

GEOGRAFIA CULTURAL, FESTA E CULTURA

POPULAR: limites do passado e possibilidades do presente

▪ Nelson da Nobrega Fernandes

Resumo:

Os limites da geografia cultural em assuntos como a festa e a cultura popular não estão apenas relacionados à tradição positivista e sua conseqüente fixação na objetividade da paisagem, como muitas vezes tem sido repetido. Tais limitações também têm origem no paradigma iluminista de que as manifestações da cultura popular como as festas não sobreviveriam ao império da racionalidade moderna.

Palavras-Chave: Geografia Cultural, festa, cultura popular.

A compreensão do porquê certos temas são tratados ou recusados por uma disciplina é aspecto fundamental de sua história; são escolhas constituídas pelo entrelaçamento de razões de natureza epistemológica, política, ideológica e institucional, que condicionam a produção científica. Para a geografia cultural a festa foi uma “Terra incógnita” até muito recentemente. Já a cultura popular só foi percebida quando observada fora do mundo moderno, no passado, em grupos sociais à margem ou fracamente integrados ao modo de produção capitalista, o que fez Sauer se limitar à idéia de cultura popular como folclore.

Um dos objetivos deste trabalho é reunir algumas razões internas à teoria e a epistemologia da geografia que elucidam, de um modo geral, o alheamento da geografia cultural diante das festas e da cultura popular, como por exemplo observaram Warren (1993) e Waterman (1998). Entre

nós, que padecemos da própria ausência da tradição de uma geografia cultural, parece suficiente recordar que Corrêa (1995) relacionou a cultura popular numa lista de temas de investigação promissores para os geógrafos brasileiros, mas não chegou a se referir à festa explicitamente. Minha contribuição a este tema provém de um estudo sobre as escolas de samba do Rio de Janeiro na primeira metade do século XX (Fernandes, 2001), no qual tentei explicar como estas instituições populares festivas conquistaram o espaço público da cidade e se projetaram como uma das representações da identidade nacional brasileira.

Destaco também o problemático percurso que as categorias festa e cultura popular tiveram dentro do pensamento moderno, pois sendo consideradas elementos do mundo arcaico e do pré-capitalismo, foram tratadas como vestígios do passado ou fenômenos sociais em superação. Martin-Barbero (1997) observou que pelo menos até Gramsci a cultura popular foi vista com grande desconfiança pelos pensadores marxistas. No âmbito de nossa disciplina focalizo a revisão de Duncan (1980), pois sua análise permite compreender claramente os limites da chamada geografia cultural tradicional em temas como as festas e a cultura popular. Por fim, trato de alguns princípios teóricos e conceituais sobre a festa e a cultura popular que me ajudaram a construir uma reflexão sobre as escolas de samba do Rio de Janeiro e suas reconhecidas conquistas no espaço, na cena pública e cultural da metrópole da primeira metade do século XX.

Neste Seminário, em 2001, foi como um “desafio metodológico” que Gomes (2001) qualificou a importância da discussão entre o que chamou de cultura

pública e espaço para a geografia cultural contemporânea. Na mesma oportunidade, no trabalho dedicado a festa por Maia (2001), se pode observar a ausência de uma produção geográfica preocupada com este tema. É para avançar nesta direção que apresento algumas questões conceituais e teóricas que foram úteis na compreensão das escolas de samba cariocas.

Uma aproximação aos começos da geografia cultural, no final do século XIX, já demonstra que razões de natureza teórica, metodológica e institucional desviaram clara e conscientemente nossa disciplina da análise de problemas relativos às manifestação da cultura imaterial. Nas origens da geografia cultural está Otto Schlüter (1872-1952), que postulou o conceito de paisagem cultural (*kulturlandschaft*) como objeto central para a geografia. Na época a geografia se afirmava como disciplina científica e, dentro do marco positivista, os conceitos de paisagem e região lhe deram um objeto e um método. Estes conceitos garantiram a ela um lugar dentro da universidade e o enfrentamento do “perigo ameaçador da divisão da matéria entre um geografia física e outra humana” (Capel, 1981: 346, 347). Com a região e a paisagem, entendidas como resultados de interações de fenômenos físicos e humanos, os geógrafos puderam defender a natureza dualística de sua disciplina e ao mesmo tempo proclamar que esta era uma ciência de síntese.

A postulação de Schlüter para a paisagem cultural enquanto principal objeto para a geografia concorria com outras duas orientações teóricas da época; uma que privilegiava as relações homem-meio como objeto supremo da

disciplina, e outra, liderada por Hettner, que priorizava as associações espaciais dos fenômenos na superfície terrestre. Schlüter chegou às suas conclusões depois de estudar o povoamento da Europa Central na passagem da Antigüidade para a Idade Média, descrevendo a evolução de sua paisagem de uma forma que revela a intenção de garantir a objetividade científica da geografia num marco empirista e positivista, limitando-a aos seus aspectos estritamente formais que resultavam de observações empíricas, o que adicionalmente lhe permitiu reivindicar, com uma coerência interna indiscutível, a aplicação de métodos da geomorfologia para descrever paisagens culturais.

A coerência teórica de Schlüter associada à preocupação de afirmar um campo científico próprio para a geografia no final do século XIX, explicam, em grande medida, a exclusão dos fenômenos da cultura imaterial na paisagem. Dentro de seu formalismo a paisagem para o geógrafo existia enquanto uma marca concreta e legível da cultura na superfície terrestre, porém nunca como algo que também manifestava a representação, o sentimento, a experiência, a arte e o imaginário social. Como foi observado por Capel (op. cit.), Schlüter não desconhecia a contribuição destes fatos para a gênese e evolução das paisagens. Seus estudos sobre a evolução da Europa central se valeram de documentos e informações de natureza histórica, geomorfológica, lingüísticas e arqueológicas. Disto se conclui que o não tratamento da cultura imaterial foi uma opção teórica e metodológica que se prolongou com Sauer e hegemonizou a geografia cultural até os anos 60. A extensão dessa hegemonia pode ser avaliada pelas palavras de Claval

(1987: 300) no final do século XX, quando ele recorda de um modo dramático os limites que o peso desta espessa tradição impuseram à imaginação dos geógrafos. *Durante muito tempo os geógrafos duvidaram diante da possibilidade de abordar o problema das escalas coletivas, uma coisa que acontecia tão longe dos fatos tangíveis da paisagem lhes pareciam estranhas, inclusive quando se sentiam obrigados a referir-se a elas: quando se arriscaram por este caminho o fizeram ocultando-se, como pedindo perdão, ao modo de Deffontaines em sua “Geografia e religião”.*

Essa espessa tradição positivista na geografia só começou a ser dissipada no início da década de 60, quando os geógrafos passaram a considerar mais seriamente que valores e crenças também são meios de conhecimento que permitem aos grupos sociais explorar e organizar seu meio-ambiente (Wagner e Mikessel, 1962: 4). Segundo Bronkefield (1964), até então a maioria dos geógrafos culturais raramente se detiveram diante de questões como comportamento, atitudes e crenças. Com “Traces on the Rodian Shore” (1967), Clarence Glacken deixou aos geógrafos o que pode ser entendido como um monumento à grande descoberta daquela década, ou seja, entender, como observou Capel (1973: 58), que a percepção que os homens fazem de seu meio pode ser mais importante que o meio em si. Esta orientação refletiu na geografia a penetração de novos campos da ciência, como a história das idéias, que nos EUA começou a se desenvolver na década de 1940 sob a influência dos historiadores Arthur Lovejoy e Frederick Teggart. E isto se revela mais ainda quando se constata que Glacken foi discípulo de Teggart, no final dos anos 20, e só passou a

manter contato com Carl Sauer no princípio da década de 1950, quando convidado por este último tornou-se professor do departamento de Geografia em Berkeley (Capel: 1996).

Evidentemente, a abertura para a história das idéias sobre o meio ambiente tem uma contribuição enorme para o avanço da geografia sobre os problemas culturais, levando o seu olhar a se deter sobre o universo da cultura imaterial e ao diálogo renovado com outras disciplinas. No caso de meu trabalho sobre as escolas de samba, Glacken foi uma referência fundamental para pensar a música e a festa como mediações e instrumentos na relação entre os grupos sociais e seu meio-ambiente, já que através delas o significado do homem, da natureza, do espaço e suas representações, a exemplo das paisagens, são reinterpretados, possibilitando a criação de novas coesões e identidades sócio-espaciais. Situando esta percepção dentro da história da teoria do meio-ambiente, Glacken (1977: 117, 118) mostra que no século II a.C. Políbio foi mais original que Aristóteles, exatamente porque não só reconheceu o meio físico na formação de um certo caráter étnico mas também admitiu igual importância ao meio cultural. Suas afirmações de que encontrou em Políbio a primeira exposição completa da idéia de que as dificuldades de um meio físico hostil poderiam ser superadas “mediante um trabalho consciente, intencional e árduo por instituições culturais (como a música) que o penetrem completamente”, tornaram possível imaginar e transpor tais princípios para a análise de uma manifestação da cultura popular moderna como as escolas de samba do Rio de Janeiro.

Refletindo sobre a importância de Glacken para o meu estudo sobre as escolas de samba no final dos anos 90, exatamente porque ele fundamenta e impulsiona a imaginação geográfica sobre as relações entre a festa, o meio ambiente e as identidades sociais, tenho me perguntado: porque se pode constatar uma discreta e insuficiente lembrança deste autor no debate sobre a geografia cultural? Do ponto de vista exclusivo da festa, penso que se Glacken tivesse sido mais valorizado pelos geógrafos culturais há mais tempo, talvez não estivéssemos, nos anos 90, continuando a admitir que este tema persistia longe do horizonte habitual dos geógrafos.

Apesar dos progressos logrados pela geografia cultural nos anos 60, me parece que seus desdobramentos foram limitados, em parte pela hegemonia da geografia quantitativa, que, com seu espacialismo empirista, rechaçava no plano epistemológico orientações de natureza historicistas como as de Glacken. Por outro lado, relativizando os limites internos à geografia, a década de 60 demarca nas ciências sociais, na história e na antropologia, uma importante revisão sobre o próprio conceito de cultura de um modo geral, na qual se destacam problemas como a festa e a cultura popular. Com o marxista Bakhtin (1971), festa e cultura popular se tornaram campos fecundos para uma compreensão mais complexa da sociedade em sua dinâmica cultural e política. Na antropologia, críticas como as de Geertz contribuíram para a superação da concepção “super-orgânica” da cultura, que não só teve origem na antropologia, larga influência nas demais ciências sociais e foi um dos pilares da geografia cultural de Sauer.

A grande crítica da influência da concepção super-orgânica como paradigma da cultura na geografia aparece com James Duncan, em 1980. Ali não só se pode reconhecer a fonte de suas limitações – o apego excessivo a cultura material, ao passado, ao folclore -, como também que tais problemas foram sentido e criticados em outras ciências que seguiu o império do paradigma super-orgânico. Isto significa que muitos dos nossos limites e possibilidade com certos temas e problemas refletem situações teóricas e epistemológicas mais gerais, que o nosso avanço neste campo está necessariamente ligado a processos mais amplos e com o quais temos de dialogar.

As bases da perspectiva super-orgânica na geografia americana têm origem nos trabalhos dos antropólogos Alfred Kroeber e Robert Lowie, cujas teorias tiveram larga influência em Carl Sauer e seus discípulos. Para esta teoria a cultura é tratada com uma entidade acima dos homens, tem suas próprias e “misteriosas” leis, para as quais o papel dos indivíduos é simplesmente indiferente. Isto resulta na reificação e no determinismo cultural com suas exigências de homogeneização, personificação, idealização e sujeitificação das culturas, preferências pelas sociedades rurais e dificuldades em tratar as sociedades ditas complexas e a realidade urbana. Kroeber desenvolveu a tese da autonomia da cultura no princípio dos anos 20, num artigo chamado *The Superorganic*, dando início a uma tradição de determinismo cultural na antropologia americana que foi vigorosa até os anos 50.

Uma perspectiva como esta obstaculiza o estudo da ação dos grupos populares na produção cultural. No caso das escolas de samba não permite que se constate que sua invenção foi conduzida por certos atores e em

circunstâncias bem definidas. Numa aproximação super-orgânica tais instituições já estariam previstas numa suposta tradição que delimita o devir da cultura brasileira. Segundo Duncan (op. cit.: 183), o conceito super-orgânico da cultura faz parte de um pensamento mais geral, de base funcionalista e estruturalista, que reifica a cultura como uma determinação metafísica da dinâmica social e que representa uma versão do pensamento holístico dentro das ciências. Sua explicação divide as ciências sociais em dois grandes grupos: o individualista e o holístico. No primeiro caso estão aquelas interpretações que valorizam a atuação dos indivíduos na explicação da dinâmica histórica e social. No segundo, os indivíduos se encaixam e cumprem papéis predeterminados, princípio manifesto no pensamento de Hegel e seu conceito de Geist (espírito), bem como em outras “soluções holísticas” como o “inconsciente coletivo” de Durkheim e a “sociedade” em Parsons.

As amplas bases deste pensamento ajudam a compreender e avaliar os limites de grande parte da geografia cultural e de outras ciências sociais, como certa antropologia, que justo por isto passaram a sofrer severas críticas a partir dos anos 60 (Duncan, op. cit.:189,190). Guiada na maior parte das vezes por esta concepção seria difícil que a geografia pudesse ter maiores envolvimento com a cultura popular, sobretudo aquela das grandes cidades, que permaneceu uma terra estrangeira para os geógrafos que dela não se ocuparam nem empírica e nem teoricamente. Nem mesmo a geografia humanística, apesar de suas preocupações com as categorias de modo de vida e lugar considerou mais atentamente tais problemas. De

qualquer modo, “Humanistic Geography’ (Tuan, 1976), considerado o manifesto desta corrente de pensamento (Holzer: 1996), não trata deste assunto explicitamente e a religião continuou sendo o limite máximo que se podia avançar nesta direção (Rosendhal): 1996).

Como observou Warren (1993: 174), isto deve deixar de causar surpresa porque tal situação imperava largamente nas ciências sociais. De qualquer modo, nosso interesse pela cultura popular está se renovando e como nas demais ciências sociais o centro de uma boa parte das novas concepções está no conceito gramsciano de hegemonia. Mesmo assim, Warren adverte que paralelamente aos entusiastas das possibilidades abertas a partir de Gramsci, existem consistentes estudos que diante dos meios da cultura de massa tendem a “declarar o popular uma causa perdida”. Contudo, não me parece que tais defeitos justifiquem o seu puro abandono enquanto uma categoria para análise, porque se aplicarmos estes mesmos critérios para validar outras categorias do pensamento social, suspeito que não sobraria quase nada. Se a cultura popular é uma causa perdida talvez valha a pena procurá-la. Por exemplo, rever a origem e a ascensão das escolas de samba a partir dos próprios sambistas, além de ser uma contribuição para o aprofundamento da própria questão em si, pode também abrir ou pelo menos apontar alguns caminhos para a geografia cultural no Rio de Janeiro. Entre as muitas possibilidades do presente para a geografia cultural estão os estudos sobre as festas, a cultura popular, a vida e o espaço urbano. Nesta direção, creio que um primeiro ponto a ser esclarecido e refletido é o reconhecimento de que festa e cultura popular foram vistas como

anacronismos na maior parte do pensamento moderno. Segundo Villaroya (1992: 10, 11), as teorias clássicas da modernização partem do suposto de que há um antagonismo irreconciliável entre trabalho/produtividade e a festa/hedonismo, que a técnica e a racionalidade inviabilizam ações sociais voltadas para a magia, a tradição e o ritual. A razão instrumental como fundamento da modernidade não se subordina e dificilmente convive com uma razão valorativa ou expressiva.

A esta interpretação ele deu o nome de “teoria destrutiva da festa”, um reducionismo que conduz a pensar que com o império da razão instrumental seria cada vez menor a possibilidade da existência de espaço na cidade para os rituais festivos. Contudo, as evidências empíricas têm mostrado que a cidade secular se fez pródiga em festividades, que aí ganharam dimensões inusitadas em parte viabilizada pelas novas técnicas. As práticas instrumentais não são necessariamente antagônicas com as práticas simbólicas, pois muitas vezes concorrem para os mesmos fins e se complementam.

Na modernidade, mais ainda na pós-modernidade, através dos esportes, da política, dos nacionalismos, foram constituídos novos vínculos comunitários e re-ligações transcendentais que se realizaram e se afirmaram através dos símbolos, do ritual e da festa. De fato, com Castels (1986) se vê que não se pode compreender San Francisco sem o ambiente festivo trazido pela contracultura, o movimento gay e os imigrantes. No meio da Amazônia a cidade de Parintins é sobretudo a Festa do Boi, como o Rio é o Carnaval com suas escolas de samba.

Contra a visão anacrônica da festa talvez a maior afirmação de Bakhtin tenha sido que ela “é indestrutível”, pois aquela interpretação ainda é uma convicção que povoa um pensamento tão importante para a festa na ciência social brasileira como o de Roberto da Matta. No final dos anos 70, em “Carnaval, malandros e heróis” ele escreveu que

(...) que o fato alarmante é refletir como uma nação de milhões, num país industrializado, capitalista e na virada do século, permite que “os pobres” virem “ricos” durante quatro dias do ano” e perguntava-se se era isso “que ajudava a fazer o Brasil, o Brasil?” (Matta, 1983: 33).

Tal incredulidade diante da permanência da festa foi reafirmada recentemente: *Em suma, ainda me intriga o fato de o Brasil ser uma sociedade que pode ler a si mesma e ritualizar-se por meio de uma festa anti-iluminista e anti-burguesa, tão centrada no corpo, no sensual e relativizadora como o carnaval* (cf. Alves e Costa: 2000).

Uma das fórmulas mais conhecidas de se atribuir um certo grau de anacronismo às idéias de cultura popular e de povo, é afirma-las simplesmente como descoberta do Romantismo no final do século XVIII. Como categoria política o povo existe pelo menos desde Renascimento, quando tem início a busca dos princípios de legitimação do poder em termos mais universais. Maquiavel, por exemplo, considerava o povo ignorante mas sábio o suficiente para distinguir a verdade. Para Martin-Barbero (1998: 27) o caráter inculto dos grupos subalternos foi uma das premissas para os pensadores ilustrados que concederam ao povo o status político mas nunca o cultural. Muito coerentemente trataram a cultura popular como sinônimo de superstições, ignorância e desordem, inteiramente impenetrável à razão. Boa parte de sua missão libertadora era varrer da face da terra estas

fundações do mundo arcaico, de modo a garantir, por exemplo, as bases racionais do pacto político moderno como resultado da livre e calculada associação dos cidadãos de um Estado, em que não caberia qualquer concessão às clivagens culturais, históricas e políticas herdadas do passado. Para a Ilustração a aceitação da capacidade e da participação política do povo exigia a exclusão e o abandono de suas práticas culturais, que foram alijadas do pensamento político da Revolução francesa como mostra Hobsbawm (1990)

Se o povo já existia como categoria política para a Ilustração, o que o Romantismo veio acrescentar ao pensamento moderno foi justamente dar às classes inferiores um lugar na cultura. Como escreveu Martin-Barbero (ibid.), *o Romantismo construiu um novo imaginário no qual pela primeira vez adquire status de cultura o que vem do povo*. Mais que uma “descoberta” a cultura popular foi uma legitimação pelos românticos de algo que para os ilustrados era uma impostura. Isto significou também uma brecha no pensamento moderno e expôs a existência de outras razões, ou seja: a cultura não era resumida a uma única razão como pretendia o projeto iluminista. A percepção da alteridade e o método comparativo no estudo das sociedades se instalou na ciência a partir da posição romântica de que para além da cultura oficial e hegemônica existiam outras culturas.

Por outro lado, os românticos estabeleceram um dos mais sólidos pré-conceitos sobre a cultura popular, inspirado numa concepção organicista que concebe os grupos populares como povo-tradição e povo-raça, nos quais estariam as matrizes históricas e naturais das nações. Durante os

séculos XIX e XX estes fundamentos sustentaram as mais diversas mistificações nacionalistas, justificando a rejeição da cultura popular como categoria de análise e sua conversão a uma espécie de patrimônio de ideólogos conservadores. O povo seguiu sendo pensado como uma entidade impossível para análise social, já que não reflete as divisões e contradições sociais modernas, foi colocado abaixo ou acima da vida social, principalmente por que foi visto como algo que está no passado e na tradição. Assim como seus opositores ilustrados os românticos reduziram a cultura popular a situações anacrônicas, descuidando de sua renovação e permanência na modernidade.

A partir da década de 1960 tanto a festa como a cultura popular começaram a ser estudadas segundo novos pontos de vistas que colocaram na cena histórica pensamentos e atitudes de gente pouco conhecida: minorias, os jovens, as mulheres, o povo, as massas. E.P. Thompson, Bakhtin, Ginzburg e Le Goff, são alguns nomes que desmontam o princípio de que as classes dominadas não têm idéias, o que para Martin-Barbero (op. cit.:98) é uma deformação da afirmação de Marx de que “as idéias dominantes de uma época. são as idéias da classe dominante”. E de fato não é incomum a perplexidade diante da evidência de que os indivíduos ou grupos populares também se apropriam de idéias dominantes de modos imprevistos, por escolhas relacionadas ao seu mundo e aos seus valores. Avançando nessa direção encontra-se uma cultura que expressa uma subalternidade complexa, não linear, contraditória, inabordável pelas compreensões holísticas descritas por Duncan, já que pelo menos no mundo moderno e no

urbanos ela é constituída por cacos e fragmentos de muitas culturas.

A permanência das manifestações populares requer capacidade adaptativa e de recriação, isto é o que lhe garante enfrentar o esgarçamento da vida moderna. A partir daí Cirese (1980: 51) concebeu a cultura popular “como um uso e não como uma essência, como posição relacional e não como substância”, lembrando também “que nem tudo que vem cima são valores da classe dominante”. Distante daquela imagem em que o popular era prisioneiro da autenticidade, o que hoje se afirma é a importância de sua representatividade e expressividade sociocultural. Assim, é necessário ter mais cuidado com a complexidade presente na produção da expressão de seus modos de vida e lugares, que devem ser pensados admitindo-se que as classes populares ao construírem seus mundos são obrigadas, como todo grupo humano em condições adversas, a resignificar, a filtrar e a reorganizar o que vem da cultura hegemônica, fundindo-a com suas experiências e memórias.

Refletindo sobre condições precárias em que as escolas de samba foram erguidas, partindo da ação de seus criadores, em grande parte imigrantes, encontrei também tais princípios teóricos e analíticos reafirmados por Santos (1999: 263).

No lugar novo, o passado não está; é mister encarar o futuro: perplexidade primeiro, mas, em seguida, necessidade de orientação. Para os migrantes a memória é inútil. Trazem consigo todo um cabedal de lembranças e experiências criadas em função de outro meio, e que de pouco lhes serve para a luta cotidiana. Precisam criar uma terceira via de entendimento da cidade. Suas experiências vividas ficaram para trás e a nova residência obriga a novas experiências. Trata-se de um embate entre o tempo da ação e o tempo da memória. Obrigados a esquecer, seu discurso é menos contaminado pelo passado e pela rotina. Cabe-lhes o privilégio de não utilizar de maneira pragmática o prático-inerte (vindo

de outros lugares) de que são portadores.

Apliquei largamente estes princípios na análise do carnaval carioca e das escolas de samba em particular, destacando principalmente a atuação de grupos e indivíduos populares disputando com suas instituições culturais um espaço nesta festa arcaica, que, provavelmente, em nenhuma outra parte soube se modernizar e se manter como no Rio de Janeiro. A formação e a ascensão das escolas de samba no principal espaço público da cidade demonstram uma enorme vitalidade da cultura popular, que de uma forma imprevista acabou também se tornando um dos elementos fundamentais da identidade e da paisagem cultural da nação. Seu modelo foi exportado para muitas cidades do Brasil e no final do século XX existe em diversos países, inclusive no Japão, confirmando as observações de Waterman (op. cit.: 60) sobre as possibilidades de estudos de uma festa em distintas escalas, segundo os interesses que despertam e envolvem. Deste tipo de constatação surge no horizonte a perspectiva de que festas populares podem compreender um amplo programa para os geógrafos culturais. O estudo das festas e da cultura popular podem interessar muito aos geógrafos, principalmente para aqueles que admitem sua presença no cenário da modernidade. A cidade não pode ser compreendida em termos materiais e simbólicos sem a consideração de suas dinâmicas e instituições festivas específicas. Como Mumford (1982:16) já demonstrou as festas e os rituais são “um dos critérios essenciais das cidades”, fizeram a cidade e permaneceram com ela em toda a sua história. Através da festa e do ritual

podemos observar como os diferentes grupos sociais expressam os seus valores, organizam, constroem e disputam seus espaços na cidade, o que por si mesmo se apresenta como um dos processos fundamentais de produção da própria cidade em suas múltiplas faces, de seu espaço público, de sua dinâmica política e de seu imaginário.

Bibliografia citada

ALVES, C.; Costa, C. *No Carnaval tudo é ao contrário*, Jornal do Brasil, Caderno Idéias, 04/03/200, p. 3.

BAKHTIN, Mikhail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Barcelona, Barral Editores, 1971.

BROKENFIELD, H. C. *Questions on the human frontiers of geography*, Economic geography, 1964, v.40, pp. 283-303.

CAPEL, Horacio. Percepción del medio y comportamiento geográfico, In: *Revista de Geografía*, Departamento de Geografía de la Universidad de Barcelona, v. VII, nº 1, 2, enero-diciembre, 1973.

_____. *Filosofía y ciencia en la Geografía contemporánea. Una introducción a la Geografía*, Barcelona, Barcanova, 1981.

_____. Clarence J. Glacken (1909-1989), In: Glacken, J. Clarence: *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental, desde la Antigüedad al siglo XVIII*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1996.

CASTELS, Manuel. La ciudad y la cultura: la experiencia de San Francisco, In: Castels, M., *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos*

sociales urbanos, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 151, 237.

Cirese, A. M. Ensayos sobre las culturas subalternas, In: *Cuadernos de la Casa Chata*, México, 1980.

CLAVAL, Paul. *Geografía Humana y Económica Contemporánea*, Madrid, Ediciones Akal, 1987.

CORRÊA, Roberto Lobato. A dimensão cultural do espaço: alguns temas, In: *Revista Espaço e Cultura*, ano 1, 1995.

DUNCAN, James S.: The superorganic in american cultural geography. In: *Annals of the Association American Geographers*, V.70, nº 2, June 1980, pp. 181- 198).

FERNANDES, Nelson da Nobrega. *Escolas de Samba: sujeitos celebrantes e objetos celebrados, Rio de Janeiro, 1928-1949*, Rio de Janeiro, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2001.

FRIAS, Lena. O mundo tem 19 Sapucaís, In: *Jornal do Brasil*, Caderno Cidade, 5 de março de 2000, p. 17.

GLACKEN, Clarence J. *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del XVIII*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1996.

GOMES, Paulo César da Costa. A cultura pública e o espaço: desafios metodológicos, In: Rosendahl, Z.; Corrêa, R. L., *Religião, identidade e território*, Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001.

GRAMSCI, Antonio: *Obras escolhidas*, São Paulo, Martins Fontes, 1978.

HOBBSAWN, E. *Nações e nacionalismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

HOLZER, Werther. A geografia humanista: uma revisão, In: *Revista Espaço*

e *Cultura*, nº 3, Rio de Janeiro, UERJ/NEPEC, dez.1996, pp. 8-19.

MAIA, Carlos E. Santos. O retorno para a festa e transformação mágica do mundo: nos caminhos da emoção, In: Rosendahl, Z.; Corrêa, R. L. *Religião identidade e território*, Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1997.

MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, desenvolvimento e perspectivas*. São Paulo, Martins Fontes, 1982.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*, Rio de Janeiro, UERJ/NEPEC, jun,1996a.

_____. O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades, In: *Revista Espaço e cultura*, nº2, Rio de Janeiro, UERJ/NEPEC, 1996b.

SANTOS, Milton: *A natureza do espaço: espaço e tempo: razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1999.

TUAN, Yi-Fu: *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel, 1996.

VILLAROYA, Antonio Ariño: *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*, Barcelona: Antrophos; Madrid: Ministerio da Cultura, 1992.

WAGNER, Philip L.; Mikessel, M. W. (eds.): *Readings in Cultural Geography*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

WARREN, Stacy: 'This heaven gives me migraines': The problems and promise of landscape of leisure, In: Duncan, James; Ley, David: (eds.) *Place*,

Culture, Representation. London and New York, Routledge, 1993.

WATERMAN, Stanley: Carnivals for elites? The cultural politics of arts festival, In:
Progress in Human Geography, 22, 1 (1998) pp. 57-74.

Abstract:

The boundaries of the Cultural Geography in subjects such as feasts and popular culture are not only related to the positivist tradition and its consequent focus on the objectivity of the scenery as it has been repeated many times. Such boundaries are also originated in the enlightened paradigm which considered that the manifestations of the popular culture such as feasts would not survive the empire of modern rationality.

Key-Words: Cultural Geography, feast, popular culture.