

CARTOGRAFIAS DO RACISMO



IMAGINÁRIO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL E ESPAÇO

Maurício Waldman



EDITORA KOTEV

ANTROPOLOGIA: Coleção Temas Contemporâneos 1

CARTOGRAFIAS DO RACISMO: IMAGINÁRIO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL E ESPAÇO ¹

Maurício Waldman ²

Este texto é dedicado ao *shtetl* ³ de Łagów (województwo świętokrzyskie, Polônia), que durante séculos foi o espaço de vida dos meus ancestrais paternos. Juntamente com seus moradores, ele foi eliminado na voragem da Segunda Grande Guerra. Desde então, seus estilhaços sobrevivem apenas na memória dos tempos-espacos idos. Mas mesmo assim, compartilhando de outros tempos e de outros espaços, estes fragmentos são uma advertência eterna de que os ausentes, quando significativos, estão sempre presentes (1993/5753).

INTRODUÇÃO

A dimensão espacial tem sido obsequiada por sortido repertório de sentidos e significados. Estes invariavelmente extravasam os marcos originais, provenientes de paradigmas filosóficos, físicos e matemáticos, assim como de axiomas usualmente em trânsito no âmbito das ciências sociais.

Em especial, caberia menção obrigatória para as acepções trabalhadas no âmbito da geografia ao longo das três últimas décadas do Século XX, provendo os estudos espaciais de respeitável leque de novas contribuições, perspectivas e possibilidades de análise.

Note-se que a geografia tradicional firmou-se no estudo da *paisagem*, conceito que igualmente trafega junto ao conhecimento geográfico apoiado em duas expressões emblemáticas: *landscape* (inglês) e *landschaft* (alemão).

Palavra-chave da disciplina, paisagem contou e certamente conta com indiscutível prestígio conceitual, científico e acadêmico, sendo inseparável das análises de cunho descritivo do espaço geográfico.

Contudo, desde no final dos anos 1970, o conhecimento geográfico observou claro esforço em reposicionar o conceito de espaço, propondo-o então enquanto conceito vocacionado para compreender o dinamismo social responsável pela modelagem do espaço geográfico.

Por conseguinte, mais do que dissecar os elementos constitutivos da materialidade social, o intuito passou a ser a compreensão dos mecanismos que erguem e soldam uma dada realidade espacial-geográfica, pavimentando, pois novos caminhos para a cognição científica do espaço.

Sequencialmente, para além das notações geográficas seria factível assinalar várias outras atribuições crescentemente emprestadas à palavra por parte dos acadêmicos e profissionais de diversas especialidades.

Os antropólogos, por exemplo, referem-se ao *espaço cultural*, *mítico* ou *simbólico*; politicólogos fazem menção a um *espaço político*; psicólogos centram suas atenções no *espaço afetivo*; sociólogos estudam o *espaço social* ou *relacional*; os fotógrafos e artistas trabalham com um *espaço visual*; os gestores do meio ambiente defendem um *espaço ambiental*; Já os especialistas em tecnologias de informação têm por referência o *espaço virtual* ⁴.

Para arrematar, outras abordagens, de presença marcante no vocabulário cotidiano, lançam mão do conceito de espaço. Usualmente, *falamos em ganhar, conquistar ou assegurar um dado espaço*. Em sentido contrário, *também nos referimos a espaços que são perdidos ou que nos foram arrebatados*.

Tal elenco de terminologias, passível de uma listagem ainda mais ampliada, explicita não só o vínculo existente entre o *poder* e *espaço*, como igualmente expressam referências internalizadas em nível da consciência social mais ampla, apreendendo não só os aspectos concretos e/ou visíveis da dimensão espacial, *como igualmente os imaginários, imateriais, ideacionados* ou então, *invisíveis*.

É em função de uma articulação extremamente intrincada e complexa, conjugando diversas modalidades de assimilar e interagir com o espaço, que indivíduos, grupos e instituições deliberam a respeito de opções e procedimentos, estabelecendo metas e decisões.

No caso da discriminação racial, as conotações referentes ao espaço são difusas e recorrentes. Elas dão o ar da graça, *verbi gratia*, em veredictos pelos quais índios, negros, judeus e ciganos, dentre outros atores, *deveriam conhecer seu devido lugar*.

Este *lugar*, para além de sua concretude física propriamente dita, é referendado a partir de outras inferências, *invisíveis*, pertinentes a um inconsciente social, que por sua vez, não pode ser pensado como mero resultado mecânico ou epifenômeno de uma base material.

Disto decorre a demanda por uma inteligência que articuladamente, encete a reflexão necessária e primordial atenta às diversas congeminações que conectam, de modo inextricável, o espaço aos mecanismos excludentes magnetizados pelo racismo.

Recorte que inevitavelmente, termina por alçar esta discussão ao campo das análises relativas ao imaginário.

I. ESPAÇO, IMAGINÁRIO E PODER

Discutir os significados espaciais que perpassam pelas relações raciais incorpora uma interconexão fenomenológica de grande complexidade, que nem sempre dispõe de instrumental teórico adequado e eficaz para traduzi-los.

Detalhando melhor este ponto, a aferição faz sentido em vista de que perscrutar a espacialidade nas conexões mantidas com a discriminação racial abarca um farto inventário de codificações culturais, preceitos sociais e aparatos simbólicos que *antecedem* a objetivação do racismo na materialidade social.

Certo é que formatações eminentemente territoriais da discriminação racial existem e são inegáveis. Estas inclusive dariam azos para a confecção de arrolamentos de vulto, que listando realidades específicas, apontam para móveis discriminatórios reveladores de sansões racistas, pontificadas por práticas de exclusão e de interdição espacial.

Assim sendo, um rápido emolumento permitiria pautar múltiplos espaços investidos de oclusões e particularmente de estigmas, termo que em todas as ciências sociais está carregado da noção de *marca*, de *atributo*, de *senal* fixado a pessoas e grupos cujos códigos culturais, sociais, religiosos ou características étnicas são desaprovados pelos modelos hegemônicos ⁵.

Neste elenco se enquadrariam as senzalas reservadas aos grupos escravizados na América colonial; as diversas tipologias de espaços concentracionários ⁶; os bairros ocupados por etnias e grupos excluídos; os *guettos* ⁷ instituídos para isolar os judeus e numa escala territorial mais ampla, os *bantustans* ou *homelands* na antiga União Sul-Africana, territórios pretensamente livres e soberanos fomentados pelo governo segregacionista do *Apartheid* ⁸.

Na contramão, caberia menção às áreas interditas aos “inferiores”, cujo exemplo emblemático estaria corporificado nos famosos clubes britânicos de Hong Kong e de Xangai, cujas placas no início do Século XX comunicavam, sem maiores delongas, a proibição do ingresso nestes recintos de cães e de chineses.

De forma menos explícita, mas também perversa, alinham-se espaços brindados com vetos de cunho étnico, cultural ou racial, implicando numa integração incompleta, imperfeita e desigual dos estigmatizados. Estes fazem presença sob manifestações e roupagens heterogêneas, apelando para chancelas institucionais e burocráticas homologadas pelos aparelhos de Estado. Mas, sempre marcados pelo império da exceção e da arbitrariedade.

Os Estados Unidos, por exemplo, deportou no transcorrer da II Guerra Mundial, a totalidade da população nipodescendente para o interior do país alegando questões de segurança, isso enquanto a população germano e ítalo-americana, igualmente com vínculos de origem com outras potências beligerantes, foram poupadas destes dissabores.

Do mesmo modo, os gestores da antiga União Soviética deportaram populações tidas como desleais e suspeitas - alemães do volga, tártaros crimeanos, turcos Misquétios, coreanos da província marítima, gregos pônticos, chechenos e calmucos, dentre outras etnias - a título de “medidas preventivas de defesa” ou por “traição coletiva”, em razão de suposto apoio aos invasores nazistas.

Em paralelo, existem registros de ações de “planejamento territorial”, responsáveis pela limpeza étnica de espaços habitados por grupos considerados hostis e formas de exclusão espacial disfarçada, levadas a cabo não só pelas autoridades soviéticas, como também por diversos outros regimes políticos.

Temos ainda, *last but not least*, aqueles espaços engendrados não para segregar, mas para exterminar de vez os ungidos como obstáculo à implantação de molduras étnicas e políticas devotadas a soldar a unicidade absoluta: os campos de extermínio, celebrizados pela Alemanha Nazista (Figura 1).

Atente-se, neste particular, para a existência de uma linha de continuidade entre primeiramente segregar para posteriormente exterminar. Cabalmente, os campos de extermínio não perfazem a condição de mero efeito secundário desarticulado de uma lógica maior. Sequer seriam desvios corrompidos e inesperados de processos passíveis de correção. Isto porque objetivamente, tais espaços *confirmam e nunca negam* um imaginário de exclusão, certificando nesta ordem de argumentação, *um epítome e não mera excepcionalidade*.

Nesta perspectiva, embora modelos conceituais como os referentes às formações espaciais ou socioespaciais ⁹, demonstrem valor operacional em apontar desajustes e contradições de molde étnico, cultural ou racial no espelhamento mantido com o espaço, este conceito em si mantém-se distante da meta de esgotar a problemática da discriminação.

Preliminarmente, atente-se que os processos de exclusão *não são redutíveis às suas manifestações espacialmente concretas*. Isto porque para a objetivação das sansões espaciais concorrem prefigurações e ideações instaladas no âmago do imaginário das sociedades, que propelem ideações discriminatórias que mais adiante, são auferidas de caráter concreto em meio ao espaço habitado.



FIGURA 1 - ENTRADA DO CAMPO DE EXTERMÍNIO DE AUSCHWITZ, NA POLÔNIA: Estima-se que no mínimo 1.300.000 pessoas foram mortas em Auschwitz, 90% dos quais eram judeus. Aproximadamente um em cada seis judeus foi morto em Auschwitz durante o Holocausto. Outras vítimas também pertenciam a grupos estigmatizados como inferiores: 150.000 poloneses, 23.000 ciganos e dezenas de milhares de mortos de outras etnias. Contudo, 15.000 prisioneiros de guerra da União Soviética foram mortos neste local independentemente da origem racial, assim como 400 Testemunhas de Jeová, neste caso, pelo fato desta denominação religiosa ter posições contrárias ao regime nazista. Por fim, um número desconhecido de homossexuais também foi exterminado por não condizerem com o modelo de gênero proposto pelos nazistas. Presumivelmente, caso este campo continuasse a funcionar, muitos outros grupos seriam também tragados por esta instalação (Foto: < http://survived.org/AUSCHWITZ_TheCamp.html >. Acesso: 02-02-2016)

Fundamentalmente, o racismo se conjumina com problemáticas colocadas em nível da *ideologia* ou, ao gosto das expressões utilizadas neste texto, *do imaginário*, que mesmo demarcando interfaces espaciais no sentido objetivo, não é nesta perspectiva em si que o tema pode ser devidamente decriptado.

Deste modo, a materialização do racismo na escala, dentre outras, do geográfico, do arquitetônico, do urbanístico e no plano do que o filósofo francês Michel FOUCAULT (1979), definiu em termos de uma *microfísica do poder*, remete com frequência para uma esfera não-material, à qual estaremos doravante nos referindo como *arquétipo espacial*.

Salientamos de pronto que enquanto ferramenta de análise, o *arquétipo espacial*, tal como o conceito será utilizado ao longo deste texto, não busca legitimação nas clássicas formulações do psicólogo alemão Karl Gustav Jung (1875-1961).

Na obra de Jung, arquétipo condiz a uma camada profunda da psique, constituída por materiais herdados, comuns à totalidade dos grupos humanos, a qual desfrutaria de uma tendência de autonomia enquanto fenômeno mental e psicológico.

Retenha-se, aliás, que este axioma não era privativo do pensamento de Karl Jung. A mais ver, na análise dos sonhos, Sigmund Freud, o Pai da Psicanálise, anteviu como credível ingerências do universo onírico, no qual residiriam ideações de memorável antiguidade. Senão vejamos:

“Além disso, os sonhos trazem à luz material que não pode ter-se originado nem da vida adulta de quem sonha, nem de sua infância esquecida. Somos obrigados a considerá-lo parte da *herança arcaica* que uma criança traz consigo ao mundo, antes de qualquer experiência própria, influenciada pelas experiências dos seus antepassados. Descobrimos a contrapartida desse material filogenético nas lendas humanas mais antigas e em costumes que sobreviveram. Dessa maneira, os sonhos constituem uma forma da pré-história humana que não deve ser menosprezada” (FREUD, 1974: 118, grifado no original).

Porém, para este texto, *mutatis mutandis*, arquétipo enquanto proposição atende a outros propósitos e expectativas. Mesmo evocando a noção de arquétipo enquanto referência, rubrique-se que a forte impactação promovida pelas inflexões sociais, políticas e culturais, que terminam por modelar, enquadrar e direcionar a percepção sensível das sociedades, deslocando a terminologia, no prisma teórico, para outro patamar.

Neste sentido, o arquétipo espacial enquanto marco teórico inspira-se antes na interpretação presente em trabalho do analista brasileiro Carlos Amadeu Botelho BYINGTON (1992).

Para Carlos Byington, o conceito engloba a consciência individual e a coletiva, pretendendo romper o redutivismo tanto da objetividade quanto da subjetividade, assim como a dissociação entre ambas as esferas. E no que tange às cautelas que manifestamos, nos é apresentado em articulação com motivações, molduras e declinações sociais, com as quais o arquétipo interage.

Retenha-se que se tratando de terminologia inspirada nas especulações elaboradas em âmbito da psicologia, o arquétipo espacial associa-se inextricavelmente a um

substrato emocional, prendendo-se então a intercorrências fortemente calcadas no psiquismo individual e coletivo.

Neste particular, a expressão apreende várias dinâmicas que não estão, *a priori*, pautadas na conceituação relativa ao chamado imaginário do espaço. Note-se que particularmente nas acepções clássicas e ortodoxas, a conceituação de imaginário espacial se presta preferencialmente à identificação dos mecanismos materiais de construção e de reprodução do espaço socialmente articulado.

Contudo, esta perspectiva amiúde embaraça a verificação do contraditório e nesta senda, dispensando avaliações e decodificações dos impactos afetivos, da inoculação emocional e interpolações relacionais, diuturnamente concatenadas e adereçadas ao percepcionamento *do outro*. Logo, demonstram certa insuficiência nas investigações sobre o racismo.

Vale lembrar, o relacionamento com *o outro* é suscetível às prefigurações de fundo psicológico e aos aportes do inconsciente, reportando em muitos momentos ao que como citamos, entranham uma profusão de representações oníricas, fantásticas e fabulosas, não necessariamente redutíveis a premissas exclusivas da materialidade social.

Deste modo, a conceituação relacionada com os arquétipos espaciais inscrever-se-ia no rol das preocupações em construir uma avaliação mais detalhada, abrangente e interdisciplinar, decryptando assim, significados mais apurados e axiais das relações interétnicas. Vale dizer, no que BYINGTON define como *arquétipo da alteridade* (Cf. 1992: 140 *et seq*).

Nesta ordem de considerações, paralelamente aos modelos de percepção do espaço habitado, o arquétipo espacial remete ao estabelecimento de formas culturalmente válidas, aceitas e postas em movimento quanto à organização da territorialidade.

Constituindo uma moldura que insere um conjunto de ideações que interferem na apreensão dos modelos identitários, o arquétipo espacial abriga configurações e representações culturais quanto ao modo como a esfera do espaço é percebida e vivenciada por grupos, povos e sociedades.

Dentre os possíveis desdobramentos deste conceito, poderíamos, por exemplo, inserir a modelagem da territorialidade como um espaço sensível, vivenciado por indivíduos, grupos e coletividades étnicas e culturais (Cf. LOWENTHAL, 1985). Com esta referência se associaria também a domesticação da sensibilidade, da percepção e das posturas reativas que adotam o espaço como plano objetivo das relações sociais.

É justamente este o parecer do antropólogo norte-americano Edward HALL, para quem, tais averbações incluem a padronagem proxêmica da territorialidade, nisto abarcando a modelagem dos sentidos visual, auditivo e olfativo, que unanimemente, em todas as culturas, é indissociável dos processos de socialização (1981).

Note-se que é no plano da consciência social que tais inferências são primeiramente gestadas, antecedendo sua materialização. O arquétipo espacial transparece assim como uma fonte de prefigurações e de processos de significação que poderão - *ou não* - estar materializados mais tarde no espaço concreto.

Assim sendo, em todas as escalas e estratos da espacialidade, o arquétipo espacial intervém como polo organizador das estratégias de exclusão e de interdição espacial. Na sequência, atua com especial deferência na gestação de fabulações de todos os tipos, ofertando materialidade aos sistemas de valoração e às estereotipias.

Nesta perspectiva, a menção às estereotipias não é nada fortuita. Atente-se que estereotipia procede da junção de dois termos de origem grega: στερεός (stereos), “firme”, “concreto” “sólido” e de τύπος (typos), “impressão”.

Consequentemente, estereotipia configura contexto pelo qual conceitos imaginários conquistam concrecência. Isto é: passam a integrar o modelo de percepção das pessoas, auferindo com isso inserção na materialidade social, independentemente de existirem ou não (Cf. LIDDELL *et* SCOTT, 1940; ABBAGNANO, 2010: 204).

Assim sendo, agremiando firme posição no *modus operandi* das sociedades, nas suas acepções mais amplas e abrangentes, o arquétipo espacial identifica-se com as representações coletivas do espaço engendradas pelos mais diversos padrões civilizatórios, posicionados e presentes ao longo da história humana no seu labor incansável em prol da estruturação da espacialidade (*passim* CUVILLIER, 1975).

No caso do padrão civilizatório hoje hegemônico, o Ocidente ou a Modernidade ¹⁰, os rebatimentos espaciais inerentes ao modo como historicamente o sistema ocidental assentou e escorou relações reconhecidamente dessimétricas com grupos cooptados ou submetidos, possui importância basilar para a discussão do racismo.

Evidentemente, quando nos referimos às injunções imaginárias o pressuposto é o da vinculação com determinada materialidade social. Sobretudo porque em decorrência de demandas históricas, sociais, culturais, políticas, econômicas, assim como de interpretações quanto ao tempo e ao espaço, é que concreta e idealmente, as prefigurações assentadas na *exclusão do outro* se tornam parte da concretude social.

Nesta linha de interpretação, a questão do arquétipo espacial não é de molde a sugeri-lo como uma simples superestrutura carregada de poderes e saberes advindos mecanicamente de uma infraestrutura socioeconômica. Daí ser possível perceber, no protagonismo dos arquétipos espaciais, *uma tendência inercial*, a partir da qual persistem imagens e papéis que impregnam a espacialidade, sobrevivendo inclusive aos processos atinentes ao seu surgimento.

Tal inércia é notada toda vez que consagrado um estigma excludente, comumente instrumentalizado em favor de segmentos responsáveis pela elaboração dos códigos culturais, este possui caráter determinante para repaginar as estereotípias, que assim reatualizadas, promovem a releitura dos contextos precedentes de sansão espacial.

Outrossim, a despeito de notórias peculiaridades que se manifestam caso a caso, esta notação faz pleno sentido nas avaliações quanto à cristalização, persistência e enquadramento de afetações refratárias aos judeus, negros, indígenas, ciganos e muçulmanos ¹¹, assim como *do outro* em geral, invectiva válida tanto para os países internos, quanto externos à Europa.

Nesta mesma ordem de considerações, constam, por sinal, muitas problemáticas raciais que foram exacerbadas ou introduzidas conjuntamente com a universalização de sistemas de poder e de organização social e espacial propostos pelos europeus, agraciando povos externos à Europa com tipologias perversamente idênticas às encetadas pelas nações ocidentais ¹².

Invariavelmente, estes exemplos constituem a manifestação acabada da incidência e reincidência de mitologias raciais impostas a grupos, povos, comunidades e pessoas, transitando com desenvoltura ao longo do espaço e no tempo na sua empreitada estigmatizadora.

Por outro lado, a sobrevivência das imagens provenientes do passado, pode, num sentido exatamente oposto, constituir uma forma de resistir ao racismo. Isto porque as construções imaginárias não constituem prerrogativa exclusiva de nenhum grupo social. Tampouco dos dominantes.

Estando largamente conectadas às diversas dinâmicas sociais, as contradições que tipificam um dado sistema de poder podem por sua vez reativamente induzir, a recordação e valorização de antigos espaços desaparecidos.

Materialmente usurpados e subtraídos dos grupos marginalizados, mas preservados na memória das coletividades, ensejam inconformismo diante da amnésia e com

isso, descortinam novas possibilidades históricas, sociais e políticas (Cf. HALBWACHS, 1990).

Neste sentido, não obstante os obstáculos colocados à continuidade das identidades espaciais, e até mesmo em desafio à escassa ou nula inserção no espaço presente, a *memória* termina por suscitar a irrupção de arquétipos espaciais de novo tipo.

De um modo ou de outro, ao contestarem as prefigurações hegemônicas, inauguram e expandem as fronteiras do inédito, transformando a reassunção do espaço do passado numa estratégia habilitada a enfrentar e resistir à opressão e discriminação.

É assim que o passado pretérito passa a empolgar as mobilizações e a prática efetiva das comunidades, mesmo que estas não se deem conta disto.

Enquanto tal, este nexos transparece na condenação do uso predatório dos recursos naturais, na defesa da cultura e da religião ancestral, na reivindicação de autonomia das minorias étnicas, a emancipação dos povos não-representados e de modo articulado em maior ou menor grau a estes móveis, a tomada de posição contra o racismo.

À vista disso, o imaginário espacial configura-se como uma matriz de esperanças e expectativas, protagonizando, quando se torna parte da vivência objetiva das sociedades, o redirecionamento dos fixos e fluxos presentes no espaço geográfico ¹³, modelando novas fisionomias e funções.

Isto posto, ao menos da forma como ontologicamente tem sido discutida a dimensão do espaço, se torna patente a dificuldade em identificar formulações espaciais ou então espacializantes, tão só a partir das demandas objetivas de uma sociedade.

Essencialmente porque as relações sociais, embora incorporadas aos processos de espacialização, não apontam, como vimos, para um conteúdo necessariamente concreto. Logo, o espaço deve ser entendido como um conceito cujos significados mais profundos extrapolam a definição costumeira de espaço construído.

Não por outra razão senão a de que o espaço incorpora heterogênea gama de sentidos. Buscar compreendê-los exclusivamente a partir da concretude, tal como procedem as vertentes de análise mais ortodoxas, pode até mesmo constituir uma fatoração impeditiva da descoberta de outros caminhos, cenários ou alternativas ¹⁴.

Nesta perspectiva, a discussão sobre o racismo não se esgota através da simples identificação da segregação territorial. A discriminação racial, ao não se especificar

somente no espaço concreto, pode hibernar e persistir nos moldes de uma *geografia imaginária*, passível de expressão numa *cartografia do inconsciente social*.

Logo, uma proposição paralela deste texto seria contribuir com a rediscussão dos possíveis significados empostados ao conceito de espaço, aliás, temário que tem trafegado na pauta de ampla gama de cientistas sociais (antropólogos, geógrafos e sociólogos) e movimentos sociais (ecológico, de gênero e movimentos antirracistas).

Sobremaneira, esta discussão interessa sobremaneira aos estigmatizados: *os outros*. Isto porque *a liberdade possui uma geografia*, residindo em um espaço indevassável, que pulsa nos recônditos da mente (*passim* GOFFMAN, 1974).

A partir deste espaço, que escapa ao exercício de um controle absoluto por parte dos poderes constituídos, é que se torna possível pensar e conceber novos espaços de convivência para o conjunto dos humanos.

II. CIVILIZAÇÃO, ESPAÇO-TEMPO E DISCRIMINAÇÃO

Sem demora, foi protocolarmente esclarecido um axioma central deste texto: o de que discutir a questão racial e seus desdobramentos espaciais *é inseparável das constatações quanto ao caráter exclusivamente ocidental do racismo*.

Nesta derivação, a discriminação racial filiar-se-ia em muitos ângulos com a irrupção do capitalismo, sistema econômico que se desdobrou em diversas tipologias ao longo da história (três séculos de mercantilismo, dois de industrialismo e cerca de cem anos com a fase do capital monopolista), mas que teve por nota comum o exercício de concepções de tempo e de espaço racialmente excludentes.

Neste sentido, embora seja possível assinalar similaridades entre diversas formas de discriminação carimbadas indiferentemente como raciais, existem especificidades quando o foco é a irrupção do fenômeno no mundo ocidental, dificultando, pois equiparações que transpõem aleatoriamente o preconceito racial para outros teatros históricos (Ver entre outros, FONTETTE, 1976).

Antecipe-se que a existência de crassas inadequações em creditar uma propalada continuidade histórica para a discriminação racial. Este paradigma, além de falso, tem ainda o demérito, ao generalizar o racismo como fenômeno indiferenciado, de abrir caminho para leituras indutoras da legitimação do racismo.

É assim que certas tendências de avaliação da discriminação, fazendo o uso de uma ótica trans-histórica, terminam, em última palavra, por naturalizar o repúdio e a exclusão *do outro*, com base em notações que sinonimizam diferentes formas de discriminação como discriminação racial.

Por conseguinte transformam fenômenos específicos como o etnocentrismo arcaico, o preconceito greco-romano contra os bárbaros, a opressão dos negros e a teoria racial nazista, como fatos correlatos entre si.

Tal descontextualização, fazendo *tabula rasa* de situações diferentes de coação racial nega, assim, papéis relacionados a diversas situações de exclusão e nesta senda, ao desestoricizarem o preconceito racial, induzem leituras controversas, quando não ideologicamente perigosas, no geral apelando para matrizes teóricas inspiradas na biologia ou mais precisamente, na etologia ¹⁵.

Claro está que reconhecidamente, é possível mapear sinais e práticas de rejeição *do outro* em todas as sociedades, inclusive nas populações ditas “primitivas” ¹⁶. A este respeito, o afazer antropológico esclarece que estas sociedades, malgrado a aura de

igualitarismo romântico que perpassa pela percepção das comunidades humanas originais, inclusive tornando-as objeto de ativo consumo simbólico, estiveram, na realidade, comandadas por dissensos e antagonismos.

Indiscutivelmente, as contradições que constatamos nas formações sociais de castas, *status* ou classes sociais, são essencialmente diferentes das surgidas em sociedades clânicas e de linhagem. Mas nada disto admite advogar quanto à inexistência de antagonismos e crispações nestas sociedades (BALANDIER, 1969).

Em tempos remotos, frisa o antropólogo francês Claude LÉVY-STRAUSS, sentimentos etnocêntricos ensaiavam com franca determinação as primeiras manifestações de distanciamento ou mesmo de hostilidade aberta de um grupo humano para com os demais. Na infância das sociedades humanas:

“A Humanidade cessa nas fronteiras da tribo, do grupo linguístico, às vezes mesmo da aldeia; a tal ponto, que grande número de populações denominadas primitivas se designam por um nome que significa *os homens*, ou às vezes, diremos com mais discricção, *os bons*, *os excelentes*, *os completos*, implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias, não participam das virtudes ou mesmo da natureza humana, mas são, quando muito, compostas de *maus*, de *malvados*, de *símios da terra* ou de *ovos de piolho*. Chegam muitas vezes a privar o estrangeiro deste último degrau de Humanidade, convertendo-o num *fantasma*, ou numa *aparição*” (1970: 223).

Referências não menos excludentes surgem em meio às primeiras sociedades estatais, baseadas no modo de produção asiático, tributário ou então, no chamado despotismo oriental. Estas podem ser conferidas, por exemplo, na famosa estela erguida pelo faraó Sesóstris III (Século XIX a.C.), na fronteira Sul do Egito, nos limites com a Núbia.

Neste padrão fronteiriço, constava a advertência inequívoca de que a passagem para os domínios faraônicos estava interdita, por terra ou por água, *a todos os núbios*, exceto para aqueles que pretendessem ingressar para comprar ou vender nalgum mercado (Ver entre outros, FONTETTE, 1976: 25).

Mais ainda, não só no antigo Egito, mas também na China, Índia, Insulíndia, Abissínia, nas formações estatais da mesopotâmia, assim como nos impérios pré-colombianos como o Inca, Asteca e Maia ¹⁷, os habitantes dos espaços que não os compreendidos pelas fronteiras do Estado, eram rotulados com epítetos denunciadores de forte rejeição ou de exclusão ao estrangeiro.

Quanto à antiguidade clássica, é bastante conhecida a definição de *bárbaros*, aplicada a todos os povos que não se expressassem em grego ou em latim ¹⁸. Como se sabe, o mundo greco-romano postulava autoimagem de refinamento cultural que por definição, não era extensível a nenhum outro grupo. Por conseguinte, os *de fora*, eram considerados cultural e politicamente inferiores.

Porém, em nenhum destes exemplos de exclusão, verificava-se uma agressividade gratuita e ofensiva concatenada à pretensa superioridade racial enquanto expressão de uma ideologia de dominação. Seria meritório ressaltar, as políticas de exclusão encontradas nas sociedades não-ocidentais foram antes rompantes etnocêntricos do que manifestações de racismo.

Na realidade, a discriminação propriamente racial surgiu exclusivamente a partir da expansão europeia, estando rigorosamente ausente em qualquer outro momento histórico ou contexto social. Nas formações sociais anteriores à Modernidade, o *outro* poderia ser excluído a partir de argumentos ou critérios linguísticos, religiosos ou culturais *Mas não em função de taxonomias biológicas ou de uma concepção de raça superior*.

Nenhuma das leituras *do outro* pelas populações tribais, no cosmos oriental ou do universo greco-romano (neste último caso, no interior do que mais tarde seria catalogado como Ocidente), materializou uma incorporação assimétrica de outros grupos humanos no sistema de poder com base em diferenciações ditas raciais.

A submissão de grupos, comunidades ou de povos estrangeiros corria por conta das demandas por tributos dos impérios tributários; de escravos, no tocante a Grécia ou Roma, e no caso das populações “primitivas”, de obrigações impostas pelos sistemas de clãs e de linhagem. Todavia, em nenhuma destas conjunturas estava prescrito um projeto político de dominação racial.

É importante salientar, impérios como os articulados no antigo oriente e na Velha Ásia ¹⁹, corporificavam-se em entidades políticas desprovidas de fundo étnico claro. Daí que as fronteiras apresentavam um aspecto movediço, flutuando ao sabor dos jogos dinásticos, das disputas pelo excedente econômico, das guerras pelo controle das rotas de comércio ou pela taxaço das regiões tributárias.

Fundamentalmente, *as formações estatais da antiguidade não expressavam nenhum anseio de “projeto nacional”, constituindo, neste prisma, estruturas eminentemente dinásticas e territoriais, e em quase em todos os casos, interétnicas e pluriculturais* (passim WALDMAN, 2006; CARDOSO, 1990: 20).

Observe-se que as civilizações do passado afirmavam-se através da apreensão de compartimentos territoriais tais como a calha dos grandes rios, sistemas lacustres, ecossistemas montanhosos, fendas naturais pontilhadas de oásis, etc., determinando um caráter estanque, autocentrado, para o espaço destes velhos Estados.

Coerentemente, a partir deste critério os habitantes das terras externas ao Estado, eram desprezados não em razão de uma suposta inferioridade racial, mas sim como grupos excluídos de um arranjo celestial ou cosmológico-territorial, que no plano do imaginário, presidia a espacialidade concreta.

Formações estatais da antiguidade eram entendidas, acompanhadas de seus deuses, códigos político-religiosos, iconologia e complementando, de sua topologia (Vide TUAN, 1980), como indiscerníveis de um arranjo cósmico, prefiguração mítica que remontaria ao princípio dos tempos.

Os antigos egípcios, por exemplo, e assim como diversos outros povos do passado, entendiam que a criação do universo e da monarquia tinha constituído o início do estabelecimento de uma ordem imutável, ao mesmo tempo cósmica, política e social. Para a cosmogonia egípcia, o poder faraônico surgira concomitantemente com o ato de criação do universo, e perduraria tanto quanto o próprio cosmo (*apud* CARDOSO, 1990: 48).

Com relação ao mundo greco-romano, a exclusão do estrangeiro, *do outro*, dava-se por conta de critérios político-culturais que estavam plenamente distanciados de posturas racistas. O bárbaro, desde que suscetível em aceitar os padrões propostos pela cidade-estado, era assimilado sem maiores problemas.

A colonização grega da bacia do Mediterrâneo é um bom exemplo disto. A expansão helênica em todos os quadrantes deste mar interior se desenrolou por intermédio da fundação de inúmeras cidades-estado em regiões densamente não-gregas.

Num dispare mosaico de espaços como Cirene, Tripolitânia, Chipre, Tauris, Kolquis, Ponto Euxino, Trebizonda, Tanais, Sicília, Sagunto, Massília, Córsega e Naucratis, a colonização grega repetidamente se valeu da integração e assimilação de ponderável massa de autóctones ao modelo da *polis*.

Posteriormente, o mesmo aconteceu na península itálica no desenrolar da expansão romana. Povos italiotas ²⁰ como os volscos, úmbrios, équos, úmbrios, samnitas e lucanos, assim como gauleses, etruscos e segmentos da população helênica da Magna Grécia ²¹, foram em grande parte assimilados pelos romanos num prazo relativamente curto. Para estes grupos, também não foram colocadas objeções de fundo racial.

Basicamente, recordando que a história grega e romana era uma história das cidades (MARX, 1975: 74), os critérios de diferenciação, e por consequência, de exclusão, davam-se em razão da participação orgânica no interior de um modelo urbano, que uma vez contemplado, materializava-se na absorção do estrangeiro.

Atente-se que na medida em que nas experiências grega e romana o *status* usufruído na sociedade era definido pela propriedade da terra, todo estrangeiro poderia, ao menos em princípio, ser alçado à posição de cidadão livre.

Pari passu, no que comprova um mandato de cidadania alheio a crivos raciais, mesmo o grego ou o romano “de sangue” estava sujeito à escravização, por dívidas contraídas, por ofensas à comunidade, pela captura por uma cidade-estado rival, etc.

Numa única palavra, o modelo da *polis* grega e da *urbs* romana, paralelamente à exclusão dos congêneres caídos em desgraça, admitia a inclusão de elementos de origens não-latinas e não-helênicas, inclusive para o caso das classes e categorias empossadas do mando social, sendo tal incorporação, normalmente secundada pela latinização ou helenização no plano da cultura, era facultada a qualquer indivíduo.

Nas formações sociais anteriores à Modernidade, era nota comum a concepção de uma Humanidade consignada num plano espacial. Formatando mais exatamente uma leitura espacial-simbólica das comunidades humanas, estatuída na oposição entre os *de dentro* e os *de fora*, tal configuração imaginária já estava previamente ensaiada nos mitos e nas práticas sociais das sociedades não estatais (Cf. BALANDIER, 1969).

Mais tarde, esta concepção foi incorporada à arquitetura de poder dos primeiros impérios, cumprindo papel de ideologia oficial de Estado. Nesta perspectiva, todas as categorias de excluídos, fossem formadas por bárbaros, enfeitiçados, não-homens, ovos de piolho ou fantasmas, *habitavam invariavelmente um espaço diferente. Mas não, uma época diversa.*

É o que pode ser observado para a antiga mentalidade chinesa, que patrocina uma visão de *evolução espacial* que se processava através de zonas concêntricas: “No centro, estavam as Nove Províncias (Tiuzou) da China, habitadas pelos homens perfeitos. Em torno das Nove Províncias, congregavam-se os bárbaros, etnias ou grupos como os Di, Rong, Man e Yi, humanos ainda, mas já inferiores quanto à civilização. Além, havia uma zona desértica, seguida dos Quatro Mares (Sihai), que separavam os seres humanos dos semi-monstros. A saber, tais zonas concêntricas representariam um percurso espacial em direção à humanização” (JOPPERT, 1978: 26).

A colaborar com a irrupção destas taxonomias de apreensão do espaço, concorriam inferências objetivas inescapáveis. Neste particular, é importante ressaltar que o conjunto dos Estados orientais estava fundamentado num *sistema de engenharia* (Cf. SANTOS, 1978 e 1988), altamente dependente de rigorosa administração de recursos e excedentes escassos, desigualmente distribuídos por vastos territórios.

Consequentemente se fazia presente uma estratégia de dominação que mesmo implicando em subalternidade ou em desqualificação do alienígena, em nada isso conferia ou se centrava numa argumentação de fundo racial ou biológico, mas sim em averbações territoriais e espaciais.

Não por acaso, esta postura do Estado oriental era similar a que pode ser conferida nas sociedades clânicas, tribais e de linhagens. Estas, quando dão início à articulação de economias de base agrícola, adotam o entendimento de que a aldeia circunscreve uma cosmologia, amparando um cosmos social que confina em seus escassos limites, para além dos quais reinam unicamente o caos, a entropia e a desordem ²².

Assim sendo, a tendência em desqualificar os povos não-incorporados ao sistema de dominação é mais bem compreendida na vertente de uma *apologética espacial*, pela qual as sociedades de outrora declinavam das possíveis perturbações em seus frágeis ciclos de vida e de apreensão da natureza através de uma oposição radical a tudo que dissesse respeito ao contato com estranhos.

Com ajuizados de outra ordem, o mesmo sucedia, em linhas gerais, com o sistema da antiga cidade-estado. Os bárbaros eram aqueles que habitavam os espaços que se estendiam exteriormente às fímbrias da urbe, cedo identificadas com o máximo alcance da terra cultivada.

O império romano, estrutura resultante da multiplicação da *urbs* romana na escala do espaço mediterrânico, derivando na chamada *oikouménē* ²³, também adotava este referencial para discriminar negativamente as populações não-gregas e não-latinas que acossavam suas fronteiras.

O fato do bárbaro, do alienígena, do estranho, do enfeitado e do semi-monstro serem diferenciados e/ou segregados em função de critérios idiomáticos, culturais ou religiosos, noções estas que no passado, acatavam caracterizações com viés territorial e espacial, nada mais constituíam do que um reconhecimento implícito da impossibilidade das formações sociais de outrora se alastrarem pela totalidade do espaço geográfico.

Esta compreensão se fundava na labilidade interna da soldadura espacial dos antigos espaços habitados. Mesmo os grandes impérios da antiguidade, como o Iran, China,

Egito Faraônico, Império Persa Aquemênida, Império Inca ou o Império Romano, articulavam internamente células espaciais com reduzido grau de interação orgânica entre si.

Externamente, estes Estados detiveram-se frente a marcas naturais de portentosa envergadura. Estas barreiras estavam materializadas nas extensões desérticas, nas cadeias montanhosas, no curso dos grandes rios, extensões lacustres, oceanos e mares, que as antigas estruturas estatais não se propunham, inclusive na acepção civilizatória da palavra, em transpor.

Num sentido mais amplo, a “pulsão” das espacialidades não-capitalistas estava em larga medida identificada com particularismos ou inferências socioambientais de variegada textura. Contudo, faticamente similares quanto à dependência dos fatores naturais, singularizados nos dinamismos dos espaços habitados (Cf. WALDMAN, 2006 e 1992a).

De mais a mais, detinha importante papel na compreensão espacializante *do outro*, o fato das antigas espacialidades estarem acopladas a concepções do tempo social solenemente alheias aos predicados de um cadenciamento linear e progressivo da temporalidade, acepção esta empoderada exclusivamente pela moderna economia de mercado.

Com efeito, no passado as concepções de espaço associavam-se a uma linha de perdurabilidade, reflexo direto de um labor geográfico que se entranhava na parceria com os ciclos de matéria e de energia presentes no meio natural.

No geral, as sociedades tradicionais estabeleceram um metabolismo com a natureza que era de molde a criar espaços amoldados à naturalidade, “nichos ecológicos”, em maior ou menor grau, autossuficientes, segmentados e estanques, *cada um deles um formando um centro do universo, um omphalos* ²⁴ (Figura 2), ciosamente resguardado pelos grupos responsáveis por sua modelagem e estruturação.

Os alienígenas, ao condizerem a espaços diferentes, estavam associados a arquétipos espaciais em incongruência social, política, econômica e ideológica para com as demais acepções de espaço, múltiplas e heterogêneas ²⁵.

O dinamismo tempôro-espacial das sociedades de outrora, marcado por conteúdos sociais e por ciclos naturais que transcorriam, comparativamente com as formas modernas de apropriação da natureza, em paralelo entre si, era impeditivo de um ajuizado propriamente racial *do outro*.

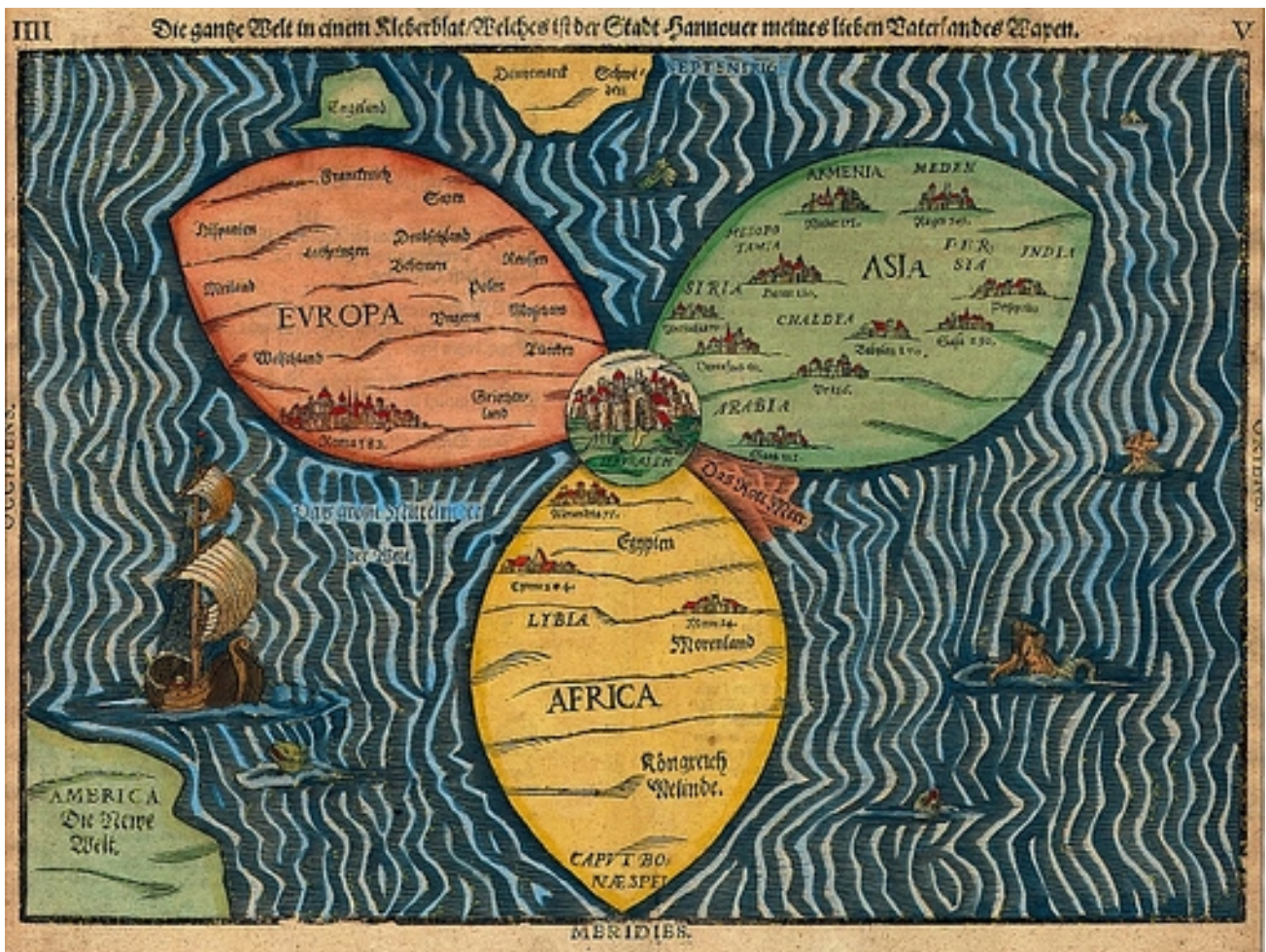


FIGURA 2 - A noção de um prestigiado centro do universo postado ao comando das terras emersas ou conhecidas é um dos geografismos mais recorrentes no imaginário de todos os povos e culturas tradicionais, dita que inclui a Europa anterior à irrupção da Modernidade. No mapa acima, de autoria de Heinrich Bünting (1545-1606), pastor, teólogo e cartógrafo alemão, é um dos exemplos desta prédica. Publicado pela primeira vez em 1581, este mapa foi um *best-seller* da época, reimpresso várias vezes e traduzido para vários idiomas. A representação ratifica a cidade de Jerusalém como um *omphalos*, ao redor da qual estão os três continentes do Velho Mundo, definidos a partir da genealogia bíblica de Noé: África (descendentes de Cam), Europa (de Japhet) e Ásia (de Sem). Esta e outras noções espaciais tradicionais dos europeus persistiram por muitas décadas, desaparecendo somente no Século XVIII com o avanço da cartografia (Fonte: < <https://www.ucg.org/beyond-today/beyond-today-magazine/the-center-of-the-world> >. Acesso: 22-05-2018).

Apenas o mundo ocidental, preterindo uma perspectiva espacial de entendimento *do outro* em favor de concepções que passaram a diferenciá-lo em função de critérios temporais é que materializou a faculdade de dar vazão a uma interpretação racial da diferença.

Configurando uma fatoração unicamente compreensível enquanto emanção de um processo de espacialização que unificou desigualmente o conjunto da Humanidade sob o tácio de um ritmo temporal único, este novo paradigma de discriminação filia-se a uma forma de conceber a regulação do tempo social e de organizar o espaço que somente veio à luz com a supremacia do Ocidente.

Foi em função desta nova articulação tempôro-espacial que a Europa terminou por subjugar o Planeta inteiro a sua dominação, que sobreveio como fruto de uma determinação implacável em subjugar e oprimir povos e comunidades inteiras.

É difícil ver como, na ausência desta prescrição, teria se tornado possível legitimar escala tão vasta de discriminação, subjugando a totalidade dos não-brancos, não-ocidentais e não-burgueses.

III. ESPAÇO, PROGRESSIVIDADE E RACISMO

Registramos que o surgimento de formas autenticamente racistas de discriminação entrelaça-se com concepções de tempo-espaço peculiares ao Ocidente enquanto padrão civilizatório ²⁶.

É com o concurso deste nexo explicativo, imperceptível para o senso comum, que pretendemos discutir a discriminação racial não só como resultado da expansão ocidental, mas para além disso, enquanto *subproduto objetivo* de uma ordenação temporal peculiar.

Retenha-se que o racismo se manifesta num bojo de epifenômenos que traduzem ansiedades profundas do modo de ser do mundo ocidental, notação que de modo contundente, transparece num copioso prontuário de produtos culturais, que sob o manto da modernização, reproduzem velhas fórmulas racistas (Figura 3).

Isto posto, até por esta razão passa a ser inteligível o fato de registrar-se o chamado “ressurgimento” da discriminação racial em momentos nos quais se acentuam os móveis da globalização, que aparte linhas de interpretação sugerirem a irrupção de uma Pós-modernidade, é patente o quanto a lógica cultural racista persevera enquanto mote sistêmico no *modus faciendi* da sociedade contemporânea.

Empossado de caráter estrutural, por esta exata razão os nexos que explicam resiliência do fenômeno não podem descartar as estacas mais profundas que lhe garantem - e garantiram - uma reprodução contínua no tempo e no espaço.

A este respeito, note-se que a concepção de tempo e de espaço que surge na Europa Ocidental, caracterizou-se pela ruptura de um leque de vínculos sensíveis que imemorialmente atavam a consciência social dos mais diferentes grupos e civilizações aos circuitos presentes na natureza.

Esta postura implicou no que cientistas sociais e filósofos categorizaram como *supressão do espaço pelo tempo*. Esta postura especificou-se não só pela negação de todos os ciclos e fluxos presentes no entorno natural como também, daqueles que se manifestam no corpo e no inconsciente das pessoas.

Desde o primeiro momento em que foi instaurado o dinamismo tempôro-espacial identificado com o que uma coleção de pensadores definiu como *generalização do processo de intercâmbio*, objetivamente deixaram de existir quaisquer obstáculos naturais ou sociais capacitados a deter o processo de expansão do Ocidente.

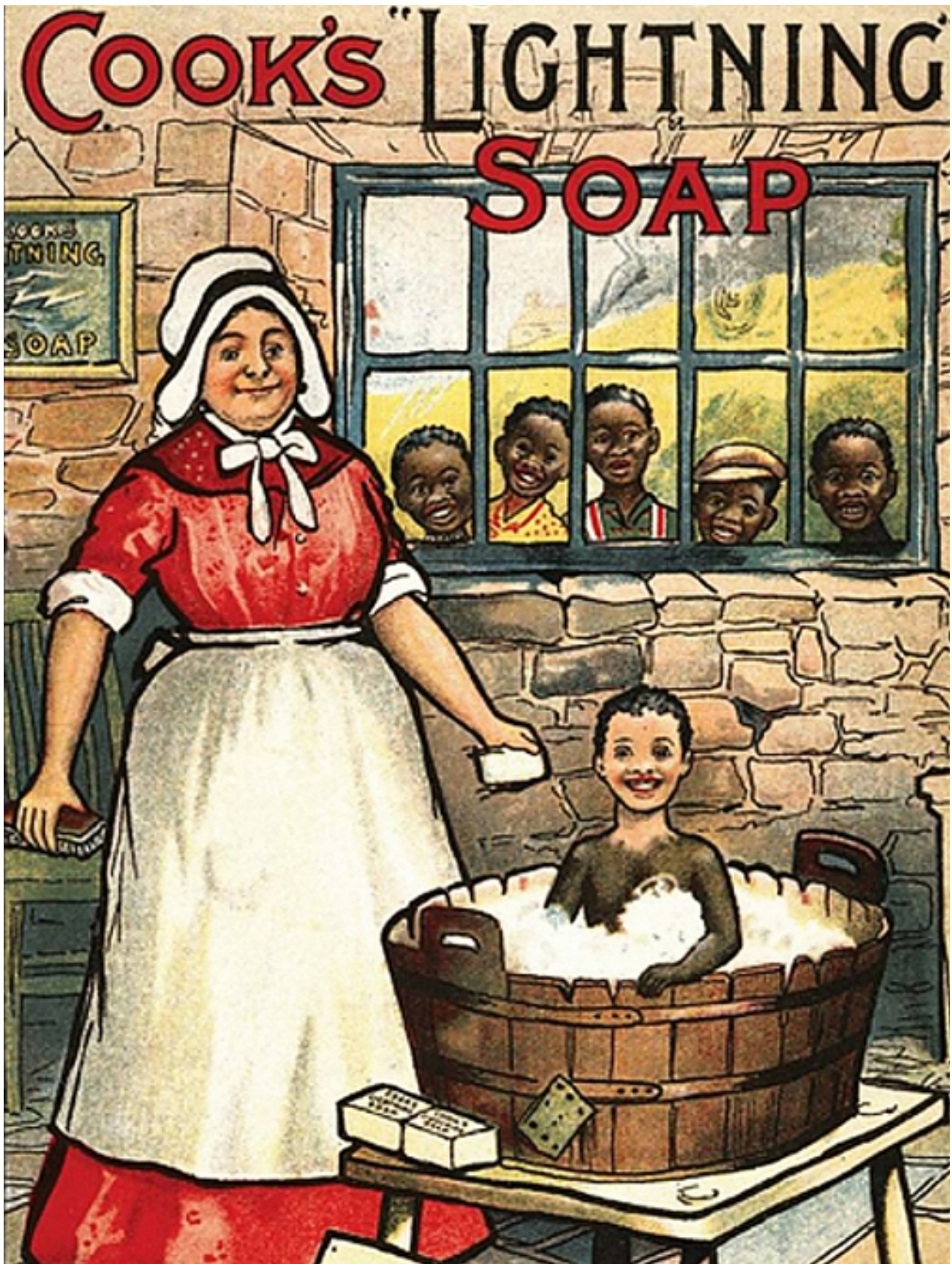


FIGURA 3 - A irrupção da Modernidade correu em paralelo com a persistência de diversas peças de ficção de fundo raciológico. Na imagem acima, a propaganda exalta as virtudes da sanitização do saponáceo *Cook's* vinculando características fenotípicas dos negros à noção de sujeira, tendo por resultado prático e bem-visto, uma arianização por assepsia (Cromo de propaganda de sabão, Grã-Bretanha, cerca de 1905. Fonte: Pinterest, < <https://br.pinterest.com/> >. Acesso: 22-05-2018).

O grande vetor desta nova organização socioespacial *foi uma regulação do tempo social na qual a noção de progressividade constituiu sua nota característica*. Em paralelo, deve-se admoestar que esta ponderação, não implica em negar o espaço, tanto no sentido teórico quanto concreto da palavra, na relação mantida com a questão da discriminação racial ou de qualquer outro tema.

O tempo social inaugurado pela economia de mercado associou-se, assim como para qualquer outra regulação social do fruir do tempo, a uma espacialidade. Todavia, é imprescindível consignar que o processo de expansão ocidental lhe impôs uma redefinição radical.

Ao contrário do que até então tinha sido característico de qualquer sociedade externa ao Ocidente, o novo tempo social, e por conseguinte, sua espacialidade, especificou-se pela irrefreável propensão em privilegiar o artificial em detrimento do natural, em favorecer a hegemonia das dinâmicas mundiais sobre as meramente locais e em garantir a supremacia do interesse particular em detrimento das aspirações coletivas (*passim* WALDMAN, 2006).

Estas características, que ganham tonalidade tanto mais incisiva quanto mais nos aproximamos da assim considerada *modernidade radicalizada* (Cf. GIDDENS, 1990), assinalam a irrupção de um arranjo espacial absolutamente diverso dos anteriores, construído com base em premissas anti-natureza indissociáveis de uma concepção específica do tempo social.

É neste exato sentido que se procedeu a chamada *supressão do espaço pelo tempo*. O Ocidente demarca ruptura profunda com os padrões civilizatórios anteriores a ele. Isto porque a Modernidade surge mesclada a um padrão temporal bastante singular, inserindo uma noção de progressividade que como poderá ser avaliado, mantém relação direta com a questão da discriminação racial.

Nesta ordem de preocupações, seria cabível assinalar o caráter idealizado de que se reveste a construção a própria noção de Ocidente. Antes de tudo, é necessário certificar que a conceituação de uma civilização ocidental é fruto de uma elaboração esboçada a partir do Renascimento, que alinhavou, no interior de uma releitura do passado histórico europeu, os mais distintos elementos culturais do passado.

Indo direto ao ponto, *o Ocidente configura uma mitologia*, construída por meio de uma intercalação de acervos relativos a povos, culturas e concepções extremamente diferentes, pouco ou nada tendo em comum com o que posteriormente foi definido como civilização ocidental.

Não se trata, evidentemente, de negar a existência de contribuições das quais a Europa Ocidental foi depositária e muito menos, de negar fatos objetivos como a transição, exclusivamente europeia, de uma formação social tradicional (feudalismo), na direção de uma economia de mercado (WALDMAN, 2006).

Trata-se antes de assinalar a precariedade de uma linha de continuidade que une, por exemplo, Atenas à democracia liberal, ou então, a concepção judaico-cristã de mundo à forma ocidental de entendimento da temporalidade.

Grosso modo, nas reinterpretações dos “antecessores históricos” do Ocidente, foram expurgadas todas as nuances que porventura não coadunassem a um modelo de sociedade e cultura ocidental previamente proposto.

O padrão temporal imposto pelo capitalismo marca uma ruptura generalizada com o passado histórico da Humanidade. Desta forma, muito do que é pautado como matriz ou pertencente ao passado da civilização ocidental está carregado com o viés da ideologia e da mistificação.

É por esta razão que as formas manifestadamente racistas de discriminação, mesmo que centradas num padrão civilizatório definido como ocidental, localizam-se mais precisamente, a partir de desdobramentos historicamente recentes. Ou seja: em paralelo com a expansão do hegemonismo europeu em todos os quadrantes do globo.

É exatamente por esta razão, que no caso das interfaces das concepções de tempo e de espaço com a questão racial, são tão evidentes os descompassos entre os entronizados precursores históricos do mundo ocidental e o universo de valores inaugurado pela economia de mercado.

Já foi observado, o mundo da antiguidade clássica, inspirador de expectativas internalizadas pelo imaginário ocidental, não foi marcado pelo racismo. Ao mesmo tempo, várias análises mostram decisivamente que o passado greco-romano não compartilhava com a Modernidade a forma de conceber a regulação do tempo social.

Neste particular, o mundo antigo estaria inclusive marcado por uma oposição resoluta para com o mundo moderno. Particularmente em face do *tempo vetorial*, isto é, *linear*, ocupar um papel secundário enquanto padrão temporal para estas sociedades.

Exempli gratia, entre os gregos de outrora, tal como acentua o historiador Aron Yakovlevich GOUREVITCH, “as percepções da temporalidade estavam muito

fortemente influenciadas por uma interpretação mítica da realidade” (Cf. 1975: 268-269).

O tempo, para os gregos, estava despossuído de intenções racionalistas e práticas, incompatíveis com as dinâmicas produtivistas que mais tarde assumiram o controle no mundo moderno.

Por outro lado, foi também sublinhado que o arranjo espacial da cidade-estado suscitava a exclusão *do outro* por intermédio de pressupostos político-culturais marcadamente territoriais. *O bárbaro, ao ser um elemento externo à área de influência da polis, ou posteriormente da urbs, era fundamentalmente habitante de outro espaço.*

Diferenças cruciais podem ser também estabelecidas com relação a outras matrizes consideradas fundamentais para a formação do pensamento ocidental, dentre as quais, seria imperioso destacar a concepção judaico-cristã de mundo.

Apesar do indiscutível destaque de concepções como o judaísmo e o cristianismo enquanto contribuição matricial para originar a *Weltanschauung*²⁷ que magnetizou o pensamento ocidental, nada permite, *a priori*, associá-los à visão de progressividade do tempo social, conotação esta que é apanágio exclusivo do Ocidente.

Em primeiro lugar, a concepção judaico-cristã de mundo, mesmo postulando a linearidade como eixo cognitivo da apreensão do tempo (ver neste sentido, NEHER, 1975 e PATTARO, 1975), não se confundia com as acepções modernas que ganharam corpo na Europa Ocidental a partir da Baixa Idade Média.

A linearidade do tempo, tal como foi concebida pelos antigos hebreus e mais tarde assimilada pelo cristianismo, *em momento algum se desdobrou num entendimento progressivo do tempo social*. Pelo contrário, esta interpretação estava substantivada com conteúdos de perdurabilidade e não de progressividade.

Esta diferença dava-lhe um nexos ontológico que contrastava claramente com as conotações emprestadas ao tempo linear a partir da economia de mercado, dentre estas o desencaixe do tempo com relação ao espaço (Vide GIDDENS, 1991: 25-29).

No mudo ocidental a clivagem do tempo com relação ao espaço determinou uma *relação de exterioridade* para com os dinamismos socioambientais cabíveis exclusivamente a partir de uma conotação progressiva emprestada ao tempo social.

Aliás, nada sugere identidade entre linearidade e progressividade, termos que são normalmente confundidos como sinônimos. Entenda-se: progressividade temporal

pressupõe uma disposição hierárquica de eventos, *portanto ordinal*, compreensão esta alheia à concepção judaico-cristã do tempo, impregnada de *caráter cardinal* ²⁸.

Em segundo lugar, como decorrência do ponto anterior, a concepção judaico-cristã de mundo jamais ensejou a supressão do espaço pelo tempo. Com efeito, esta noção esteve conotada em diferentes cenários tradicionais condizentes com práticas não supressivas do espaço.

Cabalmente, esta concepção se indispõe com uma hegemonia de um ritmo temporal em contradição com os ciclos da natureza, pelo que de resto, entendê-la como “matriz ideológica” da degradação ambiental, fórmula costumeira numa coletânea de arroubos ambientalistas, seria uma afirmação precipitada e imprudente.

Em contrário à Modernidade, a concepção judaico-cristã de mundo esteve presente em articulações tempôro-espaciais de diferenciada densidade e substância social. Porém, todas compartilhavam uma parceria, em diferentes gradações, com os ritmos presentes no entorno natural.

Em terceiro lugar, há que ser ressaltada uma gênese absolutamente diferente da *linearidade cardinal* que surge no judaísmo original sinaítico (ou javismo, centrado na reverência e reconhecimento de Javé como Deus único), comparativamente à interpretação progressiva que ocorreu dezenas de séculos após na Europa Ocidental.

A *ordenação linear e cardinal do tempo* irrompe em meio a um cenário dominado por vastos impérios territoriais, que ideologicamente preconizavam concepções cíclicas do tempo estreitamente vinculadas à necessidade de manutenção de um poder estatal dessimétrico e ajustadas a um metabolismo com o meio natural no qual a tributação era o eixo do sistema de engenharia (WALDMAN, 1992a).

Neste sentido, a concepção de tempo linear proposta pelo javismo é indissociável de um rol de proposições que o inscrevem enquanto uma cosmogonia em oposição aos impérios do crescente fértil (*passim* WALDMAN, 1993).

Explicitamente, o javismo conjuminava-se com uma perspectiva monoteísta que despersonalizava a natureza, questionando o papel do Estado como intermediário entre o espaço habitado e o arquétipo celestial responsável por sua legitimação no plano ideológico-religioso (Ver ELIADE, 1978: 20-26).

Assim sendo, o tempo linear javista era bem mais um vetor de contestação política ao tributarismo do que um pressuposto de uma “visão instrumental” da natureza que num parecer de senso comum, é transposta, abstrata e trans-historicamente, para o contexto da sociedade moderna.

Nesta perspectiva, a forma linear javista de apreensão do tempo social conviveu com uma heterogeneidade das paisagens naturais constituintes da velha Canaã. O espaço cananeu foi modelado em segmentos detentores de diferente taxonomia ambiental, formando um espaço ladrilhado disposto em consonância com uma *landschaft* natural plenificada por contrastes, sulcada por vales, desfiladeiros e montanhas.

Não por outra razão, entre os hebreus as referências identitárias com relação *ao outro*, permaneceram marcadamente territoriais. Malgrado a visão unitária de Humanidade que caracteriza o monoteísmo (VENDRAME, 1981: 206-210), o pagão era sumamente um adorador de outros deuses, *apreciação esta marcadamente territorial pelo simples fato destes deuses serem senhores de um território*.

Coerentemente, a própria Palestina tinha uma referência simbólica espacializante. Contrastando com os territórios nos quais ídolos eram adorados, este espaço era acima de tudo a *Terra do Senhor*, qualificação entronizada por outro qualificativo espacial assaz conhecido: a *Terra Santa*.

Este convívio de uma concepção linear do tempo, embora não progressiva, com diferentes texturas socioambientais também pode ser constatada noutro cenário no qual a concepção judaico-cristã de mundo marcou forte presença: a Europa feudal.

O feudalismo, tal como as formações sociais pré-modernas em geral, formatava uma espacialidade na qual conviviam várias histórias e várias geografias. Isto é patente nas clivagens sociais, na estruturação política, no tecido cultural, nas diferenciações geográficas, na intercalação de povos e religiões.

Exemplificando, em espaços como a Curlândia, Livônia e a Íngria, no Báltico Oriental, a Ordem dos Cavaleiros Teutônicos, classe senhorial de ascendência germânica, polarizava com uma populosa massa camponesa de origem finesa, estoniana ou letuana.

Similarmente, na Rutênia ²⁹, os latifundiários, denominados localmente de *pans*, eram poloneses e não ucranianos. Em muitas partes da Grã-Bretanha, os daneses ³⁰, um antigo ramo das populações *viking* ³¹ que havia migrado da Escandinávia e se instalado em posições fortificadas ao longo da ilha, exerciam o poder impondo-se a um numeroso campesinato de origem celta ou anglo-saxônica.

No que demarca outra congeminação com texturas étnicas, as cidades medievais, quando de caráter mercantil (substantivando, pois lógicas processuais estranhas ao feudalismo), reuniam fervilhantes colônias de alógenos, particularmente de judeus, transformados virtualmente num povo-classe, praticantes de ofícios vedados, mas necessários e indispensáveis, à sociedade cristã ³².

Linguisticamente, o continente estava retalhado numa imensa Babel, aglutinando uma miríade de idiomas por sua vez fracionados num número incontável de dialetos e falas regionais, assim permanecendo até o surgimento das modernas monarquias nacionais europeias ³³.

Na Europa do medievo, a possível influência unificadora do papado não conseguiu consolidar-se frente à fragmentação objetiva do poder. Mesmo a liturgia da Igreja, vertida em latim, era um idioma rigorosamente estrangeiro para vasta maioria da população.

O feudalismo reforçava e se nutria de relações de cunho local e patrimonial que eram sua essência indiscutível. O espaço europeu estava decomposto em unidades em grande parte autárquicas e autossuficientes, cuja fragmentação foi reforçada por uma dependência para com o meio natural e pelo nível restrito dos mercadeios comerciais.

Deste modo, um conjunto de fatores induzia formulações espacialmente excludentes *do outro*. Isto é patente *no outro* do período medieval que era, por excelência, *o judeu*.

Centrada na imagem do *Ahasverus*, o mitológico judeu errante ³⁴, a exclusão tinha por sustentação uma argumentação de fundo teológico-religioso voltada contra uma minoria, o grupo judaico, que diante dos critérios feudais de organização do espaço, constituía um grupo desterritorializado.

Tal estigma espacial de exclusão era reflexo objetivo do fato dos judeus estarem, na sociedade medieval, espacialmente difusos, incrustados nos seus poros. Isto é, em territorialidades incompletamente articuladas com o mundo feudal.

Este tipo de inserção estava articulado com a atividade que lhes fora reservada pelo sistema econômico feudal: a de responsáveis pela restrita circulação monetária admissível em uma economia natural, centrada na produção de valores de uso.

Sinteticamente, o *Ahasverus* respondia por um imaginário espacial no qual *o judeu era integrado pela rejeição, engendrado como marginal e diferenciado para que não deixasse de existir* (PINSKY, 1981: 11).

Nesta linha de argumentação, o preconceito antissemita na Idade Média justificava-se pelo fato do judeu representar, neste período, um elemento que potencialmente poderia polarizar com uma espacialidade ladrilhada, avessa ao aprofundamento de um intercâmbio mais orgânico entre os fragmentos.

Neste panorama, a concepção de tempo linear cardinal, intrínseca ao universo de valores judaico-cristão, nunca manifestou protagonismo na direção da supressão do espaço pelo tempo.

Tal hipótese, apenas poderia estar configurada caso se fizesse presente em nível das aspirações sociais e das demandas concretas de reprodução material dos atores históricos do mundo judaico-cristão, uma apreensão linear do tempo conjugada com uma ótica de progressividade, algo que jamais se materializou nos contextos anteriores ao surgimento da economia de mercado.

Em suma: o compromisso objetivo com os dinamismos socioambientais naqueles grupos e sociedades mais tarde definidas como antecessoras do Ocidente - antigos hebreus, primeiras comunidades cristãs, Europa medieval, etc. - era incompatível com a perspectiva da progressividade.

Também poderíamos asseverar *mesmo este tempo linear “arcaico” encontrou forte resistência em ser assimilado*. No antigo Oriente, esta resistência foi exacerbada, por exemplo, pelo fato da noção coabitar com formulações imaginárias que na sua totalidade, se pautavam por ordenações cíclicas e não lineares do tempo social.

Na Europa medieval, o tempo linear era objetivamente ignorado pela população camponesa. O campesinato medieval estava em larga medida apegado a noções mágicas derivadas de um estilo de vida regrado pela sazonalidade das estações e das lides agrícolas.

Durante o período medieval, argumenta Aron GOUREVITCH, o cristianismo “não conseguiu superar o apego característico da consciência arcaica do arquétipo mítico, a atitude ritual e mágica diante da realidade e em particular, do fluir do tempo” (1975: 275).

Ademais, a questão deste tempo social “arcaico”, não-progressivo, cardinal e não ordinal, auxilia a compreender alguns interessantes fenômenos históricos. Dentre estes, o fato da concepção judaico-cristã de mundo, movendo uma guerra sem quartel contra o paganismo, ter conseguido manter-se apenas ao custo de enormes esforços.

Neste recorte, atente-se para as repetitivas admoestações bíblicas a respeito da popularidade dos cultos idólatras e externamente ao Levante, a intempestividade da Cristandade em oposição à sobrevivência de cultos pagãos no campesinato europeu em toda a Idade Média.

Isto porque a linearidade do tempo sempre substantivou uma prefiguração de difícil compreensão para o homem do povo, ponderação especialmente verdadeira para a massa camponesa.

No mais, subscreva-se que a sazonalidade e as pulsões da natureza encontravam nos arquétipos pagãos uma explicação mais convincente, e sem dúvida alguma mais atraente, para as comunidades agrárias, que desde os albores da história, sempre estiveram imersas numa relação orgânica com o entorno natural.

De difícil interiorização, este tempo linear esteve sob ameaça permanente de ser submerso por um universo mítico que o acossava sem descanso. Por isso mesmo, os interlocutores e os proponentes deste imaginário elaboraram respostas defensivas de caráter altamente abstrato, que na maior parte dos casos, apenas realimentaram a incompreensão por parte das populações que pretendiam incorporar ou assimilar.

Finalmente, tal interpretação do espaço-tempo, ao se fundamentar numa linha de perdurabilidade, e portanto, não se descolar dos dinamismos cíclicos da natureza, diferenciava-se precariamente das concepções míticas que se propunha a combater.

Conforme assinalamos, o tempo linear corporificado no Javismo surge enquanto um ideário em oposição ao domínio despótico dos antigos impérios orientais. No antigo crescente fértil, grupos pertencentes a diferentes origens étnicas, que foram excluídos ou colocaram-se à margem dos processos sociais, políticos e econômicos então em curso, originaram enormes e incontroláveis concentrações de *hapiru* ou *apiru*.

Reunindo nômades, camponeses sem-terra, escravos fugidos, salteadores, pastores, mercenários e rebeldes de todo o tipo, os *habiru* resistiam aos grandes impérios do fértil crescente, abrigando-se preferencialmente nas periferias, espaço onde o poder despótico tinha dificuldade de alcançá-los.

Mencionados pelas crônicas das chancelarias e dos postos de controle dos impérios egípcio e da mesopotâmia, os *hapiru* estiveram à testa da criação, no território sírio-cananeu, de novas células espaciais, dentre as quais os assentamentos hebraicos da Palestina³⁵.

Entretanto, mesmo antagonizando os grandes impérios da época, os *hapiru* não se distinguiram inteiramente das práticas socioambientais típicas do mundo oriental. Exemplificando, espacialmente os estabelecimentos criados em solo palestino não discrepavam da vigorosa economia agrária e pastoril que durante milênios distinguiu as culturas do Levante e da Velha Ásia em geral (WALDMAN, 1993 e 1992a).

Nesta linha de raciocínio, apenas a Modernidade rompeu com as interpretações não-progressivas do tempo social, aí incluídas as lineares cardinais que caracterizaram tanto o judaísmo quanto o cristianismo.

Tais interpretações são típicas da totalidade dos padrões civilizatórios anteriores ao mundo moderno e primaram, de uma forma ou de outra, por pautarem uma parceria com os ciclos de matéria e energia presentes no espaço geográfico.

A singularidade da concepção *linear e progressiva* do tempo social prende-se, pois às transformações históricas que foram apanágio exclusivo da inculturação ocidental e de nenhuma outra. A noção de progressividade era absolutamente estranha ao conjunto das populações tradicionais do universo tradicional.

Peculiar e coadjuvante da moderna economia de mercado, a concepção de tempo linear e progressivo demarca uma ruptura radical, uma inflexão profunda para com todas as demais regulações sociais do tempo anteriormente em curso.

A grande marca desta proposição de cadenciamento do tempo social, ausente nas sociedades do passado, foi o antagonismo com relação aos dinamismos presentes na dimensão espacial tal como esta é entendida em seu *stricto sensu*.

Por isso mesmo, e em contraste com épocas precedentes, a Modernidade inaugura uma era na qual os desequilíbrios sociais são manifestos, entrelaçando-se com a grave deterioração do meio ambiente.

Razões específicas e medulares que ajudam a inscrever a discriminação a partir de um paradigma temporal, e não mais espacial como dantes. Distinção que aliada aos fatores históricos e sociais que pavimentaram o caminho da sociedade moderna, são concomitantemente, estacas que afirmam a especificidade do racismo e das suas declinações.

IV. TEMPO, RACISMO E ESPAÇO

Com base no que pontuamos, seria possível, em síntese, elencar várias implicações pertinentes à conexão da noção de progressividade ao racismo, configurando uma matriz ontológica e epistemológica. Fundamentalmente pelo que segue:

1. A noção de tempo linear e progressivo opõe-se explicitamente ao particularismo e por extensão, à heterogeneidade, excluindo nesta vertente, qualquer coexistência com regulações sociais do tempo-espaço diferentes da que propõe.

Ao contrário das aceções perduráveis dos antigos tempos sociais, o entendimento que surge na Europa Ocidental não é propenso a ser espacialmente circunscrito. Pelo contrário, sua aspiração é assumidamente o domínio de todos os horizontes.

Ontologicamente, *este tempo social arroga-se a um mandato universal: “Às caravelas e a imprensa, se junta a pólvora, atrás de cujo poder de morte, a noção de obstáculo desaparece”* (BETTANINI, 1982: 24).

Neste senso, tempo social linear e progressivo nunca se sentiu constrangido e tão-pouco, aprisionado pelo espaço. Inversamente, materializou-se pela negação dos dinamismos sociais naturais que porventura se constituíram num embaraço à sua espacialização. *Daí a negação da autarquia.*

Esta nova interpretação do tempo social privilegia o artificial, sua emanção direta, pois em si mesma, a progressividade somente pode ser apreendida por intermédio da negação da naturalidade.

Não por outra razão, ao desqualificar e destruir os dinamismos socioambientais tidos como empecilho para proceder ao avanço e reprodução material da Modernidade, termina explicitamente por engendrar um estreito vínculo conectando degradação ambiental, artificialidade e racismo.

2. Como consequência do enunciado anterior, seria possível, numa acareação de inspiração marxista, *entender que o caráter universal do desenvolvimento das forças produtivas, terminou por anular o espaço.*

Noutras palavras, o tempo linear e progressivo excluiu a parceria maior ou menor com os fluxos da natureza, postura que foi característica essencial de todas as formações sociais de outrora. Nesta declinação, a mundialização do tempo social de mercado foi o móvel que verdadeiramente fundamentou a integração desigual dos não-ocidentais à nova dominação global.

Nesta marcha irrefreável rumo a artificialização integral do espaço, expandindo o chamado *ambiente construído*, a Modernidade, tendo por suporte uma organização mundializada da produção secundada por um ritmo temporal único, decretou a uniformidade como meta máxima e indiscutível.

Em nome desta referência, *o outro* passou a ser objeto de uma manipulação simbólica por meio da qual *diferença e desigualdade terminaram sinonimizados*, e por extensão, tornando o que seria diferente e desigual como passível de eliminação e de extermínio.

O espaço artificial que vai sendo lentamente articulado com a irrupção da economia de mercado, ao ser antagônico com os fluxos que perpassam pela natureza, entrou em decidida contradição com a totalidade dos equilíbrios socioambientais do mundo tradicional.

Apesar de ser fato frequentemente esquecido, isto implicou no reenquadramento de segmentos ponderáveis da própria população camponesa europeia, regrada por ordenações do tempo estranhas e adversas ao novo ritmo temporal, aos novos ditames do tempo linear e progressivo.

Entenda-se que na realidade, muito antes de inaugurar o massacre das populações indígenas, de escravizar milhões de africanos e de submeter os povos da Ásia e Oceania ao seu tacão, a criação das novas identidades nacionais europeias (muitas das quais dificilmente seriam identificáveis no tecido étnico europeu apenas alguns séculos antes), ensejou um genocídio físico e cultural até então desconhecido no continente europeu.

A trituração do diferente no contexto espacial europeu atingiu centenas de grupos e comunidades culturais. O avanço deste modelo implicou numa verdadeira limpeza étnica, responsável pelo desmantelamento de um número incalculável de saberes tradicionais, falares, festividades, aptidões e relações socioambientais, que em quase todos os casos desapareceram para sempre.

Ao mesmo tempo, com vistas a assegurar a nova fruição do intercâmbio, lado a lado com estratégias de homogeneização, foram estabelecidos modelos específicos de interdição espacial, em alguns casos pela ressemantização de situações anteriores de exclusão.

Esta foi a situação vivenciada por grupos como os ciganos ³⁶, repetidamente expulsos de um país para outro, e pela minoria judaica, que com a implantação dos *guettos*,

são novamente desterritorializados, desta vez no sentido “moderno” da terminologia

³⁷.

De qualquer modo, no essencial estas iniciativas confluem para o mesmo propósito: garantir a fruição do novo tempo social de mercado, básico para respaldar a reformulação social, política e econômica no continente europeu, e mais adiante, em todo o Planeta.

3. No plano epistemológico, a mundialização da economia de mercado foi legitimada por enfoques que traduziam as injunções do ritmo temporal de tipo novo. O mundo ocidental passa a ser apresentado como o único a possuir história efetiva, eivada de significados progressivos, desenvolvimentistas e eurocêntricos.

Os demais povos, os *ditos atrasados* - expressão esta imbuída de nítida conotação temporal - passam a ocupar posições cronologicamente subalternas ou então, são simplesmente tachados como carentes de história. O atrasado é inapelavelmente estigmatizado como inferior, alguém que não se ajusta ou optou por não se adequar ao que é considerado avançado.

Na nova linha do tempo elaborada com base num sentido progressivo da história, é postulada uma sequência na qual os primitivos (do latim *primi*, ou seja, “primeiros”) e os aborígenes (isto é “originários”), são deslocados para um remoto princípio da história, uma noite dos tempos habitada por todos aqueles que não foram agraciados pela reelaboração do tempo-espço promovida pelos ocidentais.

O surgimento, ou ressemantização, de *monstros* ou *semi-monstros* é consequência inevitável deste processo, levado a cabo com o concurso da exclusão com base em arquétipos anteriores, que são reatualizados em novas situações.

Eles estão encarnados, por exemplo, nas imagens do leproso, do judeu, do negro, da bruxa, do pagão e do muçulmano, decorrendo em alegorias fantásticas presentes em inúmeras peças culturais, das lendas à legislação, das narrativas literárias aos registros pictóricos, muitas vezes apelando para réplicas das mesmas ilustrações (Figuras 4 e 5).

No mais das vezes, os alógenos e excluídos formam uma única articulação imaginária que os funde num denominador comum, um imaginário inquisitorial já presente nas ideias do moderno Estado-nação europeu, com muitos paralelos com o Século XX, dentre os quais, “a noção de quinta-coluna, de pessoas agindo de acordo com ordens vindas de fora” (Cf. GINZBURG, 1989: 27).



FIGURAS 4 e 5 - A REAPARIÇÃO DOS ALIENÍGENAS “ANTIGOS” EM TERRITÓRIOS “NOVOS”. A crença de que os espaços estranhos ao conhecido são ocupados por alienígenas carecendo de traços consagrados de humanidade é antiga e aparece em várias civilizações pré-modernas. Na ilustração acima, estão alguns dos semi-monstros idealizados por Gaius Julius Solinus, autor romano do século III d.C., que tiveram curso corrente em toda a Idade Média. Mais tarde, eis que estas estranhas criaturas reaparecem nas representações das populações do Brasil Colônia. Mas, mesmo no Século XX as imagens fantásticas de Solinus foram utilizadas para recalcar estereótipos endereçados a grupos estigmatizados por movimentos de extrema direita (Fonte das imagens: *Cosmographia*, de Sebastian MÜNSTER (1554: 1.151) e Levin Hulsius, *Kurtze Wunderbare Beschreibung Dess Goldreichen Königsreichs Guianae in America*, Nuremberga, 1603, in Pinterest, < <https://br.pinterest.com/> >. Acesso: 22-05-2018).

As categorias sociais ou étnicas que foram excluídas ou codificadas como estorvos concretos ou aparentes à reprodução deste novo sistema de engenharia, passam a ser negativamente incorporadas à natureza, pressuposto para a naturalização da desigualdade e paralelamente, para as formulações relativas a uma hierarquia racial.

A vista disso se estabelece e consolida um sincronismo que encadeia uma relação contraditória com o meio natural, enraizada no tempo linear e progressivo, com a questão da discriminação racial, um mote dúplice altamente revelador de dilemas característicos da Modernidade ³⁸.

4. Com base nestas premissas, a nova regulação do tempo social levou ao enrijecimento do espaço, *acompanhado da expulsão, exclusão ou eliminação do outro, tido como temporalmente inadequado e espacialmente incompatível*.

Na sua totalidade mais ampla, este modo de espacialização redundou em eventos invariavelmente excludentes *do outro* do espaço a ser incorporado, sempre com eixo num ritmado temporal que em suas últimas consequências, empurrou para fora do tempo os bárbaros, pagãos, semi-monstros e aparições. É neste sentido que *o outro*, no Ocidente, *mais que um espaço diverso, habita uma época diferente*.

A irrupção da Modernidade veio formatar um arranjo espacial, secundado por um arquétipo espacial altamente impactante no plano étnico e racial. A consolidação deste ideário corre paralelamente ao tempo social que materializado, por exemplo, nos magníficos relógios que passaram a ornamentar as torres das magistraturas municipais da Europa Moderna.

Em uma luta feroz contra a temporalidade do feudalismo, a primeira dentre muitas acepções que soçobram diante das proposições triturantes da Modernidade, o novo tempo social impõe sucessivos recuos à temporalidade medieval, terminando por derrotá-la de modo implacável.

Assim, o tempo linear e progressivo esgarçou uma espacialidade que primava pelo isolamento e pelos ritmos quase circadianos do sistema de engenharia. Derrotado, o tempo dos feudos e das baronias sobreviveu nos velhos carrilhões dos templos e das catedrais, seu último reduto.

Os sinos, socialmente desvitalizados, foram reduzidos a uma mera reminiscência de um tempo desaparecido, o primeiro a ser extirpado pela marcha implacável da artificialidade. Um melancólico frontispício do que viria a suceder, de modo bem mais enfático, em todos os quadrantes do Planeta.

O que segue deste ponto em diante, é uma história marcada pela desumanização do diferente, submissão do desigual e desde que julgado como fundamental, pela eliminação do estigmatizado.

Uma narrativa recidivamente alimentada pelo preconceito e pela discriminação racial, cuja materialidade tem no espaço uma estaca matricial.

BIBLIOGRAFIA

LIVROS, PAPERS E ARTIGOS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Atualizado e ampliado por Giovanni Fornero. 4ª. edição. México: Fondo de Cultura Econômica. 2010;

AUGÉ, Marc. *Note Sur Les Rapports Entre Espace Social et Systèmes Symboliques*. Paris (França): Annales Économies, Sociétés, Civilisations (ESC), n°. 6, pp. 1251-1259. 1985;

BALANDIER, Georges. *Antropologia Política*. São Paulo (SP): Difusão Européia do Livro (DIFEL) e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1969;

BETTANINI, Tonino. *Espaço e Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982;

BOOKCHIN, Murray. *Sociobiologia ou Ecologia Social?*. Lisboa (Portugal): Sementeira. 1989;

BLIKSTEIN, Izidoro. *Semiologia de Dachau*. In: Revista Encontro, n°. 12. São Paulo (SP): Mapam. 1987;

BONIFACE, Pascal, VÉDRINE, Hubert et MAGNIER, Jean-Pierre. *Atlas do Mundo Global*. São Paulo (SP): Estação Liberdade. 2009;

BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho. *A Democracia e o Arquétipo da Alteridade*. In: *Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo*, Juana Elbein dos Santos (organização). Salvador (BA): Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB). 1992;

BRETON, Roland Jules-Louis. *Geografia das Civilizações*. Série Fundamentos, n°. 60. São Paulo (SP): Editora Ática. 1990;

CARDOSO, Ciro Flamarion Santanna. *O Egito Antigo*, Coleção Tudo é História, n°. 36. São Paulo (SP): Editora Brasiliense. 1982;

_____. *A Síria na Idade do Bronze e a Questão do Modo de Produção Asiático*. In: *Modo de Produção Asiático - Nova Visita a um Velho Conceito*. Ciro Flamarion S. Cardoso (organização). Rio de Janeiro (RJ): Editora Campus. 1990a;

_____. *De Volta às Fontes Originais: O Conceito de Modo de Produção Asiático em Marx e Engels*. In: *Modo de Produção Asiático - Nova Visita a Um Velho Conceito*, 1ª edição. Rio de Janeiro (RJ): Editora Campus. 1990b;

_____. *Antiguidade Oriental - Política e Religião*. São Paulo (SP): Editora Contexto. 1990c;

CHEBABI, Wilson de Lyra. *Medo da Diferença: Discriminação, Identidade e Tradição*. In: *Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo*, Juana Elbein dos Santos (organização), Salvador (BA): Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB). 1992;

CLAVAL, Paul. *Espaço e Poder*. Rio de Janeiro (RJ): Zahar Editores. 1979;

CLÉBERT, Jean-Paul. *Los Gitanos*. Barcelona (Espanha): Aymá S/A Editorial. 1965;

CUVILLIER, Armand. *Sociologia da Cultura*. Porto Alegre e São Paulo (RS-SP): coedição Editora Globo e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

DIÓGENES, Glória Maria dos Santos. *Pós Modernidade: Mito e Natureza*. Fortaleza: Núcleo de Estudos e Pesquisas Sociais (NEPS) e Universidade Federal do Ceará (UFC). 1992;

DUBY, Georges. *Atlas Historique Mondial*. Paris (França): Larousse - Essays et Documents. 2011;

ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Coleção Perspectivas do Homem. Lisboa (Portugal): Edições 70. 1978;

FONTETTE, François de. *O Racismo*, Lisboa (Portugal): Livraria Bertrand. 1976;

FOUCAULT, Michel. *Micro-física do Poder*. Rio de Janeiro (RJ): Editora Graal. 1979;

FREUD, Sigmund. *Esboço de Psicanálise*. Coleção Os Pensadores, Volume XXXIX. São Paulo (SP): Editora Abril. 1974;

GARCIA, Loreley. *Viagem pelo Labirinto do Mal*. In: *Revista Encontro*, nº. 8. São Paulo (SP): Mapam. 1985;

GARDET, Louis. *Concepções Muçulmanas de Tempo e História*. In: *As Culturas e o Tempo*. Petrópolis e São Paulo (RJ-SP): Editora Vozes e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo (SP): Editora da Universidade Estadual Paulista (UNESP). 1991;

GINZBURG, Carlo. *Bruxas, Judeus e a Redescoberta da História*. In: Revista Shalom, nº. 276, pp. 25-31. São Paulo (SP): Editora Shalom. 1989;

GODELIER, Maurice. *A Noção de Modo de Produção Asiático e os Esquemas Marxistas de Evolução das Sociedades*. In: O Modo de Produção Asiático, Lisboa (Portugal): Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes (CERM) - SEARA NOVA. 1974;

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. Coleção Debates, nº. 91. São Paulo (SP): Editora Perspectiva. 1974;

GOUREVITCH, Aron Yakovlevich. *O Tempo como Problema de História Cultural*. In: *Estudos reunidos pela UNESCO*, Petrópolis e São Paulo (RJ-SP): Editora Vozes e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

GUGLIELMO, Antônio Roberto. *A Pré-história: Uma abordagem ecológica*. Coleção Tudo é História, nº. 135. São Paulo (SP): Editora Brasiliense. 1991;

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Coleção Biblioteca Vórtice, Sociologia e Política, nº. 21. São Paulo (SP): Edições Vórtice/ Editora Revista dos Tribunais. 1990;

HALL, Edward Twitchell. *A Dimensão Oculta*, 2ª edição. Rio de Janeiro (RJ): Editora Francisco Alves. 1981;

JAHODA, Marie et ACKERMAN, Nathan Ward. *Distúrbios Emocionais e Anti-Semitismo*, Coleção Debates, nº. 10. São Paulo (SP): Editora Perspectiva. 1969;

JOPPERT, Ricardo. *O Alicerce Cultural da China*. Rio de Janeiro (RJ): Editora Avenir Ltda. 1978;

KINDER Hermann et HILGEMANN Werner. *Atlas Histórico Mundial*. Colección Fundamentos, nº. 2. Madri (Espanha): Ediciones Istmo, 1975;

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Modernidade e Violência*. In: *Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo*, Juana Elbein dos Santos (organização), Salvador (BA): Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB). 1992;

LEFF, Enrique. *Saber Ambiental: Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade, Poder*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes/ PNUMA. 2004;

LEWIS, M. Paul (Coordenação). *Ethnologue: Languages of the World*. 16ª edição. Dallas (EUA): Summer Institute of Linguistics - SIL International. 2009;

LIDDELL, Henry George et SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford (Reino Unido): Perseus Digital Library. 1940;

LEVY-STRAUSS, Claude. *Raça e Historia*. São Paulo (SP): Editora Perspectiva. 1970;

LOWENTHAL, David. *Geografia, Experiência e Imaginação: Em Direção a uma Epistemologia Geográfica*. In: *Perspectivas da Geografia*. São Paulo (SP): Difusão Européia do Livro (DIFEL). 1985;

MANTRAN, Robert. *Expansão Muçulmana - Séculos VII-XI*. Coleção Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, nº. 20. São Paulo (SP): Livraria Pioneira Editora. 1977;

MARX, Karl. *A Dominação Britânica na Índia*. Artigo publicado no New York Daily Tribune, 25 de Junho de 1853. In: *Sobre as Sociedades Pré-Capitalistas*, volume 2. Lisboa (Portugal): Seara Nova. 1976;

_____. *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*, Coleção Pensamento Crítico, volume 3. Rio de Janeiro (RJ): Editora Paz e Terra. 1975a;

_____. *O Capital*. 3ª. edição, São Paulo (SP): Editora Civilização Brasileira. 1975b;

MARX, Karl et ENGELS, Friederich. *A Ideologia Alemã, Parte I: Feuerbach*. Barcelona (Espanha): Editora Grijalbo. 1977;

MC LUHAN, Marshall et FIORE, Quentin. *Guerra e Paz na Aldeia Global*. Rio de Janeiro (RJ): Editora Record. 1971;

MEADOWS, Dennis L. et alli (Orgs.). *Limites do Crescimento: Um Relatório para o Projeto do Clube de Roma sobre o Dilema da Humanidade*. Coleção Debates, nº. 90. São Paulo (SP): Editora Perspectiva, 1973;

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Coleção Debates, nº. 40. São Paulo (SP): Editora Perspectiva. 2012;

_____. *Em torno do Marxismo*. In: *Os Pensadores*. São Paulo (SP): Editora Abril Cultural. 1980a;

_____. *De Mauss a Claude Levy-Strauss*. In: *Os Pensadores*. São Paulo (SP): Editora Abril Cultural. 1980b;

MORAES, Antonio Carlos Robert. *Foucault e a Geografia*. In: *Boletim Paulista de Geografia*, nº. 66. São Paulo (SP): Associação dos Geógrafos Brasileiros (AGB). 1988;

MOREIRA, Ruy. *A Geografia Serve para Desvendar as Máscaras Sociais*. In: *Geografia: Teoria e Crítica*, Ruy Moreira (organização). São Paulo e Petrópolis (SP-RJ): Editora Vozes. 1982;

MUNANGA, Kabengele. *Povos e Civilizações Africanos*. In: Introdução aos Estudos da África Contemporânea. Brasília e São Paulo (DF-SP): Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP) e Ministério das Relações Exteriores, texto mimeo. 1984;

NEHER, André. *Visão do Tempo e da História na Cultura Judaica*. In: *As Culturas e o Tempo* São Paulo e Petrópolis (SP-RJ): Editora Vozes e Editora da Universidade de São Paulo (Edusp). 1975;

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *Espaço e Tempo: Compreensão Materialista e Dialética*. In: *Novos Rumos da Geografia Brasileira*, Milton Santos (organização). São Paulo (SP): Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia (HUCITEC). 1981;

OLIVEIRA, Cêurio de. *Dicionário Cartográfico*. 2ª edição, Rio de Janeiro (RJ): Fundação IBGE. 1983;

PANKOW, Gisela. *O Homem e seu Espaço Vivido*. Campinas (SP): Editora Papirus. 1988;

PATTARO, Germano. *A Concepção Cristã de Tempo*. In: *As Culturas e o Tempo* São Paulo-Petrópolis (SP-RJ): Editora Vozes e Editora da Universidade de São Paulo (Edusp). 1975;

PINSKY, Jaime. *Prefácio de Concepção Materialista da Questão Judaica*, de Abraham Leon. São Paulo (SP): Editora Global. 1981;

_____. *Questão Nacional e Marxismo*. Jaime Pinsky (organização). São Paulo (SP): Editora Brasiliense. 1980;

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: as origens da nossa época*. 8ª edição. Rio de Janeiro (RJ): Editora Campus. 2000;

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. *Ética e Meio Ambiente*. Rio de Janeiro (RJ): texto mimeo. 1992;

_____. *Os (Des) Caminhos do Meio Ambiente*. São Paulo (SP): Editora Contexto. 1990;

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do Espaço Habitado*. São Paulo (SP): Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia (HUCITEC). 1988;

_____. *Por uma Geografia Nova - Da crítica da geografia a uma geografia crítica*. São Paulo (SP): Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia (HUCITEC) e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1978;

SCHWANTES, Milton. *História de Israel - Local e Origens*. São Leopoldo (RS): texto mimeo. 1984;

SOJA, Edward. *Between Geographical Materialism and Spatial Fetishism: Some Observations on the Development of Marxist Spatial Analysis*. São Paulo (SP): texto mimeo. 1986;

SERRANO, Carlos. *Os Senhores da Terra a os Homens do Mar: Antropologia Política de um Reino Africano*. Coleção Antropologia, nº. 2. São Paulo (SP): Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (FFLCH-USP). 1983;

SEVCENKO, Nicolau. *O Renascimento*. São Paulo e Campinas (SP): Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)/ Editora Atual. 1984;

SILVA, Umberto. *Arte e Ideologia del Fascismo*. Valencia (Espanha): Fernando Torres Editor. 1975;

SODRÉ, Muniz. *Espaço e Território no Brasil*. In: *Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo*, Juana Elbein dos Santos (organização). Salvador (BA): Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB). 1992;

SOUZA, José Álvaro de. *Geografia Lingüística: Dominação e liberdade*. Coleção Repensando a Geografia. São Paulo: Editora Contexto, 1991;

TUAN, Yi Fu. *Topofilia - Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente*. São Paulo (SP): Difusão Européia do Livro (DIFEL). 1990;

VENDRAME, Calisto. *A Escravidão na Bíblia*. Coleção Ensaios, nº. 72. São Paulo (SP): Editora Ática. 1981;

WALDMAN, Maurício. *Cartografias do Racismo: Arquétipos, Fantasmata e Espelhos*. Antropologia: Coleção Temas Contemporâneos, nº 2. São Paulo (SP): Editora Kotev. 2016;

_____. *Meio Ambiente & Antropologia*. Série Meio Ambiente, nº. 6. São Paulo (SP): Editora SENAC. 2006;

_____. *Arquétipos, Fantasmata e Espelhos*. In: revista GEOUSP - Espaço e Tempo, nº. 23, pp. 44-63. São Paulo (SP): Serviço de Pós-Graduação do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). 2008;

_____. *Imaginário, Espaço e Discriminação Racial*. In: revista GEOUSP - Espaço e Tempo, nº. 14, pp. 44-63. São Paulo (SP): Serviço de Pós-Graduação do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). 2003;

_____. *Metamorfoses do Espaço Imaginário: Um ensaio “topo-lógico” relativo ao universo da cultura, do espaço e do imaginário*. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo (SP): Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. 1997;

_____. *Bereshit: A Criação da Diversidade*. In: Revista Tempo e Presença, nº. 279, exemplar de Janeiro/Fevereiro, pp. 40-42. São Paulo-Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). 1995;

_____. *Espaço e Modo de Produção Asiático*. In: Boletim Paulista de Geografia, nº. 72. São Paulo (SP): Associação dos Geógrafos Brasileiros (AGB), seção local São Paulo. 1994;

_____. *Bíblia e Ecologia*. artigo trilingue (português, inglês e castelhano). In: *Bibliografia Bíblica Latino-Americana 1992*, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo (SP): Instituto Metodista de Ensino Superior (IMES). 1993;

_____. *Templos e Florestas: Metamorfoses da Natureza e Naturalidades da Metamorfose no Mundo Oriental*. São Paulo (SP): mimeo. 1992a;

_____. *A Ecologia do Tempo*. Paper elaborado para o Fórum Global da Eco-92. São Paulo e São Bernardo do Campo (SP): texto mimeo. 1992b;

OBRAS RARAS

MÜNSTER, Sebastian. *Cosmographia*. Cosmographie universalis Lib. VI. In quibus iuxta certioris fidei scriptorum traditionem describuntur, Omnium habitabilis orbis partium situs, propriaeq, dotes. Regionum Topographicae effigies. Terrae ingenia, quibus sit ut tam diferentes & varias specie res, & animatas, & inanimatas, ferat. Animalium peregrinorum naturae & picturae. Nobilicrum ciuitatum icones & descriptiones. Regum & principum genealogiae. Item omnium gentium mores, leges,

religio, mutationes: atos memorabilium in hunc usque annum 1554, gestarum rerum Historia. Autore Sebast. Munstero. 1554;

LITERATURA

BORGES, Jorge Luis. *Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*. In *Ficções*. Porto Alegre (RS): Editora Globo. 1970;

KAFKA, Franz. *A Metamorfose*. Edições de Ouro, nº. 1654. Rio de Janeiro (RJ): Ediouro. 1971;

FILMOGRAFIA

CRONENBERG, David. *Videodrome - A Síndrome do Vídeo*. 1983;

BERGMAN, Ingmar. *O Ovo da Serpente*. 1977.

DOCUMENTOS

World Media, Planeta em Movimento. Edição da Folha de São Paulo. São Paulo (SP): 1991;

Tratado Contra o Racismo. Fórum Global, ECO-92. Rio de Janeiro (RJ): 1992;

O Socialismo dos Idiotas. In: *Dossiê Véspera*, publicação da Agência Ecumênica de Serviços (AGEN) em coedição com o Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH), Fevereiro de 1993.

¹ **Cartografias do Racismo: Imaginário, Discriminação Racial e Espaço**, ISBN: 1230001145670, é um título que primeiramente foi disponibilizado na **Plataforma Kobo** pela **Editora Kotev** (Kotev ©) em Maio de 2016. Em Maio de 2018, este mesmo material foi transformado em texto de acesso livre na Internet em Formato PDF. **Cartografias do Racismo: Imaginário, Discriminação Racial e Espaço**, que junto com o título *Cartografias do Racismo: Arquétipos, Fantasmagorias e Espelhos*, integra uma duologia, é uma obra cujo foco é assinalar os vínculos existentes entre o espaço, tanto nas suas dimensões concretas quanto nas imaginárias, com a questão da discriminação racial, articulando ambas temáticas por sua vez com a relação mantida entre as sociedades e a natureza, tendo por nexos explicativos a regulação social do tempo. Para além da localização do racismo exclusivamente em nível da concretude social, **Cartografias do Racismo: Imaginário, Discriminação Racial e Espaço** busca evidenciar, pois uma cartografia e uma geografia do imaginário, entendidas como matriciais para a imposição, consolidação e/ou revivificação de dinamismos espaciais excludentes. Neste contexto, a eclosão de uma interpretação linear e progressiva do tempo social, firmada na supressão do espaço pelo tempo, uma inferência entendida neste material como específica à Modernidade, está pautada como matriz da origem de formas genuinamente racistas de discriminação. Por extensão, o racismo seria pertinente exclusivamente ao padrão civilizatório ocidental e a nenhum outro. Neste sentido, a discriminação racial seria resultante de um padrão civilizatório que suprimiu o espaço em função do tempo, processo este articulado com a negação do outro e das pulsões da natureza. Por fim, **Cartografias do Racismo: Imaginário, Discriminação Racial e Espaço** tem por meta apreender o racismo e o processo de construção e reconstrução das diferenças, tal como se especificam no contexto da globalização. Editorialmente, **Cartografias do Racismo: Imaginário, Discriminação Racial e Espaço** é um material que toma por base ensaio elaborado em 1993 para o *Curso Teorias sobre o Racismo e Discursos Anti-Racistas*, ministrado em nível de pós-graduação junto ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), pelo Professor Kabengele Munanga. **Cartografias do Racismo: Imaginário, Discriminação Racial e Espaço** constitui a primeira parte deste material, publicado em 2003 pela revista GEOUSP - Espaço e Tempo nº 14, de responsabilidade do Serviço de Pós-Graduação do Departamento de Geografia da FFLCH-USP, nº. 14, pp. 45-64, posteriormente retrabalhado quando da confecção do livro *Meio Ambiente & Antropologia* (Editora SENAC, 2006). A presente edição deste texto pela **Editora Kotev** (Maio, 2018), preservando o teor e as premissas originais destes materiais, agregou considerável proporção de informações novas, especificações, imagens e adendos, seguidas de notas editoriais, explicativas e bibliográficas, assim como de cautelas editoriais de estilo atinentes ao Formato PDF.

A formatação do material, contou com a Assistência de Editoração e Tratamento Digital de Imagens do *webdesigner* Francesco Antonio Picciolo, E-mail: francesco_antonio@hotmail.com, Home-page: www.harddesignweb.com.br. A capa é baseada em peça artística do pintor armênio Tigran Tsitoghdzian (1976-), da Série Espelhos, reconhecida produção deste artista. **Palavras-chave:** Imaginário, arquétipo espacial, territorialidade, tempo, espaço, ocidente, racismo, regulação social do tempo, tempo linear e progressivo, supressão do espaço, cartografia do imaginário, espaço simbólico, exclusão espacial. Anote-se que editorialmente, o texto de **Cartografias do Racismo: Imaginário, Discriminação Racial e Espaço** é um material gratuito, sendo vedada qualquer modalidade de reprodução comercial e também, de divulgação sem aprovação prévia da **Editora Kotev** (Kotev©). A citação de **Cartografias do Racismo: Imaginário, Discriminação Racial e Espaço** deve em caráter obrigatório incorporar referências bibliográficas em conformidade com o padrão modelar que segue: WALDMAN, Maurício. *Cartografias do Racismo: Imaginário, Discriminação Racial e Espaço*. Antropologia: Coleção Temas Contemporâneos 1. São Paulo (SP): Editora Kotev. 2018.

² **Maurício Waldman** é antropólogo, jornalista, pesquisador acadêmico e professor universitário. Militante ambientalista histórico do Estado de São Paulo, Maurício Waldman somou a esta trajetória experiências institucionais na área do meio ambiente e uma trajetória acadêmica diversificada, com contribuições nas vertentes da antropologia, geografia, sociologia e em relações internacionais. Trabalha desde os anos 1990 em linhas de pesquisa relacionadas a questões étnicas e raciais, que no caso de *Cartografias do Racismo: Imaginário, Discriminação Racial e Espaço* é discutida no bojo de uma antropologia topológica, vertente da disciplina centrada na percepção cultural do espaço-tempo. Waldman foi colaborador de Chico Mendes, Coordenador de Meio Ambiente em São Bernardo do Campo (SP) e Chefe da Coleta Seletiva de Lixo na capital paulista. Nos anos 1990, participou no CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), em movimentos em defesa da Represa Billings no Grande ABC Paulista e em diversas entidades ecológicas, dentre as quais o Comitê de Apoio aos Povos da Floresta de São Paulo. Waldman atuou como articulista na revista Brasil-Angola Magazine (São Paulo), é colaborador do Jornal Cultura (de Luanda) e do Instituto Portal Afro (São Paulo). Autor de 18 livros e de mais de 700 artigos, textos acadêmicos e pareceres de consultoria, Waldman é autor, dentre outras obras, de *Ecologia e Lutas Sociais no Brasil* (Contexto, 1992) e de *Antropologia & Meio Ambiente* (SENAC, 2006), primeira obra brasileira no campo da antropologia ambiental. É também autor de *Africanidade, Espaço e Tradição: A Topologia do Imaginário Espacial Tradicional Africano na fala griot sobre Sundjata Keita do Mali* (Revista África, coedição CEA-USP/Editora Humanitas, 1997-1998, Vol. 20/21, pp. 219-268), *paper* considerado academicamente relevante pelo Centre

National de la Recherche Scientifique (CNRS), o mais influente centro de pesquisa mantido pelo governo francês (Cf. Ficha Catalográfica). Maurício Waldman é graduado em Sociologia (USP, 1982), Licenciado em Geografia Econômica (USP, 1992), Mestre em Antropologia (USP, 1997), Doutor em Geografia (USP, 2006), Pós Doutor em Geociências (UNICAMP, 2011), Pós Doutor em Relações Internacionais (USP, 2013) e Pós Doutor em Meio Ambiente (PNPD-CAPES, 2015).

Mais Informação:

Portal do Professor Maurício Waldman: www.mw.pro.br

Maurício Waldman - Textos Masterizados: <http://mwtextos.com.br/>

Currículo Plataforma Lattes-CNPq: <http://lattes.cnpq.br/3749636915642474>

Verbete Wikipédia (BrE): http://en.wikipedia.org/wiki/Mauricio_Waldman

Contato Email: mw@mw.pro.br

³ *Shtetl* é um termo da língua iídiche significando “cidadezinha”. Esta denominação era aplicada até a II Guerra Mundial para povoações e/ou bairros com densa população judaica em países do Leste europeu como Polônia, Rússia, Bielorrússia e Ucrânia. Praticamente todos estes pequenos aldeamentos foram destruídos durante a invasão nazista.

⁴ Anote-se que o termo espaço é com frequência substituído nestes casos por campo ou área. Porém, constituem terminologias que semanticamente mantêm clara filiação à noção de espaço.

⁵ Este sentido está presente na própria origem da terminologia, proveniente do grego *στίγμα*: junção de *στίζω* (*stízō*, “eu marco, assinalo”), com o sufixo *μα* (*ma*), que forma substantivos a partir de raízes neutras. Na antiga Grécia, a palavra referia-se às marcas ou tatuagens escarificadas ou queimadas na pele de criminosos, malfeitores, escravos e traidores, de modo a torná-los visíveis e identificados pela condição de marginais ao sistema, permitindo que fossem evitados, particularmente em locais públicos.

⁶ Na história contemporânea recente, observou-se o funcionamento, em caráter provisório ou permanente, de equipamentos construídos com o objetivo precípuo em isolar grupos e populações. Este seria o caso dos campos de isolamento construídos pelos ingleses para aprisionar grupos da população civil durante a Guerra dos Bôers na África do Sul (1880-1881), o arquipélago *gulag* soviético dos “campos de trabalho” e as “aldeias estratégicas” que isolavam a população vietnamita do contágio com a insurgência nacionalista na Guerra do Vietnã (1955-1975). Embora objeto de controvérsias, atente-se que diversos autores definem estes espaços como integrando um *universo concentracionário*, diferindo, pois dos *campos de extermínio*, implantados pelos nazistas com a função única de liquidar povos inferiores e adversários ideológicos, que seriam deste modo uma exegese radicalizada dos campos de concentração.

⁷ Tese amplamente aceita indica que a palavra *ghetto* provém do termo hebraico *guet*: divórcio.

⁸ Territórios declarados independentes pela África do Sul durante o governo de minoria branca, reunindo etnias específicas, todas do grupo Bantu. Os *bantustans* nunca foram reconhecidos pela comunidade diplomática mundial, principalmente por adequarem-se às políticas de separação das raças e de desapropriação das etnias autóctones pelo regime racista sul-africano.

⁹ Este conceito foi objeto de várias análises por parte do geógrafo brasileiro Milton SANTOS, que entendia o espaço como uma estaca conceitual indissociável do tempo: “O espaço, espaço-paisagem, é o testemunho de um modo de produção nestas suas manifestações concretas, o testemunho de um momento do mundo” (1978: 138). Como está implícita nesta asserção, a modelagem do espaço geográfico, os arranjos dados aos elementos naturais com os quais as sociedades humanas se deparam no ambiente seriam, pois resultado direto de transformações históricas, representativas de um dado contexto ou conjuntura. Traduzindo relações sociais, mantidas pelos homens entre si e destes, com a natureza, neste processo, a formação espacial é fundamentalmente uma *natureza artificial* ou *segunda*, criada pela ação do homem em sociedade e nesta derivação, traduzindo os sentidos e dissensos que percorrem a totalidade do edifício social (*apud* SANTOS, 1978: 201).

¹⁰ De um modo geral, as ciências sociais definem a Modernidade ou Ocidente como uma sociedade surgida na Europa Ocidental a partir da Baixa Idade Média, formando um sistema cujas dinâmicas técnicas e unificadoras conquistaram crescente supremacia, embaladas pela radicalização crescente das suas demandas civilizatórias. O mundo moderno respalda modos de vida que desvencilharam, de um modo que não têm precedentes, a Humanidade dos modos tradicionais de ordem social. A Modernidade se caracteriza pela autonomia do econômico como princípio regulador, sendo lógica da produção a diretriz básica da economia, raiz da problemática ambiental contemporânea. Padrões de excelência técnica controlam os ambientes materiais, culturais, políticos, econômicos e sociais do mundo contemporâneo. Diante ordenações de valores criadas pela Modernidade, a religião perde prestígio, sobrepujada por modelos abstratos que fundamentam relações informais e impessoais. A mediação com o meio natural passou a ser enquadrada por determinações laicas de mundo, perdendo, pois imemoriais atribuições mágicas, metafísicas e afetivas que comandaram o mundo pré-moderno (Cf. POLANYI, 2000: 47; GIDDENS, 1991: 14-19 e GOUREVITCH, 1975).

¹¹ Sublinhe-se que nas crônicas medievais, eram de uso corrente termos como ismaelitas, berberiscos e sarracenos para identificar adeptos da religião muçulmana. Embora estes três termos, junto com agareno e árabe, constituam etnônimos, eram amiúde adotados como sinônimos de muçulmano, maometano e islâmico, que por

sinal, definem uma opção religiosa, e não étnica (Vide BRETON, 1990; MANTRAN, 1977; GARDET, 1975).

¹² Esclareça-se que a expansão do Ocidente foi acompanhada da inculturação de formas de discriminação dantes total ou parcialmente desconhecidas pelas populações e culturas extraeuropeias. Por exemplo, o genocídio dos armênios por parte do governo turco nos anos 1915-1918, ceifando 1.500.000 vítimas deste povo, embora ocorrendo fora das fronteiras geográficas da Europa, foi por outra via, um evento que ocorreu sob o signo da implantação de um modelo de Estado nacional que é puramente uma proposição ocidental.

¹³ Na geografia, as terminologias *fixos* e *fluxos* correspondem a conceituações elaboradas por Milton Santos ao longo dos anos 1970. Ambas operam enquanto estacas epistemológicas para a definição de espaço tal como propostas por este geógrafo, entendidas como uma relação entre sistemas de objetos (*fixos*) e sistemas de ações (*fluxos*). Funcionalmente, os fixos e os fluxos, isto é, respectivamente os pontos de sustentação material do sistema e as inferências que magnetizam sua perpetuação, mantêm interação permanente de caráter dialético, expressão de um dinamismo social que para o geógrafo, é o nexos fundacional da construção do espaço geográfico (*passim* SANTOS, 1988 e 1978).

¹⁴ A questão de fundo reside em que a compreensão da discriminação racial adotando como critério exclusivo o espaço concreto não dá conta de problemáticas que extrapolam a substantivação das relações sociais. Exemplificando, existem poucas diferenças *quanto à forma*, entre objetos espaciais tão diferentes quanto um campo de concentração e determinadas organizações industriais. Neste, e em outros casos, as diferenciações são resgatadas pelo sentido social, ideológico e no apelo simbólico concedido às formas, que não obrigatoriamente são explicitados pela geografia concreta. Em paralelo, determinações eminentemente materiais não contemplam os direcionamentos relativos à contingência da história. Numa acepção mais maleável do devir, notamos que contingência significa simultaneamente, *que a dialética da história pode enterrar-se ou desviar-se em aventuras, sem resolver os problemas que pôs a nu* (Cf. MERLEAU-PONTY, 1980a: 23). Por fim, chamando a atenção para uma assertiva marxista para a qual os próprios marxistas não parecem prestar a devida atenção, *as ideias também podem se constituir numa poderosa força material*.

¹⁵ Seria este o caso do *social-darwinismo*, que transpõe para a história humana as colocações relativas à “sobrevivência dos mais fortes”, implicando em uma “competição de raça contra raça” e conseqüentemente, na sobrevivência daquela “mais bem sucedida”. Na atualidade, a *sociobiologia*, versão atualizada do paradigma anterior, repõe sob novas roupagens, estes mesmos argumentos. Defendida especialmente por Edward Wilson (in *Sociobiologia: A Nova Síntese*, de

1975), propõe a *tese do gene egoísta*, naturalizando a questão da concorrência, da desigualdade, da pobreza e da propriedade privada (Vide BOOKCHIN, 1989).

¹⁶ Observe-se que etimologicamente o termo primitivo, assim como indígena, nativo e aborígene estão, em princípio, desprovidos de adjetivação negativa. Por outro lado, estas expressões assimilaram claros apensos desqualificantes, tornando-as, deste modo, pouco atraentes nas análises que pretendem isenção frente a juízos de valor.

¹⁷ Retenha-se que a definição de Maia enquanto império é contestada. Na realidade, os grupos de línguas do tronco Maia na América Central nunca formaram um império. Estavam organizados em núcleos urbanos independentes uns dos outros, e em nenhum momento se reuniram sob uma estrutura centralizada única.

¹⁸ O termo deriva dos berberes, populações que originalmente ocupavam o norte do continente africano.

¹⁹ Terminologia com largo trânsito nos escritos de Marx e Engels na análise das sociedades que integravam o modo de produção asiático.

²⁰ Os itálicos correspondem a grupos pré-romanos assentados na parte central da península italiana.

²¹ A Magna Grécia corresponde a territórios de colonização helênica no Sul da Itália e que assim permaneceram por séculos. Rubrique-se que Roma nunca conseguiu, ou pretendeu, latinizar de fato esta porção da Itália. Até o Século XV, persistiam numerosos grupos de língua grega na região e ainda hoje, uma forma local deste idioma persiste em alguns enclaves. Remanescentes da população de origem grega, os *grikos*, são ainda encontrados em aldeias da Calábria e de Salento.

²² No que seria exemplo emblemático desta colocação, na língua russa a palavra *mir* (мир), significa simultaneamente *aldeia*, *paz* e *mundo*.

²³ Apenso originalmente circunscrito ao mundo greco-romano, *oikouménē* (do léxico grego *οἰκουμένη*, forma conjugada do particípio do verbo *οἰκέω*: habitar), designa espaço habitado, mundo conhecido e/ou civilizado. No fruir histórico, o termo encarnou a noção de uma Humanidade consorciada a um espaço progressivamente confundido com os limites do Planeta. A tal vertente a palavra ecúmeno, corriqueira no jargão geográfico, nomeando espaços sob tutela humana, se vincula de modo epifenomênico.

²⁴ Em grego, a palavra *omphalos* significa umbigo. Na tradição grega, coube a Zeus assinalar o centro, o umbigo do mundo, sendo Delfos, o sítio reconhecido com esta investidura no mundo helênico.

²⁵ Por esta razão, podemos falar de múltiplas geografias e de múltiplas histórias para os tempos anteriores à Modernidade: “Quantos grupos humanos existiam, na aurora do tempo social, sobre a face da Terra e tantas eram as formas de comandar o tempo e a natureza, isto é, tantas geografias particulares existiam. Havia milhares de geografias quando dos começos da história” (SANTOS, 1978: 164).

²⁶ O tempo social é referencial imprescindível para a compreensão do espaço geográfico, pois este resulta da materialização de determinado processo histórico. E mais corretamente, em vista da manifestação do contraditório, de uma acumulação desigual de tempos (Cf. SANTOS, 1988 e 1978). Por isso mesmo, a dimensão espacial de qualquer fenômeno social necessariamente reporta à análise de concepções de tempo historicamente localizadas. Por conseguinte, disciplinas consagradas ao estudo do espaço, como no caso da geografia, devem debater a questão do tempo. Nenhum espaço geográfico pode ser compreendido sem seu correspondente tempo social (Cf. SANTOS, 1988 e 1978; OLIVEIRA, 1981).

²⁷ A palavra é um calco linguístico de origem alemã, significando *concepção*, *cosmovisão* ou *intuição de mundo*, podendo também ser traduzida como *visão de mundo*. Em todos estes casos se refere a um quadro de ideias e crenças através dos quais indivíduos, povos, grupos e etnias interpretam o mundo e com ele interagem.

²⁸ Numa análise mais ampla, a absolutização de um caráter geral relacionado com as interpretações sociais do tempo, a linearidade ou circularidade, por exemplo, pode conduzir a diversos equívocos. Não é possível equiparar visões de mundo apenas a partir deste caráter geral. As sociedades da Velha Ásia e os povos sem Estado compartilhavam, por exemplo, de uma perspectiva cíclica do tempo social. Mas, isto não significa que os desígnios sociais fossem os mesmos. Importam sobremaneira as nuances e detalhamentos que contribuem para melhor identificar *o sentido dado ao tempo*. No caso da perspectiva linear, é possível diferenciar a concepção judaico-cristã daquela propriamente ocidental pelo fato da primeira ordenar cardinalmente os eventos (*um, dois, três, quatro, cinco, etc.*) enquanto que a segunda os organiza ordinalmente (*primeiro, segundo, terceiro, quarto, quinto, etc.*). Diferentemente da regulação ocidental do tempo, monitorada pela economia de mercado, nas acepções judaico-cristãs a sucessão dos eventos não está disposta de forma a exprimir uma hierarquia ou posição do elemento com relação ao todo.

²⁹ Rutênia é sinônimo de Ucrânia. Outra denominação dada a este país é “Pequena Rússia”, comum no vocabulário coloquial em língua russa. Contudo, fato óbvio, esta denominação é considerada pejorativa e de mau gosto pelos ucranianos.

³⁰ Os daneses correspondem em linhas gerais aos atuais dinamarqueses.

³¹ Os *vikings* não constituíam uma etnia, mas sim um conjunto de povos do tronco germânico estabelecidos nos confins da Europa setentrional. O termo parece derivar do germânico antigo *vikingar*: saqueadores.

³² Outros grupos étnicos, como os armênios nas rotas comerciais do sul e do leste europeus, e alemães, nos mercados do Báltico, tinham presença marcante no intercâmbio comercial. Todavia os judeus encarnaram mais do que qualquer outra etnia a identificação com as atividades não-rurais.

³³ Rubrique-se que este processo foi largamente privativo da Europa Ocidental. Nos países da Europa Oriental, cujo processo histórico acatou outras premissas (Vide BRETON, 1990), a instituição de línguas oficiais de Estado e de um estatuto nacional modelar foi postergada até os tempos contemporâneos.

³⁴ Também grafado como Aasvero, Asvero, Ahsuerus ou Ashver, trata-se de um personagem mítico, presente na tradição oral cristã, reportando à maldição da negação do Cristo por parte dos judeus.

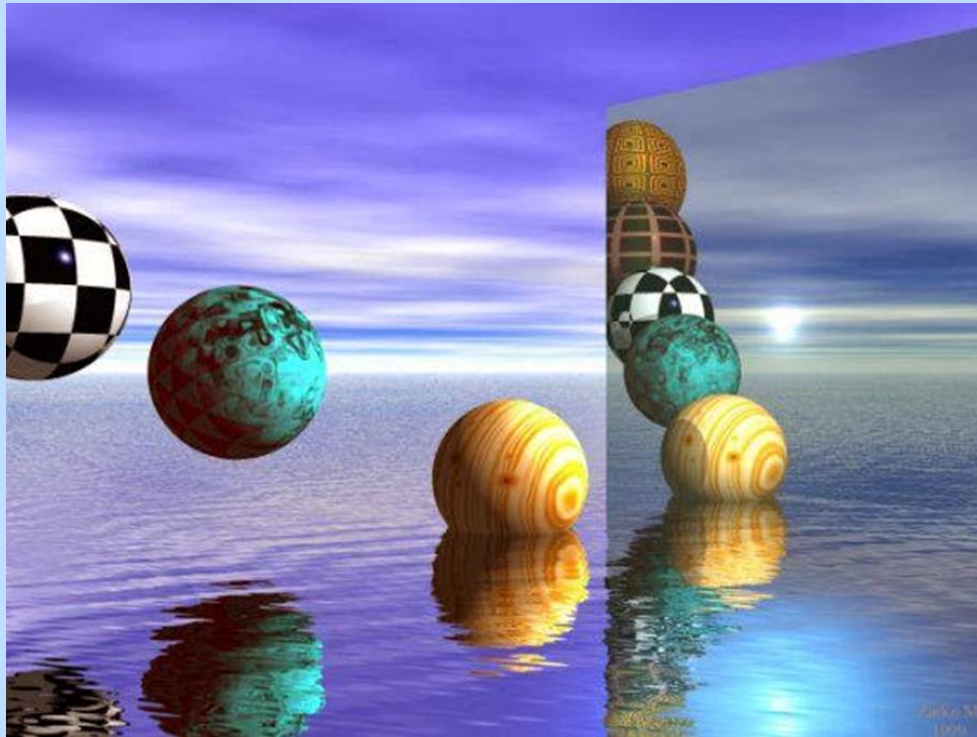
³⁵ Para muitos historiadores e especialistas no antigo oriente Médio, há uma linha de convergência conectando os *habiru* e os hebreus, respaldando os pilares teológicos e a visão de mundo proposta pelo javismo (Cf. SCHWANTES, 1984: 67-68).

³⁶ Aparentemente, tensões socioespaciais parecem explicar a irrupção do povo cigano no tempo e no espaço. Presumivelmente integrantes de castas da Índia setentrional cujos ofícios eram social e culturalmente estigmatizados - lides como a forja e artesanato dos metais, adestramento de animais e quiromancia - teriam pouco a pouco se etnicizado, adotando o nomadismo como forma de evasão dos controles sociais, religiosos, políticos e espaciais exercidos pelas castas dominantes (Cf. CLÉBERT, 1965: 125).

³⁷ Ao contrário do que é apregoado por certo senso comum, os *guettos* surgiram exclusivamente no contexto da centralização política configurada no surgimento das monarquias nacionais europeias e do avanço do capitalismo e *não no período medieval*. Eventuais concentrações de judeus no antigo tecido urbano medieval decorriam da vida comunitária e da especificidade da inserção da minoria judaica no contexto da sociedade feudal. Todavia, tal particularidade sucedeu ao largo de legislação determinando espaços pré-determinados de moradia para o grupo.

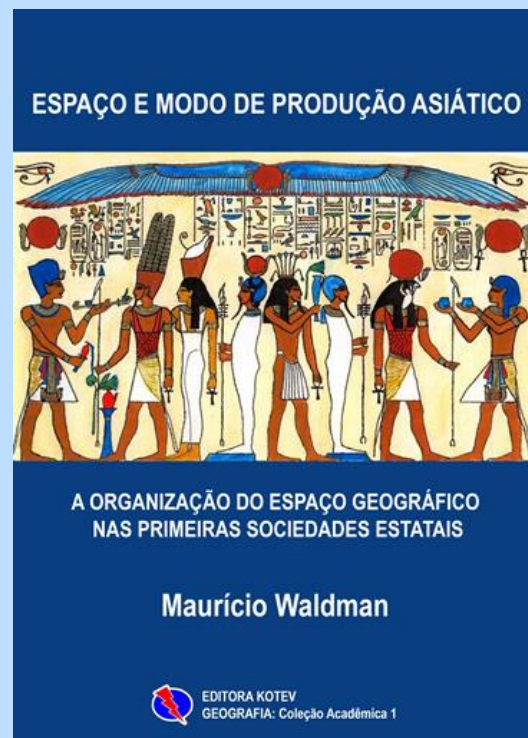
³⁸ O geógrafo brasileiro Carlos Walter PORTO GONÇALVES arrola alguns sugestivos exemplos deste sincronismo, patente inclusive na linguagem coloquial: “Na sociedade ocidental, veremos que subjacentemente às relações sociais instituídas em meio a tensões, conflitos e lutas, elabora-se um conceito determinado de natureza que fundamentalmente, dela desloca o homem. E aí se torna fácil perceber por que o imaginário ocidental costumeiramente associa à natureza os segmentos ou classes sociais oprimidas e exploradas, naturalizando essas condições: *Um*: As mulheres, *por natureza*, são frágeis e emotivas e, assim, devem ser mantidas em lugares protegidos, como o lar; *Dois*: Os povos indígenas são selvagens, e sendo da selva, *da natureza*, também são passíveis de dominação e discriminação; *Três*: Os negros são, *por natureza*, inferiores, portanto, incapazes de pensar racionalmente (leia-se cartesianamente); *Quatro*: Os operários, *por natureza*, são incapazes de planejar, projetar, em fim de pensar, e por isso, devem ficar restritos às operações manuais, ao fazer” (Cf. 1990: 126).

CONHEÇA A SÉRIE ANTROPOLOGIA DO ESPAÇO



SAIBA MAIS: <http://mwtextos.com.br/antropologia-do-espaco/>

MAIS TÍTULOS DA SÉRIE ANTROPOLOGIA DO ESPAÇO



http://mw.pro.br/mw/cartografias_do_racismo_02.pdf
http://mw.pro.br/mw/espaco_e_modo_de_producao_asiatico.pdf



Os debates sobre a temática antropológica são um pilar central de atuação da EDITORA KOTEV, publicadora digital que entrou em atividades no ano de 2016.

Também trabalhamos com temas relacionados com RELAÇÕES INTERNACIONAIS, MEIO AMBIENTE, CARTOGRAFIA, AFRICANIDADES, CIÊNCIA DA RELIGIÃO E EDUCAÇÃO AMBIENTAL.

Saiba mais sobre a EDITORA KOTEV. Acesse nossa página:

<http://kotev.com.br/>

Qualquer dúvida nos contate. Estamos à disposição para atendê-lo:

atendimento@kotev.com.br