

O PAPEL DA GEOGRAFIA NA INTERPRETAÇÃO FOLCLÓRICA

Leonardo Luiz Silveira da Silva¹

Resumo: O artigo em questão objetiva refletir sobre o papel da geografia na interpretação folclórica. Neste âmbito, mais do que incorporar o espaço e o tempo, se faz necessário compreender que tais dimensões não se constituem como parcelas a serem somadas, mas indissociabilidades a serem consideradas. Defende-se que a geografia tem valor inestimável na temática aqui tratada, como fica evidenciado quando pensamos no papel da paisagem como um arcabouço dos elementos folclóricos. Todavia, o artigo traz a posição de que a disciplina deve considerar a sua participação em meio a um conjunto integrado de abordagens. Como modo de construção da reflexão posta, o trabalho apresentado, de viés estritamente epistemológico, resgata elementos advindos de abordagens tradicionais e contrasta com as atuais demandas interpretativas. São destacadas as abordagens que valorizam o viés identitário quando é pensado o afeto dos elementos folclóricos na vida cotidiana e na organização da paisagem.

Palavras-Chave: Interpretação folclórica; Tempo; Espaço; Interdisciplinaridade.

THE ROLE OF GEOGRAPHY IN FOLKLORE INTERPRETATION

Abstract: The article aims to reflect on the role of geography in folkloric interpretation. In this context, more than incorporating space and time, it is necessary to understand that such dimensions are not parts to be added, but inseparability to be considered. Geography has an inestimable value in the theme addressed, as evidenced when we think of the role of the landscape as a framework for folkloric elements. However, the discipline should consider its participation in the midst of an integrated set of approaches. As a way of constructing the proposed reflection, the work presented, strictly epistemological, rescues elements from traditional approaches and contrasts with current interpretative demands. Approaches that value the identity bias when thinking about the affection of folkloric elements in everyday life and in the organization of the landscape are highlighted.

Key Words: Folkloric interpretation; Time; Space; Interdisciplinarity.

INTRODUÇÃO

Existem aqueles que defendem que aquilo que é abrigado pelo estudo do folclore seja contemplado por um termo alternativo. O argumento prático para negar o uso do termo é que a palavra folclore falha em comunicar e representar imaterialidades de um povo em meio a transculturalidade, além de nos incentivar a esquecer da essência comoditizadora da era pós-moderna (ORING, 1998). Outro argumento é que o termo

¹ Professor do Instituto Federal do Norte de Minas Gerais (IFNMG), Campus Salinas (MG). Email: leoluizbh@hotmail.com

possui viés pejorativo, ao desfazer do conjunto de crenças de uma dada sociedade. De fato, a definição do que seja folclore – como é muito explorado nos debates acerca da existência de culturas entendidas como expressões ontológicas (MITCHELL, 1995; COSGROVE, 1996; JACKSON, 1996; DUNCAN; DUNCAN, 1996) – enquadra-se numa estratégia de utilização da linguagem e do conhecimento como instrumentos de ação política. É necessário normalizar esse entendimento, já que o folclore se apresenta como apanágio da criatividade humana. Nesse sentido, essas definições invariavelmente precisam ser vistas em um âmbito afetivo-performático. Não é nosso interesse discutir nesse artigo o que deve ou não deve ser incluído no rol de elementos folclóricos; traremos neste texto exemplificações de elaborações míticas que são comumente apresentados como elementos que compõem o folclore. Todavia, é importante definirmos o que é a interpretação folclórica, termo que compõe o título deste artigo.

A interpretação folclórica diz respeito à capacidade de compreendermos os contextos espaço-temporais que fundamentam a criação dos mitos que compõem o folclore. Isto inclui não somente o entrelace entre humanos e a paisagem ao longo do tempo, mas também a relação entre indivíduos em espaços-tempos localizados. A interpretação folclórica está sujeita a reinterpretções, à medida que a experiência humana é amalhada ao longo da passagem do tempo atomístico e responsiva a este diacronismo. São entendimentos que nos permitem afirmar que as identidades são compostas por uma quimera de lugares (SILVA; COSTA, 2021) apresentando-se temporalmente adiadas e espacialmente fendidas (BHABHA, 2013).

Devemos considerar a interdisciplinaridade como um meio de interpretação das narrativas míticas. O caráter indissociável da análise espaço-temporal já é um ponto pacífico das abordagens atuais em humanidades (WILCOCK, 1954; DARBY, 1962; BAKER, 1981; THRIFT, 1983; WISHART, 2004; BARROS, 2006; CASEY, 2007), ao ponto de, particularmente na geografia, existirem aqueles que alegam que toda geografia é histórica² (LANGTON, 1988). Para além da espacialidade e historicidade, o folclore demanda análises de cunho sociológico importantes visando proporcionar que os seus elementos sejam avaliados em suas funções sociais.

No passado, falava-se em geografia folclórica (SINNHUBER, 1957), mas a forma de integração de saberes não é condizente com a interdisciplinaridade demandada pelo folclore. É importante destacar, de partida, que espaço, tempo e funções sociais não podem ser vistos como elementos que se adicionam compondo o corpo analítico folclórico. Alternativamente, essas análises, muitas vezes vistas de forma apartada em suas tradições, necessitam de uma abordagem sistêmica, onde não é confortável apontar o começo e o fim. Claude Lévi-Strauss (1978) descreveu a interpretação do mito sistemicamente: em seu argumento, mitos não podem ser avaliados como se lê uma página de um livro, linha por linha e da direita para esquerda. Analogamente, o autor alega que seria melhor avaliar o livro como uma partitura musical, em que a visão dos seus elementos integradores seja vista em conjunto. Na interpretação de elementos folclóricos temos uma situação similar. A descrição do mito feita por Claude Lévi-Strauss (1978) irá fundamentar o método de nossa abordagem epistemológica: é objetivo deste artigo o estabelecimento de uma reflexão hodierna sobre o papel da geografia na interpretação folclórica, por meio do rompimento frente à tradição e o apontamento de novas tendências do campo de estudo em tela.

² À medida que as relações descritas no presente e no passado só podem ser relatadas e tornadas inteligíveis a partir da referência do seu desenvolvimento ao longo do tempo, toda geografia humana deve ser histórica e toda a história deve ser sobre um lugar, e, portanto, ser geográfica (LANGTON, 1988, p.20).

OBSERVAÇÕES SOBRE AS ORIGENS DA INVESTIGAÇÃO FOLCLÓRICA

O estudo do folclore apresentou idas e vindas como campo legítimo de investigação científica. Peter Burke (2004) destacou três fases no estudo do folclore, sendo elas a era da harmonia, da suspeição e da reaproximação. A era da harmonia se inicia na origem do folclore enquanto um conceito e vai até a década de 1920, num período em que os limites entre as disciplinas não eram tão rigorosos. O acadêmico alemão Wilhelm Heinrich Riehl era visto tanto como um historiador cultural quanto como um folclorista. A era da suspeição – que se iniciaria em 1920 e se alonga até meados dos anos 1970 – é marcada por um nítido delineamento do escopo da história, antropologia e sociologia. Nesse contexto, o folclore foi negligenciado como campo de estudo, não sendo acolhido em departamentos de pesquisa específicos. Há de se lembrar que, mesmo dentre as ciências humanas, desenvolveu-se no período um esforço dos campos de investigação para se legitimarem enquanto ciência. A partir dos anos 1970, a sorte dos estudos do folclore modificou-se. Burke (2004) chama o período de reaproximação, que coincide com a consolidação da virada cultural e de outras movimentações intelectuais contrárias ao rigor positivista.

Historicamente o termo folclore foi tratado como sinônimo de invenção, concepção que possui representatividade atual. Apesar do seu caráter ficcional, é imprudente duvidar do seu grande potencial afetivo. A imaterialidade de suas expressões, subjetivas, são capazes de – em certo grau – interferirem na performance humana (ABRAHAMS, 1993). Assim, o folclore possui presença elusiva, resiste às racionalizações e ainda é capaz, por intermédio de suas diversas manifestações, de afetar as pessoas e interferir em sua ação. Ademais, o folclore torna-se uma presença ausente, visto que, mesmo pertencendo ao campo ficcional, consegue interferir nas relações sociais e na produção do espaço. Muitas das lendas e dos personagens folclóricos apresentam uma função social: alertar as crianças sobre o perigo das florestas, dos animais peçonhentos, dos lagos e mares, bem como apontar o risco de se afastar dos adultos; buscam também coibir certos comportamentos sociais, como é o caso da mula-sem-cabeça no Brasil, que mitifica um pesado fardo às mulheres que se relacionam com párocos.

Ademais, o folclore também tem a função de imputar responsabilidades no ato de explicação de tragédias ou fenômenos sazonais, de reforçar dogmas religiosos e de ressaltar virtudes de pessoas que se tornaram protagonistas de narrativas. Hong-Key Yoon (1979), em um período de grande efervescência metodológica na geografia, declarou que o folclore tinha um grande potencial para o estudo das relações entre o homem e o ambiente, precisamente no que diz respeito às intervenções humanas na paisagem. Este é hoje um entendimento bem consolidado acerca do potencial do folclore.

No final do século XIX, mais precisamente em 1878 na Inglaterra e 1888 nos Estados Unidos, foram fundadas sociedades dedicadas ao estudo do folclore (DELBEM, 2007). Todavia, a utilização do folclore como campo de investigação científica enfrenta desafios muito similares ao uso da literatura e das artes³ (TAYLOR, 1952). É de se destacar que o folclore possui notórias especificidades, ainda que os desafios de sua utilização como elementos para a investigação científica sejam similares à literatura e artes. As lendas, mitos, amuletos, personagens e provérbios

³ Para Bunkse, “o folclore pode se constituir, pelo menos em alguns casos, como o equivalente às tradições literárias no que se refere a se portar como um indicador da cultura de um povo, seu senso coletivo de lugar no mundo e dos significados aos quais atribuem à paisagem” (BUNKSE, 1978, p.556).

que se disseminaram através das gerações, diferente da maior parte das obras literárias, não possuem clara temporalidade, misturando-se com o próprio mito fundador de um povo.

Mesmo as sociedades que não desenvolveram a escrita, o folclore se mostra presente através das tradições transmitidas pela oralidade. Yoon (1979) destaca que estudiosos do folclore apontam que a oralidade é central nas transmissões das tradições que perpassam gerações, ao ponto do termo em voga ser referido como uma “arte verbal⁴” (BASCOM, 1955, p.245; YOON, 1979, p.635). É importante destacar que se constitui como característica e papel da literatura oral em uma sociedade a tentativa infatigável de garantir a representatividade de todo o grupo social. É uma conclusão comum para os especialistas que a literatura oral é, por definição, “um corpo de expressão comum que contém conhecimentos e valores contidos em uma forma de expressão que passou pelo escrutínio de todo um grupo de pessoas” (BUNKSE, 1978, p.561).

É de se notar que os eventos mitológicos são representados simultaneamente mesmo quando poderíamos dizer que ocorreram em diferentes momentos do passado (MORPHY, 1995). O seu caráter imemorial se assemelha ao mito fundador do nacionalismo⁵; muitas vezes o próprio folclore é apropriado pelo Estado e utilizado cotidianamente como formas de nacionalismo banal (BILLIG, 1995). Em vários países o estudo do folclore foi marcado por uma ênfase fortemente nacionalista; sua investigação geralmente foi conduzida por agentes governamentais que subsidiaram a pesquisa e clarificaram os interesses quanto aos seus resultados (HERSKOVITS, 1946). Concordamos com Edmunds V. Bunkse quando o autor em questão afirma: “superficialmente, o folclore é entretenimento, mas intrinsecamente concede meios de lidar com temas que são evitados e que se constituem como tabus” (BUNKSE, 1978, p.560). São estes fundamentos que tornam plausível considerar o folclore como um registro cultural (BENNETT, 1993).

Faz sentido pensar no entrelace entre a língua, o nacionalismo e o folclore. Antes da formação dos Estados nacionais vestfalianos, a língua demonstrou ser um importante amálgama entre as pessoas e suas tradições orais e escritas⁶. Assim, o folclore não pode ser compreendido como um fenômeno exclusivamente moderno, ainda que a modernidade tenha reservado um lugar importante às lendas e aos mitos como reforçadores da nacionalidade. A construção da identidade nacional é muito importante para as jovens nações; a invenção sobre a nação posteriormente a criação formal de um novo Estado no sistema-mundo tem a função de legitimar a existência do Estado em questão. Nesse processo de invenção, as representações na área artística são muito importantes (BOWRING, 2002), sendo capazes de criar ideias suficientemente consolidadas ao ponto de interferirem diretamente na materialidade mundana.

Acrescenta-se ainda que a língua é muito importante para a transmissão de mitos e lendas. Não é surpresa que, na era colonial, um esforço tenha sido feito por muitos imperialistas em suprimir a língua local (TAYLOR, 2011). A supressão em

⁴ Nos Estados Unidos, quando o folclore foi institucionalizado como um legítimo campo de investigação, encontrou abrigo no departamento de literatura como literatura oral, ao passo que nos departamentos de antropologia era reconhecido como arte verbal (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 1998). A arte verbal é composta e transmitida verbalmente, ao passo que a literatura é composta e transmitida por intermédio da escrita (BASCOM, 1955).

⁵ Estados-nação atuam continuamente para a mistificação dos seus regimes e para a construção de uma ideia de abrigo, terra natal, para os seus cidadãos. Assim como o folclore, os elementos nacionais são ficções poderosas, úteis politicamente (ABRAHAMS, 1993). Essa abordagem compartilha fundamentos com a ideia de comunidade imaginada que é atribuída à nação, no trabalho de grande repercussão de Benedict Anderson (2008).

⁶ Sem o desenvolvimento da língua escrita, contos e locais lendários eram muito raros, como nos mostra o estudo de Vyktintas Vaitkevicius (2011) sobre o folclore letão.

questão interfere no arranjo da paisagem tangível, já que a língua está presente em toda forma de comunicação entre as pessoas, mas também interfere na intangibilidade da paisagem, visto que mitos e lendas possuem geograficidade (DARDEL, 2011).

A Turquia é um exemplo nesse sentido: o país experimentou um processo de abrupta modificação linguística em sua formação nacional. O passado Otomano da Turquia passou a ser suprimido pelas medidas implantadas por Mustafa Kemal Atatürk, que buscou inaugurar uma república laica no período pós-1923, que aproximava o país culturalmente da Europa e o afastava da Ásia, sobretudo do Oriente Médio. A linguagem utilizada por intelectuais otomanos era composta de forma expressiva pelo vocabulário e regras gramaticais arábicos e persas (BASGÖZ, 1972). A turquização da Anatólia representou para além das mudanças na seara política, uma negação do passado otomano que passou a ser visto, acima de tudo, como legado imperialista. Quando o famoso folclorista húngaro Ignác Kúnos visitou a Turquia em 1880 e revelou o seu projeto de coletar e resgatar informações do folclore turco, autoridades otomanas o alertaram para se engajar em assuntos mais sérios. É notório que o resgate do folclore é um elemento de reavivamento nacionalista. Em 1880, otomanos viam com desprezo essas tentativas de resgate do simbolismo turco, pois tal esforço ameaçava o *status quo* da Anatólia (BASGÖZ, 1972).

O folclore tornou-se um campo de investigação específica na passagem dos séculos XIX e XX. Era possível apontar que certos investigadores eram folcloristas e, dentre esses, havia àqueles que reivindicavam um status científico para o folclore enquanto campo de estudo (BENNETT, 1994). Hoje o folclore é visto de forma mais comum como um campo de atuação interdisciplinar. Lowenthal (1997) traz um argumento com o qual concordamos: o autor afirma que a abordagem do folclore precisa ser interdisciplinar e estabelece uma crítica ao rigor dos historiadores quando veem outros profissionais caminhando pelo terreno folclórico, que coloca o tempo em uma posição central: “É bom encontrar historiadores, tradicionalmente avessos a teorizar sobre o seu próprio negócio, tão alertas com a forma como outras disciplinas constroem individual e coletivamente a memória” (LOWENTHAL, 1997, p.31). Para além desta crítica, é de se notar que o folclore exige uma conjugação muito bem feita na análise do espaço-tempo. De acordo com a formação do profissional, certamente podemos notar alguns desequilíbrios analíticos, que, se muito pronunciados, podem comprometer a qualidade da pesquisa. Além da abordagem espaço-temporal, no estudo do folclore são muito bem-vindos aprofundamentos filosóficos e sociológicos.

GEOGRAFIA E O FOLCLORE

Com o incremento da análise geográfica, certamente os estudos sobre o folclore passaram a exibir maior complexidade. No início dos anos 1980, Lornell e Meador Jr. (1983) alertaram que poucos geógrafos se utilizavam da investigação do folclore como indicador de padrões espaciais e, por outro lado, os folcloristas também não costumavam exibir um reconhecimento da dimensão espacial do folclore. Ainda hoje é possível notar que os estudos do folclore não ocupam um papel relevante na geografia cultural. Muitos dos estudos atuais utilizam padrões indevidos caracterizados pela generalização e supressão das variações identitárias. Parece essa ser uma tradição das definições apriorísticas vindas a reboque do termo geografia folclórica [*folk geography*].

Cunhado por Eugene Wilhelm em 1968, o termo geografia folclórica era entendido como o campo de estudo que investiga a distribuição espacial de todos os

aspectos materiais e imateriais do folclore. Parece-nos uma visão muito limitada acerca das potencialidades da geografia para o campo de estudo do folclore. Tal visão é reforçada por outros textos produzidos em meados do século passado, dentre os quais o artigo de Karl A. Sinnhuber que – analisando as superstições aplicadas aos dias de semana na Alemanha – cravou que o interesse do geógrafo não é o de compreender se a sexta-feira é considerada um dia de sorte ou azar, mas evidenciar a distribuição espacial dessa crença (SINNHUBER, 1957, p.389). Ou seja, por meio desse argumento, Sinnhuber acredita que a contribuição do geógrafo é centrada na espacialidade da manifestação folclórica e não na compreensão de sua gênese. A geografia pode ir muito além da tentativa de compreender a distribuição espacial das expressões folclóricas, pois é evidente que as relações entre o homem e a paisagem se constituem como um arcabouço do folclore.

A visão de Sinnhuber (1957) está alinhada com visões tradicionais das culturas, que as reificavam como entes estáticos espacialmente. Variações importantes de mesmos elementos de expressão folclórica já nos apontam a dificuldade de apresentar visões totalizantes ou representações que expressam sua ocorrência espacial em áreas sólidas e contínuas. Essas soluções indevidas de representação aludem a falsos consensos de entendimento entre as pessoas e já foram devidamente escrutinizadas por Silva e Costa (2020). Fala-se na existência de uma consciência regional, que seria a expressão de alguns elementos em comum por parte de uma maioria. Os elementos folclóricos podem ser entendidos como representações que ocorrem no interior da consciência regional; sua delimitação, todavia, experimenta limitações similares àquelas advindas da arbitrariedade regional.

Em uma evidência do trabalho conjunto entre a materialidade e a imaterialidade, é de se notar que as representações da identidade regional, incluindo as folclóricas, também podem ser apropriadas como recursos explorados pelo marketing regional e propósitos econômicos (PAASI, 2003). Este processo é a gourmetização do folclore, capaz de fazer com que a forçada colocação de limites em certas expressões folclóricas contorne propriedades privadas e territórios administrativos; afinal, no interior dessa lógica, é importante apontar a diferença dos territórios gourmetizados frente à vizinhança desprovida de atrações. O espaço – submetido ao atual modelo econômico – exhibe uma pletera de competições, sendo importante ressaltar as virtudes da região. Nem mesmo diante da lógica da gourmetização a materialidade doma o domínio do imaterial; a subjetividade humana ainda prevalece como garantidora da excepcionalidade da interpretação e representação (SILVA, 2022a; 2023a).

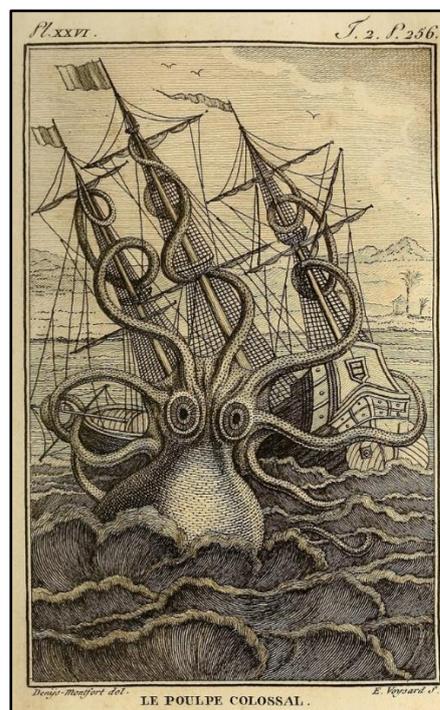
Para a compreensão holística do papel da geografia para a interpretação folclórica é necessário transcender a dimensão exclusiva da cultura material e considerar o papel relevante das identidades no âmbito de suas excepcionalidades afetivas e performativas. Isto significa dizer que cada identidade contribui para que o folclore se apresente como um conjunto de expressões dotadas de dinamismo, hibridismo e heterogeneidades. Tal argumento trata-se de uma chave interpretativa que se aplica àquilo que comumente se chama ou se entende por cultura, que, *à prima facie*, parece se apresentar como um conceito mais amplo do que meramente o folclore. Em uma perspectiva construcionista, tanto o folclore quanto a cultura são aquilo que as pessoas fazem deles. Isto significa dizer que, assim como foi problematizado com a cultura (MITCHELL, 1995), a definição do que é ou não é folclore pode fazer parte de uma estratégia pertencente ao binômio poder-manipulação.

Como encaixar o folclore na dialética envolvendo o homem e o meio? Indivíduos e culturas apropriam-se dos espaços naturais, constituindo-os em artefatos a partir de suas intenções e de suas ações. Pensar na Terra como morada do homem é flertar com a geograficidade (DARDEL, 2011) que permeia sua superfície, fazendo com que consideremos objetos e a própria paisagem como geogramas (BERQUE, 2012) capazes de acampar a esfera simbólica e outros usos práticos. Neste particular, é plausível considerar que a memória e a transmissão parcial das experiências prévias tornam-se fundamentais para a compreensão das ações humanas (HOLZER, 2000) em qualquer momento do tempo, incluindo, obviamente, o tempo hodierno. Não é de se estranhar que o estudo do folclore enseje a abordagem interdisciplinar: as dimensões do tempo e do espaço precisam ser contempladas com profundidade e acuidade para dar luz a uma proposta assertiva.

É importante relativizar os impactos dos elementos da paisagem sobre a imaginação humana. É certo que geossistemas semelhantes podem produzir interpretações muito distintas que espelham as diferentes relações estabelecidas entre o homem e o meio. Por outro lado, longe de defendermos o determinismo ambiental como forma de leitura do comportamento humano, é de se considerar que, em alguma proporção, certos terrenos, climas e solos ajudam a moldar o modo de vida de comunidades locais que, em retorno, desenvolvem sentimentos acerca do ambiente (WILLIAMS; SMITH, 1983).

Certamente, comunidades que vivem no interior continental distante de áreas oceânicas ou lacustres têm pouca possibilidade de genuinamente produzir em seu folclore criaturas como o Kraken (Figura 1).

Figura 1. Kraken



Pierre Denys-Montfort, ilustração gravada por Étienne Claude Voysard. Le Poulpe Colossal, Histoire naturelle générale et particulière des mollusques, animaux sans vertèbres et à sang blanc. Illustration PL. XXVI, Tome Second, L'Imprimerie de F. Dufart, Paris, 424 p., 1801. Kraken: ilustração realizada a partir de relatos de navegantes franceses que reportaram o ataque da criatura colossal às embarcações na costa da Angola.

Fonte: Disponível em <<https://www.biodiversitylibrary.org/page/35755328#page/1/mode/1up>>.

É de se notar – como é mostrado pelo exemplo do Kraken e de tantos outros – que os elementos não-humanos da paisagem sempre tem sido fonte de inspiração para a imaginação e, portanto, participam dos elementos folclóricos. As montanhas sagradas, os bosques, rochas, rios, lagos, cavernas, pradarias e os espíritos assombrados da floresta abundam nos antigos mitos e lendas dos povos (HUDSON, 1986, p.116). É papel da geografia a busca pela compreensão das relações entre os elementos folclóricos e a paisagem, já que tais reflexões permitem entender como se deu a adaptação do homem frente aos desafios e possibilidades oferecidas pelo meio ao qual estão inseridos. No caso do Kraken, as relações muito profundas estabelecidas entre os povos nórdicos e a navegação oceânica fomentaram a imaginação.

Ao mesmo tempo, marcas impressas pelo homem também podem ser carregados de significados folclóricos, sendo o palco de ricas narrativas. As estradas de corpos [*corpse roads*] eram caminhos fúnebres muito importantes em uma época em que a população rural era mais expressiva, permitindo que os mortos fossem levados às igrejas e ao cemitério comunitário. Os percursos se constituíam em trilhas ou rastros que passaram a ganhar significados especiais. Lendas sobre aparições, maldições, amuletos e toda sorte de elementos sobrenaturais passaram a estar ligados à existência dessas estradas de corpos que atravessavam colinas e se perdiam na vista dos transeuntes (DUNN, 2020).

A tradicional geografia folclórica trabalhou com conceitos de grande apelo geográfico, como o de região folclórica [*folk culture region*], difusão cultural e integração cultural (LORNELL; MEALOR JR., 1983). Tais conceitos ajudam a compreender as variações espaço-temporais que envolvem os elementos da cultura material e imaterial que são tidos como patrimônio folclórico. Muitas vezes, num processo de repetição-com-diferença (HALL, 2013), mitos e lendas aludem ao entrelace do homem frente às outras paisagens que sequer são conhecidas por aqueles que acolhem as manifestações folclóricas como parte do seu arcabouço cultural. Esse fato se explica pelas conexões entre espaços, permitindo, dentre uma miríade de exemplos, que o lobisomem – o licantropo seminalmente helênico – seja considerado como parte do folclore brasileiro⁷. Em uma escala nacional brasileira, é possível ver uma miríade de versões locais da lenda do corpo seco: grosseiramente, tal lenda alude ao fato de uma pessoa que realizou crueldades em vida não conseguir desencarnar-se plenamente, aparecendo vez ou outra como uma espécie de zumbi, se arrastando e assombrando quem quer que seja.

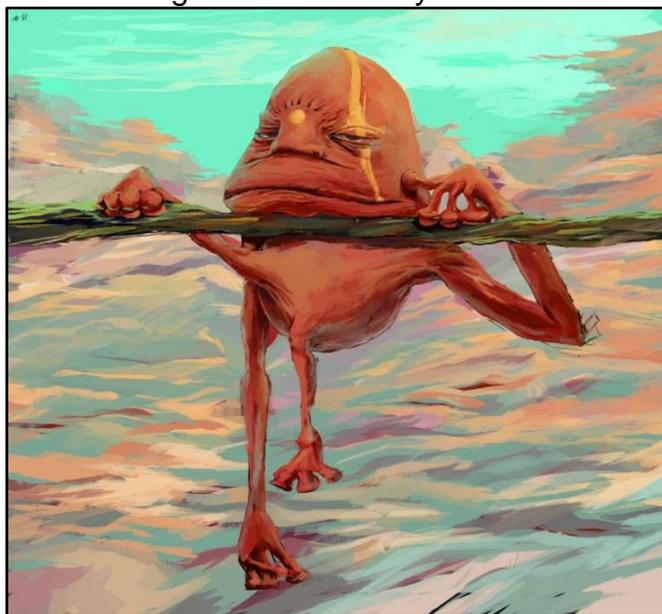
De certo, os personagens folclóricos possuem espacialidade mal definida. Observaria o saci os limites nacionais entre o Brasil e o Uruguai, não realizando suas peraltices para além das porções meridionais do Chuí? Seria possível encontrar um consenso sobre quais igapós amazônicos poderia surgir a lara e seu canto hipnótico? Ou ainda, teria o curupira uma associação clara com um bioma específico, ou a sua saga em defesa das matas ignora as diferenças entre a Mata Atlântica, o Cerrado, a Caatinga, dentre outras formações? O folclore é mal definido no tempo; também precisamos colocar a sua precisão espacial em xeque.

Pode-se pensar que vivemos em uma era marcada pela crescente racionalização e que, portanto, o folclore tenha perdido a sua capacidade afetiva e indutora da performance. Não nos parece que existam sinais claros nesse sentido. É importante notar que o folclore é atemporal. Continua a ser produzido, com as suas

⁷ Luís da Câmara Cascudo (2012) crava que o lobisomem foi trazido pelo colono europeu, sendo a tradição clássica oriundo da Grécia. O autor destaca ainda o caráter extremamente disseminado do personagem folclórico pelas regiões brasileiras. Mesmo as causas para que uma pessoa se torne lobisomem variam grandemente entre as narrativas folclóricas brasileiras.

manifestações se adaptando às novas formas de organização social e às técnicas e tecnologias. Não é, assim, algo relativo a um passado místico e esquecido. Outro equívoco comum é a concepção de que o estudo do folclore é exclusivamente relativo aos espaços rurais. Notavelmente, as áreas urbanas também oferecem campos muito ricos para a investigação (LORNELL; MEALOR JR., 1983). As cidades podem documentar – até com mais riqueza do que as áreas rurais – lendas e mitos que se associam exclusivamente ao seu espaço. Vale destacar que mesmo as pessoas mais racionais podem sucumbir afetivamente às irracionalidades, ainda que por um curto momento no tempo. Por mais que seja absurdo cogitar a existência do Yara-ma-yha-who (Figura 2) – personagem do folclore aborígine – é possível que uma concentração de figueiras se apresente para algumas pessoas australianas – e, portanto, familiarizadas com o personagem em questão – como um espaço topofóbico.

Figura 2. Yara-ma-yha-who



Kalmykov, Anton. Yara-ma-yha-who. Ilustração digital. O Yara-ma-yha-who é uma criatura do folclore aborígine que ataca as pessoas que passam nas proximidades de figueirais. Utilizando suas ventosas situadas na ponta dos seus dedos, a criatura drena o sangue de suas vítimas. Fonte: Disponível em <https://www.artstation.com/artwork/GX1rv1>

As relações emocionais com a paisagem são muito intensas e caras quando se consolidam e se arraigam na memória. É como se o espaço passasse a se constituir como uma extensão de sua identidade. As feições do espaço podem ativar memórias instaladas nos recônditos de nossa mente e nos fazer rememorar situações, traumas, e diversos outros flashes da nossa experiência. Assim, paisagens podem nos trazer sensações boas, mas, por outro lado, podem trazer más lembranças, impressões e mesmo temores transcendentais.

Para Yi-Fu Tuan (2005), se pensarmos em paisagens do medo certas imagens acudirão à nossa mente, tais como: o medo do escuro e a sensação de abandono quando criança; ansiedade em lugares desconhecidos ou em reuniões sociais; pavor dos mortos e do sobrenatural; medo das doenças, guerras e catástrofes naturais; desconforto ao ver hospitais e prisões e o medo de assaltantes em ruas desertas e em certos bairros. Os medos materializam de forma espacialmente tangível – como no interior dos muros de um cemitério –, ou imprecisos, como o andar em uma área

famosa pelo cometimento de crimes. Essas topofobias são construídas por mecanismos similares às topofilias (TUAN, 1980).

A lição de moral trazida por uma lenda ou mesmo um personagem folclórico pode ser tão poderosa ao ponto da irracionalidade da superstição ficar em um plano completamente secundário. É difícil conceber que um japonês médio acredite na capacidade de um peixe provocar sismos, mas a beleza da lição de moral que dá contornos à essência do caráter de namazu (Figura 3) – personagem folclórico nipônico – resiste às racionalizações. Segundo reza o folclore do Japão, namazu é um peixe mítico que balança poderosamente a sua cauda no oceano, provocando sismos e tsunamis. O que aparentemente se apresenta como uma essência maléfica é, na verdade, a busca do equilíbrio social: nas representações recorrentes, namazu somente causa os sismos quando percebe que a sociedade japonesa está por demais desunida. Os sismos arrasadores que atingem o arquipélago japonês forçariam o aparecimento do sentimento de solidariedade mediante o esforço de reconstrução.

Figura 3. Namazu



Autor desconhecido. *Takemikazuchi pins down a catfish (namazu) with a spirit stone (kaname-ishi) to prevent earthquakes.* 1855, período Edo. O namazu é uma criatura com caráter justiceiro, criando tragédias como forma de moldar uma sociedade vista como mais apropriada. Fonte: Disponível em: <<https://f.hatena.ne.jp/superbody/20170703204740>>.

A NECESSIDADE DA ABORDAGEM INTERDISCIPLINAR DO FOLCLORE

Na pesquisa folclórica, é de se destacar que a instabilidade de símbolos e significados é condição do processo permanente de ressignificação, no qual o meio interfere no indivíduo e, de forma recíproca, o indivíduo interfere no meio. As figuras folclóricas e os mitos jamais podem ser entendidos como elementos estabilizados. *Au contraire*, fazem parte da dialética entre o homem e o meio, sendo ressignificados e reinterpretados. Todavia, os elementos folclóricos revelam interferências espaço-temporais plausíveis, que não definem os personagens folclóricos e nem as lendas, mas trazem generalizações sobre *zeitgeists* e particularidades paisagísticas.

As inúmeras versões de figuras folclóricas e de formas aos quais as lendas são contadas mostram os aspectos advindos de interpretações identitárias. A multiplicidade de versões, curiosamente, atua no exercício de novas interpretações e ressignificações intermediadas no âmbito identitário. A paisagem se apresenta em uma dialética entre a materialidade e a imaterialidade, e também entre a objetividade e subjetividade. De forma análoga, o folclore também se manifesta dialeticamente, entre seus pressupostos legíveis (considerações sobre o *zeitgeist* e sobre a paisagem) e ilegíveis (as interpretações identitárias sobre o folclore). Assim, narrativas de lendas e representações de figuras folclóricas sempre são versões, que nos capacitam a praticar o valoroso ato de intermediação, somente possível ao contrastarmos as versões.

O folclore carrega, por meio das histórias orais e diversas representações perpetuadas entre gerações, vestígios que muitas vezes estão ocultos sobre povos que até mesmo foram totalmente dizimados. Incorporações em forma de automatismos muitas vezes não nos induzem a pensar sobre as origens de certas tradições, e, desta forma, as crenças e saberes populares se apresentam naturalizados como se pertencessem ao rol das escolhas de nossa geração. Subliminarmente, muitas práticas e elaborações mentais possuem origens temporalmente longínquas e deslocadas espacialmente. É razoável posicionar os vestígios ocultos que se manifestam na sociedade, na paisagem e nos lugares como pertencentes ao campo das espectro-geografias (MADDERN; ADEY, 2008). Por isso mesmo, assim como ocorre com a paisagem (SILVA, 2020), o folclore guarda os seus mistérios; nem todos os seus elementos possuem origem cognoscível.

Mesmo em sociedades tidas como dotadas de grande apelo vernacular, elementos do folclore surgem espacialmente deslocados, dialogando com paisagens distantes. Um exemplo seria a existência de figuras folclóricas ligadas às florestas densas incorporando povos assentados em campos abertos. Existem evidências de que os mitos se reproduzem espacialmente e são adaptados a certas condições locais, ou mesmo inspiram formativamente outros mitos. Quando mitos surgem em extremos geográficos, tendem a se mostrar em áreas intermédias (LÉVI-STRAUSS, 1978), o que justamente mostra sua capacidade reprodutiva para além de seu espaço fundador.

É importante ressaltar que o tempo não nos dá pistas sobre o deslocamento espacial, seja pela ausência de registros escritos ou outros documentos produzidos à época de uma temporalidade que seria esclarecedora. Em alguns casos, tradições orais podem esclarecer os descompassos espaciais; todavia, como dito, nem sempre é possível desvendar as origens folclóricas.

Há de se considerar que o folclore não se porte simplesmente como um espelho da atual sociedade que o abriga. O folclore opera no seio de uma sociedade de forma

a financiar a conformidade de aceitação das normas culturais, de modo a influenciar a continuidade cultural de geração em geração. Todavia, assim como a cultura é dinâmica, o folclore também o é, enfrentando o assédio de forças similares que impedem a letargia do seu movimento. Os descompassos espaciais também se somam às diferenças de ritmos históricos: o folclore oferece pistas para eventos do passado e para costumes arcaicos que não perduram dentre as atuais práticas (BASCUM, 1954).

Apesar dos elementos folclóricos não se apresentarem da mesma forma tanto ao longo do tempo quanto entre indivíduos diferentes, é plausível considerar que a velocidade do seu dinamismo não acompanha as mudanças sociais *in loco*. Assim, muitas vezes, elementos folclóricos aludem a um passado rural que não mais se sustenta. Existem duas crenças errôneas que tradicionalmente são atribuídas ao folclore e que merecem a nossa atenção: a primeira delas é a que o folclore um atributo exclusivo da vida rural e das pessoas de ambientes pré-industriais de baixa classe, sendo, portanto, particular de trabalhadores mal remunerados; a segunda delas é que o folclore representa tradições culturais sempre localizadas em um passado distante e pré-histórico (BUNKSE, 1978).

As evidências de descompasso histórico-espacial do folclore não o tornam menos valioso: é de se notar que um grande número de contos folclóricos se apresentarem como mais abrangentes do que a expressão literária de um povo (BASCUM, 1954). Muitas vezes, etnografias que negligenciam aspectos do folclore não conseguem capturar as flutuações espaço-temporais de um povo e que são passíveis de serem decifradas na abordagem folclórica.

A priori, poderia alguém afirmar que as correspondências espaciais e temporais frente aos elementos do folclore não são importantes, à medida que o caráter ficcional dos elementos folclóricos faz com que a inventividade humana seja o limite para a constituição do inventário dos saberes populares. Nesse sentido, torna-se importante afirmar que a mente humana é guiada pelas experiências frente à materialidade mundana e às representações sobre o espaço.

Numa concepção intertextual, os elementos folclóricos e o seu dinamismo são oriundos de fontes previamente existentes e inspiram fontes futuras, o que envolve um perpétuo escrutínio popular sobre a dimensão do mito e alterações mais bruscas ou suaves em sua narrativa. O verdadeiro substrato do mito não é o compromisso com a racionalidade, mas é o simbolismo e o seu afeto. As histórias de caráter mitológico são, ou parecem ser, arbitrarias, sem significado e absurdas; apesar disso, reaparecem um pouco por toda a parte (LÉVI-STRAUSS, 1978) e interferem no arranjo paisagístico por intermédio do seu afeto, o que não significa dizer que todas as pessoas são afetadas com a mesma intensidade e respondem da mesma maneira à sua influência. Dito isso, é importante conceber que o mito se apresenta com duas faces: uma conceitual e outra perceptual (OLIVEIRA, 2015). Lugares e paisagens podem se tornar míticos, devido às manifestações hierofânicas e ao folclore que possui espacialidade e sustenta a memória.

O folclore demanda interdisciplinaridade; para entendermos esta demanda, sugerimos penetrar nos domínios da analogia de Claude Lévi-Strauss (1978). Para o autor, compreender mitos exige um esforço que vai além da leitura de textos. É impossível compreender um mito da mesma maneira que lemos uma novela ou um artigo de jornal. O autor nos esclarece que a absorção do conteúdo de um texto que se dá gradativamente por intermédio de linha por linha e, na maior parte das línguas, da esquerda para a direita, é analogamente insuficiente para compreender o mito. Para Lévi-Strauss isto se explica porque temos que aprender os mitos como

totalidades e descobrir que o seu significado básico não está ligado à sequência dos acontecimentos, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos, ainda que tais eventos ocorram em momentos diferentes da história.

No campo da analogia em questão, Lévi-Strauss (1978) sugere que temos que ler o mito como se lê uma partitura musical, pois tal sugestão se apresenta como uma forma de representação menos linear e gradativa do que um texto. De acordo com William R. Bascom (1954), Bronislaw Malinowski esforçou-se para obter um entendimento sistêmico dos nativos de Trobriand, já que “os sentidos completos das origens dos seus mitos tornam-se claros apenas quando o sistema de parentesco, o conceito de cidadania e direitos hereditários ao território incluindo as áreas de pesca são compreendidos” (BASCOM, 1954, p.338). Sabe-se que o esforço de Malinowski exigiu uma longa imersão na sociedade analisada. É interessante pensar que a compreensão da organização político-social dos nativos permitiu que Malinowski sofisticasse sua abordagem, fazendo com que a leitura sobre a cosmologia do povo estudado não fosse feita tal como um texto, mas como uma partitura musical, tal como sugerido por Lévi-Strauss (1978).

É importante destacar que mesmo o método mais elaborado de descrição do folclore não é capaz de abordar a totalidade do sentido do elemento avaliado. Assim, não acreditamos que um mito possa “ser compreendido em sua totalidade” (LÉVI-STRAUSS, 1978), do mesmo modo como acreditamos que o folclore como um todo e a paisagem também não possam. Todavia, a abordagem contextual do mito e do folclore – análoga a uma partitura musical em oposição à linearidade de um texto (LÉVI-STRAUSS, 1978) – confere maior acuidade analítica ao intérprete.

Recentemente, José D’Assunção Barros (2020) fez uma interessante proposição metafórica para a paisagem que também envolve a linguagem: utilizando as relações entre fixos e fluxos, recorte espacial e temporalidades, o autor propõe vermos a paisagem como um acorde musical. Quando tivemos acesso à proposição de Barros (2020), inevitavelmente nos veio à mente a elaboração pretérita de Lévi-Strauss (1978). Para compreender a empregabilidade da metáfora de Barros é necessário considerar a paisagem como uma imagem captada do espaço, “vista em certo momento, de certo ângulo, e de acordo com determinada escala” e ainda o fato de que “não se tem paisagem, evidentemente, se não se tem um ponto de vista, e, portanto, se não existe um observador” (BARROS, 2020, p.366). A individualidade do observador é condição crucial para a compreensão da metáfora, pois Barros (2020) propõe que os deslocamentos espaciais de uma pessoa a conduzem ver distintos acordes, ou seja, diferentes relações entre o homem e o meio vistas em determinado corte espacial e em um dado ângulo, que possibilita, por sua vez, a percepção de um certo arranjo de fixos e fluxos.

Para Barros (2020), na metáfora da paisagem enquanto acorde o espaço é visto como uma construção horizontal que vai incorporando uma “sucessão de construções transversais (os acordes-paisagens) à medida que o observador o percorre” (BARROS, 2020, p.377). Diante do olhar do caminhante, “uma sucessão de acordes de sucedem, cada qual revelando muitas notas superpostas” (BARROS, 2020, p.377). Na música, o acorde é um som que é formado pela interação de muitos sons (notas musicais), fazendo com que seja uma metáfora eficaz para representar a simultaneidade (diversas coisas que ocorrem ao mesmo tempo). Na lógica de Barros (2020), cada paisagem é um acorde, com as notas sobrepostas representando fixos e fluxos. A metáfora do autor pode ainda aludir às distintas densidades das redes que envolvem fixos e fluxos no espaço. Na dimensão da figura de linguagem, afirma que “a música das cidades é mais agitada, muda mais rapidamente à medida que

caminhamos. Certas paisagens rurais podem se estender através de uma parcela bem maior de espaço sem mudanças muito significativas” (BARROS, 2020, p.378) o que poderia permitir considerarmos que nos espaços mais homogêneos como os rurais os acordes se prolongam e são recheados de menos notas.

PENSANDO O FOLCLORE COMO UMA PARTITURA

Existiria um ponto de partida para a interpretação folclórica? De que modo o estudo do folclore é relevante para o estudo da paisagem? São essas perguntas importantes que justificam a abordagem deste artigo. É importante reafirmar que o folclore não está morto no mundo intensamente globalizado. O que temos assistido na era digital é a aceleração da hibridização que é, por sua vez, um apanágio do folclore e da cultura, mesmos em tempos imemoriais. Trevor J. Blank (2018) propõe que – levando em conta as características da nossa era – folcloristas não busquem levantar cada meme produzido e destacar suas excepcionalidades. Diferentemente, sugere que os estudiosos do folclore busquem documentar os principais padrões emergentes do nosso tempo, suas principais motivações e os mais relevantes comportamentos simbólicos do folclore hibridizado que manifesta tanto online quanto na comunicação face a face (BLANK, 2018).

Como foi dito, a pesquisa folclórica exige interdisciplinaridade. As ênfases dadas pelo pesquisador podem ressaltar virtudes e fragilidades do ato investigativo. Interpretar as influências do espaço-tempo para a constituição do elemento folclórico é um passo muito importante, mas que parece uma ação limitada sem considerações sociológicas. A análise histórica permitirá a compreensão dos hibridismos, pois se torna possível compreender as relações entre povos estabelecidos ao longo do tempo histórico.

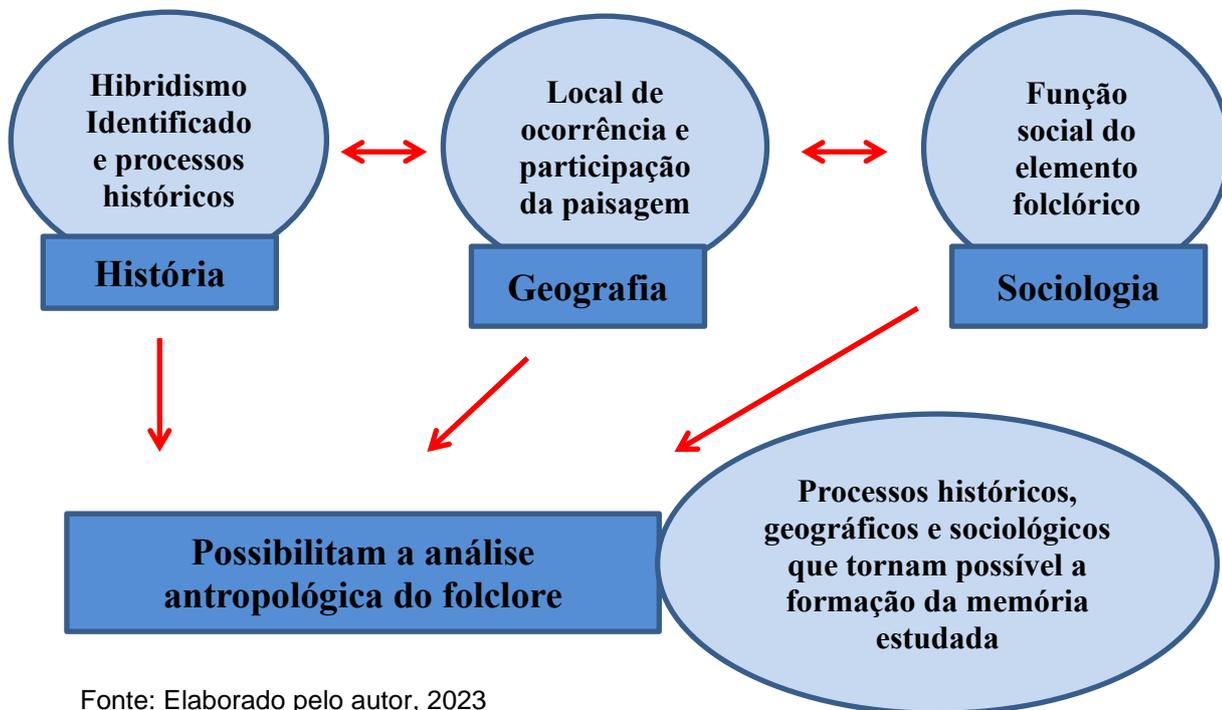
Os elementos folclóricos carregam as marcas das relações que já não existem mais, além daquelas que se perpetuam. Da mesma forma, a história auxilia a geografia, pois o tempo pode apontar como se deu a evolução das relações de um povo com o meio, bem como revelar processos de deslocamentos espaciais via êxodo. A história pode ainda ajudar a sociologia a entender porque certos procedimentos sociais foram abandonados e outros foram criados, considerando a passagem do tempo e os efeitos das inovações técnicas e intercâmbios culturais. Assim, a constituição de um elemento folclórico apresenta-se temporalmente adiada (BHABHA, 2013), com incorporações de distintas temporalidades e com a presença de pausas.

A análise geográfica se dá *in situ* e externamente: as relações estabelecidas entre determinado povo e a paisagem podem ser compreendidas a partir da posição atual do povo em questão ou ainda revelar relações com elementos paisagísticos externos, que mostram claramente a influência do caráter migratório ou do intercâmbio cultural. A análise sociológica foca na justificativa para a existência do elemento folclórico. Todo elemento folclórico possui justificativa. Quando não a encontramos é porque nos faltaram fontes seguras para fazê-lo. A narrativa folclórica se perpetua no tempo e por vezes pode manter certas tradições que aludem às técnicas do passado, que não são mais observadas. Ao mesmo tempo, as técnicas também podem se associar com paisagens ausentes, que se associam aos deslocamentos culturais já abordados aqui.

Como abordou Lévi-Strauss (1978), para compreender o mito talvez seja melhor vê-lo como partitura e não como um texto sequenciado com início, meio e fim. O mesmo pode ser dito sobre o estudo do folclore. Assim, abordagens históricas,

geográficas e sociológicas se retroalimentam e precisam ser compreendidas sistemicamente, sem que haja uma fórmula precisa sobre a ordem da investigação.

Figura 4. “Partitura” da interpretação folclórica



Fonte: Elaborado pelo autor, 2023

Fala-se em geografia folclórica como campo de estudo, mas sabe-se, pelo caráter interdisciplinar do estudo folclórico, que as relações entre a paisagem e o homem são um dos acordes da partitura da interpretação dos mitos, lendas, amuletos, provérbios e brincadeiras populares. Não é prudente, em nenhuma hipótese, extirpar parcela do conhecimento indissociável que compõe o folclore. Os estudos folclóricos não se limitam ao espaço ou ao tempo; diferentemente, são mais do que a soma de dados espaciais e temporais.

Ao afirmarmos que a pesquisa folclórica é espaço-temporal exige-se a abordagem integrada, que é diferente da soma de elementos que supostamente não se comunicam. Assim, sabe-se que por meio do folclore compreendemos parcela da relação do homem com o espaço ao qual está assentado. Mas, mais que isso, é importante considerar que tal compreensão se dá em meio a uma complexa estrutura integrada que exige a comunicação entre saberes.

O AFETO⁸ DO FOLCLORE VISTO EM UMA PERSPECTIVA RELACIONAL E IDENTITÁRIA

Outra dimensão dos estudos folclóricos é a investigação acerca dos impactos da existência dos seus elementos sobre as pessoas. Como trabalhos associados à nova

⁸ Steven Pile destaca que o afeto exibe uma via de mão dupla, pois “demonstra a capacidade transpessoal que um corpo tem de ser afetado e de afetar (como resultado daquilo que vivencia)” (PILE, 2010, p.8), argumento endossado por Ben Anderson (2016). Assim, o afeto não é simplesmente pessoal ou interpessoal: é transpessoal, à medida que se desenha no relacionamento de muitos corpos.

geografia cultural costumam ressaltar, a cultura é muitas vezes utilizada pelos poderosos como meio de perpetuação no poder (MITCHELL, 1995; COSGROVE, 1996; JACKSON, 1996). Por outro lado, certos autores como Kirshenblatt-Gimblett ampliam as possibilidades de instrumentalização do folclore, ao ver que o mesmo se equilibra entre “o seu papel conservador como ferramenta do nacionalismo e o seu potencial como crítica radical quanto os abusos do poder” (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 1998, p.299). Nota-se que, no caso brasileiro, alguns elementos do folclore apresentem funcionalidade abolicionista. É de se perguntar se, na consolidação e disseminação dos elementos folclóricos em questão, não havia pelo menos parcela da elite político-social engajada com estes interesses de aparência subalterna.

Não é absurdo considerar que os elementos folclóricos também atendam aos intentos dessa natureza, à medida que imputam nas pessoas certos comportamentos. É importante dizer, sobretudo, que faz sentido pensar na dimensão afetiva quando pensamos no impacto do folclore sobre as pessoas: na dimensão em questão podemos nos deslocar do pensamento de classe e povo indo em direção ao foco identitário. É razoável considerar que os elementos folclóricos afetam de forma muito diferente os indivíduos, mesmo aqueles inseridos em uma mesma coletividade.

Como pontua Barry McDonald (1997), a tradição não determina a ação, sendo melhor referida como um potencial ontológico, podendo ser ou não ser engajada nas atuais circunstâncias históricas, o que dependerá das intenções dos atores sociais. Assim, a tradição deve ser analisada baseada nas escolhas pessoais, visto que o impacto das tradições nos indivíduos e a forma pela qual tais tradições são dinamizadas no tempo e no espaço residem em alguma medida em um âmbito inconsciente (MCDONALD, 1997), o que nos sugere a abordagem identitária. Assim, o estudo das relações entre indivíduos e elementos não-humanos que é sustentado pelas teorias não-representacionais (TNR) pode se apresentar como um meio eficiente de abordar o afeto dos elementos folclóricos sobre as pessoas e também sobre a materialidade mundana.

As TNR⁹ – que não são de fato teorias, mas um conjunto de abordagens – tem em comum o fato de que o objetivo da análise não é meramente a descrição de um corpo rígido de crenças; de forma distinta, parte do pressuposto que o social não pode ser presumido e que as representações são o ponto de partida para reações identitárias (THRIFT, 2004; 2008); PAIVA, 2017; 2018; SILVA, 2022a; 2023b) que não são contidas pela fixidez representacional. Assim, abordagens vinculadas às TNR focam no cotidiano das pessoas, recebendo a alcunha de “geografia do que acontece”. Parte-se do pressuposto que existe uma relação envolvendo aquilo que afeta as pessoas e a ação por elas performada, fazendo dos conceitos de *afeto* e *performance* instrumentos centrais de sua investigação.

A fluidez analítica das TNR – hoje mais referenciada como geografia mais-que-representacionais (LORIMER, 2005) – coaduna com o argumento central deste artigo e seus pressupostos nos auxiliam a compreender que os elementos folclóricos estão em movimento e o afeto que eles provocam possuem efeitos multifacetados e não facilmente contidos em uma descrição.

⁹ Não é o nosso objetivo discutir aqui as amplas possibilidades das TNR. Essa abordagem já é bem consolidada na Europa, sobretudo na geografia inglesa. Indicamos Paiva (2017; 2018) e Silva (2022a e 2023b) como textos associados à temática no universo da lusofonia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A despeito das mais solenes tradições geográficas, a geografia não deve pretender monopolizar a abordagem folclórica. Vimos que a interdisciplinaridade é uma demanda necessária da investigação folclórica e que a geografia se presta a estabelecer conexões importantes entre o espaço, o tempo e o social. A analogia de Lévi-Strauss (1978) da necessidade de se ver o mito como uma partitura emprega-se com eficácia na abordagem folclórica, por ser capaz de aglutinar uma visão holística e interdisciplinar, sem pontos de partida ou presunções hierárquicas.

Para além deste entendimento, vimos que a abordagem identitária da interpretação folclórica também se apresenta como uma demanda, pois é capaz de eliminar os vícios totalizantes da interpretação, sobretudo se o objetivo da pesquisa for o de mensurar o impacto do folclore em um dado grupo de pessoas.

Destacamos que a perspectiva relacional, que tem apresentado as TNR (ou geografias mais-que-representacionais) como solução metodológica apresenta-se como uma opção promissora. Nesta perspectiva, o foco é direcionado para as relações cotidianas e para o corpo como um veículo da afetividade que com ele se emaranha. São as chamadas práticas corporificadas – as performances – que nos ajudam a interpretar a dimensão afetiva.

REFERÊNCIAS

ABRAHAMS, Roger D. Phantoms in Romantic Nationalism in Folkloristics. **The Journal of American Folklore**, v.106, n.419, p.3-37, Winter, 1993.

ANDERSON, Ben. Becoming and being hopeful: towards a theory of affect. **Environmental and Planning D: Society and Space**, v.24, p.733-752, 2016.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

BAKER, Alan R. H. An historico-geographical perspective on time and space and on period and place. **Progress in Human Geography**, v.5, i.3, p.439-443, September, 1981.

BARROS, José D'Assunção. História, Espaço e Tempo. **Varia Historia**, v.22, n.36, p.460-476, 2006.

BARROS, José D'Assunção. Uma nova proposta para a leitura do espaço geográfico: os acordes-paisagens. **Revista de Geografia**, v.37, n.2, p.365-384, 2020.

BASCOM, William R. Four Functions of Folklore. **The Journal of American Folklore**, v.67, n.266, p.333-349, Oct./Dez., 1954.

BASCOM, William R. Verbal art. **The Journal of American Folklore**, v.68, n.269, p.245-252, Jul./Sep., 1955.

BASGÖZ, İlhan. Folklore Studies and Nationalism in Turkey. **Journal of the Folklore Institute**, v.9, n.2/3, p.162-176, Aug./Dec., 1972.

BENNETT, Gillian. Folklore Studies and the English Rural Myth. **Rural History**, v.4, n.1, p.77-91, 1993.

BENNETT, Gillian. Geologists and Folklorists: Cultural Evolution and “The Science of Folklore”. **Folklore**, v.105, n.1-2, p.25-37, 1994.

BERQUE, Augustin. Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos. **Geograficidade**, v.2, n.1, p.4-12, Verão, 2012.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BILLIG, Michael. **Banal Nationalism**. London: Sage Publications, 1995.

BLANK, Trevor J. Folklore and the internet: The Challenge of an Ephemeral Landscape. **Humanities**, v.7, ed.2, p.1-8, 2018.

BOWRING, Jacky. Reading the Phone Book: Cultural landscape myths in public art. **Landscape Research**, v.27, n.4, p.343-358, 2002.

BUNKSE, Edmunds Valdemars. Commoner Attitudes toward landscape and nature. **Annals of the Association of American Geographers**, v.68, n.4, December, 1978.

BURKE, Peter. History and folklore: a historiographical survey. **Folklore**, v.115, n.2, p.133-139, 2004.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Geografia dos mitos brasileiros**. São Paulo: Global, 2012.

CASEY, Edward S. Boundary, place, and event in the spatiality of history. **Rethinking History: The Journal of Theory and Practice**, v.11, n.4, p.507-512, 2007.

COSGROVE, Denis. Ideas and culture: a response to Don Mitchell. **Transactions of the Institute of British Geographers**, v.21, n.3, p.574-575, 1996.

DARBY, H. C. The problem of geographical description. **Transactions and Papers (Institute of British Geographers)**, n.30, p.1-14, 1962.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DELBEM, Danielle Conte. Folclore, identidade e cultura. **Unar**, v.1, n.1, p.19-25, 2007.

DUNCAN, James; DUNCAN, Nancy. Reconceptualizing the Idea of Culture in Geography: A Reply to Don Mitchell. **Transactions of the Institute of British Geographers**, new series, v.21, n.3, p.576-579, 1996.

DUNN, Stuart. Folklore in the landscape: the case of the corpse paths. **Time and mind**, v.13, i.3, p.245-265, 2020.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior (in): HALL, Stuart - Sovik, Liv (org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2013.

HERSKOVITS, Melville J. Folklore after a Hundred Years: A Problem in Redefinition. **The Journal of American Folklore**, v.59, n.232, p.89-100, Apr./Jun., 1946.

HOLZER, Werther. Memórias de viajantes: paisagens e lugares de um novo mundo. **Geographia**, v.2, n.3, p.111-122, 2000.

HUDSON, Brian J. Landscape as Resource for National Development: a Caribbean View. **Geography**, v.71, n.2, p.116-121, April, 1986.

JACKSON, Peter. The idea of culture: a response to Don Mitchell. **Transactions of the Institute of British Geographers**, v.21, p.572-573, 1996.

KIRSCHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. Folklore's crisis. **The Journal of American Folklore**, v.111, n.441, p.281-327, Summer, 1998.

LANGTON, John. The Two Traditions of Geography, Historical Geography and the Study of Landscapes. **Geografiska Annaler**, v.70, n.1, p.17-25, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.

LORIMER, Hayden. Cultural geography: the busyness of being "more-than-representational". **Progress in Human Geography**, v.29, i.1, p.83-94, 2005.

LORNELL, Christopher; MEALOR JR., W. Theodore. Traditions and Research Opportunities in Folk Geography. **Professional Geographer**, v.35, n.1, p.51-56, 1983.

LOWENTHAL, David. History and Memory. **The Public Historian**, v.19, n.2, p.30-39, Spring, 1997.

MADDERN, Jo Frances; ADEY, Peter. Editorial: spectro-geographies. **Cultural Geographies**, v.15, i.3, p.291-295, July, 2008.

MCDONALD, Barry. Tradition as Personal Relationship. **The Journal of American Folklore**, v.110, n.435, p.47-67, Winter, 1997.

MITCHELL, Don. There's No Such Thing as Culture: Towards a Reconceptualization of the Idea of Culture in Geography. **Transactions of the Institute of British Geographers**, new series, v.20, n.1, p.102-116, 1995.

MORPHY, Howard. Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past. (in:) HIRSCH, Eric; O'HALLON, Michael. **The Anthropology of Landscape: perspectives on place and space**. Oxford: Oxford University Press – Clarendon Press, 1995.

OLIVEIRA, Livia de. Lugares Míticos. **Geograficidade**, v.5, n.2, p.18-25, 2015.

ORING, Elliott. Anti Anti-“Folklore”. **The Journal of American Folklore**, v.111, n.441, p.328-338, Summer, 1998.

PAASI, Anssi. Region and place: regional identity in question. **Progress in Human Geography**, v.27, i.4, p.475-485, 2003.

PAIVA, Daniel. Teorias não-representacionais na geografia I: conceitos para uma geografia do que acontece. **Finisterra**, v. LII, n.106, p.159-168, 2017.

PAIVA, Daniel. Teorias não-representacionais na geografia II: métodos para uma geografia do que acontece. **Finisterra**, v. LIII, n.107, p. 159-168, 2018.

PILE, Steven. Emotions and affect in recent human geography. **Transactions of the Institute of British Geographers, New Series**, v.35, n.1, p.5-20, January, 2010.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira da. Segredos da Paisagem. **Revista da Casa de Geografia de Sobral**, v.22, n.2, p.133-151, 2020.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira da. Intermediando discursos às margens dos estereótipos do tempo e do espaço. **Geonorte**, v.13, n.41, p.1-19, 2022a.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira da. Uma geografia do que acontece. **Revista Geográfica Acadêmica**, v.16, n.2, p.72-85, 2022b.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira da. **A excepcionalidade da paisagem e do lugar: a transcendência da (i)materialidade por meio da mediação de subjetividades**. Montes Claros: Letramento e Editora IFNMG, 2023a.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira da. Elucidando as Teorias não-representacionais. **Geotemas**, v.13, n.1, p.e02301, 2023b.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira da; COSTA, Alfredo. Questionando as delimitações cartográficas da cultura. **Caminhos de Geografia**, v.21, n.73, p.445-457, 2020.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira da; COSTA, Alfredo. As identidades como uma quimera de lugares. **Revista da Anpege**, v.17, n.34, p.50-54, 2022a.

SINNHUBER, Karl A. On the Relations of Folklore and Geography. **Folklore**, v.68, n.3, p.385-404, 1957.

TAYLOR, Archer. The Place of Folklore. **PMLA**, v.67, n.1, p.59-66, February, 1952.

TAYLOR, Diana. Performance e patrimônio cultural e intangível. **Pós**, v.1, n.1, p.91-103, Mai./Out., 2011.

THRIFT, Nigel. On the determination of social action in space and time. **Environmental and Planning D: Society and Space**, v.1, n.1, p.23-57, 1983.

THRIFT, Nigel. Intensities of feeling: towards a spatial politics of affect. **Geografiska Annaler**, v.86, i.1, p.57-78, March, 2004.

THRIFT, Nigel. **Non-representational theory: Space/politics/affect**. London: Routledge, 2008.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: Difel, 1980.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

VAITKEVICIUS, Vykintas. Ancient sacred places in Lithuania: crossroads of geography, archaeology and folklore. **Archaeologia Baltica**, v.15, n.1, p.45-52, 2011.

WILCOCK, A. A. Region and Period. **Australian Geographer**, v.6, n.3, p.39-40, 1954.

WILLIAMS, Colin; SMITH, Anthony D. The national construction of social space. **Progress in Human Geography**, v.7, i.4, p.502-518, December, 1983.

WISHART, David. Period and region. **Progress in Human Geography**, v.28, n.3, p.305-319, 2004.

YOON, Hong-Key. Folklore and the study of environmental attitudes. **Annals of the Association of American Geographers**, v.69, n.4, p.635-637, December, 1979.