

A produção do espaço: geografia e relativismo cultural

Salomão Alves Pereira,

do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás - Anápolis – GO – Brasil.
salomaocso@gmail.com

Resumo: Busca-se, neste artigo, localizar-se frente às discussões epistemológicas da geografia acerca da categoria de análise *espaço*. Após tal atividade, buscar-se-á mostrar de que forma o espaço é concebido pela geografia, procurando considerá-lo como uma instância de vida humana social e culturalmente produzida, não restrita à noção de espaço geométrico. Almeja-se realizar tal discussão para mostrar de que forma se relacionam a noção de espaço na geografia atual e a concepção antropológica de *relativismo cultural*, articulação que se mostra importante para a compreensão de conflitos territoriais atuais.

Palavras-chave: Geografia. Espaço. Relativismo cultural.

Introdução

A noção de *espaço*, por muitas vezes multifacetada e ambígua, permeia diversos campos do conhecimento. A física não se interessa mais pelo espaço do que a matemática e a biologia. A química e a sociologia, em suas especificidades, de modo algum dispensam a compreensão do espaço. Entende-se aqui que tal comunhão ocorre a partir de um esforço intelectual característico – mas não restrito – do humano moderno, que busca impedir que a realidade escape por entre seus dedos, através de uma sistematização de seu entendimento, sendo, portanto, o espaço um conceito caro a esse esforço. O espaço é tangível na paisagem, mas circunscreve-se a tal esfera, superfície de origem e retorno da abstração? Não necessariamente. O espaço é em si, concomitantemente, materialidade e abstração.

A geografia contribui em larga escala para esse entendimento. Em suas nuances, o “visível” se apresentou a diversos espíritos que buscaram a compreensão do real a partir do espaço. Friedrich Ratzel (1844-1904), por exemplo, geógrafo alemão, interessou-se em compreender as características de um *território*, conceito ligado ao poder de Estado sobre um espaço (físico) delimitado, demonstrando as relações de tal poder com os aspectos físicos (vegetação, clima, relevo etc.) da localidade. Paul Vidal de La Blache (1845-1918), geógrafo francês contemporâneo de Ratzel, compreendia que era necessária uma descrição intensa dos aspectos físicos de cada *região*, buscando o entendimento do conjunto da terra e de sua

superfície¹. No conjunto descrito dessa forma, o ser humano possuía papel capital, sendo, através de técnicas específicas à sua espécie, um dos elementos da natureza que contribuíam para o movimento desta, o que Lucien Febvre caracterizou por *possibilismo*, posteriormente.

Tem-se aí o embrião de interpretações contemporâneas acerca da produção social do espaço. Nosso foco aqui é a contribuição de La Blache e de Ratzel. Neste, vemos como a natureza influencia o ser humano, contribuindo para a formação do que La Blache caracterizará por *gênero de vida*². Tal influência, como demonstra Ratzel, em grande medida condiciona as próprias relações culturais dos seres humanos. E, em La Blache, é capital a contribuição decorrente da importância dada às técnicas humanas para o entendimento das regiões. O que subjaz a esse ponto é a ideia de que não existe uma ruptura radical entre as formulações teóricas do geógrafo alemão e as do francês, diferentemente da interpretação atribuída, posteriormente. É possível extrair de ambas certas contribuições, que não se contradizem, para que se compreenda o espaço geográfico. Entendo que uma formulação, no que tem de central, não nega a outra – reside aqui uma asserção importante para este artigo³.

O espaço como conceito geográfico: do absoluto ao relacional, da lógica à dialética

Afirmado seu interesse no entendimento da superfície do globo terrestre, e demonstrando de que forma essa interpretação se daria, Vidal de La Blache insere como chave de compreensão o que fica conhecido por *gênero de vida*. Gomes (2003, p. 200) afirma que, em La Blache, a ação humana “tem um papel central na organização do meio.” Ainda a esse respeito, destaca Gomes que, em La Blache, o homem se faz “mestre da natureza”,

¹ Cf. LA BLACHE, 1982, p. 38-41.

² Sobre o *gênero de vida* lablacheano, Ruy Moreira afirma que o geógrafo francês entende tal conceito como uma totalidade que compreende o meio geográfico (natureza), as técnicas humanas e os valores morais. “Os grupos humanos (...) entram em relação com o seu meio geográfico, de onde tiram a produção dos meios técnicos, que, assim, vêm e se mantêm numa relação de equilíbrio com esse meio geográfico, os homens convivendo dentro desse todo de meios (o grupo social, o meio geográfico e o meio técnico) na forma de um conjunto de preceitos, regras e normas dos convívios como esquema de regulação. Organizadas a partir dos gêneros de vida, as civilizações são, na prática, um complexo de gêneros e modos de vida” (MOREIRA, 2009, p. 116).

³ Seguindo a trilha proposta por Moreira (2009), compreendo a tentativa de se elaborar uma *geografia da civilização*, presente tanto em Ratzel quanto em Vidal de La Blache. Moreira aproxima Ratzel de Vidal de La Blache a partir da tentativa de teorizar abarcando a relação ser humano-meio. Assim, Moreira, em sua divisão do pensamento lablacheano, aproxima o Ratzel da antropogeografia do La Blache do gênero de vida, pois aquele percebe a influência da natureza no ser humano, ao passo que este afirma que o gênero de vida é uma totalidade que compreende a relação entre o meio geográfico, as técnicas humanas e os valores da sociedade (Moreira, 2009).

adaptando-se a ela e a transformando em seu próprio benefício (GOMES, 2003, p. 200-201). Nas palavras de Vidal de La Blache,

é preciso dizer que nesta fisionomia [terrestre] o homem se impõe, direta ou indiretamente, por sua presença, por suas obras ou consequência de suas obras. Ele também é um dos agentes poderosos que trabalham para modificar as superfícies. Coloca-se por isso entre os fatores geográficos de primeira ordem. Sua obra sobre a Terra já é longa; há poucas partes que não levam seus estigmas. Pode-se dizer que dele depende o equilíbrio atual do mundo vivo (LA BLACHE, 1982, p. 46).

Assim, o meio geográfico é condicionado pelas relações culturais.

E é Ratzel, em sua *Antropogeografia*, que constrói um raciocínio demonstrando de que forma a natureza influencia o ser humano. Tal exercício aponta-nos, por exemplo, para a crítica que é feita a Hume, quando este nega certas influências da natureza sobre os seres humanos. Para cada nove teses do inglês, Ratzel contrapõe o equivalente em contra-teses. Assim, se Hume afirma que grandes impérios, como o chinês, são caracterizados por uma homogeneidade apesar das diferenças geográficas, por exemplo, é mostrado que “com o sucessivo progresso das pesquisas ficou provada a existência de diferenças cada vez maiores entre os chineses do norte, do sul, do leste e do oeste” (RATZEL, 1990, p. 56). Portanto, o geógrafo alemão, buscando compreender a relação homem-meio, apresenta a tese de que a natureza influencia a organização específica do ser humano, através de exemplos como o apresentado anteriormente, além de mencionar os gregos, os romanos, os turcos, os espanhóis e os franceses.

A contribuição de Ratzel foi citada por Franz Boas (2004), em *Alguns problemas de metodologia nas ciências sociais*. Mesmo considerando que a compreensão da influência da natureza no ser humano não era suficiente para a antropologia, Boas afirma que as relações culturais podem encontrar no meio geográfico um grande suporte. Isso se o ambiente for receptivo. Certas práticas culturais podem ser fortalecidas pela proximidade de um lago, e a aridez do solo de determinada localidade pode condicionar as representações artísticas das pessoas que ali vivem. Ainda segundo Boas, “a falta de produtos vegetais no Ártico, a ausência de pedras em extensas áreas da América do Sul e a escassez de água no deserto (...)

limitam de modo claro as atividades do homem”⁴ (BOAS, 2004, p. 61). Ora, Ratzel já demonstrara tal entendimento em sua formulação teórica sem, contudo, tender para um único viés explicativo, como fora acusado diversas vezes.

A crítica ao determinismo, seja ele geográfico, biológico ou mesmo cultural, deve ser rigorosa. O real não é monocausal, entendimento em potência tanto em La Blache quanto em Ratzel. Há aqui uma discordância do entendimento de Febvre sobre Ratzel, quando aquele afirma que este é determinista. O próprio Ratzel busca combater o determinismo geográfico, no início de sua *Antropogeografia*, afirmando que a asserção “o homem é produto do ambiente” é obscura e exagerada (RATZEL, 1990, p. 54). E ainda, segundo Moreira, Lucien Febvre “introduziu na história do pensamento geográfico um contraponto, inexistente, entre La Blache e Ratzel” (MOREIRA, 2009, p. 33), além de ter reduzido e simplificado o tema. Uma leitura atenta dos textos de Ratzel não percebe uma formulação que tenda para o determinismo geográfico. Observa, no entanto, uma proposta semelhante à desenvolvida por Boas e mencionada anteriormente, que busca demonstrar que as culturas humanas se desenvolvem sobre um chão, e este está relacionando-se constantemente com o ser humano.

Dessa forma, o ser humano é condicionado também pela natureza.

Logo, se Vidal de La Blache afirma que a natureza *é* a partir de transformações geológicas e, principalmente, culturais, partindo momento que o ser humano desenvolve técnicas e modos de vida específicos e interage, por meio de tais técnicas, com o ambiente físico-natural, transformando-o, Ratzel afirma que o homem *é* a partir das características físicas do globo terrestre. Resumidamente, “a cultura é para La Blache e seus alunos, como para Ratzel e os geógrafos alemães, *aquilo que se interpõe entre o homem e o meio e humaniza as paisagens*” (CLAVAL, 2007, p. 35. Grifos do autor). Contudo, o trato dado para tal entendimento varia em Ratzel, que compreende que o ser humano humaniza a natureza. Porém, essa compreensão tem como ponto de partida a influência da própria natureza no ser humano. Em contrapartida, La Blache considera que os *gêneros de vida* não são determinados por uma causa externa, sendo, antes, a identidade de um povo, que é construída a partir de suas próprias relações internas e com o meio geográfico. Interessa-nos, aqui, a contribuição

⁴ Não se redonda aqui, entretanto, em um tipo de determinismo geográfico. Boas demonstra isso afirmando que, por maiores que sejam as influências das condições geográficas sobre as culturas, elas não possuem uma capacidade de *criação*. Ou seja: “O mais fértil solo não cria a agricultura; as águas navegáveis não criam a navegação; um abundante suprimento de madeira não produz edificações de madeira. Mas onde quer que exista agricultura, arte da navegação e arquitetura, todas essas atividades serão estimuladas e parcialmente moldadas segundo as condições geográficas.” (BOAS, 2004, p. 61).

de Ratzel para o entendimento da influência da natureza nos seres humanos, e, em La Blache, na compreensão de que o ser humano, em sua relação com a natureza, desenvolve técnicas e modos de vida específicos, interagindo com ela e modificando-a através de tais.

Apesar dessas contribuições, o espaço é *indiretamente* abordado pela geografia clássica. La Blache concentra-se na descrição de regiões; Ratzel, na relação do ser humano com o solo. O espaço fica, de certa forma, restrito ao empírico, ou, melhor dizendo, à paisagem. É necessário ir além – disseram os geógrafos quantitativos. Com essa vertente geográfica, instaura-se, como categoria de análise central, o próprio *espaço*, diferentemente da centralidade dada à região ou ao território. Em resumo, o conceito central em geografia, atualmente, “não é a região ou o território, mas o espaço. (...) Coube aos chamados geógrafos quantitativos ou neopositivistas este alçar do espaço ao patamar de categoria ou conceito central da Geografia” (HAESBAERT, 2009, p. 623). Ainda segundo Haesbaert, é a partir dos estudos feitos pelos geógrafos neopositivistas que se insere no entendimento do espaço a ideia de

relação, de movimento, de processo (de ‘rede’, enfim), configurando assim, também, um ‘espaço relativo’, pautado não no *caráter absoluto de referências locais padronizadas*, (...) mas na relação entre objetos que, *móveis*, ‘relativizam’ a própria noção absoluta de distância e de movimento. (HAESBAERT, 2009, p. 623. Grifos meus).

Dessa forma, os brados quantitativos contra o positivismo clássico na geografia contribuem, portanto, para uma flexibilização da ideia de espaço. Repito, não no caráter *absoluto* de referências locais padronizadas: o espaço da física, da matemática, não preenche mais o entendimento geográfico acerca do real. A geografia quantitativa insere elementos que *relativizam*, como afirmou Haesbaert, as noções mecânicas da física sobre o espaço. Harvey (1993), por sua vez, afirma que o *espaço absoluto* é uma coisa em si mesma, ao passo que o *espaço relativo*, introduzido pelos neopositivistas, diz respeito ao espaço da relação *entre* objetos, não necessariamente materiais.

Tem-se, ainda, com Corrêa (2000), a noção de que o espaço relativo é ligado, por exemplo, ao

movimento de pessoas, mercadorias, informações, decisões e ideias sobre a superfície da Terra. Identificam-se, assim, regiões de tráfego rodoviário, fluxos telefônicos ou matérias-primas industriais, migrações diárias para o trabalho, influência comercial das cidades etc. (CORRÊA, 2000 p. 17).

Milton Santos, por sua vez, mostra que

desse modo, dois hectares de terras localizados no distrito central de negócios de uma metrópole possui um valor maior que um terreno de mesma área, porém, localizado na periferia, cujo valor é afetado pelos custos de transportes para se alcançar o distrito central de negócios, principal foco de atividades na metrópole (SANTOS *apud* SERRA, 1984, p. 07).

Portanto, o espaço relativo refere-se à noção de que o espaço geográfico não se restringe necessariamente ao entendimento que a física, a química, a biologia ou mesmo a geologia têm acerca de tal conceito. Os termos “valor”, “custo de transporte”, “influência comercial”, “movimento de pessoas”, abstrações humanas acerca da vida social, enfim, exprimem por si sós o que busco dizer. Os neopositivistas, diferentemente dos positivistas clássicos que se restringiram a estudos de regiões ou territórios específicos, estabeleceram o espaço como conceito geográfico central para entendimento do real; e diferentemente do entendimento em outros campos do conhecimento, o espaço geográfico, para tais espíritos “renovadores”, é espaço social, quantificável através de suas manifestações socioeconômicas⁵.

Vale dizer, como Milton Santos, que “o grande equívoco da chamada ‘geografia quantitativa’ foi o de considerar como um domínio teórico o que era apenas um método e, além do mais, um método discutível” (SANTOS, 1978, p. 52). Ou seja, ao se concentrar nos dados quantitativos, perdeu-se de vista a dimensão central da análise, que é justamente a humana⁶. A inovação metodológica proposta pela “nova geografia” foi justamente seu maior defeito.

As objeções dos neopositivistas, portanto, não foram suficientes para a superação das críticas feitas ao alcance das formulações teóricas anteriores. Em suma, os geógrafos quantitativos afirmaram que a geografia clássica restringia-se às regiões e aos territórios. Buscaram superar isso. O espaço, enquanto rede, tornou-se categoria central para tal corrente. No entanto, abusou-se dos métodos de quantificação, o que abriu espaço para

⁵ Sobre a geografia quantitativa, Milton Santos (1978) faz uma caracterização mais competente que a do presente autor. A esse respeito, conferir os capítulos *A renovação do após-guerra: a “new geography”* e *A geografia quantitativa*, da obra *Por uma geografia nova*, referenciada no final deste artigo.

⁶ Além disso, Milton Santos ainda nos mostra que tal corrente epistemológica não conseguiu romper com determinados pensamentos positivistas clássicos. Uma das críticas feitas pelos geógrafos quantitativos aos clássicos, por exemplo, foi dirigida à formulação teórica a serviço do Estado alemão e francês. Entretanto, os geógrafos quantitativos não escaparam à utilização de suas formulações pelos governos, Estado e, principalmente, pelo capital.

críticas rigorosas. A geografia quantitativa nadou em águas rasas e ficou presa às camadas mais superficiais da realidade.

Buscando-se a superação da falha quantitativa, aparecem algumas correntes epistemológicas, sem perder de vista o espaço enquanto categoria de análise. Uma delas ficou conhecida por geografia crítica ou radical, de orientação marxista, e buscou superar problemas teóricos herdados das correntes anteriores. O “ir além das aparências” está presente aqui, o que já demonstra inicialmente as principais contribuições do pensamento marxista para tal corrente. Como assinala Ruy Moreira (2007, p. 62), a geografia crítica, através do *espaço* enquanto conceito, “(...) serve para desvendar máscaras sociais. É nossa opinião que por detrás de todo arranjo espacial estão relações sociais, que nas condições históricas do presente são relações de classes.” Ainda em outra passagem, Moreira afirma que “confundindo-se com a formação econômico-social, a formação espacial contém sua estrutura e nela está contida” (ibidem, p. 62).

É dessa forma que o pragmatismo, caro à geografia quantitativa, é abalado. Falou-se em espaço absoluto, um espaço *em si mesmo*; falou-se também em espaço relativo, flexibilização das noções absolutas de distância, movimento etc. ligadas ao espaço absoluto. Falo, agora, em espaço relacional, que, segundo Harvey (1993), é o “espaço entendido (...) como estando contido *em* objetos, no sentido de que um objeto existe apenas à medida em que contém e representa dentro de si mesmo as relações com outros objetos” (HARVEY, 1993, p. 13. Grifos do autor). Assim, o espaço é entendido não apenas como o espaço físico (absoluto), ou o espaço social pragmático (relativo) dos neopositivistas. Longe de negar a contribuição de tais noções e buscar encaixar a realidade em conceitos fragmentados, o espaço relacional, de que Harvey fala, é entendido, em termos objetivos, como um modo de se compreender a sociedade em termos de suas relações contraditórias, a partir de sua constituição espacial: o espaço está contido *em* objetos; esses objetos existem como tais a partir do momento em que contêm, internamente, relações com outros objetos.

Assim, por exemplo, Henri Lefebvre (1901-1991), filósofo francês, estrutura sua discussão sobre a cidade enquanto *mediação* (síntese) do conflito entre *ordem distante* (tese) e *ordem próxima* (antítese)⁷. Vale transcrever as palavras do próprio autor como forma de explicação. Para Lefebvre,

⁷ Assemelha-se a Lefebvre a discussão de Milton Santos acerca do binômio *horizontalidade* e *verticalidade*: “De um lado, há extensões formadas de pontos que se agregam sem descontinuidade, como na definição tradicional de

a cidade sempre teve relações com a sociedade no seu conjunto, com sua composição e seu funcionamento, com seus elementos constituintes (campo e agricultura, poder ofensivo e defensivo, poderes políticos, Estados etc.), com sua história. Portanto, ela muda quando muda a sociedade no seu conjunto. Entretanto, as transformações da cidade não são os resultados passivos da globalidade social, de suas modificações. A cidade depende também e não menos essencialmente das relações de imediatez, das relações diretas entre as pessoas e grupos que compõem a sociedade (famílias, corpos organizados, profissões e corporações etc.) (...) Ela se situa num meio termo, a meio caminho entre aquilo que se chama de *ordem próxima* (relações dos indivíduos em grupos mais ou menos amplos, mais ou menos organizados e estruturados, relações desses grupos entre eles) e a *ordem distante*, a ordem da sociedade, regida por grandes e poderosas instituições (Igreja, Estado), por um código jurídico formalizado ou não, por uma 'cultura' e por conjuntos significantes (LEFEBVRE, 2001, p. 52. Grifos do autor).

Percebe-se aqui uma contribuição do pensamento dialético para a categoria de análise central em geografia. Apesar de Lefebvre não conseguir se encaixar nas especializações parcelares das ciências, sua contribuição é enorme para interpretações geográficas. O espaço – representado pela cidade – existe enquanto estando contido na totalidade da história humana e é o resultado da dialética entre as “determinações” de uma ordem distante e as ressignificações, para tais determinações, da ordem próxima, ou a vida cotidiana. Em outras palavras, a cidade (o espaço) recebe, verticalmente, caracteres da sociedade, do Estado, da legislação, da ordem distante enfim. Entretanto, a cidade não existe apenas enquanto manifestação pura da sociedade e do Estado, especificamente pelo fato de os seres humanos, em sua vida diária, em suas relações cotidianas e conjunturais, desviarem da linha proposta pelas determinações da sociedade, das leis e do Estado, redefinindo-as e, destarte, condicionando a cidade. Ainda David Harvey (2014), em seu *Cidades rebeldes*, dá uma contribuição à ideia do espaço enquanto relação homem-meio e, principalmente, homem-homem, tensão entre instâncias conflituosas, influência direta da formulação teórica de Marx. Para o autor,

a cidade tradicional foi morta pelo desenvolvimento capitalista descontrolado, vitimada por sua interminável necessidade de dispor da acumulação desenfreada de capital capaz de financiar a expansão interminável e desordenada do crescimento urbano, sejam quais forem suas consequências sociais, ambientais ou políticas. (HARVEY, 2014, p. 20).

região. São as *horizontalidades*. De outro lado, há pontos no espaço que, separados uns dos outros, asseguram o funcionamento global da sociedade e da economia. São as *verticalidades*. O espaço se compõe de uns e de outros desses recortes, inseparavelmente. É a partir dessas novas subdivisões que devemos pensar novas categorias analíticas” (SANTOS, 2006, p. 192).

O espaço geométrico, ou mesmo o espaço social pragmático não contempla tal explicação. O entendimento do espaço, no seio de formulações como as de Lefebvre e de Harvey, é suportado por interpretações que buscam a retirada de camadas superficiais que encobrem a realidade, e distorcem sua imagem. Tais camadas não são extrapoladas pelas correntes geográficas anteriores à geografia crítica. Em linhas gerais, portanto, tem-se aqui dois teóricos capitais para a compreensão da realidade. Assim, importante se faz trazer tais exemplos, pois a cidade é, em grande medida, problematizada em estudos geográficos a partir do escopo da categoria de análise *espaço*.

Geografia humanista-cultural: o espaço não está restrito à paisagem

Da crítica às correntes epistemológicas anteriores, além da geografia crítica, surge também a geografia *humanista-cultural*. No mesmo sentido de superação das restrições das correntes anteriores, tal corrente, como a geografia crítica, entende que a compreensão da paisagem não é suficiente. Se a geografia crítica, de orientação marxista, interessa-se por entender as relações contraditórias que se escondem por detrás da paisagem, a humanista-cultural, influenciada principalmente pela fenomenologia, reconhece que é preciso buscar a compreensão do movimento *consciência-para-o-mundo*, que é o sentido implícito na paisagem. Em outras palavras, essa vertente epistemológica insere o elemento *subjetividade* para a compreensão do real; o *mundo vivido*, categoria fenomenológica, orienta a interpretação humanista-cultural. É necessário compreender o sentido dado ao/pelo espaço na relação *consciência-mundo*.

A noção de mundo vivido vem da fenomenologia. O interesse desta se dá no entendimento da “cognição consciente de experiência direta” (BUTTIMER, 1982, p. 169). A fenomenologia entende que se deve retirar qualquer entendimento *a priori*. A realidade é em relação. O ser humano é na relação com o mundo. Mais especificamente, é no movimento da consciência em direção ao mundo. Não há dois polos com um sujeito de um lado e um objeto de outro. O sujeito-consciente não existe *a priori*, existe à medida que se move em direção ao mundo, e com isso critica-se o *Cogito* cartesiano. O mundo “objetivo” não existe *a priori*, e, dessa forma, critica-se a objetividade enquanto matriz do conhecimento, presente no empirismo.

Em suma, a corrente humanista-cultural rejeita a noção de espaço estático, absoluto, comum nas ditas ciências duras, e mesmo a ideia pragmática do espaço social que permeia a

geografia quantitativa. Entende, como a geografia crítica, que o espaço é um conceito mais flexível do que quiseram as duas noções apresentadas anteriormente. O é justamente por ser vazado de seres humanos, que carregam consigo toda a complexidade conhecida por espíritos que buscam entendê-los. O espaço é parte da esfera de existência humana que “retira” o ser humano de sua condição natural inicial, a saber, a esfera dos significados dados ao mundo.

Anne Buttimer, citando Schrag e Minkowski, já mostrara o que está sendo abordado, ao asseverar que o “espaço é um conjunto contínuo dinâmico, no qual o experimentador vive, desloca-se e busca um significado. É um horizonte vivido ao longo do qual as coisas e as pessoas são percebidas e valorizadas” (SCHRAG *apud* BUTTIMER, 1982, p. 174). Afirma-se, também, que

o espaço não pode ser reduzido a relações geométricas: relações que nós estabelecemos como se, reduzido a simples papel de espectadores ou cientistas, estivéssemos nós próprios fora do espaço. Nós vivemos e atuamos no espaço e nossas vidas pessoais, tão bem como a vida social da Humanidade, desdobram-se no espaço” (MINKOWSKI *apud* BUTTIMER, 1982, p. 174).

“Subjetividade”, afirmei acima; no entanto, é preciso refinar o entendimento da geografia humanista-cultural para tal conceito. Deveríamos falar em *intersubjetividade*, ou mesmo em *subjetividade da sociedade*. Augustin Berque afirma não ser difícil entender o porquê da paisagem ser manejada como objetividade. Sob o olhar positivista, qualquer manifestação concreta é percebida em sua aparência: como exterioridade. No entanto, “ela existe, em primeiro lugar, na sua *relação* com um sujeito coletivo: a sociedade que a produziu, que a reproduz e a transforma” (BERQUE, 2004, p. 84). Pela importância de tal entendimento, reforça-se: “Insistimos na idéia de que o sujeito em questão é um *sujeito coletivo*: é uma sociedade, dotada de uma história e de um meio.” (ibidem, p. 86-7).

Esta noção é crucial para este artigo.

A cultura como teia de significados: a questão da diversidade

Falei em sujeito. Falei também que este não existe fora da relação consciência-mundo. Mostrou-se a contribuição de Augustin Berque, quando afirma que o sujeito que conhece o mundo na relação não é um sujeito individual, e sim um sujeito coletivo. A relação consciência-mundo é intersubjetiva. Isto é, tal relação não se circunscreve a uma consciência individual, mas, em realidade, a uma espécie de intersubjetividade. É nesse sentido que se utiliza o conceito *cultura*. Como mostraremos adiante, a cultura condiciona o movimento consciência-mundo, e reside aqui sua importância para a compreensão do espaço.

Assim como Geertz, assumo aqui a dimensão simbólica e significativa do conceito. “Acreditando (...) que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias (...)” (GEERTZ, 2013, p. 4), afirma o autor. As ações concretas são presas àquelas teias de significados. O que fazemos ou não, pensamos ou não, sabemos ou não, tudo isso está, como será demonstrado, edificado sob uma base simbólica – a cultura. Envolvidos nela, nosso estar-no-mundo é sempre filtrado por essa teia.

A cultura de um povo modela sua visão. Ela funciona como uma lente, utilizada por determinado conjunto de indivíduos, que condiciona a percepção, interpretação do e ação sobre o real. É o que afirma Ruth Benedict (1972) em *O crisântemo e a espada*⁸. Existem muitas lentes – ou teias – espalhadas pelo globo terrestre, o que nos explica a diversidade humana. O abacate com sal é rejeitado pelo estômago dos brasileiros, enquanto os chilenos o apreciam em conjunto com sal e pimenta. A mulher indiana está submetida a regras consideradas absurdas pela canadense, e a divisão estamental na Índia foi repudiada diversas vezes pelo mundo ocidental⁹.

A esse mecanismo a antropologia designou um conceito específico: *etnocentrismo*. A cultura opera no ser humano como uma teia que limita ou libera nossas ações, ou uma lente com a qual se olha para o mundo. Melhor dizendo, muito além disso, se *é* no mundo. Os indivíduos passam, desde seu nascimento, por processos caracterizados por *endoculturação*. Em resumo, trata-se da absorção profunda de valores, símbolos e significados, técnicas, maneiras de se pensar etc. pelo indivíduo, e que são compartilhados pelo grupo. Assim, a lente passa a ser colada nos olhos de quem vê, a teia, amarrada nas ações. A maneira de *ser* no mundo, influenciada pelo sistema cultural, fica extremamente arraigada nos indivíduos. Conclui-se que o indivíduo tomará tal maneira de *ser-no-mundo* como sendo sua referência de interpretação para todas as situações que se apresentarem na realidade. O mundo, entretanto, é composto por bilhões de seres humanos, e uma variedade de culturas que se atualiza dia após dia. Tem-se, pois, um mundo que é olhado por diferentes culturas em diversos momentos. É Herskovits que destaca, a esse respeito, que

⁸ Trilho aqui o caminho que Denis Cosgrove abriu quando afirmou, combatendo o determinismo cultural, que a cultura não *funciona através* das pessoas, mas, antes, que ela existe a partir do momento que as consciências subjetivas movimentam-se em direção ao mundo, sendo, portanto, o conceito *cultura* algo não simplificado deterministicamente (COSGROVE, 2004).

⁹ Mesmo participantes de uma mesma cultura desenvolvem percepções diferentes – entretanto, sempre tendo como eixo central as bases dadas inicialmente pela lente específica, que é a cultura de seu *povo*. A mulher brasileira por muito tempo entendeu o trabalho não-doméstico enquanto atividade exclusiva do homem.

o mecanismo primário que funciona na avaliação da cultura é o *etnocentrismo*. Etnocentrismo é o ponto de vista segundo o qual o próprio modo de vida de alguém é preferível a todos os outros. Como dimana do processo inicial de endoculturação, êsse sentimento é conatural à maior parte dos indivíduos, quer o expressem quer não. (HERSKOVITS, 1969, p. 90).

Em linhas gerais, o etnocentrismo corresponde à ideia de que avaliamos outras culturas a partir de nossas próprias relações culturais. Por exemplo: um povo que tem a poligamia como característica central do casamento afirmará que um povo monogâmico é, em realidade, uma anomalia. E realmente o é a partir do entendimento do que nos é familiar como *verdade absoluta*. Concepção que a antropologia, a sociologia e a história vêm conseguindo desestruturar a partir do último século, através da ideia de *relativismo cultural*. Sobre isto, Herskovits sublinha que

os que defendem a existência de valôres fixos acharão materiais, em sociedades diferentes da sua, que os obrigarão a reexaminar suas hipóteses. Ou bem existem normas morais absolutas, ou os critérios morais outra coisa não fazem senão canalizar a conduta na medida em que concordem com as orientações de um povo dado num determinado período de sua história. (HERSKOVITS, 1969, p. 86).

E ainda Ruth Benedict mostra-nos que

não é possível depender inteiramente do que cada nação diz de seus próprios hábitos de pensamento e ação. Os escritores de todas as nações tentaram fornecer uma descrição de si próprios. Todavia, não é fácil. As lentes através das quais uma nação olha a vida não são as mesmas que uma outra usa. É difícil ser consciente com os olhos através dos quais olhamos. Qualquer país os toma como certos e os truques de focalização e perspectiva, que conferem a cada povo sua visão nacional da vida, apresentam-se a esse povo como a dádiva divina de ordenação de uma paisagem. (BENEDICT, 1972, p. 19).

Diante do que foi apresentado, portanto, é possível afirmar que a cultura condiciona a existência do espaço enquanto tal, uma vez que, como já afirmado alhures, o espaço existe enquanto síntese do movimento *consciência-mundo*. *Cultura* é o conceito utilizado aqui para sintetizar a ideia de Berque ao afirmar que a paisagem (implicitamente, o espaço) é o resultado do movimento dessa consciência intersubjetiva em direção ao mundo, em sentido amplo, e vice-versa.

Assim, o espaço é percebido por uma consciência; a cultura é uma lente que orienta a percepção e, portanto, a consciência. O espaço existe, logo, na relação que a consciência

estabelece ao movimentar-se em direção ao mundo e perceber o mundo movimentando-se em sua direção¹⁰. Tal consciência é, como mostrado, orientada por diretrizes de uma espécie de código intersubjetivo, ou, simplesmente, cultura. Existem diversos códigos, e, ainda, subcódigos. Há conflitos de interpretação a partir de tais diferenças. Ou seja, cada cultura, mesmo que inconscientemente, avalia comportamentos de culturas diferentes a partir do *estar-no-mundo* inerente à sua própria estrutura. A interpretação do espaço e, principalmente, a ação sobre ele não escapa a essa realidade. Anne Buttimer discorre sobre isso, afirmando que a “mensagem-chave da fenomenologia para o estudante do espaço social é que muita de nossa experiência social é pré-refletiva: é aceita como dada, reforçada através da linguagem e da rotina e, raramente, se é que acontece, tem de ser examinada ou mudada” (BUTTIMER, 1982, p. 182).

Nesse ponto, importante se faz ilustrar com um exemplo concreto. Diversos indivíduos de culturas diferentes entram em conflito por terras, há séculos, no Brasil. É dessa forma que cinquenta famílias do povo *Terena*, por exemplo, retomaram Limão Verde, terra indígena ocupada por fazendeiros no Mato Grosso do Sul, pois estabelecem ali relações outras que tais fazendeiros, em busca de retorno financeiro à criação de bovinos, não compreendem. Ou mesmo em Rio dos Índios, no Rio Grande do Sul, onde um empresário transformou em balneário terras carregadas de significado específico para o povo *Kaingang*, o que gerou revolta e, conseqüentemente, conflitos¹¹. É gritante, senão desesperadora, a situação retratada nos *Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil* de 2013 e 2014, elaborados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Estão inventariadas ali uma série de barbaridades cometidas contra os indígenas, em grande maioria por fazendeiros. Isso sem falar em uma nova modalidade de ataque aos indígenas: a negação de sua etnia, de modo a deslegitimar seu estabelecimento em determinada terra.¹² O latifundiário desconhece outras

¹⁰ Mesmo que se torne repetitivo, é necessário dizer: a fenomenologia não concorda com a separação sujeito-objeto; tal apriorismo é rejeitado. O que existe, existe *na relação*.

¹¹ Exemplos extraídos do *Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil*, redigido a partir de dados do ano de 2013 pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

¹² Tais ataques, incoerentes com a realidade, são motivados em grande medida pelo fato de indígenas agirem muitas vezes de forma exclusiva ao ocidente. Por exemplo: usar uma camiseta de um time de futebol, dirigir um carro ou ter um celular são, aparentemente, justificativas para fazendeiros, por exemplo, afirmarem que esses indivíduos não são mais indígenas. Como se sabe, em contrapartida, a globalização não exclui as localidades. Embora possivelmente esteja, neste exato momento, compartilhando a ação de digitar em um computador com um camaronês, é difícil afirmar que o façamos com os mesmos propósitos, a partir da mesma lógica, operando através de um mesmo sistema cultural. Sobre isso, cf. a matéria do *Blog do Sakamoto*: “Após denunciar desmatamento ilegal, índios são acusados de não serem índios”. Disponível em:

relações sagradas estabelecidas com a terra. O capital esmaga o sentido atribuído à terra por culturas que destoam desse sistema econômico, e implanta sua própria cadeia de significados.

O sentido espacial não se encerra, portanto, no espaço físico da geometria. O homem utiliza como recipiente espaços físicos diversos, sem necessariamente modificar estruturalmente suas relações culturais mais profundas. E é isso que caracteriza o espaço, móvel, socialmente construído e não circunscrito a determinada área física. O conflito por áreas, no Brasil, é antes cultural, e não mecanicamente por características físicas das terras. É bem verdade que as relações culturais são estimuladas pela reprodução material do ser humano, e o conflito é orientado pelo sistema econômico ao qual ambos filiam-se. E é bem verdade, também, que um modo de produção específico encontra na cultura de um povo a sua nutrição, nos levando a crer que o conflito por terras no país é eminentemente cultural, mesmo crendo que não faça sentido algum dissecarmos o ser humano dissociando a economia da cultura, e de outros aspectos da vida humana. Assim, os conflitos mencionados são, evidentemente, conflitos de interesses que, por sua vez, encontram orientação na existência cultural dos povos envolvidos.

O espaço é carregado de sentidos, e são esses sentidos que também norteiam a relação *homem-homem*, conflituosa nesse caso, e que orienta a relação *homem-meio*. Aqui destaca-se, uma vez mais, a contribuição de Vidal de La Blache, ao especificar o campo de ação do ser humano frente à natureza, que se dá a partir de suas próprias relações culturais, e também a influência do pensamento ratzeliano na ideia de que as relações culturais necessitam de um “chão” para sua manutenção, e que este interfere significativamente nas relações culturais do ser humano.

Considerações finais

É importante refinar o entendimento comum sobre o espaço. A geografia, como visto, contribui para esse refinamento, uma vez que esta é sua categoria de análise central. A geografia clássica mostra, por exemplo, que o ser humano possui gêneros de vida específicos e que, a partir deles, transforma o espaço, além de demonstrar também que a relação do ser humano com a natureza não é unilateral, ou seja, a natureza também condiciona as relações culturais do ser humano. Temos aqui, em potência, o entendimento sobre o espaço como

social e culturalmente construído. O foco, contudo, era a descrição das regiões e caracterização dos territórios, concentrando-se na dimensão propriamente física do espaço.

Os geógrafos quantitativos criticaram tal ideal, inserindo a noção de espaço enquanto *rede* de relações humanas quantificáveis. Considera-se sua contribuição para uma relativização do entendimento de espaço, anteriormente entendido circunscrito ao espaço físico. Ficou-se, no entanto, restrito, pela busca de quantificação do real, aos aspectos pragmáticos das relações humanas. Duas vertentes propõem-se ir além. Uma, de orientação marxista, visa alcançar a totalidade das relações humanas, enxergando, por trás da paisagem, relações de dominação que condicionam a existência do espaço enquanto tal. Outra, de orientação fenomenológica, busca apreender, através do entendimento da subjetividade “compartilhada” e do *mundo vivido*, a experiência humana do espaço (BUTTIMER, 1982).

No entanto, não deixa de se fazer perceber aqui a contribuição das correntes anteriores. O espaço existe na relação da consciência com o mundo. Em outras palavras, é possível que se perceba, tanto em Vidal de La Blache, como em Ratzel, um embrião de tal ideia, e é esse o fio condutor deste artigo. La Blache e Ratzel são considerados, junto de outros pensadores, pais da geografia humana contemporânea, justamente por sua percepção da relação do ser humano com o espaço. A geografia humanista-cultural e a crítica constroem, sobre o alicerce dessas duas escolas geográficas, sua formulação central, mesmo que em oposição a elas. Aproximação tênue, contudo necessária. A polarização entre sujeito e objeto, marcante em La Blache e em Ratzel, inexistente, entretanto, na geografia de orientação fenomenológica. Porém, faz-se perceber nesta corrente, assim como na crítica, a centralidade, também presente em La Blache e Ratzel, dadas as relações dos seres humanos entre si e com a natureza. Assim, a categoria *espaço* vem se desenvolvendo no seio de diversos teóricos. Ficou implícita na geografia *clássica*, foi alçada à posição central da ciência geográfica *quantitativa* e enriquecida com as correntes *crítica* e *humanista-cultural*, mesmo que todas enveredem por caminhos não muito semelhantes.

Apoiada na construção intelectual da geografia em suas diversas correntes epistemológicas está a compreensão do espaço a partir do relativismo cultural. Afirmou-se alhures o que é o relativismo cultural, correspondente à noção de que se deve entender determinado aspecto de tal cultura a partir da estrutura lógica de significados dessa própria cultura. Afirmou-se, também, que o espaço é culturalmente construído. Ora, há que se perceber a junção entre tais noções. Conflitos territoriais, em grande medida, acontecem a

partir do desentendimento cultural entre os povos. Tais conflitos são suportados pela ideia de etnocentrismo, combatida pelo relativismo cultural.

Em suma, a) o espaço é culturalmente construído e percebido; b) existem diversas formas de se perceber a realidade, ou seja, diversas culturas, diferentes gêneros de vida; c) o relativismo cultural busca atender à diversidade em sua formulação intelectual. Se ficou claro, portanto, o que foi dito até aqui, percebe-se que a ideia central deste artigo parte, principalmente, da produção da geografia e da antropologia ao longo do tempo: o espaço é culturalmente construído e percebido, de modo que cada povo tem “seu espaço”. Isso deve orientar qualquer construção intelectual que aborde, direta ou indiretamente, o espaço.

The production of space: geography and cultural relativism

ABSTRACT: This article aims at understanding the geographic epistemological discussions about the analysis category *space*. This activity will be followed by an attempt to show how space is conceived by Geography, aiming at considering it as a human social and cultural construction, not restricted to the geometrical notion of space. Such discussion is made in the intent to show in which way the geographic notion of space can be articulated to the anthropological conception of *cultural relativism*, a conceptual approximation that shows itself as important to understand some actual territorial conflicts.

Keywords: Geography. Space. Cultural relativism.

Referências

- BENEDICT, Ruth. Missão: Japão. In: _____. **O crisântemo e a espada**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. p. 9-24.
- BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. 2. ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2004. p. 84-91.
- BOAS, Franz. Alguns problemas de metodologia nas ciências sociais [1930]. In: CASTRO, Celso (Org.). **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BUTTNER, Anne. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, A. (Org.). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: DIFEL, 1982. p. 165-193.
- CLAVAL, Paul. Gênese e evolução das interpretações culturais na geografia. In: _____. **A geografia cultural**. Trad. de Luíz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. 3. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007. p. 19-55.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil: dados de 2013.** Brasília, 2013. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/pub/Arquivos/Relat.pdf>>. Acesso em: 18/07/2015.

_____. **Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil: dados de 2014.** Brasília, 2014. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/pub/Arquivos/Relat.pdf>>. Acesso em 18/07/2015

CORRÊA, Roberto Lobato. Região: um conceito complexo. In: _____. **Região e organização espacial.** 7. ed. São Paulo: Ática, 2000. p. 9-25.

COSGROVE, Dennis. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura.** 2a. ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2004. p. 92-122.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2013. p. 3-21.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. Vidal: um cruzamento de influências. In: _____. **Geografia e modernidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 192-222.

HAESBAERT, Rogério. Território e Região numa “constelação” de conceitos. In: MENDONÇA, Francisco; LOWEN-SAHR, Cicilian; SILVA, Márcia da (Orgs.). **Espaço e Tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico.** Curitiba: Ademadan, 2009. p. 621-634.

HARVEY, David. Introduction. In: _____. **Social Justice and the City.** Oxford: Basil Blackwell, 1993. p. 9-19.

_____. Prefácio. In: _____. **Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana.** Trad. De Jeferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 9-24.

HERSKOVITS, Melville Jean. O Problema do Relativismo Cultural. In: _____. **Antropologia Cultural – Tomo I.** São Paulo: Mestre Jou, 1969. p. 83 – 101.

LEFEBVRE, Henri. Especificidade da cidade: a cidade e a obra. In: _____. **O direito à cidade.** Trad. de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001. p. 51-5.

MOREIRA, Ruy. A geografia serve para desvendar as máscaras sociais. In: _____. **Pensar e ser em Geografia.** São Paulo: Contexto, 2007. p. 61-79.

_____. **Para onde vai o pensamento geográfico?** por uma epistemologia crítica. São Paulo: Contexto, 2009.

RATZEL, Friedrich. A relação entre o solo e o Estado – Capítulo I: O Estado como organismo ligado ao solo. **GEOUSP – Espaço e Tempo.** São Paulo, n. 29. p. 51-58, 2011.

_____. Geografia do homem (antropogeografia). In: MORAES, Antonio Carlos Robert (Org.) **Ratzel**. São Paulo: Ática, 1990.

SANTOS, Milton. A geografia quantitativa. In: _____. **Por uma geografia nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica**. 6a ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004. p. 65-74.

_____. Horizontalidades e verticalidades. In: _____. **A natureza do espaço**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 190-195.

SERRA, Elpídio. Noções de “espaço” e de “tempo” em geografia. **Boletim de Geografia UEM**. Maringá, n. 2, jan. 1984.

VIDAL DE LA BLACHE, Paul. As características próprias da geografia. In: CHRISTOFOLETTI, A. (Org.). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: DIFEL, 1982. p. 37-47.

SOBRE O AUTOR

Salomão Alves Pereira - graduando em Ciências Sociais pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG) - Campus Anápolis. Professor voluntário de Sociologia no Programa Educação Aberta (PrEA/UEG). Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), do CNPq, desenvolvendo pesquisa nos seguintes temas: Sociologia urbana e rural; Geografia; autogestão e produção social do espaço.

Recebido para avaliação em Janeiro de 2015

Aprovado para publicação em Maio de 2015