chamamos de percepção” (SANTAELLA, 1983, p. 47). Apresentada assim, a Semiótica permite transparecer nossa

relação com o mundo. Uma relação aberta, dialógica complexa com o universo, com a natureza e seus conjuntos.

Inserem-se nesse contexto duas ordens de entendimento: o homem como conjunto biotecnológico (vida orgânica e técnica) e o conjunto natureza-sistema. A relação desses conjuntos implica o “Sapiens” em “estar no mundo” das coisas, e também sair dele e entrar noutro, de outra ordem. Um mundo cognitivo, um mundo cultural que manifesta complexidade. Em relação à complexidade, diz-se que os conjuntos, cujos componentes preferencialmente funcionem mutuamente, reciprocamente, nas numerosas redes de relações de interdependência, até mesmo de subordinação operam processos bio/sócio/ambientais. Para nos aproximar da temática da complexidade é necessário convidar Edgar Morin.

A sala de recepção para esse encontro, não é outra senão a mais contraditória das dimensões que envolvem homem, a natureza e o ambiente da complexidade das relações sociais. A complexidade não deve ser entendida como um sobejo da e na vida social. Pelo contrário, a complexidade deve sim, ser entendida como condutor de grande olho, possuidora de tentáculos com mais possibilidades de alcançar a capilaridade do social. Isso não significa dizer que a complexidade atinge seu fim ao chegar, por exemplo, ao “erro” elemento das ações humanas em sociedade, e uma das categorias utilizada por Morin, e por outro lado, pensarmos em uma espécie de síntese. Há antes que se pensar sim, uma ontologia da complexidade para que saibamos o mundo que o sapiens edificou e prossegue nessa edificação.

O proto-humano, ou homínida, o indivíduo que se aproxima do homo sapiens, ainda não apresenta um cérebro superior a 1.500 cm³, 10 bilhões de neurônios, a exemplo deste último. O mesmo deve ser admitido na qualidade de responsável pela “desordem”, outra categoria usada pelo filósofo. Mas, desordem essa, apaixonante, que construiu e continua a construir um mundo só cognoscível por ele mesmo. De onde devemos partir, quando falamos desse modo? Da relação do homo sapiens com a morte. A capacidade da consciência abastecida pelo conhecimento eleva esse “ser pós” Neandertal, a condição de possuído de “conhecimento consciente”. Essa ideia defendida por Edgar Morin é centrada no tema da morte, elemento sugestivo como fato, inspira a relação com a complexidade. A morte não pensada como uma “lei”. Argumenta Morin (1979), que os primeiros sapiens assimilaram o “tempo no seio da consciência”, como algo mais complexo que o puro reconhecimento da morte/fato, uma vez que outros animais também possuem essa capacidade ao fingirem-se de mortos para escaparem a de seus predadores, e que sentir a morte também não é exclusividade nossa, pois, “macacos, cão, o elefante” podem sentir (MORIN, 1979, p. 102).

O pensamento da complexidade parece ter na categoria morte, o momento que diremos preliminar, ou se quisermos ainda primordial, pois ela assemelha-se a uma tela como imagem criada por um artista. Sem que presenciássemos de modo instantâneo, a imagem/identidade transposta, transmutada pela transformação de uma realidade objetiva em realidade virtual. Exemplo ainda é a sinfonia “1812” de Tchaikovsky. O artista captou todo o realismo da Rússia invadida pelas tropas napoleônica, e como se estivesse diante da morte, pois, a “mãe pátria” ocupa seu imaginário como se a sua própria morte fosse, transportando para a música a transformação da morte em vida. Esta emerge triunfante pelo repicar de sinos e dos acordes mais melódiosos. Isso não seria possível se não estivessem reunidos numa só ação do artista, o complexo biotecnológico, homem e os artefatos mais sofisticados para execução da música a exemplo do violino, do piano, daquele contexto histórico. Dito de outro modo, pela imagem é possível ser detectada assim como no fato/morte, a ideia de transformação “fora do acontecimento imediato” abrindo espaço para o imaginário transpor na percepção do real. A complexidade, afirmamos, é um viajante presente a cada estação, processo novo que a sociedade faz nascer no curso da sua caminhada. Ouçamos o que tem a nos dizer Morin (1979):

“Demos o nome de Paleosociedade à sociedade que se constitui antes do sapiens. Chamamos Arkhé-sociedade, agora, à sociedade da pré-história sapiencial. O termo arkhé significa princípio, fundamento, origem. O leitor já sabe perfeitamente que, para nós, não foi o homo sapiens que fundou a sociedade, nem mesmo o homínida ou o primata, mas sim que esta se voltou a fundar em cada novo processo de complexificação.” (MORIN, 1979, p. 102).

A complexidade é originária ao homo, seja sob a representação “erectus” seja ele ainda o “faber ou habilis”, e é também na condição de sapiens. Este último tornou mais clara à complexidade:

“Surge, então, a face do homem escondido pelo conceito tranquilizador e emoliente do sapiens. Trata-se de um ser de uma afetividade imensa e instável, que sorrir, ri e chora, um ser ansioso e angustiado, um ser gozador, embriagado, extático, violento, furioso, amante, um ser invadido pelo imaginário, um ser que conhece a morte e não pode acreditar nela, o ser que segrega o mito e a magia, um ser possuído pelos espíritos e pelos deuses, um ser que se alimenta de ilusões e de quimeras, um ser subjetivo cujas relações com o mundo objetivo são sempre incertas, um ser submetido ao erro [...]” (MORIN, 1979, p. 116).

Esses conjuntos que Edgar Morin relaciona e age de forma interdependente, nos faz admitir a complexidade do e no sapiens. Esse motivo visto nos dá razoável condição, para dizer que não é mais viável, analisar o homem e a vida que cria sem aceitar a complexidade diante do que afirma o próprio Morin (1979), “opondo razão e loucura”, aconselha-nos que,

Precisamos, ao contrário, sobrepor ao rosto sério, do trabalhador, aplicado ao homo sapiens o rosto ao mesmo tempo diverso e idêntico do homo demens. O homem é louco-sábio. A verdade humana comporta o erro. A ordem humana comporta a desordem. Trata-se, então, de perguntar se os progressos da complexidade, da invenção, da inteligência, da sociedade se realizaram apesar, com ou por causa da desordem, do erro do fantástico. E responderemos, ao mesmo tempo, por causa de, com e apesar de, com a resposta certa só podendo ser complexa e contraditória. (MORIN, 1979, p. 118).

Uma indagação dentro da nossa exposição: O que possibilitou o êxito desse bípede que povoa o “cosmo”, desde, aproximadamente 100 mil anos? De todas as respostas possíveis, fornecidas por todas as ciências com fundamentos na *physis* e na *bios*, e aquelas acomodadas nas humanidades, onde quer que o “antropo” e suas circunstâncias objetivas e subjetivas se instalem, compreender esse engenhoso “ser” que no ato de correr tropeça e cai ao contrário do que é um ser afetuoso e rancoroso. Enfim, é um “ser físico e metafísico, natural e meta-natural, cultural e metacultural”, essa “unidualidade” se expressa na palavra, “complexidade”. Esta por seu turno se liga a cultura como o musgo se liga as árvores e rochas. Porém a cultura, dada à polissemia do termo, já tratado por nós em capítulo anterior, nos direciona para um pequeno passeio para sondar/explorar os registros.

Conceber o registro cultural implica algumas dificuldades. A primeira delas é quanto ao hibridismo da expressão. O registro pode aparecer em vários domínios da atividade humana. O exemplo pode vir de diversos lugares, como dos registros cartoriais, índices contábeis, na arte gráfica, na ocupação de escolhas dos registros que compõem a impressão, passando pela arquitetura, indo até os registros de instrumentos musicais. Também na linguística, localizado de modo especial, a escrita no seu sentido mais amplo. O registro também ocupa as ciências do homem, a exemplo da antropologia, da história, em que há obsessão do historiador pelas suas fontes.

As fontes vale ressaltar, são testemunhos, registros inseridos na cultura humana de modo processual, mas, sempre que acessados, o fazemos indiretamente. Outro problema que se revela, seja qual for o registro, um pergaminho, um selo, ou mesmo uma imagem gravada sobre rochas, mesmo este último, invariavelmente constitui um documento, desde que possibilite revelar alguma atitude, alguma coisa sobre “o passado do homem”. Importa, dizer também, que o registro antes de tudo é um instrumento no qual os saberes, celebrações, rituais, são memórias inscritas na cultura. Esta ordem que permite afirmar: nela o homem é possuído por um “conhecimento consciente”, nele incluídas, as estruturas imaginárias.

3.2 Signo como inscrição na cultura

Devemos dar início a esta discussão proposta pelo título, levando em consideração o meio ambiente. Tivemos oportunidade de referirmos ao ambiente da caatinga tomando como inspiração Bachelard para a ideia de imensidão, de silêncio e do profundo abissal, numa outrora pré-história do Agreste. A presença dos primeiros homo sapiens no contexto desse ambiente constitui novidade recíproca. Ou seja, aquele ambiente era novidade para os caçadores-coletores nômades. A chegada destes nômades era também uma novidade a todas as formas de vida existente. Se aqui puder fazer a aquisição da fenomenologia, diremos que o encontro, precisamente com aquele lugar no qual deixam as suas marcas, vislumbra-se como uma aparição para a consciência daqueles indivíduos.

Detentores de uma consciência e de experiências vividas, trazidas de outros ambientes, ao contato iminente destes indivíduos com o “novo”, este lhes desperta os sentidos, interagindo, via processo dialógico com ambiente percebido. Essa interação ocorre de modo integrado ao mesmo. Essa situação permite que eles concebam assim, os mundos de que hoje temos notícia. Podemos nos servir para ilustrar isso, o belo exemplo que nos dá Yi-fu Tuan em sua “Topofilia”. Ao discutir “o meio ambiente, percepção e visões de mundo” ele nos coloca diante de quatro grupos humanos distintos e suas respectivas percepções do ambiente. O primeiro dos grupos, encontramos os esquimós. Ao sujeito urbano, em seu sentido lato, custa crer que um indivíduo seja capaz de sem a tecnologia da ciência contemporânea, GPS, rádio etc., se deslocar mais de 150 quilômetros em uma terra, na qual uma perspectiva de horizonte, não é possível às retinas humanas divisarem o céu da terra. A superação deste imenso, deste profundo que é o “deserto de gelo” do Ártico pelo homem se dá através da sua integração com os elementos da natureza. Ou seja, o homem vivendo uma intimidade com o ar, com o gelo e a neve. Essa capacidade espirituosa dos esquimós nos é traduzida por Tuan (1980):

[...] o esquimó é capaz de viajar 150 quilômetros, ou mais, através dessas terras desoladas. Seus indícios são menos visuais do que acústicos, olfativos e táteis. Ele é guiado pela direção e cheiro dos ventos e pela sensação do gelo e da neve sob os pés. Os esquimós Aivilik tem pelo menos doze termos diferentes para os vários ventos e seu vocabulário para as diferentes condições de neve é igualmente rico. (TUAN, 1980, p. 89).

Os outros dois grupos seguem-se, os Gikwe, bosquímanos do Kalahari que habitam o sul da África, e os BaMbuti, habitantes da floresta equatorial do Congo. Enquanto os

bosquímanos Gikwe tem pela frente um ambiente além de árido, o deserto do Kalahari prontifica-se sem “marcos naturais”. Diferente dos Aivilik, que viviam a intimidade da natureza em seu ambiente através do meio suspenso do ar, e a neve na sua horizontalidade de baixo dos pés, os Gikwe dirigem o olhar para a horizontalidade do chão arenoso do deserto.

Sua percepção extraordinária se orientará por uma acuidade visual. Uma especialização adaptativa que faz dos Gikwe descerem à intimidade da terra. O solo arenoso lhes pareciam páginas escritas, com registros quase indeléveis. As pegadas de animais na areia é uma espécie de retrato falado. Precisamente, para sobreviverem precisam de 1975 calorias, entretanto, conseguem obter do meio ambiente em que vivem 2140 calorias. A tudo isso, segundo Tuam (1980), que informa ainda:

[...] ao contrário da crença popular, o bosquímano não tem uma existência no limite da inanição. Para ter sucesso, um caçador e coletor do deserto, tem que desenvolver seus sentidos perceptivos em um alto grau de agudeza, principalmente da visão [...] o bosquímanos Gikwe podem dizer prontamente há quanto tempo um cervo, um leão, leopardo, pássaro, réptil, ou inseto passou um lugar [...] podem reconhecer um conjunto de rastros entre cinquenta e deduzir corretamente o tamanho, sexo, compleição e humor [...] conhecem o animal tanto pela sua escrita sutil na areia, como por sua presença física. (TUAN, 1980, p. 89).

Distintamente dos dois grupos, a floresta equatorial em sua envolvência não deixa transparecer para os BaMbuti os diferenciais terra, céu. Não há para eles horizonte, carecem de marcos naturais. Essa descrição incompleta pode ser esclarecida se compreender a relação dos BaMbuti com sua ecologia na copiosa fala de Tuan (1980):

Os pigmeus BaMbuti da floresta equatorial do Congo, vivem em elemento completamente abrangente e não tanto em uma terra com céu lá em cima e inferno embaixo. O próprio sol não é um disco brilhante com sua trajetória do céu, mas antes, manchas de luz tremulantes no chão da floresta. (TUAN, 1980, p. 89).

Os exemplos aqui são apresentados para demonstrar que ao contrário deles, nossos grupos de caçadores-coletores do Agreste, sendo nômades, eram andarilhos reveladores de novos ambientes, não sendo especialistas. Uma coisa em comum liga-os uns aos outros. O mundo é fruto tanto do fato social, quanto do elemento físico do agrupamento humano. Todos eles criaram signos capazes de conferir-lhes uma visão de mundo.

Em última análise, o signo é uma “instituição” que serve para categorizar o mundo, um instrumento de estruturação do universo. Esse contato provocou de algum modo, “um julgamento de percepção”, uma interpretação se colocando entre “a consciência e o percebido”. Vimos noutro momento pela elucidação do Cacique Seattle, o quanto lhe custou todo o seu aprendizado. Do qual pode ser dito que “[...] os signos formam um conjunto

sistêmico que retratam as influências sofridas pelo homem no ambiente [...] sendo nomeados os objetos naturais e os objetos abstratos, produto do contato social entre homens ou da observação emotiva de coisas concretas” (FIORIN, 2010, p. 55).

Na proporção que o homem desenvolve sistema de sinais, mais adentra a ordem da cultura. Numa palavra: A vida do homem percebe-se, gira em função de signos e sistemas de signos, e sua mente não se separa do funcionamento dos mesmos. Os signos se inscrevem na cultura através da memória e identidade. Memória entenda-se, nem sempre individual, mas também social. Não existe uma franja separadora disso, o individual é parte como diz Heller (1989), da “substância da história”, que se encontra integrada na imaginação social de forma dialética.

Os signos são sempre utilizados como meio de comunicação e representação do mundo, vindo por outra abordagem, a tensão existente entre o social e natural ocorre sem que um venha a substituir o outro. Reparemos nos primeiros registros pictóricos de animais, que o homem pôs nas paredes rochosas. Elas são autênticas comunicações visuais, mas também significação de uma intencionalidade. Na maioria das vezes objetivando o sucesso na caça, outras, pelo sucesso alcançado. A arte visual, com imagens de cenas do cotidiano, ou a pura gravura e signos geométricos decorrentes de uma impressão obtida pela psique humana coloca, portanto, o signo como elemento de comunicação, como um fato da cultura.

Vale lembrar que o signo é memória inscrita, é uma consciência dela, que premedita, reivindica a identidade, ao contrário de tudo isso “a perda da memória significa a perda de identidade”.

Não existe comunidade sem cultura. Esta se caracteriza pela sua comunicação sîgnica. Exemplo nesse sentido são as signosgravura e o ântropo (zoomorfismo) encontrado nos hieróglifos da cultura egípcia, ou na imponência das suas pirâmides; signo, símbolo, significante e significado lá estão como exemplos de desejos de futuro. O mito de Mino na Grécia antiga espia bem pela sua emblemática narrativa.

Podemos atualizar: um signo, ou outra coisa que se equivalha, é o mesmo que utilizar o arsenal cultural de outrem. O signo por assim dizer, se coloca no interior da cultura que o gera.

3.3 Fenomenologia do signo

Concedendo espaço para um pequeno preâmbulo, e depois retornarmos ao tema fazendo jus ao título dessa seção, a inspiração para iniciá-lo nos vem da ideia de “realidade e real” em Laplantine no seu pequeno trabalho com Liana Trindade: “Imaginário”, da coleção, Primeiros Passos. Lá, esses autores proclamam:

[...] a realidade como ambiente social e natural que se faz presente em sua concretude independentemente da nossa percepção, difere do real. O real é a interpretação que os homens atribuem à realidade. O real existe a partir das ideias, dos signos e dos símbolos que são atribuídos a realidade percebida. (LAPLANTINE e TRINDADE, 1996, p. 11 e 12).

Nos valendo de Laplantine, a realidade como ponto de partida para a representação do real, o signo constrói assim um duplo, o mundo imaginado pelo homem, um mundo sógnico, ou seja, admitindo a ideia de Peirce que a imagem, não é convencional, uma vez que, por outro lado, as imagens podem ser signos, o duplo refletido a partir da realidade forma-se, como se um holograma fosse, dialeticamente, sem adotar aqui o sentido causal, ou mecânico, mas tomando o termo “unidade” para homem e a “unidade” mundo, queremos dizer que cada qual por seu lado, mais integradas entre si, pela camada do signo, sucedendo-se que as polaridades homem de um lado, e o mundo de outro, a dicotomia homem e mundo, sujeito e objeto, venha a ser superado, pois como aponta Rezende (1990): “O homem não é o mundo, o mundo não é o homem, mas um não se concebe sem o outro”(REZENDE, 1990, p.35). Podemos a partir dessa ideia de Rezende, concluir que o signo e o homem são elementos integrados, ou seja, um não se explicando sem o outro.

Já se disse em algum lugar, “homem é um animal simbólico”, isso é quase uma unanimidade. O sapiens exclusivamente simbólico não justificaria seu poder de cognição conceitual como já relatamos anteriormente. A própria linguística atesta que é o signo que comunica. Construimos um mundo, a ele demos o nome de realidade, a propósito, à medida que nominamos mais objetos da natureza, expandimos o nosso universo mental no sentido Peirceano, como já vimos. A realidade nominada ascende do que imaginamos dela subjetivamente, para retornarmos para ela e compreendê-la como tal.

Podemos então dizer que, sem signos não há comunicação, ou de outro modo, a comunicação exige o signo. O mundo concebido e lido pelo homem não teria existência sem os signos. Deixaria de ser cognoscível, pois “O homem só conhece o mundo porque, de

alguma forma, o representa e só interpreta esta representação numa outra representação [...]” (SANTAELLA, 1983, p. 51 e 52).

As signosgravura grafadas intencionalmente nas rochas, que segundo a pesquisadora Gabriela Martin, até se referiu à arte rupestre, denominando-a de “pré-escrita”, se faz refletir sob a ótica de que se não é uma escrita, pois o prefixo “pré” impõe limites históricos, culturais, e linguístico, mas toda escrita, em todas as línguas, em que pese os limites, se compõem por unidades sýgnicas formadoras da linguagem e dos sentidos. Se os signos constrói o mundo-realidade, é esse e nesse mundo que os signos constituem-se imagens que são úteis aos homens. Pensemos assim:

Se para os homens, o Universo possui uma existência, é na medida em que suas línguas dão nomes ao que os sentidos e as máquinas podem aprender Para as coisas, pouco importa que tenham nomes ou não. Mais é muito importante para a espécie que vive no meio das coisas, dar-lhes um nome. (HAGÈGE, 1985, p. 115).

Este mesmo autor, ao discutir o “Território do signo”, no seu estudo “O homem dialogal”, nos proporciona chegarmos o mais próximo da fenomenologia do signo. O texto, nos põe diante da ideia seguinte: “[...] a única unidade operativa para dissipar um pouco as trevas que rodeiam a língua é aquela a que chamamos de signo: a mais pequena unidade que resulta da análise, a etapa última de toda e qualquer dissecação” (HAGÈGE, 1985, p. 89).

Dissecação, sejamos então curiosos para apreendermos essa noção relacionada ao signo. Ele não está nem fora do homem e nem dentro: “A aquisição dos sinais pela cria do homem mantém com desenvolvimento da inteligência e com a invenção do mundo uma relação de influência recíproca” (HAGÈGE, 1985, p. 91). É na relação das “estruturas” homem-mundo que se opera a fenomenologia do signo. No contato deste homem com as coisas do mundo, a partir da percepção ele o interpreta através do viés da “mediação sýgnica”: “[...] o simples ato de olhar já está carregado de interpretação, visto que é sempre resultado de uma elaboração cognitiva” (SANTAELLA, 1983, p. 51).

Desse modo: “É o signo como unidade de duas fases solidárias, que remete para os objetos e as noções, para aquilo que os linguístas chamam o mundo” (HAGÈGE, 1985, p. 91). O mundo, pelo menos, aqui aferido pelo autor, é uma caixa de ressonância, “objetos e ações” recebem tratamento sýgnico, dado que “algo está por algo para alguém”, se preferimos a representação de algo este não leva o interlocutor ou interpretante a criar outra mensagem. Uma intenção de comunicar subjaz estruturada no signo. Este mesmo signo, condicionado aos códigos em vigor da cultura que os cria, subsistindo, na “relação estrutural entre o produtor, a mensagem, o referente, o interlocutor, e o contexto”, cumpre sua formação no mundo social.

Exemplo tipificado foi discutido por Hagège (1985), sobre a aprendizagem do casal de chimpanzés Washoe e Sarah, que foram capazes de dominar o código que lhes foi ensinado e consequentemente capazes de simbolizar. Através da mídia provocou-se uma comoção emotiva afetiva no consumidor de imagens desse tipo, porém para o autor, “Esta experiência de ensino fascinante pelo que arrisca e pelo resultado que espera conseguir, é toda ela, um empreendimento da razão” (HAGÈGE, 1985, p. 96). Resumindo toda uma longa argumentação do autor, ele relata, falta aos primatas a “inteligência conceitual” que se liga ao signo coisa que é exclusividade do homem.

3.4 Signogravura, interpretação e imaginário

Partindo do princípio que as Itacoatiaras do Boi Branco são signos, sugerimos aqui uma pequena reflexão. Em primeiro lugar, entendermos que aquelas gravuras como linguagem implicam o campo ideológico, como tal, essa linguagem expressa signos que como vimos sua utilização expressa-se, cinge-se ao homem. De quantas maneiras ou formas a linguagem se manifesta entre os homens? Equacionar a questão tão ampla exigiria uma resposta que compreendesse a complexidade, o que inviabilizaria a discussão reservada para a presente sessão sobre signogravura.

Essa nossa criação para as imagens gravadas na rocha, voltamos a enfatizar aqui, do sítio arqueológico do Boi Branco, se integram conceitualmente, sem prejuízo do termo originário Itacoatiara. Elas se afiliarão, ou melhor, suplementarão o rol existente ligando-se ao termo mais usual, cunhado pela arqueologia francesa de grafismo e adotado por amplo seguimento dos arqueólogos brasileiros.

O vocábulo grafismo não encontra receptividade absoluta aqui no Brasil no âmbito da nossa arqueologia, mas, ninguém nega sua utilidade. Após sua chegada a este país, Anne-Marie Pessis, arqueóloga Francesa, fez por onde o termo assumisse novos sentidos identitário para sua aplicabilidade para os vários grupos étnicos. No entanto, é Leroi-Gourham que definiu “grafismo” adicionando-lhe o adjetivo “puro”. “Grafismo puro”, para Gourhan são “representações”, informa Gabriela Martin (1996), em sua publicação Pré-história do Nordeste do Brasil, referindo-se aquelas figuras “[...] pintadas ou gravadas, visivelmente geométricas não identificáveis” (MARTIN, 1996, p. 216).

Em muitas localidades do Nordeste, tais vestígios de cultura sapiens receberam a denominação pela Arqueologia Brasileira de Itacoatiara. Traduzida, seria pedra do letreiro, ou ainda, gravuras sobre rocha. Como se trata de uma criação ideológica, o signo, atribuímos-lhe

aqui o termo híbrido signosgravura. Embora estas demarquem um lugar, revelando-o e tornando-o distinto, por isso mesmo indicativo de humanidade daquele ambiente. Entretanto, que se diferencie sinais de signos.

Sinais e signos têm sentidos muito próximos. Para melhor explicar a condição híbrida de nossa criação, devemos distanciar um pouco esses dois termos quase irmãos: sinais e signos.

As signosgravura demarcam um lugar, revelando-o e tornando-o distinto, por isso é um indicativo de humanidade daquele ambiente. Por outro lado, há uns cem números de coisas diferentes, semelhante a uma constelação, mas que costumamos dar-lhe um nome.

Vejamos a breve análise que faremos apoiado nas ideias do pesquisador António Fidalgo (1999) que se encontra em seu trabalho “Semiótica Geral”. Naturalmente sem que nos importemos, a palavra “sinal” nomeia coisas que vão desde sinais na pele, que muitas vezes marcam o rosto de uma pessoa, distinguindo-a de outra. Sinais físicos como um nariz grande, ou ser gordo, desde que seja um atributo que venha a servir para distinguir consideramos um sinal. Também há os sinais de trânsito. Estes, entretanto são diferentes. Para não nos determos em um longo esclarecimento, diremos que os sinais de trânsito tomados como exemplo não caracterizam o objeto, em certo sentido são sinais “autônomo”. Quanto a isso, entendemos que não se ligam a outros objetos. Desse modo, Fidalgo (1999), nos relata que os sinais de trânsito se diferenciam daqueles que vemos nas estradas. Nas estradas, os sinais se “associam” as mesmas, demarcando-lhes o percurso.

Os sinais de trânsito “[...] tem um significado e é isso que os distingue dos primeiros sinais [...] os sinais cujo significado é determinado por um código exige um aprendizado do seu significado” (FIDALGO, 1999, p. 8). Enfim, os sinais referentes à pele ou mesmo os sinais como gestos para “pedir uma carona” são sinais, dito pelo autor como sendo “naturais”, enquanto os sinais de trânsito, estes são “artefatos”. No que se refere ao signo, de modo mais amplo, encontramos sentido apropriado na seguinte afirmação de Mourão (2012):

O signo está em toda a parte: encontramos-lo na arte veterinária, nos códigos secretos, na meteorologia e na caça. Qualquer coisa de qualquer espécie, imaginada, sonhada, sentida, experimentada, pensada, desejada, pode ser um signo, desde que esta “coisa” seja interpretada em função de um fundamento que lhe é próprio, como estando no lugar de qualquer outra coisa. (MOURÃO, 2013, p. 7).

O próprio autor comenta: “o signo encontra-se em toda parte”, se atribuirmos a ele uma função, ou seja: “[...] o signo é uma instituição que serve para categorizar o mundo, um instrumento de estruturação do universo” (MOURÃO, 2013, p. 10).

A partir daqui, pensamos que as signosgravura inserem-se na ideia proposta pelo autor, pois foram imaginadas, aparecem, por exemplo, nas formas geométricas, astronômicas. Sem querer nos afastar, esses termos, constituídos pelo “nosso universo” cultural, os utilizamos, é bem verdade, para aferir a alteridade dos caçadores-coletores nômades do Agreste. Por meio das imagens sígnicas e aproximar-nos deles. Consideramo-las signos, pois a entendemos como fragmento de uma realidade social construída. Por esse motivo, decidimos descrever as Itacoatiaras como signosgravura nesse estudo. Elas são uma representação psicossocial de um contexto histórico de caçadores-coletores nômades, vazada em baixo-relevo na rocha. Dissemos, as signosgravura são uma criação ideológica, elas são registros, memória, pois “[...] sem signos não existe ideologia [...] Tudo que é ideológico é um signo” (BAKHTIN, 1997, p. 31).

Se o sapiens que viveu nas caatingas de todo Agreste, não expressou através das signosgravura lá inscritas, uma obra de arte, falando em termos estéticos de arte contemporânea, revela no mínimo uma arte antiga, primitiva. Ideologicamente estampam um imaginário possível de ver naquelas imagens sígnicas, conjunto contemplativo do novo ambiente, e também alguma prática rudimentar de religiosidade.

As imagens existentes no Boi Branco são parte do que foi um dia um contexto social promovido pela arte-símbolo. Já comentamos na temática da morte no primeiro tópico, entre os sapiens, a partir deste revelou-se um “conhecimento consciente” entre eles da ideia de tempo. O tempo é irreversível para e nas variadas formas de organismos vivos. O homem não fica de fora. Uma vez que sabe sobre a morte, ele a reluta, tentando negá-la ou ultrapassá-la. A signosgravura é a forma pela qual é retido o tempo. Negá-lo é no mínimo, uma atitude de superação encontrada querendo vencê-lo ao contemporizá-lo com a signosgravura.

O artista daquele contexto ao criar as signogravuras, esse suporte cumpre papel semelhante ao de uma foto obtida nos dias atuais pelo fotógrafo, com o recurso técnico da máquina fotográfica, que captura instantâneos da vida social. Tanto no primeiro caso, quanto no segundo, retém subjetividades, mais também, o registro de uma mensagem, a tentativa realizada de manter na “rocha imortal” tal qual nas fotos, a “substância social”, a história da comunidade. Sabe-se quanto a isso que “A história é a substância da sociedade. A sociedade não dispõe de nenhuma substância além do homem, pois os homens são os portadores da objetividade social, cabendo-lhes exclusivamente a construção e transmissão de cada estrutura social” (HELLER, 1988, p.2).

A objetividade social não é exclusividade do artista daquela sociedade. A substância social encontra-se impregnada nos indivíduos. Portanto, todos os indivíduos e suas relações sociais se encontraram eternizados pelas signosgravura. Estas refletem o imaginário da comunidade de caçadores coletores de então. Imaginário saído da interação com a profundidade da caatinga e o poder de seu silêncio, produzindo e aguçando os sentidos do silêncio existente no profundo da psique do sapiens. O silêncio é um condutor para a criação de imagens. O silêncio no sentido do arrebatamento, instigando o homem a produzir as signogravuras. A dupla relacional do silêncio mais íntimo e o do ambiente, o homem sente-se tocado pelas semelhanças deste último produzindo na sua sensibilidade quase mágica efeitos hora miméticos, outras não, cujo resultado são as signosgravura estampadas nas rochas, suporte surdo redutor de uma forma social de comunicação produzindo um imaginário. Esse imaginário, estampado nas signosgravura, inscrito na cultura dos caçadores-coletores do Agreste, teria sido produzido sob o efeito de alucinógenos ou eram reflexos de fosfenas, vultos, as sombras que nos acometem quando expostos a penumbra? A controvérsia é ampla, dada às posições oriundas das pesquisas na botânica, medicina e antropologia. Mais Gabriela Martin adverte:

É indubitável que muitos grafismos abstratos desenhados a partir de fosfenas, ou imagens evocadas com uso de alucinógenos, são semelhantes aos grafismos puros representados em pinturas e grafismos puros. Porém, algo bem diferente, são as interpretações que os indígenas atuais dão a esses grafismos [...]. Todas essas pesquisas não deixam de ser interessantes e têm grande valia para antropologia cultural dos indígenas americanos. O grande problema reside em se ver até que ponto, temos o direito de extrapolar essas informações para registros rupestres que podem ter milhares de anos. Essas pesquisas não oferecem respostas científicas [...]. (MARTIN, 1996, p. 224).

Distanciando-nos de desacordos, o que nos interessa são as signosgravura que, de uma maneira ou de outra, o homem se apropriou dos objetos do mundo real para fazê-las. Para isso, buscou várias maneiras e utilizou de meios que vão desde artefatos, a própria rocha, como apetrecho cênico e outros meios naturais como os vegetais para obtenção da tinta para atingir o fim. Os próprios dedos como ferramentas na execução de uma pintura para produzir efeitos simétricos na rocha gravando um imaginário rico, complexo, inscrito sob uma representação imaginária vinculada ao seu mundo imediato. Emblemáticas, as signogravuras apresentam-se ricas de significações (Ver Figura 04 e 05). Utilizando a ideia de “regime diurno da imagem” usada por Durand (2012), diremos que elas fazem parte do “imaginário diurno”.

FIGURA 04: Signogravura Picoteado em círculo concêntricos

Fonte: Josualdo Silva, 2001

FIGURA. 05 Signogravura, Círculos Picoteados.

Fonte: Josualdo Silva, 2001

“Semanticamente falando, pode-se dizer que não há luz sem trevas enquanto o inverso não é verdadeiro: a noite tem uma existência autônoma [...]” (DURAND, 2012, p.67). Desse modo, Durand abre seu livro primeiro “O Regime Diurno da Imagem”. Nele é mostrado que a literatura européia nos seus vários gêneros poesia, romance e a trova encontra-se impregnada de imagens referentes ao “regime diurno e noturno”.

De maneira geral, os “artistas da luz” transbordam um vasto e profundo imaginário da velha Europa medieval e moderna. Exemplo disso figura uma constelação de imagens, pois em torno da “[...] palavra ‘puro’ gravitam ‘céu’, ‘ouro’, ‘dia’, ‘sol’, ‘luz’, ‘grande’, ‘imenso’, ‘divino’, ‘duro’, ‘dourado’, etc., enquanto próximo a ‘sombra’ aparecem ‘amor’, ‘segredo’, ‘sonho’, ‘profundo’, ‘misterioso’, ‘só’, ‘triste’ [...]” (DURAND, 2012, p.67).

A dialética vista por esse ângulo da polarização “luz e treva”, mesmo a luz assumindo a função de “antítese”, não deixa de ser, segundo Durand, um maniqueísmo. Entendemos que de qualquer modo, um testemunho de existência de um imaginário contrapõe as representações da antítese luz/trevas. No entanto, em toda a Europa são as imagens “teriomórficas”, termo usado pelo autor, são imagens com forma animal, mesmo antes da Idade Média e no seu transcurso, o “simbolismo animal”, nas formas positivas e negativas que povoam o imaginário europeu.

[...] o simbolismo animal parece ser bastante vago porque demasiado comum. Parece que pode agregar valorizações negativas, com répteis, ratos, pássaros noturnos, como positivas, com pomba, cordeiro e em geral, os animais domésticos. [...] De todas imagens, com efeito, são as imagens animais as mais frequentes e comuns. (DURAND, 2012, p.67).

Por outro lado, o sonho se revela instrumento importante para a pesquisa do imaginário teriomórfico. Relatos de sonhos com a presença de animais foram expressos nos estudos de Piaget com crianças, demonstrando que nove crianças entre trinta, registravam sonhos com a presença de animais eram constante.

Esse fato demonstra que as raízes do imaginário ligadas às imagens teriomórficas são profundas na cultura humana. O corvo, o gato preto, ou mesmo as imagens antropozoomórficas da cultura egípcia, tudo isso, “[...] mostra quanto esta orientação teriomórfica da imaginação forma uma camada profunda, que a experiência nunca poderá contradizer, de tal modo o imaginário é refratário ao desmentido experimental” (DURAND, 2012, p.67).

Quanto a sua existência, as imagens teriomórficas, a existência das mesmas, parecem não ter data tempo e lugar para sua possível aparição no imaginário humano. A julgar pelo que expõe o autor de “As Estruturas Antropológicas do Imaginário”: “[...] A imaginação teriomórfica ultrapassa de longe, tanto no espaço como na ontogênese, a era da crise edipiana e a zona da burguesia vienense da Belle Époque” (DURAND, 2012, p.72). As imagens teriomórficas, sua presença/existência provavelmente já fossem anterior ao momento íntimo do côncavo da caverna. Em cena do filme “Guerra do Fogo”, a pesquisa dessa obra

cinematográfica, deixa entrever a recuperação, descrição e representação de ações de um grupo de caçadores nômades ao fim de uma jornada. Um dos indivíduos do grupo socializa uma das cenas, o confronto com mamutes. Ao tentar reproduzi-la, um crânio de um animal como um “artefato” é utilizado juntamente com o seu braço e urros para descrever o gigantesco proboscídeo, perante o restante do grupo.

Por outro lado, testemunhos fora da Europa são encontrados como entre os celtas, os semitas, também os iranianos. Demônios com forma animal, com imagem teriomórfica, povoam o imaginário da antiguidade oriental. No Brasil, trazidos da Península Ibérica e adaptados por nós, em algumas regiões são encontrados imaginários do “Papangu”, transmutados em máscaras que povoam o Carnaval, também nas cantigas de ninar, como se vê no “boi da cara preta”, os maracatus e reisados reencarnando e reivindicando o lugar do herói, ou no cordel com o “Pavão Misterioso”. Grassando por todo o planeta e nas mais variadas culturas, o imaginário atesta sua universalidade.

4 METODOLOGIA DA PESQUISA

CAPÍTULO 4

4 METODOLOGIA DA PESQUISA

4.1 O paradigma da pesquisa

Nesta seção introdutória que aqui intitulamos sob o título, metodologia, a tomaremos articulando o seu “eixo heurístico” principiando pela ideia de paradigma. Para isso pensamos ser necessário aflorar um pouco sobre a questão paradigmática. A Antropologia e a “crise” dos modelos explicativos, da obra “O Trabalho do Antropólogo”, encontro uma nota do seu autor Roberto Cardoso de Oliveira que propondo discernir “modelo explicativo” da teoria, nos diz que o primeiro “equivale a paradigma” (OLIVEIRA, 2006, p. 53).

Inspirados por essa ideia de “modelo explicativo” tomada à Oliveira (2006), nossa proposição paradigmática repousa na etnopesquisa crítica e multirreferencial. Isto porque toda pretensão, no esforço de interpretar e compreender um fenômeno, um fato ou evento em estudo passa pelo olhar, condição primária do sujeito-pesquisador. O olhar, aqui, entendido não se submete a condição de atos meramente ópticos como ver ou enxergar. Vai mais além, o olhar orientado, carregado de sentido. Também que se diga, um olhar criador de condições para que o sujeito/espreitante, pesquisador vigilante, se lance sobre o sujeito/objeto espreitado da pesquisa. Um olhar, enfim, como “ato cognitivo” e “disciplinado”, pelas ciências e esses movimentos se permitindo de um jeito muito próprio atingir a realidade de pessoas de um grupo ou comunidade.

Para isso Oliveira (2006) afirma: “[...] seja qual for o objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade” (OLIVEIRA, 2006, p. 19). Portanto, nossa percepção só se realiza com o olhar disciplinado da ciência, de uma dada ciência, a exemplo da antropologia segundo Oliveira (2000).

Essa condição leva o sujeito/pesquisador a perceber e pensar possibilidades de conhecer e apreender mais sobre o sujeito/pesquisado. Nos agrada o seguinte aforismo “[...]”

sem percepção e pensamento como então podemos conhecer?” (OLIVEIRA, 2006, p. 18). O ato de conhecer é uma relação intersubjetiva não devendo dar lugar à rivalidades paradigmáticas. Nesse sentido, o termo paradigmático parte da etnopesquisa crítica e multirreferencial. Ela conta em seu favor a não priorização de uma episteme em detrimento de outras demais. Pensando assim, a etnopesquisa crítica multirreferencial assume e aposta não na ruptura epistemológica, se caracterizando por uma polifonia para fazer emergir a intersubjetividade do ato cognitivo do olhar aqui assumido e dirigido do sujeito-pesquisador ao sujeito/objeto da pesquisa.

As atitudes cognitivas a exemplo do olhar, da percepção, da análise e do escrever são melhor resumidas no processo de diálogo relacional via etnopesquisa multirreferencial que permite ao etnopesquisador um entrelaçamento do ato de perceber e apreender o pensado. Seja até mesmo sobre as formas mais diferentes de expressões humanas, tais com sinais, símbolos, gravuras, arte rupestres, etc.

O estudo das Itacoatiaras considera as dimensões histórica, antropológica e cultural no contexto de uma Estética da memória no campo Signo-gráfico do Imaginário primitivo do homem Agreste. Para atender as proposições objetivadas, o método foi exploratório e a pesquisa do tipo bibliográfico como escopo em vista de que o tema “[...] é pouco trabalhado, sendo difícil a formulação e a operacionalização de hipóteses” (OLIVEIRA, 2011).

Pensando assim, nossa temática, a Antropestética da Memória: dimensões e expressões das signosgravura como elementos do imaginário pela sua natureza complexa convoca e pede uma abordagem exploratório-qualitativa.

Desse modo, o método dialético de base epistemológica foi associado à pesquisa de base fundamental ou teórica, uma vez que sua base conceitual não vendo os objetos do mundo e o homem de modo fixos e nem isolados, mas sim em permanente conexão no leito do vir a ser, em outras palavras, o novo, no presente estudo concebe seu paradigma ou “modelo explicativo” a etnopesquisa crítica multirreferencial que permitindo utilizar o método dialético articulado à hermenêutica dá-lhe maior flexibilidade de diálogo intersubjetivo na relação sujeito-pesquisador e o sujeito-pesquisado. Tal ousadia carrega em si uma lição nos dada por Leff (2007): “[...] a renúncia ao fechamento dogmático, ao conformismo do pensamento e a finalização do saber é o fio condutor (...) que permite extraditar o pensado em cada momento e as portas do pensamento para novos horizontes do saber [...]” (LEFF, 2007, p. 10).

Então, o olhar orientado pela etnopesquisa crítica cumpre e faz o etnopesquisador entender que “[...] é inerente à observação direta de características qualitativas chegar o mais

perto possível do sujeito, tentando apreender sua visão de mundo ou mesmo dos significados que atribuem a realidade bem como suas ações” (MACEDO, 2000, p. 151).

4.2 Métodos e técnicas

O estudo das Itacoatiaras considerou a dimensão histórica, antropológica e cultural no contexto de uma Estética da memória no campo Signográfico do Imaginário do homem primitivo do Agreste. Para atender as proposições objetivadas, o método dialético exploratório foi o escopo em vista de que o tema como “[...] é pouco trabalhado, torna-se difícil a formulação e a operacionalização de hipóteses” (OLIVEIRA, 2011); Por outro lado, assumimos o caráter exploratório em decorrência da temática não ser explorada, ausência de dados estatísticos dependendo para as explicações o emprego do recurso bibliográfico pertinente ao estudo que envolve o fenômeno linguístico cultural manifestado através das Itacoatiaras. Exigiu-nos, ainda, essa pesquisa, que a abordagem de natureza predominante fosse a qualitativa, pois “[...] a interpretação dos fenômenos e a atribuição de significados, são básicos no processo da pesquisa [...]” (SILVA, 2001). Nesse proceder, ocorreram revisões bibliográficas, suporte decisivo na interpretação, visitas ao local e realização de ensaios fotográficos do ambiente e posterior tratamento das imagens.

4.3 Principais Instrumentos de Pesquisa

Essa pesquisa tem como principais instrumentos de coleta de informações o diário de campo, a fotografia, a análise documental e fontes bibliográficas e teóricas. O diário de campo serve para registrar as informações (BOGDAN; BIKLEN, 1994). De outro modo, o diário de campo compreende descrições de fenômenos sociais e físicos, explicações levantadas sobre as mesmas e a compreensão da totalidade da situação de estudo. Ele pode referir-se à diversidade de outros instrumentos, como por exemplo, as observações sistemáticas. Nesse contexto, o diário de campo foi utilizado para permitir a ampliação de potencialidades heurísticas a respeito do objeto de estudo.

A fotografia foi utilizada como forma de registro imagético sobre a qual foram feitas análises e incursões hermenêuticas em torno ao objeto da pesquisa. As fotos tiveram como finalidade complementar o acervo documental utilizados posteriormente como fontes diretas da pesquisa historiográfica de base antropoestética em ciências ambientais. A análise documental foi utilizada como técnica associada à fotografia e aos estudos produzidos por

outros pesquisadores em torno do tema. O instrumento relativo às fontes bibliográficas é de suma importância dado a natureza de pesquisa do tipo fundamental ou teórica. O principal objetivo da pesquisa bibliográfica é proporcionar aos pesquisadores o contato direto com obras, artigos, documentos que se complementem na direção de favorecer a ampla cobertura em torno da construção do objeto de pesquisa de natureza teórica.

4.4 Etapas da Pesquisa

Essa pesquisa foi desenvolvida em três etapas distintas e complementares. A primeira, destinou-se ao levantamento, organização e sistematização em torno dos elementos teórico-conceituais do conjunto de obras selecionadas com especificidade e relevância para o desenvolvimento da pesquisa. Nesse momento nos dedicamos exclusivamente às leituras de variadas fontes teóricas, trabalhos científicos já publicados sobre o tema. Tratou-se de um momento importante porque permite a sistematização das informações e o desenvolvimento de análises sistemáticas a respeito do problema de pesquisa em busca de respostas aos questionamentos levantados.

A segunda etapa foi destinada ao tratamento categorial dos conceitos. Utilizamos a triangulação das informações com o objetivo de estabelecer diálogos entre os conceitos, oriundos de diversos sistemas teóricos. Procuramos desenvolver essa etapa através de articulações não lineares e nem excludentes de conceitos relevantes para a compreensão do tema e para a construção do objeto de pesquisa. A multirreferencialidade e os aportes da etnopesquisa foram amplamente utilizados.

A terceira e última etapa foi destinada à Sistematização de Dados e Análise dos Resultados. Nesse momento, nos dedicamos/devotamos ao trabalho de organização de informações coletadas durante o trabalho de campo e sua formalização através de categorias de análise utilizando o rigor dialógico-dialético mediante os critérios de significância, pertinência e relevância de cada conceito para a caracterização da antropológica da memória como campo de natureza teórico-metodológica. Por fim, esse momento foi destinado à escrita do relatório final da pesquisa, cumprindo-se as normas científicas aplicadas ao trabalho de dissertação acadêmica.

5 ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS RESULTADOS

CAPÍTULO 5

5 ANÁLISE E INTERPRETAÇÕES DOS RESULTADOS

5.1. Preâmbulo: ambiente pré-histórico do homem das signosgravura

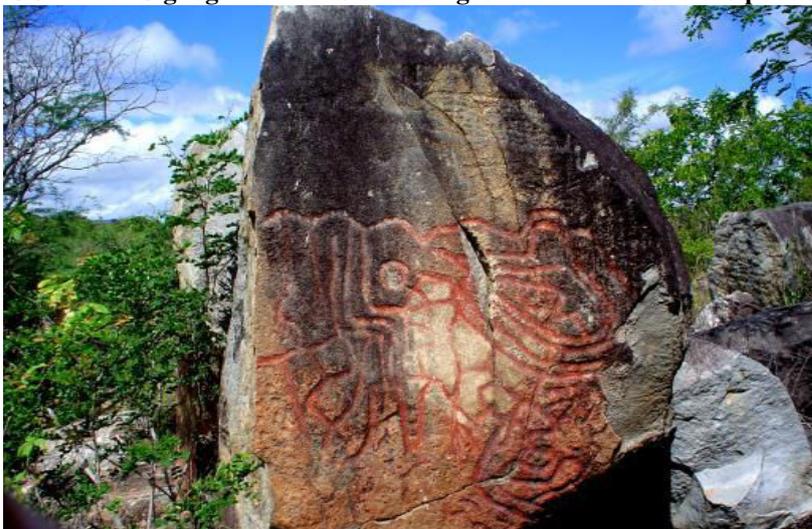
Essa parte da dissertação tem como objetivo apresentar os resultados alcançados no decorrer da pesquisa. O principal objetivo é responder a questão de pesquisa levantada e consolidar a resolução do enunciado do problema de pesquisa. Nesses termos, é a parte na qual são dispostas as heurísticas e novas inquietações diante da complexidade do objeto de pesquisa. No entanto, consideramos que é relevante trazer à tona elementos teóricos, conceituais, sedimentados pela reflexão, análises críticas e exposição em torno das signosgravura e suas relações sógnicas com o meio ambiente, na cultura pré-histórica e o modo pelo qual os homens daquele tempo registraram suas itinerâncias, ideias, sensações, percepções. Por isso, a paleontologia e suas interfaces com o meio ambiente integram um importante passo para a caracterização da antropestética da memória.

As signosgravura necessitam da impregnação de dados paleoambientais ou paleoecológicos contemporâneos a sua criação. O meio ambiente do Boi Branco não se trata apenas de espaço de uma solitária paisagem natural. Quanto a isso, lá ocorreu uma transformação, ou transfiguração pela “sublimação e estetização” (KOTHE, 1981, p. 108). O homem ao intervir no meio-ambiente do Boi Branco, torna-o lugar de mais beleza-mistério e sentidos digna de descrição e sublimação. Sublimação sim, os desejos aparentes revelam-se na forma de signos nas rochas. Fascinam aos primeiros sapiens, os novos cenários das novas ambiências que o espaço natural os apresentava, e a ele esses indivíduos confiavam-lhe a vida. Às novas paisagens, as imagens-memórias foi-lhe imposta uma “estetização do belo” compondo uma espécie de pleonasma, o “embelezamento do belo”.

O que é dominante e desse modo admitimos, a caatinga pré-histórica ser a paisagem em si, em seu estado mais “primitivo”, ou natural. Isto, a “arte rupestre” lhe confere pois, transformação intelectualmente ideológica humanizando as rochas, sob o efeito das

impregnações de imagens-símbolos estetizadoras em flagrante apropriação do ambiente (Ver Figura 06 e 07)

FIGURA 06 Signogravura emblemática geométrica. Baixo relevo pintado.



Fonte: Josualdo Silva, 2009

FIGURA 07 Signogravuras: geométrico picoteado. Baixo relevo pintado.



Fonte: Josualdo Silva, 2009

Por outro lado, como no presente, no passado o homem precisou de suportes para a comunicação. Atestam os egípcios ao sublimarem e estetizarem seus pórticos colunares, paredes piramidais com hieróglifos. Também a cultura romana carregada de símbolos emblemáticos em seus estandartes e tumbas.

A atual ambiência assente aos quadros-lousa da sala de aula, os postes públicos de sinalização de trânsito, entre outros, a recorrência e a verticalidade dos suportes para comunicar testemunham, ainda hoje, aquela prática antiga nos homens, encontrada nos

remotos paredões rochosos nas várias regiões ecológicas do planeta. Com as signogravuras, esse fato não se manifesta diferente. A comunicação e sua subjetividade se dá no guinasse abundante do Agreste preservando a memória coletiva dos caçadores/coletores.

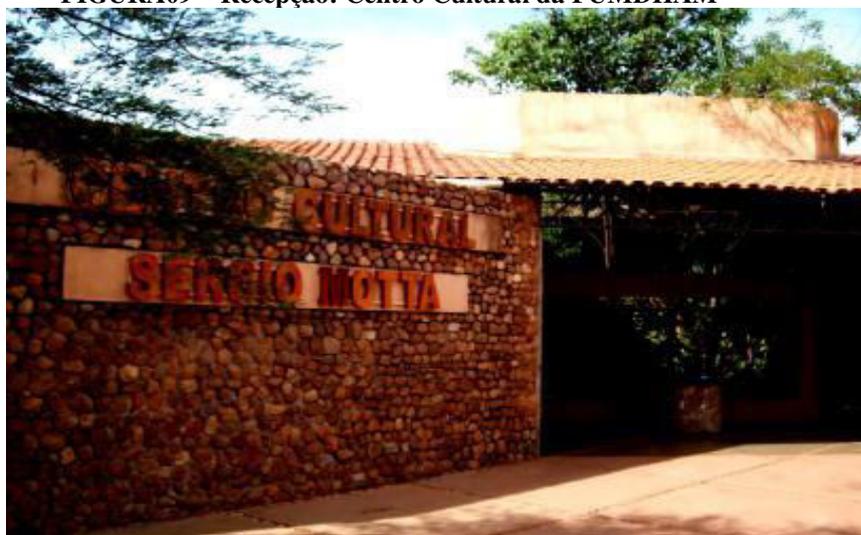
Polêmicas a parte, quanto à ocupação das terras do “Novo Mundo” pelos primeiros humanos, o ambiente paleogeográfico e ecológico do Boi Branco, vincula-se a um processo de ocupação e “colonização” de duas macrobacias hidrográficas do Nordeste. Neste cenário é necessário dizer que a referência padrão para isto é o Parque Nacional da Serra da Capivara no Estado do Piauí com dados estabelecidos por ampla pesquisa desenvolvida desde os anos 70 pela equipe franco-brasileira supervisionada pela pesquisadora Niéde Guidon (Ver Figuras 08, 09, 10).

FIGURA 08 Recepção do Museu do Homem Americano (FUMDHAM).

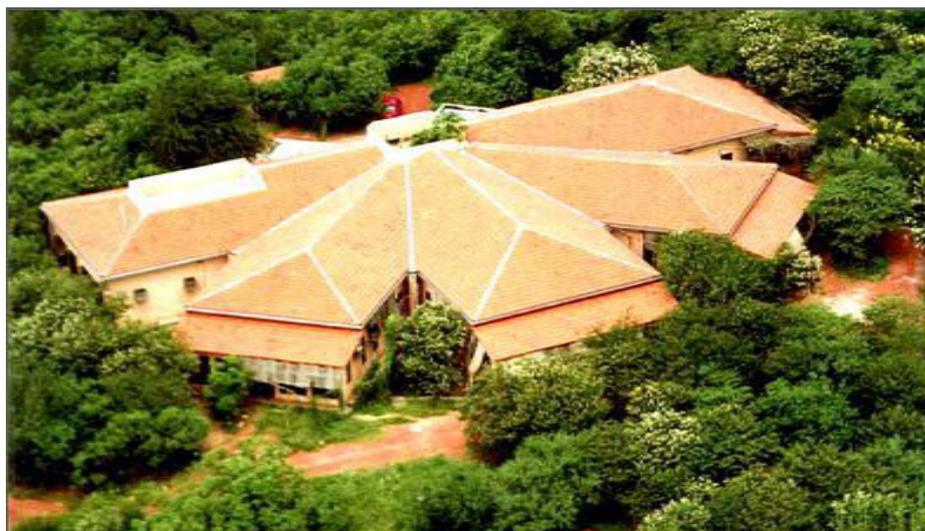


FONTE: Josualdo \Silva, 2009

FIGURA09 Recepção: Centro Cultural da FUMDHAM



FONTE: Josualdo Silva, 2009

FIGURA 10 Vista área Museu do Homem Americano. São Raimundo Nonato (PI)

FONTE: Internet, 2013

Mas, “*Como seriam os primeiros habitantes do Brasil, qual a história mais antiga de nossa terra?*” (FUNARI, 2002, p. 33-34). Entre essas indagações, vários autores convergem aceitando os movimentos humanos quanto à ocupação do Brasil na interseção do Pleistoceno e o Holoceno. O próprio Pré-historiador Pedro Paulo de Abreu Funari se inclui.

[...] a colonização do Brasil se daria da costa para o interior (no leste) e dos Andes para o centro-sul do Brasil, que no final do Pleistoceno, era mais frio do que hoje. A floresta amazônica era menor do que na atualidade e o clima, mais temperado atingia boa parte do interior do Brasil, mesmo em latitudes tropicais, como em Minas Gerais, em razão da altitude. (FUNARI, 2002, p. 47).

Entretanto, a presença dos primeiros humanos ocupando as diversas regiões ecológicas do Nordeste, o ponto de partida deverá ser de preferência o Parque Nacional da Serra da Capivara, razão dos estudos doravante no campo da história e da arqueologia para o Nordeste. Primitivamente, os primeiros grupos de caçadores-coletores a fixarem acampamentos localizados no sudoeste do Estado do Piauí sua importância cinge-se aos intraespaços bioecológicos, pela presença de água.

[...] é uma fronteira ecológica situada entre a depressão periférica do Rio São Francisco e a bacia sedimentar do Maranhão-Piauí. Trata-se de uma área de 130 mil hectares com relevos típicos de chapadas e serras. O clima da região é semi-árido. Existe uma estação de chuvas na qual se concentram as precipitações, e uma estação seca, que dura de cinco a seis meses. Estas características climáticas favorecem um tipo de vegetação, a caatinga [...]. (PESSIS, 2000, p. 61).

A existência dessas duas grandes bacias representa a sobrevivência dos paleogrupos de caçadores-coletores. A presença do fator água em seus vales, ou depressões e brejos de

cimeiras fazem explodir uma variedade de formas de vida animal originando desde o pleistoceno uma cadeia alimentar que tinha em seu topo o Homo Sapiens. Nos abrigos sob a rocha, nos paredões, nos matacões lá estavam eles e intensa e variada técnica de gravuras, pinturas, próximas de rios temporários ou não. Tanta atividade indica a coabitação do homem com um meio-ambiente diverso nessas regiões ecológicas reveladas através da arte rupestre. Segundo Pessis,

Em épocas pré-históricas as condições ambientais eram diferentes. Um clima tropical úmido perdurou até cerca de 12 mil anos, permitindo o desenvolvimento de abundante vegetação, perenifólia, que garantia a alimentação de uma fauna majoritariamente herbívora. Durante milênios, espécies da megafauna existiram na região e coabitaram com grupos humanos que também a povoaram. (PESSIS, 2000, p. 61)

Argumenta ainda a pesquisadora francesa:

Os vestígios da cultura material descobertos indicam a existência durante milênios de uma única cultura, que inovou tecnicamente e fez escolhas entre os recursos naturais disponíveis. Os instrumentos cortantes e pontiagudos, como facas, raspadores e perfuradores, foram feitos em quartzo e quartzito, com características similares às encontradas no Paleolítico da Austrália e do Japão. (PESSIS, 2000, p. 63)

Mas, o que falar da região semiárida do Agreste? Um conjunto de fatores dá indícios de uma mudança no meio ambiente. O clima tropical úmido se projetou até os 12 mil antes do presente, correspondendo à finalização do Pleistoceno. Segundo Pessis (2000), esse momento instalaria o clima semiárido marcado pela diminuição das chuvas há 10 mil anos a.C. Motivo que fez surgir uma nova etapa cultural que se estende até 3.500 anos a.C. (PESSIS, 2000, p. 63). Com técnica mais apropriada e domínio sobre alguns materiais líticos, matéria prima básica às primeiras populações, iniciou-se então o fabrico de ferramentas. Concomitantemente, emergiram atividades gráficas (PESSIS, 2000, p. 64).

Em texto conhecido sobre a Pré-história do Nordeste do Brasil, Gabriela Martin reitera a frase de Aziz Ab'Saber e a tomamos aqui pois ratifica a presença desses primeiros habitantes: “[...] a gruta é produto da noite e do medo, porque o homem é cego à noite e os animais não” (MARTIN, 1996, p. 36). Desse modo, os tabuleiros, e seus abrigos sob a rocha serviram as paleo-ocupações humanas nos Agrestes.

O traço mais importante desses grupos que nos chega até hoje “[...] foi o fato de eles terem desenvolvido um sistema de comunicação social através de um registro gráfico (...). Por volta de 6 mil anos a.C. desaparecem os indícios de continuidade da prática rupestre da

Tradição Nordeste, persistindo a Tradição Agreste” (PESSIS, 2000, p. 68 e 72). (Ver Figura 11 e 12).

FIGURA 11 Imaginário, mimetismo astronômico



Fonte : Josualdo Silva, 2009

FIGURA 12 Signogravura círculo concêntrico

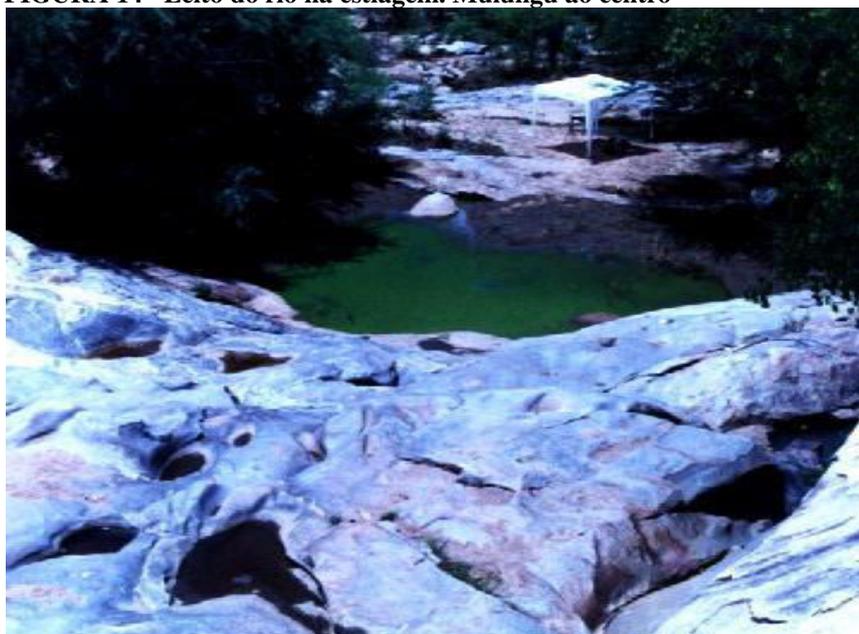


Fonte: Josualdo Silva, 2009

A datação para os registros rupestres no que concerne a esta última tradição baliza as Itacoatiras encontradas no Boi Branco. A esta época o ambiente do Boi Branco, o Ermitão, rio tributário componente da bacia do Ipanema que deságua no São Francisco disponibilizava o elemento água, vital ao homem (Ver figuras 13 e 14).

FIGURA 13 Rio Ermitão local do Achadouro.

FONTE: Josualdo Silva, 2009

FIGURA 14 Leito do rio na estiagem. Mulungu ao centro

FONTE: Josualdo Silva, 2009

Estabelecerem-se nestas regiões exigia certo grau de sensibilidade e técnica para adaptarem-se. André Prous afirma:

[...] existe grande variação adaptativa nas estruturas habitacionais: em certos casos, os abrigos artificiais foram colocados em abrigos naturais, como grutas ou lapas, particularmente nas regiões calcárias do Rio São Francisco (...) tais sítios são

frequentemente cerimoniais (cemitérios, arte rupestre) e esse uso ritual dos grandes afloramentos rochosos [...]. (PROUS, 1992, p. 38).

Essa característica descrita se junta a outras condições ambientais. O regime das chuvas de ocorrência irregular no Agreste, em meio à alternância de suas estações de seca e de chuvas se impôs severa aos primeiros grupos humanos e a própria biota. Prous nos informa:

[...] os climas (sub) tropical e equatorial com estações seca e chuvosa imperam na maior parte do país. Em consequência, as plantas crescendo em um terreno pobre com tendência a laterização, teriam mais sua energia do Sol e das chuvas do que dos elementos nutrientes do solo; esses vegetais, portanto, pobres em proteínas, vitaminas e sais minerais [...]. (PROUS, 1992, p. 39).

Entretanto, nem tudo parece ser definitivo ao se tratar de dados de pesquisa arqueológica para que se generalize e tome-se como fato definitivo. Em todo caso, grupos humanos que viveram no Agreste em suas depressões ou nas cimeiras interagiram com uma “floresta úmida”, por volta de “6.500 anos atrás” (CANTO, 2000). Os resultados publicados através do Jornal do Comércio de Pernambuco em 2000 (Figura 15), o arqueólogo Antônio Canto apresenta dados de sua pesquisa realizada no sítio arqueológico da Furna do Estrago no município pernambucano de Brejo da Madre de Deus.

FIGURA 15 Quadro palinológico do Agreste pernambucano – 6.000 anos AP

■ RESULTADOS				
<i>Confira a relação entre a quantidade de pólen e o ambiente do sítio arqueológico de Furna do Estrago, em Brejo da Madre de Deus, no Agreste pernambucano</i>				
Camadas	Datação (anos)	Disponibilidade de Pólen	Ambiente	Famílias de Plantas
1	-	pouca	semelhante ao atual	leguminosas, anacardiáceas, mirtáceas, arecáceas e poáceas
2	1.040	pouca	semelhante ao atual	arecáceas, momosoidáceas, leguminosas, convolvuláceas e anacardiáceas
3	provavelmente 6.500 a 4.000	razoável	vegetação úmida de altitude	melastomatáceas, leguminosas e mirtáceas
4	provavelmente 6.500 a 4.000	muita	vegetação úmida de altitude	leguminosas, anacardiáceas, malváceas, convolvuláceas, asteráceas, rubiáceas, euforbiáceas, arecáceas, proáceas, mirtáceas
5	8.495	pouca	período seco	semelhante à anterior, mas em menor quantidade
6	9.150	muito pouca	período quente e seco	arecáceas
7	11.060	nenhuma	quente, com temperaturas muito elevadas	- (*)

(*) O ambiente foi descrito com base na pouca quantidade de restos animais coletados na camada

FONTE: Jornal do Comercio, Recife – PE, 2000.

A pesquisa palinológica detectou no fundo daquele abrigo grãos de pólen que permite afirmar que no Agreste existiu uma floresta úmida. Vegetais de flores como as euforbiáceas, convolvuláceas, mais também proáceas (variedade de gramíneas), destacando-se em meio a uma quantidade de gênero e espécies vegetal muito rica a exemplo das anacardiáceas, ainda

chamo genericamente em termos de campo, de floresta da caraíba. Então é uma paisagem toda especial, em que predomina o pano de fundo das caatingas, sem deixar de existir massas florestais, isoladas em pontos, onde a água corre mais permanentemente em filetes d'águas, onde existe toda diversidade biológica do ecossistema florestal (AB'SABER, 199, p. 12).

A tudo isso se acrescenta o caráter sobre tais condições apontadas por Ab'Saber aos outros especialistas estudiosos. A preferência dos primeiros povoadores dos incrustados Agrestes dizia ele,

[...] uma recomendação particular, de colega de uma área muito vizinha a de vocês: entendam a sua paisagem como um espaço ecológico, que dá também, em consequência, um nível de integração entre fatos físicos, suportes geoecológicos e biomassa vegetal e que se projeta no espaço total com certa organização. É sobre esses espaços que os grupos humanos caminham, e caminham mais aqueles grupos que se dedicam mais à coleta, os caçadores coletores. (AB'SABER, 1991, p.11)

No ano de 2000, os assentados do Boi Branco relataram sobre a fauna que nos idos de 1930 diziam eles, que existiu onças, e macacos. A presença da ema ainda hoje é sentida, embora beirando a extinção. A seriema, papagaios, asa branca, serpentes como a jibóia entre outras ainda fazem parte da caatinga no entorno do Boi Branco.

O registro da flora concomitante a fauna aponta-nos as possibilidades de vida proporcionando uma possível imagem do que seria o ambiente de 6.500 atrás. A portabilidade dos equipamentos do caçador-coletor e sua interação com “espaço ecológico” o tornava, expõe Ab'Saber, “[...] condicionado a sua pré-história migratória e a sua capacidade de permanência em sítios capazes de elaboração de cultura sobre determinado espaço e num determinado tempo” (AB'SABER, 1991, p. 11). **(Ver figuras 17)**

FIGURA 17 Signogravura no leito do rio



FONTE: Josualdo Silva, 2009

Das ideias do geógrafo, conhecedor do Nordeste, chama-nos a atenção na fala “dentro dos jazidos” na referência aos sítios arqueológicos. Os “jazidos”, sítios do tipo aqui estudado, o Boi Branco, suas imagens lá deixadas, “sobra cultural” do homem, atestam as palavras de Ab’Saber. Por outro lado, é importante acrescentar que os registros das Itacoatiaras tem seus limites. Enquanto “sobra cultural”, ela nos fornece nada além do que possa ser analisado daqueles homens através da sua cultural material. Assim, consideramos as Itacoatiaras como parte da cultura espiritual dos caçadores-coletores dos Agrestes.

FIGURA 18 Signogravura: Imagem signica Círculos



Fonte: Josualdo Silva, 2009

Vimos noutra passagem, André Prous mencionar a pobreza do solo tendente a sua “laterização” que impedia à construção a base do barro, e outros materiais expostos a calcinação. De fato são os registros rupestres as maiores fontes para os estudos. Toda informação que a arqueologia vier a ter a seu dispor dependerá de trabalho interpretativo, um estudo indireto sobre a cultura de qualquer grupo. Em 1991, embora advertências já tivessem sido anunciadas por arqueólogos pernambucanos, como Marcos Albuquerque, Veleza Lucena, Alice Aguiar em torno da sobrevivência dos primeiros grupos, pois segundo eles há a necessidade de estudo “refinado” ou mais “elaborado”.

As evidências de elementos sustentáveis de uma biota incluindo grupos humanos, vimos nas referências à Pessis (2000), também Prous (1992) e nos resultados recentes apresentados por Canto (2000). A sustentabilidade dessa biota ganha força e clareza diante da semelhança do meio ambiente de Iati (PE), pela existência de duas ambiências

paleoecológicas de outrora: a mata de altitude com brejos e a presença do rio Ermitão que já referimos (Ver Figura 19).

Por essas razões, nada nos impede de imaginar as possibilidades de sobrevivências no espaço paleoecológico do Boi Branco de grupos de mobilidade e seus acampamentos desmontáveis, disputando aquele lugar. Marcando vasto território, hoje em termos atuais uma área de 635,133 km² (IBGE, 1982) com importante bacia, o Ipanema, e uma capilaridade de tributários, tais como os rios Garanhuzinho, Quati, Dois Riachos, Ermitão, além dos riachos do Mandante, Baixo do Mocó, do Limitão, da Grota, das Lajes, Grande, do Umbuzeiro, entre outros, todos de regime temporário.

FIGURA 19 Rio Ermitão (Leito superior do rio).



FONTE: Josualdo Silva, 2009

O trabalho da pesquisadora Alice Aguiar apresenta “fontes básicas de alimentos” que se juntam as apontadas por nós no início de nossa narrativa. Na Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB) trabalho noutra comunicação de Alice Aguiar, lemos: “Nesta comunicação nos limitamos a relacionar as fontes básicas de alimentos que tornariam possíveis à sobrevivência na região, dos pintores de arte rupestres da Tradição Agreste” (AGUIAR, 1991, p. 147)

Partindo da condição hídrica presente não é difícil pensar que a seis mil anos a.C., essa situação fosse mais propícia, ausente da ação antrópica contemporânea de hoje que acentuou a degradação do bioma, iniciada a 512 anos com a vinda dos europeus. Buscando sentido vejamos a seguinte informação arqueológica:

A sistemática devastação da mata que o Agreste sofreu e sofre nos tempos modernos, tem contribuído para sua paulatina desertificação e a consequente

desperenização dos rios. Mesmo com o clima seco característico, muitos dos rios e riachos, hoje sem água, na estação seca, tiveram maior caudal na Pré-História. Todos os rios do Agreste são piscosos e a representação de um homem pescando, no sítio Peri-Peri, em Venturosa (PE) confirma o recurso da pesca como fonte de alimento. (AGUIAR, 1991, p. 147)

O município que a pesquisadora menciona, Venturosa (PE) é limítrofe de Iati. Aguiar ainda aponta outro requisito que fazia parte do cardápio alimentar dos caçadores-coletores.

Outra evidência de recurso alimentar é o grande número de carapaças de caramujos (*Megalobulimus* sp.), encontradas em alguns sítios. Podem ser outras fontes alimentares, que não deixam resíduos, como são os insetos, citamos como exemplo a formiga tanajura (Gênero **Atta**), até hoje consumida no sertão pernambucano. (AGUIAR, 1991, p. 147).

Esses ambientes e a presença de água favoreceram uma biomassa, a outras formas de vida. O homem coabita intensamente com a biota considerando a presença de inúmeros sítios arqueológicos circundando a bacia Ipanema, entre eles o Boi Branco. As signosgravura são uma espécie de “reflexão teórica” digamos, deixada pelos caçadores-coletores. Elas são materialmente a face do mundo pensada na prática. A partir da força que o contexto imprime àqueles indivíduos, expressamos aqui através de Eagleton (1993) que “[...] a estética aquela humilde prótese da razão [...]”, ultrapassaria esta última, e o homem fruindo o sensível percorrendo distâncias (no espaço e no tempo) convertendo aquele espaço do Boi Branco, um lugar, uma fração do seu corpo por via de uma dialética interracional se apropria daquele meio-ambiente.

Na prática, técnica e sensibilidade humana demonstram com as signosgravura uma forma sensível, especial de apropriação daquele ambiente, na proporção direta de sua “sua pré-história migratória” parafraseando Ab’Saber (1991).

Um pouco poético, anterior, a toda sorte de expropriação ao gênio humano, do seu esforço de criação [...] A arte é forma de excesso criativo, um excedente radical da necessidade [...] (Eagleton, 1993, p. 152). Em meio à mata úmida, e uma região que o Sol revela-se penetrante nas carnes nesses trópicos, o cenário toca de algum jeito a sensibilidade dos caçadores-coletores. Alumbrados sorvem-se na pulsão poética criadora. As imagens sígnicas deram o tom estético, “sublime” ao ambiente, e este aparece como revelação mosaica nas rochas do Boi Branco (Ver Figuras 20 e 21).

FIGURA 20 Signogravuras geométricas picoteadas simétricas

Fonte: Josualdo Silva, 2009

FIGURA 21 Signogravura serpenteados

Fonte: Josualdo Silva, 2009

Contudo, ainda podemos dizer que a caatinga é uma “imensidão” solitária contagiante. O que significa essa imensidão?

[...] a imensidão é uma categoria filosófica do devaneio. [...] o devaneio alimenta-se de espetáculos variados; mais por uma espécie de inclinação indireta, ele contempla a grandeza. E a contemplação da grandeza determina uma atitude tão especial, um estado de alma não particular que o devaneio coloca o sonhador fora do mundo próximo, diante de um mundo que trás o signo do infinito. (BACHELARD, 1993, p. 189)

Formas, cores, os sons, o profundo exterior misturando-se ao silêncio do espaço

natural e o particular espetáculo de vida fazem os indivíduos de grupos caçadores-coletores contemplarem o profundo do novo lugar. Tomados de alumbamentos pela grandeza da paisagem imediata que garantiria a sustentação da vida, empurra-os para o mais fundo do seu íntimo. Aqueles indivíduos passam a traduzir aquele momento especial, comunicando por meio das imagens sígnicas imaginárias, uma mimética do mundo alto e do plano imediato em seu regime diurno (Ver Figuras 22, 23 e 24). Como geômetras transmitem pelas signosgravuras o “devaneio” em resposta à imensidão e profundidade do lugar.

FIGURA 22 Signogravura: geométrico



FONTE: Josualdo Silva, 2009

São geômetras devaneadores de lembranças, portadores de memórias de uma sociedade de passado comum encontraram na imagem uma maneira de viver, ou no mínimo uma forma de se perpetuar através dela.

As signosgravura inscritas são vozes, registros de um espaço-tempo de uma cultura ampliada pela imaginação, comprimindo no “ser do homem” categorias como “imensidão, devaneio e contemplação”, apropriações Bachelardianas, definindo que o homem das signosgravuras e mundo mirem-se subjetivamente, protocolando um mutualismo íntimo de uma memória daquele ambiente pré-histórico vivido testemunhando um imaginário.

FIGURA 23 Signogravura. Geométrico picoteado**FONTE: Josualdo Silva, 2009****FIGURA 24 Signogravura suposta estrela ou macambira****FONTE: Josualdo Silva, 2009**

Podemos ainda dizer que o imaginário é destino. Digamos, o imaginário é função e produto da imaginação, cumprindo, ou melhor, se resolverá na cristalização guardada no seu sentido de estratificação, externalização, convenhamos materializada na “poésis” como ato de criação.

O imaginário no sentido figurado é uma espécie de grande tapete a absorver “estamparias” possíveis, refratarias no tempo. Quanto a isso, a criação se estabiliza na

“poíesis”, cabendo-lhe o papel de congregar a convergência de sentidos intersubjetivamente dos indivíduos de uma dada comunidade de mudança, comunidade andarilha. O imaginário nesse sentido estabelecer uma coesão de identidade numa comunidade de destino, pois atingir a todos por meio de um registro memória. Mas o imaginário é também, por todos esses motivos, representação e esta traz consigo o condimento da subjetividade justificando por seu lado o eu se vendo na e pela “poíesis”.

As signosgravura são uma virtualidade dos caçadores-coletores do Agreste, podemos assim dizer que, o pensamento se fez signos, isto não é uma contravenção à ideia “imagem é pensamento”. Pensamos aqui uma dialética entre as estruturas homem-mundo e as signosgravura como mediação eufêmica numa combinação, apropriação/mudar, aquele meio ambiente lócus de criação.

O homo sapiens, desde o princípio foi um “ser” convivendo com o mundo interpôs à sua relação com o mesmo, o “fantástico”. Essa situação impôs-lhe uma espécie de necessidade de criação “ficcional”, como já nos referimos noutras passagens, na referência a poíesis criadora.

Duvidosos, hesitantes, mas triunfantes, os nômades, caçadores-coletores viam o mundo sempre lhe parecer intangível, um gigantesco e profundo salão misterioso não cognoscível. Para superar tal espanto ante o aparente obstáculo, fez-se um grande prestidigitador do real, do mundo natural, das signogravuras até os dias atuais recorre a sinais e gravuras. Numa perspectiva ontológica, se podemos assumir, recuperamos essa saga afirmando que:

[...] Antes da invenção da fotografia, o conceito de humanidade, flora, fauna, era frequentemente fantástico [...] Os homens sempre usaram as imagens para dar forma aos seus conceitos de realidade. Foi a imagem dos artistas que exprimiu o céu e o inferno, a figura do diabo, dos demônios, dos selvagens perigosos – imagens de povos tão surpreendentes [...]. (COLLIER, 1973, p. 4).

Para os homo sapiens, melhor ainda, os caçadores-coletores, era impossível descrever ou mesmo representar o ambiente natural de feição marcada pelo caráter surpreendente de onde retiravam presságios despertados e despertadores de desejos. Dentre estes desejos, o de se apropriar e controlar o seu derredor e suas forças vivas naturais “fantásticas”.

Sintoma provocante aos olhos dos caçadores-coletores perante o mundo “indomável, imperscrutável”, que não encontravam seu fundo e nem seu limite, restava-lhes somente e sempre, tentar o consórcio ou conciliar-se a ele. Na condição de um “ser devido”, na sua relação com o mundo natural, uma espécie de “segunda nascença” emerge, uma consciência

material visível inscrita na rocha, inerte suporte. Considere-se o caso da película plástica para o filme, a pele de couro, e o papel para a escrita, ou a cerâmica para os sinais cuneiformes.

Vazar os sentidos por meio de registros de modo tão intenso como no caso das signosgravuras, a rocha foi indispensável àqueles indivíduos do Boi Branco. Uma via pela qual se apropriam da natureza, do meio ambiente imediato para proclamar a primeira história humana do Agreste brasileiro.

5.2 Ponto de Partida: a questão norteadora da pesquisa

O interesse na construção do objeto desta pesquisa tem origem na nossa própria história de formação pessoal e científica. Preocupações tensas ocupavam o nosso vagar intelectual compreendendo um arco que perpassava em pesquisar o campo da história, o campo das artes e da filosofia, o campo da arqueologia e as formas de registros das práticas humanas se configuraram no ponto de partida desse processo. Experiências vividas no exercício de atividades profissionais e pessoais que têm início em meados dos anos oitenta, seja como estudante de graduação (1979-1986) na Universidade Federal de Pernambuco (UFRPE), ou como docente no ensino superior na Universidade de Pernambuco (UPE), Campus Garanhuns, desde 1995, ministrando, dentre outras disciplinas, as aulas sobre a Pré-história e especialmente a pré-história da região. Corria-nos pelo espírito a necessidade de articular elementos conceituais e metodológicos de campos científicos diferentes dentro da ciência histórica, que fundamentasse a inquietação em torno do tema. Rondaram esse momento de busca novos aportes teórico-conceituais que favorecessem o exercício e a prática de pesquisa menos enrijecida e mais fecunda ao trabalho da pesquisa em antropociências, particularmente em arqueologia antropológica.

Depois de vermos tudo isso, para resumir, a culminância veio entre o ano 2000 para 2001. Não sabíamos que estávamos prestes a transformar um estado de ânimo pedagógico em atividade acadêmico-científica. Isso ocorreu quando contato a uma forma de comunicação de imagens/símbolos, que viriam estas se tornar nosso tema de pesquisa. Eram imagens de comunicação que o Homem de outra época (Holoceno) percutiu na rocha granítica no ambiente cáustico do Agreste do Estado de Pernambuco. Gravuras em baixo relevo que a literatura arqueológica denomina de Itacoatiaras. Entretanto, essas imagens comunicativas aludidas, à Arqueologia Brasileira conceitua por outro lado por grafismos geométricos da Tradição Agreste.

O transcurso envolvendo nossa percepção, leitura, discussões, minha prática de ensino, a extensão, os contatos frequentes com experiências resultantes de pesquisas apresentadas nos congressos especializados de arqueologia em que tivemos a satisfação de participar, além de outros estudos de vertente nova, como o caso da arqueoastronomia, deixaram-nos com alento. Toda essa vivência comprimia-nos contra Itacoatiaras numa obrigação pelo desejo de dialogar com tais imagens. Não encontrávamos elementos que balizassem nossa conduta de pesquisa quanto ao meu interesse pelas Itacoatiaras. Os estudos mais especializados tornavam a busca dos subsídios teóricos que subsidiasse nosso intuito de pesquisa evasivo. Essa situação, no entanto, colocava-nos ensimesmado. Essa tensão presente nos estimulava o desejo de evitar tal situação procurando a saída na criatividade imaginativa. O desejo de romper decorreu do obscuro lunar apresentado pelos estudos variados da arqueologia quanto aos estudos de memória inscrita pelos caçadores coletores do Agreste. Autores consagrados nacionalmente adotam postura diferente quanto ao tema “arte rupestre”. Vimos isso no caso de André Prous (1992) que desconsidera o uso deste conceito para as inscrições parietais primitivas, particularmente no caso brasileiro, donde a arte rupestre para aquele arqueólogo é coisa pequena, só interessante para leigos.

Divergindo de Prous, amparada em Anne-Marie Pessis, Gabriela Martin (1996) considera que pinturas e gravuras devam ser perscrutadas no campo da estética, ainda que arqueólogos e historiadores da arte desejem “respostas diferentes” para a arte parietal. Adverte Martin, os arqueólogos não devem ignorar os registros rupestres na sua dimensão estética. Não é só a habilidade manual técnica a considerar, há que admitir “o poder de abstração e de invenção” que os caçadores/coletores operaram nas “representações pictóricas pré-históricas” (MARTIN, 1996, p. 210-211).

Eis, portanto, o momento que nos coloca diante de uma apreensão. Entre a rejeição de aceitar a arte rupestre como tal, ou de desejar respostas convenientes divergentes, optamos pela sugestão da pesquisadora e considerar as “representações pictóricas” no campo da estética. Toda essa situação nos levou ao desejo de nos afastar daquele quadro. Conceber um interesse que seja novo, sim, mediante conceitos de forte expressão “antropoestética”, ligados ao campo da memória, através do conjunto de imagens/signos, que denomino de signosgravura.

Posto isto, o que se torna central na presente pesquisa como problema desse estudo, é a caracterização teórico-conceitual que explicita formalização inicial da antropoestética da memória como design discursivo interdisciplinar no tratamento das questões ambientais e os

registros pré-históricos de expressão imagética ou sígnica, a exemplo das Itacoatiaras do Boi Branco.

As signosgravura do Boi Branco, per si, indicam que imagem e percepção caminham íntimas, inseparáveis. O proceder, na condição de olhar, sentir, ouvir, cheirar faz do homem um captador da profundidade do silêncio que lhe invade vindo do meio ambiente da caatinga. Isso o capacita a verter imagens a partir de outras, atribuindo-lhes novos significados. Mais o imaginário não é uma arbitrariedade do tipo despótica.

Partindo de impressões imagéticas anteriores, replica informações sentidas. Uma memória se articula entre o passado e o presente no seio da comunidade daqueles caçadores coletores do Agreste, presente nas signosgravura.

Movido por tudo isso, baseado numa abordagem teórico-metodológico interdisciplinar, constituidora de um corpo conceitual e epistêmico para as signosgravura como elemento estético, sociocultural que incidem sobre o imaginário de grupos humanos pré-históricos, tencionado pelas preocupações que nos acompanharam, é que pensamos a questão norteadora desse estudo. Dos objetivos dessa pesquisa cumpre identificar elementos teórico-conceituais que caracterizem a antropestética da memória e as signogravuras, em relação aos modos de expressão do imaginário de antepassados, inscritas nas Itacoatiaras de Boi Branco a respeito do meio ambiente que viveram. A caracterização se associa às análises das relações que se configuram entre imaginário e registros rupestres que expressem ou se aproximem elementos do meio ambiente (natural e humano) quando situadas nas tensões conceituais entre as noções de signos e de símbolos nesses registros. Por isso mesmo, pretende-se sistematizar a constituição de um aparato teórico-metodológico conciso e rigoroso que fundamente os estudos das relações que se configuram entre imaginário, apropriação da natureza, meio ambiente, signos e gravura em registros rupestres, mediante o desenvolvimento do conceito de signosgravura.

5.3 Momentos da Pesquisa: método e tratamento das informações

Contornam nosso interesse em torno do presente estudo um modelo que fomos buscar inspiração no antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira. Esse pesquisador assegura que a ideia de modelo equivale a paradigma. Em outras palavras, o “modelo explicativo” ao qual submetemos o nosso tema incorpora-se a “etnopesquisa crítica e multirreferencial”.

Toda nossa pretensão, para este caso, diremos que o esforço de interpretar e compreender um fenômeno, um fato ou evento em estudo passa obrigatoriamente pelo olhar,

condição primária do sujeito-pesquisador. Isso exigiu que nos saíssemos do lugar comum ditado pela pesquisa arqueológica que restringe no caso dos registros rupestres a oferecer indicadores técnicos, classificatórios. Fugindo a isto, preferi submeter o sujeito-objeto presente, os registros signográficos, à interpretação considerando estes como o “outro que somos nós”. Dizendo de outra forma, perscrutar o outro pertencente a um contexto cultural pré-histórico através da memória grafada, a recorrência se faz ousando. Desse modo, como contextualiza Roberto Cardozo de Oliveira: “[...] seja qual for o objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade” (OLIVEIRA, 2006, p. 19). Esse autor, entretanto, nos confere uma certeza, “sem percepção e pensamento não podemos conhecer”.

Assim, vale a pena relatar, que o ato de conhecer é uma relação intersubjetiva não devendo dar lugar às rivalidades paradigmáticas, tão pouco a exclusivismo epistêmico. Atitudes cognitivas como o olhar, a percepção, da análise e o ato da escrita são mais bem resumidos no processo de diálogo relacional via etnopesquisa multirreferencial.

A etnopesquisa abriga, de modo mais amplo, o ato de perceber e apreender o pensado, até mesmo as formas mais diferentes de expressões humanas como sinais, símbolos, gravuras, a arte rupestre etc. Considerando esses últimos elementos, as itacoatiaras se incorporam aos estudos da história, e da antropologia. O “método será o exploratório e a pesquisa do tipo bibliográfica”, instrumentos apropriados considerando que o tema “[...] é pouco trabalhado, sendo difícil a formulação e a operacionalização de hipóteses” (OLIVEIRA, 2011).

À guisa de pequeno esclarecimento que possamos dirimir algum mal entendido, precisamos compor com esse instante uma breve distinção entre o que se deve pensar por pesquisa teórica ou bibliográfica e a fundamental.

Iniciemos falando de uma conduta, ou melhor, da definição dada à palavra pesquisa. A esse respeito, o termo bem parece um guarda-chuva. Sob seu teto se abrigam vários significados. Perseguir uma resposta ao problema pode existir tantas quanto forem os significados. De maneira sucinta, podemos dizer que a pesquisa é o modo como às ciências procuram compreender uma dada realidade a ser investigada. Uma atitude sempre recorrente, assentada em teoria e dados, o que sugere uma prática-teórica incessante. Mas pode ser vista ainda, como um questionamento crítico de intervenção direta ou não diante do mundo. Uma reflexão calculada sobre o que já foi pensado por pesquisadores do passado, também se constitui numa atitude de pesquisa. Feita essas considerações nos encontremos agora para esclarecer de modo breve a “pesquisa bibliográfica e a pesquisa fundamental”, duas

importantes dimensões do trabalho de pesquisa. Sem desejar ser simplista a “pesquisa bibliográfica” é conceitualmente um modelo que se associa ao estudo de um fenômeno.

Fundamentalmente vem a compulsar prioritariamente uma bibliografia. Pode recorrer a fontes primárias, autores que tratam originalmente de um determinado tema, e ainda ser secundada por uma bibliografia de comentaristas abalizados. A pesquisa bibliográfica, assim entendida é decisiva metodologicamente para uso em trabalhos no campo da história, também se aplicando a antropologia, quando no caso é requerido pela pesquisa e não tratar de estudo etnológico dado à exigência de recorrência a questionários, entrevistas etc.

É possível estabelecer uma diferença, tênue entre a pesquisa bibliográfica e a fundamental. Muito embora esta última apareça com uma leve variação semântica. Ela pode vir a se apresentar como pesquisa teórica, no caso aproxima-se da bibliográfica. Outros a tomam pelo nome de “pesquisa pura”, outras vezes de “pesquisa básica” conforme o caso. A pesquisa de tipo fundamental se orienta com o fito de “[...] gerar conhecimentos novos úteis para o avanço da ciência [...] envolvendo ainda verdades e interesses locais” (MORESI, 2003, p. 8).

Acrescentaríamos ainda um endosso: diríamos que toda ousadia carrega em si uma lição afirmativa. Para garantia disso, encontramos Leff (2007) que nos aponta: “A renúncia ao fechamento dogmático, ao conformismo do pensamento e a finalização do saber é o fio condutor [...] que permite extraditar o pensado em cada momento e as portas do pensamento para novos horizontes do saber [...]” (LEFF, 2007, p. 10).

O parâmetro colocado por Leff, o de “renunciar ao fechamento dogmático”, nos levou a adotarmos modelos antes registrados, pois o tema pelo seu caráter vislumbra gerar a face de um novo conhecimento. Essa pretensão não se esgota em si. O desejo de colaborar com o desenvolvimento e avanço progressivo das ciências do meio ambiente. A pesquisa quanto aos seus resultados, considera em sua base conceitual os objetos do mundo e do homem como dinâmicos, mutáveis, abominando, portanto a prosaica do fixismo. Queremos dizer com isto, que a postura aqui assumida leva em conta que aquelas duas estruturas se conectam e vibram no grande leito do “rio do vir a ser”.

Noutras palavras, o novo no presente estudo concebe seu paradigma ou “modelo explicativo” na “etnopesquisa crítica multirreferencial” que permite maior flexibilidade de diálogo intersubjetivo na relação sujeito-pesquisador e o sujeito-pesquisado. À etnopesquisa crítica cumpre entender que “[...] é inerente à observação direta de características qualitativas chegar o mais perto possível do sujeito, tentando apreender sua visão de mundo ou mesmo dos significados que atribuem a realidade bem como suas ações” (MACEDO, 2000, p. 151).

Nesse marco estabelecido, a pesquisa incluiu visitas periódicas ao Sítio Arqueológico do Boi Branco na comunidade rural de mesmo nome. Antiga fazenda do município de Iati – PE. As dimensões histórica, antropológica e cultural no contexto de uma Estética da memória no campo Signográfico do Imaginário do homem primitivo do Agreste devendo assumir o caráter exploratório como já afirmamos compreendendo ainda a fase de revisão bibliográfica, suporte decisivo na interpretação; em seguida de realização de ensaios fotográficos do ambiente e posterior tratamento das imagens a ser utilizadas. Seguindo os passos aqui firmados, os principais recursos utilizados à sua realização foram o diário de campo, a fotografia, análise documental e fontes bibliográficas. O diário de campo foi utilizado para permitir a ampliação de potencialidades heurísticas a respeito do objeto de estudo. No verso que compreende a fotografia ela será utilizada como forma de registro imagético sobre o qual serão feitas análises e incursões hermenêuticas em torno do objeto da pesquisa. Terão como finalidade complementar o acervo documental a ser utilizado posteriormente como fontes diretas da pesquisa historiográfica de base antropoestética em ciências ambientais.

O instrumento relativo às fontes bibliográficas é de suma importância dado a natureza dessa pesquisa: pesquisa do tipo fundamental ou teórica. O principal objetivo da pesquisa bibliográfica é proporcionar o contato direto com obras, artigos, documentos que se complementem na direção de favorecer a ampla cobertura em torno da construção do objeto de pesquisa de natureza teórica.

5.4 Categorias Centrais da Pesquisa

Como uma espécie de acervo nutridor de nossa discussão, a antropoestética vincula-se a memória se consubstanciando no imaginário. Por seu lado, este último como se fosse uma ponte, liga-se ao meio ambiente transfigurado pelas imagens das signogravuras.

O reduzido recorte é para apresentar as categorias centrais do estudo em foco. Quanto a isso, o encontro com a primeira delas se realiza por meio da gênese hibridizada pela fusão de dois termos. Primeiro, “antropos”, termo antecedente que podemos chamá-lo de raiz. O segundo termo da relação, a estética em seu sentido lato, reunidos chegamos a antropoestética, somada memória.

A origem é latina, se queremos pensar em construir qualquer coisa exterior a nós mesmos recorreremos à mente e construímos antes uma imagem mental. Assim dizemos que “imago” vem a ser uma representação, uma “imatatio ou imitari”, de fazer-se semelhante. Em adoção, a derivação do “imaginari”, que vem a sediar imago, imagem, representação.

Convém apontar que as signosgravuras do Boi Branco são linguagem implicando a intenção de comunicar. Aquelas gravuras implicam linguagem, o estudo complexo de seu campo ideológico ou por outro lado, pode-se afirmar que sua natureza ideológica se traduz em signos, pois “Toda linguagem é um sistema de signos” (ARANHA; MARTINS, 1986, p. 12).

Como já expomos, os elementos sîgnicos constituídos a partir das Itacoatiaras refletem um processo interracial dinâmico entre o homem e o novo ambiente, com seu regime de águas em meio à escassez. Como expressa Debrey (1993): “O ídolo faz ver o infinito; a arte, nossa finitude; o visual, o mundo circundante sob controle [...]” (DEBRAY, 1993, p. 33). O mundo que circunda os caçadores-coletores é o que se encontra na iminência de ser dominado pelo mesmo.

O conjunto sîgnico de imagens do Boi Branco é aglutinador de uma memória, de um repertório de sentidos imaginados, instituídos pelo social vigente. Inventados, percebidos e partilhados por aquele grupo humano, os registros rupestres instituem forte expressão de pertença ao lugar. Revelados por meio de uma memória sîgnica coletiva de uma sociedade instituída de caçadores-coletores. Ao lançar-se a perguntas sobre si mesmo, o homem nessa atitude emplaca um olhar cambiante e pedagógico de práticas, a cada apropriação de um novo ambiente terrestre conquistado. Lança-se a uma mitopoética revelada por um imaginário organizador do seu mundo, o recurso, parece ter sido, e as pesquisas indicam o mito, porém este careceu da “imagem-arte”, para dar-lhe forma socialmente consignada.

No instante em que o homem revela-se em parte, os registros rupestres como indicadores, esse se revela, exteriorizador do oculto; negativo que se encontra nas profundezas da psique, as imagens é o lado visível desse “filme” da subjetividade dos homens. As imagens são curtidoras do efêmero, são registros visuais do cotidiano vivido de uma coletividade ou de um grupo. São registros intencionais da memória coletiva. Essa memória que é individual, do artista, numa adaptação de Agnes Heller (1989), que relata: “[...] A sociedade não dispõe de nenhuma substância além do homem [...]”. Mas essa substância não pode ser o indivíduo humano, já que esse – embora a individualidade seja a totalidade de suas relações sociais – não pode jamais conter a extensão das relações sociais” (HELLER, 1989, p. 2).

Corroborando a isso afirma Halbwachs (2006) afirma quando fala da memória. Ele parte do princípio que a memória ela se encontra na fluidez da organização das lembranças na função de uma pessoa determinada. No entanto essa pessoa participa de dois tipos memórias.

Embora isso possa provocar duas ações opostas nem sempre são antípodas, mas se interpenetram se apoiando na memória coletiva.

5.5 Categoria 1. Elementos Teórico-conceituais da Antropoestética da Memória

A antropoestética ao se apresentar para as antropociências procura se definir como campo temático. Resguarda para isso uma argumentação a priori diante deste momento desejável para sua aplicação. A antropoestética se expressa por meio de uma palavra composta, nascida híbrida. Portando dois vocábulos complexos como é o caso de antropos e aisthesis formam um dos termos do nosso estudo.

Não temos fôlego e nem pretensão de repassar as elaborações teóricas da estética que abarcam desde os gregos com sua poética e atravessar a longa estrada que alcança adiante, escolásticos, e árabes. Chegar a Baumgarten – século XVIII, também Kant, ou mais recente Hegel, Nietzsche século XIX, vindo ao século XX, a encontrar-se com Heidegger, Benjamin, Luckács, Adorno etc. Não se justifica construir um discurso em torno do antropos. Cabe-nos por simples escolha deliberada, definir este termo da nossa pesquisa.

Originariamente antropos se encontrava entre os gregos com o significado um pouco distendido. A designação positiva de ántropos, com acento agudo no “a” indicativo de macho, qualidade para homem como concebemos atualmente. Entre os gregos arcaicos, uma variação define o que parece devolver, ou fazer volver o homem para o Olimpo, pois antropos significava também “face humana”, “ser” que olha para o céu.

Aisthesis, por princípio viria em oposição à “noesis” ato intelectual, assumindo a condição de puro pensamento na sua definição, uma consciência qualquer. Radicada a Platão, aisthesis assume uma condição de muitos sentidos, ou como concebiam os contemporâneos do sábio, uma polissemia que recepciona nomes como o olhar, sons, cheiro, calor, frio implicando assim, compreender pelos sentidos para atingir o belo, ou sublime. Aceitamos o campo da estética em suas variações, seja com o sentido de beleza sensível, resultado de ato artístico (Platão), ou mesmo depreendendo-a como função da cognição (Baumgarten, século XVIII). Nas suas duas dimensões, o belo vinculado à arte, ou o belo ligado ao mundo natural, os gregos se reportavam a elas de forma usual ao que parece segundo um célebre comentarista da arte: “[...] o Belo era uma propriedade do objeto, propriedade que, no objeto e como modo de ser, era captado e estudado. No belo, por sua vez, cogitava-se tanto do belo da Arte quanto do belo da natureza. Profundamente marcado pelo pensamento platônico [...]” (SUASSUNA, 2009, p. 29).

Na atualização da ideia de arte, este campo universal presente a sociedade humana, auspiciada nas suas duas dimensões aqui apresentada através do pensamento de Suassuna, a antropoestética definirmos como a criação de “aisthesis” pelo sapiens. Tomando a estética sob as formas de registros que se vinculem a memória inscrita coletivamente por um dado grupo cultural, socialmente instituído. Enfatizando o registro como uma memória-experiência. Experiência, assinalamos, que seja ela experimentada, permeada sentidos, conferidos no contexto do indivíduo-sociedade. Seria o caso do meio ambiente confrontado pelos caçadores-coletores do Agreste. A resposta ao confronto, veio na formulação de uma estética sígnica. As imagens produzidas conferiam uma dialética visivelmente estampada, a expressão disto uma impactação mútua entre o indivíduo e o meio ambiente imediato. Quanto a isso, a estética é perseguidora de um bem. O bem é o admirável, afirma sugerindo Peirce, que sugere que seja uma escolha consciente do indivíduo.

Logo se vê que admirado e admirador são, portanto, impactantes mútuos. As inferências do admirador repercutem transformações alteradoras do movimento e das alternâncias do julgamento individual. O admirado numa escala que se revela conforme o olhar do admirador se transforma, assumindo outras significações modificando também o admirador. Portanto, o espaço do Boi Branco, onde há a manifestação da presença humana, se revela pelos registros deixados em um determinado lugar.

Dadas às dimensões sígnicas do lugar, constitui por outro lado um espaço de pertença, podendo ter sido tomado como um “espaço sagrado”; que elegeram como centro do mundo promovendo a sacralização do meio ambiente à medida que se apropriam do mesmo. A utilização dessas ideias, sua aplicação no estudo das signosgravura num horizonte da antropoestética, não encontra barreiras excludentes em possível confronto com a antropologia filosófica, com a história, a filosofia da linguagem e mesmo com a antropologia do imaginário.

A memória comunica, e faz por meio de registros não exclusivos muitas vezes umedecidos por excesso de sentimentos iguais ao medo, a morte, o oculto, o estranho ou por ser novo, o que o levou os indivíduos a imprimir imagens que os atrelasse à vida naquele ambiente que o impactava, o assombrava, o fazendo talvez por respeito e admiração. Assim a vida a seu modo, a expressaram através daqueles registros/memória.

Devemos acrescentar que o homem na relação como os objetos e fatos naturais ao se apropriar do meio ambiente, ele desenvolve uma “[...] consciência de si mesmo e de tudo que o cerca [...] consciente de sua existência individual percebe também sua existência social [...]” (AQUINO, 1980, p. 53). Entretanto, essa consciência não se reclusa na interioridade

individual. Ela se mostra uma antropestética da memória em forma de registro visual – o caso das signosgravura – tanto individual, como socialmente compartilhada. A memória individual, não se sobrepõe ao da coletividade, ela se integra dialogicamente.

Sob o risco de perda de tais lembranças, os homens preservam-nas na forma vária de registros. Não há uma só sociedade humana instituída ou a se instituir que tenha ou venha a prescindir da sua memória, os registros signo-gráfico são expressamente elemento da antropestética da memória.

5.6 Categoria 2. Modos de Expressão do Imaginário e Meio Ambiente

Para elucidar nosso texto gostaria de mencionarmos a palavra patrimônio. Contudo esse substantivo pede seu complemento: o meio ambiente e a cultura. Não volveremos argumentos tanto para o tema patrimônio, quanto para o debate sobre cultura já devidamente visto por nós.

Diríamos apenas que traçar uma análise sobre meio ambiente, sem considerar o homem, obriga dizermos que sem ele não existe meio ambiente. Ficamos na obrigação sim, de afirmar que o elo que os liga, sempre presente está o imaginário entre as duas estruturas, homem e o mundo. Incumbe-se, portanto a primeira de nomear e representar à segunda.

A importância do imaginário para essa discussão reside no fato de que encontramos “forma e simbologia” nas rochas. As signogravuras como uma forma de apropriação do meio ambiente, são provas de que a imaginação assume um comportamento tão prático quanto o comportamento técnico que as envolve. A imaginação simbólica sempre presente nesse quadro implica a intersubjetividade, pois, estará também nas percepções e sentimentos individuais ou coletivos na produção e apropriação do lugar. Se tratando disso, as imagens imaginadas em qualquer tempo e espaço pelo homem constituem função dinâmica, afirmativa, pois as imagens inscrevem-se no centro de todos e quaisquer debates.

No contexto do imaginário podemos encontrar noções como a de “vida e morte”. Nesse instante, o imaginário passa a ser a ferramenta do homem. Como ferramenta, o imaginário é também representação entre o homem e o real. Assim o indivíduo pode negar a morte e afirmar a vida manifestando-se nas várias formas de arte, entre elas a arte rupestre decisiva em estudo do porte e perfil desse atual.

Tudo ou quase tudo parece ser nostálgico ao homem. Mesmo certos ambientes, ou paisagens. Para o indivíduo humano, um ser de imagens e de símbolos revive se (re) integra. Portanto, é impossível vendo aquele lugar de imagens, como as Itacoatiaras evitar reconhecer

uma existência cultural profunda de um grupo, num espaço que se afigura emblemático, simbólico daqueles indivíduos: “[...] O processo simbólico é um vivenciar de e na ‘imagem’. Esse processo é sempre deflagrado quando o sujeito vivencia determinados lugares, caminhos, paisagens ou situações, e em geral se manifesta através dos sonhos e fantasias” (SERPA, 2009, p. 124). Os três elementos aqui citados – lugares, caminhos, e paisagens – são fortes “tensores” de sensações impactantes promiscuando sonhos a imagens. Acreditamos que a estetização do ambiente ocorreu sem uma consciência premeditada, mas que contrária à ideia de fosfenas.

Com algumas ideias tomadas de Milton Santos e desenvolvidas por Roberto Lobato Corrêa em seu texto, “Espaço um conceito-chave da geografia” publicação da Bertrand Brasil, 2001, as categorias “forma e função”, considerando que o objeto de nosso estudo são as Itacoatiaras, signosgravura, por nós assim denominadas, elas expressam-se exteriormente, ou seja, se validam sob uma forma, pois é bastante visível quando analisamos o espaço, receptáculo das signosgravura cumprindo função como o de “[...] habitar, vivenciar o cotidiano em suas múltiplas dimensões – trabalho, etc. [...]” (CORRÊA, 2001, p. 29).

Justifica relatar que o Boi Branco se nos apresenta como um “espaço vivido” (em seu conteúdo) “mágico” e “afetivo” (campo de investigação rico em seu) “imaginário” (HOLZER apud CORRÊA, 2001, p. 32). As signosgravura imprimem àquele espaço “[...] um campo de representações simbólicas [...]” (ISNARD apud CORRÊA, 2001, p. 29).

Nesse sentido, Durand (1988) nos fala a favor. Expressa duas maneiras existentes de representar o mundo. Contextualiza que a primeira consiste numa “representação direta”, isto quando os objetos do mundo se fazem presentes na mente através da “simples sensação”, enquanto a indireta aparece subliminarmente quando o objeto não se oferece em “carne e osso”, a exemplo da imaginação que criamos de lugares, antes nunca visitados, ou “lembranças de nossa infância” adormecida. Esses casos, o autor denomina de “consciência direta e indireta”, ao falar da segunda elucida: “[...] o objeto ausente é re- (a) apresentado a consciência por uma imagem, no sentido amplo termo” (DURAND, 1988, p. 13).

Amparado pelos estudos de Durand (1988), utilizamos aqui conceito de “alegoria”, por meio do qual nos aproxima da “imaginação simbólica”. A alegoria pode ser usada, diz ele, como “apólogo” (narrativa), podendo ser compreendido por um quadro inanimado. Ou seja, é possível em uma “narrativa” conter seres inanimados de representações tanto cósmicas, com imagens geométricas ou de elementos da natureza. Segundo ele, a alegoria é “tradução”, “[...] concreta de uma ideia difícil de atingir ou exprimir de forma simples”. (DURAND, 1988, p. 13).

Afirma o próprio Durant, que não se atreva qualquer um a falar de arte seja em qualquer das suas manifestações sem levar em conta o imaginário. Portanto, o meio ambiente do Boi Branco, a milhares de anos atrás recebeu a arte rupestre, ou o grafismo parietal, termo contemporâneo usado nós para designar aquela manifestação alegórica do imaginário do homem do Agreste.

5.7 Categoria 3. Signosgravura como elemento do Imaginário

Iniciamos a presente seção se dirigindo as Itacoatiaras. Não estamos aqui querendo induzir uma interpretação forçada das signosgravura. Isso é condenável pois não contribuiria para o avanço dos estudos sobre a presença humana no Agreste e sua convivência com o meio ambiente do bioma caatinga. Antes gostaríamos de tomá-las como elemento autenticador de uma cultura que no passado constituiu uma forma “pré-letrada” que os primeiros brasileiros desenvolveram para se comunicarem. A ausência nelas, de imagens nos quais figurem zoomorfos, imagens com forma de animais e antropomorfos relacionados em painéis reunidos por atividades cotidianas é uma característica visível, nesse tipo de arte parietal. Contudo, não é anomalia cultural. O quadro das imagens lá existentes são absolutamente abstracionais.

A plástica visual dos grafismos impressiona pela beleza, técnica e estilo. Além de sugerir releituras ao imaginário quer seja do visitante despreocupado, quer seja do estudioso interessado. Acreditamos que aproximando conceitos, as gravuras do Boi Branco, corresponde a um plano racional subjetivo do imaginário do homem do holoceno refletidas nos signos ali apresentados. Afirmamos isso porque as signosgravura são a substância do estudo do imaginário estão numa forma estética mostrando o homem. É o estudo indireto do psiquismo deste homem através do símbolo, da imagem simbólica. É uma “psicanálise” do homem através de sua atividade psíquica, ou seja, as signosgravura seriam então sua expressão e dimensão. Nesse sentido estaremos a caminho da compreensão do comportamento daqueles homens através das signosgravura, chaves que guardam em si elementos pedagógicos do “pensamento primitivo”, um pensamento simbólico, visto que “[...] o pensamento em sua totalidade encontra-se integrado na função simbólica” (DURAND, 1988, p. 77).

No campo das práticas arqueológicas, sobretudo, deve-se entender o modo de expressão gráfica situada numa complexidade ímpar: símbolos e signos expressam a dinamicidade da memória (e seus registros) e, inevitavelmente, compreende um conjunto de práticas sempre em processo de atualização hermenêutica. A atualização hermenêutica, em

outras palavras, trata-se do esforço intelectual de atualização dos sentidos percebidos, “inventados” e partilhados por grupos humanos do passado e do presente.

Os traços de pertencimento são visíveis através do conjunto de signosgravura. Só podemos alcançar aquele homem por meio da imagem resultante da sua imaginação, pois “A imaginação tornou-se o caminho possível que nos permite não apenas atingir o real, como também vislumbrar coisas que possam vir a tornar-se realidade [...]” (LAPLANTINE; TRINDADE, 2003, p. 71). Retirada de uma ideia desse mesmo autor, nos diríamos que a produção de imagens entre os caçadores-coletores, está ligada à afetividade, este sentimento agregador.

As signosgravura são a representação artística psicossocial dos homens “pré-históricos” do Nordeste do Brasil. Não há conflito nisso com o que conversamos ao passarmos para a dimensão do imaginário porque “[...] não há ruptura entre o racional e o imaginário, pois o imaginário não passa de uma estrutura, dentre muitas outras, polarizante, própria do campo das imagens [...]” (DURAND, p.77).

Voltando a Laplantine e Trindade, mesmo não sendo de linhagem neoplatônica, eles corroboram com Durand, quanto às expressões menos racionais como afetividade, emoção e a poética. Expõem aqueles autores do “Que é imaginário?” “A representação imaginária está carregada de afetividade e de emoções criadoras e poéticas” (LAPLANTINE; TRINDADE, 2003, p.25).

As signosgravura compõe o imaginário, podemos assim pensar tanto para o pretérito como no presente, promovendo uma relação intersubjetiva por um único caminho, a imagem imaginada que alcança o homo sapiens do presente. Como geômetras da memória lá estamparam uma estética invulgar. Como prestidigitadores anunciaram uma forma de se apropriarem daquele meio ambiente aos seus contemporâneos permitindo que se expressassem na dimensão postada daqueles signos.

5.8 Categoria 4. Caracterização da Antropoestética da Memória

Essa parte da dissertação é o núcleo central de todo esse estudo. A formalização do objeto de pesquisa como design discursivo interdisciplinar é uma necessidade no campo das ciências ambientais. Partimos da ideia de que a consolidação das ciências ambientais é a interdisciplinaridade, como abordagem e como método. Há uma necessidade de convergência de conhecimentos, métodos, teorias, campos de pesquisa nas ciências ambientais. Lê-se:

[...] Entende-se por interdisciplinaridade a convergência de duas ou mais áreas do conhecimento, não pertencentes à mesma classe, que contribua para o avanço das fronteiras da ciência e tecnologia, transfira métodos de uma área para outra, gerando novos conhecimentos ou disciplinas e faça surgir um novo profissional com um perfil distinto dos existentes, com formação básica sólida e integradora. (BRASIL, 2009, p. 06).

Durante a última década as ciências humanas, as ciências sociais (e as aplicadas), as ciências da natureza, dentre outras, foram influenciadas pelas ascensão das tecnologias como campo de produção de conhecimento e de artefatos socioculturais e científicos. É nesse sentido que precisamos direcionar a atenção na discussão dessa pesquisa. O modo pelo qual as ciências e as tecnologias se mantêm associadas umas às outras torna premente a existência de um novo design discursivo interdisciplinar.

A prática do discurso interdisciplinar já não é novidade. Esse processo tem nos acompanhado por quase um século, dentro da produção mais recente. Porém, não é uma discussão que tem origem na modernidade. É mais antiga que esse período. Assim, as ciências ambientais vêm consolidando um importante instrumental para a formalização de seu próprio corpo teórico-metodológico, mas, de modo ainda restrito, ora dando destaque e predominância às áreas específicas de conhecimento, ora não assumindo a perspectiva metodológica da interdisciplinaridade. Na nossa concepção, a atitude interdisciplinar exige um método interdisciplinar, não dispensando-o nem como ferramenta instrumental, nem como abordagem política, ética e ideológica na prática da produção do conhecimento científico (SOUZA, 2011). Nesses termos, Souza (2010, p. 44) destaca sobre a produção do conhecimento em ciências ambientais e suas relações com a interdisciplinaridade:

Além disso, cabe destacar que a noção de interdisciplinaridade não dispensa duas importantes apreensões do termo. A primeira delas é que, oficialmente, a multidisciplinaridade é transposta pelo “espírito interdisciplinar” (Japiassu, 2006). Não se trata da existência de roteiros e de métodos pré-estabelecidos a serem adotados pelos pesquisadores, mas, de atitude e *démarche*. Em outras palavras, não é a justaposição entre disciplinas, mas a convergência entre elas. A segunda apreensão

do termo interdisciplinaridade consolida a disciplinaridade, quando, faz brotar da convergência de disciplinas distintas (métodos e modelos explicativos), nova disciplina. (...) Logo, a convergência teórico-metodológica tipifica-se como um descritor conceitual da interdisciplinaridade. Mas, não é o único. Autores como Japiassu (1976), Iribarry (2003), Pombo (2007) descrevem ideias circulares quando o assunto é a definição de interdisciplinaridade: (i) “nada mais disciplinar do que a definição da interdisciplinaridade”; (ii) “é preciso existir intensidade nas trocas entre os especialistas, sustentadas pelo grau de integração real das disciplinas no interior de um mesmo projeto de pesquisa”; (iii) “a pesquisa interdisciplinar deve se envolver num conjunto de valores ou princípios partilhados por um grupo de pesquisadores dentro de cada uma das disciplinas conexas”; (iv) “as disciplinas conexas são definidas em um nível hierárquico imediatamente superior, de modo a garantir que a noção de finalidade medeia a construção e o desenvolvimento da pesquisa”. Por fim, um elemento descritor, fundamental: a pesquisa interdisciplinar integra em si um tipo de sistema de dois níveis e de objetivos múltiplos e, a possibilidade de existir um elemento integrador que coordene as ações em um nível superior de domínio.

Desse conjunto de discussões é possível afirmar que a antropoestética da memória tem sua relevância social e científica. O termo antropoestética da memória demarca-se pela predominância do homem e não da ciência antropológica. O design teórico-conceitual é humanista com expressões na dialética e na dialógica (MORIN, 2000) e expressa uma complexidade na construção de suas expressões. Sendo assim, uma de suas características é assumir e reconhecer a própria complexidade do mundo-vida como fenômenos-acontecimentos singulares e não como elementos comparáveis pelo grau de sofisticação de medidas ou interpretação reduzida a um aporte teórico isolado que ilumina os resultados da pesquisa.

A complexidade caracteriza a antropoestética da memória por esta apreender a importância de princípios da complexidade em sua formalização. São sete princípios que são proximais a formalização do design discursivo da antropoestética da memória. São eles: a) princípio sistêmico ou organizacional; b) princípio hologramático; c) princípio da retroação; d) princípio da recursividade; e) princípio da autoeco-organização; f) princípio dialógico; e g) princípio da reintrodução.

Assim, não é possível compreender os objetos da memória, registros, sejam imagens ou gravuras, símbolos ou signos, escritos ou produtos da oralidade, quaisquer que sejam os elementos do mundo sociocultural produzido pelo homem sem abranger o princípio sistêmico, através do qual o conhecimento das partes liga-se ao conhecimento do todo. É na inspiração de Pascal (1623-1662) que certificamos ser impossível conhecer o todo sem conhecer as partes e conhecer as partes sem conhecer o todo.

Nesses termos, a visão sistêmica não é aquela associada ao paradigma ecológico clássico. Uma vez não reducionista, o princípio sistêmico se alarga na conjuntura relacional entre os objetos, o mundo-vida e os sentidos de homens sobre essas relações. Nesse conjunto

de relações, as imagens são como produtos que concretizam forças criadoras e produzem um mundo dentro de um mundo-vida.

O princípio hologramático é descrito como um sistema organizativo no qual não somente a parte está no todo, mas o todo se inscreve na parte. Esse processo alimenta o princípio da retroação. Os sistemas como hologramas e de natureza retroativa consolidam-se pelo mecanismo da autorregulação. Uma imagem, uma vez grafada, significa mais que a soma das partes que a compõe e menos que a totalidade que expressa. Não está na imagem e nem nos homens que a interpretam, o sentido das intenções. É no meio, na encruzilhada dos sentidos que eles se lançam e se projetam como unidades relacionais de sentido. Logo, é perceptível que qualquer tipo de análise arqueológica, antropológica, sociológica, educacional, histórica etc., torna-se um limiar a ser superado.

A antropoestética da memória reconhece que o princípio da recursividade ultrapassa os sistemas explicativos baseados na ideia predominante de sistema de regulação linear, previsível, única. Quando falamos em recursividade expressamos o movimento de fluxo e o reencontro com a auto-organização, a autoprodução do sentido, como linguagem, através do qual o imaginário (também linguagem) é criado e cria o homem. O debate expresso nas produções teóricas sobre as signogravuras, sobre as Itacoatiaras demonstram isso. Não há consenso e nisso a antropoestética percebe e explicita o “pulo do gato”: assumir o dissenso como parte convergente de um novo estilo e de um novo design discursivo interdisciplinar. Assumir com dialogia a complementaridade dos opostos pelo vazio que geram e pela sensação criadora que impulsionam nas ciências ambientais.

O princípio de auto-eco-organização e o princípio dialógico, assim, consolidam uma faceta importante da antropoestética da memória. Os registros (quais quer que sejam) são elementos-produtos da prática humana e sua itinerância de compreensão e apropriação do mundo. Neles, com eles, os demais princípios se sedimentam e se lançam, em seu conjunto, ao princípio da reintrodução do conhecimento. Por isso, o design discursivo da antropoestética da memória reconhecer que todo conhecimento é uma reconstrução e/ou tradução por um espírito numa certa cultura e num determinado tempo. Há a atualização hermenêutica daquilo que foi tecido na epifania dos sentidos dos sentidos.

Na antropoestética da memória coexistem tanto uma materialidade de uma fenomenologia do signo, quanto uma evanescência do concreto pelas impressões do imaginário (à moda durandiana e bachelardiana). Por isso, pela gradiosidade do projeto inicial, ainda cabe dizer sobre métodos, ferramentas metodológicas, técnicas e, sobretudo,

atitudes e posturas antropestéticas na produção do conhecimento no campo da memória e dos registros em ciências ambientais. Essa é uma sensação potente e inquieta.

O que caracteriza a antropestética da memória é uma polifonia de vozes e de escrituras teóricas e métodos. São muitas vidas e muitos olhares, juntos, habitando em comunhão e contrariedades mútuas. Nem um único aporte, nem a exclusão de qualquer um deles. Buscamos a síntese, nesse momento, ainda incipiente, dos elementos teóricos-metodológicos e os sentimentos potentes. Dialética epistemológica é reconstrução incessante sem a necessidade de afirmar a afirmação da negação e sim sua complementaridade e seu avesso.

Finalmente, o que caracteriza a antropestética da memória é um emaranhado de sensações, percepções e imbricamentos com o mundo-vida dos registros. São imagens, não imaginações. É imaginário, não certezas. São processos-objetos, nunca objetos puros. O que caracteriza o design discursivo é criação inventiva e não reconstrução do passado. Se um único homem se colocasse sentindo como sentiram os pré-históricos, suas interpretações seriam as interpretações do tempo passado, mas, a estética de uma antropestética da memória, o passado é sempre atualização de uma experiência que vibra em nossos centros de sentidos: bom senso, sensibilidade, sensível, sentidos, significações, fluxos de vida, expressões signo-gráficas de uma linha frágil que tece o lugar da memória em nós: mundo-vida-memória-imagem.

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

O interesse pelos registros arqueológicos, no caso as Itacoatiaras que denominamos signosgravura, sugere que o local era um ambiente cerimonial das primeiras ocupações humanas do Agreste. De origem latina *imago* veio o termo *imagem*. Representação visual das coisas. Ou uma projeção mental, *eideia*, do grego Platão, como um portal para o mundo, as imagens são o conduto do ser íntimo para o homem consigo mesmo, e com os outros. É a através da imagem que o homem se apropria do meio ambiente natural. A imagem é memória que fixa a territorialidade, a pertença e projeta o sentimento gregário nos primeiros. O espanto pelo novo ambiente, os caçadores coletores tentaram e o superaram pela segunda presença a imagem, pois “[...] a imagem brota no ponto de encontro de um pânico e de um início de técnica. Enquanto o pânico é mais forte que o meio técnico, temos a magia e sua projeção visível [...]” (DEBRAY, 1993, p. 33).

Estudo instigante e provocativo tem por seu termo inicial, a Antropoestética. Um termo composto de dois vocábulos importantes: *antropos*, também escrito *anthropos* e *aisthesis*. O primeiro, o homem tendo-o como o ser que posiciona o rosto para os céus. O segundo, *estética* derivando-se do grego "*aisthesis*" significando a faculdade de sentir, ligado ao conceito do belo, tendo Platão por seu idealizador. A antropoestética encontrará seu lugar de repouso não no belo da natureza, mais no belo da arte. Mas o homem não encontraria a si mesmo, sua humanidade se não se visse pela memória. Trata-se de campo teórico-metodológico em ciências ambientais, assentada na pesquisa de base fundamental ou teórica cujos elementos estarão dispostos de modo a favorecer a sistematização concisa e rigorosa que fundamente os estudos das relações que se configuram entre imaginário, apropriação da natureza, meio ambiente, signos e gravura em registros rupestres, mediante a análise das dimensões e expressões estéticas associadas à signosgravura como elemento do imaginário, através das Itacoatiaras de Boi Branco – Pernambuco.

As signosgravura, como conceito, abriga o termo *signo*, a representação do outro se juntando a arte e a *techné*. É saber que as Itacoatiaras não são simplesmente imagem artístico-simbólica. Elas são signos que “[...] refletem e refratam em certa medida, uma outra realidade [...]” segundo Bakhtin (1997). Tais imagens signo-gráficas foi o meio do homem aliando-se ao ambiente vencer a morte. Pois ao imprimir as imagens nas rochas era uma forma que o homem encontrava de negar a morte Durand (1988). Os caçadores coletores do Boi Branco

viviam e sentiam o seu tempo. A única forma cultural própria daqueles indivíduos encontrada para reter o tempo esse dragão consumidor das coisas e da vida a imagem que reintegra e integra. Esse evento se infiltrava entre os indivíduos numa cultura do fazer. Nesses termos, cultura e registros não constituem conceitos que na prática se choquem. A cultura daqueles grupos foi preservada, mantida graças aos registros que qualitativamente são memórias asseguradas.

Diante do exposto gostaríamos de fazer alguns destaques da pesquisa. O primeiro diz respeito às Itacoatiaras. Elas revelam uma memória signo-gráfica, e imaginária que desafiam aos pesquisadores a necessidade de mais bem compreender as práticas culturais de registros como elemento antropoestético; o segundo destaque une-se ao primeiro, através da compreensão do conceito de signosgravura. Ele denota um imaginário rico e fabuloso daqueles indivíduos, mantendo-nos em contato direto com fluxos de produção do imaginário em diferentes épocas da história. Por fim, a caracterização da antropoestética como campo teórico-metodológico pretende ampliar as práticas da pesquisa em ciências ambientais mediante a associação de métodos e perspectivas teóricas com base na interdisciplinaridade multirreferencialidade e construção conceitual rigorosa em respeito aos pressupostos, aqui, abraçados.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS

ARANHA, Maria L. de Arruda e MARTINS, Maria P. Martins. **Filosofando**: uma introdução a filosofia. São Paulo: Ed Moderna, 1986.

AZCONA, Jesús. **Antropologia I: História**. Petrópolis, Rio de Janeiro: v. 1, Editora Vozes, 1992.

BACHELARD, G. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **A chama de uma vela**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand, 1989.

_____. **A filosofia do não**. São Paulo: Abril Cultural, 1978 a. (Os Pensadores)

_____. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes, ed. 2. 1996.

_____. **A Psicanálise do Fogo**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **A terra e os devaneios da vontade**: ensaio sobre a imaginação das forças. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **A terra e os devaneios do repouso**: ensaios sobre as imagens da intimidade. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **O ar e os sonhos**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. **O direito de sonhar**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

_____. **O novo espírito científico**. São Paulo: Abril Cultural, 1978 b. (Os Pensadores)

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: 8. ed. Editora Hucitec, 1997.

BARBOSA, Andrea; CUNHA, Edgar Teodoro da. **Antropologia e imagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BOLSANELLO, Aurélio; MIRANDA, Claudio Cezar. **Dez lições de ecologia**. Curitiba, Paraná: Suplemento Biblioteca Básica de Biologia, Editora Educacional, 1976.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: ed. 3. Ed. Companhia das Letras, 1995.
BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**. Lembranças de Velho. São Paulo: 3. ed. Companhia das LETRAS, 1994.

- BRASIL. Ministério da Educação. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. **Documento de área 2009**. 1.3. Interdisciplinaridade como desafio para o avanço da ciência e da tecnologia. Documentos Oficiais, Brasília, 2009.
- BROTHERSTON, Gordon. **Mitopoética e textualidade**: o caso da América Indígena, 2008 Disponível em <http://cpd1.ufmt.br/meel/arquivos/artigos/29.pdf>. Acesso, 19 de outubro de 2012.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, RONALDO (orgs.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. 6 tiragem. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1997.
- CARVALHO, Fernando L. de. **A pré-história sergipana**. Aracaju, Sergipe: UFS, 2003. 159p.
- CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CASTORIADIS, Cornélius. **A instituição imaginária da sociedade**. 3. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, 426p.
- _____. **Uma Sociedade a deriva**: entrevistas e debates, 1974/Cornélius Castoriadis; Edição Organizada por Henrique Escobar, Myrto Gondicas, Pascoal Vermar, [Tradução Claudia Berlines] – Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2006, 360p.
- CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2008. v. 1 e 2.
- CHARTIER, R. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: 1990.
- CHILDE, Vere Gordon. **Evolução social**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961, 149p.
- CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Florianópolis: 2. ed. Ed. da UFSC., 2001, 453p.
- DEBRAY, Régis. **Vida e morte da imagem**: uma história do olhar no ocidente. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993, 345p.
- DURAND, G. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, Ed. Universidade de São Paulo, 1988, 113p.
- _____. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arqueologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **Campos do imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- _____. **O imaginário**: ensaio das ciências e da filosofia da imagem. Tradução Renée Eve Lévié. Rio de Janeiro: 1998, Difel.
- EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Editora da Unesp, 2011, 208 p.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: 1. ed. 3ª tiragem, Ed. Martins Fontes, 1991, 175p.
- _____. **Mito e realidade**. São Paulo: ed. 6. Editora Perspectiva, 2002, 179p.

ENGELS, Friedrich. **O papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. São Paulo: 1. ed., Ed. Global, 1982.

EZEQUIEL, Acácia Maria Peixoto. **Mitocrítica de pinturas rupestres**. Recife: Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, 2000, 147p.

FIDALGO, António. **Semiótica geral**. Covilhã: Portugal, Universidade da Beira, 1999. Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-antonio-semiotica-geral.pdf>. Acesso em outubro de 2012.

FIORIN, José Luiz. Teoria dos signos. In: FIORIN, José Luiz (org.). **Introdução à linguística**. 6. ed. revista e atualizada, São Paulo: Contexto, 2010. p. 55-74. Disponível em <http://etaliteratura.blogspot.com.br/2011/05/sobre-teoria-dos-signos.html>. Acesso em outubro de 2012.

GEERTZ, C. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

_____. **O saber local**. Petrópolis: Vozes, 1998.

GUATARI, Félix. **As três ecologias**. São Paulo: 20 ed. Ed. Papyrus, 2009, 56p.

GUGLIELMO, Antônio Roberto. **A Pré-história: uma abordagem ecológica**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991. (Col. Primeiros Passos).

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. _____. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1989.

HERSKOVITS, Melville J. **Man and his Works: antropologia cultural**. São Paulo: Traduzido da 8 Ed. em inglês, por Maria José de Carvalho e Hélio Bichels, V. 1, Editora Mestre Jou, 1963.

HOBSBAW, Eric. **A era das revoluções 1789-1848**. Rio de Janeiro: 2. ed. Editora Paz e Terra, 1979.

HOLBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2006, 224p.

JOVCHELOVITCH, S. (Org.) Re(des)cobrimdo o outro. In: ARRUDA, A. (Org.). **Representando a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1998.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana Sálvia. **O que é imaginário**. São Paulo: Reimpressão 1996, Col. Primeiros Passos, Ed. Brasiliense, 2003, 80p.

LEFF, Enrique. **Epistemologia ambiental**. São Paulo: 4. ed. revista, Ed. Cortez, 2007, 227p.
LLOBERA, José Ramon. **As sociedades primitivas**. Rio de Janeiro: Salvat Editora do Brasil, 1979, 142 p.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação**. Salvador: EDUFBA, 2000.

- MARTIN, Gabriela. **Pré-história do Nordeste do Brasil**. Recife: Editora da Universitária UFPE, 1996.
- MOONEN, Franz. **Antropologia aplicada**. São Paulo: Série Princípio, Editora Ática, 1988.
- MORIN, E.; MOIGNE, J.L.L. **A inteligência da complexidade**. Tradução Nurimar Maria Falci. São Paulo: Peirópolis, 2000.
- MOURÃO, José Augusto. **Signo**. Disponível em www.arte-coa.pt/index.php?Language=pt&Page=Saberes. Acesso em 12 de fevereiro de 2013.
- MUTÉN, Burleigh. **Histórias da avó: contos da Mulher Sábia de várias Culturas**. Ilust. Siân Bailey; Trad. Geraldo Korndorfer e Luís Marco Sander. São Paulo: Editora Paulinas, 2008. (Col. Tecendo Histórias).
- NETTO, J. Teixeira Coelho. **Semiótica, informação e comunicação**. São Paulo: 5. ed., Editora Perspectiva, 2001, 215p.
- NEVES, Walter. **Antropologia ecológica**. São Paulo: 2. ed. (Col. Questões da Nossa Época), Ed. Cortez, 2002, v. 59, 79p.
- OLIVEIRA, Maria Marly de. **Como fazer pesquisa qualitativa**. Petrópolis, Rio de Janeiro: 3. Ed. Revista e ampliada, Editora Vozes, 2010, 229p.
- _____. **Como fazer: projetos, relatórios, monografias, dissertações, teses**. Rio de Janeiro: 5. ed. [rev.], Ed. Elsevier, 2011, 197p.
- OLIVEIRA, Roberto Cardozo de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: 3. ed. Ed. Da Unespe, 2006, 209p.
- PEIRCE, Charles S. **Semiótica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.
- PERNIOLA, Mario. **A Estética do Século XX**. Lisboa, Portugal: 1. ed. Ed. Estampa, 1998.
- PESSIS, Anne-Marie; GUIDON, Niéde. pinturas rupestres: registros rupestres e caracterização das etnias pré-históricas. IN: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Estudo Nobel/Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP, 1992.
- PICHON, Michèle. **Esthétique et Épistémologie du Naturalisme Abstrait**. Paris: L'Harmattan, 2005.
- PROUS, André. **Arqueologia brasileira**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992, 595p.
- _____. **O Brasil antes dos brasileiros: pré-história do nosso país**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, 141p.
- PTTA, Danielle Perin Rocha (Org.). **O imaginário e a simbologia da passagem**. Recife: Série Cursos e Conferências no 14, Editora Massagana, 1984.

REZENDE, Antônio Muniz. **Concepção fenomenológica da educação**. Vol. 38. São Paulo: Editora Cortez/ Editores Associados, 1990, 93p. (Col. Polêmicas do Nosso Tempo)

RÚDIO, Franz Victor. **Introdução ao projeto de pesquisa científica**. Petrópolis, Rio de Janeiro: 21. ed., Vozes, 1997, 118p.

SANTAELLA, Lúcia. **Estética: de Platão a Peirce**. 2 ed. São Paulo: Ed. Experimento, 1994, 203p.

_____. **O que semiótica**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983, 83p. (Col. Primeiros Passos).

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo. razão e emoção**. 2 ed. São Paulo: Ed. Hucitec, 1997, 303p.

SARTRE, Jean-Paul. **O imaginário**. São Paulo: v. 46, 1996. 256p. (Série Temas)

SERPA, Ângelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2009. 186p.

SERRANO, Célia (Org.). **Patrimônio, natureza e cultura**. Campinas, São Paulo: Editora Papirus, 2007.

SILVA, Edna Lúcia da. **Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação**. Florianópolis: 3. ed. [atual.], Laboratório de Ensino a Distância da UFSC, 2001, 121p.

SOUZA, Antônio Vital Menezes de. **Marcas de diferença: subjetividade e devir na formação de professores**. Rio de Janeiro: E-papers, 2007.

_____. Interdisciplinaridade, Método e Ciência. **Ciências Ambientais & Desenvolvimento**, v. 1, 2011. p. 51-62.

_____. A Produção do Conhecimento em Ciências Ambientais. **Ciências Ambientais & Desenvolvimento**, v. I, p. 43-53, 2010.

SOUZA, Laura de Mello e. **A feitiçaria na Europa moderna**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

SUASSUNA, Ariano. **Iniciação à estética**. São Paulo: 10 ed. Ed. José Olímpio, 2009. 391p.

TUAN, Yi-fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: Editora Difel, 1980.

VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Estudo Nobel/Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP, 1992.

P