

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO - PPPGI  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS - PPGL**

**LUAN PASSOS CARDOSO**

**A PERSPECTIVA DO ESPAÇO E OS CONFLITOS PÓS-MODERNOS EM MÁRIO  
DE CARVALHO: uma leitura do romance *Um deus passeando pela brisa da tarde***

São Luís  
2019

**LUAN PASSOS CARDOSO**

**A PERSPECTIVA DO ESPAÇO E OS CONFLITOS PÓS-MODERNOS EM MÁRIO  
DE CARVALHO: uma leitura do romance *Um deus passeando pela brisa da tarde***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras, da Universidade Federal do Maranhão como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Márcia Manir Miguel Feitosa

São Luís  
2019

Cardoso, Luan Passos

A perspectiva do espaço e os conflitos pós-modernos em Mário de Carvalho: uma leitura do romance *Um deus passeando pela brisa da tarde* / Luan Passos Cardoso. – 2019.

91 f.

Orientadora: Márcia Manir Miguel Feitosa.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Letras/CCH, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

1. Geografia Humanista Cultural. 2. Pós-modernismo. 3. *Um deus passeando pela brisa da tarde*. I. Manir Miguel Feitosa, Márcia. II. Título.

**LUAN PASSOS CARDOSO**

**A PERSPECTIVA DO ESPAÇO E OS CONFLITOS PÓS-MODERNOS EM MÁRIO  
DE CARVALHO: uma leitura do romance *Um deus passeando pela brisa da tarde***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras, da Universidade Federal do Maranhão como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Márcia Manir Miguel Feitosa

Aprovado em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Márcia Manir Miguel Feitosa** (Orientadora)  
Universidade Federal do Maranhão

---

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Rita de Cassia Oliveira**  
Universidade Federal do Maranhão

---

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Zulimar Márta Ribeiro Rodrigues**  
Universidade Federal do Maranhão

“Nunca ouviu, nem ouvirá, decerto, mencionar o deus que passeava no jardim, pela brisa da tarde”.

Mário de Carvalho

## DEDICATÓRIA

Todo mundo canta a sua terra e ele encantou e entoou a sua, com toda a emoção que carregava ao falar da sua Pátria Maranhão. Eu queria hoje poder dizer diretamente as palavras que aqui escrevo para ele, mas a vida tem modulações que não estão no controle do ser humano.

Ele sempre torceu pela vitória de todos que conhecia, vibrava ao mínimo das conquistas que alguém alcançava e ajudava em tudo que fora preciso para que ninguém se sentisse desamparado, seja qual fosse o problema. Foi a pessoa que deu a notícia mais importante da minha vida no ano de 2010. Emocionado, ao lado da sua esposa, a minha madrinha, ligou para o meu pai e disse: “— Pode festejar, o teu filho passou no vestibular!”

A alegria foi tanta, comovido pela vitória ligou para todas as pessoas que em comum conhecíamos avisando “da vitória que a família”. Sim! “A vitória da família”, assim ele dizia para todos. Nesse mesmo dia, estive em minha casa e festejamos! Aquilo que para mim era um sonho realizado, um objetivo alcançado, para ele; um troféu em forma de história que aonde ele fosse fazia questão de contar.

Um certo final de semana, na casa dos meus avós maternos, reunidos em família estávamos. Felizes pelo seu filho, Abraão Ferreira de Sousa Neto, ter sido aprovado na UnB. Para por alguns minutos raciocinou e discursou, algo característico dele. Disse direcionando seu rosto para mim, olhando nos meus olhos, emocionado, com os olhos marinados por lágrimas: “— A tua história é muito linda meu filho! É uma história que representa a luta dos teus pais, mas que ela é sua. Sempre se orgulhe da sua trajetória, porque ela deve ser lembrada sempre. Nós sempre homenageamos artistas, pessoas “ditas importantes”, mas esquecemos de homenagear as nossas próprias histórias”.

Existem diversos momentos em que esse homem esteve em minha vida. Mas quero registrar essa história, por conta do apropriado contexto. Ele não pôde viver para ver-me chegar ao título de mestre, mas me sinto honrado por ele ter existido e de eu poder escrever parte da história dele. Francisco Carlos Rocha Sousa, vulgo Cacá, a dedicatória a te faço por todos esses esplendorosos anos de amizade, companheirismo, de relação de tio para sobrinho, mesmo sendo por consideração.

*“Tu és a ausência mais presente que guardo em meu peito”.*

## AGRADECIMENTOS

Não sei se conseguiria chegar até esse momento sem a tua grande misericórdia e a tua infinita paciência comigo, pois pouco faço e recebo muito. São incontáveis os momentos pelos quais tive que passar e Tu, O Maior de Todos, Senhor de Tudo, sempre estava me auxiliando. Portanto, para o início dos meus agradecimentos ao Senhor Deus eu dedico esse trabalho e agradeço a Ele por todas as conquistas.

DEUS TE AGRADEÇO!

Vocês são o alicerce do que eu sou como ser humano. Toda a educação, valor, caráter e vontade de viver aprendi com vocês, além de hoje saber manter tais características. Muito mais por vocês do que por mim, findo mais um ciclo da minha vida e espero ter justificado todas as dores e os sacrifícios que tiveram para me criarem como ser humano. Sou o resultado da soma do que vocês se empenharam em construir. Inelmar Costa Passos e Walber Diegues Monteiro Cardoso.

Aos meus pais, muito obrigado!

Aprendi com a convivência fraternal o que é ser responsável por pessoas, e o quanto importante e necessário é ter uma postura reta que almeje sempre estar nos caminhos corretos. Para Luana Passos Cardoso, João Victor Passos Cardoso e Hugo Fidel Passos Cardoso, meu amor e carinho.

A minha irmã e aos meus irmãos, muito obrigado!

O apoio de todos vocês foram fundamentais para que compreendesse a saber respeitar a diferença das pessoas e de que, se precisar, amparado estarei por vocês. Para representar a todas e todos os familiares eu tomo a liberdade de escolher Itacimar Passos Sousa, minha madrinha, como aquela que aglutina todos os meus parentes que direta e indiretamente são alicerces da minha história.

Muito obrigado, Família Passos!

Danielle Gomes Mendes e Débora Suzane Gomes Mendes. Vocês foram os dois presentes que tive a honra de conhecer um pouco antes do mestrado, mas que até aqui sempre estiveram no apoio em tudo. Conselhos pessoais, compartilhamento de experiências, auxílio

nos momentos mais complicados desses últimos anos. Mesmo que eu escrevesse uma tese de doutorado jamais conseguiria usar os léxicos adequados para demonstrar o quão grato sou por vocês me permitirem ser um amigo próximo.

Muito obrigado, mais do que amigas!

Eu não sei como descrever a emoção da honra, de mais uma vez, ter sido orientado pela inenarrável Márcia Manir Miguel Feitosa. Eu confesso que não fui o exímio orientando que deveria ter sido, porém, a senhora com sua grandiosíssima paciência sempre esteve me guiando e em nenhum momento desamparado me senti. Professora, sou eternamente grato por ter aceitado me orientar. Fui presenteado com uma obra encantadora e a um autor que não tenho palavras que façam jus a sua imagem. Dessa vez deixo esse registro escrito do especial ser humano que és.

Muitíssimo obrigado, Márcia Manir Miguel Feitosa!

Agradeço a todas e todos os geplitianos que me acolheram tão calorosamente que, mesmo iniciante no grupo, desde o primeiro dia me receberam como se já fosse um veterano. O GEPLIT é um lugar que abriu as portas como um lar!

Muito obrigado, Grupo GEPLIT!

A todas e todos da UNA-SUS/UFMA e Grupo Saite Store, devido aos ensinamentos, espaço para me desenvolver como profissional e investimento para aprimorar o meu trabalho, em especial a Equipe de Design Instrucional – DI, o melhor grupo de profissionais que pude conhecer até o momento.

Muito obrigado!

Agradeço a Coordenação do PGLetras, em especial a Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Veraluce da Silva Lima ex-coordenadora do programa, e ao Prof. Dr. Rafael Campos Quevedo, atual coordenador do programa, por sempre estarem disponíveis para auxiliar os discentes nessa árdua caminhada no mestrado.

Muito obrigado!

## RESUMO

A história humana é constituída por diversos conflitos que vão desde a conquista por um território até a imposição de uma cultura ou ideologia. Conquistar espaço faz parte da própria gênese biológica do mundo, o que leva todos os seres vivos desse planeta a serem naturalmente expansivos. Conquanto, por mais que aparentemente exista espaço para todos, a humanidade foi educada a aceitar hierarquias divididas em lideranças, detentoras do poder supremo e liderados, representados pela camada servil. Esse pensamento foi um dos principais alicerces que fundamentou as estruturas sociais e ideológicas dos impérios, e é sob esse mesmo aspecto de sociedade imperial que o enredo do romance *Um deus passeando pela brisa da tarde*, do autor português Mário de Carvalho se desenvolve. O romance transcorre numa cidade romana, Tarcisis, pertencente ao território da Lusitânia, no século II d. C, comandada pelo magistrado Lúcio Valério Quíncio que, além de administrar os conflitos cotidianos, precisava solucionar uma iminente invasão dos mouros e o surgimento de uma nova seita religiosa, que buscava convencer os cidadãos de Tarcisis a negar valores romanos e se converterem ao cristianismo. Mesmo o enredo da obra sendo datado no século II d. C, é perceptível que o autor escreveu um romance memorialista que resgata, por meio da ficção, pensamentos e sentimentos antigos, mas que se assemelham ao comportamento contemporâneo, espelhando, assim, as agitações sociais do presente como semelhantes às do passado. Com o intuito de abarcar semelhante problemática, a análise literária desse romance pós-moderno terá como alicerce não apenas as reflexões que norteiam o Pós-modernismo, mas – e sobretudo - os postulados teóricos da Geografia Humanista Cultural, em que pesem os conflitos de territorialidade, os sentimentos de lugar e apinhamento, de lugar-sem-lugaridade e de não-lugar. Servirão como aporte teórico, no tocante ao Pós-modernismo, os estudos de Bauman, Hall, Eagleton e Arnaut e, no que diz respeito à Geografia Humanista Cultural, os pensamentos basilares de Bachelard, Dardel, Tuan e Relph.

**Palavras-chave:** *Um deus passeando pela brisa da tarde*. Pós-modernismo. Geografia Humanista Cultural.

## ABSTRACT

Human history is constituted by diverse conflicts that go from the conquest by a territory until the imposition of a culture or ideology. Conquering space is part of the world's own biological genesis, which causes all living beings on this planet to be naturally expansive. Although, seemingly there is room for all, humanity was educated to accept hierarchies divided into leaderships, holders of the supreme power and led, represented by the servile layer. This thought was one of the main foundations that grounded the social and ideological structures of empires, and it is under this very aspect of imperial society that the plot of the novel *A god strolling in the afternoon breeze*, by the Portuguese author Mário de Carvalho develops. The novel is set in a Roman city, Tarcisis, belonging to the territory of Lusitania, in the second century AD. C, commanded by magistrate Lúcio Valério Quíncio who, in addition to managing the daily conflicts, needed to solve an imminent invasion of the Moors and the emergence of a new religious sect, which sought to convince the citizens of Tarcisis to deny Roman values and convert to Christianity. Even the plot of the work being dated in the second century d. C, it is noticeable that the author wrote a memoirist novel that rescues, through fiction, ancient thoughts and feelings, but which resemble contemporary behavior, thus mirroring the social agitations of the present as like those of the past. In order to encompass such a problem, the literary analysis of this postmodern novel will be based not only on the reflections that guide Postmodernism, but - and above all - the theoretical postulates of Humanist Cultural Geography, in which conflicts of territoriality, feelings of place and crowding, place-without-place and non-place. The contributions of Bachelard, Dardel, Tuan, and Relph will serve as a theoretical contribution to Postmodernism, the studies of Bauman, Hall, Eagleton and Arnaut and, as far as Humanist Cultural Geography is concerned.

**Keywords:** *Um deus passeando pela brisa da tarde*. Postmodernism. Cultural Humanist Geography.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>2 A ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DO ESPAÇO</b> .....	12
<b>2.1 A fenomenologia do conhecimento de Husserl e o espaço poético de Bachelard</b> .....	12
<b>2.2 A geograficidade de Dardel</b> .....	16
<b>2.3 O espírito topofílico de Tuan</b> .....	18
<b>2.4 A primazia do lugar para Relph</b> .....	21
<b>2.5 Sem nós: o lugar-sem-lugaridade e o não-lugar</b> .....	24
<b>3 O ESPAÇO PÓS-MODERNO</b> .....	26
<b>3.1 Os meandros do Pós-modernismo</b> .....	26
<b>3.2 Uma sociedade de espaços fragmentados</b> .....	30
<b>3.3 A desconstrução do coletivo e o advento do não-lugar</b> .....	33
<b>4 MÁRIO DE CARVALHO: o paladino da memória</b> .....	36
<b>4.1 Passeando pelo romance</b> .....	37
<b>5 EU NÃO RECONHEÇO ESTE LUGAR!:</b> os espaços conflituosos em <i>Um deus passeando pela brisa da tarde</i> .....	39
<b>5.1 Tarcisis, uma polis paradoxal</b> .....	39
<b>5.2 O espaço romano: contraposição entre pertencimento e exílio</b> .....	47
<b>5.3 Lúcio: o demiurgo</b> .....	58
<b>5.4 Romanos e cristãos: um conflito de territorialidade religiosa</b> .....	61
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	84
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	87

## 1 INTRODUÇÃO

Apesar das mudanças no século atual estarem levando a humanidade para novos paradigmas sociais, uma parcela da sociedade aceita a afirmativa de o século XX ter representado o ápice da evolução humana a partir do momento em que os meios tecnológicos foram inseridos no cotidiano das pessoas em quase todos os espaços do ser humano. Porém, o que alguns estudiosos da época não atentaram foi que, paralelo ao processo de criação das tecnologias, a humanidade adequava seus valores conforme aos novos espaços oriundos da expansão tecnológica.

Tanto a evolução quanto a expansão das tecnologias já eram vislumbradas por alguns intelectuais que observavam o avanço industrial, responsável pelo fomento da evolução tecnológica do século XX. Os escritores H.G. Wells, Aldous Huxley, George Orwell, Ray Bradbury, Margaret Atwood e Humberto de Campos, dentre outros, já explanavam sobre a interferência das tecnologias na vida moderna e as consequências positivas e negativas do avanço tecnológico.

Mas as transformações sociais vivenciadas pela humanidade durante o século passado não foram discutidas apenas pela Literatura, pois as mudanças ocasionadas pela modernidade do século XX modificaram o modo como o ser humano respondia aos paradigmas sociais desse século. A relação Homem e Terra estava em constante modificação e a Geografia se mostrou sensível ao movimento que essa relação acarretava. No interior da Geografia, extremamente positivista, a Geografia Cultural deu a partida para que os estudos geográficos chegassem a novas perspectivas.

Segundo Werther Holzer (2016), a Geografia Cultural, desde o seu início, na Alemanha, considerava que a paisagem é um espaço definido em termos formais, funcionais e genéticos. Ideia essa difundida pelo geógrafo e professor americano Carl Ortruin Sauer que compreendeu a necessidade de desvincular o pensamento de que a geografia se resumisse à geometria e ao conceito positivista, porque Sauer entendeu que a geografia entrelaça o homem e suas relações com a paisagem, espaço e lugar a partir da vivência com o meio.

A relação do homem com o meio não se restringe apenas à comunicação com o outro. Muito além disso, as percepções e sentimentos vivenciados em um espaço são também essenciais para entender o entrelace da geografia e o homem. Essa relação com o meio acende o natural desejo do homem de transformar o espaço conforme suas necessidades, criando, assim, o habitat.

Esse habitat é formado, principalmente, pela ligação afetiva do homem com o espaço modificado. Todavia, se o espaço modificado pelo homem se dá por meio da afetuosidade, é natural pensar que as oscilações das experiências humanas irão interferir, direta e indiretamente, na forma como o homem interage com tudo que o circunda. Neste exato ponto, a Geografia Cultural abre caminho para os estudos da Geografia Humanista que se detém na relação do Homem com a Terra de maneira mais profunda, entrelaçando, na linha do tempo, a experiência, a afetuosidade e a vivência como elementos que constituem o estar no espaço, buscando criar no ser o sentido de lugar.

O século XXI representa, em todos os campos da sociedade, não só um novo século que deu nascimento a um novo ciclo temporal, mas também um novo espaço para mudanças no comportamento da humanidade em relação a diversos conceitos, comportamentos e valores já consolidados em séculos passados. Uma dessas demandas trata da fragmentação da interação e da imagem humana, característica bem específica de um momento paradigmático da sociedade que estudiosos como Zygmunt Bauman, Stuart Hall, Homi K. Bhabha e Ana Paula Arnaut denominam de Pós-modernismo.

Logo, visando contemplar o diálogo entre a Geografia Humanista Cultural<sup>1</sup> e o Pós-modernismo, este trabalho faz uma leitura analítica do romance *Um deus passeando pela brisa da tarde* (2006), do autor lusitano Mário de Carvalho.

Mário de Carvalho é um ficcionista, roteirista e dramaturgo português. Autor de diversas obras literárias<sup>2</sup> de grande relevância para a literatura portuguesa contemporânea. Seus romances apresentam uma narrativa ficcional histórica caracterizada não somente pelo rigor na escrita, mas, principalmente, pela riqueza de minúcias em cada parágrafo das suas tramas.

A trama da obra é datada no século II d.C. e a história acontece em Tarcisis, cidade romana da Lusitânia, comandada pelo magistrado Lúcio Valério Quíncio, o personagem principal da obra. Lúcio é o administrador da cidade e o principal responsável por gerenciar os conflitos internos entre os cidadãos de Tarcisis e um novo movimento religioso conhecido como congregação de peixes que confronta diretamente os costumes romanos. O romance

---

<sup>1</sup> A Geografia Humanista é a corrente da geografia que pesquisa as experiências das pessoas e grupos em relação ao espaço com o fim de entender seus valores e comportamentos. Surgiu em meados dos anos 1960 e ganhou

<sup>2</sup> *O livro grande de Tebas, navio e Mariana*, 1982, Prémio Cidade de Lisboa; *A paixão do Conde de Fróis*, 1986, Prémio D. Dinis; *Quatrocentos mil sestércios*, 1991, Grande Prémio APE; *O Conde Jano*, 1991, Grande Prémio de Conto Camilo Castelo Branco; e o aclamadíssimo *Um deus passeando pela brisa da tarde*, 1994, Prémio de Romance e Novela da APE/IPLB, Prémio Fernando Namora, Prémio Pégaso de Literatura; Prémio Literário Giuseppe Acerbi.

aborda questões como: conflito por espaço, a busca por um lugar, questionamentos sobre os conceitos culturais e ideológicos e o sentimento de pertencimento.

Apesar de o enredo ser uma trama ficcional que ocorre no século II d.C., é possível observar que existem analogias próximas a questões atuais, tais como: identidade fragmentada, conflitos por territorialidade e o sentimento de não pertencimento que competem com o modo de ser do homem pós-moderno. Para contemplar essa leitura analítica, o trabalho está dividido em quatro capítulos. O primeiro situa a Geografia Humanista Cultural e seus principais conceitos epistemológicos, relativos, sobretudo, a espaço e a lugar. Assim, para compor a discussão desse capítulo serão abordados: a fenomenologia do conhecimento, de Edmund Husserl, e sua concepção de fenômeno; o espaço poético de Bachelard e sua íntima relação com a fenomenologia; o conceito de geograficidade a partir dos estudos de Eric Dardel; a perspectiva topofílica de Yi-Fu Tuan e sua relação com os conceitos de não-lugar e de lugar-sem-lugaridade cunhados por Edward Relph.

O segundo capítulo apresenta os argumentos de Zygmunt Bauman, Stuart Hall e Ana Paula Arnaut, dentre outros autores, sobre o contexto do Pós-modernismo e seus paradigmas. Findando a leitura analítica, o terceiro capítulo apresenta o autor Mário de Carvalho discorrendo sobre o seu estilo de escrita e situando o contexto do romance, o quarto capítulo aborda a obra de Mário de Carvalho, palco do desenvolvimento dos conflitos entre os personagens e o espaço que ocupam. Neste capítulo se fará uma abordagem sobre o espaço, o lugar, a paisagem, o sentimento de topofilia e topofobia vivenciados pelos personagens e os momentos em que a sensação de espaciosidade e apinhamento se fazem presentes na obra.

Os embates transcorridos nos espaços da cidade, em que a procura por um lugar com significado colidirá com a fragmentação da imagem, será o ponto-chave para comprovar a presença dos conflitos pós-modernos no romance por meio do fenômeno da religiosidade.

## **2 A ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DO ESPAÇO**

### **2.1 A fenomenologia do conhecimento de Husserl e o espaço poético de Bachelard**

Muito além de questões fisiográficas e temporais, o espaço não está limitado em demarcar limites ou se fazer existir apenas quando o ser humano interage com ele. O espaço existe independente de quem ou o que esteja ocupando-o. O espaço também não está caracterizado na Literatura somente pelo cenário ou paisagem ilustrativa de um local descrito numa determinada obra. O espaço é existir, é ser, é ter, poder se transformar. O espaço está além da criação, ele também é um fenômeno, um acontecimento, fixo, mas, ainda sim, fenômeno. Portanto, antes de adentrar os meandros do espaço, faz-se necessário conhecer o que é o fenômeno.

Para Gaston Bachelard, a fenomenologia é a essência do fenômeno que se manifesta por meio da experiência. Porém, antes de discorrer sobre a fenomenologia do espaço poético de Bachelard, é necessário conhecer a fenomenologia propriamente dita.

Edmund Husserl (2006, p. 23), ao definir a fenomenologia, afirma que “[...] a fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento”. No pensamento husserliano, o fenômeno é uma manifestação consciente do indivíduo, sendo o fenômeno a estrutura específica que descreve a fenomenologia, ou, mais especificamente, a fenomenologia do conhecimento, como define Husserl (1958, p. 34-35):

[...] é a ciência dos fenômenos cognoscitivos neste duplo sentido: ciência dos conhecimentos como fenômenos (Erscheinungen), manifestações, actos da consciência em que se exibem, se tornam conscientes, passiva ou activamente, estas e aquelas objectalidades; e, por outro lado, ciência destas objectalidades enquanto a si mesmas se exibem deste modo. A palavra ‘fenômeno’ tem dois sentidos em virtude da correlação essencial entre o aparecer e o que aparece.

Porém, no centro dessa fenomenologia do conhecimento, existe a consciência transcendental que também influencia a formação do fenômeno. A consciência transcendental é um estado da consciência que possibilita atingir certos níveis da própria consciência. Esses níveis são: o empírico e o transcendental. No nível empírico, se tem o ato do aprender e, no nível transcendental, o ato do construir. São justamente esses níveis os responsáveis pela formação do fenômeno que, conforme Husserl, seria um fluxo imanente de vivências que compõe a consciência.

A fenomenologia é além do sentir, pois move-se também pelo agir de motivações, experienciadas e construídas pelo indivíduo. Porém, o que é externo à consciência também fará parte da construção do fenômeno e não nasce isolado e muito menos se manifesta do acaso. Husserl comenta que:

Não tem sentido algum falar de coisas que simplesmente existem e apenas precisam de ser vistas; mas que esse <<meramente existir>> são certas vivências da estrutura específica e mutável; que existem a percepção, a fantasia, a recordação, a predicação, etc., e que as coisas não estão nelas como num invólucro ou num recipiente, mas se *constituem* nelas as coisas, as quais não podem de modo algum encontrar-se como ingredientes naquelas vivências (HUSSERL, 1958, p. 32).

O fenômeno é o surgir primeiro, o ponto inicial da essência de tudo que circunda o ser e as suas intencionalidades conscientes, já que a consciência, de acordo com o pensamento de Husserl, é composta por atos que objetivam alcançar algo. Para cada ato e cada significação ou correlatos a fenomenologia busca descrever ou sintetizar esses atos reunindo-os numa espécie de ontologia do ser. Em resumo, pode-se inferir que os sentidos e conhecimentos humanos são integrados pela percepção do mundo a partir do conhecimento de cada indivíduo.

Entendido o que é e como se manifesta o fenômeno na fenomenologia do conhecimento de Husserl, eis que surge uma interessante suposição. Existe a possibilidade de íntima relação entre a fenomenologia que pode se entrelaçar com a poética. Para auxiliar no desenvolvimento dessa suposição o filósofo francês, Gaston Bachelard, apresenta esse possível entrelace.

Bachelard, ao tratar da poética e seus aspectos, do ponto de vista artístico, movido pelo sentimento, apresenta uma perspectiva fenomenológica em que a alma é o elemento condutor do fenômeno, pois a poesia, segundo Bachelard, é compromissada com a alma. Sobre essa afirmação ele diz:

E a alma — prova-o a pintura de Rouault — possui uma luz interior, aquela luz que uma "visão interior" conhece e traduz no mundo das cores deslumbrantes, no mundo da luz do Sol. Assim, uma verdadeira inversão das perspectivas psicológicas é exigida de quem quer compreender, amando, a pintura de Rouault. Será necessário participar de uma luz interior que não é o reflexo de uma luz do mundo exterior; sem dúvida as expressões de visão interior, de luz interior, são por vezes reivindicadas facilmente demais. Mas aqui é um pintor que fala, um produtor de luzes. Ele sabe de que foco parte a iluminação. Vive o sentido íntimo da paixão pelo vermelho. Como causa primeira de tal pintura, há uma alma que luta. O fauvismo está no interior. Tal pintura é portanto um fenômeno da alma. A obra deve redimir uma alma apaixonada (BACHELARD, 1978, p. 186).

O que Bachelard apresenta no trecho supracitado é a perspectiva do fenômeno que se manifesta na poesia, não se tratando, portanto, de um pensamento divergente do pensamento husserliano. Por mais que Husserl afirmasse que o fenômeno era composto por um movimento consciente transcendental, ou não, Bachelard não se contrapõe a Husserl, e sim explica pela perspectiva da poética como o fenômeno se comporta. O fenômeno é movido pela alma, ao que Bachelard pondera:

A importância vocal de uma palavra deve, por si só, prender a atenção de um fenomenólogo da poesia. A palavra alma pode ser dita poeticamente com tal convicção que anima todo um poema. O registro poético que corresponde à alma deve, pois, ficar em aberto para as nossas indagações fenomenológicas (BACHELARD, 1978, p. 186).

Assim, o fenômeno que Bachelard discorre é nutrido pelos aspectos que constituem a imagem poética e as nuances pertencentes a essa imagem. O indivíduo sente e experimenta os sentimentos poéticos a sua maneira, incluindo todas as outras imagens formadas externamente àquele sentimento, não importando a origem, pois, para a fenomenologia, o fenômeno, o sentir primeiro, é o posto principal do todo. Essa experiência dos sentimentos poéticos sentida pelo indivíduo constrói o espaço poético.

O espaço poético, descrito por Bachelard, é um espaço fenomenológico. Esse espaço bachelardiano é constituído pela poética, e suas características reúnem tanto os elementos culturais e físicos que constituem um determinado espaço quanto as experiências do indivíduo quando vivencia esse determinado espaço. Quando o indivíduo constrói imageticamente os sentimentos experienciados pelo contato com o espaço, aí se terá o espaço poético.

Como afirma Bachelard (1978, p. 203):

[...] o espaço é tudo, porque o tempo não mais anima a memória. A memória — coisa estranha! — não registra a duração concreta, a duração no sentido bergsoniano. Não se podem reviver as durações abolidas. Só se pode pensá-las na linha de um tempo abstrato privado de toda densidade. É pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fósseis de uma duração concretizados em longos estágios. O inconsciente estagia.

Tal citação contribui para que se suscite a afirmação de que o tempo não conduz e nem preserva a memória, porque é no espaço, e não no tempo, que se agregam as experiências da relação homem e lugar. Husserl (2006, p. 2) pontua que:

O conhecimento natural começa pela experiência e permanece na experiência. Na orientação teórica que chamamos "natural", o horizonte total de investigações possíveis é, pois, designado com uma só palavra: o mundo. As ciências dessa orientação originária são, portanto, em sua totalidade, ciências do mundo, e

enquanto elas predominam com exclusividade, há coincidência dos conceitos "ser verdadeiro", "ser efetivo", isto é, ser real e - como todo real se congrega na unidade do mundo - "ser no mundo".

Eis o motivo de o espaço poético de Bachelard ser um espaço constituído pela experiência, pois ela se forma a partir da naturalidade, o que contribui para a compreensão da transubjetividade da imagem poética, como acentua Bachelard:

Pareceu-nos então que essa transubjetividade da imagem não podia ser compreendida em sua essência só pelos hábitos das referências objetivas. Só a fenomenologia — isto é, o levar em conta a partida da imagem numa consciência individual — pode ajudar-nos a restituir a subjetividade das imagens e a medir a amplitude, a força, o sentido da transubjetividade da imagem. Todas essas subjetividades, transubjetividades, não podem ser determinadas definitivamente. (BACHELARD, 1978, p. 185).

Portanto, o espaço bachelardiano é fenomenológico e poético, pelo fato de o fenômeno ser elemento primitivo de construção do indivíduo; e poético, pois a subjetividade e transubjetividade, constituintes da criação da imagem poética, complementam a ideia de que o espaço se constrói a partir do vivenciar.

O vivenciar o espaço é pautado pela imaginação e concentra tanto as experiências positivas quanto negativas. A íntima relação entre o indivíduo e o seu contexto social e suas ocupações no campo geométrico é o valor mais importante do espaço bachelardiano. Esse espaço não se compromete em ser amigável e nem repulsivo pelo que nele existe, porque a imagem construída pelo ser perante o que vivencia será a projeção retirada do espaço.

Por exemplo, uma casa pode ter todas as características de um espaço que oferece conforto e segurança da mais alta tecnologia idealizada nos padrões atuais, além de estar localizada no bairro mais nobre e mais protegido do mundo. Mesmo com todas essas peculiaridades, existe a probabilidade de os ocupantes dessa casa se sentirem deslocados, embora essa casa viesse a ser o “sonho” de milhares de pessoas. O que realmente será considerado é o viver nesse espaço e as interações com ele. Portanto, mesmo que morar numa comunidade (favela) nos morros do Rio de Janeiro possa configurar um exemplo de habitat insalubre, existe poesia nesse espaço por imagens criadas por meio do afeto a esse local.

Victor Hugo, no livro *Do Grotesco e do Sublime* (2002), ressalta a beleza artística e poética das imagens tidas como asquerosas, repugnantes, feias, mesmo que essas imagens não pertençam ao padrão do “belo”. Portanto, o espaço poético descrito por Bachelard é um constructo interno do que externamente é ou está exposto ao olhar. Um espaço construído a partir da vivência.

Agora que se sabe que o espaço poético é fenomenológico, considerada a experiência (vivenciar) como o sentimento nascente do fenômeno enquanto resultado da interação do indivíduo com o espaço, é necessário descobrir a relação entre esse espaço poético e o espaço fisiográfico. Possivelmente, essa relação seja confluyente com a geograficidade de Eric Dardel, cuja teoria será apresentada no tópico a seguir.

## 2.2 A geograficidade de Dardel

Como visto em Bachelard, a fenomenologia procura a essência primitiva do ser e essa busca pela matéria primitiva era um dos cerne do espaço poético. Contudo, a temática sobre o espaço gerou novas discussões e essa visão mais filosófica do tema espaço ganhou relevância no momento em que a Geografia, enquanto ciência, foi questionada pelo seu teor positivista.

A contar desse ponto de questionamento, muitos estudiosos, geógrafos e professores contribuíram na ampliação dos estudos sobre a geografia, dando-lhe um caráter mais humanista. Um desses estudiosos foi o geógrafo Eric Dardel, que demonstra, por intermédio da ideia de *geograficidade*, dois espaços em que a geografia está dividida: espaço geométrico e espaço geográfico.

Sobre esses dois espaços Dardel (2011, p. 2) comenta que:

Espaço geométrico é homogêneo, uniforme, neutro. Planície ou montanha, oceano ou selva equatorial, o espaço geográfico é feito de espaços diferenciados. O relevo, o céu, a flora, a mão do homem dá a cada lugar uma singularidade em seu aspecto. O espaço geográfico é único; ele tem nome “próprio”: Paris, Champagne, Saara, Mediterrâneo.

Sob o ponto de vista de Dardel, entende-se que o espaço geométrico são as delimitações matemáticas, homogêneas, regulares de uma específica área, e suas características uniformizam este ou aquele determinado ponto. Já o espaço geográfico compreende-se pelos detalhes que moldam as diferenças entre um espaço ou outro, particularizando as características que moldam a paisagem. Essa visão de Dardel sobre a geografia advém do que ele define como conhecimento geográfico. Segundo o geógrafo francês:

O conhecimento geográfico tem por objetivo esclarecer esses signos, isso que a Terra revela ao homem sobre sua condição humana e seu destino. Não se trata, inicialmente, de um atlas aberto diante de seus olhos, é um apelo que vem do solo, da onda ou da floresta, uma oportunidade ou uma recusa, um poder, uma presença. (DARDEL, 2011, p. 2).

Dardel nos mostra que o conhecimento geográfico é compreender a Terra conforme ela se mostra ao observador (o homem). Cada espaço é descoberto com minúcia que se revela por meio do contato que se tem com a Terra. Esse conhecimento não é adquirido por meio da leitura de um mapa cartográfico, antes por uma leitura que se faz *in loco* do espaço vivenciado onde o homem necessita ir não com suas expectativas já determinadas, de mente aberta para esperar o que aquele local tem a oferecer. É entender que a Terra se distingue em espaços geométricos e geográficos e, quando o homem vivencia conjuntamente esses dois espaços, eis que se chega ao que Eric Dardel concebe como *geograficidade*.

Para Dardel (2015, p. 1), a geograficidade se evidencia no “Amor ao solo natal ou busca por novos ambientes, uma relação concreta liga o homem à Terra [...]”. Ou seja, a geograficidade se faz presente na dicotômica relação do homem com a terra por meio dos aspectos não só sociais, mas, principalmente, pela afetividade com o espaço modificado. O autor do livro *A geografia humanista: sua trajetória*, Werther Holzer, assim elucida o significado de geograficidade:

A geograficidade é esta cumplicidade constante entre a terra e o homem que se realiza na existência humana. Ela se desenrola, portanto, em um espaço material, uma matéria da qual não podemos em hipótese alguma nos desvencilhar, que está sempre ligada a nós, que nos acolhe ou nos ameaça. Essa experiência é antropocêntrica, pois a matéria tem valor de utensílio, relacionando-se com o ponto de vista que torna um lugar habitável, cultivável ou navegável (HOLZER, 2016, p. 72).

A geograficidade nada mais é que o entrelaçamento dos aspectos da terra com o sentir do homem a partir da sua ligação com o ambiente geográfico. Esse ambiente pode ser acolhedor ou ameaçador, porém sempre estará na experiência antropocêntrica o valor positivo ou negativo do ambiente que circunda o homem.

Outro estudioso que discorre sobre a geograficidade de Dardel é o filósofo Jean-Marc Besse, para quem a geograficidade “Significa a inserção do elemento terrestre entre as dimensões fundamentais da existência humana, como noção de ‘historicidade’ implica na consciência que o ser humano tem de sua situação irremediavelmente temporal” (BESSE, 2015, p. 120).

O fato de Eric Dardel ressaltar essa visão analítica sobre as experiências profundas, primitivas da relação Homem e Terra é o que o distingue de seus antecessores, pois oferece a todos aqueles que se debruçam sobre seus estudos um olhar humanista, levando a imagem abstrata do sentimento do homem em relação ao ambiente a uma concretude que se observa nas ações:

Certamente a obra de Dardel [...] analisa as experiências mais recônditas, primitivas e diretas do ser humano com a Terra; esta experiência primordial, seminal, sem a qual nossa existência não teria sentido. Estudamos, então, esta geografia tão particular, que se relaciona diretamente com o nosso cotidiano (HOLZER, 2016, p. 70).

Dardel nos apresenta uma geografia que sempre esteve à vista da humanidade, mas que não foi explorada no cotidiano. O homem geralmente está ligado ao ambiente, modificando, adaptando, reorganizando a natureza, ou seja, Dardel tornou evidente a proximidade da geografia na vivência diária das pessoas. Porém, essa geografia que compreende os espaços e lugares por meio da experiência é bem mais complexa quando o valor afetivo passa a construir e a modificar o espaço: a chamada topofilia, tema do próximo tópico.

### **2.3 O espírito topofílico de Tuan**

O geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan, um dos grandes estudiosos e protagonistas da Geografia Humanista Cultural, apresenta outra concepção de espaço, que corrobora com as concepções de Bachelard e Dardel, embora existindo pequenas distinções entre eles. Antes, porém, de ser abordada a temática do espaço em Tuan, se faz necessário conhecer o que é topofilia.

Apesar de Yi-Fu Tuan ser o pioneiro do conceito de topofilia, esse termo aparece inicialmente no livro *A poética do espaço*, de Bachelard:

Vamos então nos dedicar ao poder de atração de todas as regiões de intimidade. Não há intimidade verdadeira que afaste. Xodós os espaços de intimidade se caracterizam por uma atração. Repitamos uma vez mais que seu ser é o bem-estar. Nessas condições, a topoanálise tem a marca de uma topofilia. É no sentido dessa valorização que devemos estudar os abrigos e os aposentos (BACHELARD, 1978, p. 205).

Mais adiante, o mesmo autor menciona novamente o termo, comentando que:

Da mesma forma o gordo Michel entrará — com que espanto! — na moradia da Fada das Migalhas, moradia escondida debaixo de uma moita de capim, e se sentirá bem. Ele se instala no lugar. Feliz num pequeno espaço, realiza uma experiência de topofilia. Uma vez no interior da miniatura, verá seus vastos apartamentos. Descobrirá do interior uma beleza *interior* (BACHELARD, 1978, p. 294, grifo do autor).

Nesses dois trechos, o que se apreende sobre topofilia é um lugar feliz, alegre, que causa prazer. Um lugar de encontro com sentimentos agradáveis, que proporciona bem-estar. Holzer (2016) menciona em seu livro o primeiro artigo em que Tuan discorre sobre o termo “topofilia”:

“Topophilia” inicia com a descrição de uma experiência banal vivenciada por dois artistas, que valorizam de tal forma que a tornam única, transcendendo ao domínio do racional. A sugestão de Tuan é de que estas experiências não ocorrem somente com os poetas, mas com todas as pessoas, principalmente com aquelas que se relacionam com a terra, os geógrafos, geólogos, naturalistas e fazendeiros (HOLZER, 2016, p. 64).

O sentimento é a experiência de contemplação por uma imagem ou lugar, despertando a mesma emoção que descrever uma pintura ou momento de felicidade. O sentimento catártico é também vivenciado na geografia. É o que Holzer explica nesse trecho do artigo de Tuan. Contudo, Tuan ressalta que a topofilia não é um sentimento de felicidade extremo, pois esse sentimento pacífico também pode ser uma motivação estética. Sobre isso Tuan comenta que:

A palavra "topofilia" é um neologismo, útil quando pode ser definida em sentido amplo, incluindo todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material. Estes diferem profundamente em intensidade, sutileza e modo de expressão. A resposta ao meio ambiente pode ser basicamente estética: em seguida, pode variar do efêmero prazer que se tem de uma vista, até a sensação de beleza, igualmente fugaz, mas muito mais intensa, que é subitamente revelada. A resposta pode ser tátil: o deleite ao sentir o ar, água, terra. Mais permanentes e mais difíceis de expressar, são os sentimentos que temos para com um lugar, por ser o lar o *locus* de reminiscências e o meio de se ganhar a vida (TUAN, 2012, p. 107).

O que Tuan ressalta é que a paisagem também pode ser apreciada pelo valor estético, sem deixar, porém, de exprimir sentimentos. Ele argumenta que:

O que Kenneth Clark diz sobre apreciação da arte é igualmente certo para a apreciação do cenário. Esta, não importa quão intensa, é efêmera, a não ser que nossos olhos fiquem presos ao cenário por alguma outra razão, quer pela lembrança de fatos históricos que santificaram a cena, quer pela lembrança de sua subjacente realidade geológica e estrutural (TUAN, 2012, p. 108).

Entender a topofilia auxilia na compreensão do porquê certos espaços não são à vista apreciados em comparação a outros espaços que transmitem e remetem a sentimentos prazerosos que podem ser associados não somente ao ambiente vivido, mas também a ser um ponto de gatilho de lembranças, símbolos ou imagens agradáveis. Tuan sustenta que:

A topofilia não é a emoção humana mais forte. Quando é irresistível, podemos estar certos de que o lugar ou meio ambiente é o veículo de acontecimentos emocionais e fortes ou é percebido como um símbolo. Para o trágico grego Eurípedes, a ordem de prioridades da afeição humana é provavelmente amplamente compartilhada por todos os homens: "Esposa querida nesta luz do sol e adorável para a vista, é a placidez da maré oceânica, e a terra no despertar da primavera, e as águas se espalhando, e as muitas coisas lindas que eu poderia elogiar. Mas, para os que não têm filhos e aqueles consumidos pela saudade, nada é tão justo ou digno de contemplar como ver nas suas casas a luz que os recém-nascidos trazem" (TUAN, 2012, p. 136).

Para Tuan (2013), o tempo é um componente básico associado ao espaço que está interligado no âmbito da experiência humana. O tempo aporta no espaço, e o espaço é ancorado na realidade mais palpável do lugar.

Enquanto que a ideia de lugar para Tuan desperta uma sensação de estar estável e seguro, o espaço, por conta dessa amplitude da sensação de liberdade, permite que se esteja o tempo todo em movimento e esse movimento é que leva o indivíduo a sempre estar em trânsito pelos espaços. É quase inevitável que o mover-se entre os espaços não acarrete em experiências e, como já visto anteriormente, tanto Bachelard quanto Heidegger, paladinos da fenomenologia, explicitam a experiência como elemento indissociável do espaço. Yi-Fu Tuan, conforme seus predecessores, também destaca que:

[...] a experiência implica a capacidade de aprender a partir da própria vivência. Experienciar é aprender; significa atuar sobre o dado e criar a partir dele. O dado não pode ser conhecido em sua essência. O que pode ser é conhecido é um constructo da experiência, uma criação de sentimento e pensamento (TUAN, 2013, p. 18).

A experiência (aprender) é uma característica essencial para a construção do espaço, assim definido por Tuan:

“Espaço” é um termo, um conjunto complexo de ideias. Pessoas de diferentes culturas diferem na forma de dividir seu mundo, de atribuir valores às suas partes e de medi-las. As maneiras de dividir o espaço variam enormemente em complexidade e sofisticação, assim como as técnicas de avaliação de tamanho e distância. Contudo existem certas semelhanças culturais comuns, e elas repousam basicamente no fato de que o homem é a medida de todas as coisas [...] O homem, como resultado de sua

experiência íntima com seu corpo e com outras pessoas, organiza o espaço a fim de conformá-lo a suas necessidades biológicas e relações sociais (TUAN, 2013, p. 39).

O espaço representa a liberdade, o movimento, a amplitude, o que corrobora para que o indivíduo tenha a possibilidade de ser expansivo. Tuan (2013) salienta que o espaço representa a liberdade no contexto da cultura ocidental, ressaltando que o espaço transmite a ideia de futuro por ter a característica de ser aberto e amplo e “convida à ação”. Porém, existe o lado negativo dessa liberdade proporcionada pelo espaço que, por ser aberto, permite a exposição ampla, tornando-o vulnerável, pois quem está no espaço não terá rotas a serem trilhadas e nem sinalizações pelo caminho.

Entretanto, quando o espaço é fechado, humanizado e acolhedor, ganha a conotação de lugar. O lugar é fixo, não permite flutuar sem que haja um porto que assegure o limite. Estar no lugar é ter o conforto e a segurança em conjunto com o prazer da singularidade: “Espaço fechado e humanizado é lugar. Comparado com o espaço, o lugar é um centro calmo de valores estabelecidos. Os seres humanos necessitam de espaço e lugar” (TUAN, 2013, p. 61).

Mas nem todo lugar oferece o bem-estar e a segurança esperados pelos caminhantes que buscam um porto onde possam atracar seu veleiro de sentimentos. Entretanto, é preciso compreender o que se concebe como lugar e como esse termo se define, o que consistirá num dos pontos a serem discutidos no tópico seguinte.

## **2.4 A primazia do lugar para Relph**

O geógrafo canadense Edward Relph<sup>3</sup> apresenta sua concepção de lugar ressaltando a importância que esse tema teve para diversas áreas de estudo, em destaque para a filosofia. Tempos mais tarde, o tema seria resgatado por geógrafos, psicólogos comportamentais e fenomenólogos. No artigo “Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de Lugar”, Relph destaca que a ideia de lugar já era tema de discussão desde o século XVII:

Edward Casey mostrou que lugar fazia parte da preocupação dos filósofos desde a antiguidade clássica até cerca de 1600. Platão considerou lugar como “alimento do ser”, enquanto outros o aproximaram de um sentido geográfico como o contexto em que os seres estão reunidos, juntos. No entanto, no século XVII, as concepções

---

<sup>3</sup> Professor da *Scarborough College* da Universidade de Toronto. Suas principais publicações são: *A Paisagem Urbana Moderna* (1987), *Rational Landscapes and Humanistic Geography* (1981), *Place and Placelessness* (1976), entre outras.

cartesiana e newtoniana de espaço, como dimensão mensurável, deixaram lugar de fora da filosofia e das ciências físicas (RELPH, 2014, p. 18-19).

Apesar de a temática sobre o lugar ter sido objeto de reflexão desde a era platônica, os séculos XVII, XVIII, XIX e parte do XX foram influenciados por um pensamento extremamente positivista que se infiltrou na filosofia e contribuiu para o desprezo em discutir lugar pelo viés humanista. Sobre isso Relph (2014, p. 19) revela que:

“Positivismo”, escreveu Husserl, “decapita a filosofia”, o que significa que a ciência empírica deixa de fora os sentimentos, emoções, experiências e tudo que é humano. A ciência espacial, pode-se dizer, achatava a geografia, reduzindo-a a uma única dimensão. Isso deixa de fora a história, a estética, a poesia e a maioria das conexões que as pessoas têm com regiões, cidades e ambientes naturais.

Não muito diferente, a geografia se alicerçou no pensamento positivista desconsiderando o teor cultural e humanista da geografia. A visão reducionista, imposta pelo pensamento positivista, desconectou o homem dos valores profundos, “verdadeiros e puros” da poesia, da filosofia, da estética, da história. Essa desconexão provocou, e ainda provoca, consequências para a construção do significado pleno do termo “lugar” na geografia. Relph reflete que:

A defesa do lugar na geografia nos anos de 1970 e 1980 foi inicialmente uma alternativa para o achatamento da disciplina. Os cientistas espaciais haviam justificado sua abordagem apelando para a autoridade dos filósofos da ciência. Uma vez que lugar é o fenômeno da experiência, era apropriado que ele fosse explicado por meio de uma rigorosa abordagem fenomenológica que havia sido desenvolvida por Husserl e Heidegger (RELPH, 2014, p.19-20).

Como a concepção de lugar foi fragmentada no século XX, construir ou modificar o desenho das cidades se transformou num exercício tão pragmático quanto o comportamento social moldado pela ideologia dos modelos econômicos do capitalismo moderno. E descartável, a ponto de que implodir prédios históricos, monumentos públicos ou antigas vilas comunitárias tornou-se um exercício banal em prol de um pseudoprogresso pautado apenas em demandas especulativas do mercado financeiro.

A falta de preocupação com a preservação do lugar servia muito para que os novos conceitos arquitetônicos não se preocupassem com o valor histórico e/ou sentimental de determinados espaços. Os projetos urbanísticos da segunda metade do século XX criavam conceitos sobre o ambiente, onde a “marca pessoal” do projetista, por exemplo, Oscar Niemayer, tinha mais valor do que o espaço destruído. Relph comenta:

Os projetos modernistas, em suas formas mais triviais e uniformes, eram especialmente convenientes para corporações multinacionais porque tinham aparência de progresso e eram ao mesmo tempo baratos; as logomarcas poderiam distinguir os edifícios das diferentes empresas e nenhuma outra forma de identificação era necessária (RELPH, 2014, p. 20).

Conforme o trecho acima, o espaço onde se encontrava o lugar permeado pela história, poesia, sentimento que demarcou este ou aquele lugar passou a ser identificado não mais pelo seu significado afetivo, mas por identidades iconográficas pautadas por conceitos publicitários. Contudo, após a segunda metade do século XX, mais precisamente na última década, a ideia de lugar como um local de experiência afetiva voltou a ser pauta relevante para que a concepção de lugar fosse novamente evocada pelo seu viés humanista: “O surgimento do interesse pelo lugar, que foi contemporâneo ao aumento do interesse na preservação do patrimônio, pode ser entendido em parte como uma resposta direta dessas perdas”. (RELPH, 2014, p. 20).

Assim, Edward Relph mostra quando a temática sobre o lugar é válida e intrinsecamente ligada a aspectos identitários proporcionados pela afeição ao espaço. O lugar é o ponto (a pausa) que agrega e fixa os marcos importantes da vida, transcursados na linha do tempo. Desconsiderar o valor humanista do lugar é quase semelhante a implodir e fragmentar o patrimônio humano.

A primazia de Relph sobre o lugar se destaca no importante papel do lugar como ponto de reunião da diversidade, arregimentando as minorias excluídas do contexto cosmopolita das metrópoles, ou tribos, ou de grupos. Sobre isso Relph releva:

Um lugar “reúne” ou aglutina qualidades, experiências e significados em nossa experiência imediata, e o nome se refere a lugar de uma reunião específica e única. Qualquer parte sem nome que não reúna não é um lugar. Lugar (em oposição a um lugar) tem em si o conceito de especificidade e abertura, que acontece em virtude da reunião (RELPH, 2014, p. 22).

Porém, por mais que o lugar represente esse ponto fixo no espaço, nem sempre conseguirá proporcionar o bem-estar ou transmitir o sentimento de pertencimento que o homem necessita possuir. Existem espaços dos quais se faz parte, mas que se tornam incapazes de gerar afeição. Dois aspectos de lugar explicam essa ausência de significado: o não-lugar e o lugar-sem lugaridade, a serem abordados no tópico a seguir.

## 2.5 Sem nós: o lugar-sem-lugaridade e o não-lugar

Conforme se observou no tópico anterior, o lugar e a primazia de Relph por ele se devem, principalmente, ao apego ao espaço vivido constituído pela visão humanista e cultural que formula o lugar, considerando as suas acepções, as quais agem como uma espécie de espelho que reflete o sentimento humano. Tuan ressalta que:

Além da roupa, uma pessoa no transcurso do tempo, investe parte de sua vida emocional em seu lar e além do lar, em seu bairro. Ser despejado, pela força, da própria casa e do bairro é ser despejado de um invólucro, que devido à sua familiaridade, protege o ser humano das perplexidades do mundo exterior. Assim como algumas pessoas são relutantes em abandonar um velho casaco por um novo, algumas pessoas - especialmente idosas - relutam em abandonar seu velho bairro por outro com casas novas (TUAN, 2012, p. 114).

Esse investimento mencionado por Tuan e que posteriormente irá interligar o “eu” ao lugar é chamado de “nós” por Relph. Os nós fazem parte de um dos aspectos de lugar e Relph demonstra isso quando ressalta que:

[...] a ideia de que lugares são onde os indivíduos e os grupos possuem suas raízes e podem se sentir mais em casa tem sido profundamente criticada por David Harvey, Doreen Massey e outros, em parte porque eles consideram isso como provinciano e sentimental e em parte porque entendem que isso implica uma visão estreita e limitada de lugar. Sua interpretação é que lugares são os nós de redes nacionais e internacionais (RELPH, 2014 p. 25).

O lugar é também um ponto de referência que norteia o “ser” e tem como característica dual poder ser tanto o ponto de partida quanto o de chegada e se interliga com outros lugares. Por isso Relph fala em “redes” nacionais e internacionais. Contudo, redes na perspectiva do lugar não se resumem aos meios de comunicação e nem à intersecção geográfica, pois é, antes de tudo, uma rede que se constitui e se conecta por meio das experiências. Portanto, os nós dessa rede não podem ser desenhados em mapas e padronizados, porque cada indivíduo é responsável por traçar e ligar os nós que compõem o lugar, ou lugares, no(s) qual(is) queira estar.

Entretanto, nem todo lugar, por mais que seja representativo de significados, poderá transmitir satisfação ou afeição, principalmente se esse lugar for sem-lugaridade ou um não-lugar. Mas antes de discorrer sobre esses dois outros aspectos de lugar, é necessário entender o que é lugaridade.

Segundo Relph (2014), lugaridade é a “qualidade própria de lugar”. Autenticidade, encontro, sentido, espírito de lugar são alguns dos aspectos constitutivos da lugaridade. Quando esses aspectos não são vivenciados pelo ser, aí se figura um lugar-sem-lugaridade: “Sempre que a capacidade do lugar de promover a reunião é fraca ou inexistente temos não-lugares ou lugares-sem-lugaridade. Essas ideias são importantes porque permitem entender lugar pela ausência, tanto quanto pela presença”. (RELPH, 2014, p. 25).

Edward Relph ressalta que o lugar pode também não ser esse espaço de reunião, pois a ausência no lugar também oferece significado, observando o lugar pela perspectiva do que ele não é, do que ele não transmite, daquilo que não se sente. Eis o porquê de a ausência ser tão importante para se compreender o lugar quanto à presença. Essa compreensão do lugar pela ausência de lugaridade serve para explicar os motivos de um museu, por exemplo, ser tão significativo para alguns e tão vazio de sentido para outros.

Sobre a distinção entre o que é não-lugar e o que é lugar-sem-lugaridade, Relph (2014, p. 25) explica que:

Não-lugar é mais óbvio em ambientes construídos padronizados, como supermercados, lanchonetes *fast-food* ou aeroportos internacionais. Já a relação entre lugar e lugares-sem-lugaridade não é uma simples oposição binária. Os processos que levam à diferenciação de lugar estão em toda parte comprometidos em uma luta contra aqueles que levam à ausência-de-lugaridade.

O não-lugar e o lugar-sem-lugaridade são elementos bastante característicos do espírito pós-moderno que se estruturou na fragmentação e desconstrução da história, como também contribuiu para o esfacelamento dos instrumentos construtores da memória. Por isso que o não-lugar ou o lugar-sem-lugaridade são tão celebrados por aqueles que compreendem o lugar a partir do que o Pós-modernismo tem oferecido para a sociedade, tanto na liquidez das ideias e dos laços afetivos quanto na não preocupação em celebrar datas, momentos, monumentos, documentos importantes que agregam significado ao lugar.

As lembranças no Pós-modernismo não passam de *flashes* instantâneos que servem apenas para o agora, pois o pretérito da vida parece inexistir na contemporaneidade e isso reverbera na cosmologia do ciclo humano, modificando o ser, o espaço e o lugar.

O tópico seguinte abordará o Pós-modernismo e os aspectos sociais que influenciaram a nova identidade e novos paradigmas sobre espaço e lugar na pós-modernidade. Porém, antes de tecer comentários sobre o momento pós-moderno, se faz necessário entender seu advento no Modernismo.

### 3 O ESPAÇO PÓS-MODERNO

#### 3.1 Os meandros do Pós-modernismo

O modernismo foi o momento de abertura para liquefazer as estruturas sociais construídas nos períodos anteriores, pois a maneira de o homem interagir socialmente foi bruscamente modificada por meio de novos conceitos ideológicos pautados no ideal liberalista da economia alicerçado pelo consumo e acúmulo de “bens”. E isso foi a força motriz que auxiliou na construção da sociedade líquida que vale por aquilo que possui e não por aquilo que é.

A liquidez modernista é a representação do “fluxo” mercadológico assimilado em forma de sociedade moderna. Contudo, os conceitos mercadológicos foram sendo disseminados entre os meios sociais ao ponto de se transformarem em comportamentos “naturais” do ser humano. Ou seja, as ideias sobre custo benefício, valor de mercado, tempo de produção, gestão de tarefas, dentre outros termos e conceitos administrativos passaram a ser aplicados como expressões que marcam a fala cotidiana da “sociedade moderna”. A capacidade crítica do ser humano se posicionar perante os problemas sociais foi substituída pelo modelo de “gestão de conflitos”.

Da mesma forma que o consumo é um fluxo volátil e efêmero da vida moderna, assim também foi se modulando, por isso ela é líquida, porque o ser agora não é mais palpável; o tocar, o sentir, já não encontra uma superfície sólida, pois o viver em uma sociedade sem solidez é semelhante à água que transpassa pelas mãos. O fato concreto deu espaço para o indício líquido. Bauman (2001, p. 9,) comenta:

Os fluidos se movem facilmente. Eles “fluem”, “escorrem”, “esvaem-se”, “respingam”, “transbordam”, “vazam”, “inundam”, “borrifam”, “pingam” são “filtrados”, “destinados” diferentemente dos sólidos, não são facilmente contidos – contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho.

A fluidez do modernismo transformou as bases do pensamento humano em um fluxo instável, permitindo a quebra de parâmetros norteadores da sociedade, fazendo com que aquilo que é visto no horizonte seja mais significado do que encontrar uma “terra firme” onde o Homem possa fincar seus pensamentos. O ser fluído da modernidade líquida permite que todas as opiniões, as ideias, os argumentos e pensamentos possam transcorrer pelo mesmo canal, sem a necessidade de filtros que objetivam a pureza do conteúdo.

O pensamento do homem moderno na sociedade da liquidez deixou de ser concreto, sólido, devido à leveza com que as interações humanas são realizadas. O ser humano na modernidade líquida não está preocupado com a consistência do seu comportamento e nem das suas ideias, pois necessita somente emitir e deixar fluir tudo o que deseja expressar.

Ainda é muito controverso o conceito de Pós-modernismo e as características que constituem o termo, uma vez que a própria concepção de Modernismo ou “discurso da modernidade”, contemporaneamente, se comporta com certa instabilidade desde a sua origem. Bauman, no livro *Modernidade líquida* (2011), reforça o argumento de instabilidade do modernismo quando indaga: “Mas a modernidade não foi um processo de ‘liquefação’ desde o começo? Não foi o ‘derretimento dos sólidos’ seu maior passatempo e principal realização? Em outras palavras, a modernidade não foi ‘fluida’ desde sua concepção?” (BAUMAN, 2001, p 10).

O que se observa na citação de Bauman é uma situação semelhante ao que ocorre quando se discute o Pós-modernismo. Ana Paula Arnaut, autora do livro *Post-modernismo no romance português contemporâneo* (2002), defende que o Pós-modernismo foi se consolidando a partir do esfacelamento do Modernismo, quando este deixou de imprimir o conceito de moderno. Segundo Arnaut (2002, p.30):

Os anos vinte eram, pois, o tempo para uma nova escola de aspirações religiosas, uma escola em sintonia não com o cientificismo ainda preconceituoso da geração antecedente, mas em consonância com as convicções dos cientistas do hoje a que se reporta esse acto de escrita. Assim, descartando o Fundamentalismo por estar fora de moda e o Modernismo por parecer já não ser moderno [...].

Num outro momento do livro, a autora menciona, segundo as suas pesquisas, o ponto inicial da primeira composição do termo “pós-moderno”:

Sublinhamos, então, que, de acordo com Tomas Dochety, o termo “postmoderno” foi primeiro cunhado pelo historiador Arnold Toybee, em 1939, na obra *A Study of History*. É no entanto possível recuar ao ano de 1934 para encontrarmos uma primeira sugestão desse termo, na medida [...] considerando o final do período moderno por volta de 1875 aponta, assim, para uma ruptura que deixa entrever a entrada num período depois da era Moderna. [...] contudo, a fronteira cronológica do final do modernismo para os anos de 1914-18 (Primeira Guerra Mundial) e, conseqüentemente, adiando a articulação da nova era, corresponde à última fase da civilização ocidental, para os anos entre 1918 e 1939 (ARNAUT, 2002, p. 27 e 28).

Em ambos os trechos, fica evidenciada a não definição do conceito de “pós-moderno”, apesar de se ter proposições oriundas, principalmente, de estudos literários que tentam alcançar essa definição. Uma dessas propostas origina-se da convergência da literatura de

ficção científica, e outras artes não consideradas canônicas, como elementos que caracterizam o Pós-modernismo. Arnaut (2002, p. 35) comenta:

Susan Sontag partilha este anti-Modernismo e, sem dúvida, a “nova sensibilidade” que refere, identificada com a contracultura americana, com a Pop Art, corresponde à aludida “revolução futurista” de Fiedler. Para este, o romance post-modernista basear-se-á, incorporando-os, em subgêneros considerados marginais, no sentido de subliterários (a pornografia, o *western* ou a ficção científica), assim fechando o fosso entre cultura elitista e cultura de massas [grifo da autora].

Assim, reunindo os argumentos de Arnaut, o Pós-modernismo compreende-se na incorporação dos movimentos artísticos oriundos de uma cultura não clássica que se propagou no período em que a sociedade precisou se reinventar após as duas grandes guerras mundiais, pois qualquer que seja o evento cataclísmico que atinja diretamente as bases tradicionais e filosóficas do ser humano acarreta na fragmentação da identidade do indivíduo, direcionando, desta maneira, a sociedade para a construção de novas “verdades” como base de sustentação desse indivíduo fragmentado.

O Pós-modernismo para muitos é entendido como um novo período da sociedade ou um momento posterior ao Modernismo. Entretanto, a base conceitual em que o Pós-modernismo se alicerça está na mudança dos paradigmas políticos, econômicos, sociais e conceituais do comportamento do Homem com o espaço vivido na contemporaneidade.

Apesar de o Pós-modernismo não ter um marco que pontue o seu início, pois as nuances pós-modernas podem ser vistas em séculos anteriores ao século XXI, o que se compreende sobre pós-moderno é constituído por atravessamentos culturais do presente. Terry Eagleton, no livro *As ilusões do Pós-modernismo* (2010), faz críticas pontuais ao Pós-modernismo e à ausência de compromisso ideológico desse período. Afirma também que existe uma distinção conceitual entre Pós-modernismo e pós-modernidade:

A palavra pós-modernismo refere-se em geral a uma forma de cultura contemporânea, enquanto o termo pós-modernidade alude a um período histórico específico. Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação (EAGLETON, 2010, p. 06).

O Pós-modernismo refere-se à “forma de cultura” e tende a se correlacionar com o momento presente da fragmentação identitária. Já a pós-modernidade seria a forma de pensar a ideologia que move a parte da consciência humana responsável por questionar o pensamento clássico que norteou a sociedade moderna até a metade do século XX. Ou seja, Pós-

modernismo é o movimento que caracteriza a sociedade e pós-modernidade, a ideologia responsável em construir o comportamento e o estilo do Pós-modernismo:

Pós-modernismo é um estilo de cultura que reflete um pouco essa mudança memorável por meio de uma arte superficial, descentrada, infundada, autorreflexiva, divertida, caudatária, eclética e pluralista, que obscurece as fronteiras entre a cultura “elitista” e a cultura “popular”, bem como entre a arte e a experiência cotidiana. O quão dominante ou disseminada se mostra essa cultura — se tem acolhimento geral ou constitui apenas um campo restrito da vida contemporânea — é objeto de controvérsia (EAGLETON, 2010, p. 6).

Assim como o próprio Terry Eagleton fez a opção por escolher o termo “pós-moderno” para generalizar os conceitos de pós-modernidade e Pós-modernismo, aqui também se faz a mesma escolha em optar pela forma trivial dos dois termos, a palavra “pós-moderno”, como o léxico que representa tanto o campo cultural (Pós-modernismo) quanto o campo ideológico (pós-modernidade).

Desta forma é perceptível que a pós-modernidade não trata exclusivamente de uma mudança temporal, mas de uma nova estrutura de pensamento e comportamento que não está preocupada em demarcar a construção de um novo pensamento, que iria contribuir na edificação de novos rumos sociopolíticos e modifica o ser humano e seus aspectos culturais. Na pós-modernidade, o léxico que define sua principal característica é “desconstrução<sup>4</sup>”, porque, diferente de outros momentos históricos, o Pós-modernismo não se empenha em mostrar novos rumos para a humanidade, e sim em fragmentar tudo que outrora fora sólido.

Pensar no processo de desconstrução é considerar o outro (diferente) coexistindo no mesmo espaço. Esse “considerar o outro”, além de dicotômico, pode ser ambivalente, pois uma mesma palavra, ideia ou discurso pode ter um valor positivo e/ou negativo, dependendo dos contextos dos espaços vivenciados.

Essa ideia de desconstrução exemplifica o dualismo da pós-modernidade e demonstra a polarização do Pós-modernismo, porém os polos não se rivalizam, e sim se integram como faces complementares do mesmo homem fragmentado:

Também observamos que o cenário pós-moderno não amplia tanto a dimensão total da liberdade do indivíduo, quanto a redistribui numa forma crescentemente polarizada: intensifica-a entre os alegres e solícitamente seduzidos, enquanto a aguça quase para além da existência entre os despojados e panopticamente dirigidos. Com

---

<sup>4</sup> Essa desconstrução como essência do Pós-modernismo foi influenciada pelo pensamento de Jacques Derrida, no livro *A farmácia de Platão*, sobre o significado da palavra “phármakon” que, traduzida do grego, tanto poderia significar “remédio” quanto “veneno”.

essa polarização desenfreada, pode-se esperar que a atual dualidade do *status* socialmente produzido dos estranhos continue inalterada (BAUMAN, 2002, p. 48).

O dualismo que constitui o Pós-modernismo tenta ampliar o valor do indivíduo e sua liberdade, mas a fragmentação identitária demonstra ser o aspecto de maior expansão do momento pós-moderno. Nesse mundo pós-moderno, a diversidade é um aspecto quase indispensável no cotidiano do indivíduo, porque a desconstrução dualista influencia na constante alternância de identidades. Quanto a isso Bauman (2001, p. 24) ressalta que:

No mundo pós-moderno de estilos e padrões de vida livremente concorrentes, há ainda um severo teste de pureza que se requer que seja transporto por todo aquele que solicite ser ali admitido: tem de mostrar-se capaz de ser seduzido pela infinita possibilidade e constante renovação promovida pelo mercado consumidor, de se regozijar com a sorte de vestir e despir identidades, de passar a vida na caça interminável de cada vez mais intensas sensações e cada vez mais inebriante experiência. Nem todos podem passar nessa prova. Aqueles que não podem são a “sujeira” da pureza pós-moderna.

As palavras de Bauman levam à reflexão de que quem não for multifacetado, ou estiver em multiplataformas e multiconectado, não se tratando exclusivamente de meios digitais, o indivíduo será visto como antônimo social do Pós-modernismo. A vida pós-moderna exige que o ser seja um indivíduo ecumênico, em todos os espaços vivenciados. A antítese disso é estar à margem da sociedade, semelhante a uma anomalia da *matrix*.

### **3.2 Uma sociedade de espaços fragmentados**

Seja uma cidade habitada por diferentes pessoas, de diversas etnias, culturas, distintas na forma de se comportar, pensar e interagir. Essa cidade poderia se chamar São Paulo, New York, Roma, Johannesburgo. Porém, um detalhe faz com essa cidade, mesmo se assemelhando a quaisquer outras cidades, seja diferente das demais, porque ela é constituída de um paralelo divergente. A primeira linha desse paralelo chama-se Modernismo; a segunda linha chama-se Pós-modernismo. E o espaço deixado por esses dois paralelos são compostos por fragmentos representados pela imagem dos seus habitantes.

Apesar da descrição dessa “estranha” cidade poder se assemelhar à descrição de uma cidade fictícia, os aspectos e características descritos são um resumo do contexto atual com a qual a humanidade tem sido levada a conviver. O homem ainda vive e pensa como se ainda vivesse na modernidade, mas os novos dilemas sociais estão exigindo novas reflexões,

desconstruindo padrões sociais. Esse tem sido um dos maiores desafios vividos pelos sujeitos do Pós-modernismo, porque estão querendo responder às indagações pós-modernas com o pensamento do Modernismo.

No livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, Stuart Hall discorre sobre esse sujeito da pós-modernidade por meio de características identitárias do homem pós-moderno. Segundo Hall (2015, p. 11):

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva das “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais.

O que Stuart Hall ressalta é que a estabilidade do pensamento e comportamento que integrava o equilíbrio da identidade do homem moderno foi fraturada e revista para que se pudesse ter as possibilidades múltiplas do Pós-modernismo.

A fragmentação apresentada pelo Pós-modernismo também incorpora questões como espaço e lugar. O que antes poderia ser considerado um lugar, representado ou por monumentos que demarcam acontecimentos relevantes para a humanidade, ou locais valorizados pelo sentimento afetivo, cedeu espaço para o “valor de mercado”, do “custo benefício”, de tudo que for mensurável comercialmente. Tudo ou quase tudo se precifica no Pós-modernismo: vende-se, aluga-se, compra-se, revende-se. As ações humanas na pós-modernidade somente são validadas mediante o valor financeiro:

[...] em nosso mundo pós-moderno e neoliberal, surgem casos em que a identidade de lugar tem sido manipulada e até mesmo inventada por empresas de desenvolvimento que visam o lucro e por políticos da cidade, para atrair investimentos e turismo. Identidades de lugar podem ser baseadas em uma vaga ligação histórica ou fictícia (HOLZER, 2014, p. 27).

Os objetos, assim como a identidade, são divididos em “pedaços” menores para se obter mais por um custo menor possível. No mundo pós-moderno, a construção da identidade no espaço se constitui por meio dos fragmentos do indivíduo. Quase inexistente a preocupação com a necessidade do outro. A liberdade, sensação que por séculos foi transformada em um ideal político, social, econômico, comportamental, passou a ser menosprezada em prol de uma ideia de “felicidade” efêmera e individualista. Bauman (2002, p. 10) reflete que:

Você ganha alguma coisa e, em troca, perde alguma outra coisa: a antiga norma mantém-se hoje tão verdadeira quanto o era então. Só que os ganhos e as perdas mudaram de lugar: os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade.

O que Hall, Holzer e Bauman demonstram em suas palavras exemplifica a desvalorização do indivíduo como “ser” e a contemplação do indivíduo pelo “ter”. A questão da identidade pós-moderna não trata de uma identificação específica que se constrói por meio de características e experiências do indivíduo. A identidade pós-moderna é constituída por várias outras identidades que não se unificam e divergem entre si:

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (HALL, 2015, p 12).

Na pós-modernidade, as identidades podem ser trocadas, adquiridas, anuladas ou negadas sem quaisquer custos para quem desejar modificar-se pela simples facilidade de poder se desfazer de si mesmo:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com as quais poderíamos nos identificar a cada uma delas – ao menos temporariamente. (HALL, 2015, p. 12).

Ser múltiplo e efêmero são duas representações que definem o indivíduo pós-moderno e que constituem a fragmentação do homem. Desconstruir é uma das máximas da pós-modernidade, pois é despreziosa e irresponsável com o equilíbrio, desligada da ideia de igualdade e liberdade do indivíduo. Cada indivíduo se tornou responsável pela sua própria identidade, cabendo a si mesmo o dever de promover seu próprio bem-estar social.

O Estado ou as entidades privadas deixaram de tutelar o indivíduo. Tudo está na “vitrine” de exposição, pronto para ser comprado pelo indivíduo que puder bancar sua própria identidade. A coletividade, a nacionalidade, o partido, o grupo, tudo aquilo que represente o conjunto de valores foi desfeito. No tópico a seguir, se discutirá o porquê da desconstrução da coletividade e o surgimento dos não-lugares.

### 3.3 A desconstrução do coletivo e o advento do não-lugar

É possível notar que certos comportamentos da sociedade mudaram significativamente desde o advento do capitalismo, principalmente quando se iniciou a fase da "era da informação" com a criação da internet, o que possivelmente contribuiu para que a ideia de coletividade fosse reformulada. O pensamento coletivo, apesar de existir, sofreu alterações quanto ao ponto de vista do seu significado. Essa situação contribuiu para o questionamento da ideia de coletivo ainda representar uma força que promova movimento de igualdade, ou uma massa de pessoas agrupadas que necessariamente não precisam concordar entre si.

O Pós-modernismo agrupa quase todo tipo de ideologia, crença religiosa, posicionamento político, dentre outros movimentos sociais. Entretanto, todos esses discursos não conseguem ser consonantes em função da diversidade de vozes que entoam suas reivindicações e pouco público disposto a ouvi-las:

Como se incólume - talvez mesmo fortalecido por dois séculos de concentrados esforços para conservá-la na luva de ferro das normas e regulamentos ditados pela razão - a "mão invisível" recobrou a verdade e está uma vez mais prestigiada. A liberdade individual, outrora uma responsabilidade e um (talvez o) problema para todos os edificadores da ordem, tornou-se o maior dos predicados e recursos na perpétua autocriação do universo humano (BAUMAN, 2002, p. 10).

A reflexão de Bauman constitui um dos exemplos de desconstrução do coletivo na pós-modernidade que, aliada ao fenômeno do espaço, contribuiu para o surgimento do sentimento de não-pertencimento. Se cada indivíduo tem sua própria ideia individualista de verdade, a transformação do espaço em lugar fica comprometida. O espaço não é modificado apenas pela vontade do "eu", pois a experiência é um movimento de interação entre o indivíduo com outro indivíduo, ou do indivíduo com o contexto em que esse "eu" está inserido.

Devido a esse exacerbado individualismo aplaudido pelo Pós-modernismo, os espaços vivenciados por meio da experiência cada vez mais se transformaram em espaços projetados e, quando existentes, são espaços efêmeros de significação.

O espaço para a Geografia Humanista Cultural é uma linha contínua que remete a movimento constituído de significado, tanto para quem decide seguir o fluxo do espaço quanto para quem decide fixar-se nele. Entretanto, no Pós-modernismo, o espaço pode se dissipar. Quanto mais se almeja alcançar o espaço no Pós-modernismo, mais diminui a

espaciosidade e a liberdade é revertida como "moeda de troca" para a obtenção do "status" de felicidade:

Espaciosidade está intimamente associada com uma sensação de estar livre. Liberdade implica espaço; significa ter poder e espaço suficientes em que atuar. Estar livre tem diversos níveis de significado. O fundamental é a capacidade para transcender a condição presente, e a forma mais simples em que esta transcendência se manifesta é o poder básico de locomover-se, o espaço e seus atributos são experienciados diretamente. Uma pessoa imóvel terá dificuldade em dominar até as ideias elementares, de espaço abstrato, porque tais ideias se desenvolvem com o movimento – com experiência direta do espaço através do movimento (TUAN, 2013, p 70).

O que distancia os argumentos de Tuan do *modus operandi* da sociedade pós-moderna é que a movimenta. O homem pós-moderno possui a fluidez nas suas relações interpessoais, porém, no que concerne ao aproveitamento das possibilidades do espaço, esse homem é estático. Se antes a busca por espaço representava uma mudança relevante na essência do indivíduo, na pós-modernidade, buscar o espaço só é significativo se o status de felicidade se modificar, do contrário, todo o resto não terá a menor relevância para tal indivíduo.

Segundo Bauman (2002) é válido ressaltar que essa "felicidade" é o reflexo da imagem de uma sociedade que busca *status* social equivalente aos seus desejos. Porém, esses desejos são por vezes fixados em bens materiais e de valor quantitativo que influenciam na relação do homem pós-moderno com os espaços por ele ocupados.

O espaço vivenciado é formado a partir das experiências significativas que podem ser elementos da criação de sentimento e afetuosidade pelo espaço e, quando isso acontece, o que antes era apenas um espaço se transforma num lugar. Todavia, se um indivíduo pós-moderno é fragmentado e efêmero em suas relações humanas, seus sentimentos de afetuosidade irão afetar a sua relação com o espaço. Quando esse indivíduo pós-moderno buscar fixar-se, o lugar que ele contemplará não será um lugar de pertencimento, mas sim o não-lugar, um ambiente comum a todos.

Levando em consideração o que Relph (2014) defende, o não-lugar são ambientes artificiais construídos conforme os padrões da época: supermercados, lanchonetes, restaurantes, aeroportos. Cada vez mais esses ambientes vão modificando a paisagem natural e histórica das cidades onde a interação das pessoas com o não-lugar acontece em virtude da serventia prática desses ambientes artificiais. Poucos são aqueles que param para apreciar a "beleza" arquitetônica de um aeroporto, por exemplo. Entretanto, o próprio Relph reflete positivamente sobre os ambientes artificiais:

Talvez, daqui a quinhentos anos os turistas de visita às zonas históricas do World Trade Center, em Manhattan, ou do Barbican Center, em Londres, contemplem com respeito estas torres enormes, espaços vagos, e paredes de betão e fiquem admirados por alguma vez ter havido uma sociedade capaz de criar semelhantes lugares. Esta perspectiva, por si só, parece-me ser causa suficiente para uma investigação sobre o desenvolvimento das modernas paisagens urbanas e os valores que estas se envolvem e exprimem (RELPH, 1987, p. 12).

Por mais que essa premissa de Edward Relph parta de uma lógica plausível, o autor refletiu sobre essa perspectiva de "zona histórica" a partir do pensamento vigente do século XX. Diante dessa situação, existe a possibilidade de que a sociedade futura não consiga contemplar a arquitetura atual ou o valor histórico da criação humana no Pós-modernismo. O valor memorial perpassa e é constituído pela história, conquanto esse valor memorial ser muitas vezes ignorado pelo Pós-modernismo. Eagleton (2010, p. 26) comenta que:

O analfabetismo político e o esquecimento histórico tão fomentados pelo pós-modernismo, com seu culto da moda teórica de brilho efêmero e superficial e do consumo intelectual instantâneo, devem com certeza constituir motivo de júbilo para a Casa Branca, na hipótese de a tendência não morrer antes de chegar-lhes aos ouvidos.

O não-lugar apresenta o ambiente ausente de afetuosidade. O valor histórico e sentimental não se faz presente, as lembranças são efêmeras e a memória não é produzida. Um dos resultados dessa situação é consequência da desconstrução promovida pelo modo de vida pós-moderno que desfaz o que fora construído, fragmentando os valores humanos, impedindo o olhar panóptico sobre o todo, deixando apenas espaços fragmentados, vagos de sentimentos e sem o desejo de enraizamento.

Porém, a ideia de não-lugar não remete apenas a ambientes geofísicos. Esse não-lugar do Pós-modernismo é fomentado dentro da própria psicologia humana, influenciada pela não interação afetuosa com o outro. O não-lugar na mente das pessoas, o não-lugar dos sentimentos, o não-lugar do respeito. O indivíduo pós-moderno é uma grande colcha de retalhos.

Os capítulos posteriores apresentarão as questões que envolvem o pós-modernismo e seus conflitos por meio da perspectiva do espaço. Esses temas centrais serão discutidos a partir da análise do romance *Um deus passeando pela brisa da tarde*, do autor Mário de Carvalho.

#### 4 MÁRIO DE CARVALHO: o paladino da memória

Mário de Carvalho é um autor português contemporâneo. Sua escrita é conhecida pelo rigor estético e riqueza nos detalhes ao construir as tramas de suas narrativas. É um ficcionista, roteirista e dramaturgo que passeia por esses ofícios buscando sempre a originalidade nos seus trabalhos, imprimindo sua marca singular que é intervir no fluxo temporal, confluindo o passado com o contemporâneo numa linha única.

Apesar de ter um vasto número de obras escritas e premiadas, o destaque a ser feito neste capítulo se dirige às suas duas obras lançadas no Brasil, em 2007, pela Companhia das Letras: *Um deus passeando pela brisa da tarde* (2006) e *Era bom que trocássemos umas ideias sobre o assunto* (2005). Segundo Carvalho (2007), as duas obras são representativas das vozes que destacam o português de hoje, que valorizam a contemporaneidade e os contemporâneos, que buscam o passado e resgatam a memória histórica.

Marcia Manir Miguel Feitosa, uma das pesquisadoras do escritor no Brasil, em seu livro *A Representação do Espaço e do Poder em Mário de Carvalho: uma apologia da subversão* (2018), ressalta a importância do autor na qualidade que tem em recriar o mundo antigo por meio da ironia sob os campos do implícito e da insinuação. A pesquisadora ressalta que:

Sua relevância no contexto da produção literária portuguesa tem se destacado para além dos romances ou dos contos premiados, visto ser um exímio leitor dos clássicos ao recriar o mundo antigo sob o olhar arguto da ironia, ou ainda quando privilegia o fantástico, o insólito enquanto algo obtuso que atravessa o interior do texto e ancora nos planos do implícito e da insinuação (FEITOSA, 2018, p. 21-22).

Nessas duas obras, em específico a primeira, objeto de análise desse trabalho, o cosmos do passado se apresenta, porém, sendo interseccionado com o presente. Nessa obra o autor faz um “pacto com o leitor” de maneira minuciosa e remete toda a sua escrita à época da narrativa do romance. Mário de Carvalho teve que adaptar parte da linguagem do livro modificando alguns léxicos e expressões do português para a estrutura da língua latina falada no século II d. C. ano em que transcorre os acontecimentos de *Um deus passeando pela brisa da tarde*.

*Um Deus Passeando pela Brisa da Tarde* é uma obra das instituições, uma obra dos comportamentos, uma obra dos rituais, uma obra do cotidiano romano. Esse espaço é construído para o leitor se transportar ao tempo da Roma antiga e emergir nos conflitos

existentes nesse lugar criado pelo autor: Tarcisis. Dentre esses e outros aspectos a referida obra de Mário de Carvalho é um meio para combater a ruptura com a memória, extremamente contemplada no Pós-modernismo que desconstrói a tradição histórica para se fixar em flutuantes e líquidas ideologias. Portanto, são esses os motivos de Mário de Carvalho poder ser considerado, por meio de *Um deus passeando pela brisa da tarde*, apresentar a qualidade de um “paladino da memória” na contemporaneidade.

#### 4.1 Passeando pelo romance

*Um deus passeando pela brisa da tarde* se reporta ao século II d.C. e narra histórias que acontecem na Lusitânia, na cidade de Tarcisis, quando o Império Romano estava em seu auge. Essa cidade é governada pelo duúnviro<sup>5</sup> Lúcio Valério Quíncio, personagem-narrador do romance que reconta a história do seu governo e os catastróficos acontecimentos de Tarcisis por meio de suas lembranças.

A história inicia no exílio que Lúcio Valério, sua esposa Mara e alguns empregados são obrigados a cumprir depois da decisão da alta cúpula romana de destituir Lúcio do seu posto de magistrado da cidade. Essa decisão foi adotada por conta da sua incapacidade de atenuar os conflitos existentes em Tarcisis e, principalmente, pela sua omissão em não conseguir conter a invasão dos bárbaros e por não mitigar o crescimento da nova seita religiosa, a congregação de peixes.

No contexto desses conflitos, o duúnviro não conseguia o equilíbrio necessário para atender as demandas sociais, por conta do seu espírito filosófico. Almejava renegar parte dos valores romanos e transformar Tarcisis em espaço conforme seu modo de pensar. Entretanto, o fato de excluir a vontade do povo e não querer respeitar as tradições romanas dos jogos de arena influenciou para que os cidadãos da cidade se rebelassem contra Lúcio.

O romance de Mário de Carvalho não é apenas uma bela prosa ficcional escrita com todo o requinte característico do autor, é um convite para passear numa narrativa que transporta o leitor a um outro espaço e apresenta uma trama histórica quase verídica. A riqueza dos detalhes e a preocupação do autor em construir um enredo onde a linguagem, a estética, a paisagem e os cenários mostram com minúcias o modo de vida das cidades

---

<sup>5</sup> Cada um dos dois magistrados romanos que exerciam cumulativamente certas funções públicas. *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/du%C3%BAnviro>>.

romanas exemplifica a dedicação do autor em apresentar uma obra que valoriza o rigor da escrita e o primor de um belo enredo ficcional.

A obra aborda diversos espaços de conflito, tais como: a opressão, o sectarismo, a intolerância religiosa, a corrupção e a desconstrução de valores culturais. Porém, o maior embate da cidade está nos espaços simbólicos, sagrado e profano, e nos espaços de território e territorialidade religiosa. Permeados por um conflito interno na briga sobre quem será detentor do lugar do “poder”.

Tarcisis não deixa de ser complexa tal qual as cidades contemporâneas. O “fio de Ariadne” que costura o tempo passado com os desafios contemporâneos está representado na forma como a cidade vivencia seu cotidiano. E a ironia maior do romance está em Tarcisis ser uma cidade do tempo antigo que partilha das complexidades de um espaço pós-moderno se assemelhando com tempo presente.

Na pós-modernidade, a ausência de identidades fixas, de poderes constituídos de pensamentos sólidos e discursos concretos expõe as fissuras que constituem o comportamento humano valorizando o elemento que divide em detrimento do elemento que une. O mais ilustre e resignado cidadão de Tarcisis, Lúcio Valério Quíncio, é um reflexo no passado de um homem do presente pós-moderno, alguém de personalidade fragmentada, líquida e fluída, tal qual a humanidade contemporânea. Esse é o espaço pós-moderno de *Um deus passeando pela brisa da tarde* que será analisado a seguir.

## **5 EU NÃO RECONHEÇO ESTE LUGAR!:** os espaços conflituosos em *Um deus passeando pela brisa da tarde*

### **5.1 Tarcisis, uma *polis* paradoxal**

Tarcisis é uma cidade paradoxal por representar as tradições romanas em sua constituição cultural e por também representar um espaço de conflito, permitindo movimentos sociais que se contrapõem ao modo de vida romano.

Isso ocorre devido à peculiaridade do governante de Tarcisis, o magistrado Lúcio Valério Quíncio, que, avesso a certas tradições romanas, permite que novas culturas, principalmente a cristã, possa se tornar influente entre alguns cidadãos da cidade sem haver quaisquer ônus punitivos a essa nova prática religiosa, pois, para os romanos mais conservadores, os “cristãos” representavam o desrespeito ao espírito romano, devido as suas práticas ritualísticas que buscavam a conversão das pessoas, ou seja, negar a romanidade, e por serem adeptos da doutrina monoteísta.

Ao mesmo tempo que a cidade de Tarcisis parece ser cosmopolita, reunindo diversas culturas e pensamentos, ela repudia aqueles que não se submetem ao modelo romano. Todos têm o direito de pensar, porém esse pensar deve estar de comum acordo com a tradição romana ou assimilada por essa tradição. Contudo, nem todos os cidadãos corroboram com essa forma de “liberdade adaptativa” em que tudo pode, mas somente se for de comum acordo com os ditames da cultura romana.

Tarcisis possui uma característica que é particular a todas as cidades cosmopolitas. Ela busca agregar todas as culturas e formas distintas do pensamento humano, ideologias e comportamentos diversos, mas não deixa de demarcar os espaços que cada indivíduo deve ocupar, separando-os de maneira hierárquica, pois ser diverso não acarreta em ser democrático. E o próprio Lúcio enxergava criticamente essas características, por isso sempre se questionava sobre a real serventia dos “jogos” de arena por conta de toda violência sanguinolenta do qual eram constituídos.

Lúcio tinha um espírito de resignação que o sempre fazia ponderar diante dos conflitos, tentando encontrar um meio termo que agradasse todas as partes conflitantes. Esse estoicismo do duúnviro de Tarcisis sempre se sobressaía, mesmo quando sabia que deveria escolher outras formas de solucionar os conflitos da *polis*. Num desses momentos de reflexão, Lúcio questiona o porquê do investimento em “entretenimento” vil se os homens que

digladiavam poderiam ser aproveitados para funções mais significativas para a cidade, conforme o trecho abaixo:

Para que queria um génio do Príncipe, nesse dia consagrado, todas aquelas vítimas? Que fazia delas? De que servem os cadáveres às divindades? Sendo os lutadores homens afeitos à morte e com especial aptidão para as armas, não seria melhor que os aproveitassem ao serviço da república? Sobravam os pretorianos e a guarda estrangeira do Imperador? Sobravam as vinte oitos legiões de Roma, para que se pudessem dissipar assim aquelas reservas? Sobravam as vidas jovens, saudáveis e robustas? Nunca vi ninguém interrogar-se sobre estes pontos, nem eu me atreveria a expô-los perante quem quer que fosse. Mas não me atribuía especiais dotes de clarividência lá das profundezas de Tarcisis. Tinha portanto o meu íntimo de resignar-se a carregar o meu erro (CARVALHO, 2006, p. 180).

O trecho acima evidencia a paradoxal relação entre Lúcio Valério com o modo de vida romano. Por mais que a criação do magistrado de Tarcisis tenha alicerçado sua formação como cidadão perante os preceitos romanos, o duúnviro se enxergava fora dos padrões culturais de Roma a ponto de refletir sobre as ações feitas para unicamente agradar uma autoridade romana superior. Por mais que a reflexão de Lúcio fosse racional, o fato de ninguém apoiar esse tipo de “filosofia” provocava o sentimento de resignação do magistrado e seu deslocamento nesse espaço. Portanto, neste ponto, fixa-se o paradoxo, pois Lúcio Valério tem obrigação de governar uma cidade à qual ele não sente pertencer.

Esse sentimento de deslocamento é o que externaliza o distanciamento entre Lúcio e a cidade da Lusitânia Romana. É um movimento de flutuação e descomprometimento do duúnviro em relação às obrigações com a cidade de Tarcisis. Lúcio queria fazer de Tarcisis uma cidade que fosse superior as trivialidades da cultura romana, retirando as distrações e substituindo-as por valores que realmente pudessem elevar a “alma” do homem comum. O magistrado de Tarcisis buscava uma racionalidade que alcançasse a pureza em cada indivíduo. Bauman (2001, p. 15-16) comenta que:

O mundo dos que procuram a pureza é simplesmente pequeno demais para acomodá-las. Ele não será suficiente para mudá-las para outro lugar: será preciso livrar-se delas uma vez por todas – queimá-las, envenená-las, despedaçá-las, passá-las a fio de espada. Mais frequentemente, estas coisas são móveis, coisas que não se cravarão no lugar que lhe é designado, que trocam de lugar por sua livre vontade.

O que Zygmunt Bauman discorre corrobora com o estado sentimental e social de Lúcio que, não podendo atingir a pureza que desejava da cidade, acaba aceitando as situações impostas. Essa pureza viria a partir da mudança do comportamento dos cidadãos de Tarcisis em trocar o elmo, o escudo e a espada pela racionalidade, o estudo filosófico e o discurso.

Lúcio Valério, tinha um modelo de governante, que norteava a sua ideia em desejar que Tarcisís seja uma cidade moldada pelo pensamento filosófico. A grande inspiração do duúnviro era o imperador Marco Aurélio, conhecido como o imperador filósofo. Contudo, existe uma diferença entre Marco Aurélio e Lúcio Valério que mais uma vez faz com que o duúnviro se resigne diante das situações não favoráveis.

Lúcio Valério Quíncio era totalmente contra os jogos de arena promovidos pelos governantes romanos, pois os achava desnecessários e violentos por não concordar que esse tipo de entretenimento público agregasse algum valor cultural aos cidadãos de Tarcisís, tanto que era da vontade de Lúcio extinguir os jogos de arena, principalmente as corridas. Posicionamento esse apreciado pelo imperador Marco Aurélio, porém com uma ressalva: o imperador entendia que seus desejos pessoais não podiam se sobrepor àquilo que a maioria do povo romano tinha como pertencente ao seu cotidiano. Mudar isso seria construir um conflito entre o poder imperial e o povo. Essa situação é evidenciada na seguinte passagem:

— Eu também não apostei, Lúcio Valério. Mas o meu... chamemos-lhe “posto”, que alguns gostariam que fosse divino, permite-me ser imune às paixões dos humanos, e autoriza-me a permanecer indiferente às contingências dos verdes, dos azuis, dos vermelhos ou dos brancos. Se aprecio ou não as corridas, isso é do meu foro íntimo. No entanto, ali me viste, a presidir... Então, não me queres responder?

— Nestes jogos só vi sangue, mortandade. Nós, os romanos, proibimos os sacrifícios humanos e, no entanto...  
Senti imediatamente que escusava de ter dito aquilo (CARVALHO, 2006, p.187).

O trecho expõe o deslocamento de Lúcio no posto que ocupa e no espaço onde fora inserido. No momento, em que o duúnviro responde à indagação do imperador, Lúcio se arrepende por ter interpelado Marco Aurélio. Essa situação evidencia o deslocamento espacial de Lúcio em relação ao que ele pensa e ao cargo de duúnviro exige expondo a fragilidade da sua identidade.

Lúcio é um indivíduo fragmentado (pós-moderno) em um espaço romano, suas atitudes se diluem, flutuam e esvaem para um vácuo. O espaço que Lúcio se insere em Tarcisís é um espaço abismal, bem mais frágil do que as linhas do espaço descritas por Tuan, pois este espaço não possibilita caminhos, trilhas ou rotas.

A intenção de Lúcio ainda é dominar o espaço em que ele se encontra e transformá-lo em um “lugar ideal”, um “lugar-certo” que tenha como essência a pureza das coisas. Bauman (2001, p. 15-16) ressalta que: “Há, porém, coisas para as quais o ‘lugar certo’ não foi reservado em qualquer fragmento da ordem preparada pelo homem. Elas ficam ‘fora do lugar’ em toda a parte, isto é, em todos os lugares para os quais o modelo da pureza tem sido

destinado”. Todavia, o estoicismo do magistrado de Tarcisís mais uma vez demonstra a fragmentada identidade de Lúcio ao diminuir-se diante do imperador Marco Aurélio por não sustentar seus argumentos. Isso afasta Lúcio do domínio do espaço político de Tarcisís conduzindo-o mais uma vez um espaço flutuante. O trecho abaixo exemplifica essa situação:

Nunca se deve confessar um pensamento a alguém que não seja nosso íntimo. Por que é que esta minha estulta sinceridade acabava sempre por prevalecer? E logo a frente do senhor e na intimidade do meus lardos destinos do Império. Eu não estava a conversar com o filósofo, sob a rosa e na intimidade do meu lar. Não era um homem que esperava a minha frente. Era um aspirante a deus (CARVALHO, 2006, p.187).

Lúcio Valério recua mais uma vez diante de situações que não lhe são favoráveis. Tal situação demonstra mais uma vez o porquê de Tarcisís ser paradoxal. Ao mesmo tempo que a cidade exige alguém com firmeza nas suas decisões, o escolhido para governar a cidade é antagônico ao perfil esperado. Esse paradoxo do espaço ser antagônico ao indivíduo foi descrito por Eagleton (2010, p. 29):

O pós-modernismo desmistificou a mais teimosamente naturalizada das instituições ao desnudar as convenções que as governam, e assim às vezes se precipitou para um tipo de neossorfisma segundo o qual, visto que todas as convenções são arbitrarias mesmo, devemos também nos adaptar àquelas do Mundo Livre.

A cidade de Tarcisís e a forma de governo de Lúcio se encaixam perfeitamente na argumentação acima que se faz do Pós-modernismo e das instituições. Conquanto, Lúcio Valério se comportava como um homem pós-moderno, mas sem saber que estava inserido nesse espaço. Na verdade, ele tinha um gigantesco desconhecimento sobre si mesmo no espaço romano, do qual demonstrava não ter noção sobre isso. O autor, ao destacar isso na obra, insere o leitor num grande jogo temporal onde tece críticas à contemporaneidade dentro de uma narrativa que faz referência a uma sociedade antiga, porém, que possui complexidades que ultrapassam a linha do tempo.

Toda essa trama, até o momento discutida, não deixa de já demonstrar que esse romance de Mário de Carvalho se constitui, em diversos momentos, de tons irônicos e paródicos por ter criado uma cidade onde seus cidadãos são por vezes meras alegorias de um enredo que não possui um autor, pois são pessoas que não sabem necessariamente o porquê de suas existências e não estão preocupadas em saber de objetivos futuros. Essa situação

alegoriza a atual sociedade que somente enxerga o hoje e não reflete as possíveis consequências futuras.

Ainda sobre o antagonismo de Lúcio com os costumes romanos o imperador Marco Aurélio revela:

— Eu não me enganava. Tu não gostas das corridas, Lúcio Quíncio, e julgas poder dar-te ao luxo de deixar que isso se perceba. Olha que é falso que nós, Romanos, tenhamos acabado com os sacrifícios humanos. Apenas alterámos os procedimentos. O que proibimos aos povos submetidos são as suas formalidades peculiares de matar. E considera-mo-los romanizados e felizes quando adoptam os nossos ritos, que são estes (CARVALHO, 2006, p. 187-188).

Tal passagem desvenda mais um pouco do porquê da existência de um antagonismo entre Lúcio com o espaço que fora inserido. É paradoxal saber que uma sociedade que ilegaliza o sacrifício humano se valha de outros argumentos para legalizar a morte de seus cidadãos em jogos de arena que ao fim têm o mesmo efeito: matar seres humanos<sup>6</sup>. Essa fala do imperador carrega um tom hipócrita sobre as leis romanas e talvez esse seja o ponto-chave do não vivenciar que Lúcio sentia ao ter que aplicar a lei e a respeitar certas práticas culturais com a qual sua alma filosófica não comungava.

Viver o espaço é parte integrante da construção do sentimento de pertencimento. A relação do ser humano com a Terra é algo que se constrói ao longo do tempo e, quanto mais próximo for essa relação mais substancial e significativa será o vivenciar. Ou seja, por não sentir a ligação dele com o espaço romano Lúcio se distancia sentimentalmente de Tarcisis, por isso ele tinha um não vivenciar.

Como poderia um romano, exercendo o cargo mais alto de uma polis, criado nas tradições romanas, ser tão avesso às suas próprias origens? Essa indagação parece ser o cerne do estado constante de deslocamento de Lúcio no espaço romano ocasionado pela sua desorientação enquanto duúnviro de Tarcisis. O imperador Marco Aurélio continua a conversa com o duúnviro:

— Sabes? A sede de sangue é tão grande que não podendo saciá-lo nos anfiteatros, iriam saciá-la nas ruas. Se eu proibisse os espetáculos, voltaríamos talvez às guerras civis e as proscricções. Surgiram outros césaes. Devo correr esse risco?

O imperador baixou mais a voz:

---

<sup>6</sup> Conde Zoltan, personagem escrito por Mario de Carvalho para a novela, *O varandim*, publicada em 2012, também era avesso a pena de morte.

— As coisas são como são, Lúcio Quíncio. Suporta-as e abstém-te da indignação. Não se pode impor a cada cidadão um filósofo a seguir-lhe todos os passos. E, sendo, pelo que sei, um jovem promissor na tua cidade, nunca demonstres, por actos ou omissões, que estás longe do sentir do povo (CARVALHO, 2006, p. 188).

No momento acima, o imperador busca convencer Lúcio Quíncio de que seus posicionamentos pessoais devem ser sobrepostos aos interesses do povo. Para manter o poder e controle da cidade, era preciso ceder a certas vontades populares, independentemente das situações postas, ou seja, certo e errado são conceitos que não formam um magistrado romano e isso é uma representação direta do carácter fragmentado do homem pós-moderno. O poder e a manutenção desse poder, esses eram os conceitos que Marco Aurélio expôs em sua conversa com Lúcio. O imperador finaliza a conversa dizendo: “— Um outro dever do homem público é saber tudo o que se passa à sua volta. Não te esqueças”. (CARVALHO 2006, p. 189).

Tarcisís é o espaço de poder que Lúcio Quíncio tinha por obrigação conquistar. Não somente para propagar seu ideal filosófico ao povo, mas, principalmente, por ser a maior autoridade político-militar da cidade. Entretanto, conforme o imperador Marco Aurélio, as escolhas do duúnviro estavam fora das expectativas de um líder. Tuan, sobre o espaço de poder, argumenta que:

O espaço é um recurso que produz riqueza e poder quando adequadamente explorado. É mundialmente um símbolo de prestígio. O “homem importante” ocupa e tem acesso a mais espaço do que os menos importantes. Um ego agressivo exige incessantemente mais espaço para se movimentar. A sede de poder pode ser insaciável — particularmente o poder sobre o dinheiro ou território [...] (TUAN, 2013, p. 77).

Lúcio está inserido em um contexto entre dois espaços de poder. O primeiro é o espaço de poder já posto; a sua autoridade como político-militar de Tarcisís. O outro espaço trata do espaço de poder exercido sob a exigência dos preceitos filosóficos que Lúcio Valério de tanto que prima em poder aplicar. Porém, conforme as palavras de Tuan, o poder exercido no espaço precisa se expandir e essa expansão é de forma agressiva. Porém, o espaço é uma necessidade natural que contempla a questão psicológica do ser humano. Tuan comenta que: “O espaço, uma necessidade biológica de todos os animais, é também para os seres humanos uma necessidade psicológica, um requisito social, e mesmo um atributo espiritual”.

Para Lúcio, o espaço que a função de duúnviro representava mais parecia um elemento de tormento do que de satisfação com a autoridade que podia exercer. O povo já notava o

distanciamento de Lúcio Valério de suas atividades como magistrado de Tarcisis, cujo contexto pode ser observado no seguinte trecho do romance:

— Vou ser sincero para contigo, Lúcio. Que mais não seja, a minha... antiguidade autoriza-me umas palavras francas. Dizem-me que estás a isolar-te dos nossos concidadãos. Não recebes os clientes, incompatibilizas-te com a cúria, não frequentas as termas, o tricínio dos outros...

— Não tenho nem disposição. Os bárbaros já correm pelos campos dos arredores. Não me parece ser a altura para cumprir vida social... (CARVALHO, 2006, p.9).

Neste trecho fica evidente que a ausência de Lúcio Valério em tomar decisões importantes, ou de fazer valer sua palavra, são observadas pela população de Tarcisis o que demarca cada vez mais o desprendimento do magistrado em relação a sua função social como duúnviro. A fragmentação da identidade do magistrado de Tarcisis afasta-o do espaço em que fora posto. Um espaço não desejado é um espaço hostil, porque é mais representativo de uma prisão.

O sentimento de apinhamento de Lúcio Valério é um apinhamento psicológico, pois os cidadãos de Tarcisis cobram sua presença paradoxalmente no momento em que Lúcio Valério cada vez mais se afasta das suas responsabilidades com a cidade. Tuan comenta que:

O apinhamento é uma condição conhecida de todos, num outro momento. As pessoas vivem m sociedade. Quer seja um esquimó ou um nova-iorquino, aparecerão ocasiões em que a pessoa terá que trabalhar ou viver junto com outras pessoas. Quanto ao nova-iorquino, isto ´mais obvio, mas mesmo os esquimós nem sempre se movem no espaço aberto da tundra; durante inúmeras noites longas e escuras, eles têm que suportar as companhias uns dos outros nas cabanas mal ventiladas. O esquimó, ainda que não tão frequente quanto o nova-iorquino, deve às vezes filtrar o estímulo d outras pessoas transformando-as m sombras e objetos A etiqueta e a rusticidade são diferentes meios para s atingir o mesmo fim: ajudar as pessoas evitaram o contato quando tal contato ameaça ser intenso demais (TUAN, 2013, p. 79).

O duúnviro tinha o desejo de ser um governante filósofo, mas o que a cidade queria era um governante guerreiro, que o fio da espada fosse o verbo da liderança de Lúcio Valério Quíncio. Cada vez mais isolado por estar preso as suas próprias convicções e não conseguir ir além dos seus íntimos sentimentos, Lúcio não compreendia que um agente público, um servidor romano, deveria afastar-se da visão pessoal para enxergar o “bem comum”. Porém, a clausura psicológica de Lúcio em acreditar que sabia o que era melhor para a cidade fazia-o indiferente aos sentimentos do outro.

O magistrado não vivenciava a cidade, por isso não conseguia construir uma íntima relação com aquele espaço. Lúcio parecia sempre agir nos cantos e, escondido nos cantos da

cidade, se esquivava para não ter de ver Tarcisis e seu povo. Bachelard (1978, p. 287) elucida que:

Inicialmente, o canto é um refúgio que nos assegura um primeiro valor de ser: a imobilidade. Ele é a certeza local, o local próximo da minha imobilidade. O canto é uma espécie de meia-caixa, metade paredes, metade portas. [...] A consciência do ser em paz no seu canto propaga, ousamos dizer, uma imobilidade. A imobilidade irradia-se. Um aposento imaginário se constrói entorno do nosso corpo que se acredita bem escondido quando nos refugiamos num canto. As sombras logo são paredes, um móvel é uma barreira, uma tapeçaria é um teto.

Lúcio se comportava como um refugiado em Tarcisis, o que o levava a se esconder dos problemas ou de não querer saber deles. Por isso era imóvel, tal qual Bachelard comenta acima, não era motivado sentimentalmente para que pudesse se relacionar com a paradoxal Tarcisis e construir o seu lugar nessa cidade. Calpúrnio, senador de Tarcisis, ressaltou o quão “estranho” era a atitude do duúnviro em relação aos acontecimentos da cidade. Num dos diálogos que tem com Lúcio, ele enuncia:

— Apenas faria o que esperam de ti! Lúcio, meu caro Lúcio, tu tens sido visto a deslocar-te a pé! E, às vezes, sozinho! — e pergunto-me, de chofre: — Quem ganhou a última corrida nas calendas passadas? Os azuis ou os verdes, os brancos ou os vermelhos? Talvez os restos dos dourados ou dos purpurados...? — Não quis saber da minha impaciência e insistiu ainda: — Como se chama o mais glorioso auriga dos azuis? Como se chama o cavalo imortal dos verdes que já sobreviveu a setenta corridas? Ah, não sabes nada disto, Lúcio... (CARVALHO, 2006, p. 193).

Entre as falas do senador Calpúrnio, é perceptível observar o quão Lúcio antipatiza com os assuntos da cidade que governa. “Não quis saber da minha impaciência e insistiu ainda”, demonstrando aqui que o cotidiano de Tarcisis não parecia ser relevante como conhecimento. Em resposta ao senador, Lúcio declara “— Nem quero saber. Não me parece importante. De resto... Sou como sou.” (CARVALHO, 2006, p. 193). Lúcio aceitou o posto de duúnviro e aos olhos de todos em Tarcisis ele recebera o lugar, porém a aversão de Lúcio aos protocolos de um governante romano ressignificou aquilo que outrora era lugar, transformando-se em um lugar-sem-lugaridade. Lúcio Valério não queria ter que se adaptar às situações vigentes na cidade e criar uma Tarcisis ao seu modo seria a solução mais confortável para ele. Esse modo de solucionar as demandas cotidianas corrobora com a característica do homem pós-moderno, que, diante dos desafios sociais, costuma se isolar em seu próprio espaço, criando suas próprias regras e adaptando a todos a imagem que criou desse mundo do “eu”. Esse é o principal paradoxo de Tarcisis, uma cidade constituída por tradições, mas governada por um romano que ignora os costumes do seu próprio povo.

No próximo tópico, será discutido como essa projeção pós-moderna de mundo, criado por Lúcio, acarretou na divisão de Tarcisis em dois espaços antagônicos: o do pertencimento e o do exílio.

## **5.2 O espaço romano: contraposição entre pertencimento e exílio**

Ao mesmo tempo em que a cidade de Tarcisis se revela um espaço acolhedor e familiar (lugar), tende a também demonstrar ser um espaço que transmite angústia, medo, tristeza e isolamento. Para alguns Tarcisis reflete o espírito expansivo, festeiro, que valoriza a força bruta e também a sensibilidade artística e a religiosidade centrada em sua mitologia. Porém, para outros, Tarcisis tende a ser hostil e sombria por não permitir a espontaneidade de outros pensamentos que fossem contrários a certos ritos culturais.

Por conta disso, evidencia-se a divisão de sentimentos que se contrapõem na forma de conceito e comportamento. O sentimento de pertencimento para alguns personagens é tão forte que todos aqueles que ousam confrontar a cultura romana são perseguidos ou expurgados do convívio em sociedade. Já para outros, o fato de não poderem manifestar seus pensamentos de forma espontânea os leva a viver em verdadeiras “prisões sem muros”, contribuindo para um exílio vivido internamente.

Este sentimento de pertencimento e exílio no espaço, podendo ser vivido simultânea ou isoladamente, tem como uma das causas o entendimento de que, mesmo o espaço significando a ideia de liberdade e expansividade, quando se trata do sentimento, tende a limitar-se, impedindo que alguns sintam a liberdade em sua plenitude. Mesmo que o espaço permita atritos pensamentos divergentes resultam, quase sempre, em contendas sociais que desfazem a ideia de coexistência harmoniosa.

Essa liberdade em Tarcisis exercida por aqueles que comungam dos preceitos culturais romanos não se limita às questões religiosas, mas a toda conjuntura das ideias políticas, militares e sociais. Um romano em Tarcisis, além de ser romano, precisa parecer um romano. O simples fato de ter nascido romano não faz do cidadão de Tarcisis alguém respeitável e admirável para obter a plenitude de vivenciar a “romanidade”.

A “romanidade” era o sentimento que Lúcio não conseguia experienciar na plenitude que se esperava de um romano, principalmente, daquele que estava no posto de duúnviro da cidade de Tarcisis. O espaço romano é constituído muito mais pelos que sentem a Roma do que pelos muros e edificações das cidades e, por mais que Lúcio Quíncio desejasse ser

respeitado e admirado pelos seus cidadãos, a repulsa por certas práticas romanas o afastava do “lugar” no qual devesse estar. Conquanto, além dos fatores íntimos do espírito filosófico de Lúcio que conflitavam com seu comportamento romano, existiam elementos adicionais que contribuíam para seu isolamento, e um desses elementos estava personificado na imagem de Rufo Glicínio Cardílio.

Rufo Glicínio Cardílio era o dono da taberna e padaria da cidade de Tarcisis. Conhecido pela sua forma de se comunicar com o povo, pelo seu “falar popular”, possuía uma reputação admirável e respeitável por ser um cidadão ativo e que estava sempre preocupado com assuntos relacionados a Tarcisis. O trecho abaixo revela parte da personalidade de Rufo Cardílio:

A multidão riu, mas o homem, autoritário, com um gesto solene, impôs de novo o silêncio. Tinha uma voz clara e as palavras sucediam-se-lhe sem esforços e sem hesitações. Um orador nato, se bem que o discurso estivesse inçado de barbarismos e vulgaridades e o sotaque hispânico prevalecesse aqui e além contra o esforço de o ocultar. [...] o Rufo... ao invés dos nobres de boas maneiras que não queriam ser compreendidos pela massa, enclausurados no luxo das suas mansões e nas malhas dos seus preconceitos. Ele, Rufo Glicínio Cardílio, o que conhecia bem era a linguagem do povo (CARVALHO, 2006, p. 62).

A imagem que Rufo transmitia ao povo de Tarcisis era muito mais próxima daquilo que se esperava do duúnviro. Rufo Cardílio conquistou o espaço que lhe fora concedido e transformou-o em um lugar onde seus sentimentos romanos eram expressos na forma como se comunicava com o povo e intimamente se conectava com os assuntos da cidade. Ele não tinha vergonha de suas origens e nem de como se tornou um cidadão bem quisto por onde era conhecido: “Agenciara sua fortuna à custa de esforços e diligência; não tinha vergonha de dizer que o seu pai fora um liberto, seu avô um escravo e que ele próprio trabalhava com as mãos. Mas era ou não era verdade que fazia o melhor pão da Lusitânia?” (CARVALHO, 2006, p. 62-63).

No trecho em destaque, nas palavras do próprio narrador, observa-se uma das características da preponderante diferença entre Rufo e Lúcio. Por meio do seu “espírito filosófico”, Lúcio Quíncio, como já mencionado, negava a sua romanidade (origem), enquanto, no comportamento de Rufo Cardílio, é perceptível a maneira como ele se orgulha da sua genealogia, da sua história enquanto cidadão romano. Rufo não possui a fragmentação identitária e o sentimento de deslocamento que Lúcio demonstra ter ao longo do romance. Essa posição afirmativa da postura de Rufo em saber conduzir-se ao povo desconcertava intimamente o duúnviro:

Eu sentia-me tão incomodado como a maioria dos circunstantes. Rufo, pelo contrário, muito seguro de si, curvou ligeiramente a cabeça, num cumprimento breve e depois olhou-me de frente, com descaro. Confesso que hesitei sobre o que fazer, mas pareceu-me despropositado intervir naquelas circunstâncias, sozinho, sem escolta, sem os lictores e desmunido de qualquer sinal de autoridade. Rufo e os seus não se tinham interposto no meu caminho. Eu é que tinha surgido sem prevenir, vindo da noite, como um fantasma (CARVALHO, 2006, p. 64).

Rufo Cardílio era o típico “homem do povo” na visão de Lúcio, por saber encarar e se impor perante o público. Nota-se, no trecho acima, que o duúnviro não se sente confortável quando necessita estar perante o povo, mesmo sendo o detentor do mais alto grau político. A proporção do afastamento, da repulsa de Lúcio em saber lidar com os cidadãos torna-se mais notória quando se vê diante de Rufo e sua hesitação é mais explícita ao ponto de não saber usar sua autoridade.

Lúcio é a representação do sentimento de não pertencimento nesse romance. Por mais que fosse o romano mais ilustre de Tarcisis, por conta de sua linhagem nobre e de obter a responsabilidade de ser o duúnviro da cidade, o não pertencer faz de Lúcio Quíncio um estranho diante de seus semelhantes. Porém, apesar de aparentar estar entre “iguais”, Lúcio e grande parte dos cidadãos de Tarcisis não comungam dos mesmos ideais e sentimentos. Apesar de parecer paradoxal a relação de estar, enquanto corpo físico, e não estar, enquanto sentimento, esse paradoxo reforça o pensamento de que pertencer a um lugar dentro de um espaço é muito mais uma construção íntima do que uma delimitação física.

Existe uma diferença entre conquistar territórios e pertencer a esse território. O próprio império romano foi um grande representante dessa dicotomia, pois, à medida que partia para expandir seus territórios pelo mundo, buscava não entrar em conflito com a cultura local. Mesmo impondo alguns costumes romanos, essa “imposição”, em alguns casos, era mais uma “adaptação” que procurava assimilar a cultura local, com o objetivo de não dirimir resistência ou estranhamento entre os romanos e o povo conquistado.

Esse era o processo de assimilação que Lúcio Valério admirava no imperador Marco Aurélio, porém, o duúnviro compreendeu equivocadamente os ensinamentos do imperador. Lúcio acreditava que mudar certas práticas da cultura romana em sua cidade faria de Tarcisis uma cidade mais “civilizada”. Entretanto, o que Marco Aurélio queria que Lúcio compreendesse que ele deveria ser mais “político”, algo que Rufo Cardílio, apesar de não ter toda a educação nobre de Lúcio, compreendia com maestria, pois Rufo sabia que não se devia opor-se àqueles que eram a base de sustentação social da cidade: o povo.

Tarcisis, assim como as demais cidades romanas, era delineada pelos ditames políticos, pela adoração aos deuses e mistérios religiosos, sendo a filosofia destinada apenas para os cidadãos mais “cultos”. Assim sendo, a ideia de Lúcio de moldar Tarcisis conforme o preceito filosófico era incoerente com a tradição romana.

Após o término do encontro de Lúcio Quíncio com Rufo Cardílio na taberna o magistrado caminha pela cidade entre ruas caóticas e becos onde aparentemente o duúnviro nunca estivera. Lúcio narra a situação da seguinte forma:

Tínhamos entrado num bairro caótico, de becos estreitos e encurvados. Pelo chão descalçado as lamas misturavam-se a detritos pútridos. O estuque das ilhas, que quase se tocavam junto aos céus enluzados, esboroava-se, escalavrado, e deixava ver as úlceras de tijolos enegrecidos e já muito erodidos. Inúmeros grafitos, os mais obscenos, indiscerníveis àquela luz, tornavam as paredes ainda mais encardidas e miseráveis. Deu-me a impressão de que o meu escravo abrandava o passo. Hesitava? Mas lá se decidiu por uma viela em que mal cabíamos os dois a par (CARVALHO, 2006, p. 64-65).

O afastamento de Lúcio em relação a Tarcisis era tão acentuado que o duúnviro tem momentos de profunda reflexão sobre o assunto a ponto de ficar consternado com a situação de desconhecer algo que era para lhe ser familiar:

Acentuou-se-me sensação de estranheza, incômoda, inquietante, que já vinha de trás. Pois que sabia eu, afinal, da minha cidade? Nem conhecia sequer as ruas sórdidas e escorregadias em que caminhava agora. O nome do fornecedor do meu pão tinha-me sido até aí indiferente, nunca me havia ocorrido que a populaça fizesse noitadas e comícios até altas horas na sua taberna, nunca me passaria pela cabeça que um liberto se abalançasse à candidatura para edil<sup>7</sup>, nem que a edilidade pudesse ser tão cobiçada pelas classes baixas (CARVALHO, 2006, p. 65-66).

É interessante perceber na passagem acima o espanto do duúnviro todas as vezes em que lida com o “desconhecido” no seu próprio espaço. Próprio parece ser algo tão longínquo de Lúcio que quanto mais observa certos detalhes de Tarcisis, mais distante a cidade dele fica. Lúcio Valério é a oposição do pensamento antigo dos grandes líderes que buscavam a durabilidade ou perpetuação do seu poder, era um proprietário sem autoridade. Essa característica de Lúcio Valério corrobora com o que Bauman reflete sobre os valores dos poder pós-moderno:

---

<sup>7</sup> Magistrado que tinha a seu cargo vários serviços urbanos na Roma antiga. *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/edil>>.

Numa notável reversão da tradição milenar, são os grandes poderosos que evitam o durável e desejam o transitório, enquanto os da base da pirâmide — contra todas as chances — lutam desesperadamente para fazer suas frágeis, mesquinhas e transitórias posses durarem mais tempo. Os dois se encontram hoje em dia principalmente nos lados opostos dos balcões [...] (BAUMAN, 2001, p. 22).

A identidade do homem pós-moderno não se configura apenas no eu, mas em todos os aspectos íntimos e externos a ele. Tudo é fragmentado na pós-modernidade, é líquido e flutuante. Por isso esse “grande poder” é transitório e adaptável por não ter compromisso e nem responsabilidade com o bem público. E esse era uma das características do duúnviro, a liquidez da sua postura social pós-moderna dava aval para que nada fosse fixo e nem prolongado.

Ainda refletindo sobre o trecho supracitado, quando Bauman fala sobre os “dois lados opostos do balcão”, essa expressão representa a oposição do espaço ocupado por Lúcio e por Rufo. Nesse caso, Lúcio Quíncio representa os poderosos que “evitam o durável” e Rufo Cardílio, “os da base da pirâmide” que buscam a durabilidade de suas posses.

Embora Tarcisis pudesse agregar diversos espaços, era notório que os cidadãos preferiam um “líder” que tivesse a solidez de Rufo no lugar da transitoriedade de Lúcio. Essa antítese de comportamento contribuía para que o sentimento de pertencimento de Rufo Cardílio fosse sobreposto ao exílio interior, cada vez mais perceptível, nas atitudes de Lúcio Valério, principalmente quando reflete sobre o conceito filosófico da vida romana. Sobre o exílio interior Miriam L. Volpe, no livro *Geografia do exílio* (2005, p. 82), comenta que:

[...] o exílio interior funcionaria psicologicamente como resposta e oposição de uma comunidade desconectada, alienada, no estranhamento da sociedade em relação às instituições com que compactuou para poder ter uma referência de seu mundo e instituir esse mundo como o mundo. [...] O seu mundo, sem ilusão, o teria convertido em estrangeiro em seu próprio meio.

As palavras de Volpe exemplificam claramente o sentimento de exílio interior de Lúcio Valério em tudo que se referia a Tarcisis. Quando Lúcio começou a despertar para os assuntos urgentes da cidade, percebeu que estava sozinho em um mundo em que era totalmente estranho e solitário. A tentativa de Lúcio reger Tarcisis pela moral filosófica sempre o deixava “do outro lado do balcão”, sempre era o oposto, a antítese, o irreduzível. Lúcio Valério sempre estava preso a suas próprias ideias e visão de mundo e, nesse profundo exílio interno, para todos aqueles que tentavam se aproximar do duúnviro, querendo-o fazer

mudar sua percepção sobre os assuntos da cidade, ele utilizava sua retórica filosófica, conforme se observa no diálogo abaixo:

- Sabes o que me disse o salteador quando foi preso? “Eu sou um homem”. Não quero derramar o sangue dum homem num momento tão grave para a cidade.
- É discutível que um salteador seja um homem. Não consigo conceber um homem fora da cidade e do direito, mas, enfim... E por que é que não havias de entregar um homem culpado aos cães?
- Porque me recorde da aversão que o Imperador tem ao sangue. Lembras-te, aqui há muitos anos, daquela vez em que no circo, recusou manumitir um escravo suplicante que exibia um leão devorador de homens? Consta mesmo que mandou embotar às escondidas as armas dos gladiadores... (CARVALHO, 2006, p. 194).

Apesar de o senador Calpúrnio tentar convencer o duúnviro da não necessidade de misericórdia com a vida de um criminoso, Lúcio não aceita o derramamento de sangue como forma de entretenimento para os cidadãos de Tarcisis. A recorrente rejeição a certos ditames da cultura romana é um dos elementos mais preponderantes que impulsionam Lúcio Quíncio a se esconder em seu exílio interno, pois esse exílio, além de lhe proteger de “ataques”, é o recôndito do seu “mundo perfeito”.

No Pós-modernismo, não existe a necessidade de embate por espaço, pois o sentimento de apinhamento que Lúcio porventura sentia, devido à rejeição ao seu modo de querer governar Tarcisis, pode ser resolvido internamente (exílio). O homem pós-moderno não expõe seus problemas, ele internaliza-os e cria sua versão própria de vivenciar certos espaços, mesmo que esses espaços sejam meras projeções imagéticas. Criar um mundo ao seu modo é o conceito básico que move o Pós-modernismo, por isso a individualização é algo tão louvado por aqueles que desta forma se comportam.

A individualização permite que o outro não seja visto. Observar o próximo passa a ser um ato de invasão de privacidade e um desrespeito ao mundo que cada pessoa criou para si. Lúcio continha esses aspectos e por isso vivia “afastado” de Tarcisis, mesmo sendo residente e governante dessa cidade. Por isso Lúcio vivenciava um exílio interno, ao ponto de não apenas desconhecer sua própria terra como sequer saber dos acontecimentos presentes ou passados. Volpe (2005, p. 82) pontua que, “[...] o exilado seria despojado não só de sua terra, mas também dos acontecimentos no tempo que transcorre em seu país, enquanto ele está lá fora”. E fora era o local onde Lúcio parecia sempre estar. Desconectado dos cidadãos, da cultura romana e da cidade de Tarcisis.

É peculiar a maneira com que Mário de Carvalho movimenta o romance porque cria um jogo temporal onde uma cidade romana com cidadãos que cultuam e preservam suas

tradições é governada por um duúnviro que tem um comportamento fora do contexto temporal em que ocorre a narrativa. Tarcisis e tudo que circunda a cidade encontram-se num tempo antigo e, oposto a isso, Lúcio Quíncio é um personagem contemporâneo, preso num presente que não consegue conciliar o passado (tradições romanas) com o futuro (novos costumes).

Lúcio está mergulhado espírito pós-modernista, o que o leva a acreditar que o seu posicionamento isolado, pela aversão ao modo romano de viver, poderá lhe trazer benefícios. Mas o efeito é justamente o contrário, fazendo com que ele seja o cerne dos problemas de Tarcisis e que só pioram quando o espaço de governante da cidade que lhe fora confiado é abalado no momento em que Rufo Cardílio se candidata a edil de Tarcisis. Lúcio mais uma vez se sente acuado com a presença de Rufo:

Continuava a sentir-me mal, em frente deste homem. Estava sentado à mesa, e ele de pé, como hierarquias marcavam. Desagradava-me aquele olhar seguro, levemente desdenhoso, que me fitava de um plano superior. Se eu quisesse, podia dispor dele, alegar desrespeito, mandá-lo prender, fechar-lhe a loja, invocar um pretexto para lhe confiscar os bens. Mas ali se apresentava o Rufo Cardílio confiante, a responder-me sem hesitações, reluzente na sua toga de fantasia, fazendo relevar perante o magistrado o seu direito à existência cívica e à notoriedade pública (CARVALHO, 2006, p. 88).

Esse pensamento de Lúcio revela o quanto a presença de Rufo causa desconforto no duúnviro. É provável que o fato de o dono da taberna ser alguém de origem de classe menor, porém com a imponência de um nobre romano e porte de grande político seja o fator que desequilibra Lúcio. Principalmente pela segurança com que Rufo Cardílio tem em expor suas ideias e de não se intimidar perante as autoridades romanas.

Tal imponência na forma de se portar de Rufo desagradava a Lúcio, pois não conseguia conceber a ideia de que alguém sem estudo e sem uma linhagem nobre pudesse sentir-se como um semelhante perante a presença do duúnviro. Entretanto a maior indisposição de Lúcio Valério em relação a Cardílio estava no grande desejo de ter firmeza da liderança de seu antagonista. Quanto mais Rufo se aproximava de Lúcio, mais a sensação de invasão do espaço do governante o duúnviro sentia. Essa sensação de invasão fica evidenciada no diálogo entre Lúcio e Cardílio quando da eleição para a escolha o novo edil.

— E que qualificação possuis tu, Rufo, para te apresentares à edilidade? A de nem saberes grego?

— É verdade que não sei grego. Mal sei escrever latim, também. Quando outro dia, ocultamente, me ouviste, eu falava às massas; queria que se identificassem comigo. Disse-lhes o que eles gostam de ouvir. Por isso valorizei a minha ignorância. O Povo é uma criança. Tu, que frequentaste aulas de retórica, saberás isso melhor do que eu... (CARVALHO, 2006, p. 89).

Embora questione as qualidades técnicas de Cardílio, a questão de Lúcio não está necessariamente em saber se o taberneiro tem os pré-requisitos qualitativos para ser edil. Lúcio sente-se intimidado pela desenvoltura política retórica popular de Rufo que é bem mais apreciada e próxima do povo. Diferente da postura intelectual, crítica e filosófica de Lúcio que se comunica e é entendida apenas consigo mesmo.

No diálogo a seguir, a “ameaça” que Lúcio sentia de Rufo por conta do seu pleito a edil de Tarcis fica mais evidente quando o duúnviro retoma a palavra:

- Dizem que o imperador escreve os seus pensamentos em grego...
- Curvo-me perante Marco Aurélio Antonino. Ele, porém, está em Roma, no centro do Orbe; eu em Tarcis, no fim do mundo.
- E queres o meu apoio porquê? Por cozeres o melhor pão da Lusitânia? Por não falares grego? Por possuíres uma taberna cheia de apoiantes? Ou terás outras qualidades? Dinheiro? Essa toga reluzente?
- Tenho uma qualidade decisiva que nunca faltou aos melhores romanos. Vontade, persistência, duúnviro!

Nessa parte da discussão entre Lúcio e Rufo, fica clara a demarcação do espaço em que cada um dos indivíduos envolvidos está inserido. No momento em que o duúnviro opta por qualificar Rufo Cardílio pelas suas funções como um trabalhador comum, busca deixar evidente em qual espaço (posição) da sociedade Cardílio se encontrava, por ser um taberneiro, padeiro e que não foi versado nos estudos clássicos. O duúnviro continua com sua tentativa de constrangê-lo quando supõe que as qualidades de Rufo se resumem ao seu dinheiro ou a sua vestimenta.

Conquanto, a resposta de Rufo atinge naquele que é o “calcanhar de Aquiles” de Lúcio, a desenvoltura política. É bem nítida a crítica do taberneiro ao governo do duúnviro por conta das palavras escolhidas para atingir Lúcio Valério: “vontade e persistência”, duas características que o duúnviro não demonstrava a frente do seu posto. No que tange à qualidade do “espaço do outro”, Bauman reflete que:

Aquilo em que acreditamos sem pensar (e, acima de tudo, enquanto não pensamos a respeito) é que as nossas experiências são típicas — ou seja, que quem quer que olhe para o objeto “lá fora” vê “o mesmo” que nós, e que quem quer que aja obedece “aos mesmos” motivos que conhecemos com a introspeção. Também acreditamos na “permutabilidade de pontos de vista”; isto é, em que, se nos colocarmos no lugar de uma outra pessoa, veremos e sentiremos exatamente “o mesmo” que ela vê e sente em sua posição presente — e que essa façanha ou empatia pode ser retribuída. (BAUMAN, 2002, p. 19)

As palavras de Bauman exemplificam a maneira com que Lúcio e Rufo se observam como o outro. Lúcio acreditava que entendia o espírito de Rufo ao se colocar no lugar dele e pensava que a vida humilde de Rufo Cardílio fosse algo que o envergonhava. Cardílio também acreditava que Lúcio sentia incômodo pelo fato de ser totalmente displicente com as demandas da cidade. Ambos projetaram seus pontos de vista sobre o outro, porém, no modo de vida pós-moderno, cada indivíduo enxerga somente a si mesmo em todos os aspectos e situações.

A ideia da “permutabilidade de pontos de vista” descrita por Bauman se assemelha a de Lúcio de Rufo pois ambos têm falsa ideia de saberem compreender o espaço do outro. Lúcio desejava obter a desenvoltura de Cardílio e este desejava o posto de duúnviro de Lúcio Valério. No final da discussão entre o duúnviro e o futuro edil, Lúcio esclarece diretamente o que pensava de Rufo dizendo:

— Porque, francamente, não gosto de ti, Rufo Cardílio.  
— É uma atitude de que eu sou culpado: deve-se, decerto, aos meus deméritos. Mas poderei emendá-los, desde que tu mos enuncies, já que a minha pobre inteligência de liberto me priva desse conhecimento espontâneo (CARVALHO, 2006, p. 90).

Nessa parte final do embate entre Lúcio Valério e Rufo, o duúnviro categoricamente demarca os espaços em que cada um estava. O espaço de pertencimento de Rufo Cardílio era tido como um invasor do espaço transitório de Lúcio e, no momento em que o magistrado de Tarcisis disse não gostar de Rufo, demonstra que quaisquer que fossem as atitudes do taberneiro estas não seriam bem aceitas. Assim, Lúcio, em seus pensamentos, comenta:

Ironia! Um descendente de escravo, iletrado, impávido, atrevia-se a ser irônico, perante mim, no pretório, à espreita de um destempero nos meus gestos ou nas minhas palavras. Era isso, decerto, que ele pretendia. Marcar pontos, fazendo com que na sua frente o magistrado perdesse a compostura. E a sua ousadia ia tão longe que discorria livremente, ainda que não tivesse testemunhas a seu favor e se encontrasse à minha mercê, dois pisos acima do ergástulo. (CARVALHO, 2006, p. 90)

Esse pensamento do duúnviro exemplifica o quanto a imagem do taberneiro é negativa para Lúcio, pois Rufo demonstra sempre estar provocando situações que desequilibram a compostura do magistrado de Tarcisis. No pensamento de Lúcio Valério Quíncio, o futuro edil criava essas situações para desqualificar a imagem serena e reta que ele buscava cultivar perante os cidadãos de Tarcisis. O conflito entre Lúcio e Rufo não deixa de ser o reflexo de uma sociedade que reduz tudo o que é coletivo ao ponto único do

individualismo, os espaços se transformam em “um espaço específico” conforme o desejo de apenas um ser. Sobre essa forma reducionista do coletivo para o individualismo o sociólogo alemão, Norbert Elias, no livro *A Sociedade dos Indivíduos* (1994, p. 18), reflete que

Entre as necessidades e inclinações pessoais e as exigências da vida social, parece haver sempre, nas sociedades que nos são familiares, um conflito considerável, um abismo quase intransponível para a maioria das pessoas implicadas. E parece razoável supor que é aí, nessas discrepâncias de nossa vida, que se devem buscar as razões das discrepâncias correspondentes em nosso pensamento.

Por meio da reflexão de Norbert Elias se pode supor que o duúnviro e o taberneiro criaram um terceiro espaço representado pelo conflito de interesses individuais que desconsideravam os cidadãos de Tarcisis e as questões romanas. Se de um lado Lúcio Valério era o espaço transitório, deslocado e fragmentado e, do outro lado, Rufo representava o espaço de pertencimento, concreto e uno, o espaço terceiro resulta em um “abismo” entre os indivíduos envolvidos com as reais demandas sociais de Tarcisis. Esse abismo se resume nas palavras de Bauman (2001, p. 44): “o abismo entre a individualidade como fatalidade e a individualidade como capacidade realista e prática de autoafirmação está aumentando”.

No exato momento em que Lúcio escolheu Rufo como seu opositor e o taberneiro aceitou essa situação, a cidade de Tarcisis transforma-se em um mero objeto cuja a imagem será aquela de quem a possuir.

A pós-modernidade permite que algo seja “customizado” conforme o desejo do “cliente”. O sentimento de “proprietário” de Tarcisis, cultivado internamente por Lúcio Valério, foi o que levou o duúnviro a pensar que poderia negar os costumes romanos adaptando os sentimentos dos cidadãos a uma conduta regida pelos preceitos filosóficos. Lúcio não valorizava o bem público, pois não se desfazia das suas questões individuais. Bauman afirma que:

[...] o espaço público está cada vez mais vazio de questões públicas. Ele deixa de desempenhar sua antiga função de lugar de encontro e diálogo sobre problemas privados e questões públicas. Na ponta da corda que sofre as pressões individualizantes, os indivíduos estão sendo, gradual mas consistentemente, despidos da armadura protetora da cidadania e expropriados de suas capacidades e interesses de cidadãos (BAUMAN, 2001, p. 51).

Da mesma maneira, mas com intenções distintas, pensava Rufo Cardílio. Por acreditar que não somente entendia como também falava conforme a “vontade do povo”, se via como alguém apto a representar a proteção dos costumes romanos, que naquele exato

momento estavam sendo ignorados pelo atual magistrado de Tarcisis. Porém, Rufo, assim como Lúcio, não parecia estar totalmente disposto a servir ao espaço público, visto que suas motivações também se resumiam às questões individuais.

Sobre a questão da individualidade no espaço Tuan ressalta que:

Para bem apreciar como podem variar as atitudes ambientais, necessitamos conhecer alguma coisa da fisiologia humana e da diversidade do temperamento. Como uma simples ilustração da maneira como a individualidade pode transcender as forças culturais que levam ao consenso, vejamos o caso de uma família em excursão de fim de semana. Isto não é sempre um assunto tranquilo e feliz como os anúncios de camping nos fazem crer. Na fase do planejamento, os membros da família podem discutir sobre o lugar onde ir e uma vez que o grupo chega ao destino, novamente surge desacordo sobre onde acampar, onde parar para comer, que lugares cênicos visitar e assim por diante. Idade, sexo, diferenças fisiológicas inatas e temperamentais dentro de uma família, facilmente anulam a exigência social de harmonia e união (TUAN, 2012, p. 73-74).

O que Tuan exemplifica se coaduna com os sentimentos de Lúcio e de Rufo no que tange ao comportamento de ambos em relação a Tarcisis. Por mais que o duúnviro e o taberneiro fossem motivados pelo mesmo intuito de “fazer o que era melhor para a cidade”, esse valor de “ser o melhor” consistia num ponto de vista individual.

A diferença do individualismo do duúnviro para o individualismo do taberneiro consistia no exílio interno de Lúcio, pois ninguém compreendia e apoiava a sua oposição aos costumes culturais de Roma, mesmo sendo um romano criado nesses preceitos culturais. Já o individualismo de Rufo se manifestava pelo sentimento de pertencimento. Mesmo ele sendo de origem estrangeira e não descender de nobres romanos, por ter sido “acolhido” pela cidade de Tarcisis, desenvolveu por ela uma afetividade. Isso o fazia acreditar que conhecia os problemas da cidade de forma íntima.

No entanto, Lúcio Valério Quíncio era o duúnviro da cidade e, sendo o governante de Tarcisis, era ele quem tinha a responsabilidade por trazer harmonia ao caos instaurado, já que grande parte do caos estava associado à ausência de afetividade de Lúcio para com Tarcisis. Consciente dessa situação e por saber que Rufo Cardílio estaria observando cada passo seu, Lúcio Valério inicia sua jornada de enfim ser o um governante ativo, todavia mais uma vez o duúnviro, imbuído pelo seu senso filosófico, age como um demiurgo, sendo esse o tópico a ser discutido a seguir.

### 5.3 Lúcio: o demiurgo

Apesar de o duúnviro e do taberneiro serem duas faces da mesma moeda, Lúcio era o que estava mais distante das decisões de que Tarcisis necessitava que fossem aplicadas. Os bárbaros que ameaçavam invadir a cidade e o aumento das reclamações por conta da nova seita religiosa que começava a incomodar os cidadãos de Tarcisis eram duas grandes diligências sobre as quais o duúnviro deveria tomar decisões, mas ele não tinha uma noção clara das ações a serem tomadas. Diante dessa situação, Lúcio mais uma vez se vale da sua resignação estoica e, como um demiurgo no espaço, tenta encontrar a harmonia necessária para no caos construir o equilíbrio.

O demiurgo é uma figura pertencente à cultura grega e se caracteriza por ser um deus “operário” ou “construtor” que trabalha para o bem coletivo. Tem como principal função organizar a matéria caótica para que possa de maneira harmoniosa trazer ordem e equilíbrio. O Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra editou o diálogo de Platão, conhecido como *Timeu*, donde se origina a definição da imagem do demiurgo. Platão diz:

Como “construtor”, o demiurgo empreende uma actividade mimética. Ao criar o mundo sensível por meio da imitação do arquétipo, assemelha-se em grande medida a um artífice, que, antes de produzir alguma coisa, tem em conta uma forma da qual assimilará as propriedades que fará corresponder no material que trabalha. Assim, põe os olhos nas coisas que se mantêm sempre iguais (as Ideias). Partindo deste conhecimento prévio, age sobre o material de modo a dotá-lo de ordem, pois que antes estava desordenado (30a3-5) (PLATÃO, 2011, p. 39).

Partindo da ideia do demiurgo ser um “construtor” que cria ordem naquilo que outrora estava em desordem, assim como descrito na passagem supracitada, Lúcio Valério Quíncio, nas tentativas de trazer equilíbrio para todos os conflitos na cidade de Tarcisis, se assemelha a esta imagem demiúrgica. A partir do momento em que a narrativa avança com as lembranças de Lúcio, toda a jornada do personagem e suas divergências com os espaços da cidade são apresentados.

Retornando para o romance, a cidade de Tarcisis (espaço) seria a representação do caos; Lúcio (demiurgo), o construtor que, na sua condição de administrador da cidade, almejava solucionar os problemas sociais, políticos e culturais de Tarcisis, criando uma ordem conforme a imagem “divina” do imperador Marco Aurélio (deus supremo).

Como exemplo dessa imagem demiúrgica assumida por Lúcio o diálogo a seguir trata de uma discussão entre Lúcio Valério e Aulo, por conta do taberneiro ter insinuado, em

público, que a morte de Pôncio Velutio Módio, decênviro e ilustre orador, tinha sido um homicídio praticado pelo duúnviro. Aulo diz:

- Um reles liberto, Lúcio Valério... Como podes consentir que te calunie?
- É agora meu centurião quem decide por mim? Calate, Aulo, e escuta. [...]
- Este é o divino Marco Aurélio Antonino, meu e teu senhor. Imaginas um Imperador a perseguir os que lhe atiram epigramas, os que intrigam no Palácio, ou os que discordam dele? Marco Aurélio é um filósofo e vive rodeado de filósofos, quando as circunstâncias o não forçam a vestir o elmo e a couraça. O seu procedimento e a sua figura devem iluminar os actos de todos os magistrados, do Império, porque são a imagem da moderação e da justiça (CARVALHO, 2006, p. 100).

Esse trecho demonstra a veneração que Lúcio tinha pela figura de Marco Aurélio. Essa veneração vinha do fato de Lúcio Valério ter sido nomeado pelo imperador para o cargo de administrador da cidade. Como Lúcio era exímio leitor de filosofia, tal qual o imperador Marco Aurélio, acreditava em poder liderar a cidade segundo o modelo com o qual o imperador conduzia Roma. Porém, isso era visto de forma negativa por muitos cidadãos de Tarcisis a exemplo de Pôncio Velutio Módio, um dos críticos mais contumazes da administração de Lúcio Valério.

Por ter um comportamento extremamente estoico<sup>8</sup>, Lúcio busca resignar-se sempre que as suas ações não condizem com o que fora por ele idealizado. Isso o leva sempre a momentos conflitivos, daí o magistrado de Tarcisis não conseguir transformar suas experiências no espaço em lugar. Lúcio Quíncio almeja poder ser ele mesmo sem que tivesse a obrigação de se moldar conforme as exigências do cargo e nem ter que agir de acordo com as vontades de uma população moldada por “vícios romanos”, considerados por ele visto como devassos e desumanos.

Enquanto indivíduo, a pós-modernidade permite que um demiurgo possa existir em sua realidade. Claro que pela definição temporal da narrativa de Mário de Carvalho não estar inserida no momento pós-moderno, o comportamento de Lúcio e os acontecimentos transcorridos na cidade de Tarcisis não deixam de ser evidências de que o autor implanta conflitos contemporâneos, narrados por um personagem que tem todas as características de um homem do século XXI, demonstrando que as desordens do espaço não são tão antigas e nem tão contemporâneas.

---

<sup>8</sup> Pessoa ou algo que se caracteriza por ser fiel aos seus princípios e tende a demonstrar resignação perante situações trágicas ou diante de um sofrimento.

Para ilustrar a situação do espaço das cidades romanas, a exemplo de Tarcisis no romance, e de como Mário de Carvalho “brinca” com a questão do tempo, Tuan oferece um panorama conciso, mas bastante elucidativo da estrutura geográfica da Roma imperial:

A Roma imperial combinava a magnificência dos lugares públicos com as condições de vida da maior miséria e sujeita de sua enorme massa de populacho, que no segundo século depois de Cristo, excedia a um milhão. Monumentos magníficos estavam colocados como pérolas em uma densa e rudimentar rede de estreitos becos lúgubres e cortiços deteriorados. Os edifícios monumentais, para a mente moderna, implicam visões deslumbrantes ao longo de amplas avenidas. Porém, Roma apesar de sua bem conhecida reputação na construção de estradas, notoriamente carecia de avenidas para atender as necessidades do tráfego e igualar a grandeza de seus monumentos (TUAN, 2012, p. 207-208).

O que o geógrafo sino-americano narra sobre Roma aproxima-se do que acontece especificamente com o espaço em *Um deus passeando pela brisa da tarde*. Curiosamente, verifica-se o quão a situação urbana das cidades romanas do século II d. C. se assemelham às estruturas urbanas das cidades do século XXI.

Arnaut (2002) ressalta que o *post-modernismo* não possui um marco claro de quando surgiu como momento social. Por isso ela argumenta que o Pós-modernismo seja toda quebra de paradigmas sociais que ocorrem em qualquer momento temporal, independente do marco claro que pontue o seu início. Esse argumento de Ana Paula Arnaut corrobora com a ironia ferina do romance de Mário de Carvalho, revelando que a contemporaneidade não está tão diferente dos tempos antigos.

Portanto, para poder conter o caos “pós-moderno” pelo qual Tarcisis passava, era necessário alguém que assumisse a responsabilidade em gerar a harmonia entre os espaços em constante embate, e a figura do demiurgo reflete perfeitamente a imagem de Lúcio por este ser o magistrado de Tarcisis, e a tradição de Roma, por mais que o duúnviro lhe fosse opositor, exigia na figura do político a postura do moderador das situações dissonantes, tal qual Platão discorre:

Ao agir como ordenador/organizador, assemelhasse bastante a um administrador ou, em última análise, a um político, se a sua tarefa pretende impor a ordem onde ela não existia; metaforicamente, transmuta a anarquia do caos em sociedade cósmica. A este respeito, a própria palavra dêmiourgos confirma essa orientação semântica, pois, noutros contextos, pode significar, precisamente, “magistrado” (PLATÃO, 2011, p. 42).

Ao assumir a imagem de demiurgo, Lúcio Valério tenta com essa postura enfim agregar sua moral filosófica com a conduta política, acreditando que, se pudesse encontrar

essa harmonia consigo mesmo, poderia, dessa forma, também refleti-la nas suas ações como duúnviro. Assim, teria tanto a confiança da população de Tarcisis, em relação a sua competência em administrar a cidade, quanto o conforto de ser um magistrado filósofo.

A partir da sua nova postura demiúrgica, Lúcio buscará se aproximar de Tarcisis e tudo que for relacionado à governança da cidade, porém os desafios do duúnviro se tornaram mais complexos quando Iunia Cantaber, filha de Máximo Cantaber, de quem o duúnviro é amigo íntimo, reaparece na cidade como líder cristã da congregação de peixes. Essa situação demarcará o declínio de Lúcio Valério Quíncio que estará dividido entre o amor velado por Iunia e o combate à seita religiosa da qual ela faz parte que prega a total abdicação das práticas romanas.

Portanto, para conduzir a discussão sobre os valores simbólicos dos romanos e a conduta de vida cristã, será abordado o espaço vivido e o conflito de territorialidade evidente, não somente entre os pensamentos, mas também entre os sentimentos vivenciados na íntima e fragmentada relação entre Lúcio e Iunia.

#### **5.4 Romanos e cristãos: um conflito de territorialidade religiosa**

Um dos grandes assuntos que o povo de Tarcisis debatiam era o dilema de como a cidade iria se proteger da iminência de uma invasão dos mouros. Essa situação era tão preocupante que foi ordenado a construção de muro de contenção para impedir que os mouros invadissem os limites da cidade. Esse momento da narrativa exemplifica o quão importante era proteger Tarcisis de outra influência de outra cultura que fosse divergente das manifestações culturais romanas.

A construção desse muro não representava apenas a proteção física contra a entrada de um povo invasor que provavelmente não teriam quaisquer pudores com o povo invadido. O muro também servia para “proteger” os bens imateriais da cultura romana. Contudo, caso Tarcisis fosse invadida isso significaria não somente a destruição dos símbolos da cultura romana, mas a destruição dos laços sociais, culturais, políticos e afetivos da sociedade. Uma vez que esses laços são rompidos dificilmente poderão ser refeitos ou “emendados”, principalmente quando existem elementos internos que fragilizam o ajuntamento de forças. Se a possível invasão dos mouros já representavam esse atrito espacial a chegada dos adeptos da

“nova religião”, a congregação de peixes, é que se torna o verdadeiro conflito de territorialidade religiosa.

Um dos pontos que conduz boa parte do romance de Mário de Carvalho é o conflito existente entre os cidadãos romanos de Tarcisis contra os cristãos convertidos e liderados por Iunia Cantaber, uma patriciana convertida ao cristianismo. Essas duas forças, uma cultural e política, e a outra religiosa, vão batalhar pela conquista de espaço na cidade, pois o que ambas as forças tentam, de forma divergente, é proteger o seu lugar (lar).

Enquanto para os cidadãos romanos Tarcisis precisava ser protegida da ideologia cristã, para os cristãos Tarcisis necessitava ser purificada dos vícios romanos para assim conquistarem os espaços onde seria possível a liberdade de culto de seus ritos.

Conquanto, essas duas forças não somente se divergem no campo social, como no pessoal. Esses dois espaços são representados por Lúcio Valério, o romano e Iunia Cantaber, a líder cristã. A paixão de Lúcio por Iunia é uma das engrenagens que abala as estruturas da cidade, gerando intrigas entre os apoiadores e opositores do duúnviro que discordam da forma como o magistrado conduz o conflito com a religião do deus único e o fato de Iunia influenciar Lúcio na tentativa de convertê-lo à nova religião e convencê-lo a adotá-la.

O símbolo do peixe, ícone representativo do cristianismo, era utilizado como forma de demarcar que, em determinado local, a religião do deus único ali havia estado. Um dos primeiros momentos no romance em que a simbologia do peixe é destacada pode ser observada no seguinte trecho:

Debruçado sobre uma sebe, um escravozito apanhava amoras para uma sacola. Nem todas iriam parar à minha mesa, decerto. Habitualmente fecho os olhos a estas pequenas transgressões. Assilvas dá-as a natureza, não exigem despesas nem cuidados. Procurei apenas manter-me à distância para que a criança não me visse e não ficasse inutilmente embaraçada. Em dado momento o garoto parou, sentou-se, encheu a boca de amoras, puxou de uma cana e começou a desenhar na areia: uma linha oblonga, outra linha oblonga com a mesma origem e que se afastava e curvava para seccionar a primeira. Uma terceira linha a unir o remate das duas outras. Um ponto: o olho do peixe (CARVALHO, 2006, p. 17).

A mensagem dessa nova religião é transmitida por meio de encontros e assinalada com o desenho do peixe, demarcando que ali um membro da congregação de peixes havia passado. Assim como as migalhas de pão deixadas por João e Maria para encontrar o caminho de retorno a casa, os sinais da caminhada desse protocristianismo eram os marcos das pegadas de deus.

É válido ressaltar que a imagem do peixe desenhada pelo menino, visto por Lúcio, é a representação de formas simbólicas espaciais que demarcam a localização de determinado ponto e este ponto pode vir a ser a delimitação de um lugar, um ponto fixo demarcado no espaço. No livro *Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço*, o pesquisador Roberto Lobato Corrêa assim discorre sobre o assunto:

As formas simbólicas tornam-se espaciais quando estão diretamente vinculadas ao espaço, constituindo-se em fixos e fluxos, isto é, localizações e itinerários, que são os atributos primários da espacialidade. Palácios, templos, cemitérios, memoriais, nomes de ruas, shoppings, parques temáticos, montanhas, rios, cidades, bairros, ruas, praças e prédios podem ser como fixos simbólicos. Lugares e itinerários simbólicos sintetizam os diversos fixos e fluxos simbólicos (CASTRO et al. CORRÊA, 2012, p. 137).

Embora Lúcio Quíncio tenha aversão a certas práticas romanas, no momento em que a religião do deus único também se contrapunha a sua moral filosófica, o duúnviro não se mostrava condescendente à “novidade”. Essa postura é evidenciada no momento em que Lúcio apaga o símbolo do peixe, como se observa na citação abaixo:

Pisoteei meticulosamente o desenho com as minhas botinas carcadadas, até restar apenas uma lavra de areia remexida. Acto inútil. Não se apagam as realidades destruindo-lhes os símbolos. Talvez muitas milhas além, no caminho do cardador outros desenhos aparecessem e outras memórias fossem reavivadas (CARVALHO, 2006, p. 18).

Quando algo de fora é o elemento que contrapõe a tradição, o novo não é aceito pelos adeptos dela. Embora Tarcisis fosse uma cidade que agregasse uma diversidade cultural e convivesse com os extremos sociais, quaisquer movimentos que confrontassem os costumes romanos eram entendidos como uma afronta e logo causavam desequilíbrio entre os cidadãos e os políticos. O retorno de Iunia Cantaber a Tarcisis foi entendida dessa forma, especialmente pelo fato de ela ser a líder da congregação de peixes na cidade. Mara, esposa de Lúcio Valério, percebe que o regresso de Iunia causa incômodo em Lúcio, ao que ela retruca:

— Os Cantaber já chegaram — alvoroçou-se Mara, mudando de assunto. — Máximo trouxe as filhas: Célia e Iunia... Pena que não seja a altura de convidar ninguém...  
Esta última frase foi pronunciada em tom interrogativo. Mara conhecia a minha amizade antiga por Máximo Cantaber, insinuava que estava disposta a receber a família, para meu prazer, mas deixava-me a decisão final que havia de ser ponderada em razão dos acontecimentos daqueles dias. Eu não respondi. Não tencionava em fazer qualquer convite. Aguardaria que Máximo Cantaber me procurasse, querendo, embora não fosse acreditar que as circunstâncias lhe aconselhassem uma visita (CARVALHO, 2006, p. 97).

O regresso dos Cantaber a Tarcisis foi tranquilo, como já se esperaria de um estimado e benquisto cidadão romano. Porém, Lúcio Valério não imaginava que ele estaria no cerne de vários acontecimentos envolvendo a família de Máximo Cantaber. Assim que os primeiros “estranhos rituais” foram notados pela vizinhança dos Cantaber, o duúnviro recebe uma carta anônima descrevendo os estranhos ritos:

Lúcio Valério Quíncio, saúde. Tu que te enconchas no teu reduto qual Procusta no seu covil e, presa de bélicas quimeras, e sonhos vãos de glória, desprezas o convívio e o conselho dos teus concidadãos, que chegas a deixar que morram, com escândalo da cidade e ignomínia tua, não vás ao ponto de ignorar que em casa de teu amigo Máximo Sálvio Cantaber se praticam rituais obscenos, fundados na fornicção e na adoração de animais impuros. Quando se atreverem a sacrificar a primeira criança — já que têm fama de proceder a sacrificios de impúberes — que todo aquele sangue recaia sobre a tua cabeça, se não tiveres entretanto procedido como te compete (CARVALHO, 2006, p. 110).

A carta não representa apenas o reclame de um cidadão que projeta nessa nova seita religiosa o principal motivo pelos problemas dos quais a cidade de Tarcisis está enfrentando. E nem se resume a crítica a inercia do duúnviro, mas demarca o posicionamento espacial dos sentimentos daqueles que observam a afronta que a “nova religião” fazia aos valores romanos.

A nova seita não se limitava apenas no campo discursivo, ou doutrinário. Ela invadia os “espaços geométricos” da cidade. Esse fato pode ser constatado no susto que o duúnviro teve quando soube que os tais “rituais obscenos” estavam sendo praticados na residência dos Cantaber, como se observa na seguinte passagem:

Sem mais! Não me espantou a estúpida graçola do peixe, simbólica da nova facção religiosa que crescia na cidade e que alguns pareciam temer; tampouco as insinuações e os insultos que me eram dirigidos, apropriados aos inimigos que eu teria sempre, que mais não fosse em razão das minhas funções; mas surpreendeu-me a alusão a Máximo Cantaber, cidadão discreto, benquisto de todos, alheado, por opção, das carreiras públicas e incapaz, pela sua sólida formação cívica, de contemporizar com superstições orientais. Quem, na verdade, estaria interessado em incompatibilizar-me com o meu estimado Máximo? (CARVALHO, 2006, p. 111).

No trecho supracitado demonstra a aversão que o duúnviro tem a nova religião que ascendia entre os cidadãos de Tarcisis. Porém, a crítica direcionada ao duúnviro não o atingira intimamente. O que o fez ficar irritado foi de insinuarem que Máximo Cantaber poderia ser um adepto da doutrina protocristã. Essa situação era tão afrontosa ao espaço romano que se insurgir as práticas religiosas de Roma não era apenas uma heresia, mas uma infração as leis. Essa situação é ilustrada no diálogo entre Lúcio e Máximo, quando o duúnviro ressalta que:

— Tenho recebido denúncias... Os cidadãos desconfiam de tudo o que pareça diferente...

— Mas que posso eu fazer? Proíbo a celebração em minha casa e sujeito-me a saber que a minha filha vai praticá-los sei lá aonde? Viste a gente que ali está? Há escravos entre eles! Escravos! Antes os quero sob o meu tecto e sob minha vigilância que em qualquer pardieiro da cidade.

— Mas por que é que, como pai de família, não presides tu à cerimônia?

— Porque aquela é uma religião grosseira, oportunista, imprópria de gente de bom nascimento, e que repudia os costumes familiares dos romanos [...] (CARVALHO, 2006, p. 130).

Tarcisis estava agora obrigada a conviver com mais um dualismo que fragmentaria a cidade em dois espaços: o espaço sagrado, representado pelas tradições religiosas romanas e o espaço profano, caracterizado pelas práticas ritualísticas do protocristianismo, propagado pela congregação de peixes. Acerca do espaço sagrado, assim se pronuncia Zeny Rosendahl:

A construção do espaço sagrado nas ideias eliadianas ocorre por meio de processos simbólicos que refletem as características emocionais associadas às qualidades físicas do lugar, cuja transformação pode ser de dois tipos. O primeiro envolve a manifestação direta da divindade, uma hierofania em certas coisas, objetos ou pessoas. O locus da hierofania é reconhecido por indivíduos ou grupos de crentes. No segundo tipo, o espaço contém dois elementos fundamentais: o locus da hierofania e seu entorno, que se constitui a área vivamente utilizada para o crente realizar suas práticas religiosas e seu roteiro devocional (ROSENDAHL, 2012, p. 75).

No que tange ao espaço profano, Rosendahl argumenta:

O espaço profano é definido em relação ao espaço sagrado, inexistindo, mesmo que simbolicamente, fora dessa relação. Pode ser definido como a área em torno do centro, onde estão o “ponto fixo” e o entorno. Diferencia-se internamente, sendo possível identificar o espaço profano indiretamente vinculado; e o espaço profano remotamente vinculado ao sagrado (ROSENDAHL, 2012, p. 78).

A coexistência desses dois espaços sempre foi causa de atritos culturais. O sagrado e o profano, por mais que caminhem paralelamente, são dissonantes quando se trata de respeitar o espaço de cada um. O sagrado segue as leis, constrói-se por meio da afetividade e compreensão da cultura de determinado grupo social. Seu poder emana do sentimento construído ao longo do tempo, possuindo marcos que caracterizam o espaço, delimitando seus campos e selecionando os que são aptos a comungar das doutrinas definidas. O espaço sagrado é constituído de significação.

O espaço profano, diferente do espaço sagrado, agrega o exterior. Vale-se dos valores do sagrado, mas não tem compromisso com as leis e regras. Por estar no entorno, flutua em suas doutrinas, busca converter aquele que deseja ali estar, sem se preocupar com a

origem dos seus adeptos e o que eles podem oferecer. É receptiva aos flagelados, excluídos, exilados, expatriados e solitários. Não se importa com o que se tem, apenas deseja o “ser” conforme ele se apresenta. O profano abandona as leis para ser regido pela forma com que cada indivíduo interage mutuamente. No espaço profano, não existe o lugar, pois o profano não se fixa, ele se expande e invade outros espaços, regido pela vontade e não pela doutrina.

Os romanos aceitavam tudo aquilo que para eles pudesse ser representativo da liberdade e do prazer, mesmo que nas suas cidades a diferenciação entre os patrícios e a plebe fosse bem demarcada, principalmente pela paisagem da qual ricos e pobres podiam desfrutar. Tuan descreve com mais detalhes o formato urbano das cidades romanas:

Os ricos podiam se retirar às suas casas e jardins suburbanos, que, ao redor do século dois depois de Cristo, formavam uma espécie de Cinturão Verde ao redor da cidade central. O povo se valia dos lugares relativamente tranquilos no centro de Roma: por exemplo, os foros e as basílicas, uma vez terminadas as audiências judiciais e os jardins do imperador que eram abertos ao público. No Campo de Marte, as divisões de mármore (saepta), os saguões e pórticos sagrados proporcionavam um abrigo do sol, um refúgio da chuva e vento, um lugar onde até o mais desgraçado podia descansar entre obras de arte. Os banhos proporcionavam relaxamento e várias classes de prazer para ricos e pobres: O número de banhos, ao redor do primeiro século depois de Cristo, quase atingia um milhar. As *thermae* mais opulentas ostentavam todo tipo de banho, assim como lojas, jardins internos, passeios, ginásios e salas de massagem e até bibliotecas e museus (TUAN, 2012, p. 250).

A cidade de Tarcisis equivale exatamente à descrição feita por Tuan. Esses aspectos sociais do espaço urbano da cidade são justamente as características combatidas pela nova religião liderada por Iunia. Que propagava em seus discursos ritualísticos o quão os valores romanos degradavam a imagem do ser humano, desagradando ao “pai criador” que, segundo os preceitos da nova religião, havia criado o homem a sua imagem e semelhança para que ele fosse reto em suas condutas e puro de alma, liberto das máculas dos vícios por bebidas e comidas, além do desejos carnis e contra os jogos e banhos públicos.

O que a congregação de peixes objetivava não se restringia apenas a querer o seu espaço para poder propagar a sua fé. À Iunia interessava converter o maior número de pessoas à nova religião, fazendo que todos os novos convertidos negassem a cultura romana e aceitassem a viver sob os preceitos da “nova religião”. Todavia essa situação desagradava os que não comungavam desse pensamento, pois os cidadãos de Tarcisis consideravam os seguidores de Iunia invasores e profanadores das leis romanas.

Toda a situação se torna mais complexa quando Lúcio, por ser próximo a Iunia Cantaber, por ter um amor não correspondido por ela, e de acreditar que a religião do deus

único poderia conviver em harmonia com os deuses romanos, é criticado por não adotar uma postura mais enérgica para impedir o aumento dos adeptos a nova religião. O diálogo abaixo entre o senador Calpúrnio e o magistrado de Tarcisis elucida a insatisfação dos patrícios e plebeus da cidade. Calpúrnio argumenta:

— Dizem que és demasiado condescendente para com essa seita abominável dos cristãos.

— Um deus a mais, que mal faz?

— Eles cospem nos templos, sacrificam crianças, adoram animais monstruosos, planeiam envenenar as águas, organizam orgias incestuosas...

— Não tenho provas disso.

— É o que dizem, é o que corre. Os habitantes de Tarcisis odeiam essa gente. O ódio dos cidadãos é a prova. Não te basta?

— Sou magistrado, dependo da lei, do Senado e do Povo de Roma. Não sou um sátrapa! (CARAVLHO, 2006, p. 196).

As informações que se espalhavam por toda Tarcisis era que os “cristãos” estavam a zombar dos espaços sagrados da cidade. Retomando as ideias sobre o espaço sagrado e o espaço profano, nas palavras de Calpúrnio, os seguidores da nova religião cuspiam nos templos, sacrificavam crianças, adoravam animais monstruosos, essas ações, verdadeiras ou não, eram atitudes profanadoras das quais os habitantes de Tarcisis não ignoravam por atingir os sentimentos dos cidadãos perante a sua cidade. Tarcisis para muitos era um lugar de acolhimento, refúgio, um lar. E todo aquele indivíduo que tem seu lar invadido e profanado tem aversão ao outro invasor.

A zombaria que alguns descreviam como práticas dos cristãos carrega uma simbologia forte do quão a romanidade estava passando a ser tratada indiferentemente. O que era visto como puro e divino nas manifestações místicas das religiões romanas estava se transformando no objeto de repulsa e de “sujeira” a alma e ao corpo. A romanidade aos poucos ia se “mundanizando”.

Ainda que ocorressem esses conflitos entre a tradição romana e o protocristianismo da nova religião, Tarcisis conseguia agregar esses dois espaços, permitindo com que, mesmo no caos, cada um expusesse suas demandas. Essa atitude “pós-moderna” de unir conflitos sem solucionar os problemas estava transfigurado nas atitudes de Lúcio que acreditava na possibilidade da coexistência de harmonia entre espaços divergentes.

O duúnviro deixa-se levar pelas emoções íntimas, por ter Iunia Cantaber como um amor pueril por ela, fugindo das obrigações que deviria cumprir em prol de Tarcisis. Continuando o diálogo com Lúcio Valério, Calpúrnio ressalta que:

— Eu sei! Tu, Lúcio Valério Quíncio, estás enfeitiçado por Iunia Cantaber e é daí que derivam as tuas evasivas. Não do entendimento, mas do coração. Estas seitas maléficas têm artes e encantamentos capazes de destruir o discernimento de um homem. Previno-te, Lúcio...

Era de mais. Levantei-me, de supetão. A cadeira caiu atrás de mim, a almofada rolou.

— Que fazes, Lúcio? Escuta-me!

Calpúrnio agora gritava muito alto. Eu fiquei-me ainda espantado, encostado a uma coluna, a olhar para ele. Iunia na boca de Calpúrnio escandalizava-me. Eu não me conformava a partilhar Iunia com aquela múmia corrupta. Ao rumor, escravos assomaram a uma porta (CARVALHO, 2006, p. 197).

A imagem demiúrgica adotada por Lúcio, na tentativa de harmonizar o caos em Tarcisis, fora abandonada em prol de mais uma vez seus desejos internos se sobreporem às necessidades da cidade. O encantamento de que Calpúrnio se refere se trata das conversas em que a filha de Máximo Cantaber tinha com o duúnviro nas diversas tentativas de convencer o duúnviro de que a nova religião era libertária.

Na tentativa de ainda convencer Lúcio Quíncio a refletir sobre sua postura intransigente em não querer se indispor com Iunia por conta das suas práticas cristãs, Calpúrnio apela para a “romanidade” do duúnviro. O senador então diz:

— É para o teu sentido de romanidade que eu estou a apelar. Acorda, homem! Apesar de tudo, nota, apesar de tudo, prefiro ver à frente desta cidade um cidadão bem-nascido como tu, em vez dum filho de um liberto como Rufo Cardílio. Mas fixa bem: se Rufo defender melhor os interesses do povo, que seja Rufo, então... (CARVALHO, 2006, p. 197).

Mesmo que Rufo Cardílio fosse aquele que melhor soubesse considerar a vontade do povo, existia uma diferença, um abismo, entre um patrício e um plebeu em querer ser governante de uma cidade romana. Calpúrnio ressalta essa diferença ao demarcar mais uma vez, os espaços a que cada um pertence. Entretanto, para o bem da cidade e do povo, se fosse o caso, Rufo seria por ele preferido.

Em um espaço pós-moderno, não importa a origem, a descendência, a escolaridade nem as riquezas, porque no Pós-modernismo o indivíduo é o ser do agora, do presente. Se este indivíduo pode atender as demandas presentes, é este o eleito para ser o condutor da solução.

Embora Tarcisis fosse uma cidade sectária, fechada em suas leis e divisões sociais, esse sectarismo não impedia que a cidade fosse fragmentada em camadas sociais que estivessem sob a égide das leis romanas. Conquanto, se houvesse algum movimento de insurgência a essas leis, esse novo fragmento social não seria aceito por seus habitantes. Tal reflexão pode ser comprovada na seguinte passagem em que Lúcio conversa com Aulo:

- Que pensas de tudo isto, Aulo?
- Havia menos divisões antes, duúnviro.
- Antes de quê?
- Antes destes cristãos... (CARVALHO, 2006, p. 201).

O centurião do duúnviro é mais um que ressalta sobre o quanto a chegada dos cristãos em Tarcisis tem modificado o convívio social, ocasionando mais divisões e divergências entre os concidadãos da cidade. Independentemente dos conselhos e reclames destinados a Lúcio, ele insistia em ignorar as palavras de seus próximos se exilando internamente e projetando uma Tarcisis segundo a imagem retorcida que tinha criado sobre a cidade. A divisão ocasionada pela chegada da nova religião em Tarcisis está inserida nos campos de território e territorialidade religiosa. Os cristãos são os “invasores” do território dos costumes romanos, por isso o atrito entre os cidadãos de Tarcisis e os adeptos da nova religião acarretava em grandes embates. No que tange aos territórios religiosos, Rosendahl destaca que:

Territórios religiosos são definidos como espaços quantitativamente fortes, compostos de fluxos, e possuidores de funções e formas espaciais que constituem os meios por intermédio dos quais o território realiza efetivamente os papéis a ele atribuídos pelo agente social que o criou e controla. O território é um importante instrumento de exercício de fé e da identidade religiosa. Apresenta caráter político, nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnico-religiosos. Território e identidade religiosa estão fortemente ligados. O sagrado reflete tanto uma identidade de fé quanto um sentimento de propriedade mútuo (ROSENDAHL, 2012, p. 87).

As manifestações religiosas romanas e suas práticas estão inseridas no campo dos territórios religiosos por serem constituintes de agentes sociais responsáveis pela criação e comando dessas manifestações. A população romana vivenciava diariamente suas práticas religiosas, protegidas pelas doutrinas sagradas e pelas leis de Roma editadas pelo imperador. As práticas religiosas exercidas nas cidades romanas estavam intimamente interligadas com o modo de vida dos cidadãos, pois não se resumia apenas a uma prática religiosa, antes era um bem adquirido de valor inestimável.

Os cristãos em Tarcisis eram tratados negativamente por constituírem uma ameaça aos aspectos acima descritos. Iunia não queria apenas ter seu espaço reconhecido para praticar seus ritos religiosos, pois sua missão era converter as pessoas ao cristianismo e combater as práticas romanas, as manifestações religiosas, principalmente o politeísmo, e todo comportamento pela ótica cristã que fosse interpretado como ato libidinoso. Os aspectos da congregação de peixes estão relacionados às questões da territorialidade religiosa. Sobre esse conceito Zeny Rosendahl afirma que:

Territorialidade religiosa significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos a fim de controlar pessoas e objetos. É uma ação estratégica para manter a existência e legitimar a fé e sua reprodução ao longo da história. É fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que a comunidade religiosa mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território (ROSENDAHL, 2012, p. 88).

Entre o território da cultura romana e a territorialidade cristã existe um espaço de extremo conflito entre o povo de Tarcis e Iunia Cantaber. O politeísmo da religião romana versus a visão monoteísta de um deus vindo das terras do Oriente Médio aprofundava os conflitos de Tarcis, desconstruindo a “harmonia” alicerçada nos princípios romanos. O lugar: esse era o ponto em que ambos os espaços desejavam estar. O território romano exigia de Lúcio uma ação contundente contra Iunia para que o lugar da cultura romana, já conquistado e consolidado, fosse preservado da forma como os princípios normativos das leis romanas exigiam de seus governantes.

No que tange a territorialidade o objetivo era convencer o duúnviro, por meio do afeto que Lúcio nutria por Iunia, em aceitar de que o único meio para a sua perspectiva filosófica pudesse reger Tarcis seria negar a tradição romana e converter toda a cidade aos princípios da nova religião. Com o argumento de que as desigualdades e sofrimentos seriam sanadas pela negação dos “vícios da carne” e pela abdicação das riquezas e vaidades materiais que afastavam a alma dos caminhos do senhor.

A paixão de Lúcio por Iunia era tão exacerbada que a simples menção do nome dela desequilibrava as emoções do duúnviro. O diálogo abaixo exemplifica o estado emocional de Lúcio:

— Duúnviro, peço-te que em meu nome, agradeças a Iunia Cantaber estas atenções para comigo. Tenho pedido ao deus dela que a proteja.  
Sempre Iunia! Até esse mesquinho salafrário pronunciava aquele nome e tinha sobre mim o poder de me impor a lembrança dela.  
— Pois sim! Anda! (CARVALHO, 2006, p. 214)

Enquanto que para Lúcio Iunia representava a antiga paixão juvenil, receptáculo das lembranças agradáveis do duúnviro, o que fazia dela o espaço dos sentimentos agradáveis que o magistrado queria ter novamente como seu lugar, para Iunia, ainda que respeitando a sua antiga amizade com Lúcio, ela o observava como um instrumento que poderia estar a serviço de deus para expandir os preceitos cristãos. Lúcio, em relação a Iunia, era o fragmento de um espaço que ficou no passado, que se fora esquecido no momento em que a filha de Máximo

enterra a antiga Iunia e renasce como cristã para cumprir os desígnios do deus único da nova religião.

Ainda assim, Lúcio, em alguns repentinos momentos de lucidez, revela o quão melhor seria não ter que ponderar sobre os pedidos de Iunia se ela não fosse ligada à nova seita. Lúcio, ao ceder aos “caprichos” de Iunia, acreditava que dessa forma poderia, em um dado momento, se aproximar dela para convencê-la a abandonar a sua conversão ao cristianismo. A seguinte passagem exemplifica o desejo do duúnviro:

Arsena, salteador de estradas, protegido de Iunia Cantaber... Não havia sítio para onde eu me voltasse em que Iunia não afirmasse a sua existência obsidiante. Se eu ao menos tivesse poder para varrer da cidade aquela maldita seita, com seu afinco perverso de criar dilemas, dividir espírito, atrair as atenções... Se eu conseguisse chamar à razão Iunia Cantaber, relembrar-lhe os gestos e as palavras elementares da romanidade... Se ao menos, ela me escutasse... (CARVALHO, 2006, p. 214-215)

Por mais plausível que fosse o pensamento de Lúcio, não deixa de ser irônico ele querer apelar para a “romanidade” que fora abandonada por Iunia sendo próprio duúnviro o principal opositor dos costumes romanos. O pensamento do duúnviro é paradoxal pois, as condições dele ser o elo condutor entre a romanidade e Iunia estava comprometido.

Lúcio estava fixo no espaço de Tarcisis por estar atrelado a leis romanas enquanto duúnviro, mas a ausência de afetividade e intimidade com os desejos do povo desconstruíam o valor de lugaridade desse espaço. Seja qual fosse a ótica do duúnviro, o que ele enxergava era o vazio do lugar. Assim explicitado por Bauman (2001, p. 122): “O vazio do lugar está no olho de quem vê e nas pernas e rodas de quem anda. Vazios são os lugares em que não se entra e onde se sentiria perdido e vulnerável, surpreendido e um tanto atemorizado pela presença de humanos”.

Num outro momento de efêmera lucidez do duúnviro, ao perceber que não teria a capacidade de convencer Iunia Cantaber de retornar ao espaço dos valores romanos, Lúcio cogita o desejo de esquecer Iunia, conforme pode ser visto na seguinte passagem: “Melhor seria até que eu nunca mais ouvisse falar de Iunia. Que ela deixasse de me assombrar, de me incomodar, de me roubar a paz. Que eu esquecesse, de vez! Que o seu nome nunca mais me ocorresse”. (CARVALHO, 2006, p. 215)

O sentimento de resignação de Lúcio em não querer enfrentar os problemas é tão maior do que seus outros sentimentos que até cogita esquecer a paixão que sente por Iunia, caso isso viesse trazer-lhe a tranquilidade. Essa é mais uma das características pós-modernas que esse personagem possui. Lúcio não quer ser responsável pelos acontecimentos em

Tarcisis e com quaisquer outras pessoas a ele próximo. Bauman, citando Charles Murray, afirma que:

O que faz um acontecimento causar satisfação é que *você* o produziu... com responsabilidade substancial sobre *seus* ombros, sendo uma parte substancial do bem alcançado uma combinação *sua*. Ser abandonado a seus próprios recursos anuncia tormentos mentais e a agonia da indecisão, enquanto a “responsabilidade sobre os próprios ombros” prenuncia um medo paralisante do risco e do fracasso, sem direito à apelação ou desistência (BAUMAN apud MURRAY, 2001, 27-28, grifos do autor).

Parte do sentimento angustiante de Lúcio vinha dessa frustração de ter fracassos como governante. A "liberdade" de fazer escolhas e as decisões tomadas produziram resultados negativos, aprisionando-o num mundo de lamentações e medo.

Por mais que Lúcio Valério lutasse para não ter que se envolver com os conflitos da cidade, além dos seus próprios problemas, ele não conseguia fugir dos espaços pelos quais era responsável. Lúcio tinha medo de ser protagonista da sua própria vida, medo da cidade em que habitava medo dos seus concidadãos se rebelarem, medo de perder a confiança dos seus próximos, família e amigos. Medo de perder a amizade (paixão) com Iunia ou ter de se converter à nova religião para poder ser aceito por ela.

Esse medo que Lúcio sentia não era apenas um sentimento natural do ser humano em ter receios em certos momentos por conta de contextos específicos. O medo de Lúcio Valério era provocado pela sua relação com Tarcisis. A cidade era além de um espaço físico e sua paisagem, quando contemplada por Lúcio, só lhe transmitia temor. Para esclarecer sobre o tipo de paisagem observada por Lúcio, Tuan, no livro *Paisagem do medo* (2005), comenta que:

De uma perspectiva aristotélica e sociológica, a cidade não são “paus e pedras”, mas uma complexa sociedade de pessoas heterogêneas vivendo perto de umas das outras. Idealmente, pessoas de diferentes procedências habitam em harmonia e usam seus diferentes dons para criar um mundo comum. Todas as vezes que isso acontece, a cidade é, durante todo esse tempo, uma soberba realização humana. Porém, a heterogeneidade é também uma condição que incentiva o conflito. Durante sua história a cidade tem sido oprimida pela violência e pela ameaça constante do caos. Dentre os muitos intrincados temas desta história, merecem especial atenção os seguintes: conflitos violentos entre os cidadãos poderosos e a criação em relação aos estrangeiros no meio urbano; medo de anarquia e revolução, isto é, a queda de uma ordem estabelecida por massas inassimiláveis e intoleráveis; [...] (TUAN, 2005, p. 251-252)

As palavras de Tuan sintetizam parte da visão da qual Lúcio Quíncio estava observando de Tarcisis. Tal qual um espelho que refletisse todos os sentimentos internos do

duúnviro, pois as perturbações urbanas que acometiam a cidade se assemelham, como um reflexo, às perturbações sentimentais de Lúcio. Tarcisis era uma cidade que poderia se configurar contexto pós-moderno e que oferece aos seus cidadãos a fluidez das relações, dos sentimentos e dos acontecimentos. Todos os espaços da cidade estavam interligados pelo mesmo fluxo. O que acontecia no espaço íntimo de Lúcio gerava consequências no espaço externo em Tarcisis.

Retomando o conceito de espaço geográfico<sup>9</sup> Tarcisis representa esse tipo de relação com Lúcio. Não obstante, é uma geograficidade paradoxal. O desejo de Lúcio Valério sempre foi de se afastar de Tarcisis, porém a cidade insiste em se fazer presente, mesmo quando Lúcio não estivesse discutindo os assuntos relacionados aos seus afazeres enquanto duúnviro.

Cada vez mais Tarcisis se transformava em um lugar fragmentado, onde outrora era um lugar com lugaridade. A territorialidade religiosa exigida por Iunia era defendida não apenas para que houvesse respeito a sua crença, mas que a nova religião substituísse as antigas tradições romanas. Do outro lado os concidadãos de Lúcio exigiam do duúnviro que as tradições romanas pudessem ser reafirmadas, impondo as leis para limitar e expulsar a seita cristã das terras romanas.

O sentimento de territorialidade não era apenas vivenciado por Iunia. Os seguidores da nova seita também entendiam que precisavam carregar esse sentimento e tinham consciência de que precisavam defender a todo custo os novos preceitos religiosos. Um desses momentos é ilustrado pelo diálogo entre Lúcio e um seguidor cristão:

— Eu não acredito, duúnviro, não posso acreditar que a intenção de Deus seja aniquilar esta cidade, nem que aqueles desgraçados que ali estão sejam o instrumento Dele. A vontade de Deus, penso eu, no meu humilde entender, será reservar o que os homens edificam, usando a inteligência que Ele lhes deu, não o contrário. A cidadela divina não há-de construir-se sobre ruínas. Isto a meu ver, duúnviro. Além disso... — Chegou-se mais e confidenciou-me: — Eles adoram imagens, estatuetas. Eu sou contra o culto das imagens... (CARVALHO, 2006, p. 238-239).

Esse diálogo com um dos seguidores da nova seita causa certo impacto em Lúcio, pois é uma das poucas vezes que percebe que a nova religião não pregava a violência e não estava ali para destruir a cidade e transformá-la em ruínas. É válido ressaltar que quando, nas sagradas escrituras, Jesus Cristo menciona em reconstruir uma igreja em três dias, ele se referia à igreja como morada interna em cada ser humano, e não a igreja de alvenaria. Sob

---

<sup>9</sup> Rever o tópico 2.2 *A geograficidade de Dardel*.

essa mesma ótica está o pensamento do seguidor impregnado de sentido simbólico: “O sentido simbólico de um lugar [...] pode ser construído tanto por seus moradores quanto por interesses e pessoas externas ao lugar, seja a população em geral ou um específico segmento dela, [...]” (CORRÊA, 2012, p.140).

Nesse contexto de sentido simbólico de lugar é que os cristãos estavam inseridos, embora o lugar ainda não tivesse sido construído, a maneira com a qual se posicionavam na devoção à nova religião os firmava cada vez mais nos espaços de Tarcisis. Tão evidente era a conquista de espaço pelos cristãos que, se contrário fosse, os cidadãos de Tarcisis não se incomodariam em ter que dividir e coexistir com o novo seguimento religioso, seja qual fosse sua denominação.

A romanidade estava representada pelos lugares simbólicos demarcados pelas leis, cultura, templos, monumentos e espaços sagrados delimitados. Apesar de Tarcisis ser uma cidade cosmopolita e aceitar todo tipo de diversidade social, cada segmento deveria fincar seus lugares em espaços divididos sem que os costumes romanos fossem relegados, negados ou postos abaixo de uma outra cultura. Quanto a isso Corrêa ressalta que:

Os lugares simbólicos resultam de complexo processo de criação, interno ou externo, para o qual há várias tensões que envolvem diferentes agentes sociais, criadores e usuários de significados. Desse processo resultam a preservação ou transformação, parcial ou não, dos lugares simbólicos e a ressignificação do seu *status* político, religioso, étnico ou histórico, [...] (CORRÊA, 2012, p.140).

Tarcisis, igual à maioria das cidades romanas, poderia aceitar os mais diversos segmentos sociais, fossem eles tradições de outras culturas ou novos movimentos sociais. Contudo nenhum tipo de manifestação social seria aceita caso houvesse desrespeito ou afronta às normas políticas romanas. Nessa situação é que estava Iunia Cantaber, devido à injúria religiosa praticada pela conduta cristã e que fazia questão de deixar evidente seu desprezo ao modo social romano, conseguindo chamar a atenção de Rufo Cardílio a ponto de ele invadir a residência dos Cantaber para confrontá-la, objetivando a sua prisão. O diálogo abaixo, entre o taberneiro e a líder da seita, expõe o espaço de intolerância de ambos em relação aos costumes do outro, conforme se observa no seguinte trecho:

— Tu, Iunia Cantaber, és responsável pela morte do teu pai e da tua irmã! Tu quiseste que fosse ofendido o génio da cidade. Tu atraíste as maldições e as desgraças! Tu trouxeste o inimigo! Tu envenenas os ares e os corações! Tu tens de responder perante o povo!

Iunia limitou-se a dizer, baixo, mas de maneira que se ouviu em todo o redor:  
— Sai do meu jardim, taberneiro!

Sobre um silêncio, um sussurro foi-se alterado, rumorejou e ondulou pelos grupos em volta. Depois a multidão voltou a exercitar-se e começou a escandir, ritmadamente:

— Bruxa! Bruxa! (CARVALHO, 2006, p.243).

Rufo Cardílio compreendeu que não adiantaria atacar diretamente Lúcio na tentativa de desmoralizá-lo perante a cidade. Era necessário expor o “cerne” de tanta desgraça ocorrida em Tarcisis e, desta forma, demonstrava com sua exposição pública sua prontidão em defender a cidade dos “inimigos” externos e internos.

Os cristãos eram o maior “problema” que Tarcisis enfrentava naquele momento. E Rufo sabia explorar a situação para que pudesse conquistar os espaços políticos dos quais o duúnviro era ausente. Se não conseguisse o lugar de Lúcio, ao menos faria com que o duúnviro perdesse o respeito e a consideração de Iunia Cantaber. No momento em que o taberneiro percebeu a presença de Lúcio, fez questão de evidenciar o duúnviro para que, perante o povo, pudesse causar constrangimento. A passagem abaixo elucida esse acontecimento quando da manifestação do taberneiro:

— Ouçam! Ouçam todos! O duúnviro dignou-se a estar presente! E perante o magistrado alinham-se os acusados de traição á cidade e de outras felonias já levadas ao pretório. Nenhum destes homens que está na vossa frente, livre, liberto ou escravo, compareceu nas muralhas ou colaborou na defesa da cidade. Iunia Cantaber instigou a traição. Eis que o magistrado vem, decerto, fazer justiça, como lhe compete! Deixemos que o magistrado proceda... (CARVALHO 243-244).

A situação que Rufo lembrava aconteceu no momento em que a cidade fora atacada por bárbaros e, para defender os muros que protegiam a cidade, foram convocadas para auxiliar na proteção todas as pessoas possíveis, até os presos e escravos. Rufo fez questão de ressaltar que escravos e libertos defenderam a cidade, mesmo não sendo tão próximos a ela. E que Iunia, apesar de romana, tinha valor abaixo dos “bastardos” sociais de Tarcisis.

Ao ressaltar que a responsabilidade das decisões pertencia ao duúnviro, Cardílio cria uma situação embaraçosa para Lúcio que teria de se indispor com Iunia para não ter que lidar com uma “guerra civil” caso optasse pela liberdade da líder cristã. Rufo atiçava ainda mais a raiva da população para que pudesse se fazer prestativo nos momentos tensos da cidade. Cardílio diz: “— Tenho feito o possível para os conter, Lúcio Valério. Ainda bem que chegaste. Vê como o povo está descontente. Não sei se conseguiria, sozinho, impedi-los de fazer justiça por suas mãos...” (CARVALHO, 2006, p. 244).

A situação posta entre o embate de Iunia com Rufo demonstra a batalha pela territorialidade entre os dois espaços antagônicos da cidade. Lúcio, o resignado demiurgo

duúnviro, não consegue se posicionar perante esses dois espaços para que possa traçar um caminho de equilíbrio no caos pós-moderno em que Tarcisis estava. O trecho do romance abaixo exemplifica a “guerra” dos espaços simbólicos: o sagrado e o profano, representados na imagem de Rufo Cardílio e Iunia Cantaber que fala:

— Não há armas entre nós! O que conta é o verbo, não as armas.

As palavras de Iunia suscitaram uma vaia agreste, a turba apertou-se, ergueram-se punhos, os archotes bandearam, os homens de Aulo alcançaram os escudos.

— Ouves, Lúcio? Vês, Lúcio?

A meu lado, falando-me familiarmente ao ouvido, Rufo parecia apelar para qualquer sentido de cumplicidade. Ousava tratar-se pelo prenome. E quando a turbamulta cresceu e os brados se fizeram mais irados, saltou para diante e postou-se ao lado de Aulo, de mão espalmada no ar:

— Haja respeito pelo magistrado que está entre nós! Iunia, imperturbável, respondeu-lhe como se falasse a um de seus servos:

— Como te atreves, taberneiro? Esta é a casa de meu pai. Parece que há quem consinta que perturbes a paz da minha casa. Eu não! Ala, todos daqui de fora.

— Não se compreende é como estás ainda em liberdade! Roma permite a sua própria corrosão? Quem responde perante o Senado? (CARVALHO, 2006, p. 244-245).

Embora as cidades romanas fossem conhecidas por serem um espaço de confluência de diversas denominações culturais, cada indivíduo ou manifestação cultural deveria se delimitar nos seus espaços e estarem sujeitas às leis romanas, principalmente quando se tratavam do espaço dos excluídos: os pobres e os escravos.

Tarcisis e seus governantes nunca se preocuparam com o fato de pobres e escravos serem em maior número se comparados aos nobres, políticos e comerciantes, pois como cada camada social estava acomodada em seus cantos, não tinha por que temer uma rebelião desses grupos. Conquanto, quando surge a congregação de peixes que prega a liberdade e a igualdade, foram esses dois grupos os principais convertidos à nova religião. Libertados das amarras romanas que os enganavam com a política do “pão, do sangue e do vinho”, esses dois grupos perceberem que tinham valor e poderiam reivindicar seus espaços.

Iunia tinha total clareza disso, por isso seu intuito de agregar os excluídos e humildes, conforme os preceitos cristãos, fez com que a nova religião pudesse ter a força para batalhar por seu espaço. O diálogo acima citado exemplifica toda a fragmentação dos cidadãos de Tarcisis.

Com esse diálogo o autor do romance apresenta claramente o confronto direto entre Rufo, que representa a romanidade e o território e Iunia, que se transfigura na representação dos valores cristãos, a territorialidade. A casa da família Cantaber era o principal local de

encontro dos novos convertidos da religião do deus uno. Esse espaço, que para os adeptos da nova religião era um lugar, não se delimita somente por ser o centro dos ritos cristãos, mas por carregar consigo a representatividade da segurança e conforto do lar. Segundo Relph (2014, p. 24): “Lar: é onde as raízes são mais profundas e mais fortes, onde se conhece e se é conhecido pelos outros, o onde se pertence. A ausência de lar pode nos levar à saudade”.

Pobres e escravos não tinham direito a terras, a uma casa, nem sequer dinheiro para alugar casebres ou ir viver nas vilas ao redor das cidades. O antigo lar dos Cantaber agora era esse lugar do qual os excluídos em outros momentos jamais puderam desfrutar, por isso Iunia confrontou Rufo com tanta veemência quando ele invadiu a sua casa. A qual também se convertera ao cristianismo. Tal espaço que outrora fora uma residência romana agora se configurava um “templo de adoração cristã”, tornando-se o lar da nova religião e de seus seguidores.

A raiva e o sentimento de afronta que Rufo e os demais romanos tradicionais sentiam com a chegada da nova religião derivavam da conversão, não somente das pessoas, mas dos espaços físicos que demarcavam a cultura romana. Como Lúcio não percebia isso, por não compartilhar dos mesmos sentimentos de afetuosidade que seus concidadãos tinham por sua romanidade, não compreendia o porquê da revolta dos cidadãos de Tarcisis se era “só mais uma religião” dentre as tantas celebradas nos templos e nas praças públicas da cidade.

A casa de Iunia agora era um lugar sagrado, um espaço onde todos que respeito tinham por uma divina força deveriam entender que naquele solo, naquele lugar, emanava o espaço de comungar aos deus uno. Rosendahl destaca que:

Lugar é um dos conceitos-chave da geografia, tendo merecido a atenção de diversos pesquisadores e seguindo distintas perspectivas. Na presente análise, lugar será considerado na perspectiva do sagrado, gerando, portanto, a noção de lugar sagrado. Trata-se de uma construção social na qual um segmento do espaço — uma gruta, um trecho de rio, uma floresta, uma localidade rural ou urbana — se distingue do espaço por atributos qualitativos a partir e em torno da hierofania que ali se manifestou. O lugar sagrado se expressa por geossímbolos que o identificam, mas, antes de tudo, é percebido e vivenciado com emoção e sentimento pelo crente, aquele que o diferencia plenamente dos lugares comuns (ROSENDAHL, 2012, p. 81).

À medida que a trama do romance vai aglutinando os espaços, cada vez mais demarcados pelos conflitos de território e territorialidade, Lúcio se perde no meio de suas fluidas atitudes que o transportam mais uma vez ao recôndito dos seus pensamentos. O trecho abaixo exemplifica o sentimento de Lúcio perante o embate entre Rufo e Iunia:

Procurava ganhar tempo, ansioso por que tocasse nas muralhas o sino que, contava eu, iria dispensar o ajuntamento, cada vez mais ameaçador. Mas ousavam interromper-me. A coberto da escuridão, várias vozes levantaram-se:

— Como podemos estar a salvo nas muralhas, se, nas nossas costas, se trama a perdição da cidade?

— Os mouros agradecem as feitiçarias dos cristãos!

— Pior é o inimigo de dentro do que o de fora.

— Falas bem, mas não fazes nada, duúnviro? (CARVALHO, 2006, p. 245).

A inércia de Lúcio Valério enquanto duúnviro se assemelha à vivência política presente na pós-modernidade. Se outrora a preocupação com os políticos estava na corrupção e no uso do bem público para fins individuais, no Pós-modernismo, é demarcado por uma política austera, moralista, porém ineficaz, por não estar preocupada em solucionar os problemas sociais. A liquidez das políticas públicas e a fluidez do pensamento contemporâneo almejam a instantaneidade das ações, num contexto que requer reflexão profunda e conjunta entre as partes envolvidas.

Devido a esse vácuo deixado pela falta de liderança de Lúcio em tomar decisões, Rufo se fazia cada vez mais presente em tentar resolver as confusões da cidade, com a postura que se esperaria do duúnviro. Esse espaço vazio pode ser ocupado por quaisquer um que consiga propagar seus objetivos, independentemente da sua origem, sua índole, seu estudo, sua crença. A pós-modernidade permite a mutação instantânea dos valores. Bauman reitera que:

As coisas que são “sujas” num contexto podem tornar-se puras exatamente por serem colocadas num outro lugar — e vice-versa. Sapatos magnificamente lustrados e brilhantes tornam-se sujos quando colocados na mesa de refeições. Restituídos ao monte dos sapatos, eles recuperam a pristina pureza. Uma omelete, uma obra de arte culinária que dá água na boca, quando no prato de jantar, torna-se uma mancha nojenta quando derramada sobre o travesseiro (BAUMAN, 2002, p. 14).

O que Bauman discorre no trecho acima representa os valores do Pós-modernismo. Tudo dependerá do contexto, não mais da essência. Esse conceito ilustra o contexto de Rufo Cardílio quando se torna mais presente e ativo do que Lúcio. Quem poderia imaginar que um taberneiro e padeiro poderia estar tão melhor inserido no posto de duúnviro quanto aquele que fora educado como magistrado para assumir o duunvirato<sup>10</sup>? O próprio Lúcio admirava a postura de Rufo:

Depois começou aos berros, conclamando a que o escutassem. Todos o conheciam, todos tinham visto como tudo pusera de parte para defender a cidade, todos sabiam

---

<sup>10</sup> 1. Cargo de duúnviro. 2. Governo exercido por duas pessoas. 3. Duração ou exercício desse cargo ou governo. *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*. Disponível em: < <https://dicionario.priberam.org/duunvirato> >.

da sua disposição para defender a cidade, todos sabiam da sua disposição de contribuir como cidadão responsável, com a sua fazenda e o seu engenho, para a coisa pública. Não admitia faltas de respeito ao duúnviro nem aos magistrados de Tarcisis. Os homens e mulheres que ali viam, celebrantes de mistérios abomináveis, mesmo enquanto a cidade estava assediada, haviam já sido devidamente acusados por ele próprio e breve responderiam em juízo. Queriam Justiça? Pois seria feito a justiça! Entretanto, pedia humildemente ao duúnviro que pusesse os acusados ao abrigo das compreensíveis exaltações do povo (CARVALHO, 2006, p. 246).

Como poderiam os cidadãos de Tarcisis admirar Lúcio Valério se Rufo Cardílio é quem fazia as honras como duúnviro? O deslocamento de Lúcio desconstruía os espaços em que ele estava inserido, seja por obrigação, seja aqueles que ele havia conquistado. Ainda que Tarcisis fosse uma cidade com ares pós-modernos, os seus cidadãos não partilhavam dessa característica, exceto o próprio Lúcio Quíncio.

Um ponto a ser ressaltado nessa distinção entre Lúcio e Rufo Cardílio é que o segundo reivindicava seu território, mesmo não sendo um romano de origem. O sentimento de pertencimento que Rufo carregava dentro de si fazia-o sentir o valor de ser romano e de poder expressar a sua romanidade. Mesmo que alimentasse o sentimento individualista por querer ser um servidor público, ele demonstrava mais prazer em estar naquele espaço do que o duúnviro.

Conquanto, boa parte das relações humanas em que existe a necessidade de batalhar por espaços o interesse, a ganância e outros qualitativos referentes ao desejo pelo poder podem vir a corromper o ser humano. Rufo Cardílio tinha total noção do espaço que desejava alcançar e qual era, em seu pensamento, o seu lugar.

O espírito territorial de Cardílio demarcava seus passos e cada vez mais queria estar perto do seu objeto de desejo: ser duúnviro. Se Lúcio não fazia esforço para ser ativo em suas obrigações, Lúcio não media esforços para alcançar o seu objetivo. O próprio Lúcio percebeu a ausência de limites de Rufo quando observou suas ações durante um incêndio ocorrido em Tarcisis, como se pode observar na citação abaixo:

Rufo, correndo descalço à minha frente, dava ordens, com um machado na mão, exibindo-se em gritos sincopados e rompantes enérgicos. Fingia que não dava por mim. Virava-me as costas, como se as exigências da azáfama e o nervosismo do momento lhe toldassem a vista. Concentrava todas as atenções e todo o mando da execução, embora as ordens tivessem sido emitidas por mim, ocorreu-me logo a desconfiança que Rufo Cardílio não era estranho ao incêndio. [...] teria espreitado a ocasião oportuna, teria dado cobertura a algum dos seus escravos, teria fornecido a estopa e o fogo, teria coberto a fuga do incendiário. E, no entanto, como no caso da morte de Cornélio Lúculo, eu não tinha o menor indício contra ele (CARVALHO, 2006, p. 254).

Lúcio sabia que Rufo não era um receptáculo de educação e boas condutas. Acreditava que poderia sim tomar atitudes não esperadas de um “homem de boa índole”. Posto que, num espaço onde se valorizar o poder e a vitória acima das virtudes, não importam os meios pelos quais se alcançam as conquistas. A romanidade da cidade de Tarcisis estava fragilizada enquanto símbolo de valores romanos; defender a todo custo essa romanidade era o objetivo daqueles que partilhavam desses valores.

É sempre complexa a ideia de mudança, principalmente quando é ocasionada por um elemento novo, pois é estranho aos olhos do outro. A novidade não é aceita, nem bem vista, mesmo que possa ser alicerçada sob pilares de valores inquestionáveis. Porém, a complexidade do novo se fazer presente aumenta quando não apenas propõe, mas impõe suas ideias por meio da marcação espacial.

Em Tarcisis, o espaço do novo, figurado nos novos costumes pregados pela nova religião, se alicerça nessa ideia de impor suas condutas. Negar e pontuar o outro como errado transmite um sentimento de repulsa e isso gera os embates entre os que desejam ouvir o “sim” e aqueles que proferem o “não”. A situação de Iunia Cantaber se assemelha a esse contexto. Já era lúcido para todos que o movimento da nova seita era irrevogável, uma vez que a nova religião agregava os excluídos e os igualava aos nobres.

Numa tentativa de amenizar a situação de Iunia, impulsionado por todo sentimento significativo que tinha por ela, Lúcio tenta convencê-la de sair do cárcere em que estava se promettesse não mais rebelar-se contra os costumes romanos, porém, rebaixar-se aos desejos do duúnviro, mesmo que por consideração, não fazia parte dos seus objetivos:

— Volto para o ergástulo. A não ser que me prefiras à porta, como ontem.  
Sabia que não valia a pena insistir. Quase lhe pedi, uma vez mais, que tentasse explicar-me por que que procedia assim. Mas me veio à boca foi a rispidez do ressentimento:  
— Pois vai, e depressa, antes que causes mais escândalos.  
Fiz um aceno de longe ao homem que guardava a porta. As grades estrondearam atrás de Iunia (CARVALHO, 2006, p. 255).

Por mais que fosse significativa a prisão de Iunia para demonstrar aos concidadãos de Lúcio que as leis estavam sendo aplicadas e que o movimento cristão começava a ser contido, o fato de a filha de Máximo Cantaber permanecer presa não muda a força da territorialidade movida pela congregação de peixes. As doutrinas e seus ensinamentos continuariam a ser repassados. Pode se prender uma pessoa, mas, o discurso, a ideia, os ensinamentos dos quais podem nortear uma sociedade nenhum espaço físico é capaz de aprisionar. O espírito de

territorialidade não se move por conta de uma liderança ou símbolos físicos; ele se move por meio de forças e ações que independem de um ponto uno. Sua força se espalha pelo espaço de forma compartilhada. Por não ter a responsabilidade de selecionar seus “fiéis”, a territorialidade aceita aqueles que dela querem partilhar.

Independentemente do tempo e contexto, essa territorialidade religiosa, mesmo no Pós-modernismo, continua a se mover da mesma forma como em outros momentos históricos. A diferença está na ideia pura de que a religião está atrelada apenas ao divino ou alusões sobrenaturais. O ato de cultuar ultrapassou os limites sagrados e passou a ser difundida em qualquer tipo de movimento social: culto a filmes, o culto a objetos, o culto a artistas, o culto a discursos, o culto às imagens sacras ou não-sacras, ou seja, o culto a tudo aquilo que possa ser valorizado ou valorado.

Os sinais de que a força da territorialidade religiosa, movimentada pelo cristianismo, aumentavam suas influências pelo espaço de Tarcis, demarcando, conquistando e convertendo a cidade à nova religião, deixava cada vez mais evidente a força que essa nova seita tinha para convencer as pessoas de abandonarem a romanidade em prol da cristandade. O que Lúcio e os demais não enxergavam é que os excluídos, quando acolhidos, não sentiam intimidade com a romanidade, pois a romanidade nunca os foi acolhedora. O deus por eles cultuado era acolhedor, pois era um deus que habitava neles.

Num dos diálogos de Lúcio com o escravo que encontrou perto da muralha de Tarcis, o duúnviro compreendeu a simbologia do “comer o corpo de deus”:

- Como é que vieste para aqui?
- Estava nas muralhas, por tua ordem, senhor. Apareceu um grupo de cidadãos que me acusou de frequentar as reuniões em que Milquion partia e distribuía o pão.
- Era verdade?
- Sim, senhor.
- Como te chamas?
- Lucíporo.
- Quem te deu esse nome?
- O teu vilico.
- Nasceste em minha casa?
- Sim. Na tua villa. O teu pai comprou o meu.
- Era importante, isso do pão?
- Era o corpo do deus.
- Vocês comem o corpo do deus?
- Tem dó de mim, senhor. Eu sou pobre escravo, não sei de nada (CARVALHO, 2006, p. 257).

Se a romanidade era vivenciada pelos costumes que os romanos eram instruídos a seguir, ou adquiridos por aqueles que assimilavam essa cultura para si, o cristianismo era

diferente. Os espaços estavam cada vez mais sendo convertidos à ideia da nova religião. Não se tratava mais de deuses que escolhiam seus afazeres e abençoavam apenas poucos fiéis. Agora se tratava de um deus uno, que abençoava todos e se responsabilizava por tudo. Como combater um deus que não precisa de imagens, não precisa de templos, não discrimina, que acolhe, que iguala as pessoas e habita dentro dos seus fiéis?

Tarcisís perdia o seu território de romanidade e estava sendo convertida à territorialidade cristã. E o “fim” se aproximava. O diálogo entre o duúnviro e o escravo Lucíporo ilustra esse fim:

— Eu fiz mal, senhor, reconheço, peço-te perdoes. Mas... Dizem-me que há sinais de que o mundo está a acabar e a prova disso foi a ressurreição do Mestre, em Jerusalém. Haverá um mundo novo... será tudo diferente.

— E lá por comeres o corpo do deus ficas divinizado também, como os céspedes?

— Depois de morto. Para isso, fiz um compromisso com o deus. Fiz o baptismo (CARVALHO, 2006, p. 257).

O que Lúcio não compreendia é que o fim do mundo se tratava do fim da sociedade romana da forma que ele conhecera. Seria o fim da romanidade e o começo da era cristã. A promessa seria viver após a morte e receber a glória da vida eterna sem mais ter o pesar de conviver com tudo aquilo de ruim que existia na vida terrena. E o batismo já era o início do abandono da antiga vida para a preparação para a nova e duradoura vida.

Num dos últimos embates entre Iunia e Lúcio Valério, a filha de Máximo Cantaber ressalta exatamente a questão da eternidade da vida, como pode ser observado no trecho seguinte: “— Mas estás enganado. Eu não te odeio, duúnviro. Procura compreender que as minhas opções não têm nada a ver com tua pessoa. É de valores que se trata. E o que está em jogo é o que pode de haver mais importante para um ser humano: a salvação eterna”. (CARVALHO, 2006, p. 264)

Diante do conceito de abandonar o antigo para viver o novo, não havia como a romanidade coexistir no mesmo espaço que a seita cristã, pois não se tratava apenas de uma assimilação de cultura, era maior do que isso. Ser um convertido à nova religião exigia esquecer tudo de outrora, abandonar o seu passado e viver apenas a novidade.

É interessante Mário de Carvalho ter inserido esse dualismo passado e presente, pois é irônico saber que nunca se abandona o passado de fato. O ser humano pode desejar esquecer e negar o que outrora fez, mas seus atos pretéritos sempre serão como fantasmas a atormentar o presente em algum momento da vida. O próprio romance é o principal exemplo de que, mesmo no Pós-modernismo, o passado ainda é referência para os passos presentes. Nos

conflitos pós-modernistas, a perspectiva do espaço há de continuar sendo um embate entre territórios e territorialidades.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espaço da romanidade, do cristianismo, da resignação, da política e da própria cidade de Tarcisis são espaços na obra que estão em constante movimento, mesmo que atrelados ao ponto fixo que é a própria cidade. Cada ponto desse se revisto, reanalisado ou desconstruído oferece sempre novidades interessantes a serem discutidas. Tarcisis é o espaço que mais se modifica na obra, pois seu constante moldar é realizado na forma com que cada personagem participa desse espaço. Por vezes a cidade de Tarcisis aparenta estar sempre representada na imagem dos personagens do que nela mesma, principalmente em Lúcio, já que este é o personagem que conduz toda a narrativa.

Os conflitos na obra perpassam não somente pela desconstrução dos espaços que constituem a cidade, mas também pela briga do lugar de poder de quem pode ser o representante que aglutinaria toda a diversidade dos cidadãos em Tarcisis. e que representaria a romanidade, outrora desvalorizada pelos habitantes convertidos a perspectiva cristã da congregação de peixes. Por isso o espaço religioso é tão nítido nessa obra por permear não somente a questão cultural como também a visão política que alicerçava a cidade.

O desejo de transformar o espaço em lugar são reflexos do desejo do homem em encontrar um ponto fixo que seja acolhedor, para onde possa voltar, sempre que desejar regressar para o lugar de partida. Foi essa uma das motivações que Iunia objetivava. Por isso tomou como missão converter os cidadãos romanos ao cristianismo, pois não bastava ela ter voltado para sua terra natal, era necessário, agora que estava numa “nova veste” de costumes e ideologias, transformar os que a rodeavam para assim ser aceita para um novo “poder” conduzir Tarcisis.

Não se pode negar que tanto Lúcio, Iunia e Rufo não tinham, em seu interior, um sentimento topofílico pela cidade, mesmo que ambos os personagens, principalmente Lúcio, tivesse em algum nível dos seus sentimentos aversão a determinados espaços de Tarcisis. Aversão essa influenciada, principalmente, pela função política que deveria exercer do que pelos espaços vivenciados por Lúcio.

Entretanto, paralelo ao sentimento topofílico de Lúcio com certos espaços da cidade existe também a resignação do duúnviro perante os conflitos dos quais não tinha coragem para confrontar. Lúcio reprimia seu amor por Iunia, sua tristeza em não poder corresponder às expectativas de Mara, seu ódio por Rufo, sua discordância contra Marco Aurélio, seu medo da revolta dos cidadãos da cidade, sua raiva em não saber lidar com os mouros. sua aversão a certos costumes romanos e sua complacência com os cristãos.

Lúcio é a representação quase fidedigna da identidade fragmentada do homem pós-moderno que se esconde por trás de suas máscaras sociais por não saber lidar com os desafios cotidianos. Máscaras essas que são facilmente substituídas por outras máscaras, que não apenas escondem a verdadeira face do ser humano, mas também disfarçam seus pensamentos, sentimentos, experiências até restar a mais líquida e insólita imagem possível.

A geograficidade, a relação Homem e a Terra, apesar de ser notada pela íntima vivência dos personagens com a cidade de Tarcisis, foi uma das relações que mais se fragmentou no decorrer da narrativa, pois a cidade transmutou-se de um lugar que estava acima dos seus habitantes para um espaço formado por fragmentos representativos de partes que já não agrupava o todo. Foi invadida pelos Mouros, destruídas pelos romanos que defendiam a cidade, descaracterizada pela congregação de peixes e seus fiéis. Tarcisis foi transformada em uma terra de embate de território e territorialidade sem um futuro certo.

O espaço na obra representa parte das perspectivas pós-modernas existentes na contemporaneidade, na forma como o ser humano se envolve com o contexto ao seu redor e que são sensíveis a toda cosmologia pós-modernista. Entretanto, Mário de Carvalho mostra, em *Um deus passeando pela brisa da tarde*, conforme defende Arnaut, que a perspectiva do espaço e a conflituosa experiência extraída da vivência pós-modernista sempre estivera inserida no tempo, independentemente da época.

Por isso o pós-modernismo ainda é uma grande incógnita social por estar em pleno desenvolvimento na sociedade. Seus aspectos sociais e políticos são estranhos a toda uma sociedade que não consegue se adaptar às novas demandas e pactos culturais, muito embora a pós-modernidade e seus desafios foram há tempos vislumbrados.

Porém, não deixa de ser irônico o autor ter escolhido o tempo antigo para explorar os conflitos contemporâneos. Todavia, Mário de Carvalho não se preocupa em apenas situar o ano que transcorre a narrativa, mas recria todos os cenários possíveis para que o leitor realmente esteja observando uma cidade romana do século II d.C. que não precisa estar presa nos limites do tempo referido já que o enredo não trata de fatos históricos, por mais histórica que a ficção de Mário de Carvalho aparenta ser.

O espaço, sendo uma linha em trânsito, não deixa de também reivindicar um ponto de ancoragem da líquida vida pós-moderna, mesmo que esse ponto seja breve, para poder compreender que ser é esse que flutua e nunca encontra seu lugar. Espaços simbólicos, sejam profanos ou sagrados, territórios religiosos, territorialidades religiosas essas são características que estão também inseridas no Pós-modernismo. Conquanto, esses espaços estão em

constante mudança, não só por suas características típicas, mas por confluírem com a liquidez das relações humanas.

O cristianismo, representado pela nova religião, espécie de protocristianismo na obra, e a romanidade, expressa nos costumes romanos apresentados no romance, exemplificaram o quão perigoso é o embate de comportamentos, pensamentos, ideologias, costumes que buscam no espaço a afirmação e fixação das suas convicções. Todos os personagens do romance são faces de uma mesma moeda. O individualismo e o exílio social vivenciado por alguns e o sentimento de pertencimento defendidos por outros são apenas pequenas sínteses de que estar no espaço, viver o espaço, sentir o espaço, fazer parte de determinado espaço não garante que o ser humano esteja apto para transformar o espaço em lugar e, muito menos, criar um espaço ao seu modo.

Mário de Carvalho praticamente escreveu o romance para elucidar que não se abandona o passado, menosprezando-o, e nem se festeja o presente sem critérios. Para que o presente possa ser tão valoroso quanto os tempos passados, o resgate memorial necessita ser realizado para que os próximos passos não sejam a caminho de um espaço vazio.

## REFERÊNCIAS

ARNAUT, Ana Paula. **Post-modernismo no romance português contemporâneo. Fios de Ariadne. Máscaras de Proteu.** Coimbra: Almedina, 2002.

BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não; o novo espírito científico; a poética do espaço.** Tradução: Joaquim José Moura Ramos et al. São Paulo: Editora Abril, 1978.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida.** Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2001. Edição digital.

\_\_\_\_\_. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade.** Tradução: Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2002. Edição digital.

CARVALHO, Mário. **Um deus passeando pela brisa da tarde.** São Paulo; Companhia das Letras, 2006.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço e simbolismo. In: CASTRO, Iná Elias (Org.) et al. **Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica.** Tradução: Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão.** 3ª ed. Tradução: Rogério Costa. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2005.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo.** Tradução: Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2010.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos.** Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1994.

FEITOSA, Márcia Manir Miguel. **A representação do espaço e do poder em Mário de Carvalho: uma apologia da subversão.** São Luís: Café e Lápis, 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 12ª ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HOLZER, Werther. **A geografia humanista: sua trajetória.** Londrina: EDUEL, 2016.

HUGO, Victor. **Do grotesco e do sublime**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. (Coleção Elos, v. 05).

HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma fenomenologia pura para uma filosofia fenomenológica**. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

NASCIMENTO, Evando Batista. **Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. (Coleção Autores Gregos e Latinos Série Textos).

RELPH, Edward. **A paisagem urbana**. Tradução: Ana MacDonald de Carvalho. Rio de Janeiro: EDIÇÕES 70, BRASIL, LTDA, 1987.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e sua dimensão espacial. In: idem. **Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

\_\_\_\_\_. Edward. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de lugar. In: MARANDOLA, Eduardo Jr. HOLZER, Werther. OLIVEIRA, Livia de (Orgs.). **Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: EDUEL, 2013.

\_\_\_\_\_. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: EDUEL, 2012.

\_\_\_\_\_. **Paisagens do medo**. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

VOLPE, Miriam L. **Geografia de exílio**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.