

ABORDAGENS DO ESPAÇO E TRAGICIDADE

DOI: 10.5935/2177-6644.20190026

APPROACHES TO SPACE AND TRAGICITY

ENFOQUES DEL ESPACIO Y TRAGICIDAD

Marcelo Douglas Nascimento Ribas Filho *

Resumo: A pluralidade e os fundamentos multidisciplinares com que as espacialidades têm sido pensadas permite-nos fazer deste um trabalho de experiência teórica. Com maior ou menor aproximação de abordagens consolidadas como as dos franceses Henri Lefebvre e Michel de Certeau, pretendemos destacar a filosofia de Nietzsche a respeito da tragicidade como potencial ferramenta para a análise dos espaços, das regiões.

Palavras-chave: Regiões. Espaços. Tragicidade.

Abstract: The plurality and the multidisciplinary fundamentals that spatiality has been thought let us do from this a theoretical experience work. With a greater or smaller approximation of consolidated approaches like the ones from the French Henri Lefebvre and Michel de Certeau, we intend to highlight Nietzsche's philosophy concerning tragicity as a potential tool to the analysis of the spaces and regions.

Keywords: Regions. Spaces. Tragicity.

Resúmen: La pluralidad y los fundamentos multidisciplinares con que las espacialidades han sido pensadas nos permiten hacer de éste un trabajo de experiencia teórica. Con mayor o menor aproximación de enfoques consolidados como los de los franceses Henri Lefebvre y Michel de Certeau, pretendemos destacar la filosofía de Nietzsche acerca de la tragicidad como potencial herramienta para el análisis de los espacios, de las regiones.

Palabras clave: Regiones. Espacios. Tragicidade.

* Mestrando em História pela Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO. E-mail: marcelodribas@gmail.com

Considerações iniciais

As reflexões em torno das noções de região, espaço e espacialidade são plurais, desse modo o presente texto¹ procura tecer considerações que se relacionem com a proposta do projeto de mestrado *Produção de verdades sobre sujeitos generificados (Irati-PR, 1931-1950)*, que busca pensar as regiões a partir da ótica da filosofia trágica de Nietzsche. Se é necessário que o historiador que estuda as regiões questione, sem medidas, o papel desempenhado pela historiografia, pelo próprio discurso, por suas práticas, pela reafirmação ou problematização de uma dada narrativa e uma determinada identidade, acreditamos que a discussão de novas articulações para abordar temas consolidados no campo da História tona possível a existência de novos olhares sobre as próprias regiões que elaboramos, sobre a historiografia que escrevemos e queremos escrever.

Além disso, em algum sentido, nos inspiramos no trabalho de Rosa Maria Godoy Silveira (2007) onde, em *A cultura histórica em representações sobre territorialidades*, produz um texto destinado a própria instituição e à Linha de Pesquisa *História Regional* do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba. Silveira (2007) apresenta como intenção o aprofundamento de determinados conceitos e autores que tem servido à instituição como instrumento para a compreensão e problematização das noções de territorialidades.

A área de concentração *História e Regiões* do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da UNICENTRO, no edital n°19/2017, define que:

[...] 'História e Regiões' reúne investigações sobre narrativas que evidenciam conceitos, usos e significados de 'regiões' e seus elementos constituintes. Embora 'região' permita várias interpretações, aqui ela é tomada no plural 'regiões' - para caracterizar uma noção historiográfica que compreende campos de forças de intensidades diversas, ora convergentes, ora conflitantes, como constituintes das práticas sociais e simbólicas que dão nexos a sujeitos, suas identidades, alteridades e relações com o ambiente, em múltiplas temporalidades. A história problematiza as regiões como elementos que se estendem além do caráter de simples cenário, suporte ou delimitação, configurando-se,

¹ Este trabalho é resultado das discussões realizadas na disciplina Espaços de Práticas e Relações de Poder, vinculada à área de concentração *História e Regiões* e à linha de pesquisa *Espaços de Práticas e Relações de Poder* do Mestrado em História da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), ministrada pelo professor Dr^a. Oséias de Oliveira.

portanto, como essenciais e próprios do objeto do historiador (PPGH – UNICENTRO, 2017).

De maneira geral, a investigação pretendida a partir do objeto da pesquisa nos leva a compreender os espaços produzidos, portanto, as regiões. A definição desse conceito tem estado nos recentes debates sobre o campo epistemológico da História e, como destaca Sochodolak (2011, p. 13), não é uma tarefa fácil de ser feita. Para explorar aspectos da discussão a respeito do conceito de regiões, tomamos como base o apresentado por Albuquerque Júnior (2008), em seu texto *O objeto em fuga: algumas reflexões em torno do conceito de região*. De início, é necessário que se atente a um problema frequente ao estudioso que se interessa pelo conceito: sua historicidade tem sido negligenciada. Como destaca Albuquerque Júnior:

[...] o próprio conceito de região é pouco discutido, pouco problematizado. Como é comum, no discurso historiográfico, quando se trata de pensar os espaços, a região aparece como um dado da realidade que não precisa ser em si mesmo pensado ou problematizado, não precisa ser tratado historicamente. A região aparece como um dado prévio, como um recorte espacial naturalizado, a-histórico, como um referente identitário que existiria per se, ora como um recorte dado pela natureza, ora como um recorte políticoadministrativo, ora como um recorte cultural, mas que parece não ser fruto de um dado processo histórico. A história ocorreria na região, mas não existiria história da região (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008, p. 55).

A partir disso a região aparecia apenas como um meio para a limitação ou delimitação dentro da pesquisa historiográfica, uma vez que ela seria fixa, estável e agente facilitador para o mapeamento e localização do objeto. O problema em torno do conceito persiste por conta da tradição historiográfica que, desde o século XIX e constituição da disciplina, nos tem ensinado a pensar o espaço como “[...] o lugar da imobilidade, como a garantia da própria perpetuação das memórias, que se inscreveriam em suportes espaciais para ganharem durabilidade, permanência, para garantirem sua monumentalização” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008, p. 57).

Há a possibilidade, então, de se ir para além da tradição e pensar região de outro modo? Segundo Albuquerque Júnior (2008, p. 57), após a análise da raiz do próprio conceito, é possível historicizá-lo e pensá-lo como espaço de ininterruptas transformações, interações antagonistas e conflituosas, em perpétua construção e reconfiguração. Por um lado, é preciso Poder para garantir o comando de uma região;

por outro, é preciso Saber para legitimar e justificar quem comanda. Esses espaços são constituídos por sujeitos e seus interesses, diante de uma rede de relações de poderes e saberes que desconstrói e problematiza a naturalidade e homogeneidade tradicionalmente dada à região.

Não esqueçamos que o objeto do historiador se relaciona com ele (cf. CERTEAU, 1982). A historicização de determinada temporalidade e espacialidade é um produto que não pode ser desvinculado da ação do estudioso da História, de tal modo que “[...] a região é em todos os casos uma construção do próprio historiador” (BARROS, 2005, p. 119). Assim, conforme aponta Albuquerque Júnior:

As regiões, como qualquer recorte espacial, qualquer instituição ou construção espacial humana, são produtos de elaborações poéticas, de elaborações que chamaríamos de ficcionais, não no sentido de que não teriam compromisso com a verdade, que seriam mentirosas, mas de que são produtos das operações de dotação de sentido com que os homens procuram dominar o caos das coisas à sua volta (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008, p. 62).

Se compreendemos as regiões enquanto produções poéticas, não seria de interesse pensá-las através de uma perspectiva teórica também poética? E para se pensar a região como resultado de práticas múltiplas e inerentemente complexas não seria adequado utilizar de um instrumental analítico afirmativo e produtivo, não negativo? Se o campo epistemológico da História expõe sua tradição em relação à noção de regiões, que tal fazer uso de conceitos que se querem lançar como alternativa para as visões teóricas tradicionais? O trágico, a partir das concepções desenvolvidas pelo filósofo Friedrich Nietzsche, em seu *O nascimento da tragédia* (2007), é o fio de Ariadne para nos orientarmos nos labirintos das regiões (cf. SOCHODOLAK, 2016, p. 233).

Para Sochodolak (2016, p. 228) “Ocorre que uma epistemologia da tragicidade considera ser imprescindível considerar os dois elementos em sua dinâmica e interação para que um tipo de conhecimento trágico/estético seja elaborado”. Dessa maneira, “A tragicidade aponta para uma compreensão histórica [...] de forma a considerar que os fenômenos escondem a multiplicidade, a diferença e os jogos de força completamente invisíveis” (SOCHODOLAK, 2016, p. 228). Assim, o modo de operar com a tragicidade, e as noções de apolíneo e dionisíaco, se caracteriza pela consideração da reconciliação dos impulsos estéticos, os quais possuem seus elementos particulares e servem, a seu modo, para pensar regiões.

O trágico contribui para a historiografia na medida em que a dinâmica entre apolíneo e dionisíaco pode ser uma forma de articulação conceitual², como as que se podem perceber no trabalho de autores como Michel de Certeau (1994) com as noções de lugar e espaço, estratégias e táticas; e que também está presente nas considerações de Henri Lefebvre (2006), em suas definições de uma dialética triádica.

Assim, com base nas próprias obras desses autores e seus comentadores, como Schmid (2012) e Sochodolak (2016), pretendemos desenvolver os conceitos que se desdobram nas perspectivas da produção do espaço e da invenção do cotidiano, uma vez que possuem noções consolidadas para se pensar regiões e ajudará a aproximar as apreciações da tragédia nietzschiana às problemáticas do espaço. Longe de pretender se lançar no campo das novidades, objetivamos apresentar uma síntese conceitual ancorada, sobretudo, em comentários de textos já publicados, embora Schmid ou Sochodolak não tenham entrelaçado os três pensadores: Nietzsche, Certeau e Lefebvre. Schmid contribui sem medidas para a apresentação das contribuições de Lefebvre para o entendimento da região; Sochodolak é o principal referencial para relacionar a leitura de Certeau sobre os espaços com a filosofia nietzscheana, bem como o fundamento principal pela sua relação com a instituição e com o campo da história que tem experienciado os usos da tragicidade.

Grosso modo, compreendemos que as articulações certeunianas são muito bem exploradas e tem se apresentado na maioria das dissertações do PPGH da UNICENTRO, como também entendemos que a obra de Lefebvre é dirigida diretamente para a problemática da produção do espaço. Dessa forma, nas bases e nas intenções de uma experiência teórica e de uma síntese dos conceitos e dos debates produzidos pelo Programa de Mestrado, pensa-se que, com maior ou menor aproximação e sem negar as contribuições de outras teorias, o trágico pode servir de instrumental teórico para as abordagens dos espaços e das regiões.

A produção do espaço e a invenção do cotidiano

A definição de Marc Bloch (2001) da História como *a ciência dos homens no tempo* não quis simplificar nenhuma questão: nem sobre a ciência da História, nem sobre a humanidade, muito menos sobre as temporalidades. É inegável que o tempo é um ponto

² Gilles Deleuze (1997), e os conceitos de espaço liso e estriado possui, de forma direta, inspiração nietzschiana.

irredutível dos estudos históricos, que acaba diferenciando esse campo de saber. Contudo, não se esquece de que há outros pilares consideravelmente importantes para o trabalho historiográfico, como o espaço. Ora, não se pode negar que as ações humanas também são traçadas no espaço, nas territorialidades, nas regiões. Essa noção de espacialidade dentro do campo histórico ganhou forças e se alargou no correr do desenvolvimento epistemológico do século XX, com bases profusas e multidisciplinares, que atravessam a geografia, psicologia, sociologia, filosofia e, de qualquer modo, são reflexões tão diversas quanto a própria diversidade dos espaços.

Nas bases de Marx, com o deslocamento dos produtos para a produção, Henri Lefebvre compreende que o espaço (social) é um produto (social). O filósofo e sociólogo francês é um fundamento singular para a historização do espaço, uma vez que compreende que “[...] ele muda com ‘as sociedades’, se se quiser exprimir assim. Portanto, há uma história do espaço” (LEFEBVRE, 2006, p. 9). Lefebvre é, ainda, categórico ao afirmar que a história do espaço ainda precisa ser escrita.

Daí a exigência de uma minuciosa análise e de uma longa exposição de conjunto. Com introdução de ideias novas: de início, a de uma diversidade, de uma multiplicidade de espaços, distintos da fragmentação, do recorte ao infinito. E isso no curso do que se chama ‘história’ e que desde logo recebe uma nova elucidação {abordagem}. Quando o espaço social deixa de se confundir com o espaço mental (definido pelos filósofos e pelos matemáticos), com o espaço físico (definido pelo prático-sensível e pela percepção da ‘natureza’), ele revela sua especificidade. Será preciso mostrar que esse espaço social não consiste numa coleção de coisas, numa soma de fatos (sensíveis), nem tão-somente num vazio preenchido, como uma embalagem, de matérias diversas, que ele não se reduz a uma ‘forma’ imposta aos fenômenos, às coisas, à materialidade física. O caráter social do espaço, afirmado aqui como prévia (hipótese), será confirmado durante a exposição. O que dissimula essa verdade do espaço (social), a saber que ele é um produto (social) (LEFEBVRE, 2006, p. 51).

Como elementos epistemológicos de Lefebvre para pensar a produção do espaço, Schmid ressalta a consideração de um conceito específico de dialética³, com bases não só no hegelianismo e no marxismo, mas em Nietzsche:

³ Segundo Schmid (2012, p. 92), na língua alemã o conceito de dialética, *aufheben das widerspruchs* (suprassunção da contradição), possui significados mais profundos. *Aufheben* significa tanto negação quanto superação; também significa preservação e colocação em um nível superior. Schmid ainda pontua que essa ambiguidade foi perdida na maioria das traduções, como o *dépasser* francês e o *transcend* ou *sublate* inglês. Hegel considera a polissemia de *aufheben*, mas também aponta para a negatividade da dialética posteriormente criticada por Nietzsche. De qualquer forma, nas edições de Metafilosofia, para

[...] Nietzsche manteve o primado do espaço e a problemática da espacialidade: repetição, circularidade, simultaneidade do que parece diverso no tempo e nasce do tempo diverso. No devir, mas contra o fluxo do tempo, toda forma definida luta para se estabelecer, para se manter, que ela assinala do físico, do mental, do social. O espaço nietzscheano nada mais tem de comum com o espaço hegeliano, produto e resíduo do tempo histórico (LEFEBVRE, 2006, p. 44).

Em suma, Lefebvre revela a necessidade de se pensar o espaço inteiro (mental físico e social), que se apreende tragicamente, como desenvolveu Nietzsche. Nesse sentido, há uma busca pela ruptura com a noção generalizada de espaço e tempo, que pensam esses elementos de forma universal, como puramente materiais ou como conceitos *a priori*. A “virada espacial” do início dos anos 1970 demandava análises capazes de “[...] considerar as constelações sociais, relações de poder e conflitos relevantes em cada situação” (SCHMID, 2012, p. 91) reintroduzindo a espacialidade às formas contextualizadas, fundamentalmente históricas e integrais da prática social e, para isso, é necessário uma nova elucidação do espaço.

Para as considerações do espaço inteiro, fundamentado na teoria da linguagem e na fenomenologia, Lefebvre aponta para uma abordagem dupla do espaço e com três dimensões interconectadas: prática espacial, representações do espaço e espaços de representação; percebido, concebido e vivido.

Com uma crítica ao modelo dialético de Hegel⁴ (tese – antítese – síntese ou afirmação – negação – negação da negação), Lefebvre interpreta que uma concepção idealista, que ocorre essencialmente no conceito e no pensamento, não se aplica à

Lefebvre “[...] uma contradição, quando suprassumida, não alcança seu verdadeiro estado ou destino final, mas sua transformação – é superada, mas ao mesmo tempo também preservada e adicionalmente desenvolvida, de acordo com essa dupla determinação” (LEFEBVRE, 2000, p. 40 *apud*. SCHMID, 2012, p. 93).

⁴ Ainda sobre a dialética em Lefebvre, segundo Schmid (2012, p. 94), “Não é possível apresentar aqui uma exposição, mesmo que parcialmente ‘válida’, da dialética de Lefebvre, mais ainda, uma vez que ele modificou sua posição repetidas vezes, enriquecendo-a com novas facetas. Sua familiaridade com a dialética se reporta ao período em que ele era um jovem estudante de filosofia. Os elementos essenciais das dialéticas iniciais de Lefebvre já são especificados em *La Conscience Mystifiée*. O Marxismo Dialético apresenta uma discussão mais ampla da dialética de Hegel e a sua crítica feita por Marx. Finalmente, uma formulação detalhada e extremamente sofisticada é encontrada em *Lógica Formal, Lógica Dialética*, projetada como o primeiro volume e introdução de uma série amplamente ambiciosa de oito volumes sobre o materialismo dialético. O próximo estágio importante é *Métaphilosophie*. Nela, Lefebvre desenvolve uma crítica radical da filosofia focada em Nietzsche, articulando ao mesmo tempo uma nova dialética triádica. A mais importante realização e aplicação dessa dialética encontra sua expressão em *A Produção do Espaço*. Porém, ela só é desenvolvida completamente em estudos posteriores, particularmente em o *Retour de la Dialectiqueiv*” (SCHMID, 2012, p. 95).

realidade e não possibilita a apreensão de suas contradições. Desse modo, a dialética marxista, que se atém ao processo material de produção, é seguida por Lefebvre. Além disso, Lefebvre compreende o sentido da poesia nietzschiana como uma forma de introduzir um aspecto fechado na dialética hegeliana: o devir da vida cotidiana. Nesse sentido, “[...] a figura dialética fundamental na obra de Lefebvre pode ser compreendida como a contradição entre pensamento social e ação social, suplementada pelo terceiro fator do ato criativo e poético” (SCHMID, 2012, p. 96).

Assim, Lefebvre inaugura uma dialética triádica, em que “[...] três momentos são dialeticamente interconectados: prática social material (Marx); linguagem e pensamento (Hegel); e o ato criativo, poético (Nietzsche)” (SCHMID, 2012, p. 96). Quer-se dizer com isso que os três elementos se mantêm distintos, possuem suas especificidades e particularidades, mas também existem em interação, aliança ou conflito entre si, e são produtores do espaço. Em que consiste, então, os três termos?

Com fundamento nas teorias da linguagem⁵, a prática espacial, a representação do espaço e o espaço de representação são definidos. A prática espacial é a dimensão material das interações sociais, caracterizada pela simultaneidade das atividades e pela articulação e conexão de elementos, por isso “[...] engloba produção e reprodução, lugares especificados e conjuntos espaciais próprios a cada formação social [...]” (LEFEBVRE, 2006, p. 59), onde se fazem redes de interação e comunicação que se erguem nas performances da vida cotidiana. A representação do espaço diz respeito às imagens elaboradas intelectualmente que definem o espaço, que emergem ao nível do discurso e da fala verbalizada, com descrições, definições e teorias do espaço. Por fim, o espaço de representação é dimensão simbólica, das significações humanas que se conectam a um símbolo.

⁵ Para Schmid (2012), Lefebvre desenvolve sua própria teoria da linguagem de orientação nietzschiana na obra *A linguagem e a sociedade*, publicada em 1966. Com essas considerações, o francês também propõe a linguagem pensada em três dimensões, sendo que a primeira (a dimensão sintática ou sintagmática) ainda é a dimensão clássica da linguística e da gramática. “Lefebvre diferencia por acréscimo a dimensão paradigmática. Este conceito se refere a Roman Jakobson, que desenvolveu uma teoria bidimensional da linguagem [...]” (SCHMID, 2012, p. 99), em que relacionava a dimensão sintagmática (operacionada a partir da substituição ou representação) e a dimensão paradigmática (denota o sistema resultante da articulação e conexão de elementos). Por fim, Lefebvre acrescenta a dimensão simbólica, em que se motiva a estudar as significações humanas, que estão na base do imaginário social.

Schmid (2012) ainda aponta que para a abordagem dupla do espaço Lefebvre considera também, conforme a fenomenologia⁶, o espaço percebido, espaço concebido e o espaço vivido. De forma sintética, o espaço percebido diz respeito aos aspectos perceptíveis apreendidos através dos sentidos, de modo que se relaciona com a materialidade. O espaço vivido diz respeito a experiência vivida no espaço, das na vida cotidiana. Finalmente, o espaço concebido é antes tudo um ato de pensamento e se relaciona com a dimensão mental e com o imaginado.

De um modo, Lefebvre procura apreender a prática social nas dimensões físicas, mentais e sociais. De outro, também busca se concentrar no papel do corpo humano no vivido, percebido e concebido. A triplicidade dialética é a forma com que Lefebvre analisa a produção do espaço, isso porque uma relação a dois termos se reduz a uma oposição e a um contraste, uma negatividade que não produz. Enfim, conforme Lefebvre:

O 'binarismo' não tem mais nada a ver com as concepções mecânicas da luta encarniçada entre dois princípios cósmicos; tornado mental, ele evacua da vida, do pensamento, da sociedade (do físico, do mental, do social, do vivido, do percebido, do concebido), tudo o que faz a atividade vivente (LEFEBVRE, 2006, p. 67).

Michel de Certeau, de igual forma, apresenta noções que procuram captar a complexidade das práticas cotidianas, que constituem o que ele compreende como espaços. Conforme Giard (1994, p. 20), para Certeau não se trata de elaborar um modelo geral para enquadrar um conjunto de práticas, trata-se de “[...] especificar esquemas operacionais e verificar se existem entre eles, categorias comuns e, se em tais categorias, é possível explicar o conjunto de práticas” (GIARD, 1994, p. 20). Sob a pluralidade⁷ do

⁶ As noções de percepção, vivido e concebido advêm da fenomenologia, figurada em Heidegger, Merleau-Ponty e Bachelard. Além disso, Lefebvre faz críticas a separação cartesiana de sujeito e objeto que se apresenta na fenomenologia de Husserl.

⁷ Segundo Josgrilberg (2005), seria incorreto tentar localizar o jesuíta, historiador da religião, membro da escola freudiana de Lacan, em apenas um campo. Da mesma forma, são tão diversos os fundamentos de suas sistematizações. “Hegel, por seu turno, aparece como uma ‘presença estruturante’ na relação entre as categorias”; Freud e Lacan, na Psicanálise; Greimas e Benveniste na área da Semiótica e Linguística; a influência de Wittgenstein é profunda em *L'invention du Quotidien*; ainda nesta obra, Foucault [...] é um interlocutor profundo, especialmente a partir da leitura de *Surveiller e Punir* [...] é importante notar que Certeau vai buscar inspiração na Filosofia, em teóricos de diferentes períodos, não hesitando em fazer uso de Aristóteles, Heráclito, Platão, Kant, Pascal, Rousseau, Marx, Nietzsche, Heidegger, ou Pierce; na filosofia francesa contemporânea, Merleau-Ponty, Deleuze, Lyotard ou Derrida” (JOSGRILBERG, 2005, p. 20).

estudioso que foi Certeau, os esquemas e articulações entre seus conceitos têm contribuído para os estudos das regiões.

Na constituição do entendimento de “espaço praticado” por Certeau, ao desenvolver a tensão entre a ordem urbanística e sua apropriação e uso pelo passante, sujeito comum e homem ordinário, nota-se de forma efetiva a complexidade das relações de poder compreendidas por Michel Foucault⁸. Aliás, é importante situar a obra de Certeau em paralelo à de Foucault e Bourdieu⁹. Por um lado, Foucault se interessa pelas práticas panópticas e pelos dispositivos que investem na disciplina e na docilização dos corpos; Bourdieu se atém as relações de poder baseadas na hegemonia e dominação; por outro lado, Certeau se concentra nas práticas de subversão dos instrumentos de disciplina e dominação. Desse modo, Certeau (1994), em *A invenção do cotidiano*, desloca a atenção do consumo supostamente passivo dos produtos recebidos, para a criação anônima nascida na prática do desvio no uso desses produtos no cotidiano. Para apreensão desses elementos, são definidos os pares: lugar e espaço, estratégias e táticas. O que caracterizam as noções? Começemos pelo lugar:

Um lugar é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Aí se acha portanto excluída a possibilidade, para duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar. Aí impera a lei do ‘próprio’: os elementos considerados se acham uns ao lado dos outros, cada um situado num lugar ‘próprio’ e distinto que define. Um lugar é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade (CERTEAU, 1994, p. 201).

Da definição de lugar apreendemos que ele implica ordem, individualidade, o lugar se define como algo estável, estático, instantâneo, ou, talvez, a própria “coisa” em si. O lugar implica necessariamente em um “próprio”, em uma colocação instantânea de posições “uns ao lado dos outros”, dependentes de poder, de racionalização e estratégias. O espaço, por sua vez, é definido da seguinte forma:

Existe espaço sempre que se tomam em conta vetores de direção e quantidades de velocidade e a variável tempo. O espaço é um

⁸ Para Foucault (1979), o que existe são práticas ou relações de poder. O que significa pensar que o poder é fonte de exercício, disseminado por toda e qualquer parte do tecido social, que ninguém pode escapar, que está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de forças não unívoca, capilares e microfísicas: não com repressões ou dominação absoluta.

⁹ Pierre Bourdieu, a seu modo, também possui aporte para as abordagens das regiões, sobretudo com a obra *O poder simbólico* (2002).

cruzamento de móveis. É de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram. Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais. O espaço estaria para o lugar como a palavra quando é falada, isto é, quando é percebida na ambigüidade de uma efetuação, mudada em um termo que depende de múltiplas convenções, colocada como o ato de um presente (ou de um tempo), e modificado pelas transformações devidas a proximidades sucessivas. Diversamente do lugar, não tem portanto nem a univocidade nem a estabilidade de um 'próprio' (CERTEAU, 1994, p. 202).

Ocorre que, segundo Sochodolak (2016, p. 231), os espaços se caracterizam por suas indeterminações e polivalências, pelos usos que as pessoas fazem no cotidiano. A partir das insubordinações das regras do lugar e do "próprio", os sujeitos reinventam ininterruptamente os espaços, atribuindo e diversos e mutantes significados. Ao se deparar com um lugar (um livro, uma música, uma calçada) o consumidor, de forma consciente ou não, faz uso e transforma o lugar em um espaço:

Em suma, o espaço é um lugar praticado. Assim a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres. Do mesmo modo, a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos – um escrito (CERTEAU, 1994, p. 202).

Ainda, para Certeau (1994, p. 203), "Os relatos efetuam [...] um trabalho que, incessantemente, transforma lugares em espaços ou espaços em lugares. Organizam também os jogos das relações mutáveis que uns mantêm com os outros". Nesse ponto, trata-se de perceber o papel das narrativas e dos relatos como elementos estratégicos ou táticos. Como estratégia, Certeau define:

[...] o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um 'ambiente'. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico (CERTEAU, 1994, p. 46).

As estratégias, nessa medida, são ações que se estruturam no investimento da configuração de lugares. O termo pressupõe uma racionalidade, uma ação planejada e um cálculo sobre o tempo, procuram ordenar os elementos em função de uma estratégia

em que o poder político ou econômico é o cerne de sua irradiação. De tal forma, a estratégia “Permite capitalizar vantagens conquistadas, preparar expansões futuras e obter assim para si uma independência em relação à variabilidade das circunstâncias” (CERTEAU, 1994, p. 99).

Por outro lado, as táticas são pensadas, segundo Josgrilberg (2005, p. 23) como uma “[...] série de procedimentos que constantemente utiliza as referências de um ‘lugar próprio’ (um espaço que é controlado por um conjunto de operações, ‘estratégias’ fundadas sobre um desejo e sobre um conjunto desnivelado de relações de poder)”. As táticas implicam em movimentos que fogem ao controle e às operações de poder. Práticas cotidianas como falar, ler, cozinhar, vestir, circular pela cidade, entre muitas outras práticas ordinárias, são táticas na medida em que fazem uso e dão atribuições próprias à vida. Ao contrário do outro termo que pressupõe um investimento estratégico do tempo, as táticas são circunstanciais, proliferadas e disseminadas, criativas, inventivas, indefinidas, não mapeáveis, anônimas e perecíveis. Como aponta Josgrilberg (2005, p. 24):

Um exemplo mais prosaico, mas que talvez facilite o entendimento da dinâmica descrita por Certeau, é a relação de um morador com sua moradia. Esta, planejada em algum escritório de arquitetura, prevê um ambiente, conforme as intenções do arquiteto, com uma sala, dois quartos, uma cozinha e um banheiro. Contudo, o habitar do morador é um fator de ambiguidade. Ali onde se previu uma sala eventualmente se organiza outro aposento; o quarto talvez se transforme em um espaço para práticas religiosas, um escritório, uma ‘sala da bagunça das crianças’, dentre outras formas possíveis de habitar o lugar [...] o sentido dado pelo morador não é apenas estruturado pelo projeto arquitetônico, mas também estruturante daquele espaço [...] Os movimentos táticos que tiram proveito de ‘lugares organizados’ podem servir para pensar tanto a relação com a língua estruturada, ou o mundo físico, como a relação dos sujeitos com a cultura sedimentada de uma forma geral (JOSGRILBERG, 2005, p. 24).

Enfim, pontuamos que uma das principais características da forma de operar de Michel de Certeau está na dinâmica que particulariza e especifica a definição dos elementos. Contudo, os pares não são necessariamente opostos, mas possuem uma relação de complementaridade e coexistência. A complexidade da teoria das práticas de Certeau está em procurar considerar os jogos minuciosos dos espaços que, de maneira silenciosa e sutil, modificam a ordem imposta. Para apreensão da inteligência e

inventividade do cotidiano é necessário considerar a dinâmica produtiva entre o lugar e o espaço, as estratégias e as táticas.

Por uma abordagem trágica

Em uma introdução sobre o teatro grego antigo, Nietzsche (2007) destacou seu surgimento no contexto do culto religioso, especialmente ligada ao deus Dionísio. O teatro deriva dos cortejos ao deus e, desse modo, a divindade estava particularmente vinculada à tragédia, uma das modalidades artísticas do teatro. A tragédia, ou *tragodía*, significava canto do bode, ou ainda o canto da vítima sacrificial, figura que simbolizava o desejo sexual e que também representa, junto dos sátiros e de Sileno, as companhias de Dionísio em seus movimentos orgíacos.

Antes do século XVIII, o pensamento a respeito da arte trágica era dominado pela influência de Aristóteles, que formulou uma teoria das características constitutivas da arte trágica e da ação poética. No capítulo 6 de sua *Poética*, Aristóteles (1998) define que “A tragédia é a imitação de uma ação elevada e completa [...] que, por meio da compaixão (*eleos*) e do temor (*phobos*), provoca a purificação (*katharsis*) de tais paixões”¹⁰. Nessa direção, Szondi (1994, p. 23) categoriza a noção advinda da filosofia aristotélica como poética da tragédia. A característica dessa tragédia está em se concentrar nos elementos que compõem a modalidade teatral, como a música e o espetáculo. Machado (2006, p. 43) considera que as posições de Aristóteles representam um marco nos estudos teóricos da arte do século XVII francês e do XVIII alemão. Tais escolas se preocupavam com as regras de ação, os tipos dramáticos, o tempo e lugar, enfim, com a composição da arte trágica. Em suma, a tradição marcada por Aristóteles possui uma “[...] atitude poética ou poetológica [...] que não está interessada na visão que o poeta tem do homem e de seu lugar no mundo” (MACHADO, 2006, p. 43).

¹⁰ Segundo Reale (1990), para compreender a noção aristotélica é preciso se atentar aos conceitos de *mímese* e *catarse*. Em Platão, a arte é censurada por ser *mímese*, ou “imitação de coisas fenomênicas” (REALE, p. 220), de modo que se torna cópia da cópia. Ao contrário, Aristóteles interpreta a *mímese* artística como uma atividade que, para além de reproduzir passivamente a aparência, recria as coisas segundo uma nova dimensão: do que poderia ter sido, portanto, do possível e verossímil. A purificação das paixões, através da piedade e do terror, sentimentos trazidos pela tragédia, não significa a eliminação do que elas possuem de inferior. E essa catarse não se apresenta no sentido de uma liberdade temporária em relação às paixões. Novamente contrário ao pensamento platônico, que condena a arte por desencadear sentimentos e emoções, reduzindo o caráter racional, Aristóteles entende que a emoção que a arte proporciona não é prejudicial, é ainda recuperadora. Nesse sentido, “[...] a arte não se carrega de emotividade, mas sim se descarrega [...]” (REALE, 1990, p. 221).

Com a morte de Deus e o advento da modernidade¹¹, a partir do século XVIII, há uma nova perspectiva introduzida pela filosofia. “Desde Aristóteles há uma poética da tragédia; apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico” (SZONDI, 2004, p. 23). Schelling demarca a nova noção que passa a considerar o trágico como visão de mundo. Machado (2006, p. 43) sinaliza que a análise poética da tragédia pelos pensadores e artistas modernos não se desfez, contudo o interesse fundamental dos filósofos que se debruçaram sobre a tragédia se voltou para estabelecer a essência do trágico, construindo uma reflexão sobre a tragicidade. Ora, “A originalidade dessa reflexão filosófica, com relação ao que foi pensado até então, se encontra justamente no fato de o trágico aparecer como uma categoria capaz de apresentar a situação do homem no mundo, a essência da condição humana, a dimensão fundamental da existência” (MACHADO, 2006, p. 42-43).

Machado (2006, p. 44) apresenta um movimento de ideias sobre o trágico na Alemanha, inserido em um projeto de política cultural. Winckelmann, em 1755, dá início aos estudos da arte grega em jogo com a construção da própria Alemanha; Goethe e Schiller também se envolvem com essas questões; Schelling, Hegel, Hölderlin e Schopenhauer, são pensadores que desenvolvem, com suas especificidades, uma filosofia do trágico. E ao se referir a um pensamento moderno sobre a tragédia, ou uma filosofia do trágico, Machado defende a existência de uma ontologia “[...] isto é, a tragédia diz alguma coisa sobre o próprio ser, ou a totalidade dos entes, a totalidade do que existe” (2006, p. 44). O fato é que o movimento de ideias sobre a tragédia se desenvolve na Alemanha na modernidade. Há, desse modo, com inspiração na tragédia grega, uma tradição do pensamento moderno relacionando o antagonismo de princípios para pensar questões da existência:

[...] a que Schelling dá, em 1795, de *Édipo rei* — se baseia na oposição e na reconciliação da liberdade e da necessidade. É assim também que a interpretação hegeliana de *Antígona* é feita a partir da oposição entre a família e o Estado. É ainda assim que Hölderlin interpreta *Édipo* e *Antígona* a partir da oposição entre a composição

¹¹ Alguns autores têm definido que a modernidade se desenvolve a partir do século XVIII. Precisamente em Nietzsche, como aponta Machado (2001, p. 48) “a morte de Deus” significa a supressão da crença no mundo originário da metafísica clássica, a substituição da teologia pela ciência. Há a reedição do mesmo gesto idealista, pois a ciência também é niilista. No entanto, isso quer dizer a constatação de uma ruptura que a modernidade introduz na história, pensando o sujeito como Razão, reconfigurando o mundo a partir dela.

orgânica representada pela sobriedade e o tumulto aórgico originário (MACHADO, 2005, p. 177).

Sochodolak (2016, p. 227) resalta o fato de que desde Heráclito, como para os pensadores originários, há a formulação de uma cosmologia trágica, que implicou em pensar que “A dinâmica do cosmos é o movimento de pares de opostos: quente/frio, úmido/seco, masculino/feminino”. O autor também destaca que o renascimento da filosofia trágica no século XIX é advindo do filosofar dos pensadores originários, em que o trágico é o “[...] abandono desesperado do homem às forças da natureza, à vontade dos deuses, à fatalidade do destino. Onde impera a desolação, onde não há salvação humana possível, há tragédia” (LEÃO, 1991, p. 10, *apud.* SOCHODOLAK, 2016, p. 227). Nesse sentido, vindo de uma herança teórica e uma apologia aos originários, Friedrich Nietzsche é o responsável por um “[...] processo de ressignificação do trágico que marcou profundamente seus intérpretes e a compreensão da tragicidade doravante” (SOCHODOLAK, 2016, p. 227). A formulação de Nietzsche em relação ao trágico, presente em *O nascimento da tragédia*¹² (2001) e também em sua tragédia¹³ *Assim falava Zaratustra* (2012), está no movimento de dois impulsos artísticos da natureza: o apolíneo e o dionisíaco. O que são esses impulsos?

Como bem apresenta Machado (1999), em seu *Nietzsche e a Verdade*, precisamente no capítulo intitulado “A arte trágica e a apologia da aparência”, a arte e a mitologia, no mundo grego antigo, são indissociáveis, ou simplesmente idênticas. É algo considerado por Nietzsche ao entender que as divindades do Olimpo não foram criadas em função de um além-mundo, mas que divinizar naquele contexto era essencialmente embelezar.

A sabedoria de Sileno, companheiro de Dionísio, citada por Nietzsche (2007, p. 33) diz basicamente que o bem supremo para a humanidade é não ter nascido e o segundo dos bens é logo poder morrer, com isso “O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores de existir”. Nesse sentido, o instinto que produz a arte apolínea também

¹² O livro *O nascimento da tragédia* surgiu no contexto da Guerra Franco-Prussiana, de 1870-1 e foi publicado em 1872. Nele, Nietzsche, ainda um jovem professor de letras clássicas, aborda de forma própria o mundo dos gregos. Em “Uma tentativa de autocritica”, presente nas reedições feitas por Nietzsche, ele comenta mais sobre sua própria obra. Roberto Machado (2001) aponta que o livro possuía dois objetivos: criticar a racionalidade da filosofia de Sócrates e apresentar a arte trágica como alternativa a essa racionalidade.

¹³ A partir da leitura da autocritica presente em *O nascimento da tragédia*, Roberto Machado (2001) defende que Nietzsche via sua primeira obra impregnada de metafísica, sobretudo por obedecer a uma racionalidade conceitual na escrita. Por conta disso, *Zaratustra* é o seu grande projeto para se tornar o primeiro filósofo trágico.

produz o mito, pois, como antídoto à sabedoria de Sileno e à sabedoria pessimista popular, que aniquila a vida, que é sombria e pesada, o grego cria um mundo de beleza. “Para o grego beleza é medida, harmonia, ordem, proporção, delimitação mas também significa calma e liberdade com relação às emoções” (MACHADO, 1999, p. 18). Desse modo, contra a dor e sofrimento, contra a absurdez da existência, o grego criou a beleza e os deuses olímpicos que, “[...] ao invés de expressar a verdade do mundo, é uma estratégia para que ela não ecloda. Produzir a beleza significa se enganar na aparência e ocultar a verdadeira realidade” (MACHADO, 1999, p. 19). Assim, para Nietzsche, Apolo pode ser reputado como o pai do mundo olímpico, pois o mesmo impulso materializado nele engendrou os deuses gregos.

“Apolo, na qualidade de deus dos poderes configuradores [...] segundo a raiz do nome o ‘resplandescente’, a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência [...]” (NIETZSCHE, 2007, p. 26). Demarcam-se aqui as características de Apolo que, a saber, são: brilho e aparência. O brilho de Apolo serve justamente, pela compreensão de Nietzsche, para proteger dos assombros da vida, utilizando a aparência. O encobrimento do sofrimento pela ilusão é característica das aparências apolíneas. Assim, o apolíneo, que é o *principium individuationis*¹⁴, pretende substituir o mundo pelas belas formas, dissimulando a realidade e deixando de lado o outro instinto estético da natureza: o dionisíaco, que não pode ser esquecido.

Para que se possa compreender a concepção nietzschiana do dionisíaco e inclusive avaliar as semelhanças e diferenças que ela encerra com relação ao que Nietzsche posteriormente afirmará, é preciso salientar que o dionisíaco, considerado como aniquilador da vida, a que a arte apolínea se contrapõe, não é propriamente grego. Para o grego apolíneo ele é pré-apolíneo, isto é, titânico, ou extra-apolíneo, isto é, bárbaro. Dionísio é o deus de uma religião que vem do estrangeiro. Mas o culto, vencendo a resistência apolínea, foi, pouco a pouco, penetrando na Grécia e se afirmando, como se pode ver em *As bacantes* de Eurípedes (MACHADO, 1999, p. 21).

Dionísio é um deus, se se quiser, mas sobretudo um artista completamente sem escrúpulos. No culto dionisíaco, “O indivíduo com todos os seus limites e medidas,

¹⁴ Esse é um termo, pelo que cita Nietzsche, presente na filosofia de Schopenhauer. Para Nietzsche, o princípio de individuação é a criação do indivíduo como modo apolíneo de ocultar o sofrimento. Ao citar Schopenhauer, ele utiliza essa noção abstrata para aquilo que se torna individual, no sentido de se afirmar como uma unidade indivisível, ou um todo. Assim o mundo apolíneo da beleza é o mundo da individuação (do indivíduo, do Estado, do patriotismo).

afundava aqui no auto-esquecimento do estado dionisíaco [...] O *desmedido* revela-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores [...] toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado” (NIETZSCHE, 2007, p. 38). Com o abandono da medida apolínea, o que há “[...] é a eclosão da *hybris* [...] é um comportamento marcado por um êxtase [...] por uma bestialidade natural constituída de volúpia e crueldade, de força grotesca e brutal [...]” (MACHADO, 1999, p. 21-22).

Ora, em Dionísio, no lugar de individuação, há a reconciliação com a natureza, com o Uno-originário¹⁵, das pessoas umas com as outras. A ruptura com o *principium individuationis* é atestada e com isso desintegra-se a divisão, integra a parte à totalidade. Dessa forma, o êxtase produzido por Dionísio dissipa e nega o indivíduo, a consciência, a civilização, o Estado, a história. “Metamorfoseados em sátiros e silenos [...] os ‘loucos de Dionísio’ desintegram o eu, a consciência, a individualidade e se sentem na verdadeira natureza” (MACHADO, 1999, p. 22). Dionísio é, pois, o deus da desmedida que desintegra o eu, que simboliza a natureza terrível. Com efeito, além de ressaltar as características, Nietzsche (2007, p. 53) expõe os perigos do mito dionisíaco e seu natural instinto destruidor, em que, “Na consciência da verdade uma vez contemplada, o homem vê agora, por toda parte, apenas o aspecto horroroso e absurdo do ser [...] agora reconhece a sabedoria do deus dos bosques, Sileno [...]”.

Não é essa, contudo, a última palavra de Nietzsche a respeito do dionisíaco. Não é o antagonismo de extremos que compõem a perspectiva nietzschiana da tragédia. Para isso, o filósofo pensa que a arte vai aproximar o grego da salvação e da cura, pois é ela que “[...] tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver” (NIETZSCHE, 2007, p. 53). Ora, com o avanço do dionisíaco no mundo grego, a nova estratégia artística foi a de integrar esse elemento, não mais aboli-lo. “E se essa transformação do dionisíaco puro, bárbaro, oriental em arte salva a civilização grega é porque integra a experiência dionisíaca ao mundo helênico aliviando-a de sua força destruidora” (MACHADO, 1999, p. 23). O culto dionisíaco dá lugar à representação apolínea.

¹⁵ Segundo Lima (2010, p. 112), para Nietzsche “[...] o sentido último da embriaguez, do impulso da criação da Vontade, é o Uno — originário de pura dor — o puro anelo, a pura necessidade, a pura Vontade do fundo abissal, do puro lançar-se para si, da Vontade como sentido último de todo o mundo”. Assim só é possível conhecer o que quer a Vontade, ou o desejo, que cria o mundo e dá nome às coisas. Noção contraposta, como marca da filosofia nietzschiana, a metafísica que diz ser possível conhecer a verdade das coisas. Para a enunciação da complexa filosofia de Nietzsche sobre a Vontade, ver *Zarathustra* (2012).

Para Nietzsche, então, a ilusão apolínea, que caracteriza a arte, desprende o grego do demasiado peso do dionisíaco. Se o Dionísio puro acarreta necessariamente o aniquilamento da vida, a arte apolínea é capaz de trazer a experiência dionisíaca sem ser aniquilado por ela. “A impossibilidade de uma apresentação direta de Dionísio exige a intervenção de Apolo, que estende o véu da aparência como um modo de tornar suportável a presença do deus ao homem” (SOCHODOLAK, 2016, p. 227). É essa arte apolíneo-dionisíaca que, para Nietzsche, constitui a tragédia¹⁶, a mais forte expressão artística do mundo grego. Nesse sentido, não é o antagonismo, e a conseqüente negação do outro, que demarca o trágico, mas a aliança, a conciliação, entre as duas pulsões estéticas da natureza. Na tragédia, “Ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas [...]” (NIETZSCHE, 2007, p. 24). Essa dinâmica, entre Apolo e Dionísio, pode ser simbolizada pelo final do prólogo de *Assim falava Zaratustra*:

[...] quando o sol ia atingindo a metade de seu curso [...] dirigiu um olhar interrogador para o alto porque ouvia por cima de si o grito penetrante de uma ave. E viu uma águia que pairava nos ares descrevendo largos círculos e sustentando uma serpente que não parecia uma presa, mas uma amiga, pois se enroscava no pescoço da ave (NIETZSCHE, 2012, p. 30).

Ao analisar esse fragmento, Machado (2001) aponta que a referência ao meio-dia e a aliança do animal mais ativo e do mais prudente, quando se pensa a partir das noções da tragédia da filosofia de Nietzsche, “[...] simboliza a superação do dualismo da luz e das trevas, do céu e da terra, da altura e da profundidade, do bem e do mal”. Se a perspectiva tradicional faz com que se pense o mundo de forma maniqueísta¹⁷, binária,

¹⁶ Pode-se apresentar o pensamento de Machado (2001, p. 29) a respeito da tragédia, no qual a define como: “[...] um acontecimento épico que glorifica o herói combatente, lutador, pela apresentação do sofrimento existente ao seu destino e em seus triunfos mais dolorosos”. Em Nietzsche, o herói é a manifestação da Vontade e sua desintegração nada afeta o Uno. A tragédia ao mostrar o destino do herói trágico como sofrer produz alegria, expressa na resistência ao próprio sofrimento e na sua aceitação como parte integrante da vida. O herói se torna obra de arte da vida. O herói diz sim ao mundo tal como ele é. Sobre o herói e a transfiguração trágica ver Machado (1999).

¹⁷ Segundo Rosa (2008), os Maniqueus, ou “[...] o maniqueísmo, assenta numa profunda contradição entre o dogma central — o dualismo substancial e metafísico, segundo o qual Bem e Mal, Luz e Trevas, Matéria e Espírito são naturezas eternas, igualmente poderosas, absolutamente diferentes, e, portanto, não se podem misturar nem relacionar (*plano de jure*) —, e a afirmação de que as mesmas se misturaram efetivamente numa Batalha originária, de que resultou uma mistura cósmica de Luz e Trevas, luta e mistura essas que continuam e se prolongam em todos os domínios da realidade: individual, social e histórico; fisiológico, psicológico, gnosiológico, noético, ético, político, institucional, e assim por diante”.

dicotômica, a tragicidade possibilita pensar o mundo de forma mais complexa, em sua forma múltipla (cf. SOCHODOLAK, 2016).

Desde Platão, a metafísica expressa o mundo pela prevalência que concede à verdade em detrimento da ilusão, ou pela oposição que estabelece entre essência e aparência (MACHADO, 2001, p. 12). Sochodolak (2016, p. 228) considera que historicamente, exemplificando com as bases do cristianismo e do materialismo histórico, a nossa percepção do mundo é marcada pelas dicotomias, quer dizer, pela ininterrupta guerra e contradição entre dois opostos que não se combinam. “Deus e o Diabo, o bem e o mal, proletários e capitalistas, luz e sombra, guerra e paz, verdade e mentira [...] que nos dão a entender que, se um existe, seu contrário não poderia sê-lo, sem negá-lo” (SOCHODOLAK, 2016, p. 288). Pode-se entender que a apresentação da arte trágica, a expressão das pulsões dionisíacas e apolíneas, servem como alternativa. O trágico, como perspectiva teórica para a historiografia, pode significar procurar perceber a vida com maior complexidade, por um ponto de vista que não entende o mundo como um cenário de guerra de opostos, em que sempre se atribui maior valor ao bem, belo e verdadeiro (apolíneo) que ao mal, feio e falso (dionisíaco), e não compreendendo esses elementos como parte integrante do mundo.

Michel Maffesoli (2004), com seu *A parte do diabo*, indica que a tragédia pode ser recurso para perceber historicamente inúmeras práticas. Maffesoli (2004, p. 28) destaca como a cultura ocidental tem se recusado a aceitar o mal como integrante do mundo, ou como parte da dimensão humana, ou ainda como o mal é banalizado, como consequência há a tentativa de eliminá-lo. Em *O conflito estrutural*, que dá nome ao segundo capítulo de sua obra, Maffesoli (2004, p. 62) faz referência à existência do bem e do mal no mundo, com um binarismo onipresente, como generosidade-egoísmo (ou ainda apolíneo-dionisíaco), ambos como facetas daquilo que é humano. Quer dizer que não há, por exemplo, alguém plenamente generoso ou absurdamente egoísta, as duas categorias são integrantes do comportamento humano, demasiado humano. Se sempre se atribuiu ao bem um valor maior que ao mal¹⁸, se sempre se deu privilégio à verdade ao invés da mentira, o indicativo que o autor traz é para tomar o mal (ou Dionísio) como elemento do mundo. Para isso, Maffesoli (2004, p. 28) considera a necessidade de uma metodologia que possua o “[...] paroxismo, a caricatura, a forma como capacidade de pôr em palavras o que é vivido”.

¹⁸ Sobre a proposta de se questionar o valor dos valores ver Nietzsche (1998).

Embebedados pela alegria do múltiplo da tragédia nietzschiana, há a necessidade de apontar trabalhos que são operacionalizados por essas apreciações. O livro *História e tragicidade* (2010), organizado por Sochodolak e Antunes, reúne capítulos de historiadores e filósofos que articulam seus campos epistemológicos para a defesa de uma concepção trágica, especialmente como avessa a uma modernidade caracterizada pelo otimismo social relacionado ao desenvolvimento capitalista do mundo ocidental. Boa parte dos capítulos dessa obra se atém ao primado das questões filosóficas, ou da história das ideias, que a obra de Nietzsche possibilita: *O trágico como avesso da modernidade; O jovem Nietzsche, leitor de Schopenhauer; Cultura trágica contra a cultura científica nos textos de juventude de Nietzsche; O jovem Nietzsche e o encanto pela ópera trágica Wagneriana*. O capítulo *A tragédia e a festa: São João do Faxinal da Palmeirinha*, de José Adilçom Campigoto, aponta para os usos do trágico para objetos particulares da pesquisa histórica: a festa e a religiosidade. Campigoto analisa a visão trágica que atravessa as festas dos povos tradicionais na contemporaneidade. Para esse autor, a existência de festas caseiras de famílias da região sul do Brasil em homenagem aos santos de que eram devotos pode ser lida e analisada pela perspectiva da tragicidade. A partir de narrativas orais, como as colhidas no Faxinal da Palmeirinha, em Rio Azul-PR, Campigoto historiciza a festa em homenagem a São João Maria, o santo monge dos sertanejos. Segundo ele (2010, p. 112), o festejo era singular por comportar uma queima de fogos para um santo em situação “clandestina”. No criatório comunitário daquela localidade, referenciavam-se, de forma oficial, a São João Batista, santo que é canonizado e reconhecido pelo catolicismo desde o século V. Entretanto, os moradores do Faxinal¹⁹ da Palmeirinha festejavam a memória santificada do monge João Maria, “[...] num jogo de representações em que o mundo regrado e canônico defrontava-se com o desmedido e o indômito” (CAMPIGOTO, 2010, p. 112). Essa “dança” em torno da duplicidade dessa manifestação de religiosidade popular é pensada como um fenômeno trágico.

De forma similar, nos textos *O faxinal e a narrativa trágica* (2010), de Antunes e Sochodolak, em *História, regiões e narrativa trágica* (2011), de Sochodolak, e na dissertação de Gapinski, nomeada *A dança de São Gonçalo em Rio Azul-PR: uma leitura a partir da*

¹⁹ “Chama-se sistema de faxinais a certo modo de utilização das terras em comum, delimitada por cercado, para a criação de animais, existente na região Sul do Brasil e que se classifica como manifestação cultural dos povos tradicionais” (CAMPIGOTO e SOCHODOLAK, 2009, p. 193). As pesquisas sobre os povos tradicionais, em especial com o modo de vida faxinalense, tem sido realizadas, sobretudo, pela possibilidade de reescrita da história de povos considerados tradicionalmente sem história.

filosofia trágica do jovem Nietzsche (2014), as categorias do trágico são evocadas para a análise da cultura dos povos tradicionais.

Antunes e Sochodolak (2010) compreendem que há uma narrativa trágica nos relatos dos antigos moradores do Faxinal dos Marmeleiros, em Rebouças-PR. Essa narrativa se caracteriza pela visão não linear e cíclica do tempo; a reintegração do homem com o natural, identificado como sobrenatural; a reconciliação entre opostos. A associação de acontecimentos das vidas dessas pessoas com geadas ou chuvas, demonstra uma ausência de preocupação com datar de forma precisa os eventos narrados e é o tempo da natureza e dos ciclos das plantações que organizam suas vidas. O lobisomem, meio homem e meio animal, personagem da mitologia campestre, também aparece nas falas dos faxinalenses e representa outro aspecto do imaginário e da ligação entre o humano e a natureza. Os autores, ainda, também têm a festa/ritual como objeto de pesquisa. Em janeiro, no início de cada ano, são realizadas as festividades em louvor a São Sebastião. Os festejos, organizados em um domingo, apresentam uma variedade de gestos e ritos: as cervejas caseiras, o churrasco organizado pelos homens e o preparo coletivo dos alimentos; a proximidade com o cemitério da localidade e as brincadeiras das crianças sobre os túmulos; os leilões para arrecadação de fundos para a igreja; os sacerdotes e ministros que comandam as orações em louvor ao santo. Assim, o tempo da festa é organizado de modo à “[...] dispor e articular o sagrado e o profano, a oração e a bebedeira, o indivíduo e o coletivo, a vida e a morte, o apolíneo e o dionisíaco” (ANTUNES e SOCHODOLAK, 2010, p. 143).

Do mesmo modo, Gapinski (2014) demonstra a possibilidade de estudar uma prática religiosa do catolicismo embasado na concepção trágica da existência. A partir de depoimentos colhidos e de “uma visita de antropólogo”, Gapinski analisa a dança/ritual a São Gonçalo, no município de Rio Azul-PR. A romaria de São Gonçalo se torna um evento festivo, em que a comida, a bebida, o chimarrão, são elementos importantes, uma vez que se pode virar a noite nas filas em devoção ao santo. Em coro as pessoas cantam a São Gonçalo e os dançarinos, dispostos em uma fila, devem passar em frete do altar. Esse ritual é repetido inúmeras vezes e entre as volteadas as pessoas descansam, comem, tomam chimarrão, conversam. Na perspectiva eclesiástica, esses atos são inconcebíveis, uma vez que rezar é um sacrifício do corpo, onde a penitência e a abstinência são fundamentais para a purificação do espírito. Nesse sentido, a dança de São Gonçalo se manifesta com uma reconciliação entre o sagrado e o profano, entre Apolo e Dionísio.

Torna-se evidente que as práticas culturais ligadas à religiosidade tem sido o principal objeto analisado pela perspectiva trágica. Entretanto, em *O olhar trágico: regiões, violência e cotidiano* (2016), Sochodolak aponta para outras possibilidades. Ao citar temas como as técnicas do Estado, os mecanismos de poder e dominação, a produção discursiva sobre os sujeitos e suas subjetividades, entre diversas outras questões, a violência aparece como elemento constitutivo das regiões. E é por esse prisma que, entre os objetivos do projeto de mestrado *Tragicidade e gênero: cotidiano e produção de verdades nos crimes sexuais em Irati e Mallet-PR*, está o de apreender a relação de complementaridade e coexistência entre a verdade-apolínea e o cotidiano-dionisíaco. Por um lado, vemos que as instituições, como a Justiça, procuram eliminar o dionisíaco do mundo, criando leis, regulando as condutas, certificando-se que se aja de acordo com o estabelecido, separando entre bons e maus, inocentes e criminosos, honestas ou desonestas, construindo uma aparência e produzindo uma verdade sobre os sujeitos, cobrindo a realidade com o véu apolíneo. Por outro, cotidianamente os sujeitos produzem o real e interagem com ele, não como massa amorfa, mas exercendo poder, em seu funcionamento como uma máquina de guerra, com formas próprias e assombrosas de viver e sentir, alisando os espaços (cf. DELEUZE; GUATARRI, 1997).

A tragicidade, destaca Sochodolak (2016, p. 233), apresenta-se como uma alternativa às visões teóricas tradicionalmente dialéticas ou cristãs, das ontologias dominantes e das noções binárias. O olhar trágico se caracteriza, principalmente, “[...] pela reconciliação entre opostos que são concebidos como complementares e necessariamente coexistentes” (SOCHODOLAK, 2016, p. 233), uma relação de interdependência e complementaridade de princípios ou conceitos, como Apolo e Dionísio, metamorfoseados na verdade e no cotidiano.

Considerações finais

Ainda que com distinções, relações diretas ou indiretas, as teorias do espaço se aproximam na medida em que buscam apresentar e abordar as espacialidades de modo complexo, que se afastam de noções dicotômicas e negativas: isso porque a região é espaço de produção, é engendrada pela produtividade e pela invenção, como acentuam Lefebvre e Certeau. Pelo vivido, pelas táticas ou pelos impulsos dionisíacos, apreender regiões sob essas óticas tem significado poder dar voz e vez aos grupos designados como

vencidos, tem enaltecido a diversidade cultural e a complexidade da temporalidade e espacialidade de uma realidade social. A pretensão da tragicidade vai nessa direção, como apontam Sochodolak e Cardoso:

Ao contrário da dialética que quer justificar a vida a partir da negação e ainda da negação da negação, a essência do trágico é a afirmação dionisiaca. [...] Por isso essa afirmação é plural e se materializa no poder das metamorfoses. Entretanto, aponta-nos Deleuze, o trágico não está na angústia da ausência de uma identidade ou de uma unidade, esta dilacerada pela afirmação dionisiaca, mas: ‘O trágico está somente na multiplicidade, na diversidade da afirmação enquanto tal. O que define o trágico é a alegria do múltiplo, a alegria plural [...] designa a forma estética da alegria, não uma fórmula médica, nem uma solução moral da dor, do medo ou da piedade’ (SOCHODOLAK e CARDOSO, 2013, p. 40).

A historiografia, especialmente da UNICENTRO, tem demonstrado as possibilidades de uso da tragicidade. Ainda assim, nosso objetivo de reunir, sintetizar e destacar comentários sobre a filosofia de Nietzsche como potencial para os estudos das regiões a partir das particularidades e aproximações com outras teorias do espaço não parece desprovido de sentido.

Na medida em que se desenvolveram os conceitos, tomamos como tácito as aproximações entre as abordagens do espaço que demonstram a possibilidade da dinâmica entre apolíneo e dionisiaco para instrumentalizar a análise historiográfica. De qualquer forma, de ordem mais direta Lefebvre aponta que “A distinção nietzschiana do apolíneo e do dionisiaco retém os dois aspectos do ser vivo e de sua relação com o espaço, o seu e o do outro: violência e estabilidade, excesso mais equilíbrio. Mesmo se ela não basta, ela tem um sentido” (LEFEBVRE, 2006, p. 247). Além da herança da linguagem e da poética de Nietzsche, Lefebvre também se aproxima na medida em que se quer distante das formulações cartesianas e dicotômicas. De outra forma, as aproximações entre a tragicidade e as noções certereunianas estão no modo de operar e na similitude dos conceitos. Enquanto o lugar se assemelha ao apolíneo, enquanto ordem e identidade (ou *principium individuationis*), os espaços revelam as práticas, indeterminações, insubordinações, ressignificações e polivalências do dionisiaco materializado no cotidiano. Sob a luminosidade do apolíneo (do lugar), se correm as diversas manifestações dionisiacas (do espaço). Nesse mesmo sentido, o investimento e a racionalidade das estratégias estão para o apolíneo, enquanto “As táticas são atributos

que correspondem às potências ctônicas e anônimas do dionisíaco. Elas não são isoláveis e reconhecíveis nem tampouco controláveis. Dionísio inventa constantemente suas máscaras e seus jogos” (SOCHODOLAK, 2016, p. 232).

Em suma, compreendemos que as abordagens dos espaços são diversas, possuem particularidades nos termos, nos conceitos, na *episteme*. Contudo, o que pretendemos pontuar é que a constituição das regiões são condições de existência e que são dependentes da prática do historiador, do olhar que se quer lançar, das intenções que se quer apreender, da nossa relação com o objeto. Ao fim, Sochodolak, apropriando-se de Certeau (2004), define bem o que significa pretender historicizar as regiões a partir da dinâmica entre apolíneo e dionisíaco:

A ‘reconciliação trágica’ desses opostos ocorre nos relatos de espaço que transformam e recortam, reconfiguram e ressignificam os lugares através das práticas. Os relatos desenham trajetórias, constroem espaços e regiões e atribuem significados e sentidos à vida. Damos sentido ao mundo em nossas narrativas. De tal forma que elas configuram o que conhecemos como real. Quando narramos, criamos uma região, transformamos o vivido em significados que são dispostos para nós mesmos e para os outros. Escrever história significa esforçar-se por acessar os significados do vivido atribuindo-lhe uma nova roupagem. Procuramos nos convencer e convencer o outro de uma identidade, da existência de uma região: *o principium individuationis* (SOCHODOLAK, 2016, p. 233).

Referências

- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. O objeto em fuga: algumas reflexões em torno do conceito de região. **Fronteiras**. Dourados, MS, v.10, n. 17, p. 55-67, jan/jun, 2008.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Sousa, INCM, 5ed. 1998.
- BARROS, José D’Assunção. História, região e espacialidade. **Revista de História Regional** 10(1): 95-129, Verão, 2005.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2002.
- CAMPIGOTO, José Adilçom. A tragédia e a festa: São João do Faxinal da Palmeirinha, Rio Azul-PR. In: SOCHODOLAK, Hélio; ANTUNES, Jair (orgs.). **História e tragicidade**. São Paulo: Scortecci, 2010.
- CAMPIGOTO, José Adilçom e SOCHODOLAK, Hélio. Os faxinais da região das araucárias. In: MOTTA, Márcia Menendes; OLINTO, Beatriz Anselmo e OLIVEIRA,

Oséias de. **História Agrária: propriedade e conflito.** Guarapuava-PR: Unicentro, 2009, p. 193.

CERTEAU, Michel de. A Operação Historiográfica. In: **A Escrita da História.** Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

_____. **A invenção do cotidiano.** Petrópolis: Vozes, 1994.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil Platôs.** Vol.5. São Paulo, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GAPINSKI, Ivan. **A dança de São Gonçalo em Rio Azul-PR: uma leitura a partir da filosofia trágica do jovem Nietzsche.** (Dissertação de mestrado) Universidade Estadual do Centro-Oeste: Paraná, 2014.

GIARD, Luce. História de uma pesquisa In: CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano.** Petrópolis: Vozes, 1994.

JOSGRILBERG, Fabio B. **Cotidiano e invenção: os espaços de Michel de Certeau.** São Paulo: Escrituras Editora, 2005.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço.** Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: La production de l'espace. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão: início - fev. 2006.

LIMA, Edilson Vilaço de. A tragédia em Nietzsche: luz e sombras, apolíneo e dionisíaco. **Cadernos de Graduação.** N° 8. Campinas: 2010.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade.** São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. Nietzsche e o renascimento do trágico. **KRITERION,** Belo Horizonte, n° 112, 2005, p. 174-182.

_____. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. **Zaratustra, tragédia nietzschiana.** 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAFFESOLI, Michel. **A parte do diabo.** Rio de Janeiro: Record, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Assim falava Zaratustra.** São Paulo: Lafonte, 2012.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média.** São Paulo: PAULUS, 1990.

ROSA, José Maria Silva. **Da cisão extrema, no Maniqueísmo, à identidade como relação.** Universidade da Beira Interior. Covilhã, 2008.

SCHMID, Christian. **A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional.** (Tradutores: Marta Inez Medeiros Marques; Marcelo Barreto GEOUSP – espaço e tempo) São Paulo, N°32, p. 89- 109, 2012.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. A cultura histórica em representações sobre territorialidades. **Saeculum** – Revista de História. João Pessoa: 2017.

SOCHODOLAK, Hélio; ANTUNES, Jair (orgs.). **História e tragicidade**. São Paulo: Scortecci, 2010.

_____. O faxinal e a narrativa trágica. **Revista Tempo, Espaço e Linguagem**. 2010.

SOCHODOLAK, Hélio e CARDOSO JR., Hélio Rebello. Em torno da genealogia em Nietzsche, A genealogia e a história (Foucault) e Nietzsche e a filosofia (Deleuze). In: SOCHODOLAK, Hélio e ARIAS NETO, José Miguel (orgs.). **Ensaio de História, Política e Cultural**. Guarapuava: Ed. da Unicentro, 2013.

SOCHODOLAK, Hélio. O olhar trágico: regiões, violência e cotidiano. **História Unisinos**, 2016.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Rio de Janeiro: Jorge Zagar Ed., 2004.

Recebido em: 18 de fevereiro de 2019.

Aprovado em: 13 de setembro de 2019.