

Universidade Federal da Grande Dourados



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

ANEDMAFER MATTOS FERNANDES

**O LUGAR E O SOM: ESTUDO GEOGRÁFICO DA “MUSICA
GUARANI” – REFLEXÕES A PARTIR DO ENSINO**

**Dourados-MS
2012**

ANEDMAFER MATTOS FERNANDES

**O LUGAR E O SOM: ESTUDO GEOGRÁFICO DA” MUSICA
GUARANI” – REFLEXÕES A PARTIR DO ENSINO**

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFGD (Área de concentração: Produção do Espaço Regional da Fronteira – Linha de Pesquisa: Espaço e reprodução social: práticas e representações), sob a orientação do Professor Doutor Claudio Benito Oliveira Ferraz.

**Dourados-MS
2012**

TERMO DE APROVAÇÃO

ANEDMAFER MATTOS FERNANDES

O LUGAR E O SOM: ESTUDO GEOGRÁFICO DA MUSICA GUARANI – REFLEXÕES A PARTIR DO ENSINO

Dissertação de Mestrado aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Geografia, junto à Universidade Federal da Grande Dourados, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Cláudio Benito Ferraz (Orientador)
Programa de Pós-Graduação da UFGD

Prof. Dr. Wenceslao de Machado Oliveira Junior (Examinador)
Departamento de Educação da Universidade Estadual de Campinas

Prof^a Dr^a Flaviana Gasparotti Nunes (Examinadora)
Departamento de Geografia da UFGD

Dourados, 27 de Abril de 2012.

Agradecimentos

Mãe, Pai, Amadís (Por toda ajuda que me deu e principalmente pelas vezes que deixou de dormir para me levar na rodoviária), Ale (por se colocar sempre à disposição mesmo à distancia), Elisa!, Edinho, Bianchi, Leandro, Eduardo, Tetsuo, Dimas, Hélio, Marga, o pessoal lá da casa da Rosane, Marcelo PDI, Wagnão, Thiago, Rose, Jú, Karol, Robertão, Cláudio, Flaviana, Sílvia, Charlei, Jones, Restaurante do Carlinhos, Padaria Pão Dourado, os Teyuna, aquele cara que cuida da moto lá na frente do Grilo's e aquele tiozinho que vende cartão telefônico e crédito de celular lá perto do Bradesco,

Obrigado

Resumo

Há algum tempo tem se debatido em torno da crise da modernidade, e no seio desse debate está a percepção de que as novas condições da estrutura social estão em certa medida tão alteradas, que os já tão consolidados sistemas analíticos das ciências humanas não são capazes de responder às exigências requeridas pela sociedade atual. Diante desses limites, torna-se necessário pensar o ensino de geografia para além do conhecimento técnico de um espaço geométrico, ou seja, um saber que vá ao encontro da vida enquanto manifestação espacial humana, coadunando-se a experiência pessoal, a imaginação, a memória e a criatividade. Nesta busca, a arte pode nos apontar novas direções e, para isso, estabelecer-se-á nesta pesquisa, um diálogo entre geografia e a música, onde o foco é a análise da construção da identidade territorial do Mato Grosso do Sul a partir das canções regionais e populares. O pensamento de Gilles Deleuze, a partir de seus conceitos de ritornelo, máquina de guerra nômade e rizoma permitirá traçar linhas de fuga, deslocando os sentidos iniciais da pesquisa, indo ao encontro das manifestações musicais dos povos indígenas, entendendo-as como contraponto ao sentido de identidade territorial construído pelo Pensamento de Estado.

Palavras-chave: Ensino de Geografia. Identidade Territorial. Ritornelo. Máquina de Guerra Nômade. Rizoma. Linguagens. Música.

Abstract

For a long time it has discussed about the crisis of modernity, and within this debate is the perception that the new conditions of social structure are in some ways so altered, that the consolidated human science analytical systems are not able to reply the demands required by today's society. Before those limits, it becomes necessary to consider the geography teaching beyond the expertise of a geometric space, in other words, a knowledge that meets spatial manifestation of human life, and is in line personal experience, imagination, memory and creativity. In this quest, art can point us in new directions and, therefore, will be established in this study, a dialogue between geography and music, where the focus is the analysis of the construction of territorial identity in Mato Grosso do Sul starting from regional and popular songs. The thought of Gilles Deleuze, from their concepts of ritornello, nomadic war machine and rhizome will trace lines of escape, shifting the initial directions of research, reaching out to musical expressions of indigenous peoples, understanding them as a counterpoint to the sense of territorial identity built by the State Thinking.

Keywords: Geography Teaching. Territorial Identity. Ritornello. Nomadic War Machine. Rhizome. Language. Music.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa das Reservas Indígenas do MS.

Figura 2 - Exercício da Apostila Anglo – 6º Ano

Figura 3 - Representação dos Indígenas da Apostila Anglo

Figura 4 – Brô Mc's - Grito Rock 2011.

LISTA DE ABREVIATURAS

LDB = Lei de Diretrizes e Bases da Educação

MS = Mato Grosso do Sul

MMPU = Moderna Música Popular Urbana

NHE = Natureza/Homem/Economia

UFGD = Universidade Federal da Grande Dourados

UFMS = Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

UNESP = Universidade Estadual Paulista

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: REFLEXÕES A PARTIR DO ENSINO DE GEOGRAFIA	10
--	-----------

CAPITULO 1 – A QUESTÃO DA IDENTIDADE TERRITORIAL

1 - A QUESTÃO DA IDENTIDADE TERRITORIAL	24
1.1 - A REPRESENTAÇÃO DO TERRITÓRIO E DA IDENTIDADE SUL-MATO-GROSSENSE: ENTRE CANÇÕES E LIVROS DIDÁTICOS DE GEOGRAFIA	35
1.2 - REPRESENTAÇÃO DOS INDÍGENAS NOS LIVROS DIDÁTICOS, NAS CANÇÕES E OUTROS ARTEFATOS	54
1.3 - PROBLEMATIZANDO: A IDENTIDADE COMO ESSÊNCIA E O TERRITÓRIO COMO EXTERIORIDADE NO ENSINO DE GEOGRAFIA	67

CAPITULO 2 – A FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE

2 - A FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE	78
2.1 - MÁQUINA DE GUERRA NÔMADE	82
2.2 – RITORNELO	91

CAPITULO 3 – A MÚSICA E A GEOGRAFIA

3 - A MÚSICA E A GEOGRAFIA	110
3.1 - A “MÚSICA INDÍGENA”	122

CAPITULO FINAL

RITOS, RITORNELOS, CANTOS E TERRITÓRIOS:	
CONCLUINDO, INDO, INDO, INDO...	129

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRÁFICAS	150
DISCOGRÁFICAS	155

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO - REFLEXÕES A PARTIR DO ENSINO DE GEOGRAFIA

Nunca achei que alguém se tornasse professor por causa de uma “Divina Providência”. Na verdade, considerando minha experiência como aluno de escola pública, eu sempre achei que meus professores “pagavam pecados”. Vi professores entrarem em depressão, chorarem em sala de aula, serem ameaçados de todas as formas, vi alunos brigarem com cabos de aço, soco inglês, se ameaçarem com revólver, agredirem inspetores, professores e diretores nos corredores da escola. O “caos” era fisicamente palpável naquela territorialidade. Acredito que em nenhum momento passou pela minha cabeça que meus professores eram de alguma forma pessoas ungidas, heróis em uma missão transcendental. Provavelmente, foi por isso que, quando estava para terminar o curso de Geografia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) de Presidente Prudente, eu não estava particularmente contente; eu estava me formando para ser professor e isso significava, naquele momento, em termos profissionais, que havia fracassado já que as expectativas para esta carreira não eram as melhores.

Sempre considerei a atividade de professor como uma profissão, um trabalho. Um trabalho com muito trabalho e pouco salário. Por causa disso, e tendo em vista que naquele momento eu não podia simplesmente mudar de curso, optei por trabalhar na rede particular. Não que eu achasse que teria menos trabalho, ao contrário, sabia que seria difícil, mas pelo menos, de acordo com algumas informações da época, ganhava-se melhor e se poderia tentar desenvolver atividades mais instigantes, ou como disse Oliva (1999, p.38) “O sistema público estatal enfraquecido e sem perspectivas [...] tem o seu quadro de professores na prática materialmente impossibilitado de buscar aperfeiçoamento, renovação, de modo constante”. Bom, se meu futuro profissional se encaminhava para o magistério, eu queria no mínimo ter boas condições para desenvolver um trabalho bem feito e que me permitisse alcançar outros objetivos além da mera sobrevivência.

Por isso, quando aconteceu a primeira entrevista em uma escola de grande porte em Jundiaí eu não tive dúvidas, organizei minhas informações curriculares de maneira que abrissem meu caminho, e procurei corresponder às perspectivas colocadas nas questões que me foram feitas. Mesmo assim, uma pergunta crucial daquela entrevista me deixou instigado; “O que você, professor de geografia, pensa sobre dar aula para os filhos da elite?”. Ora, minha formação priorizava alunos carentes do ensino público, consciência de classe, movimentos de base, enfim, escolas particulares e alunos ricos não eram

exatamente o foco das atividades desenvolvidas durante os anos de formação universitária. Então, uma questão se colocou: O que é a geografia no contexto de uma “escola de elite”? Para responder isso, somente seguindo adiante. Consegui o emprego, e depois desse, (e como consequência desse) outras escolas particulares me contrataram. Somente aí é que eu fui realmente entender o que significava “dar aula para a elite”.

Nestas escolas, não tive grandes problemas com os alunos depois de um período convivendo com eles, mas rapidamente percebi que a geografia, da maneira como era abordada pelos manuais e livros didáticos, não funcionava naquele contexto. Primeiro porque tínhamos o compromisso do ‘Ibope’, ou seja, se os alunos não gostam, troca-se de professor. Depois tínhamos a questão do material didático que era imposto por conta dos compromissos firmados no convênio entre a escola e o fornecedor, e que servia somente para que a escola tivesse uma marca de renome como respaldo, porque na prática, tanto os coordenadores quanto os diretores sempre admitiram que não gostavam e que as apostilas e livros didáticos mais atrapalhavam do que ajudavam no contexto da sala de aula. Este panorama corresponde àquilo que Oliva (1999, p. 40), já alertava:

O livro didático de geografia tem algumas especificidades em relação aos livros de outras disciplinas [...] ainda resistem e mantêm um “formato jornalístico” e antiacadêmico. Outra característica é a manutenção de uma linguagem afirmativa – sustentada por verdades absolutas indiscutíveis – marcada por uma incrível simplicidade, que não corresponde à realidade, sempre mais complexa. [...] comete-se a ingenuidade de *naturalizar conceitos* que inadvertidamente frequentam os textos de livros didáticos de geografia. Assim, conceitos viram realidade, dissolvendo-se no interior dela. Outra consequência do formato afirmativo dos livros é o ocultamento das divergências. Com isso retira-se do leitor – no caso o aluno – do fluxo vivo do pensamento, apartando-o da vida real.

Exatamente por questões como a colocada pelo autor, as escolas pediam aos professores que usassem material de reforço, mas que usassem também o material “oficial da escola”, pois os pais, que gastavam bastante dinheiro na compra desses manuais, poderiam reclamar. Para que fugíssemos do material didático, sem deixar muito evidente que realmente eram inapropriados, os diretores usavam o discurso das “outras linguagens no ensino”, pedindo para que, primeiro, usássemos filmes, música, outros textos, quadrinhos, a internet, enfim, tudo o que pudesse mostrar que as aulas eram dinâmicas e que não se restringiam ao livro didático e às apostilas e, segundo, que montássemos projetos.

Tudo isso parece ser ótimo, mas no fundo diz mais respeito à necessidade das escolas de mostrar uma imagem de “vanguarda”, sofisticada, “de primeiro mundo” do que construir outros caminhos para o ensino. Dessa maneira, fui percebendo pouco a pouco o que significava “dar aula para a elite”, pois como bem já colocou Oliva:

[...] o sistema privado de ensino, cada vez mais escravizado à lógica do mercado, burocratiza as metodologias pedagógicas, enfeitando-as com signos da modernidade, tais como a informática e o marketing e subordina a fruição do conhecimento a outros objetivos [...] (OLIVA, 1999, p.38).

Da forma como era colocado nas reuniões e nos encontros com a direção, essas práticas mercadológicas não eram algo que de fato influenciava as questões pedagógicas. Porém, no decorrer do tempo isto se mostrou ser um grande engano. No caso da geografia, o maior problema estava no aspecto dos livros didáticos e apostilas sempre reforçarem preconceitos. O mundo parecia ser exatamente da forma como as apostilas mostravam, os conceitos passavam a ter vida própria e o conteúdo proposto tornava-se a representação exata da realidade.

[...] conceitos viram realidade, dissolvendo-se no interior dela. Por exemplo: quem disse que as atividades econômicas dividem-se, naturalmente, em três setores (primário, secundário e terciário)? Esta é uma classificação conceitual, cada vez menos útil e que não traduz a realidade. (OLIVA, 1999, p.40).

Em geografia o mundo é sempre dividido em pedaços, divisão entre pobres e ricos, desenvolvidos e subdesenvolvidos, incluídos excluídos; no contexto de uma escola particular essas dicotomizações podem dar espaço para interpretações do tipo: “a geografia serve para os alunos darem valor ao que tem”, ou “a geografia incentiva os alunos a ajudarem o próximo”, ou seja, a geografia acabava servindo, não diretamente para fazer a guerra, mas para justificar o senso comum da responsabilidade para com o coletivo se restringir a atitudes assistencialistas, sem aprofundamento analítico e sem um exercício de leitura sobre a dinâmica escalar que contextualiza os problemas e fenômenos.

O trabalho em sala de aula acabava por reduzir a multiplicidade do mundo a uns poucos dados e elementos descritos e classificados por divisões regionais, fazendo assim uma somatória desses aspectos genéricos que, por semelhanças, identificavam os lugares do mundo. Dessa maneira, os alunos eram avaliados em sua habilidade de identificar uma sequência temporal linear e perceber a existência dos atrasados e adiantados,

subdesenvolvidos e desenvolvidos, pobres e ricos, errados e certos, “mantendo uma nefasta tradição da geografia como criadora de preconceitos” (OLIVA, 1999, p.39).

Estas visões preconceituosas são reflexos das concepções, geralmente enganosas, que a estrutura burocrática da escola (direção e coordenação pedagógica) geralmente defende e sustenta como sendo geografia. São essas deformações e problemas que levam inevitavelmente a um distanciamento entre o mundo vivido pelo aluno, e o mundo “relatado” pela disciplina.

Quando observavam a própria cidade, e o Brasil em geral, ao invés de conseguirem estabelecer relações escalares entre sua cidade e o mundo, pais, alunos, muitos professores, alguns coordenadores e quase todos os diretores, dividiam opiniões sem consistência como “o brasileiro é vagabundo”, “o presidente é analfabeto e por isso as coisas não melhoram”, “nos EUA tudo funciona”, “na Europa é muito melhor”, “no Japão não tem mendigo”, ou seja, os termos comparativos instituídos pelo discurso da geografia simplificavam a complexidade do mundo e reforçavam visões preconceituosas.

Esse distanciamento é reflexo de uma concepção e de uma estrutura de ensino de geografia que dificilmente dialoga com o mundo experimentado e vivenciado pelos alunos. Fala-se dos continentes, dos países, do Brasil em termos gerais, e quando tratamos, por exemplo, da cidade onde os alunos vivem, a questão fica circunscrita à identificação dos elementos mais genéricos da vida na cidade, tais como o nome do prefeito, dos fundadores, a história do núcleo urbano etc. Dificilmente esta questão é tratada em suas relações escalares.

Um outro elemento ainda agravava esse problema: a questão colocada por Ferraz (1996, p.36-37) sobre o peso do virtual na articulação da realidade vivenciada pelo conjunto social atualmente, reflexo dos avanços da tecnologia de comunicação e informação, assim como pelo crescente volume e velocidade das informações. Com esse fato, ocorre uma subversão das noções de espaço e tempo, distorcendo os referenciais até então tidos com únicos e fixos de localização e orientação. Esta aceleração em larga escala das informações força o aluno pensar sobre o mundo a partir de outros parâmetros, que o discurso do livro didático não consegue acompanhar em estímulos e dinâmica. Isso complica ainda mais o trabalho do professor em exercitar atividades que estimulem o aluno pensar sobre quem ele é no mundo. Dessa maneira, a geografia, enquanto disciplina escolar, parece estar perdendo seu sentido e, neste caso, sentia que meu trabalho deveria começar exatamente neste ponto, ou como já foi colocado por Pereira (1995, p. 67):

[...] é fundamental que os alunos possam identificar qual a contribuição dos conhecimentos de cunho geográfico para a elucidação do mundo em que vivem. Esse é o problema crucial: desvendar qual a contribuição da geografia para o universo do conhecimento é fundamental por que disso depende a superação do senso comum a respeito de uma disciplina aparentemente inútil e decorativa.

Dessa maneira, por mais que procurasse criar novas condições, novas possibilidades, novas inserções, não conseguia fugir dos problemas colocados. Vou descrever um exemplo dessa questão: em uma dessas escolas, elaborei um projeto em que pegaríamos um ônibus circular (a maior parte dos alunos dessa escola, inclusive os de ensino médio, nunca pegou um ônibus) e iríamos até o centro da cidade (a maior parte dos alunos nunca havia caminhado pelo centro da cidade) para podermos conhecer as pessoas, conversar com elas, interagir. Uma atividade que deveria ser prazerosa e libertadora; sair da sala de aula, dos livros, e andar pelo calçadão.

A direção da escola aceitou a proposta, mas incluiu outros intenc. Primeiro, os alunos deveriam ir num ônibus fretado pela escola e, segundo, deveriam andar com a escolta da guarda municipal. Pois, então, lá fomos nós, nada de interação com a população, nada de experimentação. O centro da cidade e as pessoas se reduziram a um objeto para nossas análises. O centro da cidade natalícia da maior parte dos alunos, onde praticamente todos viviam, era um dado estranho-externo aos estudantes, um algo a ser observado. Os guardas paravam o trânsito para que atravessássemos a rua, impediam a aproximação das pessoas, enfim, nos “protegiam” da cidade.

Essa história ocorreu em uma escola de elite, mas a emprego aqui como metáfora capaz de agenciar a leitura da forma como o conhecimento científico reproduzido no interior da escola tende a distanciar ainda mais os estudantes do mundo em que vivem, com todas as complexidades, desafios, perigos e estímulos que acontecem no lugares. Essa dificuldade em lidar com a dinâmica do mundo é a dificuldade de se entender, se localizar e se orientar no mundo a partir da diferença inerente a toda interação entre os indivíduos em sociedade. Perante os perigos do caos, o discurso científico é resgatado como forma de estabelecer o “lugar” de cada um, definindo assim a identidade com a qual nos entendemos a partir da distância e caracterização geralizante do “Outro”.

Assim, o conhecimento reproduzido no interior da escola se amalgamava com os valores apreendidos no cotidiano dos lares e com a rotina pedagogizante dos conteúdos instituídos da geografia, fortalecendo e dando consistência a essas noções: os negros, os indígenas, os homossexuais, os pobres e tudo que não fizesse parte da normalidade

vencedora socialmente eram os “Outros”, aqueles que não são os “nós” mas assim estão devidamente classificados a partir de “nosso” olhar, devidamente uniformizados em suas características assim generalizadas em seus aspectos pejorativos, quando não, exóticos.

Exemplos desse processo colhidos a partir de minha experiência podem ser projetados para as práticas de exercícios de construção do desconhecimento na rotina da maioria das escolas. Em um determinado dia 13 de maio, a direção e orientação pedagógica chamou todos os faxineiros negros da escola para o pátio para que recebessem flores e aplausos dos alunos em homenagem a abolição dos escravos. Em outra ocasião, quando uma professora conseguiu contato com uma comunidade indígena e tornou possível que alguns dessa se apresentassem e conversassem com os alunos na escola, foi necessário que os mesmos pernoitassem; como se tratava de indígenas, resolveram acomodá-los num canto no fundo da escola. Sem condições mínimas para ali dormirem, eles usaram um tanque de lavar roupas como latrina. A direção decidiu que esse tipo de atividade não cabia mais na escola, devido à falta de “civildade” dos convidados.

Quando a coordenação pedagógica articulava algum projeto com os professores para inserção social na comunidade, esses se restringiam a uma abordagem filantrópica e assistencialista, ou então a ação comunitária se caracterizava por ensinar boas maneiras às crianças da periferia, ensinando-os a escovar os dentes e fechar a torneira para economizar água e ajudar o meio ambiente.

Quando comparava aquelas atitudes e propostas com o que vivenciei ao longo de meus anos como estudante do ensino básico de escolas públicas, ou mesmo como apenas mais um garoto morador da periferia de Presidente Prudente, percebia que o desconhecimento daqueles responsáveis pela formação da elite repetia, em suas diferenças, a mesma prática presente nas escolas que estudei. A violência advinda da carência social que nos envolvia na rotina escolar da escola pública se dobrava na força violentadora com que passávamos conhecimento do mundo aos que eram privilegiados sociais na escola particular.

Foi por essa razão que percebi, naquele contexto, para meu trabalho fazer sentido não deveria me apegar àquilo que tantas vezes ouvi de professores, coordenadores e palestrantes: “nas aulas de geografia, devemos levar o mundo aos alunos”, quando no “frigor dos ovos” acabamos por levar uma idealização uniforme e deturpada de dada representação do mundo, algo que nem o “mundo da lua” chega a se aproximar. Neste caso, eu deveria não levá-los a Lua, mas trazê-los de volta à Terra, para sua própria rua,

por isso passei a desenvolver atividades que os alunos pudessem exercitar determinadas habilidades pautadas na necessidade de se entender a aplicação do conhecimento e referenciais geográficos, no sentido de que eles pudessem melhor se localizarem e se orientarem no mundo a partir do lugar em que se encontram.

A questão da localização/orientação pressupõe a capacidade de ler/interpretar as paisagens observadas estabelecendo relações e interações escalares dos fenômenos que em determinado lugar interferem, se manifestam ou são produzidos. Para isso seria importante criar condições para o exercício das diversas possibilidades de percepção dos alunos em relação ao seu entorno. Estimular não só a observação visual, mas também os sons ambientes, aprimorar o olfato, o paladar, o tato, interagindo paisagens visuais com as sonoras, olfativas, táteis, de maneira que conseguissem produzir diferentes sensações perceptivas do lugar em que vivem.

Diante dessas dificuldades passei a pesquisar, fazer levantamentos, leituras, e produzi algumas atividades baseadas nisso. Uma delas foi a elaboração do almanaque de histórias em quadrinhos, **Fábulas de um Lugar Concreto: Histórias e Geografias de Jundiaí**, em que os alunos deveriam frequentar alguns pontos de referência da cidade de Jundiaí (tais como o terminal de ônibus urbano, o estádio municipal, a igreja matriz etc.) e, a partir do que experimentassem, elaborassem pequenas tiras de quadrinhos com imagens e textos curtos. Era uma das primeiras vezes que muitos alunos observavam sua própria cidade e puderam apreender outras histórias do lugar a partir dos relatos, contatos e trocas com as pessoas que ali viviam.

Uma outra atividade, a qual permitiu se desdobrar no desenvolvimento deste trabalho de pós-graduação, foi de trabalhar com o som para exercitar outras formas de percepção e leitura do espaço. Após algumas pesquisas e leituras, aproximei-me dos conceitos de *Paisagem Sonora* e *Ecologia Sonora*. Percebendo que esses conceitos trariam toda a dimensão cotidiana necessária ao desenvolvimento da linguagem da geografia - além de um importante desenvolvimento da capacidade de percepção do espaço por parte dos alunos - elaborei uma dinâmica de aula utilizando como recurso a peça musical 4'33'' de John Cage.

Esta peça musical, entendida no contexto das aulas de geografia como um recurso que possibilitaria um recorte no tempo e no espaço, tornou-se uma ferramenta na elaboração de estratégias que objetivam analisar, discutir e descrever o espaço geográfico. Os alunos, ao ficarem prestando atenção na peça musical, cuja execução dura exatos quatro

minutos e trinta e três segundos de silêncio, eram orientados, por meio de textos e demais estímulos a eles colocados, a começarem a ouvir os demais sons ambientes a partir dos sons de seus próprios corpos. O respirar, a batida do coração, as sirenes ao longe, os pássaros, os insetos, o som do rádio etc. Com isso, eles iam descrevendo o que percebiam, elaborando e produzindo desenhos e textos que apresentassem as formas espaciais que eles articulavam a partir da música de John Cage.

A partir dessa experiência, comecei a sistematizar melhor as leituras que fazia, acabei por perceber que a música se tornara ponto fundamental para se pensar e praticar outras maneiras de se compreender a dinâmica multidimensional do espaço; por meio da música, percebia que a geografia tornava-se mais próxima da vida dos alunos que, dia a pós dia, por meio do avanço tecnológico dos processos comunicativos e de informação, fazem uso de novas ferramentas de tecnologias que os permitem ter acesso rápido a novas mídias, permitindo a eles contatos com a diversidade do mundo de forma muito mais rápida e fragmentada que as gerações anteriores tiveram. Só que a maior parte das vezes o acesso que eles têm não é acompanhado de uma adequada análise do que significa isso no contexto espacial em que vivem, ou como podem empregar as potências informativas ali presentes para melhor se orientarem perante o caos do mundo.

Para além de uma censura, crítica ou discussão moral sobre esse comportamento, percebe-se que, como os alunos estão constantemente ouvindo música, ela passa a ser a paisagem percebida a partir do lugar onde estão. Para nós, professores de geografia, ao trabalharmos um aspecto desse arranjo paisagístico, como as letras por exemplo, poderíamos territorializar, estabelecer um sentido para aquela paisagem. Nesse jogo de escalas, entre a música que ouvem e o lugar onde vivem, o arranjo espacial torna-se observável no sentido em que se permite perceber as relações entre esses lugares. É a partir da mensurabilidade desse arranjo espacial que a identidade territorial se torna possível; poder reconhecer o lugar onde se encontra é então se reconhecer: Ser é estar.

Se o sentido possível para este objetivo deve passar por uma abordagem que considere a questão da identidade territorial a partir da música, torna-se necessário não restringir o estudo dessa a análise à canção, ou seja, ao que está escrito nas letras, e encarar a questão de desenvolver um conhecimento do espaço para além do verbo-gramatical, permitindo um enriquecimento da linguagem geográfica ao aproximá-la das condições mais concretas em que a vida se efetiva. A preocupação era vislumbrar novos recursos que

capacitem o aluno criar outros sentidos para o mundo a partir do lugar em que vive sua existência.

À distância – a espacialidade original – que estrutura o mundo que nos rodeia, adicionam-se às direções – relativas à nossa mobilidade – que permitem o reconhecimento do mundo circundante. Nosso marco referencial, origem de toda investigação, reside em nosso corpo e no suporte onde ele se instala – a situação – que se figura como o lugar de nossa existência. A ciência, portanto, não pode se ater só a realidade, deve atentar, sobretudo para as possibilidades. A geografia por sua posição, não pode se furtar de ser solicitada como instância entre o conhecimento e a existência. (HOLZER, 1996, p. 22).

É importante frisar que esta discussão se alinha a muitas outras já colocadas sobre o ensino. No mundo atual o volume de imagens e informações disponíveis determinam outra forma, ou formas, de percepção da realidade. O desafio, no caso do ensino, portanto, é elaborar referenciais que capacitem para o trabalho em sala de aula e atendam a essa nova dinâmica e velocidade de meios informativos, no sentido de propiciar diferentes conteúdos, diferentes posturas, bem como ferramentas de trabalho coerentes com as necessidades e capacidades dos alunos. De toda essa discussão, vários elementos foram levantados e começaram a ganhar corpo até culminar nesta dissertação.

As questões aqui colocadas partem dessas articulações mais teóricas, surgidas no cotidiano da sala de aula a partir de preocupações acerca dos problemas enfrentados diariamente no trabalho do professor. Em termos teóricos, no centro desses problemas gravitam algumas questões elaboradas por Moreira (2006), em especial aquelas que procuram compreender, avaliar e propor a superação da geografia do N-H-E (natureza, homem e economia)¹. Segundo o autor, esta maneira de produzir o conhecimento geográfico criou o que ele chama de “homem atópico”, ou seja, “é aquele está, mas nunca é”. Este homem está fora da natureza, fora do espaço e por isso fica fora também da sociedade. A relação que o homem estabelece com estas partes é inevitavelmente uma relação de externalidade. Por esse problema, a geografia da civilização baseada no modelo N-H-E apresenta problemas em sua epistemologia e por consequência no seu método,

¹ [...] a geografia do N-H-E é uma derivação daquilo que na história da geografia moderna chamamos de “geografia da civilização”, em si uma tentativa de superar a fragmentação excessiva a que a geografia chegara na virada dos séculos XIX para XX. Insuficiente, diante das necessidades do avanço mundial da economia da segunda fase da industrialização, para inventariar as formas de relação existente entre o homem e o meio nos diferentes cantos da terra – um conhecimento que então se torna necessário e a que se lançam a geografia e a antropologia (MOREIRA, 2006, p.10).

predominantemente descritivo (que procura reconhecer a superfície terrestre), e taxonômico (classifica o planeta em grandes regiões homogêneas).

Hoje, é um formato a que os geógrafos recorrem toda vez que precisam enfocar uma região, um país ou uma sociedade em suas relações geográficas por inteiro. E no cotidiano forma a geografia das escolas. (MOREIRA, 2006, p.10).

Destaca-se aqui a ênfase à questão do cotidiano e da “geografia das escolas”. O ponto fundamental neste trabalho é exatamente essa questão, ou seja, a maneira como no dia a dia das escolas, o material didático, a estrutura burocrática, os vínculos ideológicos dos professores, e o subsídio teórico/metodológico em que estão submersas as decisões da coordenação pedagógica, reproduzem essa concepção de geografia: a geografia oficial ou institucional. O objetivo, então, foi organizar num trabalho acadêmico, uma discussão que tenha como base as questões levantadas a partir da maneira como estes referenciais, institucionalizados da geografia, dificultam o trabalho do professor no contexto escolar.

É importante colocar também que houve muitas alterações durante a execução do trabalho e isso levou a mudanças profundas em sua abordagem. O pré-projeto de pesquisa, **O lugar do som: estudo geográfico das canções na configuração da identidade sul-mato-grossense – uma contribuição para o ensino**, apresentado no momento em que ingressei no programa de Pós-graduação em geografia na Universidade Federal da Grande Dourados, versava sobre a questão da música enquanto elemento a ser destacado na construção da identidade territorial do Estado do Mato Grosso do Sul. O projeto, então, sinalizava algumas questões referentes às possibilidades de interação existentes entre o discurso científico geográfico e os elementos presentes nas canções que abordam a questão de ser sul-mato-grossense.

A intenção era contribuir para uma melhor compreensão da produção de identidade, tendo como ponto de partida os elementos simbólicos, imagéticos e discursivos presentes nas canções, seus ritmos e letras que de alguma forma expressam o sentido e as características dos lugares. O propósito, portanto, era indicar, do conjunto múltiplo e variado das relações sociais, o arranjo territorial com que a diversidade de interesses em jogo delimitava o “ser sul-mato-grossense”, ou seja, quem são os “nós” e quem são os “outros” a partir das canções que abordam, direta ou indiretamente, esta problemática.

Por ser um estado localizado na fronteira do Brasil com demais países sul-americanos, assim como a presença forte da cultura indígena, dos negros, de migrantes

(vindos de vários pontos do território brasileiro e de outros países), leva a uma diversidade de referenciais que a geografia precisa abordar para produzir parâmetros interpretativos mais adequados para essa realidade. Portanto, de um lado, temos um aluno com acesso informativo ao mundo por meio de recursos que muitos professores desconhecem seu manuseio e linguagens, por outro, uma formação territorial híbrida e com profundas desigualdades sociais e culturais. Elaborar pesquisas que permitam melhor entender o sentido dessa diversidade, ao mesmo tempo em que contribuam para o trabalho do professor em sala de aula, é a grande necessidade e justificativa de estudos geográficos voltados para esta problemática.

No entanto, a partir do momento que ingresseis na pós Graduação, passei a buscar esse amadurecimento teórico durante a elaboração e aprimoramento das questões colocadas, e por esse motivo o projeto tomou novos rumos. O ponto fundamental para compreender esses rumos é, sem dúvida, alguma o referencial teórico/metodológico, o pensamento de Gilles Deleuze. Este autor – principalmente em sua produção conjunta com Felix Guattari - passou a ocupar lugar central na discussão a partir das reuniões do *Grupo de Pesquisa e Linguagens Geográficas*, e também da disciplina oferecida pelo Professor Dr. Claudio Benito de Oliveira Ferraz, *Linguagens Geográficas: Os conceitos de lugar, território, fronteira e paisagem através do diálogo entre Ciência e Arte – contribuições a partir de Nietzsche, Guattari e Deleuze*.

A filosofia de Gilles Deleuze compõe-se de um pensamento que pensa a *diferença* na tentativa de abordar a realidade por outras perspectivas e ângulos. Para isso, Deleuze procura conjugar um diálogo entre a filosofia e a não-filosofia (a ciência e a arte). Neste caso, a não-filosofia possibilitaria a fuga das armadilhas impostas pela representação clássica que, segundo o filósofo, foi aquela que, desde Sócrates, Platão e Aristóteles, submeteu a “*diferença*” à “*identidade*” e condicionou o conhecimento aos processos de reconhecimento. No caso aqui colocado, os conceitos da geografia escolar estariam conjugados a esta perspectiva da representação clássica, e por isso, como já foi colocado, a diferença é sempre vista como um desajuste, um erro. Dessa maneira, uma identidade territorial seria uma identidade fixa em um território também fixo e localizado.

Deleuze vai nos mostrar que a construção da noção de identidades e territórios fixos é uma articulação de um poder de Estado que visa o controle por meio da reconhecimento e vai propor a possibilidade de pensarmos não dessa forma, sedentária como quer o poder, mas uma maneira fluida e móvel, um pensamento nômade, que ocupa e abandona territórios

sempre de maneira a movimentar o pensamento. O pensador francês vai definir o território “como coordenadas ou marcadores existenciais (ou direções vitais) a partir dos quais constituímos orientações ou índices gerais que organizam ou referenciam gestos, posturas, significações, ações paixões, afectos, limites – e nos fazem sentir em casa” (CARVALHO, 2007, p. 93). Para Deleuze, portanto, o território só pode ser compreendido enquanto movimento; um constante processo de territorialização/desterritorialização/reterritorialização.

Para viabilizar esse entendimento sobre o conceito de território, Deleuze vai buscar respaldo no pensamento não-filosófico, neste caso a música, para criar o conceito de *ritornelo* (refrão, estribilho). Dessa maneira, o autor, não só deslocou os sentidos de pelos menos dois conceitos fundamentais deste trabalho - a identidade e o território - como também vai apontar outras possibilidades para a música dentro desta discussão sobre identidade territorial.

Outro ponto fundamental de mudança da pesquisa frente ao inicialmente proposto foi a questão da própria idéia de música. Inicialmente, visava-se restringir às canções que tratam do Mato Grosso do Sul, as quais seriam abordadas basicamente a partir de suas letras; mas depois passou a ser encarada em seu sentido *nômade*, fugidio. Se no início a discussão se restringia a levantar, a partir das imagens das letras, elementos que remetiam ao sentido de território proposto pela lógica de Estado para viabilizar o entendimento do que seria o “ser sul-mato-grossense”, a partir de agora a discussão passa pela maneira como o “Outro” se entende no mundo.

Assim, devido ao forte contingente populacional indígena na região, assim como o mesmo é em grande parte desconhecido para o conjunto da população, aí se destacando os alunos do ensino básico, a música indígena foi a opção a ser abordada em sua relação com o conceito de *ritornelo*; ao estabelecer esses intercessores, acredito poder agenciar elementos que possibilitem potencializar outros sentidos de território e compreender a identidade não enquanto supressão da diferença, mas na afirmação desta. Para isso serão analisados os aspectos tanto poéticos quando outros componentes da música indígena como ritmos, performances, abordagens etc.

No primeiro capítulo se discutirá a questão da identidade territorial, indicando a maneira como a diferença fica subjugada a essa questão, contrapondo a isso o pensamento de Deleuze. Posteriormente, analisarei a representação do território e da identidade sul-mato-grossense nas canções consideradas representativas do Estado e nos livros didáticos

de geografia, com o objetivo de apresentar como os discursos do poder transitam entre esses meios, demonstrando que o fato de utilizarmos músicas para elaborar dinâmicas em sala de aula, não necessariamente permite a superação das principais questões colocadas como sendo os problemas da geografia escolar. No item seguinte se discute a questão indígena, o “Outro” diferente e suas representações na música, nos livros didáticos e demais artefatos. O trabalho da antropóloga Teresinha Silva de Oliveira (2003) permitirá esse debate e conduzirá ao próximo item, no qual se procura problematizar a questão da identidade como essência e o território como exterioridade no ensino de geografia, fechando, então, este primeiro capítulo.

O segundo capítulo visa mostrar, através de um maior detalhamento sobre a obra de Deleuze, os deslocamentos que o pensador francês permitiu a esse trabalho, discutindo os conceitos de *Máquina de Guerra Nômade* e *Ritornelo*.

No terceiro capítulo a discussão passa por uma rápida análise sobre a maneira como a música vem sendo tratada nos estudos da geografia, para em seguida abordar, a partir dos conceitos deleuzeanos, a música indígena e suas implicações com o território e as possibilidades que ela nos dá de discutirmos a geografia na perspectiva da diferença.

No capítulo final, procurarei apontar para uma possível conclusão, discutindo a questão da geografia e seu ensino, articulando os conceitos deleuzeanos à análise da música indígena.

Para conseguir dar sentido aos complexos conceitos deleuzeanos, faz-se uso, ao longo do trabalho de várias experiências pessoais, a maior parte vivenciadas na cidade de Dourados. O resultado final demonstra que, não só a vida dá corpo aos conceitos, como esses não podem ser entendidos fora dela.

CAPÍTULO 1- A QUESTÃO DA IDENTIDADE TERRITORIAL

1. A QUESTÃO DA IDENTIDADE TERRITORIAL

Começo em Dourados, o início do trabalho. Conhecendo a cidade, as pessoas. Preocupando-me com os temas da pesquisa, as leituras, as teorias, a experiência, a questão da identidade e do território, o ensino de geografia, a questão da linguagem, a arte, a música. Buscando pelas ruas da cidade, nas festas, nos eventos em rodas de tereré atento a qualquer coisa que pudesse ser o início de tudo. Então uma cuia ou guampa de tereré passa por mim. De novo. Pela quarta vez. É água demais. Digo então que para mim chega, mas recebo uma reprimenda; existe uma maneira certa de recusar tereré e não é da forma como eu fiz. Meus novos amigos em Dourados me dizem, brincando, que existe também uma maneira certa de se passar o tereré adiante. “Olhando nos olhos” me dizem. Alguém completa: ‘Paulista não sabe tomar tereré’. Tento argumentar nesta roda de tereré que sou de Presidente Prudente e, “apesar” de ser uma cidade paulista, lá nós também tomamos tereré.

Minha intenção com isso é, dizer que depois de dez anos trabalhando próximo à região metropolitana de São Paulo, percebo o fato de, para a maioria da população residente nas cidades próximas daquela região, e obviamente na própria capital, que Presidente Prudente, localizada no oeste do estado de São Paulo, é um rincão tão distante quanto Dourados, e no imaginário dos que vivem no leste do estado, as duas cidades estão no meio de um sertão selvagem e não civilizado. Mas dizer isso não adianta muito... Nesta última afirmação eu só reforço a ideia de, como me disseram várias vezes em Dourados, “o povo de São Paulo acha que o Mato Grosso do Sul é um fim-de-mundo”.

O interessante dessas falas elaboradas a partir de Dourados é a “visão geograficamente generalizante” da territorialidade que se tem do outro. Para os paulistanos, generaliza-se o que se tem de interior, tanto do estado quanto do Brasil. Mas também os moradores do “interior” do Brasil tendem a caracterizar todos os oriundos do estado de São Paulo com a mesma uniformidade de ideias, posturas e valores: por vezes a imagem da capital é a que se generaliza de maneira a uniformizar a representação de todas as cidades do estado de São Paulo.

Essa prática de se ler o outro a partir de um parâmetro representacional que uniformiza, generaliza e classifica de forma estereotipada o território alheio é uma das questões que a geografia N-H-E auxilia a consolidar e que as críticas elaboradas por Deleuze e Guattari nos permitem apontar outras formas de pensar. Por exemplo, para os autores, esse modelo de pensamento é um modelo de Estado, cujo o substrato é aquilo que consideram ser um ‘lógica arborescente’; uma imagem conceitual condicionaria o pensamento dentro de uma estrutura racional, que conduziria este mesmo pensamento por linhas retas, produzindo ideias “corretas” e “verdadeiras”.

Essa imagem de pensamento possui as características das árvores; um ponto originário (semente, ou centro) e um princípio dicotômico, no sentido em que, conforme se desenvolve, o pensamento vai sendo dividido como se fossem galhos e, a cada divisão, houvesse a confirmação das identidades binárias, tipo: negro/branco, homem/mulher, humano/animal, provinciano/cosmopolita, civilizado/selvagem, de dentro/de fora.

[...] as árvores não são uma metáfora, são uma imagem do pensamento, são um funcionamento, são todo um aparelho que se planta no pensamento para fazê-lo andar direito e fazer com que produza as famosas idéias justas. Há todo tipo de caracteres na árvore: ela tem um ponto de origem, germe ou centro; é máquina binária ou princípio de dicotomia, com suas ramificações que repartem e se reproduzem perpetuamente, seus pontos de arborescência; é eixo de rotação, que organiza as coisas em círculo, e os círculos em torno do centro; ela é estrutura, sistema de pontos e de posições que enquadram todo o possível, sistema hierárquico ou transmissão de comandos, com instância central e memória recapituladora; tem um futuro e um passado, raízes e um cume, toda uma história, uma evolução, um desenvolvimento; ela pode ser recortada, conforme cortes ditos significantes. (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 21)

A geografia organizada no esquema N-H-E se estrutura dentro dessa lógica arborescente, uma vez que, ao ser instituída como ciência, a geografia serviu ao poder dos Estados no sentido de estabelecer limites precisos, por meio da formalização dos territórios, qualificando-os e quantificando-os para que o poder central pudesse melhor administrar e controlar os mesmos. Neste processo, lugares tão diferentes entre si, passaram a ser identificados a partir de suas características mais gerais. Essas características gerais se tornariam, assim, a identidade que uniformiza a representação desses lugares. Diz-se, dessa forma, que os lugares passaram a ser entendidos a partir do princípio ordenador da identidade, e por isso que esses já mencionados discursos generalizantes, sobre os lugares e as pessoas, tendem a considerar a diferença como algo

circunscrito a externalidade de coisas passíveis de comparação, numa relação que busca separar o diferente das coisas semelhantes. Ou como disse Moreira (2010, p.164);

Nesse passo, a diferença vira uma categoria do método da comparação, a diferença separando e a semelhança juntando, até que numa interação dialética que mal disfarça um jogo da lógica formal, surgem os grupos de identidades. A identidade prevalece pela supressão da diferença.

No ensino de geografia, portanto, assim como em outras disciplinas e áreas do conhecimento, o pensamento sempre se movimenta por caminhos que se bifurcam dentro de uma lógica binária a negar a diferença como força inerente a multiplicidade. Para Deleuze e Guattari esse modelo de pensamento é o modelo pelo qual se movimenta o poder. O poder é sempre arborescente (DELEUZE; PARNET, 1998, p.35). Deleuze (2006) vai dizer inclusive que, o próprio discurso filosófico nasceu da unidade imperial, e que, mesmo através das cidades gregas o discurso filosófico permanece numa relação essencial com o déspota, com a administração das coisas e das pessoas. Ele diz ainda, que ao longo de uma grande história, o Estado foi o modelo do livro e do pensamento: “É pretensão do Estado ser imagem interiorizada de uma ordem do mundo e enraizar o homem.” (DELEUZE; GUATTARI, 2009, p.36)

É possível que se perceba como a geografia do Estado dá sustentação para discursos que procuram exatamente isso, enraizar os homens classificando as pessoas em identidades fixas, desenhadas a partir de dados culturais e comportamentais. Dados que possam ser transformados em informações caracterizadoras e modeladoras de determinados lugares, a partir das quais se possa identificar esses mesmos lugares e, num caminho inverso, se tornem uma identidade instituída, que vai definir é comum e semelhante, o “de dentro”, e o que é diferente ou estranho, o “de fora”.

Agora, por exemplo, meus novos amigos de Dourados querem me representar como o Outro, o de fora, separado deles, os sul-mato-grossenses; eu, nessas condições, sou um objeto a serviço da afirmação da identidade de determinado sujeito. Meus amigos se afirmam fazendo alusões e referências a um território (tanto no sentido simbólico quanto concreto), o Mato Grosso do Sul; a questão da identidade territorial, por conseguinte, está diretamente vinculada ao sentimento de pertencimento construído pelos indivíduos no contexto de seus grupos culturais e políticos com o território, enaltecendo os elementos considerados típicos ou pitorescos de uma determinada espacialidade, partindo, para tal, de aspectos perceptíveis fisicamente.

Os processos de *representações* dos valores, idéias, ações e relações precisam ser incorporados e reproduzidos por cada indivíduo no contexto dos ambientes que frequenta, reforçando e sendo reforçados pelo *imaginário social* constituído/constituidor dessa identificação.(FERRAZ; NUNES; ALONSO, 2011, p.07).

Aqui, a roda de tereré cumpre seu papel de ritual e símbolo; é a via pela qual as relações sociais em seu contínuo movimento são produzidas e reproduzidas. É uma “circunstância” em que a identidade pode ser “percebida”, pois sendo movimento, só pode ser “percebida” como uma ação; uma “identificação” se desenvolve de maneira relacional, ou melhor, a partir de um processo de diferenciação e reconhecimento frente à alteridade.

A partir dessa primeira delimitação, podemos perceber que essas classificações, as quais procuram instituir identidades fixas, exercitam um pensamento arbóreo; no entanto, a roda de tereré revela outra coisa: a identidade não é algo fixo e acabado, um dado ou coisa passível de isolamento empírico, nem uma essência que detém a pureza caracterizadora de sujeito ou grupo humano. A identidade é performativa², pois é a partir do Outro que a construção da identidade se dá. Dessa maneira, pode-se concordar com Silva (2004) ao considerar que a identidade é a performance que se faz diante do reconhecimento da diferença.

Quando digo “sou brasileiro” parece que estou fazendo referência a uma identidade que se esgota em si mesma. “Sou brasileiro” – ponto. Entretanto, eu só preciso fazer essa afirmação porque existem outros seres humanos que *não* são brasileiros. [...] A afirmação “sou brasileiro”, na verdade, é parte de uma extensa cadeia de “negações”, de expressões negativas de identidade, de diferenças. Por trás da afirmação “sou brasileiro” deve-se ler: “não sou argentino”, “não sou chinês”, “não sou japonês” e assim por diante, numa cadeia, neste caso, quase interminável (2004, p. 77).

O que se observa, portanto, é que a identidade e a diferença estão em uma relação de estreita dependência, são mutuamente determinadas. Uma identidade é sempre produzida em relação à outra (WOODWARD, 2004, p.46). Para além da interdependência, a diferença e a identidade são resultados de atos de criação linguística, ou seja, não são criações da natureza e nem são essências, são antes disso, produções do mundo cultural e social, criaturas da linguagem.

Com frequência esquecemos que a identidade e a diferença têm que ser nomeadas. É apenas por meio de atos de fala que instituímos a identidade

² O conceito de identidade aqui desenvolvido remete a Stuart Hall (2004) e sugere que se considere a identidade não como um conceito essencialista, mas um conceito estratégico e posicional.

e a diferença como tais. A definição da identidade brasileira por exemplo, é o resultado da criação de variados e complexos atos linguísticos que a definem como sendo diferente de outras identidades nacionais. [...] a identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido. (SILVA, 2004, p. 77).

Se nossa identidade está submetida a uma estrutura de linguagem, somos de certa forma dependentes de uma estrutura nada rígida, pois a linguagem é caracterizada pela indeterminação e pela instabilidade (SILVA, 2004, p. 80). Se a identidade e a diferença são produções do mundo socioculturalmente instituído, significa que estará sujeita ao jogo de forças inerentes as relações de poder da sociedade. Dessa forma, os sentidos de identidade e diferença estarão sempre sujeitos às forças que deles se apoderam.

Não se trata, entretanto, apenas do fato de que a definição da identidade e da diferença seja objeto de disputa entre grupos sociais assimetricamente situados relativamente ao poder. Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois em estreita conexão com relações de poder. (SILVA, 2004, p.81)

No interior das relações de poder, afirmar a identidade e determinar as diferenças é um processo em que se demarcam fronteiras, em que se fazem as distinções entre o incluído e o excluído. Este é um processo de classificação, de significação, e é através deste processo que divide e se ordena o mundo, a sociedade, as classes. A marcação da diferença é, assim, o componente-chave em qualquer sistema de classificação (WOODWARD, 2004, p.46). Fixar uma determinada identidade como norma é uma das formas de se hierarquizar as identidades e as diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença (SILVA, 2004, p.83).

Normalizar, portanto, pode ser compreendido como um processo em que se elege uma determinada identidade como a referência central para o posicionamento das outras identidades dentro do sistema de significação. A identidade normal é considerada “natural”, aceitável, desejável, verdadeira. A identidade considerada referência da normalidade pode nem ser vista como *uma* identidade, pois ela é naturalizada como “*a* identidade”, única possível (SILVA, 2004).

Por isso, se de um lado temos esse processo que procura fixar as identidades, paradoxalmente temos também os processos que procuram romper com esse sistema de significação e, dessa forma, a identidade normal é permanentemente ameaçada pelo Outro, sem o qual a sua própria existência não faria sentido. Dessa forma, se o Outro toma tereré de maneira *anormal*, instala-se o jogo de forças entre os que tomam tereré de maneira correta, tentando tornar fixa uma prática cultural, a qual assim não surgiu e, portanto, tenderá a mudar conforme o próprio movimento das relações socioculturais se desdobrar em novas tensões territorialmente instauradas.

Tal como a linguagem, a tendência da identidade é para fixação. Entretanto, assim como também ocorre com a linguagem, a identidade está sempre escapando. A fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade. (SILVA, 2004, p. 84). A demanda da identificação será a representação do sujeito em contraste com a representação do Outro tomado enquanto seu objeto, ou seja, com a ordem diferenciadora da alteridade (BHABHA 1998); no entanto, a identidade sempre receberá resignificações e redefinições que estão sempre submetidas à dinâmica social e nunca será a afirmação de uma identidade pré-dada, ao contrário, será sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito que assume aquela imagem. Em suma, a identidade está na relação direta com as potências da diferença, seu entendimento resulta de um processo de produção simbólica e discursiva, cuja conceituação estará à mercê dos jogos de forças e, portanto, das relações de poder territorialmente praticadas.

Perante a dinâmica da relação identidade/diferença³, uma questão começa a tomar corpo diante das preocupações anteriormente apontadas no tocante ao ensino. A partir dos elementos introduzidos pela perspectiva da “diversidade cultural”, termos como identidade e diferença assumem um lugar de grande importância quando se tem contato com as teorias educacionais, notadamente, como destaca Tomaz Tadeu da Silva (2004), pela ausência de uma reflexão mais ampla sobre identidade/diferença no contexto do entendimento do multiculturalismo.

Em geral, o chamado “multiculturalismo” apoia-se em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para com a diversidade e a diferença. É particularmente problemática, nessas perspectivas, a ideia de diversidade. Parece difícil que uma perspectiva que se limita a proclamar a existência da diversidade possa servir de base para uma pedagogia que coloque no seu centro a crítica política da identidade e da diferença, Na

³ A referência que faço aqui à identidade deve ser compreendida na sua interação com a diferença, por isso optei por escrever desta maneira, como forma de manter o sentido desta interação na própria grafia.

perspectiva da diversidade, a identidade e a diferença tendem a ser naturalizadas, cristalizadas, essencializadas. (SILVA, 2004, p.73).

No caso da geografia, por exemplo, diante das considerações colocadas, é uma disciplina inconsistente, pois parte de uma leitura do espaço que, ao buscar compreender a organização espacial de um grupo humano, considera apenas os aspectos formais da identidade ali produzida, tal como a língua, a quantidade de população, a economia, e circunscreve tudo isso um território definido por limites político-administrativos precisos, tidos como fronteiriços, como forma de regionalizar e levantar os determinantes da relação desse grupo com o ambiente ao redor. (SANTOS, 1994, p. 39), Ou seja, na geografia entende-se que, para analisar uma organização social, é preciso compreender a identidade enquanto expressão física de suas essências puras, tipificando e localizando cartograficamente as pessoas e coisas, estabelecendo suas características por meio de modelos comparativos, permitindo assim identificar os problemas e vantagens a partir de uma determinada hierarquia de desenvolvimento linear.

Moreira (2006) toca no mesmo ponto em sua crítica à geografia. Segundo ele, a estrutura N-H-E procura agrupar as sociedades humanas a partir do território em que “estão inseridas”, compreendendo-as a partir da relação econômica com os recursos disponíveis neste mesmo território. Esta estrutura de pensamento submete a relação espacial ao tempo, pois sugere que as técnicas empregadas por cada sociedade determinam seu grau de desenvolvimento econômico, estabelecendo em qual grau estaria sua capacidade de apropriação e administração dos recursos.

Falar do mundo é, pois, uma operação metodológico-discursiva simples na geografia: descreve-se primeiro a arrumação territorial, que em geografia é necessário, usa-se dentro dela a distribuição da população e da economia. Todavia, ao passar para a explicação da mesma arrumação territorial, usa-se a arrumação dada pela economia, tomando-se ora a arquitetura das relações territoriais de trocas e ora a arquitetura da divisão territorial do trabalho como referência – a natureza vista como um elenco de áreas de recursos, e a população como uma fonte de mão-de-obra e de consumo, num primado da geografia econômica sobre as partes restantes. (MOREIRA, 2006, p.10).

Dessa forma, uma sociedade como a urbana e industrial, majoritariamente articulada no contexto do moderno mundo científico, tende a ser entendida como o culminar de um desenvolvimento histórico, pois utiliza de meios técnicos mais sofisticados tecnologicamente para explorar seus recursos naturais e garantir um padrão de consumo alto para boa parte de sua população.

Explicando melhor, tomamos o nosso modelo de racionalidade técnico-científica como parâmetro para avaliar todas as sociedades e comunidades humanas, estabelecendo uma hierarquia em que, quanto mais próximo de nosso modelo societário de capacidade e tipo de consumo, mais desenvolvida e melhor padrão de vida terá uma determinada sociedade. Esta leitura pressupõe que o desenvolvimento social segue uma linha temporal progressista e retilínea a partir de uma essência idealizada, entendida como parâmetro para se medir que país ou comunidade se aproxima mais desse ideal.

Moreira (2010, p. 164), ao desconstruir a “fórmula N-H-E” para o ensino de geografia, revela que a questão da diferença será tomada como negação, ou aquilo que impede a realização plena da identidade, pois esta será mantida dentro de uma abordagem estruturada a partir do sentido de representação científica clássica, ou seja, a identidade está envolvida de sentido metafísico e se relaciona ao sentido de unidade. Dessa maneira, a diferença, como já foi dito, só pode ser pensada numa relação que envolve coisas semelhantes, pois não será possível compreender diferenças entre os díspares ou diversos, pois estes não possuem pontos comuns, o mesmo acontece entre os idênticos, que só poderão se diferenciar em número. No caso da geografia, no dizer de Moreira (2010), do mesmo modo como na representação geral, a diferença dá lugar à identidade, a identidade aparecendo como propósito e fim da representação. Na geografia, a identidade é do homogêneo sobre o heterogêneo, popularizando-se como um discurso da identidade. Reforçando esta questão, Jardim (2005) considera que:

A identidade identifica para assegurar um determinado modo de espacialidade ideal, isto é, para assegurar que o real possa caber na espessura de uma espacialidade linearmente progressiva e também definida arbitrariamente. A identidade é, assim, a condição de identificar pela ideia. Por meio da análise, a identidade espacializa o real, tomando para a sua constituição ideal o que pode ou não caber na ideia. É por meio da identidade que a ideia, como conversão do real à representação, logra alcançar o senso comum (JARDIM, 2005, p.70-71).

A partir dessa análise, vamos percebendo como o estudo geográfico dos lugares acabou por auxiliar na elaboração de representações idealizadas dos mesmos, espacializando o sentido de identidade como fruto de elementos semelhantes, negando as diferenças inerentes a multiplicidade das coisas, aceitando apenas a diversidade passível de caracterização. Por isso Moreira (2006) afirma que: “o olhar do geógrafo sobre o mundo sugere-lhe, á primeira vista, uma circundância formada por uma diversidade de coisas” (MOREIRA, 2006, p.09). Esse olhar do geógrafo, portanto, se pautou num discurso

racionalista idealizante de uniformidades e representações modelares para separar identidade da diferença, o que permitiu à geografia fundamentar uma ideia de Estado-Nação, no interior da qual os iguais se identificam como os “nós” de um mesmo território, e o diferente é apenas o diverso, aquele outro passível de ser assim representado, classificado e hierarquicamente localizado.

O método descritivo da representação clássica é calcado na comparação e na tipificação de semelhanças desses objetos tidos como dados, exteriores, objetos para o sujeito. Primeiro se compara, a seguir se ordena e por fim separa-se e agrupam-se os fenômenos por semelhança. Esta abordagem é o padrão dominante dos/nos materiais didáticos; institui uma visão de mundo que se consolida no processo de ensino/aprendizagem. De fato, o conteúdo de geografia se torna um perigoso jogo de comparações em que, por exemplo, o mundo pode ser classificado de acordo com várias escalas de desenvolvimento (primeiro, segundo ou terceiro mundo; desenvolvidos e subdesenvolvidos; desenvolvidos e emergentes ou em desenvolvimento; etc.); a partir dessas classificações, buscam-se aspectos semelhantes para estabelecer certa ordem e hierarquia de valores, podendo assim, por exemplo, julgar em qual lugar do mundo se vive melhor, de forma mais plena, ou ‘verdadeira’. Na sala de aula, a geografia, ao tratar do mundo a partir de identidades calcadas na representação, deforma o entendimento sobre a diferença:

Nesse passo, a diferença vira uma categoria do método da comparação, a diferença separando e a semelhança juntando, até que numa interação dialética que mal disfarça o jogo da lógica formal, surgem os grupos de identidade. A identidade prevalece pela supressão da diferença. Por isso fazer ciência era descobrir identidades. Não diferenças. (MOREIRA, 2010, p. 164).

E mesmo quando o discurso presente nos textos geográficos se coloca como crítico, em geral desenvolve uma abordagem a partir de uma perspectiva que não questiona essa negação das diferenças, mas busca novas semelhanças pautadas apenas na diversidade socioeconômica, ou seja, critica a má distribuição dessas “vidas mais verdadeiras” sobre o “globo terrestre”. E para que não seja um discurso acusado de ser “ideológico”, resolve manter subentendido que “alguém” ou “alguns” se beneficiam e até manipulam as estruturas do mundo para manter o privilégio de viver a “verdadeira vida”; em suma, com a justificativa de fazer o aluno construir seu próprio conhecimento, estabelecesse a priori as semelhanças classificadoras que tipificam pessoas, lugares e fenômenos como diversos e

injustamente hierarquizados, para assim fazer um “saber crítico”, o qual não critica o próprio saber.

Mas a forma de levar o “aluno pensar” é um engodo, pois não permite o mesmo construir referenciais de sentidos frente as múltiplas diferenças da realidade, mas o induz a entender o mundo a partir de uma relação de valores binários entre o certo e o errado, o bom e o mau, entre o justo e o injusto em si. Se por um lado prega a diversidade do mundo, por outro determina, a partir dos critérios hegemônicos e macro identificadores de semelhanças, que o mundo tem um caminho certo e deve se criticar, por conseguinte negar, o caminho errado.

A pluralidade se vê constituída e reduzida a singularidades ordenadas a partir da análise e da perspectiva, isto é, desde um determinado modo de olhar. Esta tensão entre pluralidades e singularidades, dinamizadora da realidade, dá lugar, progressivamente, a uma realidade compreendida analítica e perspectivamente. Esta análise e perspectiva são decisivas para que se passe a entender a realidade reduzida aos padrões impostos pelas realizações, em que estas por sua vez, estejam determinadas analítica e perspectivamente (JARDIM, 2005, p.71).

No caso da geografia, o procedimento é simples, estabelece-se a priori conceitos que pretendem classificar o mundo, reduzindo-o a alguns parâmetros generalizantes, aplica-se esse modelo para o entendimento das sociedades humanas, organiza-se os dados levantados em tabelas, gráficos e mapas para se ler e matematizar a lógica dedutiva com que a verdadeira sociedade deva proceder; conclui-se, dessa forma, o grau de desenvolvimento em que ela está, ou seja, qual a distância entre a “realidade” e o ideal. Em outras palavras, o diferente é confundido com errado e o verdadeiro é o semelhante.

A descrição dessa arquitetura do espaço toma por referência a linguagem dos mapas, dos quadros, das tabelas e dos blocos diagramas. Tudo de molde a usar-se como padrão explicativo “leis” de cunho essencialmente estatístico-matemático. Assim: a natureza é uma pletora de corpos governados pela lei da gravidade; o homem é um ente demográfico regido pela lei da população; e a economia é uma sucessão de trocas comandadas pela lei do lucro. (MOREIRA, 2006, p.10).

Ao refletir sobre a identidade territorial, a geografia entende o território como um objeto externo ao sujeito, pois por essa perspectiva a identidade territorial existe a priori e por isso sempre idealizada. Para Doreen Massey, “trata-se de uma velha associação; muitas e muitas vezes subjugamos o espaço ao textual e ao conceitual, à representação” (MASSEY, 2005, p.43). Dessa maneira, a identidade enquanto unidade se faz como

centralidade pela qual se posicionará a diferença, ou como completa Antonio Jardim, o que é real deixa de ser o que em seu ser se mostra, para passar a ser determinado pela medida, pela identidade e pela ideia de condicionar as possibilidades para o que é ou não real, ou melhor, para o modo como este se apresenta no plano da ideia (JARDIM, 2005, p.72). Assim, a identidade territorial é percebida enquanto semelhança e uniformidade idealizada de um “nós”, sujeitos do território, separados dos “outros”, objetos que estão sobre “nosso” território.

“Nós” e os “outros”. Sul-mato-grossenses e paulistas, ou vice-versa, depende de onde se está cartograficamente localizado. Quem sabe e quem não sabe tomar tereré. A lógica arbórea não permitirá que nos conheçamos. Como dizem Deleuze e Guattari, (2009) o pensamento arbóreo, aquele se estrutura em uma espécie de árvore com seu desenvolvimento orgânico da raiz até aos troncos e folhas, inspira “uma triste imagem do pensamento”.

Não devemos mais acreditar em árvores, em raízes ou radículas, já sofremos muito. Toda cultura arborescente é fundada sobre elas, da biologia à linguística. Ao contrário, nada é belo, nada é amoroso, nada é político a não ser que sejam arbustos subterrâneos e as raízes aéreas, o adventício e o rizoma. [...] A árvore ou raiz inspiram uma triste imagem do pensamento que não para de imitar o múltiplo a partir de uma unidade superior, de centro ou de segmento. (DELEUZE; GUATTARI, 2009, p. 25-26).

Rizoma, essa é a proposta de Deleuze para superar o modelo do pensamento arborescente, e como ele mesmo diz, muitas pessoas têm uma árvore plantada dentro da cabeça, mas o próprio cérebro é muito mais uma erva do que uma árvore; o rizoma conecta um ponto qualquer a outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza, na verdade, o rizoma coloca no mesmo jogo regimes de signos diferentes, não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes, de direções movediças e fluidas. Ele não tem começo ou um fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda (DELEUZE; GUATTARI, 2009).

Ele (o rizoma) constitui multiplicidades lineares a n dimensões, sem sujeito nem objeto, [...] Oposto a uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, por correlações binárias entre estes pontos e relações biunívocas entre estas posições, o rizoma é feito somente de linhas: linha de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza. (DELEUZE; GUATTARI, 2009, p.32).

Ora, o tereré, uma bebida feita de erva-mate, uma árvore que se fez “erva” através de uma ressignificação de seu sentido instituído, provou aí a sua vocação para rizoma. O tereré pode ser inventado de outra forma em outro lugar, em um movimento constante de ressignificações. Uma cuia cheia de erva, rodando em sequência linear? Erva não é árvore, erva é rizoma e, como disse Deleuze e Guattari, no Ocidente a árvore plantou-se nos corpos, ela endureceu e estratificou até os sexos. Será que perdemos a sabedoria da erva? Deleuze e Guattari abordam essa questão a partir de Henri Miller.

[...] Entre todas as existências imaginárias que nós atribuímos às plantas, aos animais e às estrelas, é talvez a erva daninha aquela que leva a vida mais sábia. É verdade que a erva não produz flores nem porta-aviões, nem Sermões sobre a montanha [...]. Mas, afinal de contas, é sempre a erva quem diz a última palavra. [...] A única saída é a erva [...] a erva existe exclusivamente entre os grandes espaços não cultivados. Ela preenche os vazios. Ela *cresce entre*, e no meio das outras coisas. A flor é bela, o repolho útil, a papoula enlouquece. Mas a erva é transbordamento, ela é uma lição de moral” (DELEUZE; GUATTARI, 2009, p.30).

O rizoma é o sentido que esta pesquisa pretende caminhar, operando como um processo imanente de variação, expansão, ramificação e procura encontrar outros sentidos de identidade e de território sul-mato-grossense.

Eu passo a cuia de tereré adiante da maneira “errada”. E quem recebe diz: “toca uma música sul-mato-grossense para o paulista conhecer o som do MS, toca ‘*Trem do Pantanal*’”.

1.1-A REPRESENTAÇÃO DO TERRITÓRIO E DA IDENTIDADE SUL-MATO-GROSSENSE: ENTRE CANÇÕES E LIVROS DIDÁTICOS DE GEOGRAFIA

Alvaro Neder, em seu texto **Peña, Bienvenida Entre Nosotros: Moderna Música Urbana e a Criação de uma Identidade Cultural em Mato Grosso do Sul** (2008), considera que a identidade cultural do Mato Grosso do Sul é atualmente definida, por grande parte de seus atores (agentes culturais, sociais, políticos e econômicos), através de símbolos rurais como a música regional e o Pantanal a partir de imagens que remetem a sua fauna, flora e costumes. O autor aponta que, nos discursos verbais, artísticos e musicais elaborados por esses atores, esta identidade é apresentada como “natural” e expressa a “essência” do sul-mato-grossense, e cita a canção “Trem do Pantanal” de Geraldo Roca e

Paulo Simões - considerada o “hino do Mato Grosso do Sul” - como um desses elementos emblemáticos que são apropriados e passam a ser marcos identificatórios do Estado;

Efetivamente, a canção, e outras do movimento conhecido por *moderna música popular urbana do MS* (GUIZZO, 1982, p. 5), ou MMPU, são aceitas como representativas da identidade cultural do Estado. Isto é comprovado pela convivência com sul-mato-grossenses de diferentes classes, que exprimem de variadas maneiras sua aprovação à ideia de que a MMPU os significa adequadamente. Também o poder público explora em eventos oficiais as mesmas conexões entre a MMPU e a identidade do sul-mato-grossense. (NEDER, 2008, p.16).

De fato, não só a canção “Trem do Pantanal” tem sido considerada o “hino” do Mato Grosso do Sul, mas o disco em que ela está presente, o “Prata da Casa”, é considerado um marco na produção musical sul-mato-grossense. O disco foi lançado como uma espécie de manifesto do movimento musical do Estado e foi gravado ao vivo no Teatro Glaucê Rocha em Campo Grande, nos dias 15 e 16 de maio de 1982, numa realização conjunta entre a UFMS e TV Morena. No encarte do disco, Edgard Zardo, então reitor da UFMS, assina o seguinte texto:

Ao promover o encontro dos compositores e intérpretes da terra, no Teatro Glaucê Rocha, em duas noites de som e alegria, a Universidade Federal de Mato Grosso do Sul espera que este disco figure como marco inicial da cultura musical do Estado em nossa época.

Ao determinar que este disco torne-se a pedra fundamental da cultura musical do Estado, o ex-Reitor da UFMS confirma o que Álvaro Neder pensa sobre construção da identidade sul-mato-grossense; esta relação entre a identidade e a produção musical do Estado faz parte de um processo histórico que nada tem de natural e envolve complexas disputas por parte de vários segmentos sócio-político-culturais do Estado, os quais se articulavam em prol de tomarem para si uma parcela maior da estrutura do poder no interior do jovem território em sua então recente autonomia político-administrativa.

Ainda mais surpreendente porque, apenas dez anos antes, na cultura do Estado dos anos 70, o movimento da moderna música popular urbana, ou MMPU, ocupava uma posição melhor descrita como “marginal”. Esta marginalidade pode ser confirmada também pelos próprios compositores do movimento. “Um dos primeiros foi Geraldo Espíndola, que dizia em 1984 a respeito de seu show Fala Bonito, de 1983, descrito como o de melhor acabamento até então: “[...] a platéia não ocupava os lugares do Paço; o povo ficava gastando gasolina na Avenida Afonso Pena e não entrava no show!” (NEDER, 2008, p.18).

A coordenação e direção geral do projeto “Prata da Casa” estava nas mãos da professora, escritora e hoje membro da Academia sul-mato-grossense de Letras, Maria da Glória Sá Rosa. Ela também deixa registrada as suas palavras no encarte do disco, é interessante observar como suas considerações se confrontam com a citação acima.

Durante anos eles exerceram o ofício de cantar, de expressar em notas, em signos gráficos o amor, o sofrimento, a integração com a natureza, onde bois e homens respiram a amplidão dos rios e dos campos. Cantaram nas praças, nos festivais, nos shows, até que muito tempo depois toda aquela torrente musical se concentrou num espetáculo de duas noites em que o povo vibrou com os acordes de tantas vozes e instrumentos com cheiro de terra, com sabor de raiz. Depois de tudo fica este disco: doze canções que iniciam o registro dos traços indicadores da memória musical sul-mato-grossense.

Segundo o texto de Neder (2008), ao contrário do que sugere o texto da professora Maria da Glória Sá Rosa, tanto a música regional quanto o Pantanal eram, ainda há poucas décadas, recusados como traços identificatórios pela maior parte da população.

Em vista disso, a naturalidade destes relatos contemporâneos em atribuir à população do MS em geral o sentido identitário veiculado por uma canção contracultural, celebratória dos alternativos hábitos vagamundos dos *mochileiros*, não deixa de causar espécie. Estaríamos frente a um processo de criação identitária? Esta hipótese alcança ainda maior relevo em face dos poderosos interesses políticos e comerciais que medeiam esta definição do povo sul-mato-grossense como povo pantaneiro (NEDER, 2008, p.18).

Logo abaixo do texto da professora, o crítico musical, produtor e diretor de espetáculos Roberto M. Moura, também assina um texto no encarte do disco, sua perspectiva é totalmente contraposta às considerações de Álvaro Neder;

O “Prata da Casa” promoção não competitiva da Universidade do Mato Grosso do Sul, reuniu neste disco nomes representativos das várias correntes musicais que habitam o Pantanal. Alguns destes nomes, como Tête Espíndola e Almir Sater, já são conhecidos através dos festivais da Globo pelos brasileiros de Norte a Sul, Leste e Nordeste. A outros pelo talento indiscutível, como o grupo Acaba e Paulo Gê, é bom que ocorra o mesmo. Bom, inclusive para que o Brasil todo conheça um pouco mais aquela região, onde estão alguns dos maiores rebanhos e das mais expressivas plantações da nossa balança comercial, palmilhada pela agricultura em cada centímetro no caminho que vai até Campo Grande. Dádiva do Rio Paraguai, onde beleza e originalidade da flora e da fauna insistem em desafiar a ação predatória do homem, o Pantanal resguarda a originalidade como uma das suas características. E, afinal, também tem sua música, de ritmos próprios e temática singular, a nos recordar permanentemente que, naquele pedaço de terra, como dizem os versos de Paulinho Simões, “o Brasil já foi Paraguai”.

É importante considerar que Neder não está reprovando a tentativa de se estabelecer uma identidade para o Mato Grosso do Sul. Na verdade ele procura compreender que falas como essas, presentes no encarte do “Prata da Casa”, explicitam as ansiedades históricas da intelectualidade sul-mato-grossense para com a ausência de uma identidade cultural definida para o Estado, e na verdade expressam uma preocupação eminentemente cultural;

[...] representa a ansiedade de artistas, críticos, intelectuais e outros agentes culturais defrontados com a contingência de desenvolver uma identidade sul-mato-grossense após a divisão do Estado em 1977. Talvez, então, a ideia de uma música da MMPU ter “forte apelo popular” no início dos anos 80 diga mais respeito à projeção de um desejo, e a uma preocupação pedagógica, do que a uma análise sociológica rigorosa. Esta preocupação pedagógica diria respeito à prescrição, dirigida aos sul-mato-grossenses em geral, para que identificassem-se com um movimento musical jovem, que era detentor de qualidades estéticas e ideológicas canceladas pelos agentes culturais mencionados acima. (NEDER, 2008, p.19).

Apesar disso, o autor considera que a necessidade da criação identitária sul-mato-grossense possui complexas ramificações e motivações conflitantes, envolvendo, “músicos contempladores da natureza”, “pessoas comuns em busca de símbolos geradores de auto-estima e singularização”, ecologistas, “latifundiários em busca de uma apologia de sua atividade e forças políticas e econômicas em busca de ampliação de seus poderes”. A questão também passa pelas preocupações com “um hibridismo latino-americano” por segmentos interessados no poder político e econômico em vista da novas articulações geopolíticas e geoeconômicas trazida pelo Mercosul, e chama a atenção para a “fundamental função mediadora da música no processo de produção de uma identidade cultural”;

Detectam-se, no cruzamento dos discursos musicais, diferentes e contrastantes ansiedades. As ansiedades dos jovens alternativos e ecológicos produzidos pelo forte impacto contracultural dos anos 60, e mesmo assim cultores da poesia erudita, que, insatisfeitos com uma auto-definição limitada ao rural buscaram ativamente referências urbanas. As ansiedades de uma outra classe média, envergonhada de suas origens interioranas e mais identificada com valores das metrópoles. As de ainda outra classe média, orgulhosa de símbolos selecionados arbitrariamente e metonimicamente do imaginário do sul de Mato Grosso – a influência paraguaia, a mística do Pantanal e a estetização do latifúndio figurando com destaque. E as ansiedades das classes pobres rurais em contínua e crescente transição para a urbanização. (NEDER, 2008, p.19).

E por fim, o autor chama a atenção para as “forças decisórias do Estado” e os sujeitos hegemônicos, que também se apropriam dessa produção musical e das imagens produzidas por essas canções para atingir determinados objetivos políticos e econômicos. Um exemplo foi a plenária da OAB/MS realizada em 30/04/1999, com o objetivo de analisar e deliberar sobre a proposta de mudança do nome do Estado de Mato Grosso do Sul para o de Estado do Pantanal;

São amplamente conhecidos os esforços públicos e deliberados do ex-governador Zeca do PT no sentido de promover esta mudança de nome, sob a alegação de que redundaria em expressivo aumento da receita turística do Estado [...]. Desde então, intensa campanha publicitária tem se incumbido de vender a ideia “Estado do Pantanal”. Os esforços de Zeca do PT levaram, inclusive, à contratação, paga com dinheiro público, da escola de samba carioca G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro, para desenvolver o samba-enredo “Salgueiro no Mar de Xarayés, é Pantanal, é Carnaval”, apresentado no desfile carioca de carnaval de 2001 (NEDER, 2008, p.19).

O que pode ser observado a partir do confronto de ideias esboçado acima é a questão da identidade sendo colocada, como já foi discutido neste texto, enquanto identidade territorial se relaciona, ou seja, o sentimento de pertencimento construído pelos indivíduos, no contexto de seus grupos culturais e políticos, com o território, neste caso o Mato Grosso do Sul, a partir da introjeção, ou aceitação, do nome do lugar com seus símbolos eleitos no interior dos limites político-administrativos, o que instaura no imaginário a fronteira do nós, do nosso lugar, em relação ao outro, os de fora e estranhos ao que é nosso território, o que está além fronteira.

Vemos nos textos do encarte de “Prata da Casa” a tentativa de se “inaugurar” essa identidade, uma espécie de “marco zero”, numa clara subordinação da identidade ao tempo linear na configuração de um território delimitado. No entanto, como já foi dito anteriormente, a identidade é um ato de criação linguística, uma produção do mundo cultural, político e social, uma criatura da linguagem e não da natureza, não é uma essência. No entanto, o pensamento representacional e arbóreo, ao buscar uniformizar por semelhanças, considerou a identidade sul-mato-grossense na tipificação de temas expressos na chamada música sul-mato-grossense, aquelas de exaltação aos elementos eleitos por algumas lideranças intelectuais, artísticas e políticas como essências perceptíveis do Estado. Por exemplo, a canção “*Coração Ventania*” de Luiz Carlos Colman, a segunda música de “Prata da Casa”.

*Meu coração é ventania... galopando em brancos versos
Pelos campos dessas terras
De sem fim de sem começo
Pulo a porteira dos meus olhos ... que olham tanto
Me consolo e só me encanto.. de ver moças enfeitadas
Com clarão dentro dos olhos
De luar beijando a mata
Deixo o peito de rédeas frouxas
Se a viola pede pousada
E se a morena me diz não
Viro chuva e tempestade
Não levo amor por caridade
Afino mágoa é na viola
Que protege da tocaia da saudade
Cantando moda de viola
Só não faço chover
Mas bem que eu controlo o tempo*

Estão ali os elementos pitorescos e emblemáticos do que seria o Mato Grosso do Sul como a porteira, a morena, a moda de viola, os campos, ou seja, toda uma imagem idealizada do Mato Grosso do Sul como um Estado povoado por gente simples, humilde, cercado de “paisagens naturais” como o Pantanal, o qual serve de referência para todas as canções deste belo disco, como por exemplo a canção “*Pássaro Branco*” de Francisco Saturnino de Lacerda e Vandir Nunes Barreto, interpretada no “Prata da Casa” pelo Grupo Acaba.

*Quantas penas brancas
Que se movimentam
Neste lago de lama
Nesta lama sem pena
Esta pena tão branca
Enfeitou o meu chão
Decorou o meu céu
Pintou minha planta
Ainda criança aprendi
O caminho dos pântanos
Embora sem pena
Aprendi a voar
Aprendi a voar
Sua asa tão linda
Abraçou o espaço
Desenhou meu retrato
Prá ficar nessa terra
Desvendar o mistério
Da morte mais branca
Que perdeu sua cor
Neste lago de lama
Neste lago de lama
Um homem sem fama*

*De tanto ter pena
Perdeu a canção*

O fato de o Pantanal ser o cenário das canções que procuram representar o Mato Grosso do Sul, confirma a questão já colocada de que a identidade, mantida dentro de uma abordagem estruturada a partir do sentido de representação científica tradicional, está envolvida de sentido metafísico e se fundamenta na idealização de uma unidade sem múltiplas diferenciações; o Pantanal é a unidade sobre a qual, ou seja, um palco, depositam-se os elementos tidos como mais essenciais da identidade sul-mato-grossense.

A título de exemplo do que acabou de se afirmar, podemos fazer uso do livro didático **Geografia do Mato Grosso do Sul** (2005), adotado pelo Estado e escrito por Lori Alice Gressler e Luiza Mello Vasconcellos, no subitem “Quem somos” do item “População”, subdivide-se a população do Mato Grosso do Sul da seguinte forma: *O Pantaneiro, Os Migrantes, Os Indígenas*. Como Alvaro Neder já havia dito, existe uma forte confluência de interesses na afirmação do povo pantaneiro como expressão da identidade do sul-mato-grossense, por isso, este subitem recebe quatro páginas com os seguintes textos, “*Cultura Pantaneira é peça-chave para harmonia no meio ambiente*”, “*‘Amor Peixe’, Uma alternativa para as mulheres de pescadores de Corumbá*” e “*Gente Pantaneira*”.

No mesmo livro, os Migrantes são representados em um texto de uma página e os indígenas em um texto de meia página, além de um mapa com a localização de suas reservas e um texto com o seguinte título “*Mato Grosso do Sul Inicia o Ensino Superior Indígena*”. Mais adiante essa questão será melhor abordada, por enquanto destaco apenas a importância do universo do Pantanal na elaboração desse imaginário da identidade sul-mato-grossense, pois tanto nas canções aqui arroladas, quanto no maior volume de páginas e temas abordados no material didático, focam ao que procede do Pantanal como entidade especial no interior do Estado.

Nessa altura, já se delineia o contexto do plano de referência aqui proposto para abordar a questão da identidade territorial e música, assim como o papel dessa relação no interior da sala de aula. Diante disso, uma interrogação se destaca a partir desse corte sobre a imagem do Pantanal presente nas músicas e no contexto das aulas de geografia, qual seja: essa imagem é a mesma imagem presente nos livros didáticos de geografia?

Segundo Fontanive (2011), o Pantanal é resultado de uma produção histórica fruto dos diferentes sentidos e usos que os vários grupos humanos atribuíram a esse território a

partir do momento em estabeleciam contato com o mesmo. Pantanal, portanto, não está acabado, mas está em processo, constantemente acontecendo, não se restringe aos limites do Mato Grosso do Sul, mas também não se explica por si mesmo.

No entanto, para os Livros Didáticos de Geografia ele já surgiu acabado, não é uma construção em processo; os textos didáticos generalizam as semelhanças e negam as inúmeras diferencialidades que acontecem na idealização fixada com o nome de Pantanal.

O Pantanal nos Livros Didáticos é uma natureza idealizada e estranha ao conjunto societário humano; é tão somente uma porção físico-geométrica do Brasil, fechada e acaba em seus limites fronteiriços, dentro do qual os animais, os vegetais, os rios, os solos, o relevo e o clima ali se depositam da mesma forma desde o início dos tempos. Enquanto conhecimento geográfico, a ordem das semelhanças detectadas nos Livros Didáticos aponta para o necessário desenvolvimento econômico e social, o qual acaba levando a certos problemas ambientais, mas nada que não possa ser resolvido com melhores tecnologias de produção e uma adequada consciência ambiental por parte dos sujeitos responsáveis de tirar do atraso e da selvageria o que resta da desordem e do que resiste ao controle da razão instrumental. (FONTANIVE, 2011, p.123).

Essa é, majoritariamente, a maneira como o Pantanal é tratado nos livros didáticos. O velho modelo N-H-E aí se desdobra, estabelecendo uma representação desse lugar a partir de parâmetros estereotipados, generalizantes e uniformizantes. Por exemplo, a descrição do pantaneiro feita pelo livro didático mencionado acima;

O peão, o fazendeiro ou morador da cidade do Pantanal são os típicos pantaneiros. São pessoas que dependem das variações climáticas do Pantanal para trabalhar e sobreviver. Eles conhecem as mudanças que a região sofre com as cheias e as vazantes e, apoiados nesse conhecimento e no respeito à natureza, sabem quando e o que plantar, quando deslocar o gado para lugares mais altos na época dos alagados e o que pescar e quando a natureza está preparada para isso. A convivência com migrantes, indígenas, bolivianos, paraguaios etc. fez do pantaneiro um povo com costumes típicos da região. Os tererê, por exemplo, muito parecido com o chimarrão do Sul, é uma bebida feita com mate torrado e seco e água fria. Há muito tempo ele é saboreado pelo pantaneiro por influência dos paraguaios. No Pantanal o fazendeiro cria gado em suas terras e o alimenta nas pastagens naturais da região. O peão trabalha para o fazendeiro e próximo à sede da fazenda. No terreno da sua casa, o peão tem uma roça e planta mandioca, feijão, arroz, colhe frutos e pesca para se alimentar. Os que moram na cidade trabalham normalmente em reservas minerais. (GRESSLER; VASCONCELOS, 2005, p.145).

Percebe-se aqui, portanto, a **N**atureza representada pelo Pantanal, com suas variações climáticas, o regime dos rios, enfim, a natureza externa ao homem, em sua própria dinâmica e movimento. Depois temos o **H**omem, representado pelo pantaneiro

com sua cultura influenciada pelos paraguaios e indígenas; podem ser moradores da cidade ou do campo, não importa, sua “essência” será sempre a mesma, a essência de pantaneiro, amante da natureza, respeitador do meio ambiente, crítico da civilização, um ser puro e tomador de tereré. E por último temos a **E**conomia, com o fazendeiro e sua pecuária extensiva não agressiva ao meio ambiente, com seu gado respeitando a mata nativa, usando orgulhosamente suas próprias fezes para fertilizar os campos onde não se usam produtos químicos ou qualquer outro recurso artificial e nocivo ao Pantanal, ou o peão que pesca unicamente para se alimentar, e sua pequena agricultura de subsistência. Como obviamente a questão é pedagógica, a ética é representada aqui pelo desenvolvimento sustentado e a preocupação com a ecologia. Observemos agora, por exemplo, a canção “*Mato Grosso Do Sul*” de Thiago Machado e Neizinho;

*Ecossistema perfeito
Bosques secos e cerrados
Maior planície alagada
Paraíso encantado
Água pura e cristalina
Flora de rara beleza
Nossa fauna pantaneira
A mais rica do planeta
É bonito de se ver
É beleza sem igual
Esse gigante colosso
Que é nosso Pantanal
Eu sou daqui, do aquaçal
Sou dos coriços, aguapés
Sou Pantanal
Eu sou daqui, sou tuiuiú
Amo essa terra
Mato Grosso do Sul*

Observa-se que, por exemplo, ao dizer “Sou Pantanal/Sou daqui, sou tuiuiú” os compositores explicitam a simbologia enunciada pelos sujeitos hegemônicos; o sul-mato-grossense é essencialmente íntimo da natureza e, portanto, puro, não corrompido pelo mundo ‘artificial’ da civilização. Mas o ponto fundamental dessa discussão é o fato de o Mato Grosso do Sul, enquanto estado do Pantanal, ser visto como algo externo, pré-existente, algo para “ser visto”, pois já se apresenta previamente delimitado. Desdobra-se na música o mesmo sentido, a mesma forma e imagem de pensamento presentes no texto didático acima destacado.

A partir dessa aproximação entre textos diferentes, um artístico, a música, outro de caráter científico, o didático, outra interrogação surge: por que alguém que se diz “daqui”

precisaria de discursos científicos como “ecossistema” para fundamentar sua identidade territorial? Dessa maneira, quando o autor diz “Amo essa Terra” não há como não imaginar que ele ama uma terra bem distante de sua experiência, uma terra que ele (re) conheceu num livro de geografia. Sim, os dados expostos por ele, tais como “Maior planície alagada” ou “fauna mais rica do planeta”, estariam em qualquer livro de geografia do ensino fundamental, como por exemplo na “Síntese Geográfica” do paradidático **Pantanal: Mosaico das Águas** de Marcelo Leite;

O Pantanal é a maior planície inundável do mundo. Ele ocupa uma área de mais de 200 mil quilômetros quadrados, dos quais 70% - ou seja, cerca de 138 mil quilômetros quadrados- encontram-se no Brasil, nos Estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. O restante localiza-se na Bolívia (20%) e no Paraguai (10%). Essa imensa região foi declarada Patrimônio Natural da Humanidade pela UNESCO, em 2000. E não por menos. Afinal, ela abriga uma das maiores biodiversidades de flora e fauna da Terra. (LEITE, 2006, p.39).

Vê-se que na canção mencionada, o Mato Grosso do Sul é confundido com o próprio Pantanal, como se o Estado todo fosse tomado por essa paisagem. Outro exemplo disso é a canção “*Meu Mato Grosso do Sul*”, de Carlos Fábio e Carlos Marinho.

*Andando pelos quatro cantos
Desse nosso estado
Eu pude descobrir
O quanto a natureza é sabia
E o que oferece pra gente sentir
Tem rios mata fauna e flora
Que nos surpreende
A cada renascer
Do dia quando o sol levanta
Como que chamando
A gente pra viver
Se ouço Helena Meireles
Zé Correia ou Zacarias Mourão
Lembro de um baile na fazenda
Sob um pé de cedro
Como isso é bom
Mas se você quiser saber
O quanto há de beleza
Em nosso pantanal
Se deixe levar na poesia
De Manoel de Barros
Tudo é tão real
Meu Mato Grosso do Sul
Meu canto é todo pra você
Meu canto é pra cada cidade
Pra cada poeta
Cada amanhecer...*

Novos elementos simbólicos são agregados aqui; algumas personalidades, vultos históricos, artistas e algumas práticas sociais consideradas “tipicamente” sul-mato-grossenses vêm povoar a canção. Nesta música, o Mato Grosso do Sul é um lugar de gente que cria belíssimas obras de arte porque são inspirados pela exuberante natureza e pela simplicidade das pessoas que aqui vivem. Outra coisa fica evidente, a canção aponta o fato de ele ter “*andado pelos quatro cantos desse estado*” para percebê-lo em sua diversidade, mas não como diferenças inerentemente relacionadas à identidade. Vê-se aqui que o Mato Grosso do Sul é o limite territorial determinado pelo Estado, no interior do qual se dá a identidade pantaneira.

Observemos a próxima canção, “Meu Mato Grosso de Norte a Sul” de Moacyr dos Santos, Milton José e Pedro Jacob;

*Eu vou falar com carinho
Do meu Mato Grosso querido
Meu pedaço de Brasil
Que o Brasil tem aplaudido,
Admiro Mato Grosso
Do jeito que tem crescido
Mato Grosso é muito grande
Precisou ser dividido.
Meu Mato Grosso do Norte
Meu Mato Grosso do Sul,
São dois belos Mato Grosso
Embaixo deste céu azul.
Mato Grosso tem agora
Duas lindas capitais
O estado foi dividido
Com carinho, amor e paz
Divisa de Mato Grosso
Com Mato Grosso se faz
Dividiu pra ser maior
E vai crescer muito mais.
Meu Mato Grosso do Norte
Meu Mato Grosso do Sul,
São dois belos Mato Grosso
Embaixo desse céu azul.
Vai meu abraço pro povo
Amigos campo-grandenses
Para o povo cuiabano
Meu coração já pertence,
Na luta pela grandeza
Mato Grosso ninguém vence
Eu tenho a impressão que Deus
Também é mato-grossense.
Meu Mato Grosso do Norte
Meu Mato Grosso do Sul,*

*São dois belos Mato Grosso
Embaixo desse céu azul.*

Com esta canção fecha-se o tripé N-H-E que a geografia, majoritariamente praticada na escola, acaba contribuindo para reforçar uma dada ideia de território e de identidade territorial no Mato Grosso do Sul. Destaca-se nesta última canção o aspecto da divisão do antigo estado do MT e a criação do MS, contudo, o aspecto ufanista das maravilhas de ambos os estados são valorizados ao extremo, paradoxalmente apontando para uma mesma continuidade de valores para dois órgãos federativos. Como nos livros de geografia, não se coloca o jogo de interesses e as necessidades políticas por trás da divisão, apenas fala da mesma e apresenta o mapa político administrativo que localiza e delinea as formas desses estados.

O LD apresenta mais detalhes, geralmente enfadonhos e sem sentido, quanto às riquezas minerais e econômicas, suas extensões territoriais, população, principais cidades e bases físicas. Já a canção não adentra a esses detalhes, mas faz alusão aos mesmos pelo tom apoteótico com que canta as belezas e riquezas desses Estados. Deixa entrever a natureza exuberante e o homem simples, humilde e trabalhador como bases para a economia em crescimento. Como o discurso do livro didático é da ordem do científico, esse aborda os mesmos elementos, tratados direta ou indiretamente pelas canções, mas com outra estrutura argumentativa, de maneira mais objetiva de apresentar as mesmas imagens. Podemos exemplificar isso com o livro didático **Geografia do Mato Grosso do Sul**.

Em Mato Grosso do Sul, a agricultura é uma atividade econômica de muito destaque. Vários fatores concorrem para isso. Entre eles, podemos citar: combinação do relevo com o clima, fertilidade do solo, condições hidrográficas, localização geográfica e, principalmente, sua população. (GRESSER; VASCONCELOS, 2005, p.106).

No mesmo tom de exaltação fala-se da população como algo uniforme, padronizado; passando a imagem do desenvolvimento se pautar “principalmente na sua população” humilde, trabalhadora, lutadora, “matéria –prima” básica das atividades produtivas e do desenvolvimento do Mato Grosso do Sul. Assim como na canção, o povo é força, a energia, sempre lutando pela grandeza do estado.

Assim, a identidade territorial, a partir desses exemplos expostos, é percebida enquanto semelhança e uniformidade idealizadas de um “nós” sul-mato-grossenses, portadores da essência pantaneira, ou seja, humildes, crentes em Deus, trabalhadores e sujeitos desse território, enquanto que os “Outros” são os objetos estranhos a nossa

identidade, não são entendidos como parte de nossa diferencialidade territorial, são apenas diversos de nós e se encontram além fronteira, ou se depositam sobre o nosso território.

Em clara relação com o que já foi pontuado, o sentido de identidade advinda dessa forma de pensar é o de estabelecer semelhanças a partir da negação das diferenças, fazendo com que o projeto societário dos que detem o poder econômico e político imponha um sentido de pertencimento territorial no qual grandes parcelas da população tendem a ser marginalizadas, excluídas ou submetidas artificialmente. Nesse aspecto, as diferenças tendem a emergir e criar tensões.

A civilização ocidental européia, o homem branco e o progresso científico, tecnológico como fundamento para o desenvolvimento econômico, as vidas “mais verdadeiras” cumprindo seu papel civilizador sobre uma terra abençoada, a providência divina que levou o homem branco civilizado e progressista a ocupar este lugar e trazer a civilização e o crescimento econômico; esta é a identidade territorial proposta pelos sujeitos hegemônicos. Isso se reverbera nos livros didáticos e nas canções, como aqui apresentados.

Contudo, alguns aspectos ainda tornam-se necessários abordar, para não simplificarmos e também generalizarmos nossa caracterização desse processo de idealização identitária. Na bela canção “*Mato Grosso do Sul, Meu Amor*” de Renato Teixeira, o estado é descrito como um belo lugar, mas é mais uma imagem saudosa do que um mundo “real”;

*Mato Grosso do Sul, meu amor
Minha terra, meu chão, meu lugar
Eu carrego dentro do meu peito
Um coração sincero que sabe te amar
Quando escuto a sanfona tocando
me vem a saudade eu começo a lembrar
Eu lhe digo com sinceridade
a beleza é verdade podemos provar
Basta olhar pra esta terra da gente
Sentir de repente o prazer de cantar
Eu lhe digo com sinceridade
a beleza é verdade podemos provar
Basta olhar pra esta terra da gente
Sentir de repente o prazer de cantar
Mato Grosso do Sul, meu amor
Minha terra, meu chão, meu lugar
Mato Grosso é a vida da gente
Nossa terra e também nosso lar
Mato Grosso do Sul, meu amor
Minha terra, meu chão, meu lugar*

O autor consegue fugir dos limites racionais e administrativos do Estado e pensar o Mato Grosso do Sul como imagem da memória, prenhe de afetos e de vida. É o som da sanfona que o transporta para esse lugar, algo que outros autores esqueceram; “*Mato Grosso é a vida da gente*”. Mesmo assim, novamente vemos a sinceridade, o coração aberto, a pureza, a beleza da natureza, o chão de terra são os elementos que geram a inspiração para a produção de uma arte tipicamente sul-mato-grossense. Mas assim como antes, o Mato Grosso do Sul é um território pré-existente em que a natureza assume a forma de um paraíso, externo ao ser humano, mas que ao ser observado e absorvido, ou melhor, internalizado, torna-se arte nas mãos de um povo humilde, sincero, honesto, em suma, essencialmente bom.

Ainda nesta perspectiva, pensando na “vida da gente”, a décima canção de “Prata da Casa”, “*Sonhos Guaranis*”, Paulo Simões e Almir Sater, refletem sobre a vida daqueles que foram vencidos neste processo de instalação de um novo arranjo territorial sobre as belas terras que hoje compõem o Estado do Mato Grosso do Sul. E o resultado é o que acontece, em geral, com as canções que tentam dar conta dos negados, marginalizados e estranhados, como os indígenas; a tendência é cair numa relação generalizante do diverso, não se apercebendo das diferenças e tensões;

*Mato Grosso encerra em sua própria terra
Sonhos guaranis
Por campos e serras a história enterra uma só raiz
Que aflora nas emoções
E o tempo faz cicatriz
Em mil canções
Lembrando o que não se diz
Mato Grosso espera esquecer quisera
O som dos fuzis
Se não fosse a guerra
Quem sabe hoje era um outro país
Amante das tradições de que me fiz aprendiz
Em mil paixões sabendo morrer feliz
E cego é o coração que trai
Aquele voz primeira que de dentro sai
E as vezes me deixa assim ao
Revelar que eu vim da fronteira onde
O Brasil foi Paraguai*

Apesar da força das imagens questionadoras dessa canção, resgatando a angústia, dubiedade e força de ser alguém da fronteira, é importante não esquecer que ainda é a voz dos sujeitos hegemônicos que narra a história, pois se fez aprendiz das tradições

estabelecidas no jogo de forças do território, pois fala pelos que estão silenciados ou mudos, não é a voz dos perdedores, mas de quem assim entende os mesmos; isso significa que, mesmo essa canção feita em homenagem aqueles que de forma trágica perderam suas vidas, e agora se tornaram o Outro, é uma narrativa que parte da mesma representação já vista nas canções anteriores. Observemos melhor essa questão a partir da canção “Alma Guarani” de ZéDu.

*Teu céu azul sabe o sorriso de um amor
A paisagem tem perfume de pequi
Verdes mangueiras, carandás, ipês em flor
Um dos estados mais lindos do meu Brasil
A nossa música convida prá rodar
A nossa roda é regada a "Tereré"
Neste compasso você pode deslizar
Guarânia, Polca, Rasqueado e Chamamé
Mato Grosso do Sul, terra da guavira
Da Polca Paraguaia, do churrasco no quintal
Roda de Tereré, no lindo pôr do sol
Dos rios e das matas, do formoso Pantanal
Aqui o sol se mostra o dia inteiro
E a lua cheia é a mais bonita de assistir
Na longa história: Nativos e Forasteiros
A nossa terra tem a "Alma Guarani"
Mato Grosso do Sul, é muito bom te amar
O baile da alegria vai até o sol raiar
Mato Grosso do Sul, é bom viver aqui
A nossa terra tem a "Alma Guarani"*

Novamente os mesmos elementos já destacados, a natureza, dados da vida do povo, elementos típicos e/ou pitorescos, a identidade por semelhança (“Um dos estados mais lindos do meu Brasil”) e desta vez temos o indígena “encarnado como alma” do Estado. O indígena aqui é visto como algo das entranhas, o Outro, o vencido, morto e enterrado que volta como um fantasma a povoar esta alma humilde, simples, de bom coração do povo sul-mato-grossense. Ao perceber o indígena como “alma” do sul-mato-grossense, talvez possa-se pensar que este Outro não seja um dado, uma externalidade, um objeto para o sujeito exatamente por ter sido internalizado, mas acontece que esta alma Guarani é elaborada a partir de uma imagem representada do indígena, ou seja, uma alma de um Guarani criado pela representação dos sujeitos hegemônicos, uma identidade fundada a partir das semelhanças que não se entende da diferencialidade, mas toma a diferença enquanto o Outro diverso de nós.

Sobre esta questão, vale destacar que o disco “Prata da Casa” abre com a canção “Qhyqhyho”, que faz referência ao mito de origem dos povos indígenas;

*Quyquyho nasceu no centro entre montanhas e o mar
Quyquyho viu tudo lindo tudo índio por aqui
Indiamérica deu filhos foi tupi foi guarani
Quyquyho morreu feliz deixando a terra para os dois
Guarani foi pro sul tupi pro norte
E formaram suas tribos cada um no seu lugar
Vez em quando se encontravam pelos rios da América
E lutavam juntos
Contra o branco em busca de servidão
E sofreram tantas dores
Acuados no sertão
Tupi entrou no Amazonas
Guarani ainda chama
Quyquyho na lua cheia quer tupi quer guarani*

Nesta canção de Geraldo Espíndola fica mais clara a questão da representação e do lugar que o Outro enquanto externalidade ocupa dentro da identidade cultural sul-mato-grossense; nesta canção, resgata-se o sofrimento dos povos indígenas frente à nova realidade trazida pelo não índio. É interessante que essa seja a música de abertura de um disco pensado para ser o inaugurador da cultura musical do Mato Grosso do Sul, um dos marcos fundadores da identidade do Estado. Inaugura-se esta identidade com um retrato do “fim” daquilo que foi visto por Qhyhyho, ou seja, o fim de quando era “tudo índio por aqui”. Supõe-se que este era um mundo sem história, sem geografia, um mundo do mito, e agora esta terra em que se encerram os sonhos dessa gente derrotada, os povos indígenas veem seu ‘território’ sendo sobrecodificado pelos códigos da civilização Ocidental. Os indígenas, agora, serão internalizados somente como seres quase mitológicos, como o saci, o curupira, ou mesmo duendes que vagam como poemas a serem escritos pelas terras do Pantanal, os “Outros” não como potências inerentes do devir diferencial, mas apenas o diverso que idealizo, como selvagem puro e injustiçado ou incivilizado perigoso e atrasado que se encontra sobre o “meu” território.

Agora o mundo será outro, e dos espólios desse mundo que surgirá a cultura híbrida do pantaneiro, do povo sul-mato-grossense, devidamente localizada no tempo e no espaço e adequada a nova realidade. O início da identidade territorial sul-mato-grossense se relaciona com a sobrecodificação sofrida pelos povos indígenas. É por isso que o disco “Prata da Casa” se inicia com “*Qhyqhyho*”, o começo da história oficial passa pelo que representamos como os “Sonhos Guaranis”, considerando esta terra aquela que em si encerra (encerrariam?) os sentidos territoriais indígenas; como uma pequena ópera, o

referido disco se encerra com “Trem do Pantanal”, “o segundo hino do Mato Grosso do Sul”, fechando assim as cortinas com uma canção que ‘mapeia’ este novo território.

*Enquanto este velho trem atravessa o pantanal
As estrelas do cruzeiro fazem um sinal
De que este é o melhor caminho
Pra quem é como eu, mais um fugitivo da guerra
Enquanto este velho trem atravessa o pantanal
O povo lá em casa espera que eu mande um postal
Dizendo que eu estou muito bem vivo
Rumo a Santa Cruz de La Sierra
Enquanto este velho trem atravessa o pantanal
Só meu coração está batendo desigual
Ele agora sabe que o medo viaja também
Sobre todos os trilhos da terra
Rumo a Santa Cruz de La Sierra*

Trilhos de trem, fugitivos da guerra, ditaduras ao Leste, cartões postais; é um novo mundo que se estabelece, a geografia dos povos indígenas passa a ser vista enquanto o “mito” diante da “realidade” apresentada pelo “Trem do Pantanal”. E o passageiro desse trem, que observa agora pela janela o Pantanal, a imagem e semelhança deste território, deste “novo mundo”. O passageiro deste trem pode muito bem compreender o sofrimento daqueles que foram massacrados neste processo, mas sua visão não consegue fugir totalmente da lógica arbórea que acompanha o processo. Neste “Segundo Hino” do Estado do Mato Grosso do Sul, quem fala, quem ouve e quem se sente identificado aqui não é o estranho, o esquecido, o negado, o “Outro” por nós reconhecido como o diferente enquanto diverso, mas aquele considerado a “essência” do sul-mato-grossense, a “identidade fundamental” do povo deste Estado.

Reconhecer um canto como um canto oficial de um lugar é reconhecer este lugar naquilo que é cantado. Cantam-se as proezas dos sujeitos hegemônicos, canta-se com olhar de compaixão, como cavalheiros que reconhecem a grandeza do oponente vencido. E o Outro, o vencido, deve se adequar frente a esta nova imagem idealizada da realidade, engolir seu próprio canto, “quieto no seu canto”. O indígena, enquanto dado desse lugar que é o Mato Grosso do Sul, na imagem do Pantanal, é cantado como o sujeito hegemônico o vê; um “algo” dessa paisagem.

Isto fica mais evidente em relação ao fato de que, apesar da instituição da imagem de puros, ingênuos, infantis, folclóricos, no Mato Grosso do Sul, os indígenas representam um sério problema para os detentores do mesmo poder político-econômico que

paradoxalmente quer instituir essas imagens já descritas nas canções e livros didáticos. Ou como descreve Montardo (2009, p.04);

A “elite” dessas cidades, compostas de pequenos fazendeiros ou administradores de grandes fazendas, manifesta em seus discursos um ódio intenso pelos índios devido às reivindicações destes pelo direito à terra. Como se sabe, a situação dos Guaranis no Mato Grosso do Sul é o resultado de uma política adotada pelo Estado brasileiro nos séculos e décadas passadas, qual seja, de desocupação dos espaços e do consequente aldeamento dos índios em reservas.

Essa forma de arranjo territorial se pauta no entendimento que o Mato Grosso do Sul é um território definido por fronteiras fixas que visam atender a claros interesses econômicos e políticos dos sujeitos hegemônicos. Para que essas fronteiras sejam consideradas oficiais é necessário instituir imagens que possam atender ao princípio ordenador da identidade, e é por meio dele que o poder do Estado pode ser exercido. O Mato Grosso do Sul será identificado nas canções, por exemplo, como um lugar pitoresco, aprazível, com exuberante beleza natural. Assim como nos livros didáticos com sua área, número de habitantes, produtos econômicos, solo e clima. E dessa forma os povos indígenas também serão submetidos a esse arranjo territorial, serão identificados em suas características mais gerais, uniformemente classificados como indígenas e alocados em reservas (N-H-E). Fica claro, portanto, que este sentido de território, assim como de identidade territorial, expresso nas canções e livros didáticos aqui apresentados, corresponde a estrutura lógica do pensamento arbóreo e representa o pensamento na forma Máquina de Estado.

Na relação entre o conteúdo de geografia sobre o Mato Grosso do Sul, conforme trabalhados nos livros didáticos, e as canções que visam expressar os aspectos caracterizadores da paisagem que identificam a este Estado como a manifestação da identidade sul-mato-grossense, podemos perceber uma estrutura maquínica de organicamente territorializar um imaginário uniforme, um pensamento modelador e institucionalizador da representação da verdade sobre esse fenômeno denominado território do Mato Grosso do Sul.

Todo um peso da tradição ocidental do pensamento arbóreo, da imagem de pensamento representacional aqui se reverbera nas contingencialidades dos meandros na sala de aula, nas canções ouvidas nos bares, nas propagandas assistidas entre os intervalos dos programas televisivos, na leitura de jornais etc. Consolida-se um pensar maior, um

discurso maior, uma geografia maior. Todos acabam por “naturalizar” e introjetar, ou coproduzir essa imagem maior de identidade sul-mato-grossense. Todos?

Esse pensar orgânico e modelador, que indica a intenção das estruturas de poder em consolidar como deve ser entendido o lugar em que vivemos e de que maneira devemos nos fazer pertencer a este, não sofre tensões e resistências? Será que essa busca pela uniformidade representacional desse território além de hegemônica é também homogênea? Será que o desenvolvimento linear do tempo modelou o espaço a tal ponto que não existe mais potencialidades outras em devir?

A impossibilidade do responder sim a estas perguntas está na própria força do caos que é a vida. Linhas de fuga se esboçam, balbucios há; queremos ouvir a eles ou não? Aí rizomaticamente acontecem outras sonoridades no território, desterritorializando idéias e falas então tidas como únicas e inquestionáveis. Emerge então, diante disso, a manifestação sonora das populações indígenas; a música Guarani. Neste caso, o tempo em sua duração no espaço se desdobra no que já tinha, não é um passado, um presente e um futuro, mas a duração na contingência espacial que devêm na musicalidade indígena como uma virtualidade a se atualizar. A elaboração musical indígena, não como era no passado, mas o que dela se repete em sua diferença a ecoar algo de novo para o que precisamos pensar sobre território e identidade territorial.

Ao me dobrar sobre a produção musical indígena, esse Outro fugidio, que ignoramos e desconhecemos em sua constante linha de fuga de nossas tentativas de enquadrá-lo como o Outro de nossos modelos representacionais, fui percebendo potencialidade para outros sentidos de território, assim como de identidade territorial. Outro sentido de lugar e de pertencimento. Será que essas canções indígenas poderiam ser empregadas no contexto do ensino de geografia de forma que em sua abordagem possamos superar o modelo N-H-E e caminhar em direção a uma geografia que pensa diferencialmente a diferença?

Deise Lucy Oliveira Montardo (2009), em seu estudo sobre a música **Através do Mbaraka – Música, Dança e Xamanismo Guarani**, indica alguns caminhos para se pensar a questão, revelando que existe uma relação entre a música presente nos rituais xamânicos e o sentido de território dos Guarani.

Nota-se que os Guaranis formam amplas redes de comunicação e de troca no território que ocupam, o qual, *grosso modo*, é o mesmo em que estavam no ano de 1500. Encontramos manifestações destas redes nos

rituais, na música, no complexo do xamanismo e nos movimentos de reivindicação de terra, por exemplo.

Percebe-se então que é possível, através música, revelar algo da geografia dos povos indígenas que tem sido sobrecodificado no processo de afirmação do território e da identidade territorial sul-mato-grossense. Se a música Guarani pode indicar, para a questão do ensino colocada aqui, novas possibilidades para se pensar a identidade territorial, talvez este seja o caminho a percorrer. O importante até agora, após essas análises, é dizer que a música e/ou canções sobre o Mato Grosso do Sul não são um recurso que necessariamente contribui para a superação do modelo N-H-E, pois, mesmo nelas, a diferença se submete a identidade. Talvez, e até por isso, pode ser que se encontre na produção musical indígena elementos que possam ser lidos como contrapontos a isso.

Afinal, mesmo em canções que demonstram preocupação com a causa indígena, ou ao exaltá-los, por exemplo, não se foge da leitura do mundo a partir de nossa perspectiva arbórea, representacional, que acaba idealizando e padronizando o Outro segundo nossos referenciais modelares de percepção e de pensamento. Ou como diz em um *koty* (canto-jogo, mais ou menos como um canção de roda) Ava-Guarani, chamado “*Nanembovy’A*”, presente no livro que acompanha o CD “Kosmofonia Mbya Guarani”;

Mesmo quando estamos juntos – tua admiração é falsa

Gostas de nos admirar como se fossemos aves – mas tua admiração é falsa

Gostas muito de nós – Mas tua admiração é falsa

Gostas de nos ter nas mãos como se fossemos bicho de estimação – Mas tua admiração é falsa.

Em outro momento do texto esse CD e livro serão mais bem explorados, por hora entendemos ser importante discutir melhor a maneira como os indígenas em geral são representados, assim cremos poder avançar em nossa abordagem da questão território e identidade.

1.2-A REPRESENTAÇÃO DOS INDÍGENAS NOS LIVROS DIDÁTICOS, NAS CANÇÕES E OUTROS ARTEFATOS

E enquanto esse velho trem atravessa o Pantanal, sobre os trilhos que sobrecodificam essa terra que em si encerra os sonhos Guaranis, ‘inaugura-se’ a nova

identidade territorial como oficial, verdadeira, com limites precisos de tempo e espaço. Com essa identidade se institui quem são os “Nós” e quem são os “Outros” desse território. E agora, para que este território instituído possa ser gerenciado, é necessário que “Nós” façamos a nossa parte, e que os “Outros” também procurem se adequar, ou como está colocado nas “Sugestões de Objetivos” no manual do professor do livro “Geografia do Mato Grosso do Sul” (GRESSLER; VASCONCELOS, 2005, p.06);

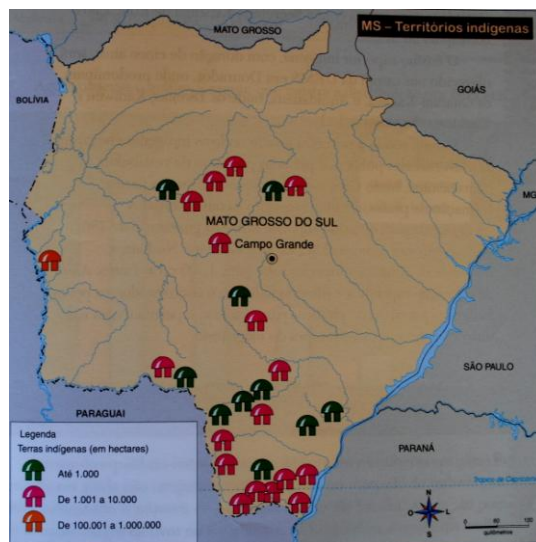
- Conhecer a forma de organização do estado;
- Compreender que a cidadania se constrói com a participação de toda a sociedade;
- Compreender e aplicar conhecimentos relativos a valores como ética e cidadania, entre outros;
- Exercitar a autocritica em relação à sua participação na sociedade;
- Conhecer a bandeira, o brasão e o hino do estado;
- Valorizar os espaços públicos como bens coletivos;
- Reconhecer os tipos de solo, relevo, clima e vegetação do estado de mato Grosso do Sul;
- Valorizar a cultura e os aspectos turísticos do estado;
- Reconhecer a agricultura, pecuária, serviços, turismo, como fontes da economia do estado;
- Reconhecer que a formação do estado do Mato Grosso do Sul está ligada à formação de outros estados e países;
- Perceber que nem todos pensam, percebem ou vêem o mundo da mesma forma;
- Ampliar a tolerância e o respeito frente às diferenças culturais das pessoas.

Pois bem, deve-se, portanto, perceber que nem todos pensam, percebem ou veem o mundo da mesma forma e, como decorrência lógica dessa máxima ética, ampliar o respeito frente às diferenças culturais das pessoas. Como é então que o livro “Geografia do Pantanal” descreve o Outro, o diferente?

A população indígena de Mato Grosso do Sul é grande: são mais de 50 mil índios, que vivem principalmente no oeste do estado. Do Brasil inteiro nosso estado abriga a segunda maior população indígena, perdendo apenas para o estado do Amazonas. A população maior é de índios Guarani Kaiowá. Observe o mapa a seguir com a localização das terras indígenas. (GRESSLER; VASCONCELOS, 2005, p.151).

Em seguida o livro apresenta um mapa com a localização das reservas indígenas;

Figura 1- Mapa das Reservas Indígenas do MS



Fonte: Atlas Nacional do Brasil, IBGE.

Após o mapa, o livro apresenta o texto complementar intitulado “*Mato Grosso do Sul Inicia o Ensino Superior Indígena*”, texto em que se discute a questão da política de acesso e permanência dos indígenas nas Universidades do Mato Grosso do Sul. Pensemos sobre isso. Dentre as sugestões de objetivos proposta pelo livro, três se destacam:

- a) *comparar, constatar e registrar semelhanças e diferenças, permanência e mudanças;*
- b) *reconhecer que a formação do estado de Mato Grosso do Sul está ligada à formação de outros estados e países;*
- c) *Ampliar a tolerância e o respeito frente às diferenças culturais das pessoas.*

A partir disso temos que os indígenas são diferentes, são muitos e boa parte deles se abriga no Mato Grosso do Sul. As terras indígenas são representadas por pequenas Ocas no mapa que mostra a distribuição dos indígenas no Estado, tem-se então que todos os indígenas moram em Ocas, porque Oca é casa de índio. Este mesmo Estado reconhece essa diferença e procura promover, por meio de alguns programas, a inclusão dos indígenas. Quer dizer, nesse item sobre indígenas, trata-se mais de divulgar os programas do Estado do que na verdade ser uma abordagem que consiga propor um melhor entendimento sobre as sociedades indígenas partindo de uma perspectiva da diferença. Os indígenas, neste livro, são uniformemente identificados como primitivos, moram em Ocas e precisam de abrigo e auxílio do Estado para sobreviver e prosperar.

Fica claro, dessa maneira, que a questão indígena neste livro didático é trabalhada com a perspectiva da adequação dessa população às exigências do mundo não-índio, qual seja, conhecer a forma de organização do Estado para possibilitar a participação de todos

num mesmo projeto de gerenciamento do território, para isso que nós devemos assim generalizar e padronizar o que são indígenas, da mesma maneira os diversos grupos indígenas devem se adequar a esse modelo de forma a serem aceitos dentro desse padrão de representação do Outro. Cabe aos indígenas, portanto, aprender e absorver pela escola essa nova forma de gestão do território.

Devem conhecer os símbolos do estado, para assim poderem respeitar e valorizar a história e a fundação desta identidade territorial a partir dos pressupostos racionalizantes de base cientificista. Reconhecer as atividades econômicas mais importantes, no sentido de se localizar dentro daquilo que serão as possibilidades de sua subsistência, além de viabilizarem sua contribuição para o crescimento e fortalecimento do Estado, reconhecer suas “bases físicas”, proteger o patrimônio natural, enfim, incorporarem a forma-Estado em pensamento.

Obviamente que a inserção dos indígenas na escola e no ensino superior é uma condição para que esta população consiga ter condições mínimas de sobrevivência frente aos sentidos territoriais da mentalidade hegemônica do não-indíio, mas não vamos nos ater a essa questão neste momento, no entanto deve ficar claro: da maneira como se estrutura, o ensino prevê sim o reconhecimento da diferença, mas como diversidade, e diversidade enquanto unidade, porque a diferença aí só importa se não compromete o sentido fixo e unitário da identidade. Dessa maneira, o ensino será a supressão da diferença, a adequação do Outro aos parâmetros estabelecidos pelo território do não-índio. Ou como disse Silvio Gallo (2008);

A educação tem sempre se valido dos mecanismos de controle. Se existe uma função manifesta do ensino – a formação/informação do aluno, abrir-lhe acesso ao mundo da cultura sistematizada e formal -, há também funções latentes, como a ideológica – a inserção do aluno no mundo da produção, adaptando-se ao seu lugar na máquina. A educação assume, desta maneira, sua atividade de controle social. E tal controle acontece nas ações mais insuspeitas. (GALLO, 2008, p.81).

De outra maneira, pode se dizer que essas populações devem se adequar a novos mitos e novos ritos, para isso a institucionalização da imagem do indígena, a partir de dada forma de representá-lo, fortalece um caminho a ser seguido por aqueles que “querem” se adequar; ou se mantém dentro da imagem de “exóticos”, ou assumem de vez as condições impostas pelo mundo que os cerca e se integrem ao sentido de território não-indígena.

A antropóloga Lúcia Helena Rangel (2004), ao discutir a questão indígena na atualidade, se remete a Michael Foucault para mostrar como se dá a instalação do biopoder

que o Estado representa. De acordo com ela, o Estado obriga as pessoas a terem uma identidade não só individual, mas uma identidade também coletiva. A autora ainda crítica essa questão exatamente porque, para tal objetivo, o Estado se utiliza de referenciais técnico-científicos que fundamentam esse processo de gerenciamento territorial da população.

A questão de se fazer ciência com essa intenção é confundir as funções de produzir parâmetros de leitura com o de policiamento e controle; não cabe a um pensar científico fixar normas classificatórias do que vem a ser o verdadeiro índio e o que não é verdadeiramente indígena, pois, de acordo com a autora, *“não se pode fazer ciência com a finalidade de imputar uma identidade a alguém, esse é um poder da polícia, não é um poder da ciência”* (RANGEL, 2004, p. 175).

[...] toda a questão que hoje se coloca para esse tipo de conhecimento, a etnologia quer justamente se desvencilhar das categorias classificatórias, porque senão ela vai colaborar apenas para determinadas visões oficiais. Acredito que todos nós que trabalhamos com populações indígenas já deparamos com situações bastante delicadas e difíceis. É preciso instituir uma relação ética. É urgente a construção de uma ética para o tratamento da diversidade cultural, da diversidade social, enfim, de todas as diversidades. Senão vamos cair em categorias classificatórias restritivas e autoritárias. (RANGEL, 2004, p. 175)

Neste sentido, nos remetemos ao trabalho de Teresinha Silva de Oliveira (2003), no qual a autora procura aprofundar a questão e discute a maneira como o indígena é mostrado através de grande variedade de artefatos (como jornais, revistas, livros didáticos, programas de televisão, selos, cartões postais etc.) e os discursos que circulam nessas produções, os quais reforçam e produzem determinados conceitos de identidade. Segundo a autora, é importante que se elabore estratégias pedagógicas perpassando os discursos que circulam nesses artefatos, que não podem ser tomados como “inocentes” ou banais. Na verdade, os conceitos articulados nessas produções são resultados de um conjunto de práticas e discursos que se estabelecem socialmente e, portanto, a partir de relações de poder de quem tem mais “força”, tem mais condições de atribuir aos “outros” seus significados.

A partir disso, considero apropriado desenvolver uma análise das representações de “índio” no sentido de práticas de significação, pressupondo que a existência dessas representações ocorra com base em relações de poder através das quais grupos ou sujeitos mais poderosos atribuam aos “outros”, no caso aos índios(as), seus significados. (OLIVEIRA, 2003, p. 22)

O trabalho da autora é uma minuciosa análise sobre os vários olhares lançados sobre o índio traduzidos através de fotografias, gravuras, pinturas e textos, observando que artefatos, como os exemplos presentes em selos e moedas, incluem imagens que nos informam e nos interpelam com a mesma autoridade do texto escrito.

Ao fazerem a representação de índios(as) através dos produtos que atendem a suas demandas, empresas como a Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos, por exemplo, através da emissão de selos que focalizam traços atribuídos a esses povos, como máscaras, pintura corporal, peças artesanais, “desapropriam” o índio de sua identidade pessoal e o mostram de forma que detalhes como pintura, pareçam essenciais, além de sugerir que as referidas imagens resultam da solicitação dos fotografados. A referência encontra exemplo na imagem do menino índio que ilustra selo postal lançado pela ECT em 1991. (OLIVEIRA, 2003 p. 30).

De fato, essas representações do indígena procuram essencializar ou naturalizar determinados comportamentos. A autora ainda faz uma análise muito bem colocada sobre a maneira como os indígenas são representados em cédulas e moedas.

Trata-se de uma representação muito significativa, pelo fato de envolver um papel com valor monetário, com poder de troca e que atinge uma significativa parcela da população. Observo que tal representação, bem como as demais citadas neste eixo, aponta para uma relação desigual de forças: ao mesmo tempo em que índios ilustram um papel com poder de compra, muitos desses sujeitos não dispõem de condições econômicas para suprir suas necessidades básicas, necessitando, às vezes, mendigar nas ruas. (OLIVEIRA, 2003, p. 33.)

Vê-se a maneira como o poder instituído quer que se entenda o papel do índio em nossa sociedade; algo tão valioso quanto o dinheiro. Mede-se o respeito pelo indígena nos parâmetros daquilo que é central para sociedade industrial capitalista. Busca-se divulgar a imagem do indígena como patrimônio, como a herança cultural do país, como pessoas com direito a sua diferença, daí a necessidade de protegê-los de nós mesmos através de políticas públicas articuladas pelo Estado. Isso é um erro, não é essa a questão, mas sim de como, por meio dessa boa intenção ainda reproduzimos nosso modelo hegemônico de como o “outro” deve ser para assim não nos diferenciarmos. Diante disso, relato uma experiência pessoal.

No meu caso, por ser de São Paulo, foi um choque muito grande quando me deparei com os Guaranis em Dourados. O indígena, para a grande maioria da população de São Paulo, é todo um “Outro” diverso de nós, mas em si não se diferenciam, pois atendem nossas perspectivas de caracterização e identificação do que vem a ser indígena. É

uniformemente organizado como índio e pronto. Ensinamos nas escolas que o índio deve ser respeitado, que são povos importantes da nossa herança cultural brasileira. Sabia que encontraria indígenas em Dourados, mas ao invés das figuras estampadas em cédulas de dinheiro, nos cartões postais, ou fotografias de jornais, revistas e livros didáticos, deparei-me com humanos pedindo moedas na feira da Rua Cuiabá, como tantos outros mendigos já vistos por mim em São Paulo;

[...] além do índio ser representado como “exótico”, é representado também como saudável, farta e diversamente alimentado, ao ter sua imagem sobreposta a produtos atribuídos ao seu consumo, como peixes, raízes, frutos e sementes. É dispensável afirmar que as representações feitas especialmente pela ECT e pela Casa da Moeda vêm carregadas de um teor de verdade muito forte, por provirem de duas instituições federais muito abrangentes, pois os artefatos selo e moeda fazem parte da vida diária de grande parte da população. (OLIVEIRA, 2003, p. 33).

Ao divulgarem tais imagens, além de instituírem a identidade do “Outro”, as empresas ou as instituições envolvidas marcam também fortes relações de poder, pois uma cultura toma a “Outra” como motivo ilustrativo dos produtos que “vendem”. Além disso, a representação do índio articulada por tais instâncias mostram-no como uma espécie de “propriedade da nação”, pertencente ao mesmo território nacional, mas que precisa ser incorporado a esta identidade, caso contrário, deverá ser negado, ou esquecido, senão eliminado (OLIVEIRA, 2003 p. 33).

O que acontece com as imagens e o imaginário que hegemonicamente se construiu sobre os indígenas foi o mesmo processo de construção de referenciais que exemplificamos no item anterior em relação ao Mato Grosso do Sul. Apropria-se da imagem do indígena como um dado do território, instituindo-a como uma propriedade do Estado, mesmo que ainda se vejam indígenas completamente “diferentes” dessa imagem “oficial” andando pelas ruas das cidades.

No caso da escola, o ensino de geografia muito tem colaborado no sentido de instituir significados. Para isso, seleciona conteúdos, destaca comportamentos a serem evidenciados e valoriza práticas sociais de determinados grupos ao destacar, por exemplo, o que deve ser estudado durante o ano e o que deve ser “visto” eventualmente. (OLIVEIRA, 2008).

Além disso, a escola frequentemente se utiliza de artefatos culturais de “outras” culturas para acentuar, frisar, a “diferença”. Assim, ao utilizar utensílios da cultura indígena para tornar concreta a prática pedagógica, a escola transpõe o significado de instrumentos de trabalho e práticas

culturais mostrando-os como instrumentos lúdicos, decorativos e, às vezes, ludo pedagógicos, além de marcá-los como pertencentes a uma cultura “exótica”. Servem como exemplo de transposição de significado objetos de cerâmica e de madeira, como arcos e flechas, simulacros adquiridos por turistas, que, transpostos, passam a adquirir outros significados, passam a ser contemplados como adornos, peças de decoração, “lembranças” de viagem, e não raro ilustram o fazer pedagógico. (OLIVEIRA, 2008 p. 30).

A autora ainda ressalta que além da produção didática, várias outras produções frequentemente estabelecem uma relação entre a identidade pessoal ou coletiva e os artefatos usados, de maneira que os mesmos pareçam essenciais a todos os membros indistintamente. Da mesma forma que marcadores identitários, como pinturas e adornos, são utilizados para representar tribos indígenas, muitas outras “tribos” são identificadas por outros marcadores;

[...] como as *griffes* das roupas que usam, a marca do tênis que calçam, as tatuagens que exibem, a quantidade e os locais do corpo em que aplicam os *piercings* etc., mostrando como freqüentemente aquele(a) que não atende aos padrões sociais e culturais é “marcado(a)”. Essas questões frisam a forma como as “marcas identitárias” – entendidas aqui como significados culturalmente inventados – são usadas com a finalidade de diferenciar, classificar, os sujeitos, sendo inscritas no corpo para assinalar a diferença, o pertencimento a essa ou aquela tribo”. Assim, ao mostrarem índios(as) valorizando tais aspectos, livros, jornais, revistas etc., além de essencializarem características, projetam também um público que parece esperar tais imagens. (OLIVEIRA, 2008, p. 30).

Observemos esta mesma questão em um exercício da apostila de geografia do sistema Anglo para o 6º Ano do ensino Fundamental. Após o texto que descreve as características dos indígenas, as várias tribos existentes, mapas mostrando áreas de concentração, tabelas quantificando por regiões a distribuição da população, chega-se ao exercício que tem por finalidade avaliar o que foi aprendido.

Figura 2- Exercício da Apostila Anglo – 6º ano.

Em casa

1. Há pessoas que fazem marcas no corpo para se identificar como membros de determinado grupo. Muitos indígenas fazem isso. Os xavantes, por exemplo, usam pauzinhos enfiados nos lóbulos das orelhas; os suiás, do Xingu, colocam no lábio inferior um pedaço de madeira circular, chamado botoque. Outras pessoas se pintam, fazem tatuagens, perfurações e cicatrizes, para traduzir, com elementos visíveis, seus valores e suas crenças. Observe a foto abaixo e responda às seguintes questões:



- a) A pessoa retratada é um índio brasileiro? *nao*
b) Como você chegou a essa conclusão?

ENSINO FUNDAMENTAL – 5ª SÉRIE

346

SISTEMA ANGLO DE ENSINO

Fonte: Apostila Anglo.

Qual seria a resposta da questão A? Arriscaria em dizer que não, não é um indígena brasileiro. Já na questão B, chega-se a esta conclusão percebendo que, apesar dessa pessoa pintar os cabelos e fazer marcas no corpo, como fazem os indígenas, ela é branca. Apesar de não saber se a resposta está correta (meus alunos sempre ficam em dúvida também), posso perceber o raciocínio a que o exercício procura empreender: os alunos seriam capazes de identificar um indígena se o vissem? Aparentemente sim, desde que soubessem que o indígena é essencialmente diferente desta pessoa retratada na foto, ou seja, antes de conhecer, o aluno deve aprender a “reconhecer” por semelhança.

O que a atividade almeja é exercitar uma forma lógica de pensar, que estabelece limites e lineariza o considerado processo correto e único de se deduzir a verdade dos fatos observados. Sócrates é humano, todo humano é mortal, logo...; os punks são um grupo semelhante entre si e diferente dos indígenas, que são semelhantes entre si ao seu modo. O que resulta dessa forma de pensar é o que está a priori colocado como verdade inquestionável: indígenas não são punks, daí deduzimos que....

Pode parecer simplista, sem profundidade o que está aqui apontando, mas o que está colocado é o seguinte, a concepção de indígena nos livros didáticos, e a maneira como os indígenas são representados nas canções, mostram uma clara visão do não-indígena

sobre o indígena. Um sujeito que pensa um objeto. Vejamos isso de forma mais clara a partir de um trecho da apostila do sistema Etapa.

A contribuição cultural da população indígena na formação do povo brasileiro vai da miscigenação, passando por hábitos e costumes, tais como banhar-se todos os dias, sentar de cócoras, comer na cuia, dormir na rede, cultivar plantas tropicais (mandioca e milho), até chegar na contribuição linguística, representada por numerosas palavras, principalmente as designativas de acidentes geográficos, de vegetais e de animais (SISTEMA DIDÁTICO ETAPA – GEOGRAFIA – 1ªSÉRIE, 2006, p.84).

Vê-se aqui a identidade sendo percebida a partir de suas representações. De acordo com o trecho destacado, a identidade do povo brasileiro recebeu dos indígenas, em determinado momento, algumas contribuições que a tornaram fixa, rígida e imóvel. Em outras palavras, o que há de indígena no povo brasileiro corresponde a uma série de comportamentos e hábitos possíveis de serem mensurados a partir da representação do que seja “essencialmente” indígena. E surge neste ponto o problema da diferença e sua relação com a identidade na geografia, como já foi discutido por Moreira (2010), ou seja, não se percebe nesta análise que a própria identidade indígena - além de extremamente ampla, complexa e diversa – também vem sofrendo ao longo da história todo o tipo de transformações que a afastam de sua representação idealmente clássica.

Fica evidente que a questão da identidade perpassa por um conjunto de práticas narrativas criadas pela representação, portanto inventadas, que tornam possível determinadas características serem associadas a sujeitos e/ou grupos (índios, punks, etc.), de forma generalizada e pejorativa, para explicar e definir como única a variedade de vivências e experiências que possuem (OLIVEIRA, 2008).

As formas discursivas que tendem a generalizar características, vozes e imagens, traços comuns articulados estrategicamente, criaram e reforçam o estereótipo que é instituído por uma repetida sequência de “certezas”, no qual quem tem sua fala legitimada atribui aos “outros” seus significados de forma segura, estável e inquestionável. (OLIVEIRA, 2003 p. 22).

Percebe-se, assim, que a representação é um processo de significação histórica que se constrói socialmente e que é determinada pelas relações de poder (OLIVEIRA, 2003), ou que a “*representação é a produção do significado do conceito em nossa mente através da linguagem*” (HALL, 1997, p.17) e, dessa forma, a instituição do “Outro” como algo diverso de nós pode ser aceita a partir da idealização uniformizante de nossa identidade

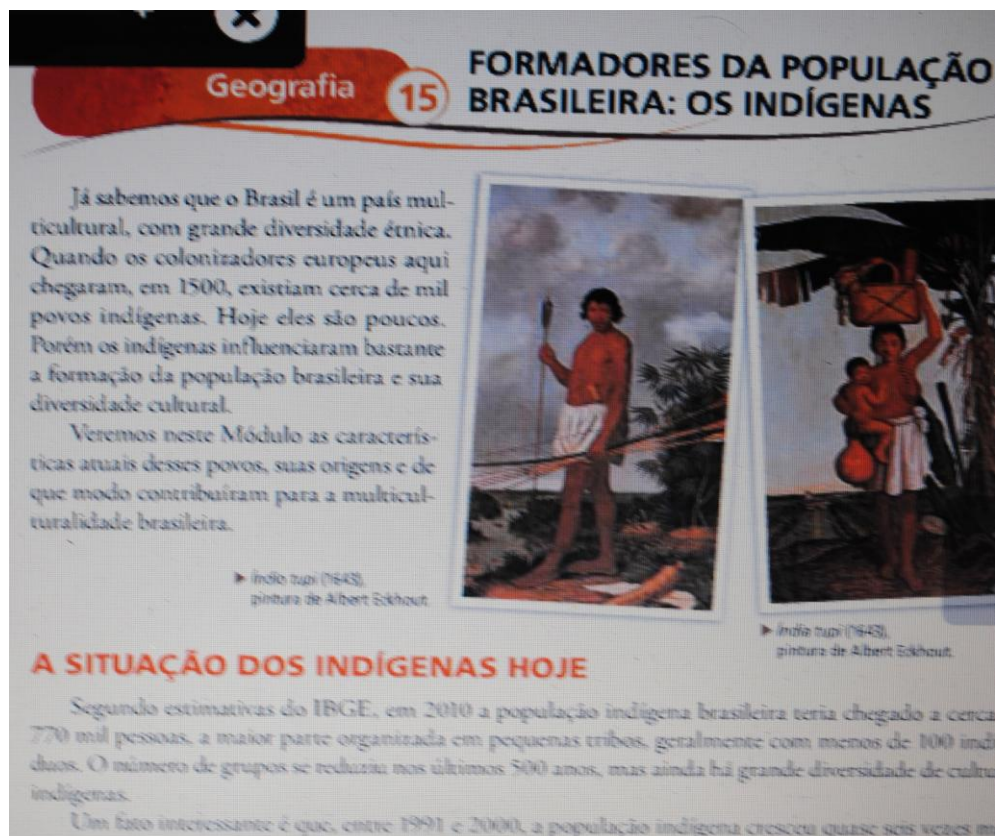
com o território institucionalmente organizado. Hegemonizam-se as práticas imagéticas de pertencimento ao lugar e de como os estranhos devem se comportar para serem aceitos por aqueles que se sentem donos dessa espacialidade, em seus aspectos políticos, econômicos e culturais, através de marcas discursivamente impostas com base nos conceitos que o sujeito hegemônico tem de si e dos poderes que sustenta, sejam eles de ordem religiosa, financeira, linguística etc. (OLIVEIRA, 2008, p. 22).

Assim, a imposição de significados aos “outros” frequentemente é feita de forma sutil e partindo do pressuposto da presença de uma correspondência adequada entre o sujeito e os significados que estão sendo atribuídos, de forma que passam a ser vistos como naturais, como parte deles. E o olhar que produz representações através dos livros didáticos e revistas analisados mostra índios (as) como sujeitos dotados de conhecimentos, costumes e habilidades específicas e essenciais, de forma que pareça que somente esses sujeitos as possuam. (OLIVEIRA, 2008, p. 30).

Se a representação está inserida dentro de um jogo de poder, torna-se muito evidente, dessa forma, que os sujeitos ou as práticas mostradas como diferentes serão sempre representados de forma que pareçam inferiores; a diferença não é estabelecida de maneira desinteressada, mas antes disso, ela é instituída a partir de discursos e “olhares poderosos” (OLIVEIRA, 2008 p. 30).

Por isso é que, como professor, não tem sido fácil perceber que durante anos também trabalhei para que estas imagens fossem instituídas. A mudança para Dourados me revelou a multiplicidade escondida por debaixo dos discursos escolares. São imagens como essa abaixo que os livros didáticos trazem e são a partir dessas imagens que os alunos identificam os indígenas;

Figura 3- Representação dos Indígenas na Apostila Anglo



Fonte: Apostila Anglo, 2011.

Ao me envolver ainda mais com a rotina e dinâmica da cidade, pude perceber que as representações indígenas se chocam com a realidade dos fatos. Um exemplo é o grupo de Rap “Brô MC”. Considerado o primeiro grupo de “Rap indígena” do Brasil, são de Dourados e em letras que misturam o português e o guarani, narram os problemas que passam em suas aldeias e o preconceito da sociedade não-indígena, enfim, imagens fortes sobre sua realidade e a partir de seus pontos de vista. Eu os fotografei em uma de suas apresentações para poder pensar um outro exercício para o mesmo conteúdo da apostila Anglo. Na verdade, minha intenção era poder levantar o questionamento dos alunos com relação ao material didático proposto pela escola. Ao som de canção na noite em que os fotografei, provocaria o colega que elaborou aquele exercício da apostila Anglo; faria todo o exercício do Anglo e no final proporia uma discussão com o seguinte exercício: Observe as fotos e a letra da música a seguir e responda às seguintes questões:

Figura 4- Brô MC’s no Grito Rock 2011



Fonte: Acervo do autor (Maio/2012)

*Te mostro a vida de verdade
 Seja bem vindo a minha realidade
 Sei que quando eu passo me olha diferente
 Gente luta pra manter a nossa crença
 O Homem branco traz doença
 Dizimou nosso povo
 Causou nossa miséria
 Agora me olha com nojo
 Sou índio sim
 Vou até falar de novo
 Guarani-Kaiowa eu me orgulho do meu povo
 Esse povo que é guerreiro
 É batalhador
 Um povo que resiste com força e com amor
 Amor pela terra querida.
 Amor por seus filhos e filhas
 Filhos e filhas largados pela vida
 Mais de 500 anos, uma ferida que não cicatriza.
(Bro Mc's - A Vida Que Eu Levo)*

- a) As pessoas retratadas na canção e nas fotos são indígenas brasileiros?
- b) Como você chegou a essa conclusão?

Obviamente que essa canção nunca seria eleita o “segundo hino do Mato Grosso do Sul”. Não é a voz dos sujeitos hegemônicos quem fala. No entanto, estaríamos exercitando

a mesma lógica de pensamento apresentada na atividade da apostila do Anglo, mas com adendos imagéticos e sonoros que provocariam o estranhamento dos referenciais a priori entendidos como únicos. Os punks no exercício anterior negam a possibilidade da imagem ser de um indígena a partir de referenciais de representação da verdade já instituídos, mas agora vemos a possibilidade dos indígenas serem *rappers*. Isso potencializa linhas de fuga para novas perspectivas de leitura e entendimento do mundo.

Mas a questão aqui não é opor a música dos sujeitos hegemônicos contra a música dos excluídos, isso seria tentar compreender os indígenas na sua força reativa em relação a civilização Ocidental. A questão não é discutir a sua diferença enquanto ser diverso em “relação a” (civilização Ocidental, os brancos, etc.), mas a “diferença em si”, como se pode produzir diferenças a partir da própria diferenciação do pensar a identidade. O território até então plano e delimitado em sua linearidade temporalmente evolutiva começa a manifestar multiplicidades de espacialidades de leituras outras. Isso provoca tensões e novos devires de sentidos.

Ao estabelecer esses intercessores entre os exercícios didáticos, a música do Bro MC's pode provocar esse questionamento e se desdobrar sobre a discussão dos problemas sociais que vivem os indígenas; no entanto, isso não está na música mesma, pois ela segue a estrutura representacional da musicalidade ocidental, não necessariamente possui a força de desconstruir a leitura da identidade como essência e do território como exterioridade, mas já se tangenciam possibilidades nessa direção. Vamos, portanto, dar mais uns passos adiante nesse processo.

1.3-PROBLEMATIZANDO: A IDENTIDADE COMO ESSÊNCIA E O TERRITÓRIO COMO EXTERIORIDADE NO ENSINO DE GEOGRAFIA

Até agora, de acordo com o discutido, tem-se que a identidade é elaborada a partir de representações, cuja leitura idealizada e generalizante tende a colocar em antagonismos simplistas o que se assemelha e o que difere em relação às forças hegemônicas, fazendo

com que o território seja pensado como uma exterioridade aos corpos individuais de determinada formação social;

A identidade é o fator articulador-assegurador de senso comum para a constituição de um real dê-concretizado, por consequência sem densidade e linear. Portanto, um real que é mais facilmente conformável, com a redução da realidade a uma realidade governada pela ideia. (JARDIM, 2005, p.71).

O que acontece, portanto, é a submissão da realidade aos conceitos, categorias, generalizações da diferença por semelhança. Para os filósofos contemporâneos que procuram romper com a representação clássica, aquela que se fundamenta na metafísica da verdade contra o falso, tudo em princípio é diferente. Para Deleuze, por exemplo, o próprio ser é diferença pura, pois tudo o que existe numericamente ou fisicamente está sempre em processo de diferenciação. A identidade é algo que diz respeito à esfera da lógica que visa fixar em determinadas imagens a constante diferenciação da diferença e do semelhante do pensamento enquanto acontecimento da realidade.

[...] em Deleuze a diferença é o simulacro (no sentido da falsa cópia de Platão). O mimético. O não confundido com a semelhança. O não mediado pela representação (a analogia, a oposição, a repetição) que leva a diferença a desaparecer na identidade. Diferença é diferença da identidade e da semelhança, o algo posto de fora das articulações do sensível e do inteligível, o que se relaciona ao movimento do devém-revém do mesmo de Nietzsche. (MOREIRA, 2010, p.162).

Neste caso, portanto, o que se censura à representação é permanecer na forma da identidade sob a dupla relação da coisa vista e do sujeito que vê (DELEUZE, 2006, p. 107). E novamente Jardim (2005), reforça esse entendimento considerando que;

É a identidade que, em se constituindo como um eficaz meio de controle, também concorre para possibilitar a inteligibilidade em relação ao predomínio da ideia como processo de redução do real a um determinado número de gêneros que idealmente se apresentam com a pretensão de totalização da realidade. [...] Tanto a medida assegura a temporalidade da ideia, quanto a identidade assegura a sua espacialidade. (JARDIM, 2005, p.70-71)

A questão do território, tal como majoritariamente é abordada, tantos nos livros e aulas de geografia, assim como reproduzida pelas práticas culturais, políticas e econômicas cotidianas, aponta para aquilo que os processos disciplinadores e de controle territorial não querem assumir, qual seja, território em geografia não é algo dado, pré-existente. O território enquanto exterioridade e rigidamente delimitado é um dos traços da nossa

herança cultural colonizadora, de tradição europeia, portanto, tratar a identidade indígena a partir dessa concepção de território já é em si o exercício de um poder instituído.

São muitas as formas conhecidas de domínio de território e relações territoriais na história. Nas sociedades comunitárias mais antigas, em geral ainda nômades ou entregues ao semi-nomadismo, o recorte territorial tem uma forma tão vaga quanto o é o seu movimento de territorialização. O processo da ambientação está se realizando ainda e a noção de território está esmaecida. É nas sociedades de classes antigas e modernas, nas quais o Estado surge junto a ele a cidade como um elo de comando necessário, que o território aparece como recorte de domínio de espaço claramente. (MOREIRA, 2010, p.91).

O sentido de território não é único, existiram e existem outras noções e maneiras de as relações espaciais acontecerem. O sentido de território que procura delimitar fronteiras com traçados rígidos, precisos e objetivos, relaciona aquelas sociedades que por alguma razão precisaram manter controle sobre uma determinada porção do espaço, ou seja, “estabelecer-se”, fixar-se, manter “estável”. Em outras palavras, instaurar uma “máquina de Estado” que produza a disciplinarização necessária para a incorporação dessa forma de pensar, a lógica que justifica esse modelo de Estado.

Ao fixar, inscrever e organizar a circulação de domínio do Estado, a cidade formaliza o território, injetando-lhe o conteúdo simbólico do poder que o incorpora como sistema de domínio e hegemonia de classe sobre um universo de população definido. (MOREIRA, 2010, p.91).

A definição de território a partir dos parâmetros que procuram delimitar fronteiras rígidas teve um efeito devastador sobre os outros possíveis sentidos de território. A questão dos conflitos da demarcação de terras indígenas, não só no Mato Grosso do Sul, é sem dúvida nenhuma resultado dessa diferença que se presentifica a cada situação, apesar de negada enquanto outra possibilidade de se viver espacialmente.

O caso brasileiro, portanto, tal como todo e qualquer processo ocorrido no que veio a ser denominado continente americano, envolve um duplo processo de destruição-construção da ordem territorial, no qual o ato de destruir é a condição básica do próprio existir da colônia. A transformação das sociedades tribais (autóctones ou africanas) em trabalhadores escravos é um outro aspecto dessa reordenação. O trabalho com objetivos cumulativos é, efetivamente, a única relação social capaz de garantir o desenvolvimento e a consolidação do poder português e isso implicou um processo conjunto de reculturalização e genocídio cuja irracionalidade aparente é, de fato, a racionalidade necessária à redefinição da ordem territorial do pacto colonial – o mesmo poderíamos dizer do genocídio generalizado nas terras espanholas e, mais tarde, nas inglesas. (SANTOS, 2002, p. 118-119).

Por isso, a identidade territorial não pode mais ser entendida com base nos critérios analíticos do século XIX, quando era considerada como algo a ser rigorosamente fixado a determinado arranjo societário, instaurando a permanência de posturas e ideias a engendrarem determinada concepção de cultura, a qual se restringia a formas ditas como corretas de pensar, agir, assim como de elaborar artefatos, se comunicar por meio de uma língua e praticar determinado padrão gestual e ritualístico circunscritos ao território enquanto limite previamente estabelecido.

Ferraz (2007) escreve que o entendimento sobre Cultura nos estudos geográficos tem seu processo de sistematização e institucionalização a partir deste mesmo século, e se relacionava ao desenvolvimento de novas técnicas de registro e transmissão de informações, que tinham por objetivo corresponder às necessidades de identificar e mensurar os diversos territórios passíveis de exploração e controle econômico, colocadas por aquele novo arranjo capitalista.

Essa delimitação territorial permitia identificar a relação dos povos com seus ambientes, estabelecendo o sentido de unidade e a consolidação da desejada identidade regional até a escala do Estado-Nação. A partir da identificação e caracterização de determinado povo com um território devidamente delimitado e mensurado, tornava-se viável organiza-lo ao redor de uma estrutura jurídico-política caracterizada como Estado-Nação, a qual, em nome dos processos civilizatórios e desenvolvimentistas, implementava determinadas práticas de controle social e de administração territorial comuns a todos os povos articulados por esse modelo (FERRAZ, 2007, p.32).

Dessa maneira, Cultura será entendida primeiramente como uma série de artefatos e práticas como roupas, técnicas de trabalho, alimentação, religião, língua, escrita, os utensílios, a moradia, arquitetura, ou seja, elementos que possibilitassem a caracterização de um determinado arranjo sócio-paisagístico, viabilizando assim certa identidade regional passível de ser fixada em conceitos rígidos, em imagens precisas e imutáveis de mapas e gráficos (FERRAZ, 2007). Ainda segundo o autor, naquele momento, século XIX, os estudos geográficos tiveram grande importância, pois contribuíram para a elaboração dessas identidades territoriais partir da definição e caracterização dos lugares e regiões segundo um projeto evolutivo-desenvolvimentista, tendo por referência referenciais econômicos e culturais das chamadas nações mais civilizadas.

Se tal processo se ajustava aos meios técnicos e tecnológicos, assim como as condições de controle territorial experimentadas ao longo do século XIX e início do século

XX, após as profundas mudanças nos processos tecnológicos e nos mecanismos de disputas econômicas e políticas entre os Estados e corporações econômicas que se estabeleceram a partir da segunda metade do século XX, os meios de gerenciamento e controle territorial passaram a ser outros.

Diante disso, pode-se perguntar: como é possível para a geografia pensar na questão da identidade territorial no mundo de hoje, e especial no corte aqui proposto em Mato Grosso do Sul, quando se pauta para abordar tal questão a partir de uma ciência que visa priorizar os interesses disciplinadores do território pelo Estado pela perspectiva do modelo consolidado no século XIX, o N-H-E? A busca do conhecimento geográfico em perpetuar sua tradição com o projeto de consolidação da lógica uniformizante para ordenar e homogeneizar as multiplicidades de fenômenos e culturas, fazendo uso de uma determinada racionalidade que entende a linguagem linearmente articulada como valor do intelecto superior e representa o grau máximo de humanidade, encontra-se profundamente fragilizada.

O caminho para geografia talvez não seja ficar insistindo nesse vínculo com o poder estatal. Mas como a geografia pode compreender sua função enquanto conhecimento científico para além do modelo N-H-E, notadamente perante as questões de identidade territorial em um mundo cuja dinâmica territorial é cada vez mais complexa e múltipla? A resposta possivelmente caminhe pela busca e prática de outra perspectiva de pensamento científico, de outra postura frente ao Estado e a sociedade. Silva (2010) propõe um caminho bem instigante.

Para, portanto, instaurar outro devir que afirme a diversidade de vivências no mundo, de respeito à diversidade e de superação da uniformização de comportamentos, ideias e valores, o sentido de território físico, delimitado, enrijecido e separado da própria dinâmica da vida deve ser agenciamentado. Isso significa buscar outras formas de se pensar a ciência, ou seja, novos planos de referência a partir de planos de imanência filosófica que viabilizem os conceitos como inerentes ao viver, e não para se impor transcendentemente ao mundo humano (SILVA, 2010, p. 70).

Dessa forma, esse pensamento se completa àquele que iniciou essa discussão, ou seja, não poderemos abordar o multiculturalismo em educação simplesmente como uma questão de tolerância e respeito para com a diversidade cultural ou, como já disse Silva (2004), ver a identidade e a diferença como uma questão de produção significa tratar as

relações entre as diferentes culturas como uma questão que envolve, fundamentalmente, relações de poder.

A identidade e a diferença não são entidades preexistentes, que estão aí desde sempre ou que passaram a estar aí a partir de algum momento fundador, elas não são elementos passivos da cultura, mas têm que ser constantemente criadas e recriadas. A identidade e a diferença têm a ver com a atribuição de sentido ao mundo social e com disputa em torno dessa atribuição (SILVA, 2004, p. 96).

Contudo, podemos aprender com a diversidade cultural, com experiência de grupos humanos que possuem outras línguas, outros referenciais de pensamento, outros parâmetros de criação espacial de suas existências. Por isso, como escreveu Douglas Santos.

O que necessitamos é rever nossa leitura, uma vez que por trás da célebre frase do General Custer de que “índio bom, é índio morto” esconde-se o fato de que índio morto é a condição da expansão territorial e, portanto, da mudança radical da geografia que está dada para uma outra que, na época, faz parte somente do imaginário dos colonizadores (SANTOS, 2002, p. 119).

Neste caso, matar o índio é destruir outras leituras de mundo, outros sentidos de território e, por isso, torna-se importante para a geografia mudar suas perspectivas, tanto de pesquisa quanto de ensino. Além disso, de acordo com Silva (2010, p.70) dialogar com outros saberes e linguagens, principalmente aqueles que abordam as questões espaciais e de produção de identidade, mas que não enrijecem seus pensamentos em conceitos estanques e pobremente delimitados é uma necessidade para superarmos muito dos impasses e conflitos que atualmente vivenciamos.

No que tange ao ensino, Silva (2004, p.98) considera que existam quatro formas consagradas de se tratar da questão da identidade e da diferença. A primeira é como já foi colocado na análise das canções, a questão da tolerância sem entendimento das relações de poder. O resultado é a produção de novas dicotomias (o caso do Rap do Brô Mc's), como a do dominante tolerante e do dominado tolerado ou da identidade hegemônica, mas benevolente, e da identidade subalterna, mas “respeitada”.

A Segunda, que ele chama de “terapêutica”, toma a discriminação e o preconceito como atitudes psicológicas inapropriadas e devem receber um tratamento que as corrija. Dinâmicas de grupo, exercícios corporais, dramatizações são estratégias comuns nesse tipo de abordagem (SILVA, 2004, p.99). O terceiro tipo, considerado pelo autor como uma estratégia intermediária entre as duas anteriores, consiste em apresentar aos estudantes uma

visão superficial e distante das culturas; aqui o outro aparece sob a rubrica do exótico, além de não questionar as relações de poder envolvidas na produção da identidade e da diferença culturais, ainda as reforça (SILVA, 2004, p. 99). E a última abordagem, a qual o autor se propõe a argumentar em favor.

Nessa abordagem, a pedagogia e o curriculum tratariam a identidade e a diferença como questões de política. Em seu centro, estaria uma discussão da identidade e da diferença como produção. A pergunta crucial a guiar o planejamento de um curriculum e de uma pedagogia da diferença seria: como a identidade e a diferença são produzidas? Quais são os mecanismos e as instituições que estão ativamente envolvidos na criação da identidade e de sua fixação? (Silva, 2004, p. 99).

Para o autor, portanto, antes de tolerar, respeitar e admitir a diferença, é preciso explicar como ela é produzida; ao invés de simplesmente reconhecer ou celebrar a diferença, o aluno precisaria exercitar o questionamento sobre os sentidos convencionais que esses termos acabam sendo empregados. Os estudantes deveriam ser estimulados a explorar as possibilidades de transgressão e subversão desses conceitos rígidos a partir de um currículo capaz de abrir o campo da identidade para as estratégias que tendem a colocar sua estabilidade em xeque: hibridismo, nomadismo, travestismo, ou seja, estimular os alunos a cruzarem fronteiras.

Estimular, em matéria de identidade, o impensado e o arriscado, o inexplorado e o ambíguo, em vez do consensual e do assegurado, do conhecido e o assentado. Aproximar a diferença do múltiplo e não do diverso [...] introduzir a cunha da diferença em um mundo que sem ela se limitaria a reproduzir o mesmo e o idêntico, um mundo parado, um mundo morto.[...] Dessa forma, talvez possamos dizer sobre a pedagogia aquilo que Maurice Blanchot (1969, p.115) disse sobre a fala e a palavra: fazer pedagogia significa “procurar acolher o outro como outro e o estrangeiro como estrangeiro; acolher outrem, pois, em sua irreduzível diferença, em sua estrangeiridade infinita, em uma estrangeiridade tal que apenas uma descontinuidade essencial pode conservar a afirmação que lhe é própria”. (SILVA, 2004, p. 100/101).

O problema é que, como já colocou Moreira (2010), a história da geografia optou pela identidade pautada na semelhança, negando as diferenças, que são entendidas como meros contrários, o diverso enquanto antípodas daquilo que é tido como correto. Isso segundo o autor seria sepultado sob o traço unitário da identidade.

Considerando a análise crítica da história da geografia, da epistemologia e da metodologia do pensamento geográfico, feita por Moreira (2006), a geografia é uma ciência de Estado. Em outras palavras, para a geografia do Estado, a realidade é externa ao sujeito que a pensa, um corpo sólido mensurável que se manifesta sob a forma de um

espaço linear e pressupõe uma lógica racionalizante para ser devidamente conhecida; para tal, procura estabelecer modelos explicativos que sejam estáveis e homogeneizantes, dessa maneira, a geografia do Estado tem como fundamento um espaço fixo, o ocupar prioriza uma lógica racionalista sustentada por uma visão do mundo enquanto exterioridade, e que necessita de um olhar objetivo que organiza o mundo segundo uma ordem pautada no tempo linear.

O processo de diferenciação, nesse contexto, deve ser negado pois compromete a realização do controle, daí transformar o mesmo em um conceito contrário ao de identidade, entendido apenas como diverso, de maneira que o controle sobre a produção da identidade se restrinja as semelhanças, “naturalizando” metafisicamente os processos que tendem a eliminar as diferenças, estabelecendo limites rígidos e fixos para a identidade, procurando dessa forma manter o controle e o acesso aos privilégios. Dessa maneira, tanto o território quanto a identidade só podem ser compreendidos a partir de discursos que essencializam e fixam seus sentidos.

Por exemplo, vamos pensar sobre a questão da identidade territorial sul-mato-grossense fazendo uso do artigo de Ferraz, Nunes e Alonso (2011) sobre as formas generalizantes e uniformizantes que tomaram as ideias sobre o que vem a ser índio no contexto do conflito territorial que envolveu proprietários de terras, movimentos sociais e mídia durante o ano de 2008 no Mato Grosso do Sul.

De um lado temos os fazendeiros, que contam com apoio de boa parte da mídia e dos vínculos políticos institucionais, para consolidar a leitura que as terras não podem ser demarcadas como reservas indígenas, mas exploradas economicamente para aumentar a riqueza da região. De outro, encontramos os indígenas, com apoio de parcelas de não indígenas (pesquisadores, ong's, movimentos sociais), que reivindicam a demarcação de terras como forma de proteger as condições e modos de vida da população guarani, historicamente perseguida em nome dos determinantes econômicos do grande mercado (FERRAZ; NUNES; ALONSO, 2011, p. 07).

Os conflitos entre proprietários de terras e indígenas configura uma imagem dicotomizada que tem como seu agente elaborador o não indígena. Instaure-se nesse processo imagens simplificadas, elaboradas a partir de discursos criados sobre modelos representacionais insuficientes, generalizantes e distantes, principalmente em relação aos grupos sociais que mais sofrem com o poder político dos interesses macroeconômicos. Ambas as posturas, tanto os que culpam os indígenas como causa do atraso econômico, como os que defendem contra as injustiças historicamente perpetradas pelo poder, partem de nossa perspectiva de não indígenas para assim tentar enquadrar esse outro que nos é

estranho, uniformizando o nosso entendimento sobre os mesmos, seja para o bem ou para o mal.

De um lado temos aqueles que os entendem como seres primitivos em harmonia com a natureza, ingênuos, puros e infantilizados; essa maneira de se ler os indígenas não permite compreendê-los em suas diferenças intensivas próprias, além de reforçar a imagem de seres exóticos e/ou desumanizados. Em contrapartida, para a maioria daqueles que toma o lado dos proprietários e empresários do campo, tendem a ver os indígenas como um empecilho para o processo de ampliação econômica do Estado. Esse discurso que sustenta a “verdade” dos fazendeiros implica numa representação insuficiente sobre os indígenas, os quais são vistos como atrasados, incivilizados, que desperdiçam uma grande quantidade de terras para apenas caçarem alguns animais. Essas terras se tornam “improdutivas”, pois não agregam nenhum valor, o que aumenta o desemprego e diminui a produção de alimentos para o conjunto da sociedade.

Como a discussão sobre essa polêmica está se dando pela perspectiva dos não indígenas, a solução perante esse impasse de leituras e objetivos acaba sendo a de se tomar o outro, no caso os indígenas, como: ou atrasados que precisam se incorporar aos novos padrões culturais do modo de vida tecnoindustrial dos civilizados urbanos; ou como um grupo cultural injustiçado que precisa ter seu modo de vida tradicional preservado do danoso contato com os brancos. Os indígenas são, portanto, padronizados e anulados em suas singularidades e especificidades para mais facilmente serem representados como o diferente que podemos eleger como o “outro”. (FERRAZ; NUNES; ALONSO, 2011, p.08).

Sendo assim, voltemos então ao ponto já colocado por Silva (2004); de que forma a geografia pode contribuir para esse currículo que pensa a diferença? De que maneira podemos compreender outros possíveis sentidos de território a partir da diferença ao invés da semelhança? De que maneira o “Outro” sul-mato-grossense permite compreender outros sentidos de território e de identidade? Segundo Silva (2010) as sociedades indígenas não possuem a ideia ou a vivência do território enquanto conceito, isso permite que se instale a condição de pensar essa verdade para questionar o erro, ou seria a mentira, das chamadas sociedades territoriais que, por possuírem uma ideia de território enrijecido para viabilizar o exercício de poderes políticos, econômico e cultural, almejam que toda a diversidade cultural do mundo assim entenda a produção espacial da existência humana. (SILVA, 2010, p. 69).

Com relação aos diferentes sentidos que o território pode apresentar para diversas abordagens e análises geográficas, Haesbaert (2004) considera a seguinte classificação: O

território pode ser político (relação espaço e poder), em que o território é visto como um espaço delimitado e controlado pelo Estado; cultural, o qual prioriza a dimensão do simbólico-cultural, território como produto/valorização simbólica de um grupo em relação ao espaço vivido; econômico, quando enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas, o território como fonte de recursos e/ou incorporando os conflitos entre as classes sociais e a relação capital-trabalho.

A partir desta classificação, o autor propõe uma perspectiva que seja integradora e múltipla, envolvendo o processo tanto de domínio material quanto de apropriação imaterial. Dessa forma, a ideia de território proposta por Haesbaert compreende o mesmo por meio de um trânsito gradual que vai da dominação político-econômica, mais objetiva, à apropriação mais subjetiva ou simbólica.

Embora seja completamente equivocado separar estas esferas, cada grupo social, classe ou instituição pode —territorializar-se através de processos de caráter mais funcional (econômico-político) ou mais simbólico (político-cultural) na relação que desenvolvem com os —seus espaços, dependendo da dinâmica de poder e das estratégias que estão em jogo. Não é preciso dizer que são muitos os potenciais conflitos a se desdobrar dentro desse jogo de territorialidades (HAESBAERT, 2007, p. 95-96).

Ou seja, entender como se dá a dinâmica da construção/reconstrução da identidade territorial permite compreender esse mesmo processo na materialidade da vida. Na escala em que os sujeitos negociam da espacialidade como potencialidade de outras formas de viver o cotidiano, o território pode ser visto como o elemento que assume as formas dessa negociação. A intenção do autor é clara, fugir do sentido de território fixo, rígido, com profundas conotações e sentidos relacionados a dominação e o estabelecimento de um poder unilateral e indiscutível. No entanto, outra preocupação surge. De acordo com Ferraz, Nunes e Alonso;

Essa classificação é pertinente e atende a maioria dos estudos voltados para a epistemologia do conhecimento geográfico, assim como para os que se dedicam a contribuir com análises empíricas sobre determinados territórios. Contudo, para o que aqui nos interessa, essa classificação não é suficiente. Tal insuficiência se justifica por entendermos que essas classificações se pautam na capacidade de um sujeito se distanciar de um dado objeto para poder assim melhor caracteriza-lo conceitualmente, estabelecendo mecanismos precisos de mensuração e de possível manuseio e controle teórico ou prático sobre o mesmo. (FERRAZ; NUNES; ALONSO, 2010, p.17).

Mesmo que a busca por um novo sentido de território consiga abarcar um entendimento mais subjetivo para esse conceito, como o caracterizado acima por

Haesbaert, tende a incorrer na perspectiva do pensamento arbóreo e padronizador, parte de uma perspectiva em que separa o sujeito e objeto para que assim possa melhor manusear, caracterizar e definir o que e a quem compete ali estar. Para não cair nessa tendência, ou seja, para levantar elementos que indiquem uma concepção “diferente” de identidade territorial, torna-se necessário ir além do território da geografia do Estado. Para isso, Gilles Deleuze, principalmente em sua parceria Felix Guattari, podem permitir o devir dessas ideias.

Deleuze e Guattari (1992) assumem que a superação dessa mentalidade limitante e enrijecida deva partir não mais do sentido temporal, mas do referencial territorial como plano que viabiliza outras possibilidades de se pensar e viver diferentes processos temporais; o plano espacial aponta não mais para uniformidade da evolução, mas para o movimento diferencializador de territorialização / desterritorialização / reterritorialização dos vários planos vivenciais, não tendo uma mesma linha evolutiva, a partir de uma origem determinada a caminhar para um futuro certo, mas são possibilidades num meio aberto. Eis o aspecto mais contundente da filosofia desses autores, ela está entrelaçada mais à geografia que com a história.(FERRAZ; NUNES; ALONSO, 2010, p.19).

O território, a partir da leitura dos autores franceses, é imanente ao acontecer das relações humanas, e estas são percebidas enquanto movimentos de contínuos desterritorializar e reterritorializar, na produção de outros devires possíveis de significados territoriais, no contexto da vida enquanto terra por esses movimentos manifestada. (SILVA, 2010, p.78).

Território passa a ser entendido na dinâmica do movimento que constitui a vida enquanto “outrem” a povoar a terra; como passível de classificação e delimitação rigorosa dos estudos científicos, com objetivo de meramente explorá-lo ou controlá-lo em seus usos e significados, mas é condição de um saber mergulhado no contexto da experiência vivencial humana (SILVA, 2010, 79).

As ideias de Deleuze e Guattari permitem perceber o território por outras conotações, para além do objeto definido por meio de seus usos (SILVA, 2010). Abrem-se, portanto, novas maneiras de conceber o conceito de território. Por isso, neste momento, é importante que se compreenda melhor o pensamento desses dois franceses.

CAPÍTULO 2- A FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE

2. A FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE

O pensamento de Gilles Deleuze é extremamente complexo e requer árduas leituras na busca de uma “entrada”, um “buraco” em que se possa ter acesso a tal complexidade. Vou esboçar aqui, a partir de sua biografia, algumas de suas idéias e mostrar a importância de um pensamento diferente, que procura estabelecer novos ângulos e perspectivas. É a partir dessa diferença que o autor estabelece uma *nova imagem do pensamento*, proposta

esta que também pode ser “traduzida” como um novo olhar, nova visão, uma revisão do pensamento hegemônico ocidental.

Gilles Deleuze, nasceu em 18 de Janeiro de 1925 em Paris. Em 1944, após estudar no Liceu Carnot, matricula-se em filosofia na Sorbonne. Em 1947 desenvolve estudos avançados sobre Hume e, no ano seguinte, ingressa no magistério em filosofia, tornando-se professor nos liceus de Amiens, em Orléans, e Louis-le-Grand em Paris, atividade que exerce até 1957. Neste mesmo ano se torna assistente na Sorbone em história da filosofia e pesquisador do CNRS (Centro National de La Recherche Scientifique), além de ser o encarregado de ensino na faculdade de Lyon.

Em 1968, Deleuze defende seu Doutorado **Diferença e Repetição**, sua tese principal, e **Spinoza Et Le Problème de L’expression**, tese complementar. No ano posterior é nomeado professor na Universidade de Paris VIII – Vincennes. Encontra Félix Guattari e desse encontro surgem importantes obras como **O Anti-Édipo** e **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia**. Colabora também com Foucault no *Group Information Prison*. Durante toda a década de 1970, Deleuze continua suas atividades, mas de forma sempre discreta. No ano de 1991 publica sua última grande obra escrita em parceria com Guattari, **O que é filosofia?** Em 1995 interrompe suas atividades em decorrência de uma grave insuficiência pulmonar. Morre no dia 4 de novembro, jogando-se da janela do seu apartamento em Paris.

Com relação à sua filosofia, Deleuze defende a ideia de um mundo material independente da nossa mente. Os processos meteorológicos, tectônicos enquanto expressões não humanas do mundo seriam processos de produção de identidades geológicas, meteorológicas, biológicas. Ao mesmo tempo, essas expressões não são produtos de uma identidade transcendental, ou seja, não existem essências. A Natureza é antes força e potência e não simples extensão representável algebricamente.

Segundo Deleuze, a tarefa de uma filosofia da Natureza é, em suma, eliminar qualquer vestígio de transcendência dando de novo, à Natureza, ao mesmo tempo, sua profundidade autêntica, o Devir, e as virtualidades que lhe são inerentes, o Ser que lhe é imanente. Se o Ser não deve ser procurado “fora da natureza”, é que nem o homem nem Deus podem impor a uma Natureza, reduzida a uma simples extensão espacial, um sentido que lhe seria exterior (GUALANDI, 2003, p.35).

A noção fundamental de uma filosofia da Natureza em Deleuze, portanto, é a de expressão. Essas expressões estão submetidas à uma *máquina abstrata*; as intensidades e matérias não formadas, que governam uma variedade de processos de estruturas-geradoras.

Esta seria, portanto, uma nova forma de filosofia materialista; os fluxos de matéria-energia, através de uma série de processos de auto-organização e morfogênese, geram todas as estruturas que nos cercam; e seriam estes mesmos fluxos - e não as estruturas geradas – o próprio fundamento da realidade. O mundo de Deleuze, por conseguinte, é um mundo de devires e fluxos dissolvendo toda coisa estabelecida, um mundo de ações e paixões profundas destruindo toda compacidade, fixação material e toda identidade conceitual (GUALANDI, 2003).

Na perspectiva deleuzeana, o mundo humano seria um resultado do pensar/agir humano em decorrência de um devir não-humano no homem, ou seja o um mundo que se constrói a partir da relação entre o homem (o corpo humano) e as potências não-humanas, relação esta em que se materializam as coisas (objetos, ações, pensamentos, etc.). Este mundo independente, passaria então a fazer sentido para o ser humano a partir de uma organização e uma estruturação que vai se dar na linguagem.

Dessa maneira, o conhecimento, se daria através do sentido construído pelo homem no e para o mundo; por meio de um pensamento que, antes de ser um pensamento que pensa sozinho, pensado por si mesmo, e que seja infalível (desde que não sofra as perturbações das forças externas), seja na verdade a própria perturbação das forças as quais dele se apoderam. A Ideia é a potência de pensamento própria ao Ser pré-individual e virtual cuja potência de existir é a intensidade (DELEUZE, 1988). Ou seja, Deleuze afirma a imanência absoluta do pensamento ao mundo existente, e recusa categoricamente todo pensamento transcendental ao Ser das coisas em qualquer forma de suprassensível:

A Ideia não é uma entidade abstrata exterior às coisas. Sendo-lhes completamente imanente, ela é o próprio ser das coisas: a Ideia-Ser. “Cada coisa exprime uma Ideia e cada Ideia corresponde uma coisa”, segundo graus diferentes de generalidade representados pelas diferentes *ordens* da Ideia. [...] A Ideia não é, portanto uma representação vazia da razão que obtém uma determinação especulativa apenas por analogia. A Ideia é o Ser que é percebido pelas faculdades da razão ao termo de uma longa iniciação que, das noções mais comuns, chega ao ser em si das coisas. (GUALANDI, 2003, p.46).

A obra de Deleuze apresenta, portanto, um empenho em direção a uma crítica ao modelo de pensamento pautado na representação, o qual a imagem ou a ideia substitui simbolicamente aquilo que é transcendente, fora de nós (SCHÖPKE, 2010). O filósofo nota a existência de uma imagem dogmática neste pensamento, uma imagem pré-

filosófica, tirada do elemento do senso comum. Esta imagem pressupõe aquilo que já foi dito, que o ato de pensar, estaria em conformidade com a verdade.

Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro. E é *sobre* esta imagem que cada um sabe, que se presume que cada um saiba o que significa pensar. Pouco importa, então, que a filosofia comece pelo objeto ou pelo sujeito, pelo ser ou pelo ente, enquanto o pensamento permanecer submetido a esta imagem que já prejulga tudo, tanto a distribuição do objeto e do sujeito quanto do ser e do ente. Podemos denominar esta imagem do pensamento de imagem dogmática ou ortodoxa, imagem moral (DELEUZE, 1988, p. 218).

Deleuze procura mostrar que no pensamento dogmático (a tradição filosófica do mundo Ocidental) acredita-se numa lógica infalível da razão, a qual se organiza a partir de premissas discursivas sobrepostas de maneira sequencial, dedutiva e não contraditória, inevitavelmente nos leva às conclusões verdadeiras e passíveis de generalização para toda e qualquer situação. A identidade das coisas, entes e seres, estaria sempre submetida à relação entre premissas gerais (todos os elementos de um conjunto) e as premissas particulares (parte dos elementos de um conjunto). Aí as semelhanças tornam-se presentes a partir da redução da multiplicidade aos aspectos representacionais comuns, eliminando as diferenças.

Um ente está para outro ente; a representação como modelo de conhecimento, ou seja, a representação se relaciona à tarefa do conhecimento, e este passa pelo campo da sensibilidade, o que significa dizer que a razão age, mediada pelas percepções do mundo, com a finalidade de representar o real enquanto modelo que apresenta os aspectos semelhantes e permite a identidade entre os diversos por meio da razão ordenadora, hierarquizadora e uniformizadora do real (SCHÖPKE, 2010, p.23). Neste sentido, a linguagem deve expressar o conteúdo dessa representação elaborada pela racionalidade, e assim se torna o instrumento da razão representativa. De forma geral, é assim que se estrutura a razão clássica (SCHÖPKE, 2010, p.23).

É claro que existe uma forma de “razão-moral” que determina que só deve ser levado em consideração aquilo que está compreendido em um modelo específico, prefigurado [...] De modo geral, a própria filosofia se estabeleceu sobre essa imagem dogmática [...] Na verdade, foi a serviço dos ideais morais que a razão se constituiu como uma instancia seletiva e como suprema juíza de valores, desqualificando e destituindo de qualquer relevância para o pensamento tudo aquilo que não se enquadrava em um modelo específico. (SCHÖPKE, 2004, p.23).

Como linha de fuga desse pensamento dogmático, Deleuze procura construir um pensamento que rompa com o mundo pautado na lógica da linguagem enquanto uniformizadora de identidades, de maneira a instaurar as potências de uma lógica outra, aquela do pensar a *diferença em si*. Ao invés da identidade que procura limitar o diverso aos traços comuns capaz de organizá-los em grupos de semelhança, Deleuze opta pela a diferença pensada não como uma característica geral submetida à generalidade conceitual; diferença é acontecimento puro.

A diferença aqui não é mesma concebida a partir da noção de representação, não é diferença ‘em relação à’, e não é diferença entre dois entes; para Deleuze a diferença é o “diferenciar-se em si da coisa”, e “Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como ‘repetição’” (DELEUZE, 2006, p.73). A busca pela superação do conhecimento como representação e o desenvolvimento de uma filosofia da diferença, aparecem com destaque em três obras; *Nietzsche e a filosofia* (1962), *Proust e os signos* (1964), e sua tese de doutorado *Diferença e repetição* (1968). Nesta última obra Deleuze considera que:

O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação. Mas o pensamento moderno nasce da falência da representação assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico. O mundo moderno é o dos simulacros. Nele o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância. Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um efeito ótico por um jogo mais profundo que é o da diferença e o da repetição. (DELEUZE, 1988, p.15-16).

Para desenvolver essa crítica ao pensamento dogmático, a filosofia de Deleuze tem como suporte seus estudos sobre as obras de Espinosa, Nietzsche e Bergson; pensadores que estabelecem um contraponto à tradição filosófica Ocidental.

Entre os principais conceitos a partir dos quais Deleuze elabora sua filosofia estão: univocidade, imanência, intensidade, de Espinosa; vontade de potência, niilismo, eterno retorno, de Nietzsche; multiplicidade, tempo puro, diferença de natureza, gênese, virtual, atual, atualização, de Bergson. Deleuze estabelece diálogo também com o pensamento não-filosófico (pintura, literatura, cinema, ciência). O pensamento não-filosófico desempenha um papel central em sua Filosofia, pois se constitui numa linha de fuga em relação ao pensar dogmático⁴.

⁴ Talvez não seja interessante aqui detalhar todos esses conceitos e sua relação com a filosofia de Deleuze, mas durante o texto, aqueles conceitos que forem pertinentes serão melhor aprofundados.

O pensamento de Deleuze que vai ser o suporte para esta discussão pretendida aqui relaciona-se diretamente à sua produção com Felix Guattari, mas em geral a referência será o próprio Deleuze, muito porque existem outras pessoas com quem ele trabalhou e outros textos escritos somente por ele que também serão necessários para a problemática em questão. Deleuze será fundamental para a abordagem sobre a identidade territorial a partir das músicas Guarani e também vai permitir que a reflexão sobre uma nova postura científica e teórica para a geografia, no sentido de uma nova articulação do pensamento filosófico.

Como já foi dito antes, o esforço de Deleuze em desenvolver uma nova forma de pensamento, torna sua filosofia tão complexa quanto estimulante. De forma direta, o pensamento de Deleuze possibilitou a revisão dois dos conceitos fundamentais deste trabalho: A Identidade e o Território. A identidade será discutida a partir do conceito de *Máquina de Guerra Nômade* e o território a partir do conceito de *Ritornelo*, conceito que também deslocou os sentidos da abordagem inicial sobre a música. Por isso, desenvolverei melhor esses conceitos nos itens a seguir.

2.1-MÁQUINA DE GUERRA NÔMADE

Deleuze e Guattari propõem um pensamento nômade, um pensamento que pensa na imanência das coisas. O espaço liso é o espaço ‘percorrido’ pela ciência nômade, caracterizado pela sucessão e variação contínua de suas orientações e referências. No lugar da identidade, que procura circunscrever toda a diversidade da realidade a um elemento comum, o pensamento nômade prefere a diferença em si; a multiplicidade, as variações e a repetição.

Para Deleuze a diferença não é uma característica relativamente geral submetida à generalidade em que se assentam os conceitos; pensar a diferença é a valorização de um pensamento que pensa por improviso, um pensamento coadunado ao acontecimento puro, pois a diferença não é da ordem da representação e por isso a diferença não é uma questão relacional; não é uma diferença entre dois entes. Deleuze (2006) afirma a diferença como o diferenciar-se em si mesmo.

Partindo do ponto de vista de Pierre Clastres⁵, Deleuze e Guattari procuram demonstrar que o fato de determinadas sociedades não formarem um Estado, não indica um atraso em relação a um processo evolutivo que começa nas sociedades primitivas e passa por vários estágios até chegar ao Estado. Na verdade, a questão é se não ocorreria justamente um esforço no sentido de “evitar” a formação do Estado.

Clastres não só duvida que o Estado seja o produto de um desenvolvimento econômico determinável, mas indaga se as sociedades primitivas não teriam a preocupação potencial de conjurar e prevenir esse monstro que supostamente não compreendem. Conjurar a formação de um aparelho de Estado, tornar impossível uma tal formação, tal seria o objetivo de um certo número de mecanismos sociais primitivos, ainda que deles não se tenha uma consciência clara. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.19).

A tese de Pierre Clastres serve para que os autores lancem mão do conceito da *máquina de guerra nômade* como contrapartida ao pensamento de Estado. A ideia é desenvolver uma forma de pensar que transite pelo conhecimento “marginal”, aquele que não tem status de Verdade, um pensamento nômade, a linha de fuga frente ao pensamento racionalista de Estado; um pensamento que pensa a partir da diferença:

O que parece rivalidade entre dois modelos é, antes, o fato de que, nas ciências ambulantes ou nômades, a ciência não está destinada a tomar um poder e nem sequer um desenvolvimento autônomo. Elas carecem de meios para tal, porque subordinam todas as duas operações às condições sensíveis da intuição e da construção, seguir o fluxo de matéria, traçar e conectar o espaço liso. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.122).

Esse pensamento nômade, definidor de uma “ciência nômade”, não seria uma “técnica” e sim um pensamento que se propõe ao alisamento do espaço estriado da ciência régia⁶. De acordo com os autores, o Estado moderno vai definir-se como “a organização racional e razoável de uma comunidade”: a única particularidade da comunidade é interior ou moral (espírito de um povo), ao mesmo tempo em que sua organização a faz contribuir

⁵ Pierre Clastres foi um antropólogo e etnógrafo francês conhecido pela sua crítica à visão de que sociedades indígenas são "primitivas" ou "menos desenvolvidas" que sociedades mais hierárquicas, em se evidencia uma presença maior do Estado. Procurou demonstrar a fragilidade do pressuposto de que todas as sociedades necessariamente evoluem de um sistema tribal e igualitário para sistemas mais hierarquizantes e “desenvolvidos”. Segundo ele as sociedades não-hierárquicas desenvolvem mecanismos culturais que impedem *ativamente* o aparecimento de figuras de comando – seja isolando os possíveis candidatos a chefe, ou destituindo-os do poder. Dessa forma tais sociedades não estariam evoluindo em direção ao estabelecimento do Estado: ao contrário, são sociedades "contra o Estado", a dinâmica sócio-cultural destas sociedades buscava impedir a formação de uma classe que comanda e outra que é comandada.

⁶ Uma ciência régia, é uma ciência que materializa uma intenção de Estado, ou seja, uma ciência que tem a intenção de incorporar territórios no sentido de delimitar fronteiras – estriar o espaço - e instituir identidades fixas para a administração estatal.

para a harmonia de um universal (espírito absoluto). (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.32).

Deleuze e Guattari elaboram essa discussão a partir de dois tipos de agenciamentos com naturezas diferentes, mas que se pressupõem, e têm sido coextensivos por toda história da humanidade; o primeiro é a *Máquina de Guerra Nômade*, o outro é o *Estado Sedentário*. Buscando uma nova forma de pensar o homem e o mundo, os autores criam esses dois conceitos e, ao analisarem suas transformações e relações, apontam para duas maneiras distintas de se pensar o espaço e o tempo.

Para Deleuze e Guattari, o modelo de Estado pressupõe um pensamento que enxerga a realidade como um corpo sólido, absolutamente mensurável. Ele aspira à construção de modelos estáveis, fixos e homogêneos para compreender essa mesma realidade. Para isso, tem que se valer de uma concepção de espaço linear e fechado, métrico. Para o Estado a realidade é exterioridade, e o espaço é a superfície sobre a qual os corpos se locomovem e buscam ocupar um lugar passível de identificação matemática; são, portanto, individualidades identitárias múltiplas e dispostas de forma anárquica, as quais, para o exercício administrativo e de controle territorial, o Estado precisa disciplinar e ordenar os mesmos sobre os diversos lugares que somados formam o conjunto espacial de determinado Estado-Nação.

É possível associar esta discussão com aquelas elaboradas por Moreira (2006), principalmente suas considerações feitas ao modelo analítico N-H-E da geografia. As características dessa geografia, já devidamente destacadas anteriormente, permitem que se estabeleça uma relação com aquilo que Deleuze e Guattari denominam de ciência régia; a ciência do Estado.

Seguindo nesta mesma direção, Massey (2008) argumenta que essa geografia do Estado não concebe o espaço como a esfera da multiplicidade, nem como essencialmente aberto e em contínuo desenvolvimento; É uma subjugação do espaço ao tempo. O reconhecimento da espacialidade envolve (poderia envolver) o reconhecimento da coetaneidade, a existência de trajetórias que têm, pelo menos, algum grau de autonomia uma em relação à outra (que não simplesmente alinháveis em uma história linear) (MASSEY, 2008 p.111).

Resumindo, a diferença espacial era concebida em termos de sequência temporal. “Lugares” diferentes eram interpretados como estágios diferentes em um único desenvolvimento temporal. Todas as histórias de progresso unilinear, modernização, desenvolvimento, a sequência de

modos de produção [...] representavam essa operação. A Europa Ocidental é “avançada”, outras partes do mundo encontram-se “um pouco atrás”, e outras, ainda, são “atrasadas”. “A África” não é *diferente* da Europa Ocidental, é (apenas) atrasada. (MASSEY, 2008, p.107).

A autora toca num ponto fundamental, o fato de o espaço ser, nesta concepção, subjugado ao tempo, determina que os lugares estejam constantemente sendo comparados entre si a partir de um ideal transcendente que, ao negar as particularidades, cria generalizações. Essa leitura da realidade se materializa no livro didático e nas apostilas de geografia e mostra um mundo desigual, contraditório, mas aponta sempre que essas desigualdades e contradições podem ser superadas a partir de certos ajustes estruturais, passíveis de serem implementados em cada lugar ou país, para que assim sua população possa ser inserida no processo comum e único de desenvolvimento mundial e, dessa forma, ser finalmente “desenvolvida”. Vou ilustrar essa ideia com um trecho do livro didático que usei em sala de aula por quase dez anos:

Como é possível diferenciar os países desenvolvidos e os subdesenvolvidos? A melhor forma é comparar seus indicadores sociais e econômicos, publicados por instituições internacionais. Todos os anos, o Banco Mundial publica o *Relatório sobre o desenvolvimento mundial*, que contém diversos indicadores sociais e econômicos relativos a quase todos os países do mundo. [...]. Em qualquer país do mundo, a riqueza não é distribuída de maneira igual entre todos os habitantes, havendo ricos e pobres. Nos países desenvolvidos, além de a renda *per capita* ser alta, o número de pobres é pequeno, porque a riqueza é distribuída de maneira mais equilibrada e a maioria da população tem um padrão de vida médio. Nos países subdesenvolvidos, ao contrário, há uma acentuada concentração da riqueza nas mãos de uma pequena elite. (SENE; MOREIRA, 2000, p.38-40).

É possível perceber aqui que diferença se dá por meio de comparação com um outro, buscando na verdade semelhanças entre as partes a partir da uniformização do processo de desenvolvimento; ou seja, é diferença em “relação a” algo externo, a qual é avaliada como defeito perante comparação com modelos que visam a semelhança e a identidade com a representação ideal de desenvolvimento; identidade submetida à semelhança. O conceito de desenvolvimento acaba tomando um parâmetro transcendental e único de evolução linear e hierarquizada ao qual as identidades devem se submeter.

Quando o tema da diferença migra da filosofia para as ciências humanas, o seu entendimento de novo muda, para tornar-se o tema da alteridade e, assim da multiculturalidade, do corpo, do gênero, da segmentação social, da etnia. Diferença virando a diferença entre entes, [...]. Uma alteração impulsionada à questão da multiplicação da presença do

sujeito nas ciências humanas, vamos entender assim. (MOREIRA, 2010, p.162).

Neste contexto, o ensino de geografia se insere como uma disciplina que tem por função a reprodução de uma dada imagem do mundo, sobre a qual os alunos articulariam as suas referências básicas para sua localização e orientação segundo os parâmetros do poder instituído. Assim, a geografia pensa o mundo, mas sempre a partir da “forma-Estado” desenvolvida no pensamento (DELEUZE; GUATTARI, 2008), ou seja, uma imagem do pensamento em conformidade com a visão de Estado.

Acontece de criticarem conteúdos julgados conformistas demais. Mas a questão é principalmente a da própria forma. O pensamento já seria por si mesmo conforme a um modelo emprestado do aparelho de Estado, e que lhe fixaria objetivos e caminhos, condutos, canais, órgãos, todo um organon. Haveria portanto uma imagem do pensamento que recobriria todo o pensamento, que constituiria o objetivo especial de uma “noologia”, e que seria como a forma-Estado desenvolvida no pensamento (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 43).

O ensino de geografia opera neste estrato a que se referem os autores, e todo o seu conteúdo é organizado a partir dos “dutos” abertos pela lógica de Estado, e que, portanto conduzem o pensamento por linhas ideológicas pré-determinadas, previamente traçadas. Os autores apontam ainda para as “vantagens” que o pensamento obtém na relação com o Estado, mas atentam para o fato de que a carga ideológica possa transformar determinada forma de se pensar em uma Verdade enquanto consenso inquestionável.

Vê-se nitidamente o que o pensamento ganha com isso; uma gravidade que ele jamais teria por si só, um centro que faz com que todas as coisas, inclusive o Estado, pareçam existir graças à sua eficácia ou sanção própria. Porém, o Estado não lucra menos. Com efeito, a forma-Estado ganha algo de essencial ao desenvolver-se assim no pensamento: todo um consenso. Só o pensamento pode inventar a ficção de um Estado universal por direito, de elevar o Estado ao universal de direito (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p.44).

A crítica elaborada pelos franceses é direcionada ao modelo epistemológico do Estado, no qual a ciência ganha o status de verdade absoluta. Da maneira como a questão foi abordada por Deleuze e Guattari, ficam evidentes as razões pelas quais os autores apontam para a necessidade de se pensar diferente desse modelo que se tornou hegemônico. Em outras palavras, Deleuze e Guattari propõem poder pensar para além do modelo de conhecimento instituído pela modernidade.

Sobre essa questão, Boaventura de Souza Santos (2009, p. 23) vai considerar que este conhecimento foi fundado nas bases de um pensamento abissal, o qual produz distinções visíveis e invisíveis na esfera da ciência e do direito, divide a realidade social em dois universos distintos: o ‘lado de cá’ e o ‘lado de lá’ da linha. Em consequência desta divisão, o lado de lá se torna o não-oficial, irrelevante, incompreensível, já que é impossível a co-presença dos dois lados da linha. O caráter abissal é em decorrência da supressão de qualquer tipo de realidade existente do outro lado da linha.

A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo "deste lado da linha" só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética. Para dar um exemplo baseado em meu próprio trabalho, venho caracterizando a modernidade ocidental como um paradigma fundado na tensão entre a regulação e a emancipação sociais. Essa distinção visível fundamenta todos os conflitos modernos, tanto em termos de fatos substantivos como de procedimentos. (SANTOS, 2009, p. 24).

Para Santos (2009, p. 31), o pensamento moderno abissal propaga de alguma forma a lógica do momento histórico do mercantilismo, já que na colônia estava presente tudo o que não podia ser avaliado em termos de verdadeiro ou falso, de legal ou ilegal. Assim, os conhecimentos populares e nativos das regiões coloniais, por se situarem além dos conhecimentos científicos, filosóficos ou religiosos da metrópole, perdiam sua validade, deixavam de existir, ou, no máximo, tornavam-se objetos de pesquisa científica visando classificá-los numa hierarquia inferior, de maneira a propiciar um melhor conhecimento das características locais e assim viabilizar meios mais eficientes de dominação e exploração.

A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. (SANTOS, 2009, p. 23).

Constata-se, portanto, a existência de uma linha que opõe os conhecimentos científicos, filosóficos e religiosos elaborados do “lado de cá” daqueles saberes outros que potencializam novas formas de conhecimento científico, filosófico e religioso vivenciados pelos do “do lado de lá” da linha. Esta mesma linha se apoia na invisibilidade da linha abissal que aparta os conhecimentos tidos como únicos e verdadeiros dos conhecimentos existentes do “lado de lá”, na zona colonial.

Concomitante a essa análise, Santos (2009) sustenta ainda que na pós-modernidade os grandes relatos da ciência moderna, baseados na verdade absoluta, começam a ser questionados e se fragilizam. Diante desse panorama, a ciência, como forma “genuína” de saber, na busca por uma aproximação com a sociedade, deve deixar de ser um discurso que rejeita outros saberes. Na verdade, deveria se aproximar desses saberes outros para melhor qualificar seu próprio discurso. Dessa forma, o autor propõe uma nova conformação para a ciência na sociedade, indicando que para isso a ciência deve abrir mão de seus preconceitos e ouvir o “outro”.

Do outro lado das “linhas abissais” está a “*máquina de guerra nômade*”, que Deleuze e Guattari oferecem enquanto pensamento contraposto ao modelo “máquina de Estado”. A “forma-Estado desenvolvida no pensamento” limitaria os problemas com o objetivo de subordiná-lo a esquemas teóricos e à demonstração, a máquina de guerra, enquanto paradigma é o pensamento que pressupõe a experimentação e a “afetividade”. Deleuze e Guattari (2008) associam a máquina de guerra aos nômades pela sua “exterioridade” em relação ao aparelho de Estado. A intenção é ter um parâmetro de pensamento no qual ao mesmo tempo em que se posiciona de maneira tensa, atrativa e concorrencial ao aparelho de Estado, também se propõe a questionar a validade do “pensamento verdadeiro”, se associando ao pensamento que está “do lado de lá” das “linhas abissais”.

O estabelecimento de um espaço estriado garante ao aparelho de Estado as condições para a continuidade, a manutenção e a perpetuação de um olhar que parta de uma perspectiva na qual o mundo seja sempre constante e inalterável, pois “*a preocupação do Estado é conservar*” (DELEUZE ; GUATTARI, 2008). Sendo assim, o Estado determina as rotas a serem seguidas enquanto que, ao se encontrar num espaço liso, o nômade pode caminhar em qualquer direção, se deparando com as “singularidades” de uma matéria (DELEUZE; GUATTARI, 2005).

O espaço estriado é, antes de tudo, um espaço definido pela necessidade de uma visão distanciada, que se projeta através da apreensão de uma realidade imutável mantida através de uma perspectiva central. Por outro lado, o espaço liso é o espaço “percorrido” pela ciência nômade, caracterizado pela sucessão e variação contínua de suas orientações e

referências e pela visão háptica⁷, aproximada relevando, assim, as singularidades. Dessa maneira, para a ciência nômade:

Tudo está tomado numa zona objetiva de flutuação que se confunde com a própria realidade. Seja qual for sua fineza, seu rigor, o “conhecimento aproximativo” continua submetido a avaliações sensíveis e sensitivas que o impelem a suscitar mais problemas do que os que pode resolver: o problemático permanece seu único modo. (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p.44).

A sedentarização proposta pelo aparelho de Estado, ao contrário, estabelece a submissão do espaço e do tempo a um enquadramento, com a finalidade de delimitar os territórios e os corpos através da demarcação de parâmetros universalizantes. Este processo “sedentarizante” estabelece o funcionamento de um poder que se impõe de forma a administrar (vigiar?) tanto os territórios quanto as pessoas a partir de normativas interiorizadas que procuram ser eficientes na medida em que são cada vez mais racionais e objetivas. O resultado desse processo é o estabelecimento de uma identidade que, pautada na relação entre a sociedade e o território, assimila o semelhante e exclui o diferente.

[...] O que é próprio da ciência regia, do seu poder teoremático ou axiomático, é subtrair todas as operações das condições da intuição para convertê-las em verdadeiros conceitos intrínsecos ou “categorias”. Por isso, nessa ciência, a desterritorialização implica uma reterritorialização no aparelho dos conceitos. Sem esse aparelho categórico, apodítico, as operações diferenciais seriam sujeitadas a seguir a evolução de um fenômeno; bem mais, ao realizar as experimentações ao ar livre, as construções diretamente sobre o solo, jamais se disporia de coordenadas capazes de as erigir em modelos estáveis. (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p.41).

Se essa é uma perspectiva sedentária do que seja a identidade, pode-se compreender em qual sentido a concepção de geografia das escolas representa um modelo de Estado e as razões quanto ao ponto fundamental dessa discussão: a possibilidade de se pensar o ensino de geografia a partir de uma perspectiva nômade; um ensino de geografia que possa pensar o mundo não mais a partir das generalizantes representações por semelhanças, mas sim a partir das diferenças. A partir desta concepção nômade do pensar, refletir sobre a identidade territorial sul-mato-grossense na produção musical do Estado nos leva inevitavelmente a uma busca por outros sentidos de identificação que se articulam e se movimentam por esse território.

⁷ O espaço háptico, em contraposição ao espaço óptico, é o espaço da proximidade, do arrebatamento, contra a distância calculada da representação.

Se num primeiro momento a intenção desse projeto era “extrair” da produção musical do Mato Grosso do Sul elementos que identificavam e representavam o ser sul-mato-grossense, quando passamos a perceber que, para viabilizar tal intenção, teríamos de buscar construir novos sentidos para se entender a identidade territorial para além da concepção da razão pautada no referencial de semelhanças e uniformidade linear dos modelos representacionais, as ideias de Deleuze e Guattari demonstram que, para enfatizar esse posicionamento, será preciso realmente ousar mais.

A partir do mergulho no pensamento desses autores, tornou-se evidente a necessidade de se desembaraçar das divisões e regras dicotomizadas da metafísica moderna, dos impedimentos instaurados pelas representações restritos as ideias feitas dos clichês e opiniões tidas como racionalmente lógicas e precisas; de tudo o que imobiliza e sedentariza o processo de criar sentidos outros (SCHÉRER, 2005, p.1185).

Deste ponto em diante, dois caminhos se abrem: posso fazer uso da música para ilustrar os aspectos pitorescos e estereotipados do que a mídia e os grupos hegemônicos precisam de referenciais para se entender e localizar esse território político-administrativo, ou buscar nas canções uma crítica a esse modelo de exercício de poder, o que levaria a uma generalização das forças tidas como contraditórias, buscando aí a uniformidade das lutas de resistência e superficialidade representativa do poder.

De outro modo, pode-se dizer que não encontraremos esses outros sentidos de território nas canções elaboradas a partir dos modelos já apresentados aqui, pois, estas estão de acordo com modelos de Estado, e dessa forma será um adestramento, uma conceitualização pela identificação de semelhanças, tornará as coisas mais simples do que elas são, servirá aos fracos, às almas iguais, suprirá a diferença, gerará metafísicas, expressará o poder das forças dominadoras (CORAZZA, 2005), e no fim poderá acontecer com os alunos o que aconteceu comigo mesmo ou com Itamar Assumpção em sua canção Adeus Pantanal;

*Eu nasci e vivo no Brasil, então
Eu fui à Corumbá pra no Pantanal olhar a bicharada
E fui pra ver, não vi, que decepção senti
Vi quase nada
Eu não vi bem-te-vi, beija-flor nem juriti, a passarada
Eu não vi jaboti, não vi coral, sucuri
Vi quase nada*

*Eu não vi o quati, não vi anta nem sagüi, onça pintada
Eu não vi o saci, não vi o grilo cri-cri
Vi quase nada*

*Eu fui à Corumbá pra no Pantanal olhar a bicharada
Eu fui pra ver, não vi, que decepção senti
Vi quase nada*

*Eu não vi lambari, nem pintado nem mandi, a peixarada
Paca também não vi, pacu, índia guarani
Vi quase nada*

*Eu não vi jacaré, não vi cobra cascavel, não vi ninhada
Não vi pé de sapé, nem arruda nem guiné
Vi quase nada*

*Eu fui à Corumbá pra no Pantanal olhar...
Vi quase nada*

*Eu não vi sabiá, nem macaco nem preá, nem revoada
Eu não vi gurundi, nem ararara nem guaxi
Vi quase nada*

*Eu não vi o tiê, chué uiruuté, não vi pescada
Eu não via xuri, não vi o uiriri, vi quase nada*

Pobre Itamar, acreditou em seus livros de geografia e não encontrou o lugar de que tanto falaram seus professores. Talvez esses professores e esses livros nem quisessem que ele fosse até o Mato Grosso do Sul, talvez quisessem que ele acreditasse que o Pantanal existisse e pronto; afinal, é uma lógica de Estado, procura-se fixar, sedentarizar os comportamentos. Silvio Gallo (2010) chama essa educação ligada às ações do Estado e as políticas públicas de “*educação maior*”, uma instituição do pedagógico, uma instituição dos atos educacionais que se faz por todo o país, e a partir dessa institucionalização ele propõe que exista, por outro lado, uma educação menor;

[...] uma educação que se faz à margem disso tudo [...] Eu gosto de pensar na educação menor como sendo um trabalho efetivo que o professor faz na sala de aula. Quando o professor fecha a porta da sua sala de aula e ele está lá sozinho, com seus estudantes, não existe o grande olho do ministro da educação, do diretor da escola, do secretariado da educação. Ele está ali, e dentro daquela solidão que ele está com seus alunos, ele está produzindo alguma coisa. Ele está produzindo justamente isso que nós podemos chamar de uma educação menor, nesse espaço menor que é o espaço de trabalho do professor é onde ele pode fazer tudo. (GALLO, 2010, p. 35).

Uma *educação menor*, portanto, é uma *educação máquina de guerra*, uma educação em *linha de fuga* da lógica de Estado. “É a instalação de uma pedagogia

nômade, uma espécie de antipedagogia, encontra nas dobras e desdobras movimento para o infinito, projeto aberto aos sopros amorosos e desejos não calcinados” (LINS, 2005, p.1253).

É no processo de criação, alimentado por linhas de fuga, que funciona como campo de uma desterritorialização, isto é, de um partir de um evadir-se, traçar uma linha, “atravessar o horizonte, penetrar em outra vida” num aprendizado que sabe dizer sim a vida! [...] A criação, como o devir, é geográfica. (LINS, 2005, p. 1252-1253).

A criação do devir é geográfica porque não é linear como o tempo histórico proposto pela lógica de Estado. Uma educação nômade seria uma educação rizomática, com múltiplas conexões e sem centro.

Uma escola do Devir é cercada por caravanas móveis e não por estruturas fixas, de concreto armado; ela é *geografia* e não *história*. Sensível, à escuta de intercessores de uma pedagogia outra, sem compromisso definido com o *sucesso* a qualquer preço, a pedagogia rizomática abre espaços para uma pedagogia do acontecimento e das trocas simbólicas [...] rica em produção rizomática, em devires, tão cara aos ameríndios bororo, mestres do esquecimento ativo. [...] um ponto do rizoma é conectado ao todos os outros pontos, fazendo da escola um imenso manguezal que se espraia num entrelaçamento de proteínas, calorias, gazes, lama, prazeres, detrito e... ouro (LINS, 2005, p.1243).

Para que se possa permitir essa estrutura rizomática, Lins (2005) considera que será preciso um *olhar de índio*⁸, um olhar que não vê por antecipação, mas que possibilita o surgimento do novo, sob a força duma ética (e estética) do olhar; sem lodo nem aviltamento, numa repetição sem semelhança, mas como diferenciação (LINS, 2005, p.1243). Ou como completa Scherer (2005).

[...] parar de se instalar nas significações correntes, de responder à “palavra de ordem” de se instalar nas significações do ensino, de se submeter [...]; é abrir-se, por amor, ao outro que não é, necessariamente, uma pessoa, mas, talvez, um animal, uma coisa qualquer, ou também um humano, mas que não recebe, por essa razão, um privilégio particular. Aprender não é reproduzir, mas inaugurar, inventar o ainda não existente, e não se contentar em repetir um saber [...] é preciso desfazer os “aparelhos de saber”, as organizações preexistentes, incluída a do corpo, para devir em “devires” que comandam e balizam toda criação (SCHERER, 2005, p.1188).

⁸ Lins faz referência aos índios bororo da Amazônia que tem no esquecimento uma ferramenta para a inauguração do novo. Lins (2005) considera que esse é um esquecimento ativo, positivo, não niilista, um esquecimento necessário a fim de que outra memória sem marcas nem dores possa triunfar.

A imagem, portanto, que Deleuze e Guattari constroem para pensar esse novo modelo de conhecimento é o rizoma; diferente das árvores ou de raízes, o rizoma conecta qualquer ponto a qualquer ponto. O rizoma não tem começo nem fim, mas sempre um meio. Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes, de direções movediças, conexões, bifurcações, encontros imprevisíveis (GALLO, 2010, p.37).

E aí está o ponto, sem hierarquia, a questão toda do rizoma é que não há hierarquia. Na imagem do conhecimento como árvore, a imagem arbórea, cartesiana, há uma hierarquia. Se você conectar os vários galhos, ramificados, isso tem de passar por uma hierarquia, isso tem que passar pelo tronco. Há um centro que é o tronco e você só consegue conectar duas pontas passando pelo centro. Então, se impõe toda uma hierarquia no diálogo dos saberes, e com o rizoma você rompe com todas essas hierarquias, porque sendo um emaranhado de linhas, essas linhas podem se conectar de infinitas maneiras. (GALLO, 2010, p.37)

Ora, justamente em oposição ao caráter hierárquico e asfixiante da árvore que o projeto rizomático emerge como *possíveis* ao *possível* educação. Um encontro nômade, pois, e não uma palavra de ordem. (LINS, 2005, p.1234).

Ao contrário da maioria de sistemas educativos, assentados na representação, a proposta que aqui se esboça não pretende repetir as pedagogias arborescentes, mas pensar, imaginar, engendrar, embora de modo sucinto, uma pedagogia dos possíveis, uma pedagogia rizomática, sem raízes, troncos, galhos ou folhas fundadores que dividem as coisas firmando a árvore como “ato inaugural” de todo processo educativo. O tronco sustenta e rege a hierarquia, sob o signo de uma ordem, segundo a qual *desacorde* é interpretado como dissonância, cacofonia, *falta* de harmonia. [...] (LINS, 2005, p.1234).

Permitam-me que eu fale sobre isso dentro do cotidiano da escola e a partir de uma experiência prática e pessoal, mas não como professor e sim como aluno. Quando eu era aluno da “8ª série” do ensino fundamental, tínhamos um professor de Geografia, o Professor Antonio Claudio, um homem rigoroso, “bravo”, disciplinador, que um dia nos ensinou apontando para o mapa do Brasil, mostrando a Amazônia, o Mato Grosso e o Mato Grosso do Sul, que era um absurdo que existisse tanta terra “*só para os índios ficarem jogando flecha*”.

Um dia, no meio de uma aula especialmente enfadonha, mas, como sempre, tensa, os “alunos do fundão”, começaram uma brincadeira; começaram a murmurar baixinho *huuummmmmmm*. Aos poucos, um a um dos alunos estavam murmurando em uníssono (*huuuuummmmmmm*). Aquele som tomou conta da sala, vinha lá de trás e aos poucos foi chegando até ao meio da sala, (*huuuuummmmmmmmm*). O professor ordenou que parassem,

mas não sabia exatamente para quem deveria ser a ordem (*huuuuummmmmmmmmmm*). Ele ameaçou a sala toda (*huuuuummmmmmmmmmmmm*), punição para todos (*huuuuummmmmmmmmmmmmmmmmmm*), alguns alunos mais *disciplinados* reagiram (*huuuuuuuuummmmmmmmmmmmmmmmmmm*), porque deveriam pagar por algo que não estavam fazendo (*huuuuuuuuummmmmmmmmmmmmmmmmmmmm*)? “*Vou contar até três*” disse o professor (*huuuuuuuuuuuuuuuuuuuuummmmmmmmmmm*). O prazo acabou (*huuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuummmmmmmmmmmmmmmmmmm*).

O professor saiu da sala, furioso batendo a porta, ameaçando pedir a intervenção da direção da escola. Um segundo de “silêncio” e alguém gritou: “A sala é nossa!” Trinta e sete alunos gritando de alegria. Havíamos criado um Ritornelo.

Pois bem, vejamos isso; de um lado o Professor Antonio Claudio, um agente que nos conduziria pelos dutos e canais pré-estabelecidos por onde “atravessa” o pensamento na “forma-Estado”, por vários anos auxiliando na condução do pensamento para que ele se pense como sujeito a pensar um objeto por representação; dessa forma, pensar o território como dado a priori, ou seja, o território é uma sala de aula com limites precisos, um espaço-tempo com códigos fixos e hierárquicos, e cuja a função é fazer com que os alunos reconheçam, aprendam a identificar suas funções e atributos.

Felizmente território, como se quer ver aqui, se faz de outra maneira; são as forças da terra que efetuam uma potência de matilha (DELEUZE ; GUATTARI, 2008, p. 21) que, no exemplo aqui colocado, envolveu os alunos e se territorializou no pequeno “mantra”. Em suma, diante da lógica arborescente presente na relação com o professor, surge a Máquina de Guerra Nômade no canto em uníssono dos alunos, um leve e elegante “mantra”, decodificando os códigos hegemônicos e hegemonzadores. Um “mantra”, a dimensão expressiva deste território; ritornelo.

2.2-RITORNELO

Dourados é uma cidade barulhenta. Carros de som vendendo coisas imperdíveis *somente essa semana (pra você e pra sua família!)*; motos ziguezaguando na sua frente em avenidas largas e mal sinalizadas; sons no último volume fugindo dos alto-falantes das caminhonetes, tocando os *hits* mais famosos da última sensação *do sertanejo universitário* em suas diversas formas (daqueles mais populares até aqueles considerados *alternativos, verdadeiros, essenciais, de raiz*); dezenas de acidentes de trânsito por dia e *sirenes que se*

atrasam pra salvar atropelados; enfim, nenhuma canção sobre o Mato Grosso do Sul explica Dourados. Não existe o som dos rios ou o silêncio da mata. Tuiuius? Somente enquanto forma exótica de algumas cabines de telefones públicos. Jacarés e capivaras existem enquanto estátuas de gesso no canteiro central de algumas avenidas.

E mais, há quem odeie essas mesmas imagens que se dizem representar o Mato Grosso do Sul. Em Dourados existem pessoas que se consideram *alternativas, diferentes, underground, contra o sistema, contra o fascismo, contra a burguesia*⁹. Pode-se andar pela cidade e ler nos muros pichados: “*o punk resiste*”, “*morte à burguesia*”, ou “*estamos de olho da UFGD*” etc. É interessante observar que caminhar por Dourados e encarar essas frases pichadas nos muros faz pensar no quanto isso se contrasta com as imagens instituídas pelas canções já discutidas.

O caso é que existem pessoas que se sentem agredidas por aqueles que querem instituir uma imagem dominante e hegemônica sobre Mato Grosso do Sul. São pessoas que se sentem não representadas dentro da imagem definidora do que seja a identidade territorial sul-mato-grossense e procuram instituir seus próprios territórios. Estes territórios de resistência passam também pela música.

A música que você costuma ouvir influencia muito na maneira como você será identificado em Dourados. Ao dizer que ouve rock você poderá ser integrado ao grupo dos alternativos e *contra o sistema*, assim como acontece com aqueles que ouvem MPB. Ouvir “música regional” também poderá ganhar pontos com os *alternativos*, ou seja, ao ouvir as músicas de sucesso comercial ou último sucesso do *sertanejo universitário* corre-se o risco de ser enquadrado no grupo dos *alienados, vendidos ao sistema*, e todas as classificações possíveis criadas pelos *alternativos*¹⁰ para enquadrá-lo como o Outro. Enfim, nada muito diferente daquilo que acontece em sala de aula com os nossos alunos e, por isso mesmo, no contato com essas pessoas procurei observar atentamente alguns comportamentos, na certeza de que poderia me ajudar a pensar sobre a questão aqui colocada.

⁹ A intenção aqui não é classificar as pessoas, somente constatar que existem pessoas que não se sentem realmente representadas nas imagens instituídas do Mato Grosso do Sul, e que no dia-a-dia de Dourados pode observar as diversas formas com que as mesmas, de diversas maneiras, procuram organizar a sua resistência.

¹⁰ Obviamente que a intenção aqui não é retirar a importância de se resistir ao poder instituído. No entanto, percebe-se que a caracterização de *alternativo* se pauta no que se tem de instituído de oficial, ou de poder instituído. Ao se tomar como antítese a isso, parte-se do mesmo processo de instaurar uma dicotomização entre afirmação e negação, entre identidade e seu contrário, a diferença. O fascismo imputado aos que estão no poder econômico e político pode se tornar a atitude dos que se julgam alternativos ao também classificar e policiar aos que não atendem seus princípios identitários.

Por exemplo, Kleber Felix, um jovem escritor que anda pelas ruas de Dourados “*dando uma de escritor-beat-pós-moderno-camelô-dos-próprios-livros*” (FELIX, 2011, p.74). Conversamos algumas vezes na rua e comprei um de seus livros **Gatos no Cio Não Pedem Perdão**. O livro me interessou por relatar muito do cotidiano de um grupo específico de jovens douradenses, aqueles que podem - a despeito de suas buscas identitárias - serem lidos, ou se autoidentificarem como *alternativos*. Peço licença mais uma vez para fugir da formalidade e transcrever na íntegra um trecho de seu texto.

Ouçó música, o tempo todo, nasci em meados dos anos 80 e não vivi o que pra mim foi o grande momento da música no mundo, mas a maioria das que escuto são desse tempo, de quando eu ainda não era nem porra no saco do meu pai ou de quando eu ainda nem andava de fraldas ou colecionava figurinhas do chiclete Ping Pong. Hoje as coisas mudaram muito, a música tomou um rumo estranho. Cadê o rock and roll? Pós-modernidade du caralho. O que sobra da beat generation ao som do be bop? O que sobra do movimento hippie com suas guitarras psicodélicas, o que sobra da sexualidade e rebeldia, presente num negócio chamado rock and roll? O que sobra da fúria do punk? O que sobra do blues, que semeou tudo isso? O que sobra pra pós-modernidade? Eu te respondo: sobram as raves, o pop rock, o new metal, a melosidade do emo-core e seus bandos de tribos moderninhas, ecléticas demais (FELIX, 2011, p.97).

Quando Kleber Felix, por intermédio de seu personagem/alter-ego Felini, nos mostra a perda de seu território sonoro para o som pausterizado e comercializável da atualidade, fica evidente que a mudança nos sons cotidianos implica também em uma mudança drástica nos comportamentos, no mundo e, portanto, Felini, ou Kleber Felix, se sente desterritorializado. Isso lhe é uma experiência dolorosa, pois ao “ter” de viver num tempo em que suas músicas preferidas já não são tão consumidas, nem possuem tanta presença quanto, por exemplo, o sertanejo universitário, ele decide se territorializar na segurança de seu fone de ouvido, ou no limite de seu quarto de dormir.

Feline/Felix busca construir um ritornelo, mas correndo o risco de querer fixá-lo apenas no tempo sonoro de um passado idealizado, instituindo o território enquanto proteção ao caos sonoro externo, iludindo com a sensação de que ali está seguro e protegido. Não vê que os processos de produção e consumo daquilo que temporalmente idealiza é o mesmo processo presente naquilo que o angustia, independente dos meios técnicos e tecnológicos que hoje permitem outras formas de acesso e consumo aos musicais. Ou seja, tanto o rock’n’roll quanto o sertanejo universitário apresentam-se, no

que tange ao sentido de território de pertencimento, naquele em que seu ser se sente seguro, as mesmas características de ritornelo, só que para grupos diferentes.

Felix relata, por meio de seu personagem, que “*desde muito cedo conheceu um negocio chamado rock and roll*” (2011, p.16), algo que mexeu com seu imaginário. Este é o som que permite que ele retorne para seu território, sua casa, seu lar. Um território em meio ao “*caos pós-moderno*” com suas identidades fluidas e complexas. Em várias passagens de seu livro ele consegue esse conforto nas canções que remetem ao mundo mais simples com identidades mais rígidas e fixas.

Desde os tempos da faculdade não ouvia The Doors, não me mexia bêbado tipo epilético ao som de *Riders on the storm*, quando apertei o play, foi *Riders on the storm* que soou os primeiros acordes daquele baixo destruidor. Me lembro de sentar no colchão e ficar por ali, viajando na tempestade que por coincidência derramava seus primeiros pingos lá fora, caminhei dentro dela na minha cabeça e isso parecia querer dizer alguma coisa. (FELIX, 2011, p.89).

Felini não se sente confortável ao som do *sertanejo universitário* pois este som, ao produzir diferenças em velocidades infinitas, deslocando seu sentido de pertencimento de um determinado mundo que quer fixar, o desterritorializa. As potências do *rock and roll* ou *blues* lhe são muito mais significativas.

Os afectos e perceptos produzidos por aquilo que ele considera rock and roll permitem com que ele se cerque de suas verdades. Ele consegue, a partir disso, pensar nos “anos setenta” como uma época primorosa para a música, mas enquanto tempo idealizado, até mesmo pela perspectiva romântica do imaginário da luta contra a Ditadura Militar na época. Para ele essa é a época do rock and roll, e isso em si lhe basta para que se sinta identificado com esse que sempre lhe retornará quando ouvir suas bandas preferidas.

Ele não consegue se localizar no espaço de hoje por se prender ao sentido idealizado do tempo passado. No entanto, ao ter que estabelecer contato com toda a diferencialidade espacial da cidade de Dourados, por mais que isso seja torturante, percebe que as sensações que a música é capaz de estimular não dependem necessariamente de um estilo musical ser considerado por ele melhor que o outro.

Não pinto em bares onde rolam as músicas do momento. Não suporto pop rock, tecno, sertanejo, funk, axé, nem nada dessas merdas consumidas por essa galerinha modernosa e eclética demais. Tenho uma porrada de preconceitos, mas entendo que o cara numa mesa de buteco duma periferia qualquer duma cidade do interior, olhando no fundo de um copo de pinga meio vazio, ouvindo música sertaneja duma FM local, pensando

numa mulher, que sabe, nunca mais terá, pode ser o mesmo que o cara durão numa bodega qualquer ou trancando num quartinho sujo, ouvindo um blues ou aquela balada despedaçante, destruído por dentro, lembrando de um sorriso que nunca mais terá (FELIX, 2011, p.15).

Ouvir rock and roll ou blues o mantém em seu território, distante do “*paisinho do futebol e do samba*” (FELIX, 2011, p.92), lhe possibilita recriar emocionalmente o território de seu imaginário. Como ele mesmo escreveu, “*a realidade é uma mera convenção de quem passa 24 horas acordado, não dorme nunca, não sonha nunca*” (2011, p.96). Por isso, é através destes sons que Felix recria constantemente seu mundo; Felix descreve o desconforto de Felini em meio a outros sons como se cada som fosse um lugar que ele não gostasse de estar, como se em cada som que o afetasse de forma diferente o retirasse de casa, de seu cantinho seguro.

Um tesãozinho essa Bruna, exalando sexo. “Vêm.” Falou me puxando pra dentro “Senta”. Me empurrou de forma delicada numa almofada amarrotada. Eu esperava ouvir um Hendrix, Janis, um Led talvez, Doors, mas ela meteu um cedezinho chato pra caralho duns mantras egípcios, fenícios, maias ou persas, sei lá de onde vem essas porras de mantras. [...] porra de música repetitiva e chata du caralho. Uma merda. (FELIX, 2011, p.94).

O “mantra”, da mesma forma que aquele produzido pelos alunos da minha sala da 8ª série, deslocou Felix de seus territórios seguros, descodificando os códigos. Tanto o “rock and roll” quanto os mantras da sua garota compreendem aspectos complementares do conceito de Ritornelo, ou seja, traçar territórios. Obici (2008) afirma, a partir de Deleuze, que a canção traça linhas seguras, linhas melódicas bem definidas em relação à caótica sonoridade ambiente, às relações de frequência, tempo timbre, Tais linhas delineiam o Ritornelo, um campo que traçamos para nos proteger do caos (2008, p.79).

O ritornelo apresenta o tempo como retorno [...] é a ronda dos passados que se conservam [...] a vida dos passados que voltam, o eterno retorno da vontade de potência. (OBICI, 2008, p.86).

Interessante observar que os cantores e compositores de *sertanejo universitário* se baseiam em temáticas muito comuns em vários estilos musicais mais populares, como o próprio rock por exemplo. Narram as decepções no amor, as paixões adolescentes, a vontade de liberdade, os exageros no álcool, o sexo, enfim, é uma música feita para a identificação imediata do jovem. No entanto, de acordo com as descrições de Felix/Fellini, existem muitas diferenças entre ele e a dezena de garotos que mataram aulas para ficar

tomando cerveja com garotas ao redor de seus carros com potentes caixas de som “gritando” o *sertanejo universitário*. Por isso, o que importa para compreender a dinâmica do Ritornelo não necessariamente é a qualidade melhor ou pior de um estilo musical, mas sim o som como processo de construção de pertencimento e proteção territorial, o bloco de afectos e perceptos (ideias, sensações, emoções e mudanças) que ele move.

O som carrega a potência do intensivo que opera em nossa subjetividade de maneira muito particular, simultaneamente frágil e potente. Dizemos frágil porque o fluxo intensivo que o som atualiza em nossa subjetividade pode ser desfeito a qualquer momento por um evento que venha interrompê-lo. Dizemos que o som é potente porque tem a capacidade de mobilizar com pouco. Pensemos um canto, um lamento, um grito. Em termos acústicos, apenas sinais sonoros, mas que podem mover um mundo de afeto.(OBICI, 2008, p.100).

Apesar da temática das letras serem próximas, para Felix/Felini os sons são diferentes. Em cada caminhonete com sons altíssimos que circulam pelas avenidas, ou ficam estacionadas pelas ruas de Dourados, é a territorialização do poder, representa os “*burgueses, agroboys e mauricinhos da pior espécie*” (FELIX, 2011). Existe todo um mundo ruidoso e desagradável que se impõe aos nossos ouvidos (OBICI, 2008, p.124) O fato é que esses “quase trios-elétricos” tentam impedir outros sentidos, outros territórios sonoros. Torna-se até uma disputa “desleal” uma vez que, em Dourados, existem poucos ambientes que nos permitam fugir das caminhonetes com seus potentes alto-falantes.

O alto-falante como *Pámphónos*, dispositivo de emissão que tudo soa, que se faz ouvir em todos os lugares, atravessa distâncias e ecoa pelos territórios mais longínquos. Uma voz que vem o alto e que se faz presente sem se fazer visível, uma espécie de onipresença do soar, assim como a onipresença do olhar envolvida no Panóptico de Jeremy Bentham. [...] Nossos ouvidos estão postos a produzir escutas, que é o mesmo que consumir. Sem possibilidade de escapar do mundo sonoro, resta-lhe inventar estratégias para enfrentá-lo (OBICI, 2008, p.113 - 114).

Mas os *alternativos, roqueiros, punks, pós-punks, e anarquistas* se organizam. Criam condições, circunstâncias e intervenções com o intuito de mostrar que existem e que resistem aos territórios sonoros do poder. Num dos eventos, elaborado em referência ao primeiro de maio, por exemplo, várias bandas de rock Mato Grosso do Sul tocaram suas guitarras estridentes em volumes altíssimos. Evocaram seus ídolos, amaldiçoaram seus inimigos e lançaram ao cosmos seu ritornelo contra o fascismo, o imperialismo, o capitalismo e a burguesia. O mesmo acontece em muitos outros eventos considerados *alternativos*. Em um desses eventos, considerado por alguns jovens que conversei como

um grito contra a hegemonia do sertanejo universitário, em meio a toda estridência, palavras de ordem pichadas, o A da anarquia em todas as paredes (inclusive no banheiro), chamou a atenção um dos seguranças que estava usando fones de ouvido. Perguntei lhe se era para proteger o ouvido da música ensurdecedora do evento. Ele me respondeu que respeitava o gosto de cada um, mas que ele não precisava ouvir aquilo tinha seu *próprio gosto*. Tirou o fone e colocou nos meus ouvidos; *sertanejo universitário*. O segurança do local, responsável por manter a ordem no evento, havia criado seu próprio ritornelo. O segurança havia criado para si um território seguro em meio ao caos. Eles podiam “gritar” o quanto quisessem, aquele segurança estava em casa.

Estes relatos se alinham às questões colocadas no início, o fato de a música ser um importante elemento que os jovens articulam como referência identitária, através da qual muitos deles leem o mundo, e o quanto esta questão pode proporcionar, em termos didáticos/pedagógicos, elementos para se pensar o ensino de geografia. Não se trata de músicas “de protesto” ou rebelde contra música alienada ou voltada para o mercado consumidor, nem de ensinar bom gosto musical para o aluno, mas sim perceber o quanto a sonoridade possui de potencia geográfica, sendo que esta sonoridade pode criar conceitos que os indivíduos empregam em seus cotidiano como forma de viabilizar o sentido de pertencimento espacial. Por mais arriscado que isso possa ser, tanto pelo aspecto de idealização temporal de um lugar considerado melhor, quanto pela ilusão de que a segurança que sente em determinado território é imutável, como se o ritornelo não pressupusesse a busca por novos territórios, portanto não há segurança eterna no fixo, apenas mudanças por meio do contato irremediável com outros lugares e sons. Como diz Deleuze na entrevista **O Abecedário de Gilles Deleuze**;

Em outros termos, para mim, o ritornelo está totalmente ligado ao problema do território, da saída ou entrada no território, ou seja, ao problema da desterritorialização. Volto para o meu território, que eu conheço, ou então me desterritorializo, ou seja, parto, saio do meu território. (DELEUZE, 1997).

O ritornelo é a síntese de três dinamismos, territorialização, desterritorialização e reterritorialização;1) se procura um lugar seguro para se lidar com o caos; 2) habitar o território para filtrar o caos; 3) lançar-se para fora do território (desterritorializar-se) rumo a uma nova reterritorialização em meio ao caos. Não um momento final, nem inicial, apenas movimento do ser no mundo.

A noção de território, na obra de Deleuze e Guattari, possui um valor existencial e expressivo, delimita do espaço de dentro de o de fora, marca as distâncias entre Eu e o Outro, estabelece propriedade, apropriação, posse, domínio e identidade, bem como subjetividades. Um território não existe de antemão, ele se faz, se constrói; suas marcas se dão por atos que se fazem expressivos, componentes do meio tornados qualitativos.(OBICI, 2008, p.73).

O termo provém da música, de onde Deleuze e Guattari tomam de empréstimo para pensar alguns aspectos do território. Embora seja uma apropriação vinda da música, não se restringe ao sonoro, pode ser visual, tátil, olfativo e de outros planos de matéria expressiva. Deleuze e Guattari apresentam a canção como expressão por excelência de um ritornelo. Serve para nos proteger, para criar um lugar subjetivo, um território seguro. (OBICI, 2008, p.78).

Com certos componentes vocais, protegemos-nos do caos. A criança que cantarola quando está só, o assovio no momento de tensão, a gargalhada no desespero. Essas situações descrevem posturas sonoras que criamos para enfrentar uma situação desconfortável (solidão, tensão, ansiedade) Isso não significa que recorremos às vocalizações simplesmente como estratégias para enfrentar situações que nos fragilizam, ou quando nos encontramos em estado de passividade a algo que nos aprisiona. Pode ser também que, quando vocalizamos algo, estejamos criando o caos a partir dessas linhas sonoras que protegemos. (OBICI, 2008, p.79).

Um exemplo é a criança que por “birra” começa a cantar para não ouvir um sermão, uma bronca, ou pai que aumenta o som da TV quando não quer ouvir conversas na sala na hora do futebol ou do telejornal, ou o filho adolescente que entra no quarto e coloca um disco para fugir das discussões dos/com os pais, ou quando cantamos para distrair uma criança de um pequeno machucado;

Quando evocamos a canção ou as vocalizações em nós, não apenas criamos o território, o em-casa, que protege das forças caóticas, como também colocamos para funcionar algo fugidio, como uma melodia que leva para além dos limites de segurança. A linha melódica pode se tornar a linha de fuga. (OBICI, 2008, p.79).

Para Deleuze e Guattari, a identidade territorial se confunde e tem como imagem a própria música. A expressão musical é um corte na terra, é a possibilidade de se tirar da terra a força de expressão. A força que expressa o inaudível o inominável. É manipular o espaço, é um recorte espaço/temporal feito de perceptos.

Klee disse: "O pintor não representa o visível, ele torna visível". Aí subentendem-se "as forças que não são visíveis". É a mesma coisa com o

músico. Ele torna audíveis forças que não são audíveis, que não são... Ele não representa o que é audível, mas torna audível o que não o é, as forças... Ele torna audível a música da terra, ele torna audível ou a inventa. Quase como o filósofo, que torna pensáveis forças que não são pensáveis, que têm uma natureza bruta, uma natureza brutal. (DELEUZE. O Abecedário de Gilles Deleuze – O de Opera).

Se a música proporcionou esse conceito para que se pudesse ter uma “imagem” do processo de des/reterritorialização, foi porque a música é capaz de atender a essa “imagem”. Qualquer música é música de Ritornelo. É com Ritornelos que construímos nossa vida, que se canta para afugentar o escuro, que marcham os exércitos e que, portanto, se faz o território.

Num sentido geral, chamamos de ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traçam um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais (há ritornelos motores, gestuais, ópticos, etc). Num sentido restrito, falamos de ritornelo quando o agenciamento é sonoro ou "dominado" pelo som (DELEUZE, 1997, p.09).

Para Deleuze e Guattari, um território se faz quando os elementos externos não podem mais ser vistos enquanto tais, quando não há separação entre interior e exterior, entre a subjetividade e o mundo, como na música que é uma espécie de “devir-expressão” do mundo, território onde não é possível mais distinguir o sujeito do objeto, ou seja, não há representação. É a partir de Deleuze que Jardim (2005), ao descrever a música, aponta que;

Na sua incapacidade de representar o que quer que seja se con-juntura e se con-vence na sua abertura para a experiência da verdade. Essa incapacidade é, ao um tempo, sua maior debilidade e sua maior força. É precisamente por essa incapacidade e nessa incapacidade que a música penetra pelos vãos de toda e qualquer forma artística, quer dizer: é por essa impossibilidade de se identificar que, sorrateiramente, ela pode penetrar, invisível, como as musas, “oculta por uma névoa”, nos limites de qualquer outra arte. (JARDIM, 2005, p. 153).

A música realiza e proporciona o conhecimento de uma maneira universal e íntima. Ela é a expressão direta da vontade exatamente por expressar o sentimento puro e abstrato, livre das representações, o sentimento em si.

A música é forçosamente heterogênea, haja vista que nada pareça qualificá-la de modo a lhe determinar uma homogeneização. Não vemos o que seja absolutamente próprio da música que ao menos pudéssemos dizer que ser destine aos ouvidos. Isso faz dela um campo de encontros com um fora que a habita [...] Seria ao menos uma beleza poder ver na música o devir-expressivo do próprio mundo; momento de indiscernibilidade entre o natural e o artifício, exato ponto em que as

próprias noções de sujeito e objeto seriam apenas uma luz de mau gosto: um escuro fenomenológico. (PICCINI, 2006, p.87).

Para Deleuze e Guattari, a vontade é o princípio transcendental e a música é a expressão direta desse princípio, porque ela produz um outro tempo, o tempo da duração, que saindo do caos e passando pela terra chega ao cosmos. O ritornelo fabrica tempo. (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p.168).

A música moleculariza a matéria sonora, mas torna-se assim capaz de captar forças não sonoras como a Duração, a Intensidade. Tornar a Duração *sonora*. Lembremo-nos da ideia de Nietzsche: o eterno retorno como pequena cantinela, como ritornelo, mas que captura as forças mudas e impensáveis do Cosmo. (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p.160).

A música, então, seria a expressão pura da vontade, ela é uma “marca territorial”, e em si mesma, um território. A música poderia muito bem representar o que Deleuze em *Mille Plateaux* entrevê sobre a arte: “um instrumento para traçar linhas de vida”. (COHEN-LEVINHAS, 2008, p.151).

O conceito de ritornelo é construído por Deleuze e Guattari a partir de uma base de entendimento que transita entre os fenômenos etológicos, enfaticamente os comportamentos dos pássaros, seus cantos tratados como formas de expressão, até o insurgir das formas humanas de sociabilidade. Os autores apresentam o conceito a partir das conexões existentes entre seu caráter territorial e a expressão musical. No fundo, o conceito de ritornelo procura não se restringir às indeterminações epistemológicas existentes entre "natureza" e "cultura".

O ritornelo seria pré-humano, além-humano, ontológico, devir temporal que atravessa diferentes planos, convocando forças do caos, da terra, e do cosmos, apresenta o tempo como retorno, é a ronda dos passados que se conservam, ele opera Fatores de Territorialização, e nele a vida é o eterno retorno, a vontade de potência, como diria Nietzsche [...] no ritornelo a morte consiste em tornar a vida circunscrita no seu território, e o retorno do Mesmo seria a morte estendida. (OBICI, 2008).

O Antropólogo e músico paraguaio Guillermo Sequera, por exemplo, entre 1985 e 1990 coletou em várias comunidades Mbyá¹¹, localizadas principalmente no Paraguai e Uruguai, incontáveis músicas. Para o trabalho, o pesquisador fez questão de manter o registro minucioso do entorno que cercava as canções gravadas. O pesquisador enfatiza

¹¹ Os Mbyás são considerados, por linguístas e antropólogos, como um sub-grupo dentro da grande etnia guarani. Seu território ultrapassa as barreiras nacionais do Paraguai, Brasil, Argentina e Uruguai.

ainda que a música Mbyá faz parte de um mundo aberto e em constante interação com a natureza e a cultura.

O conceito Mbyá de som origina-se em *andu*, perceber a biodiversidade do mundo natural, e constuir através da palavra ayvu, música vocal e discurso instrumental. Os animais podem cantar (*purahéi*), falar (*ñe'e*), emitir sons (*ombota*), bufar (*ovuha*), rugir (*okôrôro*), uivar (*oguahy*). A percepção parte do silêncio (*kiriri*), até o estrondo do raio (*ara sunu*). A representação social se manifesta em uma variedade de formas e técnicas; estas vinculadas a rituais, danças e corais, e uma apropriação Mbyá da experiência intercultural. É justo falar de uma Cosmofonia Mbyá-guarani – um ordenamento cultural dos sons (SEQUERA, 2006, p.11).

É o caso da “Vocalização de Anuros”, que o paraguaio considera ser “*um dos elementos aquáticos mais importantes em interação com a cultura Mbyá*” (SEQUERA, 2006, p.11). Consiste em “cantar” ou “tocar” com as rãs. Vê-se, portanto, que os ruídos do entorno são condição para a própria organização sócio-cultural. Importante ressaltar que a questão colocada é a compreensão do território na perspectiva da diferença, e não a identificação de um território dado como a priori. Por exemplo, relembremos a canção “*Mato Grosso Do Sul*” de Thiago Machado e Neizinho;

*Ecossistema perfeito
Bosques secos e cerrados
Maior planície alagada
Paraíso encantado
[...]*

A canção corrobora para um entendimento do território a partir da perspectiva representacional. Àquela série de dados levantados na canção identificam o Mato Grosso do Sul. O Mato Grosso do Sul é território externo aos cantores. Meu antigo Professor Antonio Claudio poderia tomar esta canção como recurso às suas considerações sobre o Mato Grosso do Sul, pois aí estariam os elementos necessários para se fixar uma imagem à qual nós, alunos, seríamos capazes de identificar o Mato Grosso do Sul e o Pantanal.

Por outro lado, ouve-se em “Vocalização de Anuros”, um ritornelo que expressa as dimensões de territorialização - simbólica e material, ou *do pensamento* e *do desejo* como propõem Deleuze e Guattari (2004) - dos Mbyá. Percebe-se que para os Mbyá, o ‘coro de rãs’ compõe um código sonoro que permite essa experiência de limite, de passagem entre meios, de fronteiras que se rompem, uma transcodificação. Esta passagem entre meios pode ser entendida como uma circunstância em que, no encontro, na comunicação entre dois termos heterogêneos, surja a possibilidade de instauração de um devir-expressivo.

Neste caso, as matérias de expressão refletem as relações territoriais; os impulsos internos se articulam às potencialidades do meio, e no transito entre interior/exterior ocorrem os motivos e os contrapontos territoriais (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 125).

As qualidades expressivas entram em relações variáveis ou constantes umas com as outras (é o que *fazem* as matérias de expressão), para constituir não mais placas que marcam um território, mas motivos e contrapontos que exprimem a relação do território com impulsos interiores ou circunstâncias exteriores, mesmo que estes não estejam dados. Não mais assinaturas, mas um estilo. (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 126)

É possível perceber os parâmetros pelos quais Deleuze e Guattari vão desenvolver suas noções de território. O ponto mais importante é o trânsito que os autores fazem entre a fronteira da etologia e da etnologia. Suas considerações sobre os animais territoriais e, em especial, sobre os pássaros que usam suas músicas para construir seus territórios, possibilitam uma importante discussão que ultrapassa o reducionismo biossociológico ou o “darwinismo social”.

No seio do território, há inúmeras reorganizações, que afetam tanto a sexualidade, como a caça, etc. há até mesmo novas funções, como construir um domicílio. Mas essas funções só são organizadas ou criadas enquanto *territorializadas*, e não o inverso. O fator T, fator territorializante, deve ser buscado em outro lugar: precisamente no devir-expressivo do ritmo ou da melodia, isto é, na emergência de qualidades próprias (cor, odor, som, silhueta...). (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 123).

Por exemplo, o professor, tradutor, ensaísta e poeta Sergio Luiz Rodrigues Medeiros, em um texto de abertura do Cd Kosmofonia Guarani, uma compilação com as músicas registradas por Guillermo Sequera, descreve suas impressões sobre o que ouviu.

[...] tive a impressão de que as vozes e os instrumentos não estavam parados, mas se deslocavam no espaço, avançavam, surgiam e desapareciam, às vezes próximos, às vezes distantes, trazidos ou levados pelo vento, em meio a uma mata ou floresta de ruídos, risos (abafados ou não), tosses, vozes espontâneas, que podiam ser espessa ou não, mas que, todavia, estava sempre presente (MEDEIROS, 2006, 17).

As afirmações de Medeiros não fariam o mínimo sentido para o meu velho professor de Geografia da 8ª série. Além disso, o professor, provavelmente, não ficaria muito feliz se pudesse saber que os indígenas jogam flechas e também “usam o território” pra cantar e dançar. Então é preciso explicar melhor.

Tendo em vista o que já foi discutido a partir de Deleuze e Guattari, a terra é importante para os povos indígenas porque é a partir desse entorno, e dos códigos ali presentes, que a sua cultura, ou melhor, seus sentidos existenciais se atualizam constantemente. São os insetos, animais, seres inanimados, mitos e outros elementos passíveis de codificação que se encontram ao redor de um determinado lugar possível de ser musicado, ou melhor, que determina a manifestação de uma dada musicalidade. Suas referências e parâmetros de localização e orientação só se atualizam se necessariamente passarem por uma relação com elementos já sobrecodificados (portanto, estamos fazendo uso de um jargão instituído pela civilização Ocidental – sobretudo os códigos sonoros) como o ruído dos insetos, o canto das rãs, o barulho das águas, o grito das árvores etc. A música Mbyá e, portanto, todo o seu sentido de mundo se constroem a partir das contingências geográficas que acontecem no/com o lugar.

[...] as canções passeiam por veredas circundadas de ruídos da mata e do banhado, indo e vindo nômades [...] neste cd que retrata uma cultura e seu entorno. Exceto que, aqui, a circunvizinhança das canções é parte delas próprias. Não apenas os ruídos circundam as canções, como acabam por penetrar nelas, inseminando-as de impureza de toda sorte de modo que o banhado e a mata estão também dentro das faixas, assim como falas e sorrisos e outros ruídos humanos. (MEDEIROS, 2006, 18).

É o caso de “Rave Jae’o” (Lamento em Rave), terceira música do referido CD. Sequera comenta a faixa: *“a conformação musical; bastões rítmicos, claves, rave e kuminjare, estes, por sua vez, vinculados à polifonia de insetos que adornam a música”* (SEQUERA, 2006, p.92). Medeiros (2006) descobre na música Guarani algo que se relacione à obra de Luigi Russolo;

[...] o teórico futurista, registrou em seu famoso manifesto “A Arte dos Ruídos”, de 1913: a música ocidental, distinta e independente da vida, havia trabalhado apenas com sons, renegando o ruído, imbuída que estava na busca da pureza, da impidez e da doçura, acariciando “os ouvidos com suaves harmonias”. [...] Isto me recorda uma conversa que eu e Dirce Waltrick do Amarente tivemos com Donald Shüler, o tradutor de *Finnegans Wake* para o português. O assunto era a arte contemporânea. Ele nos disse: “Temos que reformular o conceito de arte. Da perspectiva aristotélica, a arte imita a natureza. Só que agora a diferença entre arte e natureza desapareceu. A arte não tem que imitar a natureza. Percebemos então a poetização da vida. O que já se anunciava em Nietzsche e também nas vanguardas”. (MEDEIROS, 2006, 19).

A música Guarani, para o autor, resgata o pensamento de Nietzsche sobre o viver a vida de forma poética, mas pode ser confundida com usar a arte como artifício para se

fugir de uma vida triste ou mesmo atacar aquilo que se opõe. A arte para Nietzsche tem haver com o sentido de criar-se, de vir a ser, de dar forma a si mesmo. Rosa Dias escreve melhor sobre essa questão do *criar-se a si mesmo* em Nietzsche;

Criar, para ele, é a atividade a partir da qual se produz constantemente a vida. [...] a arte de embelezar a vida não é uma atividade cosmética, exercida sobre uma realidade descolorida e sem graça; não é a arte de esconder, envolvendo com véus a paixão e a miséria dos insatisfeitos. [...] Embelezar a vida é sair da posição de criatura contemplativa e adquirir os hábitos e os atributos de criador, ser artista de sua própria existência. (DIAS, 2011, p.110).

No que se refere a questão da arte, no livro **Música: Vigência do Pensar Poético**, Antonio Jardim (2005, p. 153), considera o seguinte: “*o que confere instância poética a qualquer arte é o que é capaz de colocá-la numa espaço-temporalidade que se configure transcendente aos estreitos limites da representação*”. O ponto fundamental, portanto, para se entender o conceito de ritornelo, é o fato de que a representação não pensa a diferença, e o ritornelo é a diferença porque é contraponto, e não a negação. Ritornelo é diferença, por que não é sujeito e nem objeto, nem interno e nem externo, ritornelo é expressão, é território expressivo, diferença em si. Giuseppe Bianco (2005) completa esse raciocínio com Deleuze;

[...] segundo Deleuze, a representação é incapaz de pensar a diferença em si mesma, porque subordina estruturalmente a diferença “livre e selvagem”, objeto de temor, à tradição tranquilizadora identidade do conceito: toda história da metafísica ocidental – desde seus primórdios até Hegel e para além dele – se configura como a história do “longo erro” da representação (2005, p.1293).

É aqui então que o conceito de território se aproxima da arte, especificamente a questão da arte em Nietzsche. Viver a vida enquanto obra de arte é produzir ritornelos, marcas expressivas de localização e orientação no território.

A arte, nesses aspectos, seria o ato de criar outros territórios, criar mundos possíveis, pela capacidade de colocar os códigos em velocidades que tende a gerar *matérias* e *qualidades expressivas*. Territórios não só como delimitação de domínios, mas como produção de mundos. (OBICI, 2008, p.78);

Neste sentido, a música indígena traz novas ideias para se pensar a identidade territorial sul-mato-grossense. Por exemplo, em “**Kosmofonia Mbyá Guarani**”, o

Antropólogo argentino Adolfo Colombres resgata o mito originário Guaraní para pensar a importância da música no centro dessa cultura;

Na noite originária, antes de existir a terra, Ñamandu Ru Ete, o pai verdadeiro, em sua solidão fez que se abrisse como flor o fundamento da palavra futura. Na cosmogonia Paĩ Tavyetã diz-se que no começo existia apenas uma Neblina carregada de eletricidade. Dessa matéria primitiva surgiu uma voz que cantava, e que foi florescendo lentamente até se transformar em um corpo, que tomou finalmente a forma de um homem, Este foi aperfeiçoando-se mediante sua própria voz, iluminando tal substância neblinosa. Deste relato pode-se entender que o homem cria-se a si mesmo mediante a palavra, e ao iluminar o entorno faz que apareça a terra sob seus pés. A palavra, então, nasce já como um canto puro, não emitido por ninguém, que gera a vida (2006, p.36).

Temos aqui um sentido de criação bem próximo de Nietzsche. Um criar-se a si mesmo, afirmar o mundo em suas diferenças, lançar seus cantos, produzir seus ritornelos. De que maneira então, a música Guaraní pode nos dar condições para um ensino de geografia que se aproprie desse sentido de território e contribua para um currículo escolar que pense a diferença? Para isso será necessário pensar primeiro a maneira com que tem sido abordada esta perspectiva para a arte na geografia. Neste caso, aqui neste trabalho, será preciso entender melhor como a geografia compreende o fenômeno da música em sua multiplicidade.

CAPÍTULO 3-A MÚSICA E A GEOGRAFIA

3. A MÚSICA E A GEOGRAFIA

Daniel de Castro (2009) em seu artigo *Geografia E Música: A Dupla Face De Uma Relação* faz um profundo levantamento sobre esse tipo de pesquisa na área de Geografia, discutindo alguns dos principais trabalhos que abordaram uma possível interface entre a geografia cultural e a música. Além disso, o autor apresenta as contribuições dos dois principais autores que se debruçaram sobre este tema; George O. Carney e Lily Kong.

Segundo o artigo, Carney (2003) aponta nove fenômenos musicais observáveis: (1) estilos/gêneros, (2) estrutura,(3) letras, (4) instrumentação, (5) intérpretes e compositores, (6) centros e eventos, (7) mídia, (8) música étnica e (9) indústria. Além disso, o mesmo autor descreve ainda com dez temas passíveis de abordagem pela geografia no que se refere a música:

- 01 - A delimitação de regiões musicais e a interpretação da música regional;
- 02 - A evolução de um estilo musical com o lugar, ou a música de um lugar específico;
- 03 - A origem e a difusão do fenômeno musical;
- 04 - A relação entre a distribuição espacial da música e as migrações humanas;
- 05 - Os elementos psicológicos e simbólicos da música moldando o caráter de um lugar;
- 06 - Os efeitos da música na paisagem cultural: salas de concertos, festivais de rock e mega-shows;
- 07 - A organização espacial da indústria fonográfica e outros fenômenos musicais;
- 08 - A relação da música com o ambiente natural;
- 09 - A função da música “nacionalista” e “antinacionalista”;
- 10 - As inter-relações da música com outros traços culturais em um sentido espacial.

No caso de Lily Kong,o trabalho da autora é apontado por Castro (2009), como um dos mais completos sobre o assunto. Kong (1995) mostra que a música pode proporcionar uma rica compreensão sobre o entendimento cultural e social de um determinado povo,

mas considera que existe uma certa negligência por parte dos geógrafos com relação ao assunto:

[...] the fact that the geographical enterprise has remained largely a visually oriented one has meant that popular music, or music of any kind, has not been paid very much attention. The senses of smell, touch, taste and hearing have been neglected as a consequence of the emphasis on "ways of seeing" (Jackson, 1989:171). As Valentine (1993) points out, ways of hearing and ways of smelling, for example, have an ability to structure space differently from vision¹². (KONG, 1995, p.185).

A crítica feita pela autora, revela as grandes dificuldades da geografia em lidar com o fenômeno da música, primeiramente por conta do privilégio da visão em relação aos outros sentidos. Estas informações confirmam a discussão levantada até aqui, a de que a Geografia, em seu modelo de Estado, privilegiar a linguagem lógico-gramatical. Como o nosso trabalho se deslocou de uma análise sobre canções (música e texto) para uma análise sobre a música também enquanto *performance* as dificuldades dobraram.

Uma dessas diversas razões é o lugar privilegiado ocupado pela linguagem na longa tradição ocidental do discurso acadêmico. Algo que não pudesse ser captado por palavras ou, no mínimo, descrito e analisado em palavras, parecia não fazer parte do domínio acadêmico – e por essa razão não constituía uma criação humana séria. As tecnologias da escrita e da imprensa endossam a substancialidade e a durabilidade das palavras escritas. São os textos verbais que aparentemente contêm “a coisa de verdade”. Não é de surpreender que a palavra escrita ou passível de ser escrita tenha com tanta frequência tido lugar central nos estudos das canções – é ela que pode ser isolada para a análise e transmissão. (FINNEGAN, 2008, p.15).

Não é difícil encontrar análises geográficas sobre canções. Em geral, faz-se um levantamento dos conceitos da geografia presentes nas letras, e parte-se para uma análise textual. A música (ritmos, arranjo, intensidades etc.) é sempre relegada à um plano secundário e na maioria dos casos, desprezada e considerada só um adorno pra as verdadeiras ideias que estariam no texto.

E daí decorre que quando nos confrontamos com qualquer arte na qual as palavras desempenham o mínimo papel que seja nós prontamente nos

¹² [...] O fato de o empreendimento geográfico ter se mantido em grande parte orientado pela visão fez com que a música popular, ou qualquer outro tipo de música, não recebesse muita atenção. Os sentidos do olfato, tato, paladar e audição têm sido negligenciados como consequência da ênfase na "maneira de se ver" (Jackson, 1989:171). Como Valentine (1993) assinala, a audição e o olfato, por exemplo, têm uma capacidade de estruturar o espaço de forma diferente da visão.

voltamos para suas qualidades textuais escritas. É o que se passa com nossas análises de grandes produções humanas do passado – épicos homéricos, teatro grego, canções de trovadores medievais, baladas tradicionais, primeiros madrigais. Frequentemente só temos o texto – ou de toda maneira pouca evidência concreta sobre performances detalhadas – e é para o texto que estamos acostumados a dirigir nosso interesse. Temos a tecnologia para lidar com ele assim como um arsenal de abordagens e vocabulários azeitados para sua análise. (Ibidem, 2008, p.15).

No entanto, existe um dado muito interessante sobre a questão da música e a Geografia; Schafer (1997) considera que a definição do espaço por significados acústicos é muito mais antiga do que o estabelecimento de cercas e limites de propriedade;

O termo *marca sonora* deriva de *marco* e se refere a um som da comunidade que seja único ou que possua determinadas qualidades que o tornem especialmente significativo ou notado pelo povo daquele lugar. Uma vez identificada a marca sonora, é necessário protegê-la porque as marcas sonoras tornam única a vida acústica da comunidade. (SCHAFFER, 1997, p.27).

A partir disso, percebemos que os sons dos ambientes são em geral desconsiderado pelos estudos geográficos em proveito da imediatividade perceptível visualmente, pois ao considerar o espaço como uma realidade física compreendida por meio de dados e demarcações evidentes (uma sucessão de pontos), despreza-se todas as possibilidades dos outros sentidos, incluindo-se aí as potências do material sonoro.

Assim, ainda que os sons fundamentais nem sempre possam ser ouvidos conscientemente, o fato de eles estarem ubiquamente ali sugerem a possibilidade de uma influência profunda e penetrante em nosso comportamento e estados de espírito. Os sons fundamentais de um determinado espaço são importantes porque nos ajudam a delinear o caráter dos homens que vivem no meio deles. Os sons fundamentais de uma paisagem são sons criados por sua geografia e clima: água, vento, planícies, pássaros, insetos e animais. Muitos desses sons podem encerrar um significado arquétipo, isto é, podem ter-se imprimido tão profundamente nas pessoas que os ouvem que a vida sem eles seria sentida como um claro empobrecimento. Podem mesmo afetar o comportamento e o estilo de vida de uma sociedade [...] (SCHAFFER, 1997, p. 26).

Apesar dos alertas de Schafer (1997), a música e o som em geral, quase não recebem atenção na geografia. Guimarães (2008) resume a “*geografia tem muita dificuldade em pensar o som e a expressão musical por esta ser não-verbalizável, escapando da esfera tangível*” (GUIMARÃES, 2008, p.123). O autor ainda frisa a importância de, no caso da geografia, produzirmos ferramentas que tornem possível um melhor entendimento do que a

música pode proporcionar no que se refere à leitura de mundo. Segundo o autor, a música é expressão de diferentes culturas, que interpretam, combinam e interpenetram os ritmos em diversas frequências (GUIMARÃES, 2004).

É neste sentido que Schafer (1997) se torna importante para a discussão: A questão colocada sobre os sinais sonoros de uma comunidade, e a relação entre os sons e os grupos humanos: ‘os sinais são sons destacados, ouvidos conscientemente. Nos termos da psicologia, são mais figuras que fundo. Qualquer som pode tornar-se uma figura ou sinal’ (SCHAFFER, 1997).

[...] sinais, que precisam ser ouvidos porque são recursos de avisos acústicos: sinos, apitos, buzinas e sirenes. Não raro os sinais sonoros podem ser organizados dentro de códigos bastante elaborados, que permitem mensagens de considerável complexidade a serem transmitidas àqueles que podem interpretá-las. É o caso, por exemplo, da cor de *chasse* [trompa da caça], ou dos apitos de trem ou navio, como iremos descobrir. (SCHAFFER, 1997, p.27).

Outro ponto importante para a geografia é fato de que muitos dos sinais comunicados entre os animais possuem correspondência direta (em duração, intensidade e inflexão) a muitas exclamações e expressões humanas. (SCHAFFER, 1997), o que significa que exista uma relação entre linguagem e os códigos sonoros, ou no caso de Schafer, paisagem sonora;

O homem também pode gorgolejar, uivar, assobiar, grunhir, rugir ou gritar. Isso, somado ao fato de o homem muitas vezes compartilhar os mesmos territórios geográficos com os animais, remete ao seu frequente aparecimento no folclore e em rituais. [...] Seria precipitado insistir que a fala originou-se exclusivamente da imitação onomatopaica da paisagem sonora natural. Mas não pode haver dúvida de que a língua dançou e ainda continua a dançar com a paisagem sonora. [...] A onomatopéia reflete a paisagem sonora (SCHAFFER, 1997, p.68).

Neste caso, quando se compreende a música somente a partir de letras e de sentidos relacionados ao que é produzido pela indústria cultural, classificando estilos, abordagens rítmicas, relacionando-a à produção artística engajada ou não, nacional ou internacional, esquece-se que todos estes sentidos ainda partem de um entendimento que gravita em torno da evolução tonal europeia, nisso é que em geral consiste o entendimento da história da música. No caso da geografia acontece o mesmo, submete-se os diferentes sentidos produzidos em diversos lugares ao tempo, entende-se a música como uma evolução linear

restrita a zona tonal, indo do barroco a Debussy (WISNIK, 2009), desprezando quase que por completo os sentidos outros que a música tem em outros lugares.

É preciso que se tenha ouvido para se perceber como os aborígenes são capazes de imitar os barulhos de animais e os sons da natureza de maneira tão realista. Chegam mesmo a fazer “concertos de natureza”, nos quais cada cantor imita um determinado som (ondas, vento, árvores plangentes, gritos de animais assustados), “concertos” de surpreendentes magnitude e beleza. (SCHNEIDER, apud SCHAFER, 1997, p.68).

Durante o momento em que levantei informações e dados para essa pesquisa, ficou claro que no texto a ordem da palavra parece ser o principal foco da análise sobre a música na geografia. Mesmo para as apresentações orais, ou performances vocais dos dias de hoje, é igualmente o texto ou a letra da canção que tendem a ser tratados. Estes parecem ser os elementos que definem a canção e seu modo de existência (FINNEGAN, 2008, p.15). A experiência de Finnegan (2008) determinou em muito a mudança de rumo desta pesquisa. Principalmente no aspecto de que, em sua própria pesquisa de campo, na África Ocidental, a autora relata que também mudou de perspectiva quando estabeleceu contato com a música dos povos que ali vivem.

As maravilhosas performances de contadores de história com que me deparei ao longo do meu trabalho de campo ajudaram a mudar minha perspectiva. Mas como outros, eu ainda tinha que lutar contra a ideia de que o texto era de certo modo a realidade central, pois por trás disso novamente residia a ideia tão fortemente incutida no Ocidente de que a linguagem é aquilo que nos torna humanos – pressuposto que por vezes informou a visão dos colonizadores ocidentais a respeito dos povos indígenas, associando sua (suposta) falta de linguagem verbal ao seu (suposto) estatuto não exatamente humano. (Ibidem, 2008, p.20).

O ponto fundamental desta discussão é o seguinte: na geografia, a linguagem musical é um dos dados da cultura de um povo, assim como as vestimentas, a língua, ou seja, é um dado. Cria-se um termo generalizante como “música” e, posteriormente, procurar-se identificar em um determinado povo aquilo que poderá ser descrito enquanto tal. Isso remete ao fato de que, a música, assim como muitos outros elementos, será tratada dentro dos modelos Ocidentais a que este texto, por intermédio das referências bibliográficas tanto critica. A música não se restringe a palavra. Dessa forma, a geografia, contribui também para tentar consolidar a visão de civilização superior por meio de uma linguagem que se acredita ser de uma lógica superior. Por exemplo, o trabalho de Montardo (2006) nos revela que;

Os dados sobre a teoria musical guarani que obtive até o momento estão apontando para uma relação entre música e espacialidade, relação esta que é encontrada em alguns trabalhos, tanto sobre música indígena das Terras Baixas, quanto em outros lugares do planeta. (MONTARDO, 2006, p.17).

Aqui está o ponto que mais interessa neste trabalho. Se num primeiro momento a intenção era levantar dados sobre a identidade territorial sul-mato-grossense a partir das canções, no decorrer do trabalho ficou evidente que estava me restringindo a uma leitura que os parâmetros Ocidentais permitiriam sobre a temática em questão.

[...] isso tem sido interpretado no contexto da tendência, recorrente do pensamento ocidental, de ver a dimensão intelectual do humano como pertencendo à linguagem, em contraste com os elementos não-verbais, supostamente mais emocionais. Em sua qualidade experiencial performatizada, a música em sido relegada do lado menos valorizado da insistente posição binária entre as formas mais elevadas e as mais corporais da natureza humana – uma oposição que, além disso, se estende às vezes àquela entre o Ocidente (racional) e os outros (emocionais). (FINNEGAN, 2008, p.21).

Em outras palavras, enquanto professor de geografia, eu estava também pensando na música a partir das canções e, portanto, a partir das letras; dessa forma, pensaria a identidade territorial sempre a partir da visão hegemônica Ocidental.

Nesta visão, a performance musical representa o aspecto sensório, incontrolável e até perigoso da natureza humana (especialmente, é claro, quando manifestado na música popular ou não- ocidental), enquanto a linguagem é tomada como sítio do alto intelecto – assim, é nesta última que os estudiosos têm preferido investir sua atenção. (FINNEGAN, 2008, p.21).

Neste ponto, vale a pena refletir sobre outro problema; a música constitui a tradição europeia, nasce dela e nela está imersa como conceito europeu (EGGBRECHT, 2001, p.29). Ou seja, “música” é um conceito desenvolvido dentro da cultura Ocidental e em sua essência não representa os “fenômenos sonoros” de outros povos.

Fenômenos sonoros, para os quais um observador europeu tem já pronta a palavra “música” – uma palavra para a qual não raro falta uma equivalente lingüístico nas culturas extra-européias – ficam alienados do seu sentido originário em virtude de serem arrancados ao seu contexto “extramusical” (DAHLHAUS, 2001. p.15).

Vê-se aqui que, novamente a representação clássica nos coloca diante de uma armadilha; com o estabelecimento de critérios de identificação a partir das semelhanças, “a

geografia faz sua adaequatio numa combinação do heterogêneo e do homogêneo, em que o primeiro é transfigurado na unidade do segundo” (MOREIRA, 2010, p.165), ou seja, temos uma palavra, a “música”, que procura representar os fenômenos sonoros criados pelos mais diversos povos da Terra; agora, numa operação discursiva que vai mediar os diferentes pela semelhança, identificamos formas diferentes de “música” quando na verdade já estamos reduzindo a diversidade de fenômenos de diversas culturas ao critério uniformizante e generalizante da representação sonora euro-ocidental.

Nem todas (as culturas) possuem um conceito diferenciado de “música”, e os gêneros de expressão vocal podem ser divididos e definidos de diferentes maneiras: o canto corânico pode soar como uma forma de “música” para os não-iniciados [...], mas não seriam assim classificados pelos fiéis, enquanto as classificações vietnamitas de palavras “faladas” por oposição às “cantadas”, descritas por Tran Quang Hai, poderiam parecer surpreendentes para ouvidos ocidentais desinformados. Tais distinções não têm estatuto universal e dependem de traços culturalmente marcados, relacionados, entre outras coisas, a entonação, melodia, ritmo, estilos de emissão, sistemas de valores e arcabouços conceituais distintos. (FINNEGAN, 2008 p. 27).

Finnegan critica o fato de a diferença perder lugar para a identidade e, como já foi apontado anteriormente, a identidade aparece como propósito e fim da representação (MOREIRA, 2010, p.165), neste caso as outras manifestações sonoras acabam não sendo compreendidas no contexto em que elas emergem.

E tomado em sentido estrito, o contexto em que eles se encontram enredados não é nem “musical” nem “extramusical”: uma expressão dá ao conceito de música, que é de proveniência européia, uma tal extensão que, por último, já não diz respeito à realidade européia; a outra pressupõe um conceito de música não só europeu, mas europeu moderno, que provém em estrita cunhagem só do séc. XVIII e desfigura grosseiramente a realidade musical extra-europeia – uma realidade não só do estado de coisas sonoro, mas sobretudo da consciência que dele se tem. (DAHLHAUS, 2001. p.17).

Pode-se ver aqui o que já foi criticado anteriormente por Deleuze (2006); a representação é incapaz de pensar a diferença em si mesma, porque subordina estruturalmente a diferença à identidade do conceito: toda história da metafísica ocidental se configura como a história do “longo erro” da representação;

[...] se, pois, a categoria “música”, segundo cujos critérios se isolam de complexos processos culturais determinadas características como “especificamente musicais”, é uma abstração que em muitas culturas se levou a cabo, e noutras não, encontramos-nos não perante a infeliz

alternativa ou de reinterpretar e alargar o conceito europeu de música até à alienação quanto à sua origem, ou de excluir do conceito de música as produções sonoras de muitas culturas extra-européias. Uma decisão seria, do ponto de vista da história das idéias, precária, e a outra provocaria a censura de eurocentrismo (DAHLHAUS, 2001, p.15).

Diante disso, o nomadismo proposto por Deleuze e Guattari indica caminhos por onde se pode fugir do regime de signos imposto; não se pode aprender sem começar a se desprender (BIANCO, 2006, p.1187). Primeiramente vamos pensar o sentido da música para a civilização ocidental. Eggbrecht (2005) considera que a música no sentido europeu tem duas origens, uma ligada à gênese da humanidade (pré-musical), e outra grega (musical), e que a origem antropogenética, tal como se desdobrou na antiguidade clássica e se lhe ofereceu no seu estado pré-musical (pré-europeu), tem duas vertentes interconexas, a que o autor chama de vertente emocional e vertente material. (EGGBRECHT, 2001).

A palavra mágica da origem grega diria quase “pitagórica”, da música européia, chama-se teoria. E no centro da teoria material encontra-se o número (*numerus*, a relação numérica (*logos, ratio*), numa palavra: a *mathesis*. Fosse qual fosse o interesse que o levou a agir, o pensamento grego virou-se, com o instrumento de investigação da *mathesis*, para o lado material, para a natureza do sonoro, a fim de converter em ciência nas suas dimensões de som, intervalo, sistema, modalidade e ritmo, ou seja, para o dominar e pôr à disposição da manipulação consciente. O sonoro, na sua natureza material, adquiriu assim a conotação de harmonia. (EGGBRECHT, 2001, p.30).

Nota-se então que, a música elaborada no contexto do pensamento Ocidental passa pela “cientifização” do material sonoro, ou seja, no interior do desenvolvimento musical vai passar a existir todo um rigor de caráter teórico/metodológico que irá se impor sobre o entendimento que se tem sobre os sons e as performances. Ou seja, são os parâmetros científicos do paradigma fragmentário que decidem por essas classificações e identidades rígidas. É a cuia de tereré passando de novo e lembrando que ainda existem os “de dentro” e os “de fora”. É o retorno do trem do “Estado do Pantanal”, que por tubos, canais ou trilhos, mostra o melhor caminho para o alguém que quer aprender a tomar o tereré da maneira correta. O autor procura demonstrar a maneira como a música passou a ser definida a partir de parâmetros racionalizantes;

Mas que é que, na ‘origem grega da música’, produziu ao lado do emocional da oferta sonora, enquanto a teoria materializava a vertente material? O elemento emotivo é inerente á oferta sonora do ponto de vista da história da origem e do desenvolvimento, e é de tal modo tão sólido que não pode ser lançado fora por nenhuma operação de *mathesis* [...] . A

vertente emotiva é todavia transformada de dois modos [...] submetendo-se à teorias materiais, é levado à forma, cultivando; depois, a teoria vira-se também directamente para as emoções [...], que racionalizam a existência natural das emoções e preparam o terreno para tornar possível a união entre emoção e *mathesis*. (EGGBRECHT, 2001, p.31).

A emoção acaba se circunscrevendo aos termos racionalizantes de padronização, de escrita e produção musical, o que elimina os afectos e perceptos musicais, tomando a esta como algo estranho a razão. Ao invés de ser forma de pensar, fica circunscrita ao sentir. Guillermo Sequera (2006), por exemplo, apresenta algumas músicas em que se revelam outros significados sobre a música Mbyá Guarani. Neste caso, não se entende a música como pura emoção a circunscrever um estilo fixo de melhor som em relação ao pior, mas sim possibilidade de se pensar, criar pensamentos que acontecem enquanto territórios e sentidos vitais. Cantar é uma condição para se colocar ordem no mundo. É o caso da décima faixa do Cd Kosmofonia Mbyá Guarani, *Ñembo'e Mboraei*(Canto-Rezado). Nesta faixa, canta-se o seguinte;

*Estás aqui Nãmandu
Nossa vida nós te contamos tudo
Tua brisa nos alivia
Por és nosso pai verdadeiro
Escutamos tua palavra que falam & dizem
Cuidem com muito carinho da casa do ritual
O eco de tuas palavras chegam até aqui
Desde o centro do teu universo
Cuidas nossas vidas
Por nossas fraquezas
Por nós que graças a tua energia ficamos em pé todos os dias
É isso – é esse o sentido do nosso mba'ea'ã
Para que possamos despertar e entender
E que depois
Essas pessoas de carne e osso que não conseguem mais entender
Ouçam mais nossos pais todos e nossas mães todas
E assim sendo então os que já não
Sabemos mais cuidar uns aos outros
(tomara que) essas coisas que distraem tanto nossas palavras
Não nos destruam tanto
É por isso então que cantamos e rezamos
Para que já não nos equivoquemos tanto.*

Mba'ea'ã é um canto falado, rezado (SEQUERA, 2006) e neste caso mostra a importância de se cantar. O canto conjura em favor do novo dia e mostra que cantar é importante para não se cometer erros, ou seja, canta-se para estabelecer-se o pacto, para se ordenar o mundo. O canto é a territorialização das palavras de Nãmandu, a deidade solar (SEQUERA, 2006), que nas vozes das mulheres ganham o tom, vocalizam juntas como se

fossem o vento, “a palavra”. O trecho transcrito acima é cantado pelos homens, como se conversassem com esse “vento”, a voz das mulheres. O que vale aqui não é só o sentido literal daquilo que é cantado, mas o jogo entre as vozes, e a mesma sensação que Sergio Medeiros (2006) já havia apontado anteriormente, a impressão de que os instrumentos não estão parados, mas se deslocam, o sentido espacial envolvido na performance musical.

Sobre a questão das vozes, Finnegan (2008), apoiada em Bakhtin, considera ser mais correto dizer que todas as culturas reconhecem uma variedade de “gêneros orais” e propõe uma observação sobre o que ela vai chamar de “gêneros vocalizados”, como tentativa de dar conta de todo o espectro musical das mais diversas manifestações culturais. Em cada um desses gêneros existiria uma poética própria, que pode incluir, entre outras coisas, qualidades sonoras, rítmicas, prosódia, tímbricas e outros traços performáticos (FINNEGAN, 2008 p. 27). “O som e a artesanaria da voz são essenciais em todos os gêneros de arte verbal performatizada [...]”. Em todo o mundo, a poesia performatizada depende, para sua realização, entre outras coisas, da explosão que o interprete faz do som (FINNEGAN, 2008 p. 27).

Mesmo na experiência ocidental, a *mousiké* grega clássica tinha um sentido diferente do sentido moderno de “música”, pois incluía o que nós agora diferenciamos como música, poesia e dança. A *música* medieval também referia-se à performance falada ou cantada. A ênfase era na música cantada com palavras (*cantus*), e como afirmou John Stevens: “A música vocal encontra-se tanto na canção (poesia cantada) quanto na fala (1986:378)”. (FINNEGAN, 2008 p. 27).

Wisnik (2009) contribui profundamente para essa discussão quando discute o sentido que a música tem para os mais diversos povos da terra. O autor se preocupou em esculpir um esboço de uma história da linguagem musical como contracanto com a visão linear e uniformizante do ocidente e sua tradição europeia, pois destaca a pertinência sonora das diversas sociedades e suas construções mitológicas, filosóficas e literárias (WISNIK, 2009, p.09); ou seja, ele discorre sobre o uso humano do som e da história desse uso. Não é, portanto, uma história dos “estilos” musicais, não é uma história da música tonal europeia entendida como música universal. Sua procura é pelas vozes, silêncios, barulhos, acordes em diferentes sociedades e tempos.

Pois bem, no mundo modal, isto é, nas sociedades pré-capitalistas, englobando todas as tradições orientais (chinesa, japonesa, indiana, árabe, balinesa, e tantas outras), ocidentais (a música grega antiga, o canto gregoriano, e as músicas dos povos da Europa), todos os povos selvagens da África, América e Oceania, a música foi vivida como uma experiência

do sagrado, justamente porque nela se trava, a cada vez, a luta cósmica e caótica entre o som e o ruído. Essa luta, que se torna também uma troca de dons entre a vida e a morte, os deuses e os homens, é vivida como rito sacrificial. (WISNIK, 2009, p.34).

Interessante notar a busca que o autor empreende de fugir do sentido Ocidental de música. Se em outros autores que discutem a “história da música”, o referencial de suas abordagens se encontrava no contexto da ideia de música “única” – como resultado da história “única” e linear tomada a partir da Europa –, Wisnik se distancia dessa perspectiva do “sentido comum” da música para toda a humanidade; a música para o autor é um ponto em que se torna possível dialogar com o “outro”. Ou no dizer de Dahlhaus;

[...] se a humanidade não encontra a sua expressão na descoberta de uma substância comum, mas no princípio da reverência de uma diversidade irremovível, permanece então fiel à ideia da música “única”, precisamente porque a abandona enquanto conceito de substância, para restituir como princípio regulativo de entendimento recíproco (DAHLHAUS, 2001. p.18).

Outro ponto interessante é perceber que nas estruturas despóticas, nas quais o corpo da terra e do som é apropriado pelo poder mandante, o som passa a ser privilégio do centro despótico, enquanto as margens e as contestações tendem a se tornar ruídos, cacófatoss sociais a serem expurgados (WISNIK, 2009, p.34). Isso leva a pensar que, se mergulharmos nestes ruídos e cacófatoss sociais, encontraremos a produção de outros sentidos existenciais, territorialidades produzidas pela diferença, linhas de fuga da lógica de Estado, sentidos outros que a sociedade cria e recria a partir das intensidades e fluxos que se apropriam de seus corpos.

A música envia fluxos moleculares. “[...] a questão da música é a de uma potência de desterritorialização que atravessa a Natureza, os animais, os elementos e os desertos não menos do que o homem. Trata-se, antes, daquilo que não é musical no homem, e daquilo que já o é na natureza” (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p.113). E de volta a Wisnik (2009);

Fundar um sentido de ordenação do som, produzir um contexto de pulsações articuladas, produzir a sociedade significa atentar contra o universo, recortar o que é uno, tornar discreto o que é contínuo (ao mesmo tempo em que, nessa operação, a música é o que melhor nos devolve, por via inversa, a experiência da continuidade ondulatória e pulsante no descontínuo da cultura, estabelecendo o circuito sacrificial em que se trocam dons entre os homens e os deuses, e os vivos e os mortos, o harmonioso e o informe). (WISNIK, 2009, p.35).

É neste ponto em que a música - após essa desconstrução e reconstrução de sentido - interessa à geografia, pois possibilita a esse ramo do saber a emergência de um espaço polissêmico, espaço como acontecimento da polissemia da vida humana. Por isso, fim da geografia da identidade (N-H-E) e a emergência da geografia da diferença (MOREIRA, 2010, p. 171).

Moreira (2010, p.172) indaga ainda se “*seria um acaso Deleuze e Guattari anunciarem um projeto de fundar uma geografia objetável à história no Mil Platôs?*”. É o que se procura entender aqui neste trabalho, um sentido geográfico da diferença em contraponto com o sentido histórico da identidade submetida à representação. Por isso é interessante observar mais atentamente essa questão.

Antonio Jardim (2005) ressalta que, na sua incapacidade de representar a qualquer fenômeno ou coisa, a música acaba se dando como a abertura para a experiência da verdade. Música é, assim, a possibilidade de instauração do poético. Música é a essência mesma da criação de uma espaço-temporalidade poética. Espaço-temporalidade esta a converter em óbvio o que possa parecer absurdo, e vice-versa. (JARDIM, 2005, p.153). Agora temos algumas referências para uma abordagem geográfica da música. Para finalizar essa questão, buscarei um pouco mais de precisão em José Miguel Wisnik; o autor quer nos fazer pensar sobre a força que a música exerce nas relações entre os homens. Vejamos:

Um único som afinado, cantado em uníssono por um grupo humano, tem o poder mágico de evocar uma fundação cósmica; inseminando-se coletivamente, no meio dos ruídos do mundo, um princípio ordenador. Sobre uma frequência invisível, trava-se um acordo, antes de qualquer acorde, que projeta não só o fundamento de um cosmo sonoro, mas também do universo social. As sociedades existem na medida em que possam fazer música, ou seja, travar um acordo mínimo sobre a constituição de uma ordem entre as violências que as dividem a partir do seu interior. (WISNIK, 2009, p.34).

Derivando essa observação para a leitura geográfica da música Guarani, podemos inferir que, de acordo com Ana Luisa Teixeira de Menezes (2008), a dança e os mitos evocados por suas músicas estão profundamente imbricados dentro de um universo xamânico Guarani, como se por meio delas evocassem “uma fundação cósmica”, por meio da qual estabelecessem “um princípio ordenador”, pelo qual agenciam “acordo mínimo” que os permitam se localizarem e se orientarem perante o caos que envolve o mundo. Ao refletir sobre a música Guarani, portanto, busca-se compreender como estas manifestações, consideradas centrais nesta cultura, interatuam enquanto um processo ritualístico educativo

capacitador de uma leitura geográfica do mundo a partir do lugar em se canta e dança. Aprofundarei melhor esta questão no item seguinte.

3.1- A “MÚSICA INDÍGENA”¹³

Para os Guaranis, o rito e o mito devem ser mantidos vivos, lançando-nos para um outro lugar, para fora e não para o cotidiano. O rito da dança-reza-canto vivifica o mito e torna-o uma vivência pessoal e, portanto, de autoconhecimento, de reconhecimento de um conhecimento comum.

O rito recria o conhecido e, assim, renova a tradição: aquilo que se deve repetir todos os anos como conhecimento, para ser consagrado como valor comum. Renova um saber cuja força é ser o mesmo para ser aceito. Repetir-se até vir a ser, mais do que apenas um saber sobre o sagrado, um saber socialmente consagrado (BRANDÃO apud MENEZES , 2008, p. 13).

Nota-se, a partir disso, que a música é o veículo por meio do qual os Guaranis se lançam dentro de um recorte espaço-temporal, traçam um território expressivo em que o mito evocado retorna e permite a constante re-significação de suas vidas. Estes rituais são ritornelos, ou seja, marcas sonoras do/no território viabilizadores de outros sentidos ao mundo.

Na busca por outros elementos que pudessem clarear o entendimento sobre como os Guaranis em Mato Grosso do Sul produzem sua identidade territorial, ou constroem referências identitárias a partir de seus processos próprios de elaboração territorial, frente ao já apontado conflito com os proprietários rurais, que se utilizam da concepção de território como base física em que se materializa o poder político e econômico, percebe-se que a questão da demarcação de terras indígenas poderia ser lida como um confronto entre as concepções de espaço e território da ciência régia e da ciência nômade.

O Mato Grosso do Sul é um estado fronteiriço; talvez sejam os fenômenos manifestados numa área de fronteira aqueles em que a ciência nômade possui maior condição de exercer forças frente à ciência de Estado, e onde, inversamente, a ciência de Estado percebe os elementos e processos que escapam aos seus referenciais racionalizantes

¹³ Apesar das leituras e debates permitirem uma visão mais múltipla da diversidade cultural dos Guaranis, ainda farei uso da generalização a partir da especificidade dos casos estudados – Guaraní (Kaiowa, Nandeva), Terena – pois a preocupação não é estudar um sentido de território novo para os Guaranis, ou para um grupo Guaraní, e sim permitir potencializar novos sentidos que se abrem, no contato com esses grupos indígenas, para o discurso e linguagem geográfica.

e ordenadores, daí eivar esforços no sentido de se apropriar desses saberes nômades, de maneira a transformar em dados manipuláveis os pensamentos criados pela ciência nômade (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.83). Isso ocorre porque a fronteira é um entre-lugar, ou seja, ao mesmo tempo em que separa e limita, permite o contato e aproxima. É lugar de estranhamento e ao mesmo tempo potencializador de identidades (FERRAZ, 2010, p. 30).

Nossa intenção não é simplesmente levantar dados da ciência nômade, submetê-la a regras civis e métricas, delimitá-la de modo estrito, controlar, localizar a ciência nômade como forma de submetê-la aos parâmetros macro-analíticos e classificatórios da grande ciência institucionalizada do Estado (transformá-la numa “Geografia Cultural” ou “Geografia das Fronteiras” etc.), mas buscar uma articulação com estas intensidades que pressionam a lógica de Estado de modo que se possa repensar a geografia e o seu ensino.

A ideia é nos permitir sermos afetados por essa ciência nômade e, a partir dela, criarmos novos sentidos territoriais, novos sentidos de orientação e localização no mundo, novas maneiras de se produzir e de se compreender a produção das identidades territoriais. Não é dar respostas definitivas para os problemas da identidade territorial na fronteira, ou de resolver os problemas dos conflitos territoriais por meio de uma hipótese coerentemente comprovada em seus fundamentos. Mas, apesar de sabermos estar produzindo ciência no contexto da lógica do Estado, temos de nos abrir para os outros saberes nômades que muitos negam.

Como já arrolamos anteriormente, quero aqui neste texto, ser afetado e produzir novos pensamentos a partir da leitura e do encontro com a música Guarani, para aprender com isso e poder contribuir para uma maior dinâmica da linguagem científica da geografia. Se esse saber puder exercitar novos olhares sobre o território, talvez a sala de aula poderá auxiliar a muitos alunos terem um sentido melhor de localização dessas questões fronteiriças e de conflitos territoriais entre culturas tão diferentes.

Nesse sentido, percebe-se que a música indígena é construída sobre uma materialidade sonora que envolve sensações e perceptos, apontando para outras perspectivas de entendimento tanto da música em geral, quanto do sentido territorial a essa referência sonora amalgamada. É uma música que torna sonora as forças de conexão humana, forças da guerra, forças táteis, forças visuais (FERRAZ, 2005, p.69). Essa conexão complexa não pode ser qualificada como subjetividade ou objetividade, essa conexão é a própria experiência concreta da multiplicidade. A música é o território onde essas forças do caos se enfrentam e onde cada um de nós pode ser o meio pelo qual essas

forças se deslocam e projetam os devires. É um território onde os íntimos do coletivo podem ser partilhados simultaneamente sem que a comunicação necessite passar pela representação. É um território que não nos isola do externo, já que *“nunca, pois, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo; o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado”* (DELEUZE, 2002, p.130).

A imagem musical que Deleuze propõe para se pensar o território está diretamente ligada à mesma maneira pela qual os povos indígenas o vivenciam. Em princípio, temos que a música para os indígenas é a expressão do mundo. Muito dos termos orais, as palavras, que empregam em seus rituais são acompanhadas de som e de dança e se transformam em cantos “mágicos” da coisa externa ao ser humano, ou de uma coisa em sua diferença, enquanto diverso, de outra, uma transmutação de mútuas identidades, é a polissemia da identidade-diferença que faz o objeto encarnar o sujeito, e o sujeito encarnar o objeto.

O xamanismo é a caça às almas que saltam de animal em animal na dupla imensidade dos mundos visível e noturno, isto é, real e onírico. Essa caça é uma viagem da qual é preciso retornar. É a culpabilidade paleolítica: ser capaz de trazer a presa que se fez o predador do seu predador. Um bom xamã é um ventríloquo. O animal penetra naquele que o chama com seu grito. O deus entra no sacerdote. É o animal que cavalga, é o espírito que põe em transe aquele que ele possui. O xamã se torna caixa-de-deus. Ele não imita o javali: é o javali que grunhe nele; é o cabrito montês que pula nele; é o bisão que esporeia o sapateado de sua dança. O bom feiticeiro é esse ventre que comeu e no qual o animal, que ele é culpado de ter matado e comido, fala. (QUIGNARD, 1999, p.67-69).

Aqui se vê que a realidade não é um corpo sólido, mensurável, que se organiza sobre um espaço linear, fechado. Na música encerra-se um conjunto de fluxos e devires que operam sobre um espaço liso. Aqui, todo o conhecimento é afetivo, indicando que os acontecimentos e não as essências é que são importantes, pois os elementos desse território são agenciados em função dos afetos. É o caso de *Rave Jae’o* em que a música se amarra a polifonia de insetos, articulando sonoramente uma disposição ao encontro com a exterioridade, preparada para apreender o mundo e ser um campo de forças em eterno movimento, a música não é uma contemplação do mundo, não visa organizar o conjunto geral das identidades e individualidades em uma suposta essência abstrata. Não se trata de uma busca por uma verdade constituída pela representação ou um sentido a priori dado, pois o sentido se dá nas relações e, portanto, no mundo e na razão enquanto encontro, acontecimento imanente e em processo.

O papel central da música já está colocado num mito guarani, no qual a diferença entre índios e *civilizados* se dá, diante do oferecimento, por parte do herói criador, para ambos, do mbaraka (instrumento musical) e do kutia jehairä (papel de escrever), e pela opção do índio pelo mundo sonoro e musical, quando escolheu para tomar como seu o mbaraka, e do branco pelo mundo da palavra escrita, quando escolheu o papel. (MONTARDO, 2002, p. 36).

E aqui volta-se ao ponto inicial deste texto, a contraposição que existe entre um pensamento de Estado e um pensamento nômade. Não é se pretende aqui cristalizar uma questão dicotômica de um lado que nega em si o outro, não é uma questão de razão *versus* emoção, ciência lógica contra arte ilógica. A questão é poder pensar que a música, para os Guarani, é forma de se pensar e dar sentido espacial para o mundo, o que não nega a razão, mas a recria em outras potências territoriais, mais fluida, rizomática e múltipla. Como Deleuze já colocou (2006), a máquina de guerra e o aparelho de Estado são coextensivos, eles não se negam, mas se adentram um ao outro, num processo de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Conseguir pensar a partir da produção musical indígena é tentar se movimentar como Máquina de Guerra, é buscar a desterritorialização, provocar o movimento, pensar a diferença em si.

É por isso que a justificativa para essa pesquisa se dá principalmente na tentativa de se compreender a música como um dos idiomas que perpassam vários âmbitos da vida nas sociedades indígenas, entendê-la pode ser fundamental para a compreensão das relações de comunicação da pessoa e de alteridade (MONTADO, 2002, p.25). É neste território traçado pela música enquanto devir humano, que se cria uma ordem no caos. É esse canto em ritornelo, surgido das matérias de expressão delimitadoras de um ritmo, que se torna possível aos indivíduos a identificação deste mesmo território com certa ordem e sentido, para que então possam buscar outros sentidos em outros lugares em que seus referenciais de vida se territorializam.

Seria preciso dizer, de preferência, que os motivos territoriais formam rostos ou personagens rítmicos e que os contrapontos territoriais formam paisagens melódicas. Há personagem rítmico quando não nos encontramos mais na situação simples de um ritmo que estaria associado a um personagem, a um sujeito ou a um impulso: agora, é o próprio ritmo que é todo o personagem, e que, enquanto tal, pode permanecer constante, mas também aumentar ou diminuir, por acréscimo ou subtração de sons, de durações sempre crescentes e decrescentes, por amplificação ou eliminação que fazem morrer e ressuscitar, aparecer e desaparecer. (DELEUZE; GUATTARI, 2006, p.145).

Segundo Elizabeth Pissolato (2008) os Mbya dizem que a música feita na opy (a “casa de reza”) é algo que as divindades “fazem descer” (mboguejy) ali mesmo. É canto e dança que, descidos dos deuses, devem ser levantados na reza para animar aos que os entoam. A reza fortalece física e espiritualmente aqueles que participam e, dizem os Mbya, eles só continuam como etnia até hoje por assim fazerem. Dessa forma, é possível afirmar, diante do avanço de cultura Ocidental, os seus rituais são o momento de afirmação de suas diferenças próprias, traçando uma linha de fuga do território como reflexo da identidade por semelhança e da representação. Por exemplo, a faixa vinte um de *Kosmofonia Mbya Guarani, Jeovasa Rañe’ie’y (Ore Ñe’e Ruetes)* traz o seguinte texto descritivo no livro/encarte;

Esse canto-rezado do Ñanderu é um canto de desabafo e sofrimento incontrolável por tudo o que tem acontecido à terra, ao universo, à criação mesma de Ñamandu. Neste canto o xamã pede, por intermédio de Tupã e Ñamandu, a força interior e iluminação para compreender o que somente os deuses podem desvelar, por isso pede, por intermédio de Tupã e Ñamandu, pela razão de seus cantos desencantados (PARA, 2006, p.82).

Se no dia a dia de uma cidade como Dourados, por exemplo, a população indígena que se encontra em visível desigualdade frente ao contingente populacional dos não-indígenas, cabe aos indígenas agenciarem elementos próprios aos seus referenciais frente ao dos dominantes para articularem negociações e formas de sobrevivência. Podem inclusive lançar seus Raps de protesto, como o fazem o Brô Mc, numa clara necessidade de expor, nos termos em que a sociedade não-indígena entenda, o seu descontentamento da situação em que se encontram. Ainda que possam dessa maneira afirmar sua diferença, essa reivindicação será lida como um discurso pela diversidade – na leitura hegemônica da sociedade não-indígena. A afirmação de sua diferença, em si mesma e não por negação da semelhança, ocorre em seus cantos/ritornelos;

*Então eu canto um canto desencantado
Por teu mundo
Por teus filhos jeguekava
Por esse mundo do qual também faço parte
É isso, Ñamandu, por teu mundo
Eu canto um canto desencantado
Ô Ñamandu!
Para que passem os males que nos sufocam
Para que seja legal a travessia da qual fazemos parte
Para que as palavras do nosso esforçado canto (mba’ae’ã)
Também tenham o mesmo sentido, a mesma graça, a mesma grandeza, a mesma
luz, a mesma força interior das palavras do teu canto esforçado (mba’ae’ã).*

A dificuldade de se analisar a canção indígena aqui remete ao próprio sentido em linha de fuga. A letra da canção não responde totalmente a questão, pois depende de toda a situação performática para fazer sentido o fato de aqui os indígenas se afirmam; este é o momento em que fogem por completo da nossa capacidade de representá-los. Aqui eles não são indígenas, aqui eles são o que são. Aqui nossa representação sobre eles falha, pois eles são diferentes, mas sua diferença não se dá por semelhança, mas por diferenciação, por contraponto. Aqui eles são a desterritorialização, o deslocamento dos nossos sentidos. Neste ritornelo, eles evocam seu mundo, suas referências;

O ritornelo pode ganhar outras funções, amorosa, profissional ou social, litúrgica ou cósmica: ele sempre leva terra consigo, ele tem como concomitante uma terra, mesmo que espiritual, ele está em relação essencial com um Natal, um Nativo. Um "nomo" musical é uma musiquinha, uma fórmula melódica que se propõe ao reconhecimento, e permanecerá como base ou solo da polifonia (cantus firmus). (DELEUZE; GUATTARI 2006, p.134).

Mota (2011) afirma que é por meio da reza que os Guarani Kaiowa, como consideram em suas narrativas, conseguem se desligar do mundo material e participar de outro mundo. Completando esse raciocínio, Chamorro (1999, p.19-20) assinala que a religião é uma das formas que os Guarani Kaiowa conseguem afirmar seu modo de vida perante a sociedade ocidental.

Pode-se ler essas afirmações relacionando-as à discussão deste texto; esses cantos, ou como se quer aqui, ritornelos, são afirmação de suas diferenças pois, ao contrário de nós, seu mundo transcendental e espiritual não se encontra em separado do mundo cotidiano em que caçam, comem, amam, vivem e morrem, mas é imanente a este, servindo como meio de territorialização de sentidos existenciais, permitindo aos que participam desse ritual de canta e dança criarem referenciais que os melhor localizem e se orientem.

Ou seja, quando os Guarani Kaiowa se “desligam do mundo material”, afirmam sua diferença, sua própria forma de perceber o mundo “ativando” seus próprios referenciais de tempo e espaço. De que maneira, então, esta questão pode levar a discussão inicial desse texto? De que maneira este sentido de música pode permitir a pensar a geografia como uma disciplinar escolar que pensa a/na diferença?

**CAPÍTULO FINAL- RITOS, RITORNELOS,
CANTOS E TERRITÓRIOS –
CONCLUINDO, INDO, INDO, INDO...**

RITOS, RITORNELOS, CANTOS E TERRITÓRIOS – CONCLUINDO, INDO, INDO, INDO...

A cuia de tereré retorna; a questão da identidade territorial como temática agenciadora dessa discussão. Em princípio, a ideia era buscar nas canções que tratam do Mato Grosso do Sul, e sua representação como estado do Pantanal, alguns novos elementos para essa reflexão, com o intuito de repensar a questão do ensino de geografia e suas linguagens. Repensar a questão da linguagem musical (letras, ritmos, abordagens), no contexto do ensino de geografia, passa por uma longa jornada no sentido de rever a estrutura dessa disciplina no meio escolar, bem como das suas referências acadêmicas e científicas. Assim, fez-se o exercício de se pensar a escola e o ensino dentro no próprio contexto do saber e das relações de poder. Com relação a essa questão, partilha-se aqui da posição de Costa (2005, p. 1261);

A educação perfaz um campo transinstitucional de práticas e saberes sobre o qual parece pesar uma *singular gravidade* [...], ela encampou e traduziu tanto o ideal de uma *missão civilizadora* como o de uma *empresa* demasiadamente *pretensiosa*, grandiosa. Grosso modo, o ideal dessa missão civilizadora se definiria por um duplo intuito. Primeiro, o de levar ao “outro” [...] aquilo que quem se auto-atribui a denominação de “educador”/“civilizador” acreditaria que detém. Mas não só; trata-se de algo que viria recobrir ou compensar justamente aquela condição de carência ou falta, entendida, *a priori*, como característica inerente ao “outro”. (COSTA, 2005, p.1261).

Lecionar, muitas vezes, se parece com uma roda de tereré. Temos as regras, as condutas, uma sequência pré-determinada, uma forma certa de se fazer e de aprender. Um exercício como aquele retratado no Capítulo 1, em que se pede aos alunos que analisem uma imagem e exercitem uma lógica dedutiva, impõe a ideia de uma única verdade possível.

No dia-a-dia de uma escola, esse exercício em questão pode gerar uma série de tensas discussões se o professor quiser questionar os parâmetros instituídos pela escola. Como no meu caso, a coordenadora vai comunicar a diretora, que vai agendar um dia pra se mandar um email para o fornecedor da apostila dizendo se ele “não acha que o exercício torna possível um aprendizado balizado em referências preconceituosas”. Mesmo que possamos achar aquele um exercício revoltante, a diretora da escola só acha que é uma abordagem que dá margem ao preconceito, ou seja, a preocupação é com a forma, e não com a lógica do pensamento que a atividade envolve.

Preconceito não serve, não porque impede reconhecer a diferença como força intrínseca a propiciar criação de pensamentos e valores diferentes, mas porque o preconceito está circunscrito aos referenciais antagônicos de identidade contra diferença, tendo esta com o diverso. Portanto, o outro tem que estar dentro do parâmetro correto de como eu o classifico. Mas como o outro é múltiplo, polissêmico, e o meu saber científico é uniformizador e generalizador, tudo que não cabe no interior de meus referenciais científicos que a escola deve reproduzir (o “politicamente correto”), vai extravasar pela sociedade em forma de preconceito (por isso o afrodescendente é tratado como “macaco”, o nativo americano é “bugre preguiçoso e perigoso”, etc.).

O combate ao preconceito se faz no interior da escola geralmente pela reprodução do pensamento tido como correto, aquele que se diz o único capaz de dizer a verdade. Aí se reforça o preconceito para com todos os saberes que não cabem nos limites da razão científica. Esse é o caso do meu professor de geografia quando cientificamente generalizou os indígenas como aqueles que jogam flechas, mas não faz sentido possuírem quilômetros e quilômetros de terra para fazerem isso. Nosso professor de geografia nos ensinava tendo como parâmetro uma imagem moral para nossa formação. Corazza (2005) explica melhor essa moralidade que se quer avaliar em um aluno, por exemplo;

Sua moralidade define-se pela capacidade de obedecer leis, cujo referencial regulador encontra-se na tradição, tida como autoridade superior, à qual obedece – não porque ela lhe manda fazer algo, mas simplesmente porque manda. Adestrado, conceitualiza pela identificação de semelhantes; pensa as coisas mais simples do que são; e responsabiliza-se por suas ações, incluindo o ato de pensar. (CORAZZA, 2005, p.1207).

Então, ampliando o leque para a maioria dos professores de geografia, lá está o professor de geografia ensinando algo mais parecido com regras de etiqueta. Geografia, uma disciplina mais próxima de uma narrativa de um mundo que existe a priori, com normas, regras, caminhos pré-determinados, re-conhecimentos.

Desse modo, serve aos fracos, às almas iguais, e suprime a diferença, gerando metafísicas assentadas em falsos problemas. Caudatário de forças reativa, que se colocam em primeiro lugar, faz com que essa reatividade elimine a primazia de suas forças agressivas – criadora de novas direções. Nestes arranjos mecânicos, regulações, funções adaptativas, expressa o poder das forças dominadoras; embora realize esforços continuados por mais potência – como vitória a si mesma, tendência a subir, vontade de auto-superação. (CORAZZA, 2005, p.1207).

Alunos, professores, direção, coordenação, colaboradores, técnicos, um conjunto muito grande de pessoas entorno deste objetivo: adaptação ao bom, ao correto, ao certo, ao verdadeiro. Percebe-se as armadilhas como o exercício do Anglo, procura-se então fugir destas amarras por questões “éticas”. Busca-se solução em outras linguagens. Coloca-se a questão da arte, as múltiplas inteligências, as múltiplas habilidades, a múltiplas linguagens, a interdisciplinaridade, a dinâmica de sala de aula etc. etc. etc. Mas o peso do pensamento arbóreo é forte, o vício da busca pelo conhecimento como representação, pela generalização do uniforme, talvez por facilidade, talvez pelo vício de assim fazer quase de forma mecânica, talvez pelo medo ou cansaço que vai dar insistir com novas formas de pensar frente à instituição, frente aos alunos, frente ao que então parecia tão óbvio.

Diante disso, muitos mudam apenas por meio de palavras vazias, novos termos que não implicam outros pensares, mas tão somente uma aparência de novo, tal como mudar a geografia N-H-E por H-E-N, ou E-H. No fim das contas, continuamos num vazio de entendimento, perdidos e desorientados frente a multiplicidade caótica do mundo. Continuamos a desconhecer o “Outro” que somos nós mesmos.

Quando muito, assim como nós, apostamos em novas temáticas e referenciais para se repensar esse modelo, como é o caso da música para o trabalho geográfico; acaba-se mostrando que os mesmos mecanismos que determinam a instituição dos conteúdos escolares, também influenciam nas abordagens do que se considera música, o que leva ao mesmo vício de se pensar o fazer científico e o trabalho em sala de aula. Ou seja, entender geograficamente a música como uma expressão classificatória de temas e características culturais, tornando assim possível estabelecer modelos uniformizadores de representação e identidade de grupos e lugares. Uma geografia assim trabalhada se alinha àquilo que Gallo (2003) chama de educação maior.

A “*educação maior*” está majoritariamente presente nos livros didáticos, produzida por meio da articulação macropolítica, elaborada no interior dos gabinetes, materializada em grande parte nos documentos oficiais. A resposta que a referência teórica propõe e que aqui nos aproximamos é a já mencionada *educação menor*, que para Gallo (2003, p. 64) “*está no âmbito da micropolítica, na sala de aula, expressa nas ações cotidianas de cada um*”.

Uma educação menor é um ato de revolta e de resistência. Revolta contra os fluxos instituídos, resistências às políticas impostas; sala de aula como trincheira, como a toca do rato, o buraco do cão. Sala de aula como espaço a partir do qual traçamos estratégias, estabelecemos nossa

militância, produzindo um presente e um futuro aquém ou para além de qualquer política educacional. Uma educação menor é um ato de singularização e de militância. (GALLO, 2003, p.64).

A educação menor se coloca na necessidade de “[...] desfazer os ‘aparelhos de saber’, as organizações preexistentes, incluída a do corpo, para devir, entrar em ‘devires’ que comandam e balizam toda criação” (SHERER, 2005, p.1188). É preciso na sala de aula saber que ali é o lugar de desconstruir um exercício como aquele do caderno Anglo. Buscar as linhas de fuga possíveis para instaurar a desterritorialização. Gallo (2003, p.67) completa;

Desterritorializar os princípios, as normas da educação maior, gerando possibilidades de aprendizado insuspeitadas naquele contexto. Ou, de dentro da máquina opor resistência, quebrar os mecanismos, como ludistas pós-modernos, botando fogo na máquina de controle, criando novas possibilidades. A educação menor age exatamente nessas brechas para, a partir do deserto e da miséria da sala de aula, fazer emergir possibilidades que escapem a qualquer controle. [...] Trata-se de opor resistência, trata-se de produzir diferenças. Desterritorializar. Sempre.

O importante é reconhecer as brechas e perceber que o conteúdo, a apostila, a avaliação é tão distante do cotidiano dos alunos e das pessoas em geral que, por isso mesmo, nos dá a chance de fazer emergir as possibilidades, articulando nossas intenções na discussão que seja mais próxima das condições e necessidades que alunos e os homens vivem, na multiplicidade caótica que estamos inseridos. Não é uma questão de ensinar algo, um novo conteúdo, mas de provocar deslocamentos, se movimentar constantemente, de maneira rizomática.

A educação menor é rizomática, segmentada, fragmentária, não está preocupada com a instauração de nenhuma falsa totalidade. Não interessa à educação menor criar modelos, propor caminhos, impor soluções. Não se trata de buscar a complexidade de uma suposta unidade perdida. Não se trata de buscar a integração dos saberes. Importa fazer rizoma. Viabilizar conexões e conexões sempre novas. Fazer rizoma com os alunos, viabilizar rizomas entre os alunos, fazer rizomas com projetos de outros professores. (GALLO, 2003, p.68).

A questão passa ainda por libertar todo pensamento daquilo que o restringe, o torna rígido, das divisões e regras artificiais, dos poderes, das instituições, dos impedimentos, das representações, das ideias feitas, dos clichês; ou como diz (SHÉRER, 2005), de tudo que desvia e bloqueia os processos postos em movimento, em suma, livrar-nos de tudo o que nos sedentariza. Essa é a pedagogia rizomática (LINS, 2005, p.1231), que tem como

axioma primordial uma *ciência nômade* ou itinerante, contraponto aos delírios de uma *ciência régia*. Uma ética e estética da existência como pura resistência, puro devir.

Puro devir porque a *ciência régia*, a ciência de Estado “não pára de impor sua forma de soberania às invenções da ciência nômade; só retém da ciência nômade aquilo de que pode apropriar-se, e do resto faz um conjunto de receitas estritamente limitadas” (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p.21), por isso é importante buscar sempre a linha de fuga. É como no caso descrito por Alvaro Neder (2008), no qual afirma que a música *Trem do Pantanal* foi uma música criada no contexto da resistência nômade, pois foi elaborada e interpretada inicialmente pelos tipos “marginais” da sociedade sul-mato-grossense, com referências aos “*alternativos hábitos dos mochileiros*”, quanto pode ser apropriada pelas “forças decisórias do Estado” e sujeitos hegemônicos para ser tornar símbolo de um poder de Estado. Como diz Deleuze e Guattari (2008, p.21) “*o Estado não se apropria dessa dimensão da máquina de guerra sem submetê-la a regras civis e métricas que vão limitá-la de modo estrito, controlar, localizar a ciência nômade*”.

E o resultado disso pode ser a “saúde” que Felini em **Gatos no Cio Não Pedem Perdão** sente da época em que a música, no seu ponto de vista, era um ato de rebelião contra o *establishment*. Tem-se a impressão de que Felini tentou fazer uma viagem a bordo do Trem do Pantanal, mas se sentiu dentro de uma viagem em carro oficial. Como já foi dito antes, Felini vive apenas o tempo sonoro do passado, não conseguindo capturar no momento presente elementos que o permitam escapar dos códigos impostos pelos sujeitos hegemônicos. É aqui que a geografia faz mais sentido, principalmente no tocante a questão do ensino. O professor de geografia tem condições de, juntamente com seus alunos, revelar as potências do lugar para criar novas formas de resistência, fugir dos códigos impostos. O exemplo do mantra das crianças da “8ª série” é ilustrativo da forma como se perde a oportunidade de encontrar nos próprios alunos as possibilidades da fuga dos sentidos impostos.

Para Deleuze e Guattari, as crianças são acontecimentos. Devir, acontecimento, as crianças são dissidentes de um decalque traçado para elas, muitas vezes exterior aos seus desejos, o que as motiva a resistir a modelos pedagógicos, embora “legítimos”, ancorados, contudo, na pedagogia voltada para o futuro, atrelada à tentação permanente que atravessa a história dos homens e *assimila com obstinação parentesco e causalidade*, sob o signo de uma ciência régia que se erige em supostos modelos estáveis (LINS, 2005, p.1185).

Mas qual a reação da estrutura escolar quando os alunos conseguem se articular e elaborar estratégias, como o exemplo aqui relatado, para decodificar os códigos? A escola cria regras, normas e mais normas, algumas tão absurdas que em si mesmas abrem o caminho para mais “indisciplina” por parte dos alunos que, ao observarem regras como “é proibido fazer hummmmmm”, simplesmente não têm condições de se comprometer com mais nada. E quem teria? Em uma escola cheia de regras há pouco espaço para o imprevisto e a criatividade.

Ao contrário, no contexto de uma pedagogia dos sentidos, pedagogia rizomática, nômade, os saberes tornam-se *sabores* porque permitem as inteligências, às crianças, acendem a um universo outro. [...] Os saberes como *sabores* não mudam a realidade infinita dos homens e, tampouco, a angústia vinculada à morte. A realidade continua sendo o que ela é, mas o olhar que se tem sobre ela transforma não a força das coisas nos seus paradoxos e incertezas, mas atribui ao “incompreensível”, sob o olhar ético e estético, para além do bem e do mal, uma realidade artística, criadora, isenta do imaginário divino, do juízo, da verdade, da punição e do castigo. (LINS, 2005, p.1230).

O autor percebe na pedagogia nômade a possibilidade da desconstrução e da diferença, do indivíduo como singularidade, linhas de vida ao invés de pontos de vista. “Uma pedagogia que não trabalha com formas, mas com encontros nômades, desejos, encruzilhadas e bifurcações”. (LINS, 2005, p.1252), uma pedagogia não arborescente;

Ora, é justamente em oposição ao caráter hierárquico e asfixiante da árvore que o projeto rizomático emerge como *possíveis* ao *possível* da educação. Um encontro nômade, pois, e não uma palavra de ordem. Um conversar *com* no lugar de um falar *sobre*. Trata-se de nutrir o *bom encontro*, aqui compreendido com o *bem*, marcado pelo desejo ético e estético de criação. (LINS, 2005, p.1234).

Um conversar *com* no lugar de falar *sobre*, este é o sentido geográfico desta pedagogia rizomática. Ao invés de falar *sobre* indígenas, conversar *com* indígenas, por exemplo. Conversar *com* é permitir os encontros, a multiplicidade, é reconhecer o espaço como a possibilidade dos encontros. É fugir do caráter binário da lógica arborescente.

Parafraseando Deleuze, ao enfatizar o caráter arborescente dos franceses, poderíamos dizer que, de fato, nossas escolas são humanas demais, como os franceses, são *históricas demais, preocupadas demais com o futuro e o passado*. “Passam seu tempo recapitulando.” Até mesmo quanto à escola pensam em um “futuro pedagógico”, mais do que em uma antipedagogia do devir ou em um devir a-pedagógico. Nossas escolas parecem ainda não saber “traçar uma linha, seguir um canal” (LINS, 2005, p.1253).

Deleuze privilegia a literatura anglo-americana em detrimento da francesa, porque os franceses estariam presos demais à história linear, às raízes, às árvores. Não é sem querer que recorre a Henri Miller para dar sentido às suas próprias ideias;

A literatura americana opera segundo linhas geográficas: a fuga rumo ao oeste, a descoberta que o verdadeiro leste está no oeste, o sentido das fronteiras como algo a ser transposto, rechaçado, ultrapassado. O devir é geográfico. (DELEUZE; PARNET, 2002, p.30).

Os autores reafirmam a questão já colocada anteriormente, o pensamento Ocidental e sua lógica arborescente em oposição ao rizoma. Então, de alguma forma, conseguiríamos traçar uma linha de fuga, deslocar os sentidos impostos pela identidade que submete o real ao ideal, desterritorializar o fixo, o arraigado, “fugindo para o Oeste”?

É preciso criar um lugar à parte para a América. [...] O que vale é que tudo o que acontecer de importante, tudo o que acontece de importante, procede por rizoma americano [...] empuxos laterais sucessivos em conexão imediata com um fora. Diferença entre o livro americano e o livro europeu, [...] Diferenças na concepção do livro. “*Folhas de Erva*”. E no interior da América, não são sempre as mesmas direções: à leste se faz a busca arborescente e o retorno ao velho mundo. Mas o oeste rizomático, com seus índios sem ascendência, seu limite sempre fugidio, suas fronteiras movediças e deslocadas. Todo um “mapa” americano, no oeste, onde até as árvores fazem rizoma. (DELEUZE; GUATTARI, 2009, p. 29-30)

O Oeste aqui, para os autores, é a América, a situação limítrofe, o lugar possível dos encontros entre os heterogêneos, a possibilidade do devir. Resgatam o sentido que a América teve para aqueles que procuraram fugir da codificação de um poder de Estado que se sabia vir do Leste. Como o passageiro do “Trem do Pantanal”. Para o Oeste “onde até as árvores fazem rizoma”. O mate que se torna erva-mate. E como já foi dito, “mais importante talvez sejam os fenômenos fronteirios onde a ciência nômade exerce uma pressão sobre a ciência de Estado, e onde, inversamente, a ciência de Estado se apropria e transforma os dados da ciência nômade” (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p.21).

Por isso, temos aqui este trabalho, no “oeste rizomático, com seus índios sem ascendência, seu limite sempre fugidio, suas fronteiras movediças e deslocadas”, na “fronteira onde o Brasil foi Paraguai”, na terra que “em si encerra os sonhos Guaranis”. Mas talvez seja tarde. Analisadas as canções e de acordo com o que descreve Álvaro Neder (2008), a ciência de Estado já se apropriou e transformou os dados da ciência nômade, tornando aquelas canções tidas como alternativas em canções oficiais. Mas continuando o

movimento rizomático a Oeste, encontramos “Outras” canções e elas já revelam possibilidades outras para o ensino de geografia.

No Paraguai, na fronteira com o Brasil, entre os anos de 1985 e 1990, Guillermo Sequera realizou uma série de registros sonoros em várias comunidades Mbyá. Sonhos Guaranis que ainda não estavam encerrados ou enterrados. Entre os vários relatos de vários autores sobre essa musicalidade Mbyá - alguns já colocados aqui neste texto – o escritor Carlos Mordo diz o seguinte;

A relação constante que mantém com sua experiência religiosa permite-lhe ao guarani reafirmar sua identidade, revalidando permanentemente os fundamentos de sua própria cultura na vivência do tempo sagrado, nas cerimônias, na recriação dos mitos, no canto e nas danças. O mito atualiza a atividade criadora dos deuses, desvelando a sacralidade presente em cada uma de suas obras, que se transforma por sua vez em imagens exemplares das atividades humanas significativas, incluindo a arte.

A música Mbyá Guarani, dessa forma, pode ser analisada tendo como referência o conceito de escala. A música é um recorte espaço-temporal, um mirante de onde se olha e faz a leitura do todo da escala, um ponto de referência simbólica do todo diferenciado do espaço (MOREIRA, 2010). É dessa forma que uma leitura da música permite se aproximar dos sentidos territoriais dos Guarani, pois território nunca é o lugar do aqui em si, passível de percepção ou de meu deslocamento sobre sua base física, atingindo um limite – fronteira delimitadora –, mas é sempre uma relação espacial entre o aqui e o distante, entre o percebido e o intuído ou imaginado, entre o aquém e o além do agora, é sempre contato e distanciamento, um entre-lugar em que a dinâmica das forças e corpos acontece. Por exemplo, a nona canção do *Kosmofonia Mbyá Guarani, Parakau Ndaje* ou, Dizem que Parakau Morreu;

*Dizem que Parakau morreu
Por que será que morreu?
Com um barulho brilhante o mataram
Tenho muitos nomes – até de sapo já me apelidaram*

Este é um canto do repertório musical infantil Mbyá que, segundo Sequera (2006), faz parte do sistema de instrução tradicional. Cantar para aprender. Segundo um dos tradutores e interprete das canções, esta é uma canção que as mães e avós cantam para as crianças pequenas quando a noite cai, como forma de ensiná-las desde o berço as palavras e história de seu povo (PARA, 2006). O tradutor diz ainda que, no relato referente à terra

primeira, um papagaio ajuda o Pai Primeiro atravessar o Rio Paraná, quando segue para a terra dos Urutue (Brasil), rumo ao céu.

Também é com as plumas do Parakau que nosso Pai Primeiro indica os atalhos enganosos que seus filhos deverão ter cuidado de seguir quando forem junto a ele nesse mesmo relato também se refere à qualidade premonitória do Parakau, quando avisa a Ñamandu que os frutos de sua caça era para alimentar os devoradores de sua mãe. (PARA, 2006, p.68).

Nota-se, a partir disso, que a música é o veículo pelo qual os Guaranis se lançam dentro de um recorte espaço-temporal, traçando um território expressivo. Neste território, em que o mito evocado retorna e permite a constante re-significação de suas vidas. Estas canções são, portanto, ritornelos, ou seja, marcas expressivas do território que emergem para que possam se localizar e se orientar. Esta canção define um jogo de escalas onde o mito resgatado em uma simples melodia infantil não é estranho ao mundo físico, mas imanente a este, servido como meio de orientação e produção de sentidos, ao contrário de nossa percepção ocidental. Dessa maneira, o sentido de território para os Guaranis foge do sentido fixo proposto pelo aparelho de Estado.

Esta noção de território, levantada a partir da música, acaba nos levando a agenciar Deleuze e Guattari como intercessores que nos colocam diante de suas análises sobre território a partir da arte. Um território que possa ser visto enquanto a expressão de uma “criação de mundos”, aí percebemos os ecos da influência de Nietzsche, um grande ritornelo dos dois pensadores franceses.

Joel Wainwright (2011), em seu texto **Nietzsche Contra o Mundo Real**, faz uma contundente crítica à geografia a partir de Nietzsche. Segundo o autor, a Geografia usualmente se entende como o estudo e a escrita sobre *o mundo*. Um mundo considerado o *verdadeiro mundo*, estudado com as ferramentas desenvolvidas pela racionalidade Ocidental (Wainwright, 2011). Segundo o autor, a obra de Nietzsche enfraquece todas estas fundamentações, pois se estabelece como uma forte crítica aos suportes deste conhecimento racional. Assim, como é possível ler em sua “Genealogia da Moral”, Nietzsche coloca a importância de fazermos uma crítica à vontade de verdade; o valor dessa verdade deve ser experimentalmente desconstruído. Wainwright (2011) considera que a crítica de Nietzsche se direciona à consideração “mundo aparente é o único: o mundo ‘real’”.

A crítica de Nietzsche procura atingir a concepção de um mundo verdadeiro enquanto realidade dada a priori. O sentido dessa crítica ao trabalho do geógrafo relaciona-

se ao fato de que para este, nesta perspectiva, cabe apenas descrever, classificar e ordenar racionalmente o já percebido. Essa postura leva a entender os indígenas, por exemplo, como atrasados frente ao mundo já dado como único e verdadeiro, cabendo aos mesmos serem assimilados, eliminados ou preservados ao invés de serem reconhecidos como co-responsáveis pelo seu devir frente ao nosso, instaurando, então, outras possibilidades de se dialogar e tensionar os encontros.

Para os geógrafos, esta crítica possui um valor especial; a idéia a respeito do fato de que nós sabemos a verdade do mundo real, um mundo enquanto objeto, real e verdadeiro se contrapõe à maneira com que Nietzsche pensa o mundo; não há limites para a maneira com que o mundo pode ser interpretado. Neste caso, ao tratar a questão da territorialidade Guarani a partir do conceito de ritornelo, busca-se outras interpretações, em outros sentidos de território, para que se possa problematizar em torno da questão da territorialidade, com ênfase naquilo que a literatura geográfica e etnográfica nos apresenta como “território indígena”;

[...] considerando que o conceito de território não é próprio das sociedades indígenas, e que as delimitações territoriais são historicamente fixadas por meio de estratégias de poder e controle político do Estado, conclui-se que os territórios e as terras indígenas são espaços dominados que, inevitavelmente, forçam os índios a firmar um pacto eterno de dependência com o Estado. A dinâmica expropriação = concessão de terras e limites, por meio da qual se supõe, ou se induz a crer, estar proporcionando aos índios a liberdade e o cercício de gestão (dentro dos limites impostos e fixos), é a contradição inerente e latente do conceito de território indígena e de política e legislações indigenistas. (LADEIRA, 2008, p.84).

A autora chama a atenção para o fato das análises sobre o conceito de território indígena, assim com o de identidade étnica, em geral apresentarem inúmeros impasses metodológicos. Como quando, por exemplo, tendemos a igualar as diversas formas de apreensão do espaço geográfico de sociedades diferentes, construindo novas categorias com base nos nossos próprios conceitos e valores. A diferença de concepções é evidente ao constataremos a ausência de termos correspondentes na língua indígena, ou a existência de uma terminologia específica, ou ainda quando em discussões na própria língua indígena a expressão não é traduzida, como natureza, espaço, território, animais, entre tantas outras, por não terem correspondentes (LADEIRA, 2008, p.97).

De um modo geral, a Antropologia vem trabalhando o conceito de território indígena enquanto espaço físico onde uma determinada

sociedade desenvolve relações sociais, políticas e econômicas, segundo suas bases culturais, isto é, o espaço suficiente para o desenvolvimento de todas as relações e vivências definidas pelas tradições e cosmologias. (LADEIRA, 2008, p.87).

A autora consegue evidenciar exatamente onde caberia a crítica nietzschiana esboçada anteriormente. O entendimento de mundo baseado na noção de “mundo real” e/ou “mundo verdadeiro”, nos coloca lado a lado com a problemática indígena aqui pretendida. Edward Said (2003) escreveu que “Nietzsche viu a história da humanidade como uma batalha de interpretações”, em Deleuze e Guattari (2008) essa “batalha de interpretações” pode ser “interpretada” a partir das noções entre o espaço liso, percorrido pelo pensamento nômade, e o espaço estriado do pensamento sedentário de Estado. Segundo os franceses, a função do caminho sedentário consiste em *distribuir aos homens um espaço fechado*, atribuindo a cada um sua parte, regulando a comunicação entre as partes (DELEUZE; GUATTARI, 2005, v.5, p.43).

Portanto, a vinculação dos significados de território aos limites da terra demarcada desloca-a de seu próprio contexto territorial. Essa ilusão induzida, de a terra se consistir no território indígena, leva a sociedade nacional a crer na necessidade de ainda maior confinamento das populações indígenas no interior das terras demarcadas e ao desconhecimento eficaz da existência de outras territorialidades. [...] Com relação a sociedade Guarani, a redução do conceito de território aos limites das terras demarcadas, além de totalmente imprópria produz maiores conflitos e questionamentos. (LADEIRA, 2008, p.89).

De acordo com Mota (2011), as disputas territoriais entre indígenas e não-indígenas na cidade de Dourados envolvem uma contradição que se manifesta da seguinte maneira: se para alguns a apropriação da natureza liga-se, *a priori*, à dominação da natureza, em que os homens e mulheres aparecem divorciados desta, para os Guarani, o território é o espaço onde a multidimensionalidade da vida se realiza; é onde essas sociedades podem se reproduzir material e simbolicamente. Suas relações espaço-temporais não se fazem no espaço-tempo linear, tal qual a sociedade ocidental acredita.

A estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história, seu significado é frequentemente transformado. Desta maneira, entende-se que as representações espaço-temporais do passado estão constantemente em trânsito, se fundindo e confundindo nas narrativas. A autora ainda expõe de forma detalhada as múltiplas estratégias de lutas

Guarani Kaiowa no sentido de viabilizarem a retomada de seus *Tekoha*¹⁴, além demonstrar também como as multiterritorialidades vividas no passado passam a ser reorganizadas como fator de resistência em condição de reserva, passando pela recriação do modo de vida dos antigos (*Tekoyma*) a partir dos novos modos de viver que lhes foram impostos (*Tekopyahu*) (MOTA, 2011 p.38).

Pode-se dizer, que no caso dos Guaraní e Kaiowa a memória possibilita acessar e/ou mesmo transitar por outras espacialidades, onde o *Tekoyma* aparece representando o tempo daqueles que já morreram e/ou mesmo das pessoas mais velhas que viveram no *Tekoha*. Pela oralidade, na memória que é —ativada no ato de relembrar o passado e/ou re-inventá-lo, é que se reproduz a cultura para aqueles que nunca materialmente lá estiveram, tornando-se, assim, um importante meio de vivenciar o tempo dos antigos, de vivenciá-lo por meio da narrativa, que, por sua vez, proporciona a construção de identidades. (MOTA, 2011, p. 109).

De acordo com a autora, portanto, é através da narrativa que existe a possibilidade de retornar e reviver o modo de vida dos antigos, vivenciando e ampliando suas multiterritorialidades, ao mesmo tempo em que ocorre a ampliação das multitemporalidades (MOTA, 2001, p.115).

Neste sentido, o *Tekoyma* e *Tekopyahu* aparecem imbricados um ao outro, principalmente quando o primeiro, pela memória, torna-se um meio de retorno ao modo de vida dos antigos. Esse retorno só é possível a partir das novas relações em que estão inseridos, em linhas gerais, a partir do espaço-tempo em que hoje vivem. No entanto, as novas modalidades de territorialização têm demonstrado estarem distantes da realidade vivida nos dias atuais, comparando-se ao modo de vida dos antigos — *Tekoyma*. Pois, as novas modalidades de territorialização são: a condição de reserva, nos acampamentos de retomadas de territórios tradicionalmente ocupados, como índios de fazendas e de cidades, enfim, formas de territorialização precária [...], que se fazem recriando relações do —passado, como espaços de morada, de caça, de mata, de encontros e desencontros, de festas, de conflitos. De acordo com Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2007, p. 72), essas relações são construídas pela memória, necessariamente. (MOTA, 2011, p.109)

A autora ressalta, ainda, que é por meio da reza, narrada pelo movimento do corpo, cantada pelo ritmo do *Mbaracá*¹⁵ e da *Taquara* (bastão de ritmo), que os Guaranis,

¹⁴ *Tekoha* é, para alguns grupos Guaraní, o lugar (-ha) que reúne as condições para se viver de forma plena o modo de ser (*teko-*) (CHAMORRO, 2008, p.284)

¹⁵ *Mbaraka*: Maracá. Chocalho feito de porongo. Instrumento de percussão executado principalmente pelos homens, entre os Paĩ-Tavyterã, os Kaiová, os Nandéva e os Chiripá. Para os indígenas, nele mora a voz de Deus. Para os Mbyá, ele é chamado de *maraka miri*. O instrumento chamado de *mbaraka* pelos Mbyá é um violão de cinco cordas, certamente de procedência europeia, que eles adotaram como seu no período missionário. (CHAMORRO, 2008, p.352)

conseguem se desligar do mundo material e, pelo ritual, conectar-se com o outro mundo. Rezar possibilita com que os corpos *flutuem, levitem*, transcendam, portanto, na mistura da dança e do canto. É cantando que saem de si mesmos, que se conectam a outros lugares, acionam outros mundos, onde se encontram com as divindades, os deuses, sendo estes os responsáveis pelo equilíbrio social e natural (MOTA, 2011).

De acordo com Rangel (2004, p. 176) os Tekoha seriam noções sobre território e identidade muito complicadas pra nós. O Tekoha é um lugar e também não é, porque ele pode ser transportado. De qualquer forma, para os Guarani, a questão do território contém a perspectiva da manutenção de seu mundo, ou está nela contida (LADEIRA, 2008, p.97), e, por isso, podemos dizer que a importância da busca pelo território se dá pelo fato do mesmo ser a junção do chão (natureza/material) mais a identidade (imaterial) (MOTA, 2011, p. 292). E novamente Ladeira (2008);

Penso que, para os Guarani, a noção de território está associada à noção de mundo e, portanto, vinculada a um espaço geográfico onde desenvolvem relações que definem um modo de ser, um modo de vida. Assim se o conceito de território implica limites físicos (permanentes ou temporários), o espaço, como categoria, pressupõe outros limites definidos por princípios éticos e por valores que condizem com a visão de mundo dos homens e de suas sociedades (LADEIRA, 2008, p.97).

Este espaço definido por limites “éticos”, como quer Ladeira (2008), permite concluir que a própria dimensão “imaterial”, ou “simbólica”, expressa relações territoriais mais dinâmicas e significativas do que quer a lógica de Estado. Não são poucos os trabalhos a demonstrem essa intimidade entre territorialidade e cosmologia.

Para Levi Marques Pereira (2009), os Guarani e Kaiowa se fazem pelo *ethos* do discurso religioso, no sentido de que todas as relações com a sociedade e com a natureza se fazem por meio da palavra, pela importância da reza. O autor afirma que a religião é fator inseparável de toda a organização social/territorial, como parte inerente da territorialidade destes grupos. Assim, todas as relações com a natureza e dos homens entre si é estabelecida pela reza, no sentido de que se reza para tudo dar certo, e caso haja a falta da reza, a harmonia social do grupo é colocada em risco. A reza possibilita o próprio caminhar da vida, como o melhor caminho a seguir, define formas de manejo com as riquezas naturais, jeitos de comporta-se - *Ñande Reko*. (MOTA, 2011, p.146).

A noção de terra está, pois, inserida no conceito mais amplo de território; este, sabidamente pelos Mbya, se insere num contexto histórico (místico) cíclico (“eterno retorno”?) e, portanto, infinito, pois ele é o próprio mundo Mbya (LADEIRA, 1992, p.59). No plano terrestre, o mundo Mbya é formado pela dimensão do seu território, onde se

situam as aldeias (tekoa), e os fragmentos da terra que representam os suportes e estruturas desse mundo (LADEIRA, 2008, p.97).

Os textos dos discursos e das canções Mbyá apontam para uma temática espacial indicando uma territorialidade, além deste aspecto da espacialidade cosmológica. Eles afirmam reiteradamente: *mamo mamo tatá rupa*, ‘em todas as aldeias’. Ao cantarem e dançarem estão ligados às outras aldeias, formando uma rede, que engloba vastos territórios, desde a Argentina, Uruguay e Paraguay, até o litoral sul e sudeste do Brasil. Ouvi esta explicação mais de uma vez de vários informantes: o ritual como um sistema de comunicação através do qual se sabia, antes do aparecimento do telefone, quem ia chegar e o que estava acontecendo com os parentes, em outras aldeias (MONTARDO, 2009, p. 200).

Ladeira (2008) afirma ainda que para os Guaranis o conceito de território supera os limites físicos das aldeias e das trilhas, está associado a uma noção de mundo que implica a redefinição constante das relações multiétnicas, no compartilhar e no dividir espaços etc.

O domínio sobre o território, por sua vez, afirma-se no fato de que suas relações de reciprocidade não se encerram exclusivamente nem em suas aldeias, nem em complexos geográficos contínuos e próximos. Elas ocorrem no âmbito do mundo onde configuram seu território, envolvendo aldeias situadas em regiões próximas e distantes, e exprimem o sentido da espacialidade Guarani (Ladeira, (1997) (LADEIRA, 2008, p.99).

O rito da dança-reza-canto vivifica o mito e transforma-se em uma vivência pessoal, portanto de autoconhecimento e de reconhecimento de um conhecimento comum. (MENEZES, 2008, p.125), é a passagem, uma transdução, momento em que o caos é atingindo por um ritmo que transporta os Guarani da terra ao cosmo

Para os Guarani, o rito e o mito devem ser mantidos vivos, lançando-nos para um outro lugar, para fora e não para o cotidiano. O rito da dança-reza-canto vivifica o mito e tornando-o uma vivência pessoal, e portanto de autoconhecimento e de reconhecimento de um conhecimento comum. O rito recria o conhecido e, assim, renova a tradição: aquilo que se deve repetir todos os anos como conhecimento, para ser consagrado como valor comum. Renova um saber cuja força é ser o mesmo para ser aceito. Repetir-se até vir a ser, mais do que apenas um saber sobre o sagrado, um saber socialmente consagrado (BRANDÃO, apud MENEZES, 2008, p. 13).

Montardo (2009), em seu livro **Através do Mbaraka: Música Dança e Xamanismo Guarani**, descreve de forma detalhada a música e a dança Guarani, lançando vários entendimentos fundamentais sobre eles. A contribuição mais importante é a centralidade da palavra. A autora ressalta que tal interpretação baseia-se numa compreensão apenas parcial das categorias *ñe'ë* e *ayvu*, usualmente glosadas por "língua" e

"palavra", mas que também apontam para "música", "dança" e "linguagem". Vê-se aqui, novamente, a questão do mito indígena que explica a sua opção pela música e não pela palavra escrita como forma de estabelecer sentido para o mundo.

O livro descreve de forma profunda e densa o ritual denominado *Jeroky* pelos Kaiovás e Nhandevas e *Purahéi* pelos Mbyá. Não há possibilidade de vida na terra se os Guaranis não estiverem cantando e dançando (MONTARDO, 2009, p.11), por isso cantam e dançam todas as noites, pois assim mantém a musicalidade do mundo, porque é assim que podem curar este mundo, os seres que nele habitam e os próprios Guaranis. Segundo a autora, o *Jeroky* é um caminho a percorrer ao encontro dos deuses (MONTARDO, 2009, p.11), cheio de perigos, o qual se manifesta nas coreografias de lutas do rito. No ritual, os Guaranis embelezam-se e fortalecem-se, curam-se, assim como o mundo, da tristeza. Dessa maneira, a música, para os povos Guarani, não é simplesmente um veículo para o ritual, mas o âmago próprio do ritual. A música então seria o ritornelo de um território que não é só uma delimitação de domínios, mas uma produção de mundos (OBICI, 2008, p.78).

Existe uma distinção que Deleuze e Guattari fazem entre *domínio* e *propriedade*. *Domínio*, diferentemente de *assinatura-propriedade*, se define como a condição da expressividade que as matérias têm. Enquanto isso, *propriedade* se diz da posse de algo, demarcação. O território pode assumir as duas características, pode servir como marcador e delimitador de um espaço – placa, assinatura –; ou produzir *estilo*, *qualidades expressivas*. (OBICI, 2008, p.78).

Esta é uma questão que deve ser mais bem aprofundada dentro do próprio conceito de ritornelo. Giuliano Obici (2008), no livro **Condição da Escuta – Mídias e Territórios Sonoros**, pode ajudar nessa discussão de melhor entendimento do sentido sonoro na relação com o território, conforme apontada por Deleuze e Guattari.

Para os dois pensadores franceses, o caos é produção de velocidades infinitas; é a composição de infinitos componentes direcionais que invadem os meios, decodificando-os, fundando um estado permanente de diferenciação, produção invariável da diferença, geração contínua de instabilidades no *meio*, um eterno retorno do/no diferente. O eterno retorno afirma a diferença, afirma a dessemelhança e o díspar, o acaso, o múltiplo e o devir (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 412.). Diante dessa velocidade infinita de produção da diferença, os *meios* produzem o ritmo. “O revide dos meios ao caos é o ritmo”. (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 118-9).

O que há de comum ao caos e ao ritmo é o entre-dois, entre dois meios, ritmo-caos ou caosmo: "*Entre* a noite e o dia, entre o que é construído e o que cresce naturalmente, entre as mutações do inorgânico ao orgânico, da planta ao animal, do animal à espécie humana, sem que esta série seja uma progressão...". É nesse entre-dois que o caos torna-se ritmo, não necessariamente, mas tem uma chance de tornar-se ritmo. O caos não é o contrário do ritmo, é antes o meio de todos os meios. Há ritmo desde que haja passagem transcodificada de um para outro meio, comunicação de meios, coordenação de espaços-tempos heterogêneos. O esgotamento, a morte, a intrusão ganham ritmos. Sabemos que o ritmo não é medida ou cadência, mesmo que irregular: nada menos ritmado do que uma marcha militar. (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 118).

Quando os autores se referem ao *ritmo*, não estão se referindo exclusivamente a uma temporalidade métrica, mas sim a um caráter expressivo daquilo que se apresenta como constante diferenciação. O ritmo é a passagem de um meio a outro, é a possibilidade de atravessar os meios, é com ritmo que se responde ao caos e à diferenciação em velocidade infinita. O *ritmo* é forma como o meio se coloca diante do caos, por isso o *ritmo* encerra-se entre os meios; "o ritmo é o entre, só se produz no processo de atualização constante do Diferente". (OBICI, 2008, p. 70).

A distância crítica não é uma medida, é um ritmo. Mas, justamente, o ritmo é tomado num devir que leva consigo as distâncias entre personagens, para fazer delas personagens rítmicos, eles próprios mais ou menos distantes, mais ou menos combináveis (intervalos). (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 128).

É entre as entradas e saídas, as transcodificações e as transduções dos códigos, é entre um e outro *meio* que acontece o que se define como ritmo. Algo que está entre, que não é, que transita, que passa nesse ínterim (OBICI, 2008). "Mudar de meio reproduzindo com energia é o ritmo" (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 118). Dessa forma, se o centro de Dourados é caos como já mencionei anteriormente, procuramos propor um *ritmo*, uma maneira de lidar com esse caos, de atravessar os meios, fazemos isso quando *descodificamos*, quando transformamos os códigos, tornando-os ritmados, produzindo diferença. "Cada meio tem seu código, e que há incessantemente transcodificação entre os *meios*, parece que o território, ao contrário, se forma no nível de certa *descodificação*" (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 131).

A descodificação produz qualidades expressivas, matérias de expressão que fundamentam o território. Para Deleuze e Guattari o território envolve um valor expressivo-existencial, é um delimitador das distâncias entre Eu e o Outro, estipula a propriedade, apropriação, posse domínio, identidades e subjetividades (OBIC, 2008).

Código, meio ou ritmo: Nada disso é território. [...] ele é o produto de uma territorialização dos *meios* e *ritmos* [...]. É construído com aspectos ou porções de todos os tipos de meios: materiais, produtos orgânicos, estado de membrana ou de pele, pontes de energia e condensados de percepção-ação. (OBICI, 2008, p. 73-74).

Criar território é a possibilidade de tornar algo expressivo, através de uma delimitação, de uma marca. Ele, o território, é ao mesmo tempo qualidade e propriedade.

O território é de fato um ato, que afeta os *meios* e os *ritmos*, que os “territorializa” [...]. As relações entre matérias de expressão exprimem relações do território com os impulsos internos, com as circunstâncias externas: elas têm uma autonomia na própria expressão. Na verdade, os motivos e os contrapontos territoriais exploram as potencialidades do meio, interior ou exterior (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 120-125).

Segundo os autores o território não é primeiro em relação à marca qualitativa, na verdade é a marca que faz o território. Ou seja, as funções em um território não são primeiras, elas supõem antes uma expressividade que faz território. *“É bem nesse sentido que o território e as funções que nele se exercem são produtos da territorialização”* (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 122). Obici (2008, p. 76) completa *“dizemos expressividade porque, modificando o ambiente, os componentes se tornam expressão de um ato que, simultaneamente, é uma marcação de posse”*.

A territorialização é o ato do ritmo tornado expressivo, ou dos componentes de meios tornados qualitativos. A marcação de um território é dimensional, mas não é uma medida, é um ritmo. Ela conserva o caráter mais geral do ritmo, o de inscrever-se num outro plano que o das ações. Mas, agora, esses dois planos distinguem-se como o das expressões territorializantes e o das funções territorializadas. (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 122).

Essas qualidades expressivas, portanto, são assinaturas; “não é a marca constituída de um sujeito, é a marca constituinte de um domínio, de uma morada” (DELEUZE; GUATTARI, 2008). O mais importante é compreender que a expressividade não se reduz aos efeitos imediatos, não é resultado de um impulso a desencadear uma ação num meio. Estes são efeitos, são impressões ou emoções subjetivas mais do que expressões. As qualidades expressivas, ao contrário, como as cores dos peixes de recifes de coral, são auto-objetivas, isto é, encontram uma objetividade no território que elas traçam. (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 123).

Qual é este movimento objetivo? O que uma matéria *faz* como matéria de expressão? Ela é primeiramente cartaz ou placa, mas não fica por aí. Ela passa por aí, e é só. Mas a assinatura vai tornar-se estilo. Com efeito, as

qualidades expressivas ou matérias de expressão entram em relações móveis umas com as outras, as quais vão "exprimir" a relação do território que elas traçam com o meio interior dos impulsos e com o meio exterior das circunstâncias. Ora, exprimir não é pertencer; há uma autonomia da expressão. De um lado, as qualidades expressivas estabelecem entre si relações internas que constituem motivos territoriais: ora estes sobrepõem os impulsos internos, ora se sobrepõem a eles, ora fundem um impulso no outro, ora passam e fazem passar de um impulso a outro, ora inserem-se entre os dois, mas eles próprios não são "pulsados". (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 124).

Vejamos como essa questão se relaciona à música Guarani. De acordo com Mota (2011) para os Guaranis o território é o espaço onde essas sociedades podem se reproduzir material e simbolicamente. Suas relações espaços-temporais não se fazem no espaço-tempo linear, tal qual a sociedade ocidental. Suas representações espaço-temporais do passado estão constantemente em trânsito, se fundindo e confundindo nas narrativas, sua música se confunde com o ritmo dos insetos, canta-se com as rãs, enfim, são uma série de outros códigos sonoros, diferentes daqueles, por exemplo, do centro de Dourados, que funcionam dentro da perspectiva desses povos para conjurar suas forças, evocar seus mitos, suas referências de localização e orientação.

O centro de Dourados, aqui, é a imagem de um mundo em que os códigos – principalmente sonoros – se fazem articuláveis aos indígenas, seus meios de orientação serão elaborados somente dentro dos códigos da sociedade não-indígena que, dessa maneira, só podem ser interpretados como caos e desorientação. Ao refletir sobre a música Guarani, portanto, busca-se compreender como estas manifestações, consideradas centrais nesta cultura, interatuam enquanto um processo ritualístico que traça um território, pois territorializa os meios e os ritmos e, ao fazer isso, dá consistência ao território.

Talvez aquilo que se queira chamar de território Guarani seja na verdade um meio vibratório; os limites físicos talvez sejam a circunstância imediata, uma situação formada no âmago do caos, aberto ao caos, ameaçado por ele, e por isso deva-se impor um ritmo, e este ritmo está nos rituais. Talvez a terra seja um meio e os rituais sejam a própria transcodificação ritmada. É no ritual que esses dois meios (a terra e o mundo sobrenatural) se aproximam. E por isso suas canções e rituais podem ser lidos dentro da perspectiva do ritornelo;

Sublinhou-se muitas vezes o papel do ritornelo: ele é territorial, é um agenciamento territorial. O canto de pássaros: o pássaro que canta marca assim seu território... Os próprios modos gregos, os ritmos hindus são territoriais, provinciais, regionais. O ritornelo pode ganhar outras

funções, amorosa, profissional ou social, litúrgica ou cósmica: ele sempre leva terra consigo, ele tem como concomitante uma terra, mesmo que espiritual, ele está em relação essencial com um Natal, um Nativo. (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 118).

No caso do ritual *jeroky*, por exemplo, Montardo o descreve como um caminho que deve ter seu curso através da música, um caminho de ida percorrido novamente na volta, sob pena de seus participantes ficarem perdidos no trajeto, o que os deixaria suscetíveis a uma série de perigos e doenças (MONTARDO, 2009, p. 194). Para conjurar o caos, e evocar o mito, propõe-se um ritmo com a ajuda dos “chocalhos” e “bastões”. A autora descreve algumas partes do ritual: “[...] as frases musicais mais agudas abrem passagem. A parte que se repete mais vezes e enfatiza o centro tonal (de todas as canções) cria um espaço de tensão, no qual toda a atenção dos participantes é exigida” (MONTARDO, 2009, p. 195). Neste momento, estamos no limiar do agenciamento, é o componente direcional, as forças do caos.

Posteriormente, os componentes dimensionais passam a atuar e apontam para um movimento de subida nos caminhos “cantados”. *“Os cantos e alguns discursos terminam com a finalização “haaaaaa!!!”, indicação de uma chegada. [...] Os caminhos são vias de duas mãos, pois tanto os participantes do ritual sobem como os seres divinos descem”* (MONTARDO, 2009, p. 195). Para a autora, quando percorrem trajetos em seus cantos, os Guaraní estão nomeando lugares da cosmologia. (MONTARDO, 2009, p. 199).

Tem-se, então, um ritmo ocorrendo na fluidez entre os meios. Este ritmo quer congrega, unir, para que possam atravessar os meios. Tem-se um meio vibratório, um bloco de espaço/tempo constituído pela repetição dos códigos sonoros do ritual. Esta repetição quer tornar o código durável. Quando os componentes de meio deixam de ser direcionais e funcionais e tornam-se dimensionais e expressivos, temos um território. Há território quando existir expressão de um ritmo definido pela emergência de matérias de expressão (qualidades expressivas).

São essas marcas que fazem o território, as suas funções devem pressupor a expressividade, é ela quem faz territórios, por isso que o território e as respectivas funções são os produtos da territorialização, ou seja, o ato do ritmo tornado expressivo ou ato dos componentes de meio tornados qualitativos. É aí, então, que se faz o território indígena, quando seus mitos vêm habitar a terra, quando eles podem passar para o lado de lá. Não se evoca o mito por “saúde”, porque não é um tempo linear. O passado é constantemente

atualizado nos rituais e por isso esse tempo não é um passado, não se submete o espaço ao tempo.

Aparentemente, é a territorialidade que confere identidade aos Guaranis e não o tempo. É nas qualidades expressivas, nas assinaturas, nas marcas constituintes de um domínio, de uma morada, que se compreende o que seja o território. A “música indígena” é melodia e ritmo territorializados porque tornados expressivos e tornados expressivos porque territorializantes: auto-movimento das qualidades expressivas a encontrarem uma auto-objectividade no território que traçam. Pode-se dizer, portanto, que há território indígena porque há “música”, ou seja, porque existe matéria de expressão que transcodifica, e/ou descodifica, e pressupõe um infra-agenciamento, e que posteriormente, no intra-agenciamento, este componente direcional (a “música”) se torna uma função territorializada e, portanto, expressiva.

Este é o sentido geográfico da música Guarani, um ritornelo que atualiza o estado de coisas e instaura o sentido de orientação em meio a dinâmica escalar dos fenômenos que atordoam e desconcertam. O sentido de território dos Guaranis indica essa forma de acontecer territorial e de como ajuda a compreender, por outras perspectivas e possibilidades, a geografia enquanto disciplina escolar, ou seja, pensar a diferença não mais em seu referencial de semelhanças e representações identitárias, mas em devir diferencial a nos afetar espacialmente.

Se pensarmos na questão da educação menor, perceberemos que ela se dá por nomadismo, exatamente por traçar a linha de fuga do universo do pensamento representacional. As potências desterritorializadoras, não só da música Guarani, mas possivelmente de tudo aquilo que “Outro” produz e que se contrapõe aos sentidos hegemônicos e hegemonzadores do poder, ao serem agenciadas por este sentido nômade da educação menor, podem transformar as leituras de mundo, e, ai sim, permitir o “respeito à diferença”, tão defendido nas reuniões pedagógicas e, ao mesmo, tempo tão distante nas relações cotidianas das escolas.

Talvez seja o momento de pensarmos mais seriamente sobre a questão da identidade e da diferença. Talvez seja importante que, nós professores, tenhamos mais clareza sobre o que realmente fazemos quando “*cumprimos nosso papel*”, mostrando aos alunos “*como o mundo é*”. É importante lembrar que pensar a diferença é entender a esta como movimento, é devir. Talvez seja por essa mesma razão que concluir um trabalho desse é uma tarefa difícil considerando a proposta rizomática colocada aqui. O mais

importante é manter o pensamento aberto, ligando-se a outros pensamentos infinitamente, pois este é um trabalho que faz parte de um constante movimento, que se desdobra na sala de aula, mas não tem receita ou modelo de como fazer, pois possui como força de seu acontecer a busca por “tornar-se quem é”, ou como diz Rosa Dias (2011, p.130), citando Nietzsche;

(...) “tornar-se quem é” nada tem a ver com o saber, o poder e a vontade como atributos de um sujeito que sabe o que é e o que quer; é, ao contrário, um desprender-se de si, uma coragem para lançar-se no sentido do proibido, uma travessia, uma experimentação.

E essa experimentação, no caso do ensino, deve levar o professor aos caminhos mais inusitados, descobrir caminhos novos, se perder no caminho, tentar voltar, e voltar diferente, sair de novo, em movimento constante. Por isso a pós-graduação como caminho possível para se aprofundar em leituras, desenvolver outras habilidades, caminhar por outros horizontes. Por isso a arte, o território, por isso a música, por isso o ritornelo – a geografia.

Podemos chamar de Arte esse devir, essa emergência? O território seria o efeito da arte. O artista, primeiro homem que erige um marco ou faz uma marca... (DELEUZE; GUATTARI)

REFERÊNCIAS

APOSTILA SISTEMA ANGLO DE ENSINO - 5º SÉRIE DO ENSINO FUNDAMENTAL. São Paulo: Editora Anglo, 2003.

BRASIL. PCN + Ensino Médio: Orientações Educacionais complementares aos Parâmetros Curriculares Nacionais Ciências Humanas e suas tecnologias. Secretaria de Educação Média e Tecnológica. Brasília: MEC; SEMTEC, 2002.

BASTOS, José de Menezes. **Música nas terras baixas da América do Sul:** estado da arte (Primeira Parte). In: Antropologia em Primeira Mão: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, n.1, p.07-27, 1995.

BIANCO, Giuseppe. **Aprender com Deleuze otimismo, pessimismo, criação:** pedagogia do conceito e resistência. Tradução: Sandra Corazza e Tomaz Tadeu. In: Educação & Sociedade, v.26, n.93 – Set/Dez. 2005. p.1289-1307.

CADERNOS CEDES. **Ensino de Geografia.** Campinas, n.39, Papirus, 1996.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura, Yvy Araguayje:** fundamentos da palavra Guarani. Dourados: Editora UFGD, 2008.

CORAZZA, Sandra Mara. **Não se Sabe....** In: Educação & Sociedade, v.26, n.93 – Set/Dez. 2005. p.1205-1207.

DAHLHAUS, Carl; EGGBRECHT, Hans. **Que é música?** Lisboa: Biblioteca Universal, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição.** Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. **Nietzsche e a Filosofia.** Rio de Janeiro: Rio, 1976.

_____. **Espinosa: Filosofia Prática.** São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Diferença e Repetição.** São Paulo: Graal, 2006.

_____. **A ilha deserta.** Edição Preparada por David Lapoujade; São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARRI, Félix. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução: Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, Vol. 1, 2009.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, Vol. 2, 2011.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução: Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, Vol. 3, 2004.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução: Sueley Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, Vol. 4, 2008.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução: Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, Vol. 5, 2008.

_____. **O Anti-Édipo.** Tradução: Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

DIAS, Rosa. **Nietzsche, vida como obra de arte.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DUMOULIÉ, Camille. A capoeira, arte de resistência e estética da potência. In: LINS, Daniel. (Org.). **Nietzsche/Deleuze arte, resistência.** Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007, p.01-16.

FELIX, Kleber. **Gatos no cio não pedem perdão.** Dourados: Bar Editora, 2011.

GALLO, Silvio. **Deleuze e a Educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GUIMARÃES, Raul Borges. **Escala geográfica e partitura musical: considerações acerca do Sistema Modal e Tonal.** In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.) Espaço e Cultura: pluralidade e temática. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, p.279-296.

GUALANDI, Alberto. **DELEUZE.** Tradução: Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

FERRAZ, Claudio Benito de Oliveira; NUNES, Flaviana Gasparotti; ALONSO JUNIOR, José Lázaro. Identidade Territorial: do “outro” ao “outrem” - introdução ao conflito entre indígenas e fazendeiros no MS. In: **Boletim Goiano de Geografia**, Goiânia, v. 31, n. 2, p. 99-112, jul./dez. 2011

_____. Apontamentos esparsos sobre novas Tecnologias de Informação e Educação. In: NUANCES: Revista do Curso de Pedagogia. Presidente Prudente, v. 2, n. 2, p. 32-37, 1996.

_____. **O estudo geográfico dos elementos culturais: considerações para além da Geografia Cultural.** In: Terra Livre, São Paulo, n.29, p. 29-50, 2007.

_____. Linguagem e cotidiano na arte de ler e viver o espaço. In: **Caderno Prudentino de Geografia**, Presidente Prudente, n. 16, 15-35, 1994.

FINNEGAN, Ruth. O que vem primeiro: o texto, a música ou a performance?. In: **Palavra Cantada: Ensaios Sobre Poesia, Música e Voz.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

GUALANDI, Alberto. **Deleuze.** Tradução: Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

- HALL, Stuart. **Quem Precisa da Identidade?** IN: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). Identidade e Diferença. Petrópolis, Editora Vozes, 2004.
- HISSA, Cássio Eduardo Viana. **A mobilidade das fronteiras:** inserções da Geografia na crise da modernidade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 19-111 e 159-198.
- HOLZER, Werther. A Arte da Geografia e os geógrafos humanistas. In: **Revista Fluminense de Geografia**, 1996, AGB. Niterói, Rio de Janeiro.
- JARDIM, Antonio. **Música:** vigência do pensar poético. Rio e Janeiro: 7Letras, 2005.
- KASTRUP, Virginia. Políticas cognitivas na formação do professor e o problema do Devir-Mestre. In: **Educação & Sociedade**, v.26, n.93 – Set/Dez. 2005. p.1273-1287.
- LORI, Alice Gressler; VASCONCELOS, Luiza Mello. **Geografia do Mato Grosso do Sul**. 1. ed. São Paulo: Editora FTD SA, 2005.
- KONG, Lily. Popular Music in Geographical Analysis. In: **Progress in Human Geography**, University Colorado, 19 (2), p.183-98, 1995.
- LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-Mbya:** Significados, Constituição e Uso: São Paulo: Edusp, 2008.
- LEITE, Marcelo. **Pantanal** – Mosaico das Águas. São Paulo: Ática, 2006.
- LINS, Daniel. Manguê's school ou por uma pedagogia rizomática. In: **Educação & Sociedade**, v.26, n.93 – Set/Dez. 2005. p.1229-1255.
- _____. Ameríndios: arte como resistência elogio do esquecimento ativo. In: _____. (Org.). Nietzsche/Deleuze: **Arte e resistência**. Fortaleza: Forense Universitária, 2007.
- MACHADO, Roberto. **Deleuze, A Arte e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar. 2009.
- MASSEY, Doreen B. **Pelo espaço:** uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- MATERIAL DIDÁTICO ETAPA. **Ensino Médio**. São Paulo: Etapa, 2008.
- MEDEIROS, Sérgio. L. R. A velha-nova música mbyá-guarani ou os sons-ruídos das canções indígenas. In: DIEGUES, Douglas (Org.). **Kosmofonia Mbya Guarani**. São Paulo: Mendoza & Provazi Editores (O morto q Fabla), 2006, p. 17-19.
- MENEZES, Ana Luisa Teixeira de. A dança e o xamanismo: os processos educativos mito-ritualístico do cotidiano Guarani. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 111-128, jan./jun. 2008.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2002. **Através do mbaraka:** música e xamanismo guarani. Tese de doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.
- MORAES, J. Jota de. **O que é música**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MOREIRA, Ruy. **Para onde vai o pensamento geográfico?** Por uma epistemologia crítica. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. **Pensar e ser em Geografia**, São Paulo: Contexto, 2010.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios e Territorialidades Guarani e Kaiowa: da Territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade**. 2011. 406f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Mato Grosso do Sul.

NEDER, Alvaro. Peña, bienvenida entre nosotros: moderna música urbana e a criação de uma identidade cultural em Mato Grosso do Sul. **Cadernos do Colóquio UNIRIO**, v. 1, p. 15, 2008.

OBICI, Giuliano. **Condição da escuta: mídias e territórios sonoros**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

OLIVA, Jaime Tadeu. Ensino de Geografia: um retrato desnecessário. In: CARLOS, Ana Fani Alessandri. **A Geografia na sala de aula**. São Paulo: Contexto, p.34-50, 2000.

OLIVEIRA, Teresinha Silva. Olhares que fazem a “diferença”: o índio em livros didáticos e outros artefatos culturais. In: **Revista Brasileira de Educação**, p. 25-34, n.22, Rio de Janeiro. 2003.

ONETO, Paulo Domenech. A nomadologia de Deleuze-Guattari. In: **Lugar Comum**, n.23-24, p.147-161.

PEREIRA, Diamantino. Geografia Escolar – conteúdos e/ou objetivos? In: **Caderno Prudentino de Geografia**, Presidente Prudente, n. 17, p. 62–74, jul. 1995.

PENSADORES E A EDUCAÇÃO. Belo Horizonte. CEDIC – Centro Difusor de Cultura, 2010.

PICCINI, Alexandre Ribeiro. Encontros transversais entre a música e a filosofia Deleuziana: ensaios iniciais acerca duma prática transcendental. In: **EM PAUTA**, Porto Alegre, v.17, n.29. p.83-110, 2006.

PIN, Ludovic. **Ouvindo a música Mbyá pela primeira vez**. In: DIEGUES, Douglas. (Org.). Kosmofonia Mbya Guarani. São Paulo: Mendoza & Provazi Editores (O morto q Fabla), 2006, p. 21-23.

PISSOLATO, Elizabeth. **Dimensões do bonito: cotidiano e arte vocal Mbya-Guarany**. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.2, n.2, p.35-51. 2008.

QUIGNARD, Pascal. **Ódio à música**. Tradução: Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

RODRIGUES, Fátima da Cruz. Mapas: (re) cortes coloniais. In: **O Cabo dos Trabalhos**: Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e Doutorado do CES/FEUC/FLUC, n.1, p.01-40, 2006.

RANGEL, Lúcia Helena. **A questão indígena na atualidade**. In: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino; MARQUES, Marta Inez Medeiros. São Paulo: Editora Casa Amarela e Editora Paz e Terra, 2004, p.173-179.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENEZES, Maria P (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p.23-72.

_____. **Introdução a uma Ciência pós-moderna**. Porto: Afrontamento, 2002, p. 09-32.

SANTOS, Douglas. **A reinvenção do espaço** – diálogos em torno da construção do Significado de uma categoria. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

SCHERER, René. Aprender com Deleuze. In: **Educação & Sociedade**, v.26, n.93 – Set/Dez. 2005. p.1183-1205.

SENE, Eustáquio; MOREIRA, João Carlos. **Trilhas da Geografia**. Espaço Geográfico Mundial e Globalização. São Paulo: Scipione, 2000.

SEEGER, Anthony. Etnografia da música. Tradução: Giovanni Cirino. In: **Cadernos de Campo**, n.17, p. 1-348, 2008.

SEQUERA, Guillermo. **Kosmofonia Mbyá-Guarani**. Organização Douglas Diegues. São Paulo: Mendonça & Provazi Editores, 2006.

SCHÖPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença**: Gilles Deleuze, o pensador nômade. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. **Dicionário filosófico - conceitos fundamentais**. São Paulo: Martins Editora Livraria Ltda., 2010.

SILVA, Elias Coimbra. **O texto enquanto território/ processo de territorialização na redefinição do pensar: uma contribuição a partir de Mil Platôs**. 2010. 96f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Mato Grosso do Sul.

SILVA, Tomaz Tadeu. A Produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e Diferença**. Petrópolis, Editora Vozes, 2004.

TOMÁS, Lia. **Ouvir o lógos**: música e filosofia. São Paulo: UNESP, 2002.

Vasconcellos, Jorge. Aprender com Deleuze a filosofia e seus intercessores: Deleuze e a não Filosofia. In: **Educação & Sociedade**, v.26, n.93 – Set/Dez. 2005. p.1217-1227.

WAINWRIGHT, Joel. **Nietzsche contra the real world**. Disponível em: <<http://www.acme-journal.org/Volume9-1.htm>>. Acesso em: 15. dez. 2011.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido: uma outra história das músicas**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis, Editora Vozes, 2004.

REFERÊNCIAS DISCOGRÁFICAS

VÁRIOS ARTISTAS. **Prata da Casa**. Coordenação Geral: Maria da Glória Sá Rosa. Campo Grande:WEA discos LTDA, p1982 2 discos sonoros (39 min), 45 rpm estéreo, 12 pol.

KOSMOFONIA MBYA GUARANI. [São Paulo]:Guilhermo Sequera e Douglas Diegues, c2006. 1 CD (49 min).