

O RIO DOS SÍMBOLOS

João Baptista Ferreira de MELLO

NeghaRIO – Núcleo de Estudos sobre Geografia Humanística, Artes e Cidade do
Rio de Janeiro

UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Rua São Francisco Xavier, 524 sala 4118 F

Rio de Janeiro – Rio de Janeiro

neghario@uol.com.br

O Rio dos símbolos: eis, portanto, a questão central de interesse para a elaboração do projeto. Neste contexto, os objetivos perseguidos apresentam a seguinte configuração. Em um primeiro passo a pesquisa estabelece como meta ser um outro esforço de tradução da alma carioca. Assim, tenciona apresentar/ desbravar/ decodificar/ entender o caráter simbólico dos lugares do Rio de Janeiro. Como base de sustentação, para tal empreendimento, são utilizados os conceitos espaço e lugar, explorados pela geografia humanística, uma corrente preocupada com a questão do mundo vivido a partir das experiências vividas pelos indivíduos e grupos sociais.

A geografia tem se empenhado em estudar o espaço urbano carioca em sua dinâmica e complexidade. Sua organização interna, como se sabe, foi analisada de diferentes maneiras. O presente projeto se propõe a explorar a cidade através do seu mosaico de símbolos revelado nas mais diversas esferas e escalas, como as pedras portuguesas desenhando o chão de alguns caminhos, ritmos musicais, festas, toponímias, templos, monumentos, prédios, logradouros, favelas, bairros e a própria cidade como um ponto no mapa e na experiência vivida de sua gente.

Um outro propósito da pesquisa consiste em abordar a existência de símbolos íntimos/individuais e/ou coletivos, a variabilidade e dependência dos valores, da experiência e da cultura. Símbolos afloram no contato direto, transmitidos por pessoas ou diversos canais de expressão, sendo alguns apenas cultuados nos sonhos. De toda sorte, são eles permanentes, transitórios ou

imorredouros, mesmo se pulverizadas as suas formas materiais. Contudo, persistem sendo construídos ou, em alguns casos, esquecidos pelos indivíduos ou a coletividade nos mais diversos espaços e lugares.

A pesquisa, no bojo de suas intenções, procura aprofundar o caminho já apontado e perseguido no projeto apresentado para o período 2003-06, com vistas a ampliar as bases conceituais e filosóficas que possam fundamentar a abordagem simbólica em sua perspectiva geográfica. O estudo privilegiando o caráter simbólico dos lugares enfatiza igualmente os símbolos dispostos nos espaços, portanto, rejeitados, temidos, bem como dos “deslugares”, repetitivos, monótonos, pasteurizados, sem identidade para os outsiders, ainda que repletos de significados para os seus adeptos. A experiência de focalizar os símbolos nos espaços e “deslugares” amplia a discussão da questão simbólica, uma vez que, no âmbito da geografia brasileira, são escassas as pesquisas nesta direção e avançar teoricamente em meio a espaços e “deslugares” constitui um passo adiante com respeito à temática em tela.

A cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro tem sido, tradicional e insistentemente, motivo de reflexão de diversos especialistas. Neste conjunto, perfilam cientistas sociais, fotógrafos, compositores, poetas, religiosos e, entre outros, cineastas e escritores, que registram os seus contornos, trajetórias, posturas, belezas, querelas, transformações, mazelas, alegorias e reminiscências.

O projeto O Rio dos Símbolos comunga com os princípios da geografia humanística. Para esta vertente, “na simbiótica relação entre homens e meio ambiente, lugares devem ser considerados como pessoas e pessoas como lugares” (Pocock, 1981:337). Desse modo, a escolha da perspectiva humanística – como “passaporte carimbado” ou “sinal verde” para o desenvolvimento da proposição em tela – torna-se pertinente.

Os lugares/símbolos são públicos, compartilhados e forjados por intermédio de edificantes significados. A idéia pode ser reforçada ancorando-se na frase do filósofo francês Gabriel Marcel, reaproveitada por Relph (1976:34): “um indivíduo não é distinto de seu lugar, ele é esse lugar”. O lar/lugar/cidade do Rio de Janeiro é, ao mesmo tempo, um símbolo de união e conagração. Trata-se de um mundo

vivido e filosófico, existencial e coletivo, de enraizamento, lutas e glórias, uma "morada familiar".

No bojo de tal abrangência, lugares e símbolos, merecedores de considerações especiais, confundem-se e adquirem significados tecidos por meio da permanência e dos envolvimento que conduzem à posse e a afeição, denotando pertencimento e intimidade.

A simbologia, vale ressaltar, não se restringe aos centros de bem querência, despojamento ou experiência. Os espaços tidos como estranhos, temidos, vulneráveis, desconhecidos e "distantes", igualmente, reúnem símbolos de grandezas variadas ainda que evitados ou infernais.

A pesquisa, com tais propósitos, aborda a existência de símbolos íntimos/individuais e/ou coletivos, a variabilidade e dependência dos valores, da experiência e da cultura. Símbolos afloram no contato direto, transmitidos por pessoas ou diversos canais de expressão, sendo alguns apenas cultuados nos sonhos. De toda sorte, são eles permanentes, transitórios ou imorredouros, mesmo se pulverizadas as suas formas materiais. Contudo, persistem sendo construídos ou, em alguns casos, esquecidos pelos indivíduos ou a coletividade nos mais diversos espaços e lugares.

Neste contexto, o fervor citadino ou bairrista resulta do incentivo cultivado pelo estoque de conhecimento e dos esforços emocional ou intelectual. Decorre de acontecimentos corriqueiros e notáveis, do orgulho, das tradições e do bem comum, ocorridos no chão dos ancestrais, fonte de vida, dos conflitos, das bençãos dos céus, do sol e das tempestades, das façanhas, dos frutos, do suor, do regozijo, das permutas, das agruras e dos sonhos proporcionados neste lar/lugar, apenas simbolicamente apropriado, cuja dimensão se perde no horizonte. De toda maneira, a lealdade para com a cidade ou o bairro promove, ao mesmo tempo, uma significação especial de lar/lugar/símbolo (Tuan, 1983; 1991; Mello, 1991).

Um outro traço extraordinário de afeição/identificação diz respeito ao "habitué" de um lugar apropriando-se simbolicamente dos artefatos de diferentes portes e esferas, pois mesmo a destruição de um velho e querido prédio, localizado em um logradouro aqui ou acolá, pode causar descontentamento e nostalgia, por ser

parte integrante do acervo de um indivíduo, porquanto impregnado pela força do sentimento, da experiência, do reconhecimento e da sensação de pertencimento.

Como no pensamento filosófico "não existem marcas e signos em si", mas "somente em virtude do significado que um ser humano ou grupos" (Wagner, 1979:21) lhes atribuem. Esta questão de posse, defesa e significado remonta à noção fenomenológica do mundo vivido contemplando indissociavelmente os pertences privados ou públicos, parentes, amigos, conhecidos, eventos, ações e a base territorial intrinsecamente imbricados, introjetados nos indivíduos e grupos sociais. Em outras palavras, consoante a alma dos lugares. Nesse contexto, as pedras portuguesas, de simples ornamentação no chão de algumas porções espaciais da cidade, assomam como preciosidades pertencentes à coletividade. Desse modo, mesmo as pedras do caminho fazem parte do acervo íntimo das pessoas.

Com vistas às múltiplas interpretações possíveis de serem realizadas no âmbito dos símbolos dos lugares, o projeto apresenta os símbolos representativos. Como lembra Tuan (1980), o símbolo sugere ser a parte significativa do todo. Nesse nicho encontram-se cartões postais e centros turísticos como o Pão de Açúcar e o Cristo do Corcovado. A natureza e as obras do homem no alto dessas elevações contribuíram para forjar tais referenciais como símbolos da cidade do Rio de Janeiro. No caso do Corcovado trata-se de um símbolo que supera a questão religiosa e representa, em qualquer parte do mundo, a "Cidade Maravilhosa" de São Sebastião do Rio de Janeiro, plena de fé, magia e hospitalidade (Tuan, 1980; 1983; Mello, 1991; 2000).

Aceita a idéia do símbolo como componente expressivo do todo, a pesquisa investiga os anti-símbolos, concernentes aos fragmentos restantes expostos em alguma porção espacial, como o pequeno trecho sem fim ou destinação da Ladeira da Misericórdia, caminho para se alcançar ao demolido Morro do Castelo, "berço" da cidade do Rio de Janeiro ou a chaminé de uma fábrica de açúcar que "brota" do gramado nas proximidades do Túnel Santa Bárbara, bairro do Catumbi. São anti-símbolos dos espaços, porquanto exibidos como em uma espécie de vitrine, sem despertarem maiores atenções, exceto a sensação da inutilidade de seus próprios

artefatos, mas que hoje persistem com formas sem funções ou significados, na medida em que seus lugares feneceram na voragem do tempo.

O ponto seguinte contempla os símbolos transcendentais criados a partir da experiência vivida, dos valores, da cultura, do vai-e-vem do dia-a-dia e do estoque de conhecimento. Neste conjunto encontram-se templos católicos cujas formas materiais e funções espirituais foram sobrepujadas no conjunto de cerimônias religiosas e atividades profanas, ocorridas nas adjacências e ao longo de um processo de descobrimentos, familiaridade e cruzamentos.

Símbolos impostos e, posteriormente, assimilados são, da mesma maneira, estudados como prédios de requintadas silhuetas, bem como monumentos suntuosos e bulevares projetados e concluídos pelas opressivas reformas urbanas, na busca da extinção das formas espaciais pretéritas, conduzindo a grandes corredores de trânsito, e ao disciplinamento do uso do solo urbano ou ainda a imposição de muralhas segregacionistas. Ao lado disso são enfocados os símbolos permanentemente escorados e ressonantes valendo-se de um passado lendário para sustentar ou recuperar o brilho exibido outrora.

A simbologia, parafraseando Cosgrove (1998), está em toda parte e mesmo nas diferentes conotações emprestadas aos vocábulos como centro, periferia, subúrbios, shopping centers e em ritmos como o samba ou "sua filha sofisticada e bastarda", a bossa nova. Assim, símbolos não materiais são, igualmente, marcas da cidade do Rio de Janeiro. Neste compasso, encontra-se o samba, um ritmo "tão forte e recorrente" no cenário das artes brasileiras que persiste como "meio de identificação e de valorização do lugar" no qual nasceu e, que por isso mesmo, se confunde com a própria alma do Rio de Janeiro (Souto de Oliveira; Marcier, 1998:82).

Símbolos remissivos, de qualquer ordem, aludem aos lugares, interiorizados, parte do ser como postulam os princípios fenomenológicos, ou dependendo dos valores individuais ou dos grupos sociais, esnobados ou achincalhados e, portanto, pertencentes aos espaços.

Segundo David Harvey (1993:261) "os símbolos de riqueza, de posição, de fama e de poder, assim como de classe, sempre tiveram importância na sociedade

burguesa". A idéia contagiou elementos de outros estratos de renda. Nesta trilha os shopping centers remontam a esta preocupação com status, beleza e prestígio.

Em outra galeria, a dos espaços e seus recriminados espaços, as inscrições dos pichadores constituem um veio de linguagem e comunicação, de um modo geral, repudiado, visto que profanam os lugares e seus símbolos. Neste nicho de símbolos rejeitados encontram-se, por vários motivos, os cemitérios, os pontos dos gays ou das gangs de rua, alocados nos espaços repulsivos e de temor. Todavia, ganham contornos diversos, pois enquanto os chamados "usos sujos" dos campos dos mortos podem ser lugares/símbolos sagrados e de respeito, os lugares dos gays, por exemplo, classificam-se, para os seus adeptos, como símbolos de liberdade, resistência, expressão e freqüência.

No tocante às reminiscências, estas deixaram registros profundos e alguns lugares de outrora, mesmo pulverizados em suas formas materiais, prosseguem sendo cortejados tornando-se símbolos eternizados na memória. Na realidade, como lembra David Harvey (1993:86), recorrendo a Jenks, "todos trazemos um musée imaginaire na mente, extraído da experiência". Restaurar o passado revela o impulso de preservação do eu, como afirma Harvey, lembrando ser o passado o pilar da identidade individual e coletiva. Neste sentido, o acervo do passado é fonte de significação dos "símbolos culturais" (Harvey, 1993:85). Na escala íntima, a restauração dos símbolos do passado, perpetua-se, no movimento memorialístico, nas lembranças das casas da infância e da adolescência, dos lugares/símbolos outrora freqüentados e, por outro lado, adesão e posse da memória coletiva, ou seletiva, como preferem alguns pensadores, na medida em que seria difícil haver um consenso intersubjetivo. Seja como for, as pessoas, as artes e os estudiosos retransmitem e restauram a magia dos símbolos pretéritos, destruídos, ou preservados no íntimo de cada um ou aclamados pelos grupos sociais, ou ainda nas valorizadas rugosidades, as velhas porções espaciais que perduram lado a lado junto aos lugares e espaços modernos ou pós-modernos e, por vezes, rejuvenescidas (Halbwachs, 1990; Tuan, 1998; Mello, 2000).

No que concerne aos sofisticados patamares dos símbolos míticos, os mesmos avultam como decorrência da tradição oral, dos costumes e da propaganda da mídia ou dos pacotes turísticos que atribuem dotes extraordinários aos paraísos

ecológicos ou aos eldorados urbanos. Outros símbolos míticos nascem da magia emanada por algum aspecto cultural, na busca do "shangri la", o lugar das delícias, ou até mesmo, em outra dimensão, na projeção anunciada pelas religiões, qual seja a travessia do portal do paraíso, com vistas à morada eterna envolta em contínua claridade (Tuan, 1983; 1999; Mello, 1993; 2000).

Em termos de lugares/símbolos culturais, o bairro de Copacabana ou a favela da Mangueira revelam-se como evidências extraordinárias, na cidade do Rio de Janeiro, em razão do pulsar da escola verde e rosa e Copacabana, como “meca” turística e ponto de concentração da maior reunião de pessoas, por ocasião do afamado Reveillon, festejado na orla da “Princesinha do Mar” projetada na canção da dupla Braguinha e Alberto Ribeiro. Seja como for, Copacabana e a favela da Mangueira constituem lugares/símbolos do Rio de Janeiro e de brasilidade internacionalmente reconhecidos. Mas, “decadente”, embora de extraordinária afluência, o bairro com nome de santa, e perigosa, a favela de Mangueira, dominada pelo narcotráfico, estes símbolos, consagrados como eldorados urbanos, podem ser motivos de uma longa discussão conceitual quanto ao espaço e ao lugar (Lessa, 2000; Mello, 1991). Isto posto, convém ressaltar a relevância do estudo a ser desenvolvido voltado para o caráter simbólico dos lugares e espaços da cidade do Rio de Janeiro.

O estudo de cunho exploratório adota como fontes de pesquisa um leque de elementos composto por materiais bibliográficos, documentos, trabalhos de campo, entrevistas com pessoas que freqüentam, elegem, repudiam ou enaltecem os símbolos selecionados, bem como depoimentos, letras de canções, jornais, filmes, vídeos, obras literárias, roteiros de shows e, entre outros, textos teatrais.

No que concerne à bibliografia, muito embora este seja um projeto pleno de brasilidade, há um expressivo rol de livros e artigos geográficos e de outras ciências ou filosofias provenientes, sobretudo, dos países anglo-saxônicos. Estas indicações – que serão somadas a uma outra coleção pertinente à evolução urbana do Rio de Janeiro e à questão simbólica – contribuirão para uma melhor compreensão dos símbolos, dos espaços e dos lugares focalizados na pesquisa. Já a natureza e os princípios gerais das filosofias do significado abordados pela geografia humanística estão assentados a seguir.

Quanto às entrevistas, o contato direto com as pessoas e as situações constituem estratégias integradas de pesquisa que colaboram para a organização crítica no processo de investigação. Tal modalidade, considerada como "trabalho de campo experiencial" nas palavras de Nogué i Font (1992) "deve ser livre, informal, espontâneo, sem limitações de tempo e temas, ao ritmo da pessoa entrevistada e se possível em seu próprio meio, rodeada da paisagem que normalmente contempla", se o pesquisador pretende "conseguir uma análise fenomenológica completa" (NOGUÉ I FONT, 1992: 95). Assim, poderá ser selecionado um elenco de experiências que seja válido para se investigar o tema de reflexão geográfica ora em tela e, nestes termos, seguir a linha adotada por geógrafos da perspectiva humanística, qual seja: sentimentos, entendimentos, grafia, signos, textos verbais, obras edificadas pelos homens, linguagem gestual e, assim por diante, podem ser pretexto para a elaboração de um estudo da geografia humana (ROSE, 1981).

A corrente humanística extraindo "postulados filosóficos que interessavam mais diretamente à geografia" (HOLZER, 1993: 126) e sob o argumento de que cada ser humano é um geógrafo informal capacitado para discorrer sobre a alma dos lugares, utiliza como ferramentas de trabalho as experiências vividas pelos indivíduos e grupos sociais. O projeto, comungando com o referido aporte, defende a idéia de que todo ser humano faz, aprende, transmite, interioriza e, evidentemente, vive geografia (Mello, 1991).

As manifestações populares nas quais a geografia se apresenta são, sem dúvida, um saber. Em escalas diversas podem ser lembrados, entre outros aspectos, os preciosos mapas do dia-a-dia, as informações de rua, as lembranças turísticas e os relatos de outras províncias da atualidade ou recuperadas das ruínas do passado. No entanto, para que este acervo-saber ganhe um cunho acadêmico, torna-se necessário que a problematização, os conceitos e a narrativa sejam balizados em filosofias ou teorias. Todavia, a tarefa de tomar emprestado acervos individual e/ou coletivo, e transformá-los em pesquisa acadêmica é um grande desafio a despeito da simplicidade de sua proposta: elaborar os conceitos de símbolos, espaços e lugares, a partir das lições de vida e de geografia expressas das mais diversas maneiras em mundos particulares e/ou intersubjetivos.

Neste turbilhão, os vínculos entre as pessoas e seus símbolos/ espaços/ lugares estabelecem relações de dominância, repulsa, entendimento, rejeição, afetividade e introjeção (Tuan, 1983; 1984a; 1991; 1998). Nestas circunstâncias, vale reforçar a idéia de que enquanto as atenções dos geógrafos, de modo geral, estão voltadas para a organização espacial, os geógrafos da tendência humanística estão preocupados com os espaços e os lugares dos homens (TUAN, 1983). Esta assertiva ajuda a esclarecer uma outra preocupação do projeto, pois o mesmo não está confinado a um recorte específico, mas sim, às mais diversas escalas, esferas e símbolos queridos ou renegados com referência a diferentes pontos da "Cidade Maravilhosa". Na verdade, convém frisar, nossos mundos são realmente segmentados, como lembra Tuan em um dos seus textos (1982), e pleno de continuidades e descontinuidades (TUAN, 1984b).

Aqui é o meu lugar/símbolo, mas desconheço o que existe do outro lado da montanha. Amo o meu bairro e a minha cidade; todavia não os conheço inteiramente. Estimo símbolos nos quais nunca estive pessoalmente, porém, a mim transmitidos por amigos, parentes, religiões ou pelos meios de comunicação. E, de maneira ambígua, admito que abomino ou rejeito diversas porções espaciais de minha própria cidade ou de meu país. No entanto, sonho em ancorar em símbolos tidos como verdadeiros paraísos naturais ou construídos pelos homens em meu torrão-natal ou além mar.

Ainda no bojo das justificativas do perfilamento do projeto ao aporte humanístico, convém salientar que os especialistas partidários desta perspectiva habitualmente selecionam elementos conceituais e elucidam suas diferentes facetas percorrendo, com desenvoltura, espaços e lugares do passado e do presente vividos por povos ágrafos ou letrados, aventurando-se até nos confins dos escombros das províncias caóticas ou infernais ou mesmo por entre as delícias e as riquezas dos eldorados naturais ou artificiais. Engajada em tais propósitos, a plêiade de símbolos, espaços e lugares que será mapeada e considerada na pesquisa trará, em seu rastro, sobretudo o sentimento e o entendimento a propósito de geografias pretéritas e hodiernas, particulares e/ou coletivas.

Com efeito, os espaços dos homens guardam mistérios, dores e desesperanças. Os lugares, o aconchego, as festas, os atritos e as recordações.

Vamos percorrer espaços labirínticos, mas igualmente atravessar lugares simbólicos entre o alarido e o corre-corre das pessoas, o ritmo das atividades e o toque mágico empreendido no passado e/ou no presente. Em meio aos espaços / símbolos repudiados, o estudo focalizará também a aderência aos lugares simbólicos consagrados pelos indivíduos, grupos sociais e o povo carioca.

Este projeto de pesquisa visa contribuir para a compreensão do caráter simbólico dos espaços e lugares, como uma questão relevante a ser considerada no âmbito da geografia brasileira. Assim sendo, mundo da vida e tradução/interpretação surgem como abordagens expressivas, no campo das filosofias do significado, mais especificamente na fenomenologia e na hermenêutica e (re)trabalhados pela geografia humanística.

Nestas circunstâncias, tal qual um livro aberto à interpretação, o projeto utiliza os suportes filosóficos, acima referidos, pois estas correntes procuram, como traço comum, explorar o mundo vivido, recolocando o sujeito humano no contexto do conhecimento, estabelecendo assim, uma mediação – como apontado por Gadamer – entre o mundo da experiência vivida e o mundo da ciência; ou seja, entre a verdade do nosso ser e o método científico (SIEBENEICHLER, 1983: 24).

Presente em um número maior de estudos humanísticos em geografia, um primeiro movimento filosófico a ser seguido na pesquisa diz respeito à fenomenologia. Seu criador, o filósofo alemão Edmund Husserl, criticou as teorias científicas, particularmente as de inspiração positivista excessivamente apegadas à objetividade e à crença de que a “realidade” se reduz àquilo que se percebe pelos sentidos (PENHA, 1989: 28). O vocábulo teoria, na verdade, não possui a mesma acepção na filosofia e nas ciências. Na filosofia, “teoria” (do grego) tem o sentido de contemplação, de entendimento ou interação.

O termo fenomenologia, referente ao estudo dos fenômenos, foi primeiramente cunhado por J. H. Lambert, em 1764, e recebeu significações diversas de Kant, Hegel, Husserl e Heidegger (GOMES, 1996). Para Husserl “o sentido do ser e do fenômeno não podem ser dissociados” (DARTIGUES, 1971: 13), pois a consciência só pode ser assim entendida quando dirigida para um objeto e este “só pode ser definido em sua relação com a consciência” sendo, portanto, objeto para um sujeito. Trata-se de um princípio caro à referida filosofia que analisa

a dinâmica que fornece significado aos objetos. Com efeito, a fenomenologia, interpreta a apreensão das essências, através da experiência vivida pelos indivíduos e grupos sociais e não se detém ou distingue o objeto do sujeito, sendo uma filosofia que ultrapassa a dicotomia sujeito-objeto. Nestas condições, o enfoque é precioso para a dimensão simbólica, na medida em que aos artefatos dispostos na paisagem, o homem atribui significados, alçando-os aos patamares dos símbolos.

No caso específico da ciência espacial, os geógrafos, por muito tempo, excluíram de suas abordagens os laços de vizinhança, o estoque de conhecimento, a agradabilidade, a topofobia, a fixação aos espaços e lugares, as experiências cotidianas e os elos que unem as pessoas ao meio ambiente. A fenomenologia, considerando esses atributos, serve de ponte a especialistas, com vistas ao entendimento do mundo vivido, pois – diferentemente da "ciência que omite as questões da vida" (RELPH, 1981: 101) – não trata o mundo independente dos seres humanos. Sobre esta questão foi Schutz quem se dedicou com mais afinco aos estudos do mundo vivido (life-world), conceito este que fornece elementos ao geógrafo para entender como nasce a magia dos lugares, as particularidades intrínsecas de cada porção territorial, a distinção de diferentes pontos da cidade, o encantamento, o esnobismo, o desprezo, a atração, o consumo, a deterioração e o que é típico dos lugares (CHRISTOFOLETTI, 1985: 23). O mundo vivido, composto pela consciência e o meio ambiente íntimo de cada um, emocionalmente modelado e revestido de eventos, relações, ambiguidades, envolvimento, valores e significados, “compreende os seres humanos em toda ação e interesses, trabalhos e sofrimentos”, compartilhados no seio de um universo intersubjetivo, como aponta Relph (1979:6), influenciado por Husserl.

O mundo vivido de cada um já existia antes do nascimento da pessoa, que vivencia e interpreta o “seu” mundo vivido a partir de valores e estoques de experiências próprias e de outros indivíduos, que lhes transmitem conhecimentos do passado e do presente. O intermundo (ou intersubjetividade) contempla um universo comum a diversas pessoas por ser cenário, campo de forças e das interações dos seres humanos.

O mundo vivido continuamente experienciado é modificado pelo estoque de conhecimento e experiências, um enriquecimento cotidiano prático e teórico, que

fornece ao homem elementos para agir e pensar. No entanto, esse crescimento intelectual e vivido não é homogêneo e sim incoerente, parcial, contraditório e ambíguo (SCHUTZ, 1979). Esse cabedal, recebido das culturas formal e informal (SCHUTZ, 1979), gera intimidade e afetividade pelo lugar vivido, por vezes, em diferentes recortes espaciais, transformado em símbolo.

Nas filosofias do significado uma das incumbências é não estabelecer leis empíricas, nem constituir um método universal, mas sim (re)descobrir a cada pegada um símbolo, no caso particular, no qual algum sujeito é considerado (SAMUELS, 1981). Esses símbolos particulares conduzirão a símbolos coletivos. Cada “geografia existencial” é criada pelos atos livres dos agentes humanos. Seus valores advêm da própria existência e das relações entre os indivíduos e o mundo da coletividade.

A tarefa de revelar o sentido de uma geografia existencial (ou coletiva), carregada de valores e simbologias, está condicionada a uma postura contemplativa/ de tradução/ explanação. Neste nicho, uma outra filosofia refere-se ao horizonte hermenêutico voltado para a restauração dos significados e na elucidação de todo “discurso, seja escrito, seja falado” (CAMPOS, 1983:38), enquanto que nos procedimentos da orientação fenomenológica “o mundo da vida constitui o chão ou terreno para toda e qualquer realização do conhecimento” (SIEBENEICHLER, 1983: 11). Nos preceitos dessas filosofias – empenhadas em desbravar os meandros dos significados e da qualidade de vida humana no mundo vivido (BUTTIMER, 1979) – as fronteiras não são muito rígidas. Por isso mesmo, Rose (1981: 110) sublinha que vários geógrafos, entre eles Tuan, Buttimer, Lowenthal e Relph, muito embora se identifiquem como fenomenologistas, exibem o movimento hermenêutico de maneira inconfundível. De todo modo, como nas palavras de Soares (1988) a hermenêutica é múltipla e plural.

Hermenêutica, etimologicamente, significa afirmar, proclamar, esclarecer e traduzir. De acordo com Palmer (1970), as raízes deste vocábulo reside no verbo grego “hermeneuein”, usualmente traduzido por “interpretar” e no substantivo “hermeneia”, “interpretação”. As duas palavras encontram-se em muitos textos da Antiguidade e remetem ao deus-comunicador-alado Hermes – a quem os gregos atribuíam a descoberta da linguagem e da escrita – em sua função anunciadora, o

responsável em trazer a mensagem do destino, sendo até mesmo considerado o mensageiro de Deus para com os homens, na medida em que dizer, afirmar ou proclamar sugere um relevante ato de interpretação (PALMER, 1970). Por conseguinte, como herança e tradição, o hermenêuta era o sábio com a tarefa de traduzir as mensagens bíblicas para uma linguagem corrente.

No decorrer do tempo, a hermenêutica evoluiu de sua condição de decodificadora dos textos sagrados para a interpretação dos aspectos literários, históricos ou culturais a partir dos esforços de Herder, de Schleiermacher e Dilthey. Palmer (1970) e Soares(1988) consideram Schleiermacher “o pai da moderna hermenêutica”, pois com ele este corpo filosófico transcende a seara da teologia. Afora isso, as teorias hermenêuticas mais expressivas, na Alemanha do século XIX, carregam a sua marca, notadamente na contribuição significativa de Dilthey, responsável pelo espraiamento do horizonte da filosofia da compreensão ao nível mais profundo, seja no sentido da interpretação de uma pintura, de um poema ou de fatos sociais. Na realidade, Schleiermacher repensou a hermenêutica como arte da compreensão. Seu biógrafo Wilhelm Dilthey, um dos grandes filósofos do século retrasado, ampliou esta filosofia como a disciplina central que serviria de base àquelas preocupadas com a compreensão da conduta e da escrita do homem (PALMER, 1970). Dilthey defendia a idéia da interpretação das expressões da vida interior do homem – tais como gestos, emoções, desejos, sentimentos, bem como obras de arte, de literatura, as Sagradas Escrituras ou leis codificadas (ROSE, 1981; PALMER, 1970).

A elucidação interpretativa tem o propósito de tornar inteligível, o que é obscuro, de difícil compreensão, resgatando-lhe o significado. Interpretar é um ato essencial do pensamento humano, um fenômeno complexo e universal. O simples fato de existir implica em um processo constante de interpretação. O cientista chama de interpretação a “análise que faz dos dados”, “o crítico literário, a análise que faz de uma obra” (PALMER, 1970: 19). A interpretação é sempre rica. Como na exposição de Gusdorf, repassada por Gomes, “a explicação é sempre mais abundante que o documento e tanto mais longa quanto mais breve é o documento”. Por isso mesmo, as conclusões permitem “uma pluralidade de opções, sem que a dúvida seja completamente suprimida” (GOMES, 1996: 111).

Neste particular, cabe dizer, as questões ainda não respondidas sobre o relacionamento entre as filosofias do significado e a geografia são diversas e complexas. Os fenômenos do mundo vivido oferecem mais ambiguidade do que clareza em vários aspectos fundamentais. Como assinala Buttimer (1985a:190) “se eles podem levar-nos em direção a uma orientação humanística com base experiencial, no âmbito da disciplina, isso depende de muito mais investigação empírica”.

Uma dessas vias diz respeito à questão dos lugares centrais. Nesse cruzamento de lugares centrais com os símbolos afloram as simbólicas centralidades. A idéia reforça a preocupação da pesquisa em ampliar as bases conceituais e empíricas deixando claro o avanço teórico para a concretização da pesquisa.

Os geógrafos conceituam um lugar central a partir de aspectos que lhe conferem distinção dos demais por ser um ponto de concentração, receptor e/ou emissor de fluxos comerciais, financeiros, sociais, administrativos etc. A centralidade, sob este prisma, é também considerada em decorrência das interações entre os lugares centrais e suas respectivas áreas de influência (DUARTE, 1974; CORRÊA, 2000). Afora esta tendência, vale lembrar que, a corrente humanística em geografia aprecia a questão etnocêntrica como uma noção concernente aos lugares centrais (TUAN, 1980; 1983). No entanto, o fenômeno da centralidade não se encerra neste círculo, pois uma pluralidade de perspectivas, sobre o assunto, merece ser analisada pelo saber geográfico, a despeito da dificuldade em se ordenar toda uma complexa gama de centralidades que se entrelaçam ou ocorrem isoladamente (MELLO, 2002b).

Particularmente, no que diz respeito ao Rio de Janeiro, a cidade é plena de centralidades construídas, eleitas ou adotadas pelos indivíduos e grupos sociais (bem como outros agentes). Mas, o que é centralidade, um lugar central? O fenômeno da centralidade assume as mais diversas nuances, em diferentes escalas. Uma cabine telefônica, um cinema, um templo ou o endereço domiciliar são lugares centrais porque atraem usuários e irradiam idéias e significados. Em outro extremo, a cidade ou a pátria podem adquirir simbolicamente o status de lugares centrais. Alguns desses exemplos são corriqueiros, mas dizem respeito aos valores e ao

dinamismo do mundo vivido e, portanto, devem fazer parte dos estudos em geografia (BUTTIMER, 1985).

O estudo prossegue o seu percurso com a abordagem etnocêntrica, um traço comum no âmbito das sociedades simples e complexas, prossegue revelando simbólicas e representativas centralidades, adentra em simbólicas centralidades permanentemente rotativas, vislumbra simbólicas centralidades instantâneas, versa sobre rejeitadas e simbólicas centralidades, flagra esporádicas centralidades repletas de simbolismo, discute como o simbolismo penetra, sobrepuja e simbolicamente domina centralidades tradicionais e, em seu fecho/ conclusivo/ inconclusivo, expõe as simbólicas centralidades imortalizadas na memória.

Da galeria de simbólicas centralidades consideremos inicialmente em suas escalas extremas, a casa e a cidade. Primeiramente a casa, um ninho que resume a grandeza do universo e a infinidade aconchegante de um refúgio, pleno de aspectos familiares e indissociáveis, tais como aromas, sons, amigos, festas, ensinamentos, lutas, “canções minha mãe me ensinou” (SCHUTZ, 1979, p. 291), e toda sorte de evocações que permite à pessoa identificar-se com este centro de apoio, referência e ação, afora estabilidade e confinamento. Neste contexto, a casa integra o âmago dos seres humanos. Além dos seus limites, descortina-se um mundo livre, contudo, caótico e temeroso. Nestas condições, a casa, por sua destinação original de moradia, cristaliza-se simbolicamente como um lugar central de expressiva intimidade, trançado por laços de afinidade e significância, ao mesmo tempo, impregnado por experiências do passado e do presente e, por conseguinte, explorado com desenvoltura.

Na outra extremidade, a centralidade e a simbologia podem avultar conjuntamente em decorrência da tradição oral, dos costumes, da propaganda e, entre outros fatores, dos dotes atribuídos a este ou aquele ponto. Nestes planos, o centro pode ser simbolicamente o “umbigo” do mundo. Comumente, “as pessoas tendem a entender o canto do mundo no qual habitam como o único favorável e os seus costumes e hábitos como a quinta-essência humana” (TUAN, 1986, p. 3). Assim sendo, o que está distante do seu lugar vivido tem pouco ou nenhum valor. Essa alegoria, com elementos positivos e negativos, faz parte da vida dos povos letrados e ágrafos (TUAN, 1980; 1983; MELLO, 2003).

O etnocentrismo, fenômeno universal de supervalorização do “centro”, “umbigo”, “mais saudável” ou “melhor lugar do mundo”, pode ser também compreendido como egocentrismo coletivo (TUAN, 1980). As pessoas do “centro” estabelecem discriminação entre “nós” (“superiores”) e “eles” (“de menor valor”, “de cultura inferior”) olhando para estes de forma “blasé” e, por vezes, com apatia, sarcasmo e agressividade.

Neste contexto, merece destaque o posicionamento etnocêntrico contido na marchinha “Cidade Maravilhosa” (1934), de André Filho, na qual o autor revela: “Cidade Maravilhosa/ coração do meu Brasil ...”, ratificando o orgulho do carioca em relação ao Rio de Janeiro e contribuindo para propagar a idéia de uma “... terra que a todos seduz ...”, como complementam os versos de sua consagrada composição.

No cadência de ritmos e tempos com familiaridade e intenso pulsar, o cosmopolita bairro de Copacabana, foi brindado por gerações como a própria síntese do Rio de Janeiro. Com título de nobreza, outorgado na música de Braguinha e Alberto Ribeiro (1947), a eterna “... princesinha do mar ...”, continua povoando os sonhos de turistas e elementos de diversas classes sociais, a despeito de uma certa perda de status conferido, a partir dos anos sessenta, aos bairros nobres e litorâneos.

Apesar disso, o afamado balneário – de requintados apartamentos residenciais, bem como de conjugados e quitinetes, afora hotéis sofisticados, concorridos restaurantes ou bares, bem como ciclovias, calçadão e amplas pistas para veículos, além de uma mixórdia proporcionada por transeuntes, shows, jogos, prostituição de rua e pedintes – continua apresentando uma fervilhante vida cultural. Todavia, o grande momento de sua permanente centralidade acontece na noite do “Reveillon”, tido como o acontecimento festivo de maior popularidade no Rio de Janeiro.

Nas comemorações do ano novo entre o fascinante espetáculo das luzes dos fogos de artifício e as explosivas felicitações de praxe, as janelas dos prédios, o calçadão, as várias pistas e as areias ficam “formigando” de gente, em sua maioria vestida de branco, que brinda a chegada de um novo tempo e simultaneamente transforma a Avenida Atlântica no ponto que consegue a proeza de concentrar a mais expressiva aglomeração de pessoas na cidade do Rio de Janeiro. Mais do que

isso, vale registrar, a simbólica centralidade exercida pela queima de fogos que jorra como em cascata do alto da torre do Hotel Le Meridien, nos primeiros instantes do ano. Trata-se de uma simbólica centralidade para a qual destinam-se, por apenas alguns instantes, olhares e emoções de toda gente (e da mídia) em direção a um meridiano luminoso, delimitador dos bairros de Copacabana e Leme, e anunciador de um tempo de renovadas esperanças.

Centralidades e símbolos, merecedores de considerações especiais, confundem-se e adquirem significados tecidos por meio da permanência e dos envolvimento que conduzem à posse e a afeição, denotando pertencimento e intimidade. A simbologia, vale ressaltar, não se limita aos centros de bem querência, despojamento ou experiência. Certas simbólicas centralidades são tidas como estranhas, temidas e a serem evitadas por determinados segmentos da sociedade assumindo, no entanto, expressão e grandeza para outros grupos ou segmentos.

As centralidades e os símbolos vivem momentos de afloramento, resplandecência, perenidade, mas também de extinção, morte ou intermitência. Nestas condições, tempo e espaço são categorias primordiais no processo de ocorrência das simbólicas centralidades. Este fenômeno, como tal, pode se apresentar instantânea ou alternadamente, seja no âmbito do sagrado ou do profano. O exemplo extraordinário da Praça do Russel, utilizada como arena sagrada, em um único dia do ano, ajuda a compreender esta fusão do sagrado e do profano, mesmo no plano das centralidades esporádicas.

A Praça do Russel – situada no bairro da Glória (Zona Sul da cidade) – contígua ao Aterro do Flamengo – é um grande logradouro arborizado, dotado de plataformas de concreto e mesinhas para jogos, bem como estátuas e bustos que homenageiam ilustres personalidades brasileiras ou internacionais. A tranquilidade da praça se perpetua praticamente durante todo o ano, marcado pela rotina do vai-e-vem dos pedestres e a algazarra das crianças em meio aos brinquedos públicos. No entanto, no feriado de vinte de janeiro, dia do padroeiro da cidade, a Praça do Russel vive a plenitude de sua centralidade quando fica apinhada de fiéis que se aglomeram desde o enorme monumento erigido a São Sebastião – e que domina a praça – até os logradouros das cercanias, após um longo cortejo iniciado na Igreja dos Capuchinhos, no bairro da Tijuca (Zona Norte da cidade). Na Praça do Russel

são realizadas diversas cerimônias que incluem encenações teatrais e premiações de escritores, artistas e notáveis que, de acordo com a Cúria Metropolitana, se destacaram no ano anterior. Quando as festividades (religiosas e profanas) são encerradas a praça retorna ao seu “ritmo normal”.

Na grande cidade, como em um jogo circunstancial, o fulgor, o modismo, a conservação, bem como a ruína se embaralham. No caso particular da centralidade existem eixos e áreas centrais que, aproveitando e combinando a reputação de outrora, continuam expondo as marcas do passado ainda que substituindo as suas prerrogativas e funções centrais de outros tempos. A memória recuperada sob a forma de centros culturais e cultuada em templos e edifícios de estimado valor histórico, perfilam nessa toporreabilitação, constituindo um restauro de geografias pretéritas (TUAN, 1980; MELLO, 2000).

A área central das cidades e a descentralização das atividades manufatureiras, de um lado, e terciárias, de outro, constituem-se no foco principal dos estudiosos a propósito da problemática dos lugares centrais no espaço urbano. Os centros das cidades são privilegiadas áreas notabilizadas pela verticalização onde sobressaem “as principais atividades comerciais, de serviços, de gestão pública e privada, e os terminais de transportes inter-regionais e intra-urbanos” (CORRÊA, 2000, p. 38). Quanto à descentralização, a gênese desse processo está condicionada, entre outros fatores, aos crescimentos espacial e demográfico da cidade aliado às facilidades de transporte, infra-estrutura implantada, qualidades atrativas do sítio e amenidades (CORRÊA, 2000).

A descentralização, por conseguinte, nos últimos tempos tem iniciado um processo de transformação do centro da cidade, modificando o seu papel, minimizando o peso da variada carga da oferta e da demanda de funções e conduzindo à memória cristalizada em seus testemunhos geográficos. Desse modo, o aparecimento de centralidades como os subcentros facilita a vida das pessoas ao oferecer as condições necessárias para compra, troca, venda e obtenção de bens e serviços nas centralidades próximas aos lugares vividos de moradia, trabalho e lazer, que atendem às suas respectivas áreas de mercado compostas por bairros das redondezas. No Rio de Janeiro, são notórios os exemplos desse porte, seja na forma de subcentros espontâneos ou planejados, estes atendendo ao exacerbado

enclausuramento como resposta ao sentimento agorafobo e exigências de segurança, assepsia e conforto. Nestas circunstâncias, é extremamente relevante acentuar que a experiência repetida e a intimidade com as centralidades tradicionais (centros das cidades e subcentros) alçam tais lugares centrais à categoria de símbolos. Em outras palavras, isto significa dizer que, mesmo no âmbito dos pontos de disponibilidade de bens e serviços, o caráter simbólico se instaura, ao contemplar e transcender a materialidade, o movimento e as funções. E, assim, um ponto central, evolui de sua condição original integrando o âmago de seus usuários e freqüentadores. Este traço extraordinário de afeição/identificação diz respeito à força do sentimento, do reconhecimento e da sensação de pertencimento, contemplando indissociavelmente os pertences privados ou públicos, eventos, ações e a base territorial intrinsecamente imbricados, introjetados nos indivíduos e grupos sociais. Em outras palavras, consoante a alma dos lugares.

No tocante às reminiscências, estas deixaram marcas profundas e algumas centralidades de outrora, mesmo pulverizadas em suas formas materiais, prosseguem sendo cortejadas tornando-se símbolos eternizados na memória. Na realidade, como lembra David Harvey (1993, p. 86), recorrendo a Jenks, "todos trazemos um 'musée imaginaire' na mente, extraído da experiência". Restaurar o passado revela o impulso de preservação do eu, como afirma Harvey, lembrando ser o passado o pilar da identidade individual e coletiva. Neste sentido, o acervo do passado é fonte de significação dos "símbolos culturais" (HARVEY, 1993, p. 85). Na escala íntima ou de geografias coletivas, a restauração dos símbolos do passado, perpetua-se, no movimento memorialístico, nas lembranças, propagação, adesão e posse da memória coletiva, ou seletiva, como preferem alguns pensadores, na medida em que seria difícil haver um consenso intersubjetivo. Seja como for, as pessoas, as artes e os estudiosos retransmitem e recompõem a magia dos símbolos pretéritos, destruídos, ou preservados no íntimo de cada um ou aclamados pelos grupos sociais (HALBSWACHS, 1990; TUAN, 1998; MELLO, 2000).

Nestes termos, o mundo da experiência vivida, ornado por concepções diversas e exuberantes é, outrossim, entre vários elementos, fantasia e reminiscência. As lembranças e o reencontro com os lugares devastados (mas queridos) constituem uma das facetas do apreço ao(s) mundo(s) vivido(s), permitindo a outras gerações o acesso à alma dos lugares do passado (MELLO,

2002a). Assim, como em um ritual mágico, em uma delicada reconstituição arqueológica, os destroços dos lugares do passado são juntados e recompostos, restauração esta responsável pela volta de preciosidades espaciais pretéritas. O acesso aos lugares destruídos ou transfigurados é efetivado em cerimônias diversas que garantem compreender o fascínio exercido pelos lugares do passado, que continuam presentes no íntimo das pessoas e dos grupos sociais.

No Rio de Janeiro, a antológica Praça Onze, “berço do samba”, destruída nos anos quarenta, persiste como notória centralidade imortalizada na memória. A relevância da Praça Onze para o desenvolvimento da cultura musical carioca tem apresentado, ao longo do tempo, ricos e variados contornos. Ao final do século dezenove, o Rio de Janeiro abrigava um expressivo contingente de negros, recebendo algumas outras levas de migrantes dessa raça, concorrendo para o florescimento de manifestações rítmicas e desenvolvimento do candomblé e da capoeira.

A Praça Onze e bairros das redondezas constituíam um ponto da aglutinação de negros que, desprovidos de qualificação profissional, procuravam trabalhar como biscateiros ou na estiva, na zona portuária, residindo em inúmeros cortiços. Para o compositor Heitor dos Prazeres toda essa porção periférica da Área Central da cidade era a “Pequena África do Rio de Janeiro” (MOURA, 1983). Nessa “África em Miniatura” merece destaque especial o papel exercido pela yalorixá, Tia Ciata, domiciliada em um casarão, transformado em unidade multifamiliar e referencial para negros, que chegavam à cidade, bem como reduto de festas que se estendiam por vários dias. A gênese do samba ocorre na casa desta mãe de santo, da cozinha – onde se preparavam doces e salgados, apreciados e vendidos nas ruas do Rio de Janeiro – para o quintal (MOURA, 1983).

Centro de lazer para os mais pobres, a Praça Onze, era um ponto de resistência à cultura europeizada de outros locais da cidade. O próprio carnaval de ranchos e batuques se opunha ao carnaval dos ricos, com o curso da Avenida Central. Mas tarde, em 1927, a Praça Onze foi palco do desfile da primeira escola de samba a “Deixa Falar”. Nos anos quarenta, como parte dos planos urbanísticos de renovação da periferia da Área Central, o logradouro em questão, afora diversas ruas, casas, prédios, igrejas e parte de um parque, foram arrasados, na

administração do prefeito Henrique Dodsworth, com vistas à abertura da Avenida Presidente Vargas. Todavia, décadas após sua destruição a Praça Onze dos “bambas do samba”, do batuque condenado pelas elites, dos cortiços, bares e cabarés, reduto de malandros, prostitutas e homossexuais, centro de lazer da gente mais simples, continua sendo fervorosa e repetidamente eternizada de diversas maneiras. Sua qualidade simbólica, sustentada e modelada através dos tempos, persiste nas telas dos pintores, em shows que resgatam a sua aura e principalmente nos sambas-enredo que a cada ano lembram este emblema representativo de criatividade e resistência (MOURA, 1983; ROCHA, 1986; MELLO, 1991; ABREU, 1997).

No mais, cabe acentuar, o espaço urbano está permeado pelo sentido simbólico da centralidade, consequência dos sentimentos, das relações econômicas, do seu espraiamento, de sua extrema fragmentação, da cultura e da transitoriedade de certos fenômenos, bem como das rupturas, da deterioração e das reminiscências. A confluência dos conceitos e teorias concernentes aos lugares centrais com a questão simbólica, característica do filosófico e do vivido e, por isso mesmo, muito explorada pela perspectiva humanística pode, à primeira vista, parecer metodologicamente ambígua. A tentativa deste estudo é apresentar simbólicas centralidades existentes na cidade do Rio de Janeiro. Um outro leque pode ser trabalhado focalizando aquelas pertinentes à ação das reformas urbanas que forjam símbolos construídos por meio da imposição e do arrasamento de centralidades e símbolos pretéritos. Na voragem do tempo, o esnobismo, assim como atividades marginais como a prostituição, a economia informal e o narcoterror criam símbolos e centralidades que carecem de análise sob este ângulo. Ao lado disso, simbólicas centralidades permanentemente escoradas e ressonantes, valendo-se de um passado lendário para sustentar ou recuperar o brilho exibido outrora, persistem como símbolos extintos e centralidades recorrentes como no bairro da Lapa entre os ecos do passado de uma pródiga malandragem e os alaridos do presente. Na mesma direção, símbolos remissivos figuram em diferentes conotações emprestadas aos vocábulos plenamente utilizados em um Rio de fluência e criatividade verbais tais como centro, periferia, subúrbios, shopping centers e em ritmos como o samba ou “sua filha sofisticada e bastarda”, a bossa nova que contribuem para a identificação e valorização das diversas centralidades e

se confundem com a própria alma do Rio de Janeiro (RIBEIRO, 2002; SOUTO DE OLIVEIRA; MARCIER, 1998; MELLO, 2002; 2002b). Isto posto, a pesquisa, neste momento, aborda um leque de simbólicas centralidades, mas a lacuna dessa fusão de conceitos extremamente geográficos permanece por ser preenchida.

Um outro enfoque pertinente à questão simbólica remete não apenas aos símbolos dos lugares em suas redomas de querência, como também dos espaços e dos “deslugares”. Consideremos, portanto, uma gama de símbolos dos lugares, dos espaços e dos deslugares.

Adentremos, a seguir, nos ginásios esportivos, centros de júbilo, algazarra e regras, mas portadores de identidade e significados. A referência geográfica está presente no posicionamento das equipes a cada vinte e quatro segundos e inversamente a cada tempo de vinte minutos da partida de bola ao cesto e, nestas circunstâncias, do lugar a ser defendido ao espaço a ser capturado, em meio às táticas “boladas” pelos técnicos, bem como na delimitação dos lugares e espaços das torcidas. Demarcar, nessas condições, indica poder e sacralização de lugares, ou seja, um desafio triunfal sobre a torcida adversária situada em seu rejeitado espaço. Os limites dos espaços e dos lugares são fixados através da comunhão de adeptos com suas bandeiras, cores, camisas, gritos, palmas, xingamentos e vaias, elementos utilizados com respeito à proteção dos lugares ou desprezo ou mesmo temor aos espaços do inimigo. A cantoria tem sido também uma outra convincente arma de conquista de lugares simbólicos nas arenas esportivas, utilizada em ousada e simbólica possessão esporádica dos ginásios esportivos, palcos de manifestações culturais na cidade do Rio de Janeiro.

No mesmo plano das projeções simbólicas consideremos uma evidência ainda mais desconcertante. Na experiência repetida as pedras portuguesas de mera aparência, reproduzindo em seus desenhos as ondas do mar em parte da orla da Cidade Maravilhosa, transformaram-se em “veículo de significado” (Wagner, 1979:20). Como no pensamento filosófico desse autor “não existem marcas e signos em si”, mas “somente em virtude do significado que um ser humano ou grupos” (Wagner, 1979:21) lhes atribuem. Esta questão de posse, defesa e significado remonta à noção fenomenológica do mundo vivido contemplando indissociavelmente os pertences privados ou públicos, parentes, amigos,

conhecidos, eventos, ações e a base territorial intrinsicamente imbricados, introjetados nos indivíduos e grupos sociais. Em outras palavras, consoante a alma dos lugares. Nesse contexto, as pedras portuguesas, de simples ornamentação no chão de toda gente, assomam como preciosidades pertencentes à coletividade. Desse modo, mesmo as pedras do caminho fazem parte do acervo íntimo das pessoas

. O ponto seguinte, sobre a reflexão em tela, contempla os símbolos transcendentais criados a partir da experiência vivida, dos valores, da cultura, do vai-e-vem do dia-a-dia e do estoque de conhecimento. Neste conjunto encontram-se templos católicos cujas formas materiais e funções espirituais foram sobrepujadas no conjunto de cerimônias religiosas e atividades profanas, ocorridas nas adjacências e ao longo de um processo de descobrimentos, familiaridade e cruzamentos. As expressões simbólicas (e transcendentais) surgem desde a parte exterior com a torre de uma igreja de bairro, significando a elevação do espírito aos céus e dominando imponente os seus arredores até a sua denominação sendo proveitosamente convertida nos letreiros dos estabelecimentos comerciais ou de serviços do lugar. Sua relevância é reconhecida por aqueles que não frequentam seus cultos, festas e reuniões, mas que a utilizam como indicador geográfico, transformado em símbolo do bairro vivido. Mudemos a escala dos símbolos transcendentais. Focalizemos a igreja de Nossa Senhora da Candelária, situada na Praça Pio X, esta propositadamente criada para salientar sua monumentalidade, no início de uma das maiores artérias da Área Central do Rio de Janeiro, a avenida Presidente Vargas. Trata-se de um símbolo transcendental interiorizado na alma carioca, em razão de sua pompa arquitetônica, rodeada "por uma aura de profunda seriedade moral" (Rosendahl, 1996:64). Lugar sagrado, de devoção e compromisso emocional, a "Candelária", nome utilizado com intimidade, tem sido ponto focal ou mesmo participado indiretamente de aterros, desfiles carnavalescos, protestos políticos, em meio ao centro de negócios da Área Central do Rio de Janeiro, entre outras finalidades profanas concretizadas em suas cercanias (Rosendahl, 1996; Mello, 2002a).

Um outro templo integrante da galeria dos símbolos transcendentais -- a Catedral Metropolitana de São Sebastião do Rio de Janeiro -- pode ser igualmente conceituado como símbolo imposto. A mesma, ao longo dos séculos, recebeu

endereços diversos. Em 1976 foi, finalmente, sagrada em uma explanada surgida com o desmonte do morro de Santo Antônio, ocorrido em 1954, na Área Central do Rio de Janeiro, permitindo o avanço do núcleo central sobre a sua periferia. Neste mesmo descampado foram assentados outros símbolos traduzidos não apenas no tocante ao poder, como também na forma majestosa dos edifícios da Petrobrás, do BNDES e do antigo BNH, atual Caixa Econômica Federal. Na realidade, a arquitetura da Catedral de São Sebastião do Rio de Janeiro comunga com os tempos modernos do concreto de grande visibilidade, em formato cônico, assemelhado-se desconcertantemente a um ginásio esportivo. A imensidão de seu interior, no entanto, induz ao fiel à idéia de sua pequenez diante da obra do Criador (Capdeville et alli, 1967; Corrêa, 1995; Abreu 1997; Mello, 2002b).

Símbolos impostos e, posteriormente, assimilados dizem respeito aos prédios magníficos, como o referido templo, bem como monumentos suntuosos e bulevares, projetados e concluídos pelas opressivas reformas urbanas, na busca da extinção das formas espaciais pretéritas, conduzindo a grandes corredores de trânsito, e ao disciplinamento do uso do solo urbano ou ainda a imposição de muralhas segregacionistas. Ao lado disso, símbolos permanentemente escorados e ressonantes valem-se do passado lendário para sustentar ou recuperar o brilho exibido outrora e prosseguir como importante via comercial e financeira, como a elegante Rua do Ouvidor, do Rio de Janeiro do século retrasado, ou o centro de entretenimento do bairro da Lapa, da mitológica malandragem do início do século vinte. Nas últimas décadas, contudo, no enalço do glorioso passado de compositores, malandros, prostitutas, cafetões, pederastas, cabarés e hotéis, outros segmentos de renda passaram a frequentar o espaço coletivo e os diversos estabelecimentos culturais sediados na Lapa valendo-se justamente de sua magia pretérita, cristalizada na fisionomia de seus antigos sobrados, emoldurados pelos afamados Arcos da Lapa, ainda que o panorama cultural e o conteúdo social tenham se modificado.

A simbologia, parafraseando Cosgrove (1998), está em toda parte e mesmo nas diferentes conotações emprestadas aos vocábulos como centro, periferia, subúrbios, shopping centers e em ritmos como o samba ou o tango. São símbolos remissivos que aludem aos lugares, interiorizados, parte do ser como postulam os

princípios fenomenológicos, ou dependendo dos valores individuais ou dos grupos sociais, esnobados ou achincalhados e, portanto, pertencentes aos espaços.

O centro, rico em significados e para onde as coisas convergem, é de toda gente, e nestas condições, as áreas centrais tornaram-se as grandes referências das cidades. A periferia, no entanto, exhibe tons diversos. Preterida, distante e "escondida", a periferia empobrecida constitui espaço para aqueles que a evitam ou a desconhecem. Mas, em confronto às adversidades e às imposições do sistema, a vida pulsa exuberante, nas formas alternativas e de sobrevivência nesses lugares das trocas, do sobretrabalho e do despojamento. A periferia enobrecida, por outro lado, ostenta a riqueza de suas formas e o aparato de amenidades verde, mar, montanha, por vezes isolados ou em conjunto, o lugar da auto-segregação destinado aqueles que podem escolher onde e como morar (Tuan, 1975; Corrêa, 1995). Quanto aos subúrbios, estes emergiram da condição de sub urbe para sentidos diversos. Nos Estados Unidos os subúrbios são símbolos que remetem à conexão do esplendor do verde à grandeza da cidade. Os aprazíveis subúrbios estadunidenses são édens preenchidos por mansões, sem muros, cercadas de canteiros e jardins. Nos países centrais, como os Estados Unidos, as pessoas de alto poder aquisitivo residem em bairros afastados da confusão e do ar poluído do centro de negócios e, ao mesmo tempo, próximos (de automóvel) da abundância de bens e serviços oferecidos nos espaços urbanos. Nos países periféricos, onde os custos para a implantação dos melhoramentos urbanísticos e a irradiação de amenidades se tornam extremamente dispendiosos, as elites e alguns segmentos da classe média procuram, da mesma maneira, habitar em redomas de verde, como os bairros-jardins ou em condomínios fechados, nas encostas das montanhas ou ainda à beira mar. Mas, no Brasil o estigma para os subúrbios e as periferias é tão repulsivo que estes vocábulos e conceitos estão fora de cogitação para os "outsiders". Assim, no Rio de Janeiro, o subúrbio assumiu uma expressão pejorativa, de espaço afastado, sendo o trem o veículo/símbolo de pobreza, cuja pecha somente nas últimas décadas começa a perder fôlego em razão do avanço da classe média sobre os bairros da chamada zona suburbana (Tuan, 1980; 1986; Mello, 1993; Corrêa, 1997; Abreu, 1997).

Segundo David Harvey (1993:261) "os símbolos de riqueza, de posição, de fama e de poder, assim como de classe, sempre tiveram importância na sociedade

burguesa". A idéia contagiou elementos de outros estratos de renda. Nesta trilha os shopping centers aludem a esta preocupação com status, beleza e prestígio. Enclaves plenos de "glamour" e maravilhas, nesses subcentros fechados e de luxo, os passantes são belos ou assim se fazem. Como nos lindos sonhos de fadas, os shopping centers reproduzem paraísos encantados, os quais oferecem para os seus "eleitos" comodidade, música, pequenos lagos, iluminação feérica, comércio e serviços refinados, além de proteção contra a violência, a poluição, as intempéries e a pobreza ou miséria do mundo "exterior" (Mello, 1993; Corrêa, 1997).

O derradeiro símbolo remissivo a ser registrado neste texto diz respeito ao samba, um ritmo "tão forte e recorrente" no cenário das artes brasileiras que persiste como "meio de identificação e de valorização do lugar" no qual nasceu e, que por isso mesmo, se confunde com a própria alma do Rio de Janeiro (Souto de Oliveira; Marcier, 1998:82).

Em outra galeria, a dos espaços e seus recriminados espaços, as inscrições dos pichadores constituem um veio de linguagem e comunicação, de um modo geral, repudiado, visto que profanam os lugares e seus símbolos. Neste nicho de símbolos rejeitados encontram-se, por vários motivos, os cemitérios, os pontos dos gays ou das gangs de rua, alocados nos espaços repulsivos e de temor. Todavia, ganham contornos diversos, pois enquanto os chamados "usos sujos" dos campos dos mortos podem ser lugares/símbolos sagrados e de respeito, os lugares dos gays, por exemplo, classificam-se, para os seus adeptos, como símbolos de liberdade, resistência, expressão e frequência.

Consideremos, a seguir, os não lugares ou "deslugares" como conceituado pelo geógrafo Edward Relph na obra "Place and Placelessness" (1976), referente às criações humanas clonadas, monótonas em sua forma e até mesmo a enfadonha e uniforme porção oferecida pela natureza nos desertos ou nos pólos climáticos. Com efeito, conjuntos habitacionais, viadutos ou ainda a "sheratonização" ou "hiltonização" da paisagem empobrecem o deslocamento dos homens nesses "deslugares". Desprovidos de afetividade, os fixos sociais (Santos, 1988) repetitivos empobrecem o posicionamento do homem nos espaços e nos "deslugares" tal a insistência das formas espaciais copiadoras, mas podem assumir o grau de lugar se vividos/queridos/idolatrados. Neste caso, os artefatos "pasteurizados", uniformes e

sequenciais são deslugares para os "outsiders", a partir de suas posturas estéticas, mas lugares para aqueles que frequentam/experienciam essas construções destinadas à pausa, movimento e morada (Tuan, 1983), como os conjuntos residenciais ou mesmo os viadutos que enfeiam os espaços e lugares, mas são dotados de serventia no balé do lugar, empreendido no dia a dia com gestos, passos, itinerários estabelecidos por transeuntes e tendo os veículos como coadjuvantes nesta coreografia. No entanto, a despeito da monotonia essas criações humanas podem ser alçadas à categoria de símbolos (Relph, 1976, Seamon, 1980).

No que concerne aos sofisticados patamares dos símbolos míticos, os mesmos avultam como decorrência da tradição oral, dos costumes e da propaganda da mídia ou dos pacotes turísticos que atribuem dotes extraordinários aos paraísos ecológicos ou aos eldorados urbanos. Outros símbolos míticos nascem da magia emanada por algum aspecto cultural, na busca do "shangri la", o lugar das delícias, ou até mesmo, em outra dimensão, na projeção anunciada pelas religiões, qual seja a travessia do portal do paraíso, com vistas à morada eterna envolta em contínua claridade (Tuan, 1983; 1999; Mello, 1993; 2000).

De toda sorte, o presente texto procura mostrar a existência de símbolos íntimos/individuais e/ou coletivos, a variabilidade e dependência dos valores, da experiência e da cultura. Um símbolo perde ou recebe tal condição dependendo da escuridão ou da claridade, igualmente no transcurso do tempo, ou mesmo se temida, proibida ou franqueada as suas dependências. Símbolos afloram na experiência direta, transmitidos por outras pessoas ou apenas cultuado nos sonhos. Alguns são transitórios, outros imorredouros. Mas, permanecem sendo construídos ou esquecidos pelos indivíduos e grupos sociais nos mais diversos lugares, espaços e "deslugares".

Referências:

- ABREU, M. A. Evolução urbana do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IPLAN, 1997.
- BAUMAN, Z. Globalização: as conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. 145 p.
- BUTTIMER, A. The human experience of space and place (Introduction). In: BUTTIMER, A. and SEAMON, D. New York, St. Martin's Press, 1980. pp. 13-18.
- BUTTIMER, A. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, Perspectivas da geografia. São Paulo: Difel, 1985. pp. 165-193.
- BUTTIMER, A. Geography, humanism, and global concern. Annals of the Association of American Geographers. 80 (1):1-33, 1990.
- CAMPOS, F. A. Hermenêutica da significação. In: CAPALBO, C. Fenomenologia e Hermenêutica. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural Edição Ltda., 1983. Pp. 9-33.
- CAPDEVILLE, A. D. et alli. A área central do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, IBGE, 1967.
- CHRISTOFOLETTI, Antonio. As perspectivas dos estudos geográficos. In: CHRISTOFOLETTI, A. Perspectivas da geografia. São Paulo: Difel, 11-36, 1985.
- CORRÊA, R. L. O espaço urbano. São Paulo: Ática, 1999, 94 p.
- CORRÊA, R. L. Trajetórias geográficas. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.
- COSGROVE, David. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Paisagem, Tempo e Cultura. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.
- COSTA, Nelson. O Rio através dos séculos: a história da cidade em seu IV centenário. Rio de Janeiro: Edições Cruzeiro, 1965.
- DARTIGUES, A. O que é fenomenologia? Rio de Janeiro: Eldorado, 1971. 163 p.
- DUARTE, Haidine da Silva Barros. A cidade do Rio de Janeiro - descentralização das atividades terciárias. Os centros funcionais. Revista Brasileira de Geografia, Rio de Janeiro, 36 (1): 53-98, 1974.
- ELMALAN, Serge. Villegagnon ou a utopia tropical. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.
- FERREIRA DOS SANTOS, E. No meio do caminho há uma Cidade Nova. Dissertação de mestrado (orientador J. B. F. de Mello). Rio de Janeiro, ENCE/IBGE, 2003
- GERSON, Brasil. História das ruas do Rio. Rio de Janeiro: Edições Lacerda, 2000, 514 p.
- HALBSWACHS, M. A Memória Coletiva. São Paulo: Vértice, 1990. 189 p.
- HARVEY, D. Condição pós-moderna. São Paulo: Loyola, 1993.

HOLZER, W. A geografia anglo-saxônica – de suas origens aos anos 90. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, 55 (1/4): 109-146, janeiro/dezembro 1993.

LATIF, M. B. Uma cidade nos trópicos – São Sebastião do Rio de Janeiro. Ed. AGIR, Rio de Janeiro, 1965, p.231.

LESSA, C. O Rio de todos os Brasis. Rio de Janeiro, Record, 2000.

LOWENTHAL, D. Geografia, experiência e imaginação: em direção a uma epistemologia geográfica. In: CHRISTOFOLETTI, Antônio (ed.). *Perspectiva da geografia*. São Paulo: Difel, 1985a p. 103-141.

MARAFON, Glaucio; RIBEIRO, Marta Foeppel (orgs.). *Estudos de geografia fluminense*. Rio de Janeiro: Infobook, 2002b, p. 112-126.

MARIZ, Vasco; PROVENÇAL, Lucien. *Villegagnon e a França Antártica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

MELLO, J.B.F. de. Geografia humanística: A perspectiva de experiência vivida e uma crítica radical ao positivismo. *Revista Brasileira de Geografia*. Rio de Janeiro: IBGE, 52(4)91-115, 1990.

_____. de O Rio de Janeiro dos compositores da música popular brasileira – 1928/1991 – uma introdução à geografia humanística. Orientador: Roberto Lobato Corrêa. *Dissertação de Mestrado*, UFRJ, 1991.

_____. Explosões de centralidades na cidade do Rio de Janeiro. In: MELLO, João Baptista Ferreira de. *O Rio de Janeiro dos compositores da música popular brasileira - 1928/1991 - uma Introdução à Geografia Humanística*. *Dissertação (Mestrado em Geografia)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1991.

_____. Dos espaços da escuridão aos lugares de extrema luminosidade – o universo da estrela Marlene como palco e documento para a construção de conceitos geográficos. *Tese (Doutorado em Geografia)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

_____. Descortinando e (re)pensando categorias espaciais com base na obra de Yi-Fu Tuan. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Matrizes da geografia cultural*. Rio de Janeiro, EdUERj, 2001, p. 87-101.

_____. de. A geografia da Grande Tijuca na oralidade, no ritmo das canções e nos lugares centrais. Niterói: UFF, Departamento de Geografia. *Geographia*, 7: 72-91, 2002a.

_____. A restauração dos lugares do passado. *GeoUERJ*, n. 12. Rio de Janeiro: UERJ, 2002, p. 63-68.

_____. As catedrais de São Sebastião do Rio de Janeiro. In: *Anais do XIII Encontro Nacional de Geógrafos*. AGB. João Pessoa - PB, CD-ROM. 2002.

_____. Explosões de centralidades na cidade do Rio de Janeiro. In: MARAFON, Glaucio; RIBEIRO, Marta Foeppel (orgs.). *Estudos de geografia fluminense*. Rio de Janeiro: Infobook, 2002, p. 112-126.

_____. Símbolos dos Lugares, dos Espaços e dos Deslugares. Espaço e Cultura. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC (16) 64-72, 2003.

_____. No Pulsar da Cidade Maravilhosa de São Sebastião do Rio de Janeiro. IX SOLAR, Rio de Janeiro, cd-rom, 2004.

_____. Valores em Geografia e o Dinamismo do Mundo Vivido na Obra de Anne Buttimer. Espaço e Cultura. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC (19-20) 33-39, 2005.

_____. Luzia dos Santos e Geográficos Olhares. II Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Culturas. Dourados, MT, 2006, cdrom.

MOURA, Roberto. Tia Ciata e a pequena África do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983. 110 p.

NOGUÉ i FONT, J. El paisaje existencial de cinco grupos de experiência ambiental. Ensaio metodológico. In: BALLESTEROS, A. Geografía y Humanismo. Barcelona: Oikos-tau. pp. 87-96.

NUNES, G. Catumbi, Rebelião de um povo traído. Petrópolis: Vozes, 1990.

PALMER, E. Hermenêutica. Edições 70. São Paulo: Martins Fontes, 1970.

PENHA, João da. O que é existencialismo? São Paulo: Brasiliense, 1989. 122 p.

POCOCK, D. C. D. Place and the Novelist. Transactions of the Institute of British Geographers. New Series 6, 337-347, 1981.

_____. Geography and literature. Progress in Human Geography. Vol. 12, no 1, 87-98, 1988.

RELPH, E. Place and placelessness. London: Pion, 1976. 156 p.

_____. As Bases Fenomenológicas da Geografia. Geografia. 4(7): 1-25, 1979.

_____. Rational landscapes and humanistic geography. London: Croom Helm, 1981.

RIBEIRO, M. A. (org.) Território e prostituição na metrópole carioca. Rio de Janeiro: Ecomuseu Fluminense, 2002.

ROCHA, Oswaldo Porto. A era das demolições - cidade do Rio de Janeiro 1870/1920. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1986. 120 p.

ROSE, C. Human geography as text interpretation. In: BUTTIMER, A. and ROSE, C. Wilhem Dilthey's philosophy of historical understanding: a neglected heritage of contemporary humanistic geography. Oxford: Brasil Blackwell, 1981, p. 99-113.

ROSENDAHL, Z. Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

SAMUELS, M. S. Existentialism and human geography. In: LEY, D.; SAMUELS, M. S. (eds.). Humanistic geography: Prospect and Problems. Chicago: Maaroufa Press, 1978. p. 22-40. SANTOS, M. Metamorfoses do Espaço Habitado. São Paulo: HUCITEC, 1988.

SCHUTZ, Alfred. Fenomenologia e relações sociais. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, 396.

SEAMON, D. Body-subject, time-space routines, and place-ballets. In: BUTTIMER, A. and SEAMON, D. The human Experience of Space and Place. New York: St. Martin's Press, 1980.

SIEBENEICHLER, F. B. Fenomenologia e hermenêutica. In: CAPALBO, C. Fenomenologia e hermenêutica. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, pp. 9-33, 1983.

SOARES, L. E. Hermenêutica e ciências humanas. In: Estudos Históricos. Caminhos da historiografia. São Paulo: Vértice, 1988, p. 100-142.

SOUTO DE OLIVEIRA, J.; MARCIER, M. H. A palavra é: favela. In: ZALUAR, A; ALVITO, M. Um século de favela. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1998.

TUAN, Y. F. Topofilia. São Paulo: Difel, 1980. 228 p.

_____. Segmented Worlds and Self: Group Life and Individual Consciousness. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. 223p.

_____. Espaço e lugar. São Paulo: Difel, 1983. 250 p.

_____. Continuity and discontinuity. The Geographical Review. New York, 74(3):235-256, 1984a.

_____. Dominance and Affection: The Making of Pets. New Haven: Yale University Press, 1984b.

_____. Geografia humanística. In: CHRISTOFOLETTI, A. Perspectivas da geografia. São Paulo: Difel, 143-164, 1985.

_____. The good life. Madison: The University of Wisconsin Press, 1986. 191 p.

_____. Escapism. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998. 245 p.

_____. Who am I? An autobiography of emotion, mind, and spirit. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1999.

_____. Paisagens do Medo. São Paulo: Unesp, 2005.

WAGNER, H. R. Fenomenologia e relações sociais. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.