

**INFORMAÇÃO DE CONSULTA**

Este é um capítulo da obra

2001, **Teixeira, José A** **VERBALIZAÇÃO DO ESPAÇO: Modelos mentais de *frente/trás***, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho (Colecção Poliedro), Braga, (ISBN 972-98621-4-1).

Na sua totalidade, a referida obra é constituída, aqui, pelas seguintes partes:

- A Verbalização do Espaço -Cap. I: Para uma fundamentação da Semântica Cognitiva
- A Verbalização do Espaço -Cap. II: O homem e o(s) seu(s) espaço(s)
- A Verbalização do Espaço -Cap. III: Localização e orientação intrínseca
- A Verbalização do Espaço -Cap. IV: Modelos mentais dos marcadores *frente/trás*
- A Verbalização do Espaço -Cap. V: *Frente/trás* e outros marcadores
- A Verbalização do Espaço -Cap. VI: Organização morfo-semântica de *frente/trás*
- A Verbalização do Espaço -Cap. VII: O espaço do Tempo: *frente/trás* e a temporalidade
- A Verbalização do Espaço -Cap. VIII: Conclusões e Bibliografia

## ÍNDICE

- 2. **O HOMEM E O(S) SEU(S) ESPAÇO(S)**
- 2.1. O espaço e o Verbo
- 2.2. Existência e espaço: implicações entre o *ser* e o *estar*
- 2.3. Espaço, domínio privilegiado da "fabricação intelectual"
- 2.4. O corpo, modelo do mundo
- 2.5. As partes positivas e negativas: da corporização do espaço à gramaticalização
- 2.6. O espaço manipulado no significante
- 2.6.1. Os gestos, índices da espacialidade linguística
- 2.6.2. Os espaços da escrita
- 2.7. Espaço físico e espaço perceptivo
- 2.7.1. A subjectividade do espaço euclídeano
- 2.7.2. A funcionalidade cognitiva do espaço perceptivo.
- 2.7.3. A primordialidade das representações espaciais
- 2.7.4. Do espaço perceptivo à configuração linguística
- 2.8. A percepção do espaço e a construção de arquétipos
- 2.9. Espaço e lugar

2.

## O HOMEM E O(S) SEU(S) ESPAÇO(S)

### 2.1. O espaço e o Verbo

No princípio, Deus criou os céus e a terra.  
A terra era informe e vazia.  
As trevas cobriam o abismo,  
e o Espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas. (Gn, 1, 1-2)

No princípio já existia o Verbo, e o Verbo estava com Deus,  
e o Verbo era Deus.  
Ele estava, no princípio com Deus.  
Tudo começou a existir por meio d'Ele,  
e sem Ele nada foi criado. (Jo, 1, 1-3)

Se é verdade que a forma como os homens descrevem Deus nada diz sobre Deus, mas diz muito sobre os homens, então podemos aceitar que desde sempre, para a cultura que deu forma àquilo que chamamos a civilização europeia, há duas ideias que são os dois pilares conceptuais nos quais o homem traduz os fundamentos da realidade que o circunda e os fundamentos do seu próprio ser: respectivamente o espaço e a língua.

A citação do Génesis traduz alguns parâmetros que balizaram os homens que fundaram aquilo que se costuma designar por civilização urbana. Do tempo (ou talvez mesmo anterior) à fundação das primeiras cidades no Médio Oriente, representa uma das mais antigas visões humanas sobre Deus —ou seja, sobre o próprio Homem. É interessante notar que as fórmulas do início do Génesis, não são escritas individuais de autor, mas antes hinos litúrgicos que toda a comunidade usava, colectivos, e que representavam, assim ainda melhor, um modelo mental colectivo. E para este Deus descrito pelos homens o que é que é preciso criar primeiro? O que é que é o fundamento que permite toda a existência, inclusive a humana?

O espaço.

Quando se começa por dizer que "No princípio Deus criou os céus e a terra", não se trata dos elementos físicos "céus" e "terra", mas da espacialidade total, do lugar que permite a existência da futura criação. Porque os elementos materiais que existem no espaço do céu e no espaço da terra foram criados **depois** deste "primeiro dia": a luz, o firmamento, as águas, a terra sólida, a verdura com frutos e sementes, os luzeiros do céu, os peixes, aves e animais terrestres e finalmente o homem. Por isso, porque no primeiro dia Deus apenas criou o "espaço para conter" é que "a terra era informe e vazia".

A introdução do Evangelho de S. João representa o outro pilar da cultura ocidental: o pensamento helénico, hegemónico na altura no oriente mediterrânico. E essa introdução começa por identificar Deus e Λόγος. Ou seja, o que há de mais sagrado só pode ser representado pelo Verbo (Palavra).

O Espaço e a Palavra. O primeiro representa os fundamentos da existência absoluta de tudo. Tudo que existe, existe num espaço. Por isso é que Deus antes de criar as coisas teve de criar o Espaço para elas —céus e terra vazios e informes. A segunda é o símbolo da imaterialidade, é o ponto culminante que o homem conhece que pode mostrar a perfeição do espírito —e por isso a identifica com Deus.

O Espaço e a Palavra são, assim (utilizando a terminologia da Teoria das Catástrofes) os dois atractores supremos dentro da imagética humana. Por isso é que são entendidos como princípios não apenas temporais, mas ontológicos. Não equivalem à eterna antítese complementar corpo-espírito, mas suportam-na, sendo mesmo a condição *sine qua non* da respectiva existência.

Temos, assim, duas realidades que se entrelaçam no Homem. Este é, simultaneamente, espaço e palavra, que o mesmo é dizer corpo e mente. É o ser que, vivendo numa espacialidade, se define essencialmente pelo LÒgoj que o caracteriza como humano. O Homem é, assim, *o espaço da palavra*, e esta torna-se física apenas pelo Homem.

Não admira, portanto, que seja o Homem que vai ser simultaneamente o medidor e a medida do espaço. O espaço começou por ser *o espaço do Homem*. Para referenciar aquele, começou por ser o corpo deste último que serviu de medida: os palmos, as braças ou braçadas, os pés, os passos, foram os primeiros metros da humanidade. A mensurabilidade espacial é e sempre foi mais uma mensurabilidade do homem relativamente ao espaço do que do espaço-ele-mesmo. No Espaço não há *longe* nem *perto*, grande ou pequena extensão sem ser relativamente, directa ou indirectamente, a um marco humano.

O homem para dominar o espaço, mediou-o. Para o medir, projectou-se nele. E como se vê com três dimensões, atribuiu-as também ao espaço, que, como o homem, tem uma verticalidade/altura (*alto/baixo*), uma frontalidade/comprimento (*frente/trás*) e uma lateralidade/largura (*direita/esquerda*). A sua própria inserção no espaço forneceu a dimensão *dentro/fora*. Finalmente, armazenou nas palavras esta sua projecção-domínio do mesmo espaço.

## 2.2. Existência e espaço: implicações entre o *ser* e o *estar*

Quel rapport, entre la langue et la perception, non moins que la représentation mentale, de l'espace? (Paul Zumthor, 1993: 24)

O homem só se apercebe como um ser autónomo quando se dá conta que está inserido com outras coisas e seres num espaço externo a ele mesmo. As primeiras noções espaciais que o ser humano contrói são como as dos animais: **ser** é, neste aspecto, **estar**. Não é por acaso que quase todas as línguas nem sequer distinguem estes verbos.

Daqui, surge para qualquer animal, incluindo o homem, a necessidade de **um** espaço, um território. Como demonstram variadíssimas experiências com os animais, cada um tem o seu território. O território é marcado e defendido como se de uma parte do próprio indivíduo se tratasse. É que não há **ser** sem **estar**.

Por conseguinte, e sobretudo para os animais superiores, como os mamíferos, a noção de território é vital, no mais real sentido da palavra.

Esta herança genética que todos acarretamos está mais presente em nós do que o que suspeitamos. Atente-se nas noções de posse e de lugar que as crianças demonstram: normalmente cada criança só quer o **seu** prato, comer no **seu** sítio, na **sua** cadeira, com os **seus** pais. E mesmo os adultos: por exemplo, na mesa das refeições, as pessoas têm tendência a ir sempre para o mesmo lugar em que ficaram pela primeira vez. E se numa mesma família houver dois sítios diferentes de refeições ou duas casas diferentes, os lugares relativos na segunda mesa, muitas vezes, não são correspondentes aos da primeira. Mas, depois de (implicitamente) estabelecidos, acabam por ficar definitivos.

O facto de vivermos em comunidade reformula o modo como concebemos os nossos territórios, mas não elimina a própria noção de território. Mesmo no meio de uma grande cidade, cada indivíduo tem o seu território. Para além do da sua casa, do do seu carro, há sempre uma área à sua volta que é tida por todos como sua. Essa área não é fixa, mas sempre o mais extensa possível.

Assim, no metro em hora de ponta, o meu território coincide praticamente com o meu corpo. Mas se a carruagem estiver quase vazia, não é tolerado que alguém se encoste a mim. Mesmo na rua, quando um estranho fala connosco, há sempre um espaço de distância que ele deve respeitar e que é sempre maior do que aquele que existe quando falamos com um amigo.

Faça-se, por exemplo, a seguinte experiência: num restaurante que se sabe muito frequentado, quando ainda não estiver ninguém, ponha-se um casaco numa mesa. As pessoas que vão entrando não só não se sentam nessa mesa, como têm tendência a ocuparem as mesas mais afastadas. Só quando restarem poucos é que os lugares próximos daquele vão sendo ocupados.

O homem é, portanto, mesmo em sociedade, um animal com os seus territórios, os seus lugares. E é a partir dos espaços em que se insere e onde se inserem os objectos e os seres que ao seu lado existem que ele constrói mentalmente aquilo que

se costuma designar por um singular: o espaço. No entanto, na realidade, não são os lugares e os territórios que são definidos e conceptualizados a partir do espaço único, universal, globalizante. Este é que é projectado a partir daqueles. Como diz Jean Petitot (1985b:19)

Não existe, portanto, uma verdadeira representação global do espaço: a representação identifica-se com uma memorização do sistema de índices.

### 2.3. Espaço, domínio privilegiado da "fabricação intelectual"

Gilbert Durand, na linha da psicologia de Jung, apresenta interessantes trabalhos, nos anos sessenta<sup>(1)</sup>, onde faz o contraponto entre as nossas estruturas mentais e os arquétipos ancestrais que a longa vivência da espécie humana manteve e ainda mantém. Podemos dizer que estabelece uma antropologia de símbolos e mitos, procurando descobrir onde e como o imaginário humano armazena ontogeneticamente o que a espécie humana filogeneticamente foi acumulando.

E para Durand, o espaço é o domínio privilegiado do simbólico, daquilo a que chama "fonction fantastique". O espaço é o domínio da "fabricação" intelectual e imagética do homem.<sup>(2)</sup>

A língua é vista como estando profundamente ligada às estruturas cognitivas que nos fornecem uma interpretação e uma "partição" do mundo em modelos mentais com os quais construímos aquilo que designamos por "pensamento". Ora o "caldo" primitivo que simultaneamente possibilita todo o processamento da imaginação e serve de cimento para a construção de todo o edifício mental humano é o espaço:

Bien loin d'être une forme *a priori* «plutôt» de l'altérité matérielle, l'espace s'est decouvert comme la forme *a priori* de la créativité spirituelle et de la maîtrise de l'esprit sur le monde. C'est l'objectivité qui jalonne et découpe mécaniquement les instants médiateurs de notre soif, c'est le temps qui distend notre assouvissement en un laborieux désespoir, mais c'est l'espace imaginaire qui au contraire reconstitue librement et immédiatement en chaque instant l'horizon et l'espérance de l'Etre en sa pérennité. Et c'est bien l'imaginaire qui apparait comme recours suprême de la conscience, comme le coeur vivant de l'âme dont les diastoles et les systoles constituent l'authenticité du cogito. Ce qui soustrait le «je pense» à l'insignifiance de

(1) De referir sobretudo Durand, 1964 (*L'imagination symbolique*) e Durand 1969 (*Les structures anthropologiques de l'imaginaire*).

(2) "Si la durée n'est plus la donnée immédiate de la substance ontologique, si le temps n'est plus la condition *a priori* de tous les phénomènes en général—puisque le symbole lui échappe —il ne reste plus qu'à attribuer *l'espace* comme «sensorium» général de la fonction fantastique." (Durand, 1969:472)

l'epiphénomène ou au désespoir de la néantisation n'est pas autre chose que ce «*pour soi*» *euphémisant* révélé par l'étude de l'imaginaire, et contre lequel aucune objectivité aliénante et mortelle ne peut finalement prévaloir. (Durand, 1969:500)

Intuição e imagens são equivalências que só se realizam no espaço. E se o processamento linguístico está profundamente imbricado no processamento de imagens mentais, não é difícil adivinhar a importância fundamental e prioritária que esta duplicidade espaço-imaginário desempenha no mesmo processo. E o espaço é a condição primeira para a gênese de qualquer imagem mental:

il n'y a d'intuition que des images, au sein de l'espace, lieu de notre imagination. C'est pour cette raison profonde que l'imagination humaine est modelée par le développement de la vision, puis de l'audition et du langage, tous moyens d'appréhension et d'assimilation «a distance». C'est dans cette réduction euphémique du distancement que sont contenues les qualités de l'espace. (Durand, 1969:472)

O espaço que permite e que alimenta todo o processo imagético humano não é o espaço "real", físico, o espaço que os físicos e matemáticos discutem se é finito ou infinito, plano ou curvo, a três, quatro ou a <sup>n</sup>dimensões. É antes o espaço antropomorfizado, o espaço como o configuramos cognitivamente.

Este espaço antropomorfizado coincide em muito com o espaço euclidiano e kantiano.<sup>(3)</sup> É um espaço psicológico imutável, independente dos acontecimentos que nele ocorrem:

ce super-espace euclidien est en quelque sorte un espace iconographique pur, que nulle déformation physique, donc temporelle, n'atteint et où les objets se déplacent librement sans subir la contrainte perspective. (Durand, 1969:474)

Pode dizer-se, portanto, que o espaço euclidiano é a tentativa de objectivar o espaço antropológico. Isso implica, conseqüentemente, que este último, embora originador e semelhante àquele, com ele não se confunde. O espaço antropológico é um espaço vivencial, psicológico cuja mensurabilidade não é objectiva, mas depende das nossas estruturas mentais e mesmo físicas. Veja-se como as ilusões ópticas comprovam que nós vemos as realidades espaciais não como elas são, mas de acordo com os nossos mecanismos perceptivos que nem sempre estão de acordo com a realidade. E não se trata de um problema de "engano": duas barras exactamente iguais parecem-nos

---

(3) "Encore faut-il bien s'entendre sur ce que signifie ce terme d'espace. La physique contemporaine et les épistémologues tombent d'accord pour reconnaître que Kant ne décrit pas, sous le nom d'espace, l'espace algébrisé de la physique—qui serait un hyper-espace riemannien annexant le temps comme paramètre—mais un *espace psychologique* qui n'est autre que l'espace euclidien." (Durand, 1969:472)

diferentes se pousarmos uma horizontalmente e erguermos outra na vertical. Esta parecer-nos-á sempre maior. Mesmo depois de as medirmos e confirmarmos que são iguais, não podemos deixar de ver a vertical como "maior"<sup>(4)</sup>. Em rigor, não podemos dizer que os nossos sentidos nos enganaram. É que eles não nos podem dar a realidade tal como ela *é* (o que quer que isso seja). Nós apenas percebemos uma parte do espectro que a realidade *é* (basta ver o exemplo das cores). Os sentidos estão, assim, construídos para nos fornecerem estas dimensionalidades comparativas. O alto, proporcionalmente, vai-nos parecer sempre maior porque isso tem implicações nos nossos mecanismos de sobrevivência. Não é por acaso que certos animais, para amedrontarem um inimigo, se erguem quando o enfrentam.

Por tudo isto, é que a imagem mental só é possível no espaço perceptivo, que é sempre subjectivo:

Tous ceux qui se sont penchés sur le problème de l'image se sont aperçus du primat formel de ce qu'on pourrait appeler, si l'on réserve le nom d'espace à la petite genèse perceptive, un super-espace subjectif. (Durand, 1969:473)

Nas imagens através das quais nós procuramos apreender e representar a realidade (imagens mentais e físicas, pictográficas) a *profundidade* é talvez a dimensão mais relevante. Nas imagens físicas, a profundidade das figuras e do campo de visão inscreve-se no eixo da frontalidade (*frente/trás*), que é o único eixo que não pode ser escalarmente representado. Como o quadro é uma superfície plana, podemos representar em escala apenas duas dimensões: a verticalidade e a lateralidade. A frontalidade pode apenas ser sugerida. Os nossos esforços de representação deste último eixo do espaço demonstram a importância primordial que ele possui na configuração das imagens. Ora como tal representação não pode ser "real" no mesmo sentido das outras, ela é sobretudo psicológica e não geométrica:

Le second caractère de l'image est la fameuse «profondeur». Mais que l'on s'entende bien sur ce mot, qui doit être pris en son sens le plus large et quasi moral puisque plus psychique que littéralement géométrique. Car la profondeur perspective de la géométrie et de la peinture occidentale n'est qu'un cas particulier et matérialisé d'une spontanée hiérarchie des figures. Rien n'est plus significatif que l'exemple de la peinture: malgré la platitude fonctionnelle des deux dimensions du tableau, spontanément se recrée une troisième dimension, non seulement grâce aux procédés occidentaux du «trompe l'œil», mais encore dans un simple décalage de valeurs ou de couleurs qui font «tourner» une surface objectivement plate, mais surtout dans le dessin et la peinture du primitif, de l'enfant, de l'Égypte ancienne, l'imagination

---

(4) Ver 2.7.2.



reconstitue spontanément sa profondeur alors que les figures se superposent verticalement sur le plan du tableau. (Durand, 1969:476)

A noção de profundidade implica a noção de distância. É, portanto, esta a única dimensão que exige um sujeito-referência. Podemos facilmente conceber a dimensão vertical e horizontal sem um sujeito; mas mais dificilmente poderemos pensar a profundidade (=frontalidade) sem um sujeito relativamente ao qual essa distância se constrói. Por isso é sobretudo a distância a dimensão do espaço-pensado.<sup>(5)</sup>

O espaço da profundidade, o espaço da distância no eixo da frontalidade é, assim, o espaço que mais atrai os nossos mecanismos perceptivos. É um espaço menos evidente e antropomorficamente mais construído.<sup>(6)</sup> E não será, talvez, por acaso que é este mesmo espaço-distância frontal aquele em que se inscreve o eixo *frente/trás*.

## 2.4. O corpo, modelo do mundo

Nos últimos anos do século XIX e nos primeiros do XX, aparece nas novas ciências de psiquiatria e neurologia o conceito de "esquema corpóreo"<sup>(7)</sup>. Schilder vai dar a esta noção, já muito divulgada no século XIX, uma dimensão tipológica: o nosso corpo aparece-nos como essencialmente um corpo no espaço, fornece-nos a consciência de ocuparmos um lugar. Este critério espacial vai sendo progressivamente valorizado relativamente à auto-consciência que nós fazemos sobre o nosso próprio ser enquanto dotado de uma existência de que temos consciência. Esta vertente da inserção espacial é, pois, vista como

un sapere continuo che noi abbiamo rispetto alla nostra collocazione spaziale e alla localizzazione delle varie parti del nostro corpo, una sorta di "consapevolezza topografica" che ci informa di continuo sulla nostra posizione. (Violi 1991:69)

A noção de esquema corpóreo de Schilder, se bem que tivesse sido pioneira nas concepções cognitivas sobre o "eu" corpóreo, nomeadamente na sua interface com o

---

(5) "C'est que tout espace «pensé» comporte en lui-même maîtrise de la distance, qui, abstraite du temps, spontanément et globalement enregistrée, devient «dimension» dans laquelle la succession du distancement s'estompe au profit de la simultanéité des dimensions. [...] Car la profondeur n'est pas qualitativement distincte de la surface puisque l'œil se «laisse tromper»." (Durand, 1969:476)

(6) "L'espace est constitutionnellement invitation à la profondeur, au lointain voyage. L'enfant qui tend les bras vers la lune a spontanément conscience de cette profondeur à bout de bras, et il n'est étonné que parce qu'il n'atteint pas immédiatement la lune: c'est la substance du temps qui le déçoit, non la profondeur de l'espace. Parce que l'image pas plus que la vie ne s'apprend: elle se manifeste." (Durand, 1969:477)

(7) Obra de referência a este respeito é a de Paul Schilder que publica em 1923 *Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des eigenen Körpers* (Springer, Berlim), mais tarde (1935) em inglês *The image and appearance of the human body*.

espaço, não estava, de forma alguma, completa. E embora Schilder falasse nos arranjos constantes que o modelo sofria, era uma concepção demasiadamente estática sobre o corpo, já que o dinamismo era apenas entendido relativamente à estruturação do próprio esquema e não tanto na relação corpo-espaço.

Vai ser Merleau-Ponty (1945), na sua *Phénoménologie de la perception*, quem retoma o conceito de "esquema corpóreo" e lhe acrescenta uma faceta que considera a mais importante: o dinamismo. O "sentir o corpo", o "esquema corpóreo" não se esgota na consciência da globalidade das partes que o compõem, mas integra-as numa estrutura, num esquema que nunca perde de vista que as partes componentes e o todo global têm uma finalidade própria, um projecto a construir. O corpo não é, assim, apenas um objecto entre todos os objectos que se situam no espaço, mas algo continuamente perspectivado em função de uma finalidade própria que o anima.

Assim, a auto-consciência implica um projecto, uma finalidade e, conseqüentemente, uma intencionalidade. Esta intencionalidade da auto-consciência do "eu" realiza-se necessariamente no movimento. Assim sendo, a espacialidade do corpo está indissociavelmente ligada a esta imagem de intencionalidade, de busca e de movimento que se projecta sempre num futuro.

Violi (1991) resume bem esta concepção de Merleau-Ponty onde *esquema corpóreo*, *intencionalidade* e *espaço* se interpenetram:

È grazie alla mediazione attuata dallo schema corporeo che per il soggetto normale il movimento è insieme movimento e coscienza di movimento e solo in questa congiunzione la motilità può essere vista come "intenzionalità originale". Si capisce allora perché Merleau-Ponty dica che il corpo non è *nello* spazio, ma *abita* lo spazio, perché il corpo, in quanto corpo intenzionale, corpo investito di progettualità, proietta continuamente nello spazio le sue finalità, i suoi scopi, le sue azioni finalizzate. Lo spazio attorno a me prende la sua forma, le sue forme possibili, a partire dalle mie azioni. (Violi 1991:72)

Mas são sobretudo as novas concepções das ciências cognitivas, a partir principalmente dos anos oitenta do século XX (Semântica, Antropologia e Psicologia Cognitivas) que focalizam e evidenciam o lugar que o corpo detém num princípio já clássico: *o homem é a medida de todas as coisas*. Se a tradição entende este princípio na sua vertente nocional e racionalizante, cognitivamente ele pode ser entendido em toda a sua fisicidade: o homem, enquanto ser corpóreo, é o medidor e toma-se como medida de tudo o que conceptualiza. Assim, o Cosmos é apenas o prolongamento exterior do corpo, que funciona como primitivo micro-cosmos padrão.

A consciência mais profunda que o homem possui de si enquanto ser-no-mundo provém, necessariamente, da auto-consciência da sua fisicidade corpórea. O seu

corpo é a visibilidade do seu eu e, por isso, a ponte com os outros elementos com os quais se inter-relaciona. Daí, o corpo humano ter sido, em todas as culturas, o objecto que serviu de padronização da realidade em que o homem vivia. Foi a partir do corpo que o homem sempre configurou a realidade, significando este *a partir* que foi ele, corpo, o ponto de origem e simultaneamente o modelo:

Non solo, ma il corpo umano sembra presentarsi anche come lo schema di riferimento prototipico attraverso il quale categorizzare tutte le aree più rilevanti della nostra esperienza, dal mondo naturale all'organizzazione sociale. Esso si presenta, in altri termini, come una potentissima matrice per estensioni metaforiche, modello generale di interpretazione e descrizione del mondo. (Violi 1991:76)

Mark Johnson, com o sugestivo título *The Body in the Mind* (1987), demonstra a relação de paralelismo entre a configuração corporal humana e as modelizações que fazemos. Toda a realidade exterior é sempre vista e conceptualizada **a partir** (no sentido físico e no da forma) do corpo humano. Daí que este seja a medida a partir da qual se vai metaforizando o mundo.

Pottier (1993) aponta igualmente o valor referencial, medidor, que o corpo humano possui. As línguas servem-se dele como padrão para a conceptualização, por processos metafóricos, das realidades a configurar semanticamente:

Se dan equivalencias entre los brazos y las ramas, los ojos y los frutos, las orejas y los champiñones que crecen alrededor de los árboles. Piénsese en el *tronco* del árbol, en el *flanco* de la montaña, en el *pie* de la torre, en la *boca* del metro. Las partes del cuerpo sirven de modelo de organización espacial y funcional". (Pottier 1993:42-43)

O principal método de medição espacial a que o corpo serve de modelo é um sistema "estático": a dimensionalidade de partes do corpo em repouso serve de medida-padrão: uma braça, um pé, um passo, uma polegada, etc. No entanto, o movimento do corpo também pode servir de medida, estabelecendo, assim, um sistema "dinâmico": na Idade Média, refere Violi (1991:76), era comum indicar as dimensões de um campo com o tempo de trabalho necessário para o arar: um campo podia ter o tamanho de um, dois, três ou sete dias de trabalho. Ainda não há muito tempo, a forma mais usual de indicar as distâncias entre localidades era em horas (ou dias) de viagem, e mesmo agora utilizamos frequentemente expressões como "não é muito longe; são só duas horas de comboio"; ou "fica perto; são apenas cinco minutos a pé".

Este sistema "dinâmico" de medição é mesmo capaz de ser anterior ao sistema fixo. A distância é nele muito mais antropomorfizada, já que nos permite

conhecer a taxa de esforço necessária para a percorrermos. É um sistema que nos fornece a espacialidade o mais antropomorfizada possível, incluindo a "padronização do esforço". É o único sistema que permite diferenciar de uma forma rápida *distância* e *percurso*. Na realidade a distância entre dois pontos, {A=cume da montanha} e {B=sopé da montanha} é sempre a mesma; mas o percurso pode ser muito diferente: {A $\rightarrow$ B} normalmente é mais fácil e rápido que {B $\rightarrow$ A}, mais difícil e moroso, como é compreensível.

### 2.5. As partes positivas e negativas: da corporização do espaço à gramaticalização

Se o corpo humano é o micro-cosmos pelo qual se escala o mundo, é natural que, como neste, também naquele as partes sejam diferenciadas valorativamente. Determinados eixos são mais relevantes e dotados de maior importância, havendo em cada eixo um pólo positivo e outro negativo. Por isso, a organização espacial feita a partir do corpo humano está profundamente ligada às concepções valorativas que o homem tem do mesmo corpo.

Sem dúvida que a experiência do nascer é a experimentação primeira da verticalidade. É ao nascer que o ser humano ganha esta primeira sensação do poder-cair, do **suporte** que fica por **baixo**. No ventre da mãe não é possível experimentar a gravidade. A verticalidade é pois a primeira e mais fundamental estrutura espacial a ser adquirida e experienciada, porque intimamente ligada à sobrevivência.

Posteriormente, o eixo vertical vai-se reforçando pela distinção entre a posição normal do ser humano adulto e a dos outros animais, incluindo o próprio bebé que progressivamente se esforça por adquirir tal posição. A tendência e o desejo da verticalidade, como é evidente, são experiências marcantes dos primeiros tempos do ser humano.

Neste eixo vertical, vão-se estabelecendo dois extremos: o **baixo**, o do perigo de cair, e o **alto**, o desejável, o que identifica o adulto, ao qual (extremo) se pretende chegar. Além disso, os rostos, do próprio e do adulto, entre os quais é feita toda a comunicação e os braços, que o seguram e o tiram do **baixo**, são elementos do **alto**. Este, portanto, é o desejado, o bom, o positivo. Quem ainda não teve a experiência de ver o que acontece normalmente a um bebé que está deitado a chorar? Pegar nele e levantá-lo é o primeiro passo para o fim do choro. Por isso, como o parecem comprovar análises feitas com crianças de línguas diferentes (italiano, turco, inglês e servo-croata), a percepção espacial primária é a do eixo da verticalidade; só depois é que aparecem os localizadores da frontalidade. E estes últimos dependendo, no início do processo cognitivo de construção do modelo mental deste vector (a frontalidade), da

antropomorfização das realidades a configurar: primeiro as que possuem uma configuração intrínseca e só depois as que possuem orientação atribuída:

Un certain nombre de travaux menés dans des perspectives diverses (par exemple piagétienne) concluent que la production et la compréhension d'items spatiaux sont le résultat de déterminants cognitifs universaux. D'une façon générale, ce type d'approche postule qu'il existe une base sensori-motrice universelle, ainsi qu'une régularité universelle dans les étapes cognitives ultérieures, expliquant comment les enfants apprennent ces items. Des études interlangues comparant les performances en compréhension d'enfants parlant l'italien, le turc, l'anglais et le serbo-croate montrent que les enfants suivent une séquence semblable dans l'acquisition de certains items, déterminée par leur complexité cognitive: (1) *dans, sur, sous, à côté*; (2) *entre*, ainsi que *derrière, devant* avec des objets comportant des propriétés intrinsèques; (3) *derrière, devant* avec des objets sans propriétés intrinsèques. (Hickmann *et alii*, 1998: 108)

Esta dominância (do eixo da verticalidade relativamente aos outros) é explicada como uma consequência natural, biológica, da importância primordial que os efeitos da gravidade têm para o ser humano. A reação instintiva a uma queda mostra que nós já herdamos mecanismos relativos ao reconhecimento da importância deste eixo. Daí, não ser de estranhar que este mesmo eixo seja visto como o primeiro na ordem de importância relativamente ao de frente/trás e direita/esquerda.<sup>(8)</sup>

Primeiro que tudo, há, no entanto, que notar que quando se fala da metaforização espacial dos estados psíquicos, associando *cima/frente* ao positivo e *baixo/atrás* ao negativo, não se deve entender esta metaforização como uma mera relação construída entre duas realidades (os estados de espírito e a espacialidade).

Violi (1991) chama a atenção para o facto de não se poder interpretar a metáfora espacial sobre estados psíquicos como apenas uma correspondência simbólica em que o espacial faz de mapa do psíquico. *Alto/frente* ligado a sensações positivas e *baixo/atrás* ligado às negativas resulta não apenas de um processo simplesmente metafórico mas, talvez se possa assim dizer, **co-sensitivo**: ou seja, se não cairmos no tradicional erro filosófico de tão largas tradições na cultura ocidental que separa radicalmente o corpóreo do psíquico e se aceitarmos que corpo e espírito são dois nomes para uma realidade una, então é mais fácil de perceber o porquê das correlações espaço-psicológicas.

---

(8) "Since for the intrinsic system «left» and «right» presuppose a knowledge of «front» and «back», and since for most objects with intrinsic parts «front» and «back» presuppose a knowledge of «top» and «bottom», the order of mastery of these terms during childhood would seem to be predictable." (Miller e Johnson-Laird, 1976: 402)

Concretamente: não é apenas por um processo metafórico que ligamos os valores da vida, positivos ao *alto* e os inversos ao *baixo*. Na verdade, nós **experimentámos** que quando estamos bem adoptamos a posição vertical e quando estamos mal a inversa. É a isto que Violi chama a correspondência entre as categorias físicas e tónicas, muito mais do que simples metaforização. E acentua:

Dove le interpretazioni differiscono è se ciò sia da chiamare metafora o non piuttosto corrispondenza fra categorie fisiche e timiche. La differenza non è solo nominale, perché presuppone modelli di funzionamento psico-fisico assai differenti. Mentre nel modello metaforico fisicità e psichicità sono separate, e l'una, presupposta come più immediatamente conosciuta e conoscibile, presta le sue categorie interpretative e descrittive all'altra, nell'ipotesi che suggerisco si individua una percezione unitaria insieme fisica e psichica, organica in senso completo, dove corpo e psiche (e potremmo aggiungere spazio e valore) non sono più scindibili, e in cui un corpo senza psichicità o una psiche senza corporeità sono ugualmente impensabili. (Violi, 1991:84)

Segundo Violi (1991:80) a dualidade *dentro/fora* representa a base cognitiva mais importante para a percepção do nosso "eu" físico ("*dentro/fuori* [che] è forse la dimensione più di base nella costruzione del nostro spazio corporeo".) Mas a dimensão mais importante e prioritária na estruturação das coordenadas espaciais é a verticalidade ("La verticalità si presenta come la prima e più fondamentale delle nostre dimensioni corporee." Violi 1991:80)

Antes que tudo, convém fazer ressaltar que a relação dentro/fora não pode ser posta lado a lado com as três dimensões da espacialidade objectual (verticalidade, frontalidade, lateralidade). Enquanto estas se constituem coordenadas de um objecto, intrínsecas ao objecto, a relação *dentro/fora* diz respeito à dominância espacial de um objecto por outro objecto. Ou seja, *dentro/fora* não é uma coordenada intrínseca de um objecto, mas uma relação de dominância estabelecida entre dois objectos. É, no entanto, a configuração prioritária que orienta as nossas mais básicas estruturas mentais relativamente à inserção espacial: somos seres que habitam primeiramente **dentro** de um espaço.

É a chamada "metáfora do contentor", que designa o esquema genérico que nos serve de modelo para conceptualizar e apreender o mundo que nos rodeia e a nossa própria inserção nesse mundo. A importância real deste esquema vê-se no facto de, sem ele, nos ser praticamente impossível referir ou descrever o mundo que nos envolve. As coisas são vistas sempre como **dentro** de um espaço que as **contém**. As nossas primeiras experiências cognitivas são, sem dúvida, experiências de **dentro-fora**. Nascer, é deixar de estar dentro para nos situarmos, depois, cá **fora**, dentro de um novo

**dentro**— o espaço que tudo abarca e que tudo em si encerra. Se, como parecem confirmar cada vez mais as ciências ligadas à natalogia, mesmo antes de nascer o bebé pode ter percepções elaboradas, com toda a certeza a percepção "primeira" é a do sentir-se "dentro", só totalmente experienciada quando se dá o momento mágico, totalmente novo, do sentir-se "fora": o nascimento. A primeira reacção "linguística" do ser humano —o primeiro grito— resulta precisamente do sentir desta experiência vital, da diferença entre o antigo *dentro* e o agora novo *fora*. As nossas outras experiências vitalmente mais fundamentais baseiam-se e reforçam esta dualidade do dentro-fora: a alimentação e o abrigo (fora/dentro), a defecação, o nascer dos animais e plantas (dentro/fora). No fim de contas, é também esta oposição que representa a dualidade fundamental **eu/mundo** (= "não-eu").

A oposição *dentro/fora* constrói a polaridade conteúdo/ continente, base cognitiva que enforma o esquema do contimento<sup>(9)</sup>, o qual constitui uma base primordialmente estruturante dos nossos mecanismos de compreensão cognitiva e referencialidade linguística.

Esta relação *dentro/fora*, porque prioritária, não pode ser colocada ao mesmo nível dos eixos estruturadores da espacialidade usualmente referida. Na realidade, a *metáfora do contentor*, como normalmente se designa, é omnipresente em toda a configuração espacial. Toda a localização espacial é sempre um "espaço-dentro-do-espaço". Só pode ser localizado algo visto como *inserido* num espaço. As localizações espaciais não são **opositivas**, como talvez preferissem determinadas metodologias de análise, mas **selectivas**. Melhor: são opositivas apenas **dentro** do respectivo eixo: *à frente* implica *não-atrás*; *em cima* implica *não-em baixo*; *à esquerda* implica *não-à direita*. Mas entre os eixos não há opositividade disjuntiva. Isto é, o localizar {X} no eixo, por exemplo, da lateralidade (*X está ao lado de Y*) não implica que **simultaneamente** {X} não se possa localizar relativamente aos outros eixos euclidianos. Não só se **pode fazer**, como **tem que se poder fazer** tais localizações (*X está ao lado de Y, por baixo de K e atrás de Z*). Ou seja, tem sempre que se imaginar um espaço que **envolva** {X} onde em qualquer ponto desse mesmo espaço podem estar o(s) elemento(s) que servirão de referência na(s) respectiva(s) localização (ões).

Isto implica, portanto, que quando se consideram as coordenadas espaciais, o eixo da interioridade não pode figurar juntamente, e com igualdade de estatuto, com os da verticalidade, frontalidade e lateralidade, como muitas vezes aparece em esquemas do género

---

<sup>(9)</sup> Parece-nos ser esta a palavra mais adequada para significar "processo/ efeito do acto de conter", à semelhança de *enchimento*, para *encher*, *esvaziamento* para *esvaziar* ou *processamento* para *processar*.

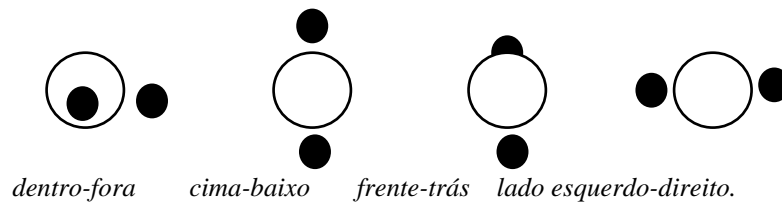


Figura 1

Na verdade, os três últimos eixos têm que ser sempre subordinados ao da interioridade, na medida em que cognitivamente as coordenadas euclidianas podem ser sempre coordenadas de um  $\{X\}$  que simultaneamente se situa num *dentro* ou num *fora*. Por outro lado, parece facilmente compreensível o facto de duas das coordenadas (a lateralidade e a frontalidade) se definirem a partir da verticalidade.

Esta, a verticalidade, baseia-se numa das características mais visíveis que identificam simultaneamente o homem como ser vivo (vida  $\oslash$  verticalidade) e como ser diferente dos outros animais (pelo menos da esmagadora maioria). A verticalidade é também a posição mais apta para garantir a sobrevivência. Para além de uma visualização que abarca um espaço maior (a principal razão que, segundo alguns biólogos terá levado à transformação da postura horizontal na vertical durante o longo processo da evolução), a postura vertical é a ideal para a defesa e para o ataque: cair, significa(va) perder a luta ou mesmo a vida.

Quando se diz que a gravidade desempenha um papel primordial na imposição da prioridade do eixo da verticalidade, tem que se ter em consideração várias realidades. Segundo Violi

la nostra postura eretta ha una sua oggettiva necessità nella forza di gravità: è infatti l'esperienza di base della gravità a renderci comprensibile la dimensione della verticalità. L'esperienza della gravità è certamente per noi una delle più costitutive ed elementari: è innanzitutto ciò che ci fa sentire il nostro stesso corpo dotato di peso e consistenza [...]. La presa sugli oggetti e la nostra stabilità corporea sul terreno, esperienze fondamentali del nostro 'abitare lo spazio', sono possibili per l'esistenza di una forza gravitazionale verticalmente orientata. (Violi 1991:81)

Pensamos, no entanto, que há uma certa confusão quando se quer identificar a força da gravidade como o grande, ou mesmo único, motivo da importância estruturante da verticalidade.

É evidente que quando se fala em gravidade não se entende o conceito da Física a que as ciências só chegaram há bem poucos séculos. A gravidade que os falantes das línguas percebem é dada pelo sentir que todas as coisas têm um peso e o seu estado natural é **pousarem**; estarem ligadas à terra, directa ou indirectamente, estando pousadas noutras que estão pousadas na terra. Muito antes de a Física descobrir



as leis da gravidade, já as línguas a percepcionavam através dos termos que possuíam para indicarem as relações espaciais sintetizadas na díade *alto-baixo*.

Ora em si mesma, a gravidade parece ser contrária, em princípio, à prioridade dada por todas as línguas ao eixo da verticalidade. Em primeiro lugar, porque "gravidade" não implica "verticalidade de posicionamento corporal", antes pelo contrário, favorece a horizontalidade: as cobras, os crocodilos, mesmo os gatos e cães, e quase todos os outros animais também estão sujeitos à gravidade e não têm uma posição de verticalidade. Se as cobras fossem dotadas de inteligência conceptual, e se, como os humanos, conceptualizassem o mundo a partir do posicionamento do seu corpo, provavelmente o primeiro eixo estruturador não seria a verticalidade, mas a horizontalidade.

Aquela posição, a vertical, que foi a forma que os hominídeos foram adoptando progressivamente num percurso de centenas de milhares (ou alguns milhões) de anos, é anti-gravidade; é a mais incómoda exactamente **por causa** da gravidade. A posição que exigiria menos esforço seria a mais comum, a longitudinal, como a da maioria dos outros animais, incluindo os ascendentes primitivos dos seres humanos. Os médicos costumam dizer que nós temos muitos problemas de coluna, porque "não fomos feitos" para andar de pé.

Por outro lado, a gravidade é uma força que é sentida **de cima para baixo** — e é apenas nesta perspectiva pré-científica que ela se apresentou e se apresenta aos falantes, passados e actuais, de todas as línguas. Ora o eixo da verticalidade, ao contrário, orienta-se no sentido oposto: **de baixo para cima**. Em **baixo** fica o negativo, a morte; em **cima**, o positivo, a vida.

Portanto, mais correcto que dizer que é a gravidade que estrutura o eixo fundamental das coordenadas espaciais humanas (a verticalidade), é dizer que é **o desejo de fuga à gravidade** que tem esse papel: as árvores, as flores, as plantas e os animais crescem "para cima"; crescem **apesar** da gravidade. À conceptualização infantil do crescimento, tão bem retratada por Quino<sup>(10)</sup>, subjaz este arquétipo de que crescer implica "para cima":

---

<sup>(10)</sup> Quino, *Toda a Mafalda*, D. Quixote.



Por isso, porque representa o vencer-se a gravidade, é que "cima" simboliza a vida e tudo o que é positivo.

É evidente que em todos estes processos vitais em que o ser humano se insere e que estruturam o eixo fundamental e prioritário da verticalidade, a gravidade é a força subjacente. É a gravidade que permite e que exige que os seres vivos para se equilibrarem não adotem um posicionamento oblíquo, mas vertical, porque este exige menos esforço para o equilíbrio. O que não se pode confundir é a **gravidade em si** e algumas das suas **consequências**. E são estas, algumas das quais se apresentam por oposição à gravidade (conceito recente da história da humanidade) aquelas que verdadeiramente fazem do eixo da verticalidade o vector prioritário na estruturação da espacialidade que o homem, através das línguas, faz.

A verticalidade, comportando as vertentes ascendente e descendente, é, por todos estes motivos, a distinção primordial.<sup>(11)</sup>

Simultaneamente a esta aquisição, há uma outra que se vai estruturando: é que o **alto** tem uma parte que comunica (cara) e outra que não comunica (nuca); tem uma parte que segura (braços contra o peito) e outra que não segura (costas). A positividade do **alto** centra-se então na **frente** por oposição a **atrás**. Os mecanismos de alimentação e de defecação irão reforçar a positividade de **alto** por oposição a **baixo** e de **frente** por oposição a **atrás**.

Ficamos, assim, para além do eixo vertical, com um outro que a ele se vem imediatamente juntar, formando os vectores fundamentais da espacialidade:

L'anatomie humaine, avec ses formes quasi rectangulaires ou sphériques, ses symétries, son bilatéralisme, se prête à de telles géométries. Elle impose de

(11) "il semble que la station debout propre à l'homme et l'angoisse enfantine de la chute aient valorisé les contrastes primaires entre haut et bas, vertical et horizontal. Les valeurs qui en résultent, et qui, pour l'essentiel, ont subsisté jusqu'aujourd'hui dans nos sensibilités et nos langues, ont été à plusieurs reprises inventoriées: le haut, associé aux êtres surhumains ('le Dieu très-haut'), à la vie, à l'amour, aux états euphoriques, au Bien: c'est pourquoi l'autel sur lequel on sacrifie aux divinités est placé en un lieu surélevé. Le bas, en revanche, s'associe aux démons, à la mort ('il est bien bas...'), aux activités surnoises et malsaines emblématisées par les fonctions sexuelles et anales, au Mal. Le Moyen Age apparaît dans l'histoire de l'Occident comme le moment où ces archétypes envahissent avec le plus d'intensité le champ des représentations: d'où, alors, une personnalisation de l'espace." (Zumthor 1993:20)

distinguer entre devant et derrière, d'où nécessairement entre droite et gauche. Il en résulte, dès une très haute Antiquité, la partition de l'univers que nous utilisons encore, selon les quatre points cardinaux et les axes qui les relient deux à deux, à quoi s'ajoutent le zénith vers lequel se dresse notre tête, le nadir où plongent nos pieds: structure qui ne semble comporter, parmi les cultures inventoriées, que de très rares exceptions, plus apparents sans doute que réelles. (Zumthor 1993:21)

Prova que estes vectores (verticalidade, frontalidade, lateralidade) sempre foram tidos como os fundamentais da espacialidade, temo-la se repararmos nas figurações primordiais do ser humano a que hoje temos acesso.

As representações mais primitivas que possuímos relativas à figuração do corpo humano, fazem ressaltar a importância atribuída aos referidos três eixos fundamentais.

Se o problema da representação da verticalidade ficava resolvido apresentando o ser humano ao alto, de pé, para a representação das outras duas vertentes colocam-se problemas mais complexos, na medida em que a representação simultânea das duas é impossível numa perspectiva realista.

A solução utilizada, praticamente sempre e em todas as comunidades, foi a de representar simultaneamente a frontalidade através dos braços abertos em cruz e do peito voltado para quem olha a figura, e a lateralidade através da representação do perfil da cara e da direcção dos pés.



Figura 2

As (raras) figuras humanas representadas no paleolítico ilustram a génese do processo. Ao lado, está uma das primeiras conhecidas (15.000 anos?) que se encontra nas grutas de Lascaux. Nota-se perfeitamente que se procurou representar a frontalidade, através da abertura dos braços e do tronco e a lateralidade "prospectiva" pelo perfil da cabeça, pela direccionalidade dos pés e do órgão sexual.<sup>(12)</sup>

Mas será nas primeiras civilizações afro-mediterrânicas que o processo de representação que faz amálgama entre a frontalidade e a lateralidade irá adquirir uma

(12) Quando se fala dos órgãos que servem de referência para estabelecer a direcção frontal, costuma indicar-se a boca, a direcção do olhar e dos pés e esquece-se sempre a importância simbólico-cognitiva que para o ser humano, desde sempre, apresentaram os órgãos sexuais mais visíveis, os seios da mulher e o órgão genital masculino. Como mostram abundantemente as representações pictóricas primitivas, este último é obviamente uma parte do corpo humano que desempenhou um papel fulcral no esquema imagético que representa a frontalidade do ser humano.

esquemática e uma utilização dominante. A civilização egípcia (ver figura seguinte) imporá pratica-



Figura 3

mente a todas as representações (gravadas ou pintadas) que faz de deuses e dos homens a dualidade dos eixos horizontais: o peito e os ombros são representados de frente para o observador, sendo o rosto e os pés de perfil. Curiosamente, para os animais há apenas um eixo, já que são todos desenhados totalmente de perfil. A figura humana domina, assim, a totalidade do espaço, enquanto os animais apenas se podem perfilar.

A figura 3, que representa um baixo-relevo com o faraó Ramsés III venerando a deusa Sekhmet (XX dinastia), exemplifica a simultaneidade dos dois eixos (lateral e frontal) na representação humana.

Repare-se, ainda, como a escrita hieroglífica se coaduna com este sistema espacial de representações: cada "legenda" insere-se no mesmo eixo direccional da própria figura a que se refere. Embora as duas inscrições, junto ao faraó e à deusa, se leiam de cima para baixo, a que diz respeito ao faraó, mais próxima dele, lê-se da (nossa) esquerda para a direita, inserindo-se, deste modo, os objectos e as figuras da própria escrita na mesma direccionalidade frontal da figura a que se referem. Na inscrição da deusa Sekhmet a direccionalidade inversa, lendo-se, portanto, a inscrição

da (nossa) direita para a esquerda. Repare-se como os símbolos (figuras) hieroglíficos possuem, neste caso, direccionalidade oposta às anteriores.

Sabendo-se o valor divino que era atribuído às representações dos faraós e dos deuses, valor esse que a própria escrita hieroglífica possuía (grego *ἱερός* "sagrado, de origem divina") deduz-se facilmente daqui que a primeira dimensão da representação do sagrado é exactamente a espacialidade dos três eixos relativamente aos quais tudo, figuras e escrita, se coordena. Nada de extraordinário, no entanto: a escrita e a arte egípcias apenas explicitam aquilo que é prioritário para toda a representação mental humana —o simbolismo da espacialidade.

Como estas experimentações cognitivas da espacialidade sempre foram muito semelhantes para todos os homens, não admira que as línguas codifiquem e apresentem sob perspectivas muito idênticas a transposição da dimensionalidade corpórea para a dimensionalidade do real extra-corpóreo.

A organização mental que os homens fazem do corpo não difere, assim, muito de língua para língua. Para todas as comunidades, o corpo humano é um microcosmos simbólico com o qual posteriormente se vai medir e conceptualizar o mundo, organizando este quase como uma extensão daquele: a cabeça está sempre na âmbito da metáforização da chefia e do poder; as mãos ligam-se às actividades; os pés ao movimento e o tronco às sensações. Não só os homens, de civilização para civilização, não são substancialmente diferentes, como também não é muito diferente a organização mental com que eles medem o mundo. Repare-se, a título de exemplo, a conceptualização do corpo humano em tzeltal, uma língua maia:

Le corps est «dominé» par la tête *jol*. Sont appelés « tête », comme nous l'avons vu plus haut, le sommet de la montagne, le bout de la chandelle, le toit de la maison, le chapeau de champignon. Il existe un sème de «rondeur» dans le concept: comme le crâne, le genou ou le chou ont une tête. Par ailleurs, le concept implique une hiérarchie abstraite aussi bien que physique puisque comme dans de très nombreuses langues *s-jol* sert à désigner celui qui préside la table, et le patronyme d'un individu.

*o'tan*, «le coeur», «le buste», «l'intérieur», est situé au centre du corps. Il est le siège des sentiments de joie et de tristesse ou privation (respectivement *s-tse'tson y-o'tan*, ou *tse'el y-o'tan* et *s-mel y-o'tan*), le lieu de la sagesse et de la duplicité (*p'ij y-o'tan*, *cheb y-o'tan*), L'origine de la pensée et des paroles (*y-a'iy y-o'tan*, *pat'-o'tan*), là ou se trouvent courage, bonté, grandeur, etc. (*s-lab y-o'tan*, *lek y-o'tan*, *s-muk-ul y-o'tan...*). C'est avant tout un territoire intérieur ou plus exactement «central» qui s'oppose à ce qui est extérieur ou périphérique (cf. *o'tan te'*: « le coeur de l'arbre» / *sit te'*: « les fruits de l'arbre »).

Une des communications possibles du coeur avec l'extérieur se fait par la bouche: *ti'*, qui signifie exactement «la limite», comme dans: «la porte» (*ti' na*), « l'orée » (*ti'lum*), « la frontière entre deux terrains» (*ti' k'in-al*). La bouche formée par les lèvres est conçue comme un passage entre deux mondes opposés: le centre du corps (*o'tan*) et l'extérieur; *ti'* est de même le passage entre l'espace de la maison (*na*) et le dehors, le territoire du village (*lum*) et le territoire hors du village, le terrain d'un champs (*k'in-al*) et les autres champs. (Becquelin-Monod 1981:103-104)

Como se vê, a modelização do mundo pelo(s) espaço(s) corpóreo(s) não é, portanto, uma singularidade linguística das línguas indo-europeias. Para além do tzetal, sirva de exemplo o basco (que ao contrário do que na citação se afirma, parece não ser uma língua indo-europeia): também nesta língua, o corpo e o cosmos se interpenetram imagética e linguisticamente:

Parfois une langue continue à recéler des racines précises unissant le microcosme du corps aux éléments de la nature, alors que les traditions populaires encore vivantes ne retiennent plus dans leurs croyances qu'une partie de ces correspondances. L'*Euskara*, la langue basque, l'une des plus anciennes des langues indo-européennes, âgée sans doute de cinq mille ans, en témoigne. Cinq catégories qui correspondent aux éléments naturels des anciens Basques, cinq divinités également attestées par l'anthropologie et l'histoire du peuple basque ordonnent les composantes de la personne humaine: la terre, l'eau, l'air, le bois, le feu. Ces cinq principes de la cosmogonie donnent cinq racines lexicales qui engendrent tout un vocabulaire anatomique qui inscrit dans les veines de la langue la correspondance entre le corps humain et le cosmos. (Le Breton 1995:22-23)

Esta corporização do espaço vai levar a que as línguas busquem, obrigatoriamente, na própria dimensionalidade corpórea os marcos referenciadores para as localizações linguísticas. Esta gramaticalização do espaço corporizado, embora sob formas e perspectivas diferenciadas, segue caminhos muito idênticos em todas as línguas.

A partir de muitas línguas das mais diversas e afastadas famílias e grupos linguísticos do mundo, Soteria Svorou conclui que os elementos gramaticais que configuram a espacialidade linguística (que denomina *spatial grams*) provêm de três fontes:

The correspondence of specific nominal sources to specific types of grams gives evidence for three models: the anthropomorphic, the zoomorphic, and the environmental landmark models. These models make universal claims about

possible sources of types of spatial grams. The anthropomorphic model is the most common, while the zoomorphic and landmark models complement it, and sometimes compete with it. All three models make predictions about the sources of FRONT-REGION, BACK-REGION, TOP-REGION, and BOTTOM-REGION grams. The anthropomorphic model is more common than the landmark model for SIDE-REGION, MEDIAL-REGION, and INSIDE-REGION grams, while only the landmark model makes predictions for directional and path grams, such as ACROSS, ALONG, VIA and THROUGH. (Svorou 1994:204)

Daqui conclui Svorou da validade e universalidade dos modelos-fonte das marcações espaciais das línguas. Esses modelos fazem do nosso corpo e dos lugares em que nos movemos os marcos referenciadores de toda a configuração espacial:

The generalization we can make from the data analyzed, results in a small and coherent set of predictions about the nominal sources of spatial grams, described by the three models. Each model may make predictions about the development of grams within a single language. Not only do they predict cross-linguistic variation, but also variation within a single language. This fact strengthens the validity of the three models as universally available models to be exploited by the languages in the world. On the level of cognition, these models show that most commonly and typically we understand spatial relations in terms of familiar entities which are characterized by asymmetries. Our bodies and the environment within which we move and interact with other entities, give us the tools to understand and talk about other entities and their spatial relations. (Svorou 1994:205)

## 2.6. O espaço manipulado no significante

### 2.6.1. Os gestos, índices da espacialidade linguística

Dois homens iam pela rua fora num dia frio de Inverno. Um deles falava sem cessar, ao passo que o seu companheiro, com as mãos geladas enfiadas nos bolsos, apenas acenava de vez em quando com a cabeça. Finalmente, o falador perguntou-lhe: "Samuel, por que não dizes alguma coisa?", ao que o amigo respondeu: "Esqueci-me das luvas". (Expresso-Vidas, nº 1361, 28/11/98, p. 13)

A língua é uma das actividades humanas que não deixam muitos vestígios para os arqueólogos. Os únicos vestígios arqueológicos, para além da "recente" escrita, que podemos detectar, temos que os procurar dentro dela mesma.

E se é verdade que não podemos provar, nem talvez imaginar, como terá começado o fenómeno a que chamamos linguagem verbal, podemos, contudo, hoje encontrar vestígios daquilo que, pensamos, como muita gente, terá sido a etapa primeira da comunicação que depois evoluiu para as línguas verbais: o gesto.

Será por acaso que quando não sabemos falar uma língua e nos queremos fazer entender utilizamos sobretudo gestos, sempre acompanhados com sons, ainda que sejam da nossa própria língua? Além disso, ainda hoje, ao falarmos as línguas que falamos, a gestualidade é imprescindível. Os gestos constituem verdadeiramente um código que acompanha frequentemente as palavras<sup>(13)</sup>. As nossas comunicações fundamentais (SIM/NÃO) e as que vão mais carregadas de emoção, são quase sempre acompanhadas por gestos, o que significa que a linguagem mais "primitiva", mais funda(mental) está indissoluvelmente ligada ao gesto.

A importância que os gestos têm para a linguagem não é uma ideia nova. Por exemplo, já no século XVIII a *Gramática Filosófica* de Melo Bacelar focava a linguagem dos gestos como uma das vertentes fundamentais na comunicação linguística. Permite-se recordar algumas linhas da introdução que apresenta:

Como todos os homens nascêrão para a Sociedade, a todos os homens fez nascer o sapientissimo Creador com os mais necessarios sons, signaes, ou **accenos** (sulinhado nosso), para com elles se poderem communicar reciprocamente, e viverem em companhia. (Bacelar 1783:7)

E a prova que para ele os gestos, ou "accenos" são uma parte fundamental das línguas, é que nas notas de rodapé dessa página coloca a Pantomima, a arte (ou ciência) que estuda os gestos, ao lado da Gramática e da Ortografia como os três vértices do estudo da linguagem humana.

Esta perspectiva permaneceu completamente ignorada pela linguística clássica e só nos últimos anos se tem insistido na necessidade de não esquecer esta componente da língua.

E o que são os gestos? Simplesmente movimentos **no espaço**, no qual tentamos "desenhar" os conceitos que estamos a comunicar. Se os gestos ainda hoje são imprescindíveis às línguas, não custa muito a crer que teriam desempenhado um papel fulcral em todo o longo processo precursor do respectivo aparecimento.

---

(13) Ver, relativamente a este ponto, Beattie, Geoffrey & Shovelton, Heather, 1999, "Do iconic hand gestures really contribute anything to the semantic information conveyed by speech? An experimental investigation", *Semiotica*, vol. 123-1/2 (1999), Mouton de Gruyter.



É através do gesto que nós reforçamos o conceito que comunicamos. E reforçamo-lo tentando representar no espaço exterior aquilo que mentalmente representamos na espacialidade interior que serve de estruturadora primeira das nossas configurações mentais. Não é por acaso que as palavras que mais acompanhamos com gestos são as que mais directamente configuram ou se referem ao espaço: dizemos "*Era grande!*" e afastamos as palmas das mãos uma da outra; "*Era pequenino!*" e ilustramos fazendo o gesto inverso, ou outro, como mostrar a distância entre o dedo indicador e o polegar quando ficam em paralelo; "*Aqui*", e apontamos para o sítio onde estão os nossos pés poisados no chão; para indicar o "*ali*", esticamos o indicador na direcção referenciada; "*alto*", "*baixo*", "*junto*", "*longe*", "*à frente*", "*atrás*" e todas as que se referem a configurações prioritariamente espaciais são as mais fáceis e frequentemente acompanhadas pelos gestos.

Podemos, assim, talvez dizer que os gestos são os vestígios arqueológicos que ainda encontramos na língua que parecem demonstrar a estreita relação entre a configuração conceptual da realidade que as línguas fazem e as projecções espaciais que parecem servir de base a essas conceptualizações.

Num artigo da revista *Newsweek* que o semanário *Expresso* traduz ("O gesto é tudo", donde foi retirado o episódio das luvas citado) Sharon Begley refere um estudo de Robert Krauss, professor de Psicologia na Columbia University, sobre o papel dos gestos na linguagem oral que parece confirmar as intuições que todos os falantes têm sobre a relação entre o gesto e a palavra:

Numerosos estudos recentes já publicados ou a publicar explicam em pormenor como o facto de se falar com as mãos pode facilitar o acesso àquilo a que Krauss chama a "memória lexical". Um estudo conclui, por exemplo, que quem está a falar faz mais gestos quando tenta definir conceitos que têm uma forte componente espacial —como "debaixo de" ou "adjacente"— do que quando define palavras que são mais abstractas, tais como "pensamento" ou "mal". E os médicos notaram que os doentes sofrendo de trombozes, e cujas lesões cerebrais diminuíram a sua capacidade para nomear os objectos, gesticulam mais, "como se tentassem fazer tudo ao seu alcance para que a palavra surja", diz Krauss. (*Expresso-Vidas*, nº 1361, 28/11/98, p. 13)

Várias experiências apontam igualmente para o papel de ponte que o gesto pode fazer entre a palavra-significante e o respectivo significado:

Se gesticular é como accionar uma chave da porta da memória lexical, então uma pessoa que não consegue utilizar as mãos deve ter mais dificuldades em abrir essa porta. É essa precisamente a conclusão de um estudo publicado no "*American*

Journal of Psychology". Na experiência, os voluntários seguravam uma barra para manter as mãos quietas; quando Donna Frick-Horbury, da Appalachian State University da Carolina do Norte, lhes leu as definições (de "um instrumento antigo utilizado para cálculos"), os indivíduos não conseguiam recordar ou demoravam em geral mais tempo a lembrar-se da palavra ("ábaco") do que quando podiam gesticular livremente. "Muitos indivíduos faziam de facto o movimento correspondente à utilização de um ábaco antes de a palavra lhes ocorrer", diz o psicólogo Robert Guttentag, da Universidade da Carolina do Norte em Greensboro, que dirigiu o estudo. (Expresso-Vidas, nº 1361, 28/11/98, p. 13)

E se a estas experiências apenas se lhes deve atribuir o valor que têm, não deixa de ser curioso como parecem reforçar certas ideias localistas (já tão antigas e que agora as ciências cognitivas revalorizaram) que defendem que a génese dos modelos mentais que traduzem grande parte dos nossos conceitos é de origem espacial. O estudo de Robert Krauss parece apontar na mesma direcção, indicando, no entanto, que nem todas as pessoas constroem os seus modelos da mesma forma:

"É possível que o modo como as pessoas gesticulam reflecta o modo como pensam", diz Krauss. "As pessoas que gesticulam muito conseguem conceber as coisas em termos espaciais. Por exemplo, em vez de pensarem a 'compreensão' como um conceito puramente abstracto, podem pensar nela como fisicamente apreendendo qualquer coisa. E algumas pessoas conseguem conceber a liberdade não apenas em sentido político mas também em termos mais espaciais", tais como "sem limites", que se presta à gesticulação. (Expresso-Vidas, nº 1361, 28/11/98, p. 13)

A este respeito (encarar a metaforização espacial como uma das principais forças estruturadoras da formação de conceitos) é interessante reparar como as crianças, na fase de aprendizagem das línguas, nos dão exemplos de metaforizações espaciais que nós nunca suspeitaríamos que poderiam ser encaradas como tais.

Um exemplo vivo: Ana, uma criança de dois anos e nove meses, querendo indicar que um pintainho tinha as pernas partidas:

Ó vovó, o pintainho tem as pernas **para o ar!**

É necessário referir que o pintainho não estava de pernas para o ar (morto), mas sim vivo, na sua posição normal, mas com as pernas partidas, voltadas para os lados. A expressão utilizada "*para o ar*" significava, para a criança, "*deslocadas no espaço*" (neste caso concreto, *para o lado*). Para a criança, *partido* implicava o protótipo em que há "**separação em pedaços**" (*vaso partido; copo partido*); naquele caso, nem havia "pedaços", nem havia "separação", mas apenas "afastamento,

deslocação" (do espaço habitual). Daí que aquele conceito que se queria exprimir não coubesse em "partido" (palavra que a criança conhecia, mas atribuindo-lhe o significado prototípico de "desfeito em pedaços").

O mais curioso, e significativo quanto a nós, de todo este processo é ver-se como a conceptualização da realidade privilegia os aspectos ligados à espacialidade; como esta se "metaforiza" construindo conceptualizações que, aparentemente, não têm nada a ver com o domínios espacial, mas que acabam por fazer deste a origem de muitos conceitos que, à "superfície" de espacial nada parecem ter.

### 2.6.2. Os espaços da escrita

Há uma actividade humana, substituta da linguagem oral, onde o homem manipula o espaço, de tal forma que dessa manipulação resultam actos de comunicação da linguagem verbal. Essa actividade, é fácil de ver, é a escrita.

Só que a escrita não transmite apenas uma mensagem verbal equivalente ao acto linguístico oral: enquanto este se inscreve no **tempo**, na escrita reconhecemos uma forma que se inscreve e que se organiza no **espaço** (do papel). Por outras palavras, para além dos conteúdos linguísticos expressos, a escrita, inserindo-se no domínio espacial, é uma manipulação que abarca simultaneamente uma língua, um espaço (o do papel) e as configurações mentais de um indivíduo.

A escrita, enquanto actividade inserida na espacialidade, é portanto, uma actividade privilegiada para entrevermos as mais profundas relações que o cérebro humano desenha no espaço; ou seja: a espacialidade em que se desenrola a escrita constitui-se numa dimensão simbólica da forma como o cérebro do utilizador encara as configurações espaciais.

Na realidade, uma letra é uma porção delimitada de espaço que se insere no espaço total da folha: mais acima ou mais abaixo; mais à frente ou mais atrás. Cada vez que um falante, melhor, um escrevente, desenha uma letra, uma palavra, uma linha ou um conjunto delas numa página em branco (sobretudo sem linhas de orientação), ele, além da mensagem linguística, tem que resolver um primeiro problema (que conscientemente nunca o é): o delimitar a espacialidade da folha para representar a escrita. É que o escrevente tem várias possibilidades de manusear o espaço da escrita: a letra pode ser maior ou menor; alta ou baixa; inclinada mais para a direita ou mais para a esquerda: as linhas podem ter tendência para serem ascendentes ou descendentes; a escrita pode deixar uma margem esquerda, ou direita, grande ou pequena. As possibilidades de variação são enormes.

Ora o interessante deste fenómeno é que as idiossincrasias individuais que temos na nossa escrita revelam muito daquilo que nós somos. E porquê? Porque a

maneira como nos "apropriamos" do espaço da folha de papel traduz as concepções que o nosso cérebro faz das relações com os outros e com o mundo. E isto só é possível (e é isto que nos interessa para aqui) porque o ser humano atribui ao espaço e às relações espaciais um carácter simbólico e figurativo. E é curioso ver que a simbologia presente na grafia com que representamos a língua é exactamente a mesma que configura os modelos mentais de quem a fala. A grafologia, ciência ou técnica, que estuda e analisa o fenómeno, comprova-o copiosamente.

Em primeiro lugar, convém não esquecer que o nosso sistema gráfico se realiza da esquerda para a direita e de cima para baixo. Este sistema coincide com as orientações mais básicas da espacialidade humana que identifica "esquerda" com "anterioridade, passividade" e direita com o inverso, "posteridade", "actividade". A razão é simples e universal: a maior parte dos seres humanos tem mais força, habilidade e sensibilidade na mão direita que, por isso mesmo, é a mais utilizada.

Por conseguinte, também na nossa escrita, a parte mais à esquerda representa "anterioridade" e a direita "posteridade".<sup>(14)</sup> Temos assim que, logo em primeiro lugar, o nosso sistema gráfico segue (mas podia não seguir, como os alfabetos semitas) as linhas gerais daquilo que estamos habituados a associar à dualidade anterior/posterior.

Ora o desenho gráfico que nós utilizamos para representar as letras revela coincidências espantosas relativamente a esta orientação anterior/posterior e a outras noções básicas que configuram a espacialidade, como por exemplo alto/baixo, grande/pequeno, ascendente/descendente, entre outras.

Como já dizia Saussure, a acreditar no que outros por ele escreveram no célebre *Curso de Linguística Geral*, a letra "t" pode ser desenhada de várias formas, desde que não se confunda com nenhuma outra que o sistema gráfico do escrevente utiliza:

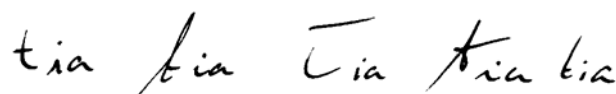


Figura 4

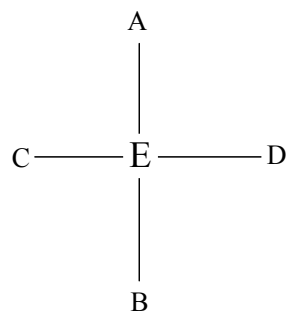
Isto implica que, ao escrevermos, temos bastante liberdade para preferirmos espaços mais à esquerda ou mais à direita, mais acima ou mais abaixo, mais cheios ou mais vazios; escrever "a subir" ou "a descer", ou, então, opções intermédias ou mistas. Ora a mancha gráfica que utilizamos simboliza, melhor, traduz mecanismos cerebrais

(14) Sem pretender exagerar a relação étnica entre os processos de escrita e a mentalidade colectiva dos utentes de uma língua, convém notar que os povos semitas, que sempre viveram em comunidades fortemente hierarquizadas onde os valores da tradição e da religião (o passado) eram (e ainda hoje o são!) os guias orientadores da sociedade, preferiram a escrita da direita para a esquerda (orientada para o "passado"); os chineses, que se consideravam "filhos do céu", preferiram uma escrita não horizontal, mas vertical, orientada de cima para baixo.

que aproveitam o espaço da folha para representarem os nossos primitivos semânticos sobre o espaço. Ou seja: o escrevente reproduz no espaço da escrita os seus esquemas imagéticos pessoais sobre o espaço. E por isso é que a grafologia é tão interessante: ela confirma as intuições valorativas que o género humano tem sobre as relações espaciais.

Na década de trinta do século XX, um médico suíço, Max Pulver, traçou as coordenadas simbólicas interpretativas das grafias pessoais.<sup>(15)</sup> E até hoje tal esquematização não só não foi posta em causa, como sucessivamente confirmada e aproveitada pelas várias vertentes da grafologia que têm hoje aplicações que vão desde a criminologia até à psicologia e psiquiatria. E o mais interessante é que esse esquema coincide com tudo aquilo que a nova faceta cognitiva das ciências humanas vem pondo em destaque.

O esquema apresentado é o seguinte:



A= acima, céu, luz, dia, espírito, virtude  
 B= Abaixo, inferno, escuridão, noite, matéria, pecado  
 C= Esquerda, ontem, passado, mãe, família, íntimos  
 D= Direita, amanhã, futuro, os outros, mais além  
 E= Centro, presente, hoje, o imediato, eu, autocontrolo

Figura 5

Mauricio Xandró<sup>(16)</sup> resume a simbologia destas coordenadas espaciais na escrita:

Max Pulver ha llegado a una serie de contrastes simbólicos, tan certeros, tan expresivos, tan importantes, que han sido rápidamente aceptados en todo el mundo, incluso por otros investigadores de campos próximos como he dicho anteriormente.

Dice este investigador que el hombre se mueve marchando entre el cielo y el abismo. Todos asociamos a Dios y lo digno lo noble, lo espiritual, como lo de arriba, más alto que nuestras cabezas. Por eso decimos que una persona se ha dignificado, se "ha levantado", "ha subido", para significar con ello un triunfo sobre las pasiones, un destacar profesionalmente, una mayor santidad.

(15) PULVER, Max, 1931, *Symbolik der Handschrift*, Orell Fussli, Zúrique. Tradução espanhola de 1953, *El simbolismo de la escritura*, Ed. Victoriano Suárez, Madrid.

(16) XANDRÓ, Mauricio, 1979 *Grafología Superior*, Herder, Barcelona. Ver também BRESARD, Suzanne, 1976, *L'Écriture, Empreinte de l'Homme*, Édouard Privat, Éditeur, tradução portuguesa (s/data) *A Grafologia — Método de exploração psicológica*, Europa-América e ainda HERTZ, Herbert, 1977, *A Grafologia*, colecção SABER, Europa-América.

La parte baja de la escritura y también *lo bajo* y *rastrero* lo simbolizamos abajo. "Esa *ha caído*", decimos cuando sabemos que una mujer ha pisoteado su honra. Cuando alguien ha fracasado decimos que "ha caído" también. Pecar es caer. El abismo, lo material, lo bajo e instintivo está debajo de nuestros pies, cerca del abismo infernal.

Al escribir, en los trazados occidentales, vamos de izquierda a derecha. Por eso, según Max Pulver, la parte de atrás o izquierda representa el ayer, el pasado, y cuanto hay en la derecha el porvenir. Cada uno de nosotros al movernos, nos hallamos en el presente, entre ayer y mañana, en el suelo, entre cielo y abismo. Por eso, si trazamos una cruz, *el centro representa* el YO, el individuo, *la parte superior* lo digno, lo espiritual, las ideas, *abajo* lo material, lo instintivo, lo práctico y libidinoso, *la izquierda* la tendencia a la madre, al pasado, y *la derecha* el porvenir, los proyectos y realizaciones, los otros. (Xandró 1979:44-47)

É evidente que, como adverte de início qualquer grafólogo, há múltiplas vertentes numa escrita a ter em conta, e nenhuma pode ser interpretada apenas por um índice. Não nos interessa aqui uma análise grafológica de uma qualquer escrita; mas talvez seja curioso apresentar dois ou três exemplos de personalidades célebres que ilustram como o homem simboliza no espaço os seus esquemas mentais e estados de alma e como essa simbologia é transposta para o espaço da escrita.

Apresentam-se quatro assinaturas de Santo Inácio de Loiola, respectivamente de 1541, 1546, 1551, 1553<sup>(17)</sup>. Note-se como a assinatura vai pouco a pouco abandonando os espaços inferiores — ligados ao "terreno", "prático", "concreto" e vai subindo, acompanhando o percurso espiritual e místico do santo. A assinatura de 1553, da Carta de Obediência é sintomática: já quase não existem traços abaixo do corpo das letras e a volta ascendente da direita, que era sempre mais baixa que a da esquerda, eleva-se acima de toda a assinatura.



Figura 6

Desde a primeira até à última, a tendência é de ascensão; na última, parece que a parte que ligava à terra foi "cortada", desaparecendo quase por completo, ficando apenas a direccionalidade ascendente.

<sup>(17)</sup> Xandró 1979:16

Semelhante é a evolução que sofre a assinatura do poeta Federico Garcia Lorca, apresentada desde uma versão mais antiga (a da esquerda em cima) até a uma das últimas (em baixo, à direita, correspondente a 1935).<sup>(18)</sup> É bem evidente a progressiva valorização do pensamento idealista, ascendente, que, talvez inconscientemente é enredado por uma planta **trepadeira**:

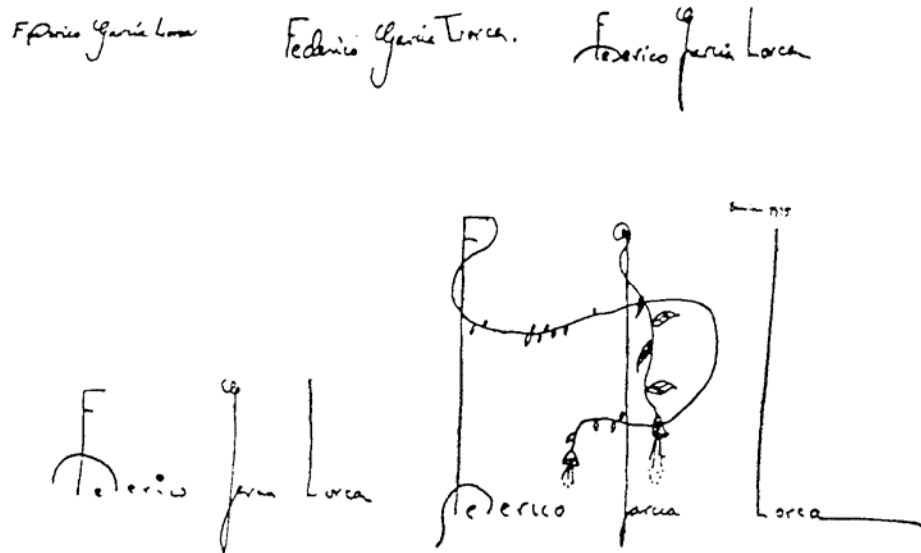


Figura 7

É curioso notar como estas assinaturas se assemelham à de Almada Negreiros, talvez o artista português deste século que mais artes praticou, nitidamente um espírito apolíneo, que prolongava em vários centímetros a haste do "d":

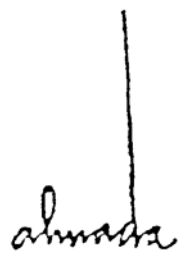


Figura 8

Ainda relativamente ao simbolismo da oposição alto/baixo, vejam-se estas duas rubricas de Napoleão. A primeira (A) da altura do seu triunfo em Austerlitz, e a segunda (B) a seguir à derrota de Waterloo:<sup>(19)</sup>

---

(18) Xandró 1979:45

(19) Xandró 1979:43



Figura 9

A primeira é nitidamente ascendente, acabando num movimento perfeitamente vertical de subida. É a superioridade da vitória, o domínio absoluto; a segunda é semelhante, mas com uma rotação de 90°: descendente, em direcção ao baixo, à queda.

Para terminar o simbolismo da oposição ascendente/ descendente, duas curiosas escritas: uma de Luís XVI e outra de Maria Antonieta.

A do rei começa por ser descendente, mas termina a linha a subir:<sup>(20)</sup>

Figura 10

Segundo Xandró (1979:124) esta escrita indica que

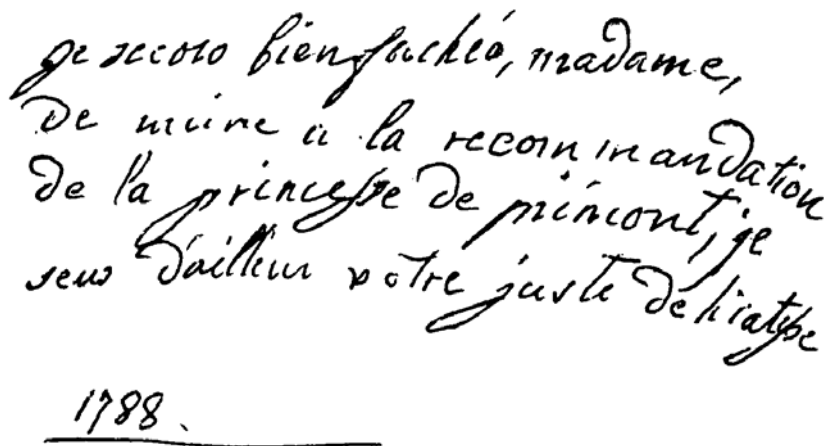
Se inician las tareas y trabajos con desaliento, sin empuje, pero el choque con las dificultades y obstáculos en lugar de hacerle abandonar le obligan a superarse, le pican el amor propio, le estimulan, y remata bien su tarea.

Já a de Maria Antonieta se inscreve numa espacialização inversa: começa por ser ascendente, mas do meio para o fim da linha, cai: <sup>(21)</sup>

(20) Xandró 1979:123

(21) Xandró 1979:125





Je sors bienfaisé, madame,  
de mine à la recommandation  
de la princesse de mincont, je  
suis l'ailleur votre juste de l'iatype  
1788.

Figura 11

Para Xandró (1979:125) nesta

escritura correspondiente a MARIA ANTONIETA, [...] la dirección de líneas es convexa, asciende al comenzar el avance y cae al final de la línea. Sus impulsos conscientes de estímulo no le son suficientes para compensar la fuerza adversa de las circunstancias. Parece que está diciendo, después de un breve intento inicial fallido: "No merece la pena; nada se puede hacer; estoy vencida..."

Se, como acabámos de ver, na escrita a oposição cima/ baixo denota as oposições espiritual/ material, alegria/ tristeza, dominador/ dominado, entre outras, a oposição esquerda/ direita aponta a maneira como nos relacionamos com o **antes** (esquerda) e com o **depois** (direita) (ver figura 5).

Relativamente a esta oposição (esquerda/direita) passado/ futuro) há duas indicações a ter em conta: a inclinação da letra para a esquerda ou para a direita e o "fugir" das linhas de uma margem ou da outra.

Todas as interpretações grafológicas são unânimes em confirmar que uma escrita inclinada para a esquerda, ou/e que aproveite ao máximo a margem esquerda da folha, representa um apego ao passado, ao fechar-se sobre si mesmo e ao medo do outro e do futuro:



A voir el effroy de la peur

Quando la escritura se cae materialmente a la izquierda, superando el grado de inclinación — mejor dicho inversión de 45°, nos hallamos ante la escritura CAIDA A LA IZQUIERDA.

En general, indica huida del ambiente. Fuerte introversión. Temor y cobardía, grandes inhibiciones. (Xandró 1979:154)<sup>(22)</sup>

Ao inverso, a escrita que parece tombar para a direita, e/ou que aproveita ao máximo a margem direita, indica extroversão, um voltar-se para o futuro:

*Quando se escribe a mano*

Decimos que una escritura es inclinada cuando su grado de ángulo hacia la derecha oscila entre 120° y 135°.

En general, corresponde a la actitud vital extravertida. Como movimiento primario hacia adelante entraña cordialidad, afabilidad y natural sociable. Esta escritura es propia de los entusiastas que dan gran importancia a los dictados del corazón. (Xandró 1979:150)<sup>(23)</sup>

Como já antes se indicou, o espaço deixado em branco (ou não) na margem esquerda ou direita reforça esta simbologia: é igualmente índice da oposição "valoração do passado" (margem esquerda cheia e direita virgem) ou "inclinação para o futuro" (margem esquerda virgem e direita cheia).<sup>(24)</sup>

O que até aqui se foi vendo ajuda-nos a perceber como o ser humano, nas suas manifestações físicas e representações mentais, está profundamente ligado às simbologias que atribui ao espaço. Este é muito mais que a mensurabilidade física dos e entre os objectos. O homem é primordialmente um ser espacial e o espaço, para além de ser a condição primeira da sua existência e das suas manifestações vitais, é igualmente, e por causa disso, a base primeira e omnipresente da sua compreensão, simbologia e representação da realidade.

Dentro deste âmbito, a grafologia é particularmente interessante, já que não apenas confirma que o espaço mantém uma simbologia de fundo para o ser humano, como também nos prova que cada um, cada ser na sua individualidade, manifesta na

(22) Suzanne Bresard (s/dada:28): "O revirar dos movimentos para a esquerda, na pessoa que não é fisicamente travada no seu gesto, parece resultar do contrapeso de um obstáculo que se opõe ao avanço espontâneo sobre o espaço livre da folha. Travados, os movimentos indicam uma reacção de defesa, de medo inibidor. O obstáculo pode ser real ou imaginário: é a representação mental do obstáculo que trava o lançamento espontâneo do movimento para a direita"

(23) Suzanne Bresard (s/dada:26) confirma: "Os movimentos propulsionados para a direita, no seu avanço sobre o espaço vazio da folha, são uma auto-afirmação espontânea".

(24) "El margen de la izquierda, muy estudiado y muy rico en significados, representa elementalmente el orden, el tren de vida, [...] y también es otro de los caminos para reflejar los movimientos del YO al TU, impulsos de extraversión, de iniciativa y decisión, y también gestos hacia el YO, introvertidos, vacilantes o de retroceso." (Xandró 1979:193)

"La zona de la derecha simboliza y representa el porvenir y los otros, por eso el ir sobre el lado de la derecha de una manera firme y segura equivale a un excelente impulso personal inconsciente de cara a nuestras relaciones y realizaciones, puesta la vista en el futuro." (Xandró 1979:205)

espacialização da sua escrita essa mesma simbologia que o retrata nas suas mais profundas e secretas (muitas vezes, até para ele mesmo) esquematizações mentais.

## 2.7. Espaço físico e espaço perceptivo

### 2.7.1. A subjectividade do espaço euclideano

A percepção do próprio corpo implica sempre a percepção do espaço em que ele, corpo, se situa. Corpo e mundo (=espaço) envolvente são duas realidades inseparáveis, já que a percepção de um corpo é sempre de um corpo situado num determinado espaço que o contém e o de-**fine** (também no sentido mais primitivo da palavra). Ninguém consegue ter a percepção do seu ser corpóreo sem simultaneamente perceber o espaço onde ele se situa, a envolvência espacial que o contém. A arquetípica relação conteúdo-contidente, a metáfora do contentor, através da qual nós percebemos grande parte do mundo exterior, tem aqui o seu fundamento.

Esta relação "auto-consciência corpórea"-mundo (=espaço envolvente) é tão entrelaçada que, no início, a criança não sabe distinguir os limites entre o seu próprio corpo, o corpo materno e o espaço envolvente; não distingue o *eu* do *não-eu*.

Na posterior diferenciação que vai sendo feita, o próprio corpo, que coincide com o eu, não é visto como mais um dos objectos do mundo, mas como a entidade que se lhe opõe. Ou seja, existe o meu corpo, eu, e tudo-o-resto, o mundo, que será percebido, medido e apreendido relativamente ao *eu* que passa a ser a medida que enforma tudo o que me é exterior. Esta realidade, que coincide com o espaço exterior, vai ser, portanto, subjectivamente construída a partir do espaço do *eu*, significando *a partir* não apenas o ponto de referência inicial, mas igualmente a unidade de medida a utilizar. Por isso mesmo, porque tudo tem de ser medido **em relação** a um sujeito, é que as línguas não possuem marcadores espaciais que impliquem distâncias objectivas, quilométricas, independentes dos falantes.

Mesmo quando se passa de um sistema de referência espacial profundamente subjectivo, relacionado com um sujeito (*aqui*) para um outro mais objectivo (*o local em que se encontra quem fala*) que, servindo-se de uma terceira pessoa coloca a referencialidade fora do acto enunciativo, mesmo neste caso, não se pode dizer que há uma objectividade de referência espacial. O que acontece é que o sistema admite várias perspectivas, vários pontos de vista, mas não dispensa que o espaço seja sempre medido em relação aos intervenientes.

Esta objectivação do espaço subjectivo é sempre uma objectivação relativa, nunca independente de um sujeito que orienta o próprio espaço:

Naturalmente dire che lo spazio è sempre costruito a partire da um soggetto e da uno sguardo che lo orienta non significa che non esistano forme oggettivate di pensare e rappresentare lo spazio, che occultano il soggetto e la sua prospettiva specifica. Lo spazio oggettivato è il risultato di una messa in prospettiva, di una sorta di spostamento in terza persona che è però più complesso di un puro *débrayage* enunciativo perché i meccanismi che regolano il funzionamento della oggettivazione spaziale sono più complessi di quelli che presiedono il sistema pronominal, in quanto mettono in gioco altri e diversi parametri. Nel linguaggio si possono rintracciare precise tracce del passaggio da spazio soggettivo a spazio oggettivato: si pensi al doppio sistema di riferimento spaziale che permette di definire lo stesso punto nello spazio come "qui" (facendo riferimento allo spazio soggettivo dell'enunciazione) o "il luogo dove si trova il parlante", due espressioni che non sono affatto semanticamente equivalenti, dal momento che la seconda fa riferimento ad uno spazio oggettivato, in terza persona, da cui è stata appunto occultata la soggettività del parlante. Ma la possibilità di meccanismi oggettivanti non deve ingannare sulla natura sempre e comunque prospetticamente orientata dello spazio: lo spazio non può che essere fenomenologicamente percepito, e quindi testualmente descritto, a partire da un punto di vista, cioè dalla presenza di un soggetto che lo orienta. (Violi 1996:84-85)

Mesmo as concepções que temos, ou que a geometria teve até aos nossos dias, sobre o espaço a três dimensões, o chamado "espaço euclidiano", não são concepções objectivas, no sentido de serem independentes, quanto à sua estruturação, de quem as elaborou — os seres humanos.

Na verdade, é costume contrapor o espaço psicológico, subjectivo, humanizado, ao espaço físico, "real", matemático, sendo este euclidiano, mensurável tridimensionalmente. O espaço euclidiano é um espaço construído *a posteriori* e não *a priori*; é o espaço dos objectos sem observador. Por isso mesmo é que o espaço euclidiano tem de ser construído a partir do espaço perceptivo, e não o inverso. No entanto, o espaço euclidiano, no qual foi construída toda a geometria matemática até ao século XX, é um espaço projectado a partir do corpo humano. É o espaço que mede a largura a partir da *lateralidade* (proveniente da oposição corpórea esquerda/direita), mede o comprimento a partir da *frontalidade* (proveniente da oposição corpórea *trás/frente*) e mede o altura a partir da *verticalidade* (construída sobre a oposição corpórea *cima/baixo*). Isto só é possível porque o corpo humano é simétrico (daí as oposições serem duais e a exigência de *esquerda/direita*), se insere na verticalidade (que proporciona a oposição *cima/baixo*) e caminha e vê, na sua posição mais habitual, para a frente (o que exige a oposição *trás/frente*). Por isso, é que tanto o espaço euclidiano, como todo o espaço antropomorfizado, é um espaço de seis lados; melhor, um espaço

*três vezes dois* (daí as três dimensões euclidianas): lateralidade, verticalidade e frontalidade, cada qual com dupla faceta.

É, portanto, este modelo de corpo que o ser humano possui que origina a repartição do espaço nas três dimensões clássicas. Estas, longe de serem as que "objectivamente" retratam o espaço, não são mais do que resultantes da focalização do espaço que nós, seres humanos e devido ao corpo que temos, fazemos. E depois, devido a isto, a espacialidade que o ser humano foi valorizando, quer ontogenicamente, quer filogenicamente, privilegiou e privilegia a espacialidade *duas vezes três* que o cubo representa: os homens depressa intuíram que o espaço cúbico era o mais adequado à sua fisicidade e o mais prático: as vasilhas quanto mais próximas da forma cúbica, menos espaço ocupam e mais capacidade têm; as cavernas, e depois as casas, devem ser o mais cúbicas possível, pela mesma razão. Além disso, o espaço cúbico de uma casa não é mais que o prolongamento, e por isso mesmo o contentor ideal, da tríplice dimensionalidade corporal.

Um exercício de imaginação pode ajudar-nos a ver como mesmo o espaço geometrizado matematicamente (na concepção tridimensional euclideana) resulta menos das características do universo e do mundo do que da nossa específica configuração corpórea.

Imaginemos, então, que no nosso mesmo universo existia um planeta habitado por seres de duas dimensões. Podemos pensar numa espécie de sombras, ou de manchas, apenas com comprimento e largura, que se moviam sobre a superfície, assim como a sombra de um pássaro se vai movendo pelas superfícies por onde passa. Se esses "seres" existissem assim, só com comprimento e largura, eles apenas eram capazes de "ver" objectos com duas dimensões. Tudo o que se elevasse acima da superfície, para eles não existia. Se um objecto de três dimensões, por exemplo uma mosca, pousasse nesse espaço, os seus habitantes, a duas dimensões, não veriam a totalidade da mosca, mas apenas os pontos de contacto que as patas da mosca faziam com a superfície: tudo o que ultrapassasse a superficialidade, para eles seria inexistente. A mosca, por isso, tinha vindo "do nada" e de repente "aparecido" e quando levantasse, desaparecia (para aquele espaço bidimensional). Aquela mosca teria, por isso, apenas duas dimensões, que era o que conseguiam ver. O respectivo "universo mental" representaria, com certeza, o espaço e tudo o que nele se situasse apenas a duas dimensões; o que, **na realidade** (nossa) fosse um cubo, para eles, na melhor das hipóteses, imaginando uma superfície completamente plana, seria apenas um quadrado, que era a parte do cubo que "cabia" naquela espacialidade.

Da mesma forma, também nós seres humanos concebemos o universo numa forma tridimensional porque os nossos sentidos captam três facetas do espaço, o que não invalida que a realidade possa ser muito mais complexa, não apenas a quatro, mas a n-dimensões, como se pode começar a pensar a partir das últimas etapas da física actual.

Violi (1991:75-76) resume esta problemática dizendo que há sempre que ter em conta que

ogni tipo di spazio, anche lo spazio oggettivo e generale, sia sempre *modellizzato a partire dal corpo umano*. È il nostro corpo lo schema generale di riferimento e interpretazione che proiettiamo sul mondo, ed è a partire da esso che la realtà che ci circonda prende in primo luogo forma per noi.

### 2.7.2. A funcionalidade cognitiva do espaço perceptivo

No entanto, o "verdadeiro" espaço que para as línguas interessa é o das vivências humanas: o espaço perceptivo. O espaço perceptivo é o espaço do sujeito como ponto de convergência dos vectores estruturantes das noções espaciais. Por isso, talvez seja mais lícito falar de espaços, no plural, já que o sujeito se considera a si mesmo como não-estático, não definitivo espacialmente, mas mutável e variado.

A pluralidade dos espaços implica que se tenha que fazer, desde logo, uma distinção fundamental entre *espaço* e *lugar*.

Aliás, não é difícil perceber que as noções espaciais que o ser humano vai progressivamente estruturando são as de *lugar*, e não de *espaço*.

O lugar é o concreto, é o sítio, é onde se situam os seres e as coisas. O lugar é uma delimitação da universalidade que é o espaço, delimitação essa configurada diferentemente pelas línguas.

O espaço não pode ter pontos de referência: ele engloba tudo. O lugar tem, porque é sempre situado relativamente a um sujeito, a um objecto ou a um outro lugar.

Pode mesmo afirmar-se que o espaço não é uma dimensionalidade que as línguas estructurem. Para as línguas não há "o espaço": há "lugares". Estes são concebidos como limitados e finitos e por isso mesmo, ao contrário do espaço, podem ser configurados, localizados e postos em relação com os objectos que englobam.

Quer isto dizer que os espaços do sujeito são os espaços dos objectos em relação ao sujeito. Depois, por abstracção, o sujeito pode ignorar a multiplicidade dos seus pontos de referência e imaginar um mundo sem sujeitos, mas apenas com objectos. Nesse mundo, estes mesmos objectos terão que ser medidos/enformados em relação a eles mesmos: e surge o espaço euclídeo. Este é um espaço do objecto sem relação. Por isso mesmo é que as coordenadas euclídeas são coordenadas de um objecto-só. As relações espaciais euclídeas são perspectivadas relativamente a três linhas que se interseccionam num ponto e que estão sempre num ângulo equivalente a um quarto de círculo (90°) umas das outras. O ponto de intersecção é interior ao objecto e este é medido por linhas paralelas relativamente às três referidas.

O espaço perceptivo começa a construir-se, pelo menos, no próprio acto do nascimento. A primeira grande experiência que o ser humano tem ao nascer é, sem dúvida, a experiência da inserção num novo espaço. Nos primeiros tempos, esta inserção não é visualizada na sua totalidade. A criança, é um dado inquestionável, apreende primeiro o seu corpo, depois o corpo do outro (mãe, normalmente) e só depois começa a inserir os outros objectos numa exterioridade relativa a ela mesma, até construir a sua primeira configuração do espaço exterior.

Este percurso é, de si, já sintomático, relativamente não apenas à importância que as configurações espaciais têm para o indivíduo, como também à sequencialização dessas mesmas configurações.

Na verdade, poderia à primeira vista parecer mais "urgente" que desde o início a criança tivesse uma noção "correcta" das relações espaciais e que distinguisse univocamente o seu "eu" do resto do mundo. No entanto, as últimas descobertas sobre o processamento cerebral dos bebés talvez nos ajudem a explicar alguns porquês da configuração do espaço linguístico.

Se a criança já nascesse com algum conteúdo inato sobre a organização espacial, toda a futura perspectivação espacial teria que ser feita em função desse inatismo. Ora o que as últimas investigações demonstram é que o cérebro dos bebés não é uma espécie de computador feito e que espera ser programado, mas antes um organismo que se vai construindo, mesmo fisicamente, em função das suas interações com o mundo exterior.

Está demonstrado que são as primeiras experiências sensoriais que vão decidir que células nervosas e sinapses vão prevalecer e quais vão ser apagadas. Isto significa que a criança ao tomar contacto visual, primeiro consigo, depois com a mãe e só depois com o mundo exterior, está a construir no cérebro o caminho que depois irá ser a medida desse mesmo mundo exterior. Este processo permite, naturalmente, que cada indivíduo construa não apenas a sua configuração espacial, mas igualmente os mecanismos cerebrais com que a irá configurar.

Por tudo isto é evidente que as progressivas noções espaciais só podem ser construídas a partir das interações com o mundo envolvente. Portanto, lógico será que as nossas configurações espaciais vão organizando a realidade de acordo com as nossas experiências fundamentais.

Sendo certo que as nossas experiências cognitivas sobre o espaço reservam um domínio privilegiado à visão, não admira, portanto, que esta seja, pacificamente, tida como a fonte primordial estruturadora das configurações espaciais.

Assim, normalmente, o espaço é concebido como uma realidade essencialmente formada e estritamente dependente da percepção visual. No entanto, na estruturação da dimensão espacial não entram apenas os mecanismos visuais. Podemos mesmo dizer que o espaço e a visão são, de algum modo, realidades independentes e não mutuamente implicativas. As noções espaciais não se constituem apenas por fotoimpressão visiva, ocular, da realidade. Mesmo os cegos de nascença, ao contrário do que acontece com as cores, possuem uma referencialidade espacial que não diferirá muito da das outras pessoas.

Então que mecanismos presidem à percepção do espaço?



A resposta a esta pergunta costuma, hoje em dia, referir o conceito de *propriocepção*, conceito introduzido por um neurofisiólogo no fim do século XIX <sup>(25)</sup>:

questo sesto senso segreto è indispensabile al costituirsi di quello che potremmo definire il nostro senso di noi stessi, la autopercezione della nostra stessa esistenza psicofisica, del nostro essere organismi viventi. È infatti solo grazie alla propriocettività che noi avvertiamo il nostro corpo come 'veramente' nostro, appartenente, o meglio coincidente con ciò che noi siamo. La problematica della propriocezione sconfina qui con il concetto filosofico stesso di coscienza. (Violi 1991:64)

A *propriocepção* não é nem um mecanismo puramente fisiológico, nem totalmente psicológico:

la propriocezione in quanto percezione del nostro essere corporeo, costituisce la connessione e la cerniera fra psichico e fisiologico e non è completamente riducibile a nessuno dei due ordini presi isolatamente. (Violi 1991:65)

É portanto o nosso "sentir o corpo" que, juntamente com a visão e com os órgãos do equilíbrio, nos permite elaborar a espacialidade na qual vamos inscrever as nossas conceptualizações ulteriores.

Se apelarmos às nossas vivências pessoais, somos capazes de reconhecer que realmente, e ao contrário do que a uma análise mais apressada poderia parecer, o nosso "sentir" o espaço não depende exclusivamente da visão.

Nós, mesmo de olhos fechados, temos uma percepção relativamente boa do espaço em que nos encontramos e das distâncias entre as coisas. De noite, conseguimos movimentar-nos, mesmo que não consigamos ver nada, desde que o espaço nos seja familiar e o tenhamos memorizado.

Parece também ser um dado evidente que a nossa consciência de inserção espacial está ligada ao sentido do equilíbrio. Não é por causa de termos os olhos vendados que não nos conseguimos deslocar; mas se, de olhos vendados, nos fizerem rodopiar algumas vezes, perdemos as noções espaciais **simultaneamente** com o equilíbrio, o que parece apontar para a estreita ligação existente entre as duas realidades.

Pensamos que não se pode dizer, no entanto, que o sentido do equilíbrio seja o elemento fundador das nossas primeiras sensações como seres que se sentem num espaço. Uma criança com menos de um mês já tem alguma percepção (ainda que inconsciente, claro) do espaço em que se insere. Quando pegamos nela e bruscamente

---

(25) Violi 1991:64 utiliza a palavra italiana "propriocezione", construída por semelhança com a clássica "autopercezione". Se esta última, em português, equivale a "autopercepção", pensamos que se pode traduzir aquela por "propriocepção"

fazemos um movimento como se a deixássemos cair, ou fazemos outro qualquer movimento rápido, a criança abre os braços como que a tentar equilibrar-se. Ora ela ainda não tem a noção de equilíbrio. Por conseguinte, o que a faz reagir assim é o sentir-se deslocada de uma forma que poderia ameaçar a sua sobrevivência. Isto parece indicar, portanto, que os mecanismos de percepção espacial, do sentir (e não apenas do "ver") o espaço são dos primeiros a serem adquiridos pelo ser humano. Aliás, parece até mais natural que a noção do equilíbrio resulte destes primeiros mecanismos espaciais, quase instintivos, do que o inverso, já que para haver equilíbrio, melhor, para já antes haver a noção que é preciso **tender** para o equilíbrio, é necessário sentir-se num espaço, já que o equilíbrio não é mais do que uma determinada posição que a criança toma relativamente às coordenadas espaciais em que se situa.

A própria forma como a percepção visual descodifica a realidade que capta indica que não pode ser apenas a visão a construir as cognições espaciais.

Na captação de todas as nossas cognições fundamentais, os órgãos sensoriais não captam a "realidade pura", mas a realidade-em-função. Ou seja, é mais importante captar a relação que a realidade pode ter para com o sujeito do que apreender a fisicidade da realidade extra-sujeito (ou seja, não-subjectiva, **objectiva**). As ilusões ópticas são a prova de que os nossos mecanismos sensoriais não podem captar objectivamente a realidade. Elas servem para mostrar que a percepção do espaço não coincide com o espaço real, físico e que mesmo que saibamos que o que estamos a ver é uma ilusão óptica (por exemplo, quando medimos e confirmamos a ilusão), continuamos a "ver" a ilusão e não a realidade. Na figura 12, {a} e {b} não nos parecem iguais, já que a nossa visão tende a perceber como mais extenso do que em posição horizontal, um elemento colocado na verticalidade:

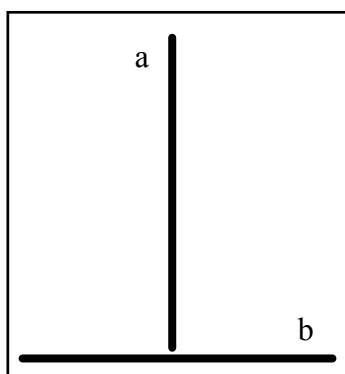


Figura 12

No entanto, {a} e {b} medem exactamente o mesmo, como se pode confirmar com uma régua.

Fenómeno semelhante acontece com as "distorções" que os nossos mecanismos perceptivos fazem à realidade que objectivamente é diferente.

Repare-se nas figuras 13 e 14:

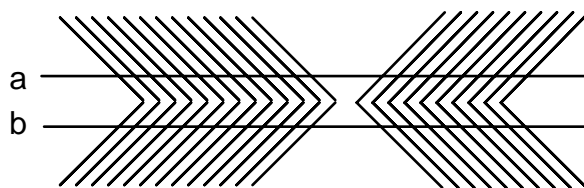


Figura 13

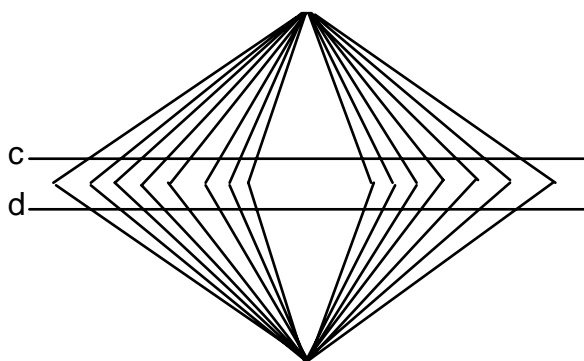


Figura 14

Parece que as linhas não são completamente rectas. Dá a sensação que {a,b} curvam para fora e que {c,d} curvam para dentro. No entanto, {a,b} e {c,d} são perfeitamente rectas e paralelas.

A própria dimensionalidade global dos objectos pode ser distorcida. Nestas figuras,

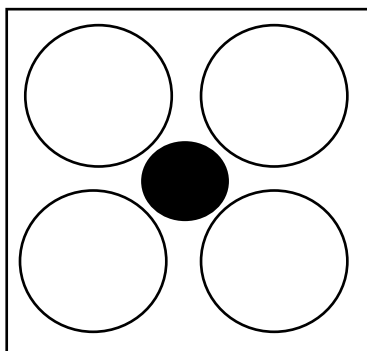


Figura 15

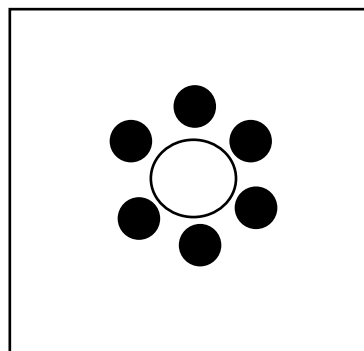


Figura 16

a bola do centro parece maior na figura da direita do que na da esquerda. Contudo, é exactamente do mesmo tamanho (copiada pelo computador).

No entanto, mesmo depois de sabermos a verdade, continuamos a "ver" o mesmo espaço: o perceptivo e não o real.

Para além das ilusões ópticas, fenómenos similares como os dos contornos ilusórios ajudam-nos a compreender como a percepção visual do espaço recria os objectos na sua inserção, de tal modo que muitas vezes "vemos" figuras que não existem, mas que nós construímos com limites de outras figuras, essas sim, existentes.

O chamado triângulo de Kaniza ou a sinusoidal subjectiva<sup>(26)</sup> (Nakayama 1995:16) são clássicas exemplificações disto mesmo. No primeiro caso, o observador vê um triângulo que nunca foi desenhado, mas que o próprio observador necessariamente constrói:

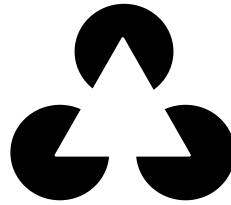


Figura 17

No segundo caso, vemos uma linha sinusoidal onde apenas se desenharam segmentos de recta verticais:

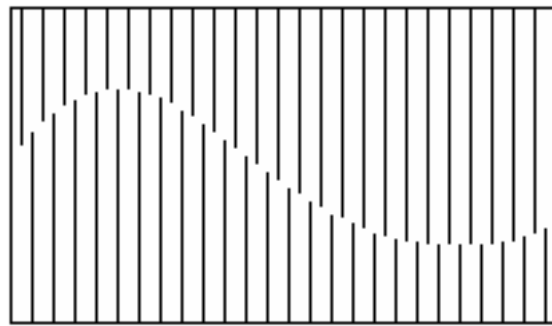


Figura 18

Esta distorção perceptiva do real não deve ser, no entanto, entendida como um "defeito". Ela é bastante eficiente na medida em que não percepção os objectos discretamente, como elementos independentes, agrupando-os antes em conjuntos que sabe serem mais facilmente manuseáveis. Os nossos mecanismos perceptivos e cognitivos não estão feitos para nos "dar" a realidade, mas para que nós possamos interagir com essa mesma realidade através da construção de padrões de mapeamento com os quais a manipulamos cognitivamente.

### 2.7.3. A primordialidade das representações espaciais

O binómio Espaço/Tempo é, inquestionavelmente, o primitivo estruturador de todos os mecanismos perceptivos do homem. Kant, ao considerar o espaço e o tempo como as duas formas puras da intuição sensível, pretende realçar o papel estruturador que estas duas vertentes detêm na conceptualização que fazemos da realidade (a

---

(26) Para estes e outros exemplos ligados à representação visual de superfícies, ver Nakayama 1995. Para uma maior e mais geral fundamentação dos espaços perceptivos a nível visual, pode consultar-se Kosslyn 1995.

"intuição sensível" liga-se nitidamente à cognição). Os conceitos de espaço e tempo, embora possam ser considerados primitivos (intuitivos para a sensibilidade, diria Kant) representam já uma etapa de passagem dos mecanismos perceptivos orgânicos, como a visão, para os mecanismos do conhecimento, da compreensão:

la binarité Espace /Temps est un **comprendre** primitif par rapport au simple **voir**; elle est une façon que se donne la pensée d'**entendre** l'expérience d'univers, une première analyse du tout indistinct que constitue le voir mental de l'univers. Espace et Temps sont deux **modes d'entendement** de l'univers. (Cervoni 1991:65).

Espaço e tempo mantêm uma quase indissolubilidade.

O homem insere-se tanto num como noutro, embora com graus de consciencialização diferentes. Na verdade, se o espaço é a primeira fonte das percepções sensoriais, o tempo é a sua envolvência mais vital e mais premente. À agentividade que o homem desempenha face ao espaço contrapõe-se o processo de paciente, a que não pode fugir, relativamente ao tempo.

Um e outro são, pois, os vectores sob os quais o homem estrutura todas as suas vivências. A própria noção de *vida*, e da respectiva ideia-chave, o movimento, derivam necessariamente da dualidade espaço-temporal:

Le mouvement, fondateur de toute vie, les implique l'un et l'autre de manière indissociable. Dans la conscience que nous avons de l'un et de l'autre s'opposent des impressions de continuité et de discontinuité, de globalité et de distinction, grâce auxquelles nous nous éprouvons et connaissons les choses. Nul doute que, dès les lointaines et lentes origines de l'humanité, tout discours sur le monde fut articulé à partir de ces oppositions. (Zumthor 1993:13)

Porém, ainda que continuamente omnipresentes nas vivências de cada ser humano, o espaço e o tempo permanecem como realidades desconhecidas:

espace et temps sont-ils choses ou idées, formes concrètes ou catégories de l'entendement? Emergent-ils dans notre esprit comme données premières, ou ne font-ils que trahir des poussées plus profondes, voire une unique poussée? (Zumthor 1993:13)

As ligações que o homem mantém com o tempo são sempre racionalizadas, porque apreendidas obrigatoriamente através de uma reflexão. As que estabelece com o espaço são imediatas, directamente abarcadas pelas exigências biológicas primárias. Por isso mesmo, é que enquanto a percepção do tempo é praticamente inexistente nos animais, a do espaço é instintiva e omnipresente.

Assim, a anterioridade do espaço sobre o tempo parece ser uma realidade que decorre da percepção que fazemos do mundo:

Il est d'autant plus remarquable que, dans ces dérapages, c'est toujours le temps qui glisse vers l'espace, comme si le langage était mieux propre (on l'a souvent assuré) à saisir la réalité spatiale que toute autre. L'expérience de l'espace constitue, à l'évidence, l'un des fondements sur lesquels l'être humain organise conceptuellement les autres domaines du 'réel'. (Zumthor 1993:27)

Por isso, porque a percepção espacial é prioritária para o homem (e para os outros animais) não admira que se busque no espaço e nas suas representações a fonte para boa parte das conceptualizações que fazemos sobre o mundo.

Assim, os cientistas ligados ao estudo da cognição, animal e humana, põem em destaque o facto de as coordenadas espaciais funcionarem como os primeiros e mais rudimentares eixos sobre os quais se estruturam as representações do mundo.

Proust (1995) defende

l'hypothèse que la capacité de se représenter les objets et événements du monde extérieur en tant que détachés de soi dépend essentiellement de la capacité de recalibrer ses entrées sensorielles plurimodales sur la base d'invariants spatiaux. (Proust 1995:563)

Proust parte do pressuposto de que as formas seleccionadas comumente por toda a humanidade para determinada função possuem a forma otimizada para exercerem essa função. Assim, por exemplo, o martelo é utilizado para enterrar objectos pontiagudos, como os pregos, porque considerando as leis da mecânica, considerando os materiais que existem na natureza e a morfologia do utilizador, é o martelo que possui a forma otimizada para exercer as funções que exerce.

Da mesma forma a física e a morfologia do olho adquiriram a forma otimizada para captarem e poderem fazer uma representação dos raios luminosos do meio ambiente.

A função representativa que os animais possuem exige várias estruturas funcionais que actuem em sinergia: receptores, estruturas de memorização, articulação com a parte motora, etc.

Para Proust, há três condições essenciais que um sistema de representação, para ser fiável, deve satisfazer: 1) atingir verdadeiramente a informação; 2) poder avaliar a sua própria representação; 3) ter a capacidade de corrigir possíveis erros.

Dentro desta perspectiva, assinala Proust,

l'information spatiale constitue le pivot d'une représentation véridique du monde, tant parce qu'elle procure l'information redondante nécessaire à l'extraction d'invariants, que parce qu'elle présente des conditions d'évaluation et de rectification de l'erreur. (Proust 1995:569-570)

Em favor da sua tese, da prevalência das representações espaciais, Proust recorre ao funcionamento do mecanismo de *recalibração*. Para tal, socorre-se de uma experiência feita com corujas por Knudsen<sup>(27)</sup> onde é estudada a correspondência entre a percepção visual e a auditiva

O organismo dispõe de várias entradas sensoriais que vão ser a fonte das representações construídas. A variedade sensorial evita as possibilidades de erro, na medida em que quantos mais órgãos coincidirem no reconhecimento de uma experiência cognitiva, mais probabilidades há de essa experiência traduzir a realidade. No entanto, a variedade das mesmas entradas sensoriais pode criar conflitos de dados divergentes. É necessário, então, que o organismo disponha de formas de avaliar e resolver estes conflitos. Esse mecanismo, em neurofisiologia, designa-se por *recalibração*.

Relativamente aos mecanismos da recalibração, a experiência de Knudsen consistiu em colocar na orelha de uma coruja um tampão que reduzisse o volume sonora captado pelo ouvido. Como se sabe, as corujas orientam-se não apenas pela visão, mas também por uma espécie de radar que consiste na emissão de certas frequências e respectiva recepção. Depois de os ultra-sons emitidos terem batido num obstáculo, a partir do tempo e intensidade de recepção, as corujas (e os morcegos) calculam a distância e a posição dos mesmos obstáculos. A coruja em questão recebia, assim, percepções visuais correctas e auditivas incorrectas porque não correspondiam às equivalências tradicionais que a coruja fazia entre distância visual e recepção dos sons.

Ora o que Knudsen verificou foi que o mecanismo de recalibração da coruja lhe permitiu resolver o erro da incompatibilidades entre mecanismos perceptivos diferentes do seguinte modo: houve uma mudança progressiva da projecção do estímulo auditivo sobre a zona óptica de tal modo que pouco a pouco o cérebro foi estabelecendo uma nova equivalência real a partir das sensações visuais recebidas. Ou seja, o cérebro corrigiu a equivalência informação auditiva/informação visual:

Ce réalignement cortical est le produit d'un dispositif de recalibration à la faveur duquel les entrées perceptives sont mises en cohérence en fonction des exigences d'une représentation centrée sur le monde. (Proust 1995:573)

---

(27) KNUDSEN, E. I., 1983, "Early Auditori Experience Aligns the Auditory Map of Space in the Optic Tectum of the Barn Owl", *Science*, 222, pp.939-942.

Para Proust a conclusão que se impõe é que os mecanismos de recalibração provam que quando o cérebro tem de resolver incompatibilidades entre informações divergentes, **as informações visuais e espaciais são as que comandam os outros mecanismos perceptivos:**

Ce que nos apprennent les travaux sur la recalibration, c'est qu'elle suppose le concours d'au moins deux modalités sensorielles; la modalité qui domine l'autre dépend moins des propriétés intrinsèques d'une modalité particulière, que de *la qualité de l'information spatiale qu'elle véhicule*. Ce fait empirique rend compte d'une caractéristique philosophiquement essentielle, à savoir que la véridicité de la perception ne dépend d'aucun trait permanent du monde, tout en dépendant chaque fois crucialement d'un gradient de fiabilité entre les sources d'information. Que ce gradient de fiabilité concerne avant tout l'espace ne doit pas surprendre, si, comme on espère l'avoir montré, c'est de l'espace que se tirent les conditions primitives de la cohérence des contenus représentés. (Proust 1995:573)

E Proust lembra muito justamente que o que está aqui em causa não é apenas saber como o cérebro interage com as informações que recebe ou como os animais organizam os seus instintos de defesa. É que são estes mesmos mecanismos que constroem as representações mentais (as "ideias", no sentido grego, visual do termo) com que nós conceptualizamos semanticamente a realidade:

Le lecteur estimera peut-être que le résultat de tant d'efforts est bien décevant: où est l'intérêt, se plaindra-t-il, d'attribuer à un organisme des représentations du seul fait qu'il peut mettre en accord ses récepteurs pour extraire des informations cohérentes? J'espère avoir montré que ce fait est bien plus qu'un dispositif facilitant la prédation; c'est le socle primitif dont dépend à la fois l'évaluation sémantique des représentations et la constitution d'un monde indépendant d'objets. (Proust 1995:574)

#### 2.7.4. Do espaço perceptivo à configuração linguística

A espacialidade, constituindo a dimensão em que o ser humano se insere que abarca a fisicidade do seu corpo, dos objectos que o rodeiam e do descontínuo entre aquele e estes, é sem dúvida um terreno privilegiado para se procurarem as relações entre a faceta linguística e perceptiva.

É a espacialidade, coisificada no "espaço", que nos permite a experiência das coisas, a começar pela experiência de sentir o nosso próprio corpo. Segundo



algumas hipóteses, na língua-Eva das nossas línguas indoeuropeias (se é que a houve), o próprio radical da palavra *espaço* é o mesmo da palavra *experiência*.<sup>(28)</sup> O radical indoeuropeu *\*per* será, nessa hipótese, comum ao termo grego *πεῖρα* (*peira*), que significa "prova, experiência, ensaio, experiência adquirida"<sup>(29)</sup> (de onde vem o termo *empírico*) e ao verbo *περάω* (*peraô*) com o significado de "passar através; ir, avançar; atravessar"<sup>(30)</sup>, verbo este derivado da preposição (e advérbio) *πέρα* (*pera*) que significa "limite; mais além de", que é um conceito eminentemente espacial.

As metáforizações do espaço que utilizamos servem para referirmos praticamente todas as nossas vivências:

A nossa vida **prolonga-se pelo espaço** de **curtos** anos; **avancamos para** o futuro, **indo pela** vida **fora**. Podemos **subir alto** ou **descer** ao **nível** mais **baixo**. Mas o **maior** orgulho são a **verticalidade** de carácter e os sentimentos **elevados**.

A espacialidade é o laço que ata a linguagem à experiência que vamos construindo no e sobre o mundo: tudo passa pelo espaço e só é possível através dele. Por isso a organização espacial é o ponto fulcral, é a sala de estar onde podemos descobrir o encontro das nossas estruturas perceptivas e cognitivas com a faculdade da linguagem.

À primeira vista, o Espaço-P(erceptivo) reflecte-se no Espaço-L(inguístico). Em datas não muito afastadas, psicolinguistas como H. Clark (1973) defendiam que as propriedades do Espaço-P eram unilateralmente projectadas no Espaço-L.

O estruturalismo linguístico mais duro tem tendência a defender que tudo o que é conceptual o é através da (e apenas possível pela) língua:

A primeira noção de espaço que o homem tem lhe é dada por sua língua. Como a língua é aprendida na infância, nós não temos consciência de como conceituamos o espaço. Vamos pela vida a fora pensando, raciocinando e vivendo, usando aquelas noções que a língua nos fornece. (Pontes 1992:11).

Hoje em dia, no entanto, a tendência das investigações é descobrirem progressivamente o grau de dificuldade em se identificarem estas duas realidades: o espaço perceptivo e o linguístico. Como referem os psicolinguistas, há uma correlação menos directa e mais complexa entre o Espaço-P e o Espaço-L (Batoréo 1994:43). Além disso, os estudos desde o início da década de noventa não mostraram qual é a

(28) Para aprofundar esta questão, ver Julius Pokorny, 1959, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Berna, referido por Violi 1991:62.

(29) Isidro Pereira, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto.

(30) Isidro Pereira, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto.

componente estruturadora inicial (se a há): se o conhecimento espacial não-linguístico se a organização semântica da língua (Batoréo 1994:46).

As propostas de Piaget sobre a aquisição relativamente tardia de determinadas relações espaciais pelas crianças (Piaget e Inhelder, 1948) foram sendo sucessivamente confirmadas por variados estudos mais actuais a que Landau (1996) faz referência, sobretudo no que diz respeito ao eixo da frontalidade. As noções de *atrás/à frente* são relativamente tardias:

a number of studies have shown that terms such as *in front of* and *behind* are not completely mastered until around age four or even later; this compares to terms such as *in* or *on*, which appear much earlier and do not appear to undergo much developmental change. (Landau, 1996:335)

Esta realidade, concretamente a compreensão da configuração linguística do eixo da frontalidade, deve-se naturalmente ao facto de esta orientação poder envolver múltiplas perspectivas e variadas relações entre os elementos configurantes e a configurar. Para além disto, há ainda a considerar o facto de o ponto estruturador, referencial, poder ser um qualquer objecto, o próprio locutor ou o alocutário. Com todas estas variáveis, as possibilidades de configuração para uma mesma situação podem ser muitas e divergentes. Mesmo até contraditórias.

Como iremos tentar demonstrar, ao longo deste trabalho, a dificuldade maior reside no facto de, para além de todas estas variáveis, existirem múltiplos modelos que configuram a relação *atrás/ à frente*, dos quais cinco, que apresentaremos, funcionam como mais recorrentes.

A experiência pessoal mostrou-nos, por observação directa, como realmente a configuração *atrás/ à frente* é relativamente tardia.

João, com quatro anos e quatro meses (em 20/04/98), vendo a prima, pela primeira vez no voador, recuar quase contra a parede, diz aflito: "Olha a Inês a andá pá fente!" (tradução: "olha a Inês a andar para a frente!"). Na realidade, a Inês, como todas as crianças que começam a movimentar-se num voador (ou aranha), tinha começado a andar para **trás**.

Todos estes elementos nos permitem verificar, portanto, que a construção de um modelo cognitivo não implica automaticamente o domínio da sua explicitação linguística. Ou seja, a relação entre a aprendizagem linguística, concretamente das noções espaciais, e o desenvolvimento dos conceitos cognitivos nem sempre é paralela. Várias experiências parecem apontar para o facto de as crianças saberem distinguir cognitivamente conceitos espaciais mas não saberem ainda utilizar os respectivos termos linguísticos. Depois de descrever uma experiência com 33 crianças, Cromer (1991) conclui:

whereas the 33 children performed at about the same high level on non-linguistic tasks assessing their concept of front-back orientation, their scores for linguistic knowledge of *front* and *back* ranged from extremely low (eight children) to perfect (five children). Conversely, none of the children succeeded on the linguistic tasks while failing on the concept tasks. The results suggest, then, that, contrary to the hypothesis with which Levine and Carey began, acquisition of the concept 'front-back orientation' precedes acquisition of the words *front* and *back*. (Cromer 1991:70)

Apesar, por conseguinte, de não haver certezas absolutas na relação entre a construção dos modelos cognitivos da percepção espacial e o domínio da sua verbalização linguística pensamos, no entanto, que há dados indesmentíveis que se podem inferir das relações que a espacialidade implica relativamente ao homem. Se mesmo uma grande parte dos animais superiores tem noções de territorialidade (o que implica noções de espacialidade) não admira que estas noções também sejam arquetípicas na espécie humana. Por outro lado, a noção de distância, nos seres humanos, é muito precoce e anterior ao uso da língua.

Por tudo isto, será fácil de aceitar que depois do começo do uso da língua é muito difícil distinguir (se é que é possível) aquilo que provém do linguístico e o que provém do perceptivo. No entanto, parece pacífico que as sensações de vivência física espacial terão que ser, forçosamente, pré-existentes ao uso de uma língua.

## 2.8. A percepção do espaço e a construção de arquétipos

Dans l'unicité de l'expérience, l'espace, la pensée et la langue réfèrent ensemble au corps, autour duquel se crée le monde. Le regard qui perçoit celui-ci est appel à la parole, refus de la violence qui, par cette perception même, lui est ainsi faite: le sujet serait possédé par l'espace, phagocyté par lui si la parole n'inversait cette relation dramatique. D'ou, on peut le supposer, l'identité qu'établissent bien des mythes entre la parole et la lumière. (Paul Zumthor, 1993:24)

Para além da diferenciação ontogenética entre espaço físico e perceptivo, a longa história da humanidade, implicando que as vivências alteram os padrões cognitivos do homem, vai sedimentando nas línguas os resultados das mesmas vivências e das cognições que cada comunidade constrói. Por isso, o espaço físico e o espaço perceptivo também não coincidem porque a visão que o homem tem do mesmo espaço varia conforme as épocas e os lugares em que vive:

Nous avons perdu le sens qui faisait à nos ancêtres (jusque dans un passé relativement récent) vivre l'espace comme une *forme* globale, conférée à l'étendue brute: abstraite, mais ainsi même signifiante. (Zumthor 1993:15)

Deste modo, as relações que o homem estabeleceu entre espaço e tempo nem sempre foram as que hoje concebemos. Como afirma Paul Zumthor,

Il fallut attendre notre XIV<sup>e</sup> siècle pour voir la première horloge mécanique, permettant d'exprimer arithmétiquement le déroulement des durées. D'où l'impression, ressentie par certains historiens, que l'homme des premiers âges avait mesuré l'espace au moyen du temps, alors que son descendant moderne mesure le temps grâce à l'espace. S'il y eut, sur ce point, comme je le pense, en effet retournement des visées, c'est durant l'ère de notre 'Moyen Age' que, peu à peu, il se produisit. (Zumthor 1993:15)

O espaço é percebido primeiramente como o campo em que o meu olhar situa os objectos. É, simultaneamente, qualquer coisa que os separa de mim, mas que ao mesmo tempo os liga a mim. Esta dualidade *separação/união*, que a realidade exterior ao indivíduo manifesta, é que faz nascer a nossa concepção do espaço.

Ou seja: o espaço é uma não-realidade. Ele não existe enquanto *res*, mas apenas enquanto modalidade da situação/ percepção na díade *realidade/homem*.

É assim que o espaço se torna "representativo" (segundo a terminologia de Piaget). Ele é ordenado e sistematizado pelas capacidades simbólicas do sujeito perceptivo. Este, para ordenar as concepções que vai estabelecendo tem que primeiramente ordenar e *de-finir* o caos espacial onde decorre todo o seu espaço vital.

Para Zumthor, esta conceptualização espacial feita pela espécie humana e continuamente reformulada desde as origens vai criando determinadas estruturas mentais arquetípicas, que ele define como

formes élémentaires, matricielles, douées d'un fort potentiel émotif et qui, présentes (comme une esquisse ou un principe structurel) dans le *schème* et par là, dans l'*image*, leur confèrent leur dynamisme et en déterminent le contenu sémantique. Je donne à ces formes l'appellation d'*archétypes*, à la suite moins de Jung que de G. Durand, et à cela près que j'en fournis, s'il y a lieu, une description non mythologique, proche des algorithmes de la linguistique générative. La nature même de mon objet me semble exiger cette prudence. L'archétype, ainsi compris, est d'un autre ordre que le mythe. Ce dernier, en son essence, est récit, alors que le premier ne l'est pas - mais pourrait être interprété comme une trace mémorielle isolée,

épurée, réduite à une poussée imaginative, d'expériences extrêmement anciennes.  
(Zumthor 1993:18)

Hoje em dia, os nossos conceitos sobre o espaço são influenciados pelos modernos conhecimentos científicos e tecnológicos que sobre ele temos. São cada vez mais abundantes as provas que com o aparecimento das novas tecnologias os conceitos de espaço e tempo, para o homem moderno, se estão a alterar. Nos últimos anos, a divulgação efectiva da *Internet*, ligando virtual e realmente todos os sítios e todos os momentos do mundo, trará, com certeza, alterações na forma como a nossa e as futuras gerações conceptualizarão a vivência espaço-temporal. O conceito tão em voga de *aldeia global* é já sintomático disto mesmo.

Em épocas mais recuadas, contudo, os conceitos sobre o espaço que os homens possuíam eram os depositados nos sistemas cognitivos através dos arquétipos e das vivências culturais que a espécie humana havia cristalizado. E não nos podemos esquecer que as línguas que hoje falamos foram conceptualmente moldadas em tempos bastante recuados, nomeadamente em tempos em que Paul Zumthor situa uma concepção espacial muito mais "corporalizada" do que aquela que hoje possuímos:

Les aspects très techniques qu'a revêtus, dans un passé récent, notre sempiternelle confrontation avec l'espace ont, il est vrai, brouillé la limpidité des archétypes et tendent peut-être à les expulser de notre imaginaire! Il n'en allait pas ainsi à l'époque plus ancienne (...). Pour l'homme du X<sup>e</sup> siècle, du XV<sup>e</sup> encore, son corps n'était autre que son mode spatio-temporel d'existence, exemple physique et conceptuel de tout ce qui, dans l'espace, se pose ou se meut. Le temps, en revanche, trop chargé d'interprétations religieuses, échappait presque entièrement à cette analogie.  
(Zumthor 1993:18-19)

Note-se como Paul Zumthor refere a diferença relativamente às concepções temporais, muito mais "ideologizadas" já que filtradas pelas concepções religiosas.

Ora se isto é assim, se as relações homem/espaço variam ao longo dos tempos, é fácil perceber que as línguas acabam por adquirir sedimentações dos conceitos e esquemas mentais que o homem vai construindo sobre o espaço. Assim sendo, as línguas reflectem directa ou indirectamente este percurso mental arquetipicamente (na acepção de Zumthor) cognitivo. Veja-se que as mesmas línguas, por exemplo, continuam a referir-se ao Sol como sendo dotado de movimento à volta da Terra (*o Sol vai alto, o pôr do Sol*). Os mecanismos linguísticos referenciadores da realidade não mudam com a mesma rapidez que mudam as concepções científicas sobre a mesma realidade. Assim sendo, as vivências cognitivas que as nossas línguas experimentaram na altura do seu "nascimento" podem, de alguma forma, elucidar-nos

sobre muito daquilo que hoje nos ajudam a codificar. Os conceitos sobre o espaço, sendo dos mais primitivos e vitais para o ser humano, adquirem inevitavelmente aspectos e concepções mentais que se infiltram e moldam as configurações linguísticas do mesmo espaço.

Por tudo isto, parece-nos útil referir um período vital na constituição e estruturação das línguas neolatinas —a Idade Média— não apenas por ser a época cronológica em que isso aconteceu, mas pelo facto (que Zumthor também refere) de nesta época os modelos mentais construídos sobre a realidade (o que implica também ou primeiramente o espaço) serem dotados de uma força imagética muito forte. Como Zumthor assinala, é a altura em que os arquétipos colectivos dominam sobre a experimentação individual.

Não é, pois, novidade nenhuma dizer-se que as actuais línguas latinas tiveram na Idade Média o período em que foram moldadas e no qual se processaram ou se desenvolveram as bases e os esquemas mentais que elas acarretam até aos nossos dias.

Nada mais do que a língua transporta consigo o passado; a língua é o seu passado. Por isso, é que não é possível "fazer" uma língua para usar; só se pode usar uma já há muito feita. Embora uma língua, para funcionar, tenha que ser perspectivada sincronicamente, na realidade, ela constrói-se diacronicamente. E neste construir-se através do escorregamento dos tempos, como dizia Fernão Lopes, vai-se moldando e simultaneamente incorporando as vivências dos homens que a fazem e que a falam.

Como afirma o historiador José Mattoso, especialista da Idade Média,

As mutações de linguagem são especialmente significativas das mutações de mentalidade ou das alterações civilizacionais. (Mattoso 1997:615)

O que equivale a dizer que há uma interdependência mútua entre as alterações sociais, sobretudo quando estas implicam mutações de mentalidade, e as alterações semânticas que os falantes introduzem nas línguas.

É nesta perspectiva que pensamos ser mais do que simples curiosidade compreender os modelos mentais da componente espacial que configuravam as crenças e as vivências do homem medieval relativamente ao espaço, concebido sob perspectivas diferentes das que hoje temos:

Les langues médiévales ne possédaient pas de mot permettant d'exprimer, fût-ce avec approximation, notre idée d'espace. (...) L'«espace» médiéval est donc ce qui est entre deux: un vide à remplir. On ne le fait exister qu'en le parsemant de sites. Le lieu est, lui, lourd d'un sens positif, stable et riche. (Zumthor 1993:52)

Acentuando tudo isto, recorde-se como para o homem da Idade Média simbologia e realidade são duas faces da mesma moeda.<sup>(31)</sup>

Dentro da simbologia do homem medieval, a imagem e a cor são elementos mais importantes para a construção do seu universo de crenças do que o raciocínio lógico. Implica dizer, portanto, que o significado dos signos linguísticos (=imagens mentais) que homem medieval utiliza é (re)formado nesta rede cognitiva que assenta em duas importantes vertentes que se confundem com a espacialidade — a cor e a imagem:

O analfabetismo, que restringe a acção do texto escrito, confere às imagens um poder muito maior sobre os sentidos e sobre o espírito do homem medieval. A Igreja, conscientemente, serve-se da imagem para o informar e para o formar. A carga didáctica e ideológica da imagem — pintada ou esculpida — prevalece durante muito tempo sobre o valor propriamente estético. Em francês arcaico, o escultor é denominado «*imagier*» (criador de imagens). Um sistema simbólico, que deforma as formas para lhes realçar o sentido, impõe-se até ao século XIII, época em que um novo sistema simbólico baseado na imitação da natureza e no uso da perspectiva — a que chamamos «realismo» — o substitui. O homem medieval transferiu do céu para a terra a visão do universo que lhe é dada pela representação artística.

Mas, no decorrer de todos estes séculos e, no final, com um certo exagero, o homem medieval — homem visionário no sentido psicológico e sobrenatural do termo — é impelido a ver e a pensar, a cores, o universo e a sociedade. As cores são simbólicas e constituem um sistema de valores que muda continuamente. A primazia do vermelho, cor imperial, cede o lugar ao azul, cor da Virgem e do rei de França. O sistema branco/preto é quase imediatamente ideológico. O homem medieval habitua-se a hesitar perante o verde, cor ambígua, imagem da juventude sedutora e perigosa, a reconhecer o mal nas personagens e nas superfícies amarelas, cor da falsidade. O listrado, o pintalgado designam, sobretudo, um perigo mortal. O ouro, valor supremo, que é e não é uma cor, domina. (Le Goff 1989: 28)

---

(31) "Tal como o poeta Baudelaire, o homem medieval vive numa «floresta de símbolos». Foi Santo Agostinho que o afirmou: o mundo é constituído por *signa* e por *res*, ou seja, por sinais, símbolos, e por coisas. As *res*, que são a verdadeira realidade, permanecem ocultas; o homem apercebe apenas sinais. O livro essencial, a Bíblia, tem uma estrutura simbólica. A cada personagem, a cada acontecimento do Velho Testamento, corresponde uma personagem e um acontecimento do Novo Testamento. O homem medieval é um «descodificador» contínuo, o que reforça a sua dependência em relação aos clérigos, peritos em simbologia. A simbologia comanda a arte e, em especial, a arquitectura, para a qual a Igreja é, acima de tudo, uma estrutura simbólica. Impõe-se na política, onde o peso das cerimónias simbólicas, como a sagração dos reis, é considerável e onde as bandeiras, os brasões e as insígnias desempenham um papel fundamental. Reina na literatura, onde assume frequentemente a forma de alegoria." (Le Goff 1989: 27)

O homem medieval partilha estruturas mentais comuns — uma espécie de genes imagéticos que as línguas acarretaram até nós:

O que legitima a evocação de um homem medieval é o facto de o sistema ideológico e cultural em que está inserido, o elemento imaginário que traz em si, imporem à maioria dos homens (e das mulheres) desses cinco séculos — clérigos ou leigos, ricos ou pobres, poderosos ou fracos — estruturas mentais comuns, objectos de crença, de fantasia e de obsessão análogos. É certo que o estatuto social, o nível de instrução, as heranças culturais e as zonas geográfico-históricas introduzem diferenças na forma e no conteúdo dessas atitudes culturais e psicológicas. Mas o mais surpreendente é o que possuem e exprimem de comum. O homem ocidental dos nossos dias manteve, mais ou menos atenuados, alguns desses hábitos de mentalidade ou de comportamento. (Le Goff 1989: 25)

A palavra é o grande veículo cognitivo, imagético e informativo da Idade Média. A memória individual e colectiva (que não é mais do que a grande base de dados da língua) é o grande registo onde o indivíduo e a sociedade armazenam toda a tradição e todo o saber. Qualquer coisa só é aceite como da tradição se justificada e corroborada pela memória:

Muitos dos homens da Idade Média são analfabetos, como é o caso da grande maioria dos leigos até ao século XIII. Nesse mundo de iletrados, a palavra tem uma força especial. Das pregações o homem medieval extrai noções, anedotas, instrução moral e religiosa. É certo que o texto escrito tem um grande prestígio baseado no prestígio das «Sagradas Escrituras» e dos clérigos, homens de escrita, a começar pelos monges, como o *scriptorium* — o lugar da escrita, o aposento essencial de todos os mosteiros — comprova. No entanto, o grande veículo de comunicação é a palavra. Isso pressupõe que a palavra seja bem conservada. O homem medieval é um homem de memória, de boa memória. Exerce-a naturalmente ou por formação especial. Nos processos, nos conflitos, o testemunho dos anciãos, homens de grande memória numa sociedade onde a esperança de vida é breve, é privilegiado. Os intelectuais, os homens de leis e os mercadores aprendem mnemotecnia. As «artes da memória» têm um papel importante na formação do homem medieval. Numa sociedade em que o juramento — muito vigiado pela Igreja — é tão importante, um homem que «mantém a sua palavra», cuja fidelidade é comprovada por uma longa memória, instrumento de boa reputação (*bona fama*), é um homem de peso. O cristianismo do homem medieval é um cristianismo de tradição, de memória. Jesus, na noite de Quinta-Feira Santa, ao instituir a Eucaristia no fim da Ceia, não disse aos apóstolos: «Fazei isso *em memória de mim*»? (Le Goff 1989: 27)



Para o homem medieval, o espaço é fundamentalmente simbólico, não no sentido puramente sgnico, mas em sentido real. Se simboliza, é. Há lugares/espços sagrados. Mesmo os criminosos, se estão dentro de um lugar sagrado (por exemplo, uma igreja) não podem ser presos.

O simbolismo da própria cidade marca, para o homem da Idade Média, a fronteira com o campo e a vida feudal, com todos os deveres, obrigações e direitos da cidadania.<sup>(32)</sup> As noções espaciais são profundamente modificadas pela mudança do novo viver em cidade, por oposição ao espaço fechado da dominação feudal:

Um dos aspectos essenciais do grande progresso do Ocidente após o ano mil, é o desenvolvimento urbano, que atinge o seu apogeu no século XIII. A cidade modifica o homem medieval. Restringe o seu círculo familiar, mas alarga a rede de comunidades em que ele participa; no centro das suas preocupações materiais,

---

(32) "Os cidadãos e, em primeiro lugar, os mercadores, tinham conquistado, em toda a parte, as liberdades necessárias às suas actividades. A partir de finais do século XII, os costumes opressivos ou humilhantes estavam, aqui e ali, reduzidos a vestígios; havia um direito cidadão que se sobrepunha às jurisdições que lhe faziam concorrência (os «banos», que dividiam entre si a cidade) e, mesmo nos casos em que o exercício da justiça permanecia inteiramente nas mãos dos senhores, a jurisprudência dos tribunais, constituídos pelos habitantes mais influentes, tendia para a unificação da condição de pessoas e bens. Os homens de negócios dispunham de um direito isento de formalismos paralisantes e podiam recrutar, sem qualquer impedimento, a mão de obra necessária para as suas oficinas, controlar pesos e medidas, mercados e feiras, regulamentar a admissão de pessoal e os ofícios e intervir eficazmente em favor dos seus concidadãos vítimas de roubo ou de sequestro arbitrário.

Para falar verdade, beneficiar dessa solidariedade colectiva pressupunha uma cidadania difícil de conquistar; implicava uma admissão, a existência de um padrinho, um período de residência muitas vezes superior a um ano, a inclusão num ofício ou a aquisição de um imóvel. Fazer parte do povo não era fácil e uma maioria de habitantes desprovidos de recursos revelava-se incapaz de transpor as muralhas erguidas no interior de uma minoria ciosa. Todavia, o simples facto de se residir durante muito tempo na cidade concretizava — mesmo para além dos sonhos de um trabalho seguro e de ascensão social — uma esperança fundamental: acima de tudo, viver com relativa segurança, ao abrigo das muralhas que sustinham as pessoas a cavalo e os salteadores; depois, não morrer de fome, dado que a cidade possuía reservas, capitais, uma força suficiente para levar a porto seguro os seus carregamentos de trigo; finalmente, a esperança de sobreviver nos períodos de desemprego e de miséria, graças à distribuição de rações, às migalhas da rapina, do poder e da caridade, as três irmãs que as muralhas cidadinas tornaram mais fortes.

Se a cidade começa «no limite da sua periferia, como uma casa começa à entrada do seu jardim» (A. Lombard Jourdan), as muralhas constituem a fronteira decisiva que separa dois espaços. No Ocidente — à excepção da Inglaterra — todas as cidades estão cercadas de muralhas; símbolo da unidade conseguida ou obra do príncipe, as muralhas identificam a cidade. E os cidadãos? São «camponeses encerrados entre muros», como afirmam os nobres alemães preocupados com a expansão das cidades. Por necessidades políticas e militares, todas as cidades são fechadas e, à medida que vão crescendo, vão reconstruindo um pouco mais longe as suas defesas — Gand, cinco vezes mais longe, entre 1150 e 1300; Florença, três vezes. Quando demoram a fazê-lo, a guerra vem chamá-las à ordem. Assim aconteceu no reino de França, por volta de 1350.

Capital considerável (de 100 a 150 000 libras para Reims, no século XIV), o anel de pedra, objecto de orgulho mas devorador de dinheiros, determina o conjunto da vida urbana: estrutura a população estável que divide, por sectores, a guarda dos muros e das portas, marca o tempo quotidiano — as portas fecham-se ao cair da noite —, confere um carácter sagrado ao que existe no seu interior, mas, acima de tudo, dá uma nova forma ao espaço e determina, em grande parte, a originalidade da paisagem." (Rossiaud 1989: 101)

coloca o dinheiro, alarga os seus horizontes, propõe-lhe meios de se instruir e de se cultivar, proporciona-lhe um novo universo lúdico.

Por isso, para Jacques Rossiaud, o *citadino* existe. Mas está encerrado num espaço, num lugar que pode ser o melhor ou o pior do mundo, de acordo com a sua ocupação e a sua mentalidade. Para o monge, que procura a solidão, esse espaço é a Babilónia, mãe de todos os vícios, trono da impiedade. Para o clérigo ávido de saber e de discussões, para o cristão que ama a Igreja e os ofícios religiosos, é Jerusalém. Na maior parte dos casos, o citadino é um imigrado recente, um antigo camponês. Tem de se inserir na cidade, tem de conseguir aculturar-se. Como refere o provérbio alemão, é raro que o ar da cidade liberte, mas oferece-lhe toda uma série de privilégios. O alojamento é um problema de difícil resolução que implica, frequentemente, a coabitação. Para além do espaço da casa, existe um outro espaço bem delimitado, cercado pelas muralhas. O citadino é um homem que vive entre muros. A cidade é um pulular constante que provoca em alguns dos seus habitantes — como foi o caso do milanês Bonvesin de la Riva, no século XIII — a paixão pelo número. Bonvesin conta, maravilhado, todos os elementos, todas as maravilhas da cidade. Mas a cidade é também aglomeração. É, sobretudo, um centro económico. O seu coração é o mercado. A população urbana é um conjunto de células restritas, de núcleos familiares de fraca densidade. O citadino aprende o que é a fragilidade da família. (Le Goff 1989: 19)

Por causa deste novo relacionamento com o espaço, este começa a ser visto agora numa outra perspectiva, como um bem precioso e finito, por oposição ao espaço rural "infinito" que o homem nunca conseguia preencher. O espaço começa então a ter fronteiras, limites: começa a poder ser **definido** no sentido original da palavra; e começa a ser visto como um *valor* que se reflecte nos preços com que é transacionado.<sup>(33)</sup>

Estas contingências reforçam no homem medieval as noções de **um espaço** e de **um tempo** onde se situa:

---

<sup>(33)</sup> "No século XII, em Milão, o terreno custa trinta e seis vezes mais do que nos campos limítrofes e a especulação fundiária está na base da fortuna de muitas famílias de Gand, Génova e Pisa. A insólita concentração de pessoas num território limitado cria em Bonvicino de la Riva uma espécie de lirismo numérico e é a multidão — em especial, nas cidades mediterrânicas — que determina a estrutura da paisagem e das construções: a aglomeração de campanários, as dimensões da catedral, a abundância de torres aristocráticas, casas contíguas e cada vez mais altas, sobretudo nos quarteirões centrais (em Paris, Florença, Génova e Siena não são raras as casas de quatro ou cinco andares).

Se se é pobre, habitar na cidade significa, em primeiro lugar, habitar com mais dois ou três um quarto no sótão, uma toca sem luz que dá para um pátio nas traseiras; se se tem algum dinheiro, há as hospedarias; se se tem família, pode dispor-se de um ou dois quartos, mas o poço e a cozinha têm de ser sempre partilhados com outros; o artesão, claro, mora em casa própria e aí tem o seu forno, a sua cave e o seu celeiro, mas os servos e os aprendizes também lá moram. À excepção de uma pequena minoria, é necessário habituar-se a viver rodeado de vizinhos de condições e ofícios muito diversos." (Rossiaud 1989: 102)

Na cidade, tudo está mais organizado do que em qualquer outro local, sobretudo o tempo, o que impõe aos poucos o uso do relógio mecânico. (Le Goff 1989: 20)

Mas mesmo na cidade, o espaço não é **um todo**, mas há **espaços** dentro do espaço. Cada grupo, família, conserva o **seu** espaço dentro do espaço geral:

O urbanismo medieval exprimia e facilitava a vida de bairro. Na cidade, frequentemente plurinuclear, os antigos grupos conservavam a sua individualidade e por vezes, também os seus costumes e os seus privilégios. Os aglomerados das famílias nobres dividiam o território em espaços mais ou menos fechados. Nos seus bairros, repletos de torres, concentravam-se as casas de uma mesma linhagem, em volta de um palácio, de uma arcada, de uma corte ou de uma igreja e aí viviam os parentes, os parentes por afinidade, os fregueses e os criados.

Quanto aos imigrantes, reagrupavam-se nas mesmas freguesias, por várias razões: porque era difícil encontrar casa e trabalho; porque a escolha de uma residência na cidade era, em larga medida, determinada por laços de amizade ou de parentesco; porque os novos cidadãos sentiam necessidade de falar, em casa ou na rua com pessoas que tinham o mesmo sotaque. Por isso, os que eram vizinhos no campo eram, normalmente, vizinhos na cidade. Essas características étnicas dominantes verificam-se em Florença, em Lyon, em Paris e nas cidades de Castela (onde são particularmente fortes e, por vezes, impostas pelas autoridades) e explicam-se pelo reagrupamento profissional que, em certos ofícios (em especial, nos açougues, nos curtumes e na tinturaria) é visível.

No interior do bairro, a organização do *habitat* e as necessidades de defesa, primeiro, e, depois, de segurança pública, proporcionam o aspecto de uma ilha (*quareel*, em Reims, *moulon*, no Languedoc, *gache*, na Provença), com uma rua e um aglomerado de casas concentradas em redor de um ou vários pátios. O aspecto da vizinhança é esse, com as suas fronteiras mais ou menos bem delimitadas, mas com um centro político, com as suas devoções tutelares, a sua paisagem e a sua tonalidade própria. (Rossiaud 1989: 108)

O espaço citadino, mais pequeno que o rural, mas igualmente familiar pelos laços que se mantêm, dá ao homem medieval um domínio sobre o próprio espaço que não tinha numa sociedade errante ou mesmo no feudalismo rural:

Para o cidadão que habita há pouco tempo na cidade, é um espaço familiar que controla facilmente e cujos pontos de referência são outros tantos locais de convívio informal; a taberna, onde os homens se reúnem, o cemitério, onde as crianças e adolescentes brincam e dançam, os descampados, verdadeiras praças de aldeia, onde

se fala com bastante liberdade dos assuntos da cidade, os poços e o forno, onde se apinham as mulheres. (Rossiaud 1989: 108)

É o espaço no qual o homem se insere que justifica perante a sociedade as suas vivências. Esse espaço de vizinhança faz parte dos domínios reconhecidos dos "vizinhos", sendo um espaço **vital**, também no verdadeiro sentido, para o novo cidadão.<sup>(34)</sup>

As festas em honra do padroeiro (que no Portugal do norte ainda hoje mantêm uma vitalidade extraordinária) servem também para, todos os anos, demarcar um espaço de vizinhança e visualizar a hierarquia que organiza e domina esse mesmo espaço:

As festas, essas grandes liturgias da fé de todos os vizinhos, recriam o espírito e boa vizinhança e tornam suportável uma norma que nem sempre - muito longe disso! — é democraticamente elaborada; o bairro tem os seus chefes, aristocratas ou pequenos burgueses, e, muitas vezes, uma confraria (comitiva, esmola, caridade, etc.) para ajuda mútua, mas também para vigiar e, por vezes, para excluir. (Rossiaud 1989:110)

Em síntese: para o homem medieval o espaço indefinido do campo dá lugar ao espaço demarcado da cidade. Dentro desta, o homem tem o seu espaço-lugar, o seu bairro, a sua casa que o insere em espacialidades cada vez mais restritas e familiares. O espaço, agora, não se confunde com a terra que o alimentava e a que ele estava feudalmente ligado para sempre. Agora é um espaço-livre de todos, onde se pode movimentar e estabelecer variadas relações sociais.

---

(34) "Mesmo nos bairros menos favorecidos (já não falando das zonas de extrema miséria), a vizinhança desempenha algumas funções essenciais. Fomenta a identidade e, muitas vezes, cria-a, ao chamar pelos seus nomes de baptismo e, em breve, por uma alcunha — na maior parte dos casos, trazida da aldeia de origem — que vem depois a transformar-se em sobrenome, o aprendiz ou operário vindos de fora; enquadra o jovem num grupo formado nas patuscadas, no alarido e no jogo. E é também a vizinhança que legitima uma união, mesmo que não tenha sido consumada ritualmente na presença de um padre (no caso italiano), com as grandes e ruidosas manifestações que rodeiam o cortejo nupcional e a noite de núpcias; permite que se efectuem casamentos em segundas núpcias, mediante uma distribuição em dinheiro em favor das associações de viúvas e das confrarias de jovens, ou sanciona-se com uma algazarra cruel («alvorada»); colecta qualquer forasteiro que tenha raptado uma rapariga da paróquia; admite o concubinato, desde que não vá contra os bons costumes; tolera até uma espécie de bordéis privados, desde que não ponham em perigo, com rixas, a tranquilidade do bairro ou façam perigar a sua saúde com transgressões. Um único exemplo: em Avignon, onde, como revelou J. Chiffolleau, a estrutura judiciária era, todavia, muito rígida, os funcionários do tribunal tinham o direito de entrar nas casas da cidade, sob o pretexto de aí se praticarem fornicações, adultério e concubinato, o que motivou alguns «abusos». Em 1465, o papa Paulo II decidiu que essas intervenções só podiam efectuar-se mediante um pedido, formal e por escrito, dos amigos, parentes e vizinhos dos supostos delinquentes. Tratou-se de uma concessão que não é nem aberrante, nem extraordinária; o soberano pontífice ratificava apenas uma situação que se sabia ser semelhante à de muitas outras cidades e a população masculina via assim ser-lhe reconhecido o direito de definir as suas práticas sociais." (Rossiaud 1989: 109-110)

As vivências citadinas reforçam, no homem medieval, a oposição espaço/lugares. Mais do que aquele, são estes que lhe dizem directamente respeito. O espaço global do campo é substituído pelos lugares da cidade. Ora, como veremos a seguir, é exactamente a relação entre vários **lugares** (muito mais do que a globalização de **um único** espaço) em que assentam as relações locativas que as línguas manejam.

## 2.9. Espaço e lugar

Fixastes acima das águas os Vossos aposentos,  
fazeis das nuvens o Vosso carro (Salmo 103, v.3).

Ele está sentado sobre o orbe terrestre (Isaías, 40, 22).

São as concepções cosmológicas gregas que irão suportar o conceito do universo que toda a Europa partilha até à revolução científica pós-renascentista. Para essas concepções, que coincidem no essencial com as que enformam os livros da Bíblia, o Universo não é **um Espaço**: o Universo são lugares. Não é um espaço infinitamente indefinido (ou indefinidamente infinito) no qual a Terra ocupa uma mísera posição, mas antes um sistema que a toma por centro. É o nosso mundo que justifica tudo o que existe: por isso ele é o centro e todo o resto gira à sua volta. E o resto são coisas: as estrelas, os outros astros e os próprios intervalos entre estes que são preenchidos igualmente com uma "coisa"—o éter. O espaço, assim, não é mais que o lugar — melhor, os lugares— onde estão todos os corpos, terrestres e celestes. Cada coisa tem o seu **lugar**: quer seja terrestre, etérea, ou mesmo divina, porque os deuses (para uns) ou Deus (para outros) também estão em algum lugar.

É uma cosmologia construída racionalmente. Perfeita, de uma beleza de equilíbrio constante. Por isso, é que os gregos lhe chamam *kòsmoj* ("equilibrado, ordenado, belo") e os latinos *mundus* (que significava simultaneamente "Universo" e "belo"). O físico Jacques Dousset, ao referir-se a este modelo cosmológico, acentua

la grande cohérence, la beauté rationnelle de ce système tout-à-fait en accord avec les données sensibles (Dousset 1988:7).

A mudança de perspectiva copernicana vem descentrar o modelo e, conseqüentemente, trocar os lugares que cada elemento ocupava. Por isso, é que o heliocentrismo de Copérnico não é uma teoria sobre o Espaço, mas uma teoria dos lugares das coisas — neste caso, dos planetas. Ao mudar os imutáveis lugares dos astros, muda por arrastamento todo o sistema. E até o lugar de Deus fica em perigo. Também por isso, é uma teoria herética.

Galileu, ao confirmar a visão copernicana e ao verificar que os corpos sublunares eram idênticos aos supralunares, destrói em definitivo a ideia que identifica a essência de um corpo pelo lugar que ele ocupa no universo. Afinal, os corpos celestes são corruptíveis e transformáveis como os corpos terrestres! O lugar dos corpos, supra ou infra-lunar, não diferencia as respectivas essências. E assim, o **lugar** perde a importância que tinha, porque tudo, mesmo tudo, terá que ser englobado num **único** plano dimensional: o **espaço**. E o lugar concreto dilui-se, impondo-se a geometria euclideana como modelo medidor de todos os espaços. Na sua perspectiva de físico, Dousset sintetiza esta euclideanização dos lugares:

Galilée observant le ciel avec la lunette et découvrant les montagnes sur la lune, les satellites de Jupiter, les taches solaires... comprendra qu'il n'y a pas de différence de nature entre le monde au-dessus de la lune et la Terre. Si Copernic a raison, si la Terre comme les autres planètes tourne autour du Soleil tout le système du monde ancien s'effondre et avec lui l'explication du mouvement par la nature du corps et le "lieu". Il va donc falloir fonder une nouvelle science capable d'expliquer le mouvement des objets aussi bien célestes que terrestres. Ce sera la mécanique. Si la réponse à nos problèmes ne se trouve plus dans les livres d'Aristote nous devons questionner la nature et pour cela trouver un langage. A l'inverse des astrologues et alchimistes qui interprètent les signes Galilée va affirmer: "La nature est écrite en langage mathématique". C'est-à-dire géométrique. C'est là une véritable révolution: l'espace concret cède la place à l'espace abstrait de la géométrie euclidienne. (Dousset 1988:7-8)

Quando Dousset se refere à visão geocêntrica como estando "tout-à-fait en accord avec les données sensibles" (Dousset 1988:7) quer sublinhar o facto de esta visão decorrer das nossas mais imediatas experiência sensitivas. O homem, desde o nascer, vê-se num lugar à volta do qual há outros lugares. As coisas e os lugares, conforme se vão afastando do centro em que ele está, vão-se tornando mais pequenas e indefinidas. É "lógico", portanto, que o lugar que ele ocupa seja o centro: o *Mediterraneum* era, nessa lógica, o centro do mundo; o Japão era, para os Japoneses, também o centro, o lugar em que nascia o Sol. E o próprio mundo teria forçosamente que ser o centro de todo o Universo.

Todas as nossa estruturas cognitivas imediatas estão orientadas numa perspectiva que poderia ser assim resumida: "há lugares à volta do meu lugar", o que equivale a "o meu lugar está no centro de outros lugares". O lugar, e não o espaço, é que é o dado vivencial, imediatamente presente à cognição. Todas as visualizações espaciais (desenhos e pinturas) que a história da humanidade nos legou mostram a omnipresença do sistema que representa lugares e não o espaço. Até à Idade Média, cada personagem

e cada objecto era representada num lugar — o seu lugar. Cada elemento era figurativamente independente dos outros. Por isso é que não havia perspectiva, linhas de fuga e tridimensionalidade. Uma personagem de primeiro plano era do mesmo tamanho de outra que ficasse ao fundo; os castelos eram da altura dos homens ou, por vezes, mesmo mais pequenos.

Em todas as civilizações e em todas as épocas as representações pictóricas assim foram. Isto prova a enorme força que os nossos mecanismos cognitivos possuem para a construção dos modelos representativos do espaço —melhor, dos lugares no espaço. Foi preciso chegar a revolução de Copérnico e Galileu e a consequente imposição do modelo tridimensional da geometria euclideana para que a pintura se matematizasse, passando a representar as coisas, não como as conceptualizamos, mas inseridas na perspectiva de um Espaço-total, indivisível, visualmente modificador daquilo que nós sabemos que é: para o pintor medieval, o quadro deve mostrar igualmente bem tudo o que na sua mente existe na situação que o quadro representa; para o renascentista, informado das leis da perspectiva, só se representam os primeiros planos. O que fica ao fundo, torna-se indistinto: está no **espaço do quadro**, mas não tem (um) **lugar no quadro**.

A representação em perspectiva, embora cruamente visual, é anti-cognitiva. Ela retrata, simula o que a vista vê; mas não representa o processo mental operado a partir do que se viu.

Os desenhos das crianças são profundamente ilustrativos deste processo. Eles nunca representam o visível, mas o cognitivo. Não há perspectiva, mas o espaço dos desenhos é profundamente simbólico: é grande o que tem importância; pequeno ou inexistente, o que não a tem. Assim, a cabeça e as mãos das pessoas são sempre enormes; estas têm sempre os dedos bem explícitos (ao contrário do que acontece com os dedos dos pés, nunca —ou quase nunca— representados). As pessoas são do tamanho das casas e os gatos, muitas vezes, do tamanho das pessoas. O Sol tem sempre riscos a imitar os raios (o que numa visão perspectivo-fotográfica é impossível) e o céu é sempre azul (nunca amarelo, esverdeado ou vermelho, como ao fim da tarde) e tem muitas vezes nuvens brancas.

É, portanto, a criança que reflecte melhor a sistematicidade de concebermos as coisas e o mundo por modelos mentalmente construídos que não são necessariamente coincidentes com fotografias da realidade. São antes construções mentais sobre essa mesma realidade. E por isso, o constante emprego de referências prototípicas: o céu azul, as nuvens brancas, as flores são sempre parecidas com malmequeres (e nunca com orquídeas, por exemplo). Ora nesses nossos modelos mentais, como se vê, são os lugares (das coisas) o que existe e não o espaço euclideano. Não é que a criança (e o adulto) não percepcione a existência desse espaço único, indefinido que tudo contém. Percepciona-o, só que o reparte em lugares onde estão as coisas. E estas é que são

importantes. Vitalmente importantes. E por isso, e da mesma forma, são os lugares onde essas coisas estão que se impõem aos seus mecanismos cognitivos: a criança não vê o espaço — vê lugares.

Por tudo isto, toda a abordagem à problemática das relações espaciais tem que, forçosamente, ter em conta o conceito de lugar. Aliás, cognitivamente não é do conceito de espaço que construímos o de lugar(es), mas o inverso: o lugar, o "sítio das coisas" é a matriz cognitiva que o ser humano começa a construir quando começa a ter a noção que existem coisas exteriores a ele. As coisas não **são** ele; as coisas não **estão** nele: são desligadas dele, ocupam outros lugares, mais próximos ou mais afastados.

As noções de "sítio", "lugar" são, portanto, noções-suporte a toda a localização espacial. Quando nos primeiros meses de uma criança tiramos da sua frente, por exemplo, as chaves que quer agarrar e as pomos por trás dela, para a criança, as chaves desaparecem, deixam de existir. A criança fica a olhar apenas para o lugar onde elas estavam. Mas com mais um ou dois meses o seu comportamento modifica-se: perante a mesma situação, ela volta-se, procura as chaves, mesmo que não tivesse visto mudá-las de lugar. A criança construiu o conceito de lugar, de sítio. Cognitivamente, separa o objecto do lugar que esse objecto ocupa e, portanto, já apreendeu que o mesmo objecto pode ocupar lugares diferentes.

A localização espacial linguística não tem, nem nunca poderia ter, por suporte um espaço não-antropomorfizado: quer o espaço "real" que a Física procura (plano, curvo ou deformado, a quatro ou a n-dimensões) quer mesmo o espaço numa perspectiva euclideana, métrica. É que se a concepção euclideana do espaço praticamente coincide com a concepção linguística do mesmo, as duas afastam-se na forma de o medir. Melhor, a língua não **mede** o **espaço** —**relaciona lugares**. Por isso, numa concepção física/métrica é o espaço que suporta e permite que haja lugares; na concepção linguístico-cognitiva, o espaço são os lugares. Ou seja: o percurso cognitivo humano não é, neste caso, de análise, mas de síntese: não é "do espaço, aos lugares", mas "dos lugares, ao espaço". Aliás, pode mesmo, por isso, dizer-se que a noção de espaço não é uma noção pertinente à localização linguística. O conceito de "espaço" é nitidamente um conceito académico que muitos falantes (sobretudo os que não tiveram nenhuma educação escolar) dificilmente apreendem. Por isso mesmo, a relação espaço-língua é antes uma relação lugares-língua; não se trata verdadeiramente da **especialização linguística**, mas da **localização linguística**.

Quando Dervillez-Bastuji (1982:208 e segs.) coloca o problema da relação lugar-espaço dizendo que, ou se concebe o espaço como um conceito único que permite a existência de lugares variados e múltiplos, ou se concebem estes, incluindo as suas múltiplas relações, como geradores daquele, não se pode entender esta problemática no sentido da configuração linguística do espaço. Antes ter-se-á que a colocar como uma questão ontológica que diz respeito a duas fenomenologias diferentes: a analítica, da



Física e da Filosofia para as quais o Espaço é suporte legitimador dos lugares e a da Linguística e da Cognição para a qual o espaço da Física não é (nem pode ser) uma realidade experimentada, reduzindo tudo, portanto, às experiências perceptivas e ao conceito de lugar.

Como sintetiza Cifuentes Honrubia,

Ha sido la fenomenología, en sus aproximaciones psicológicas, la que ha mostrado más claramente que la percepción se analiza como una estructura fundada sobre la oposición entre el objeto y el espacio circundante. El objeto tiene forma, contornos, límites; el campo perceptivo está hecho de cosas y de vacíos de cosas. Es pues a partir de la distinción fundamental entre objeto y fondo que se puede, tras haber percibido el objeto como un conjunto, analizarlo en sus partes constitutivas, y, por tanto, reconocer las propiedades espaciales ligadas a las del espacio circundante. (Cifuentes Honrubia 1996:30).

Parece, assim, justificada a oposição entre um elemento referenciador e um outro relativamente a ele referenciado. Este último é o objecto que se quer localizar e o referenciador o espaço circundante, o lugar ou um outro objecto relativamente ao qual ele se situa.

No entanto, a problemática das localizações espaciais não se reduz, como é óbvio, a uma relação objecto-espaço contentor, ou objecto-lugar, equivalente a objecto-elemento referenciador. O objecto, sempre contido num lugar, mantêm outras relações posicionais com outros objectos eventualmente contidos na mesma zona de interacção. Essas relações podem ser conteúdo-contentor,

1) Naquela mesa o livro está dentro da pasta.

posição relativa,

2) Naquela mesa o livro está próximo da pasta.

relação vectorial definida

3) Naquela mesa o livro está em cima da pasta.

4) Naquela mesa o livro está por baixo da pasta.

5) Naquela mesa o livro está atrás da pasta.

6) Naquela mesa o livro está à frente da pasta.

Há que notar, portanto, que a configuração espacial de um objecto não equivale à situação do objecto relativamente a um lugar. Dentro do mesmo lugar, a um objecto podem ser atribuídas múltiplas relações espaciais.

Também por isto, não nos parece a mais adequada a díade Figura-Fundo, problemática que noutra parte deste trabalho analisaremos (3.4.). Nem sempre o Fundo (=lugar) é o elemento relativamente ao qual o objecto é situado. O elemento localizador da Figura pode ser um qualquer elemento do lugar da interacção, como no capítulo imediatamente a seguir mostraremos.