

PORTAIS DA TERRA

Contribuições dos estudos humanistas
para a Geografia Contemporânea 1

Eduardo Marandola Jr.
Werther Holzer
Gustavo Silvano Batista
Organizadores

PORTAIS DA TERRA

Contribuições dos estudos humanistas
para a Geografia Contemporânea 1

Eduardo Marandola Jr.
Werther Holzer
Gustavo Silvano Batista
Organizadores

Teresina, Piauí
2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

Reitor

Gildásio Guedes Fernandes

Vice-Reitor

Viriato Campelo

Superintendente de Comunicação Social

Samantha Viana Castelo Branco
Rocha Carvalho

Diretor da EDUFPI

Cleber de Deus Pereira da Silva

EDUFPI - Conselho Editorial

Cleber de Deus Pereira da Silva
(presidente)
Cleber Ranieri Ribas de Almeida
Gustavo Fortes Said
Nelson Juliano Cardoso Matos
Nelson Nery Costa
Viriato Campelo
Wilson Seraine da Silva Filho



Projeto Gráfico e Diagramação

Eduardo J. Marandola Jr.

Capa

Mayara Sabinelli Martins

Revisão e Normalização

David Emanuel Madeira Davim
Douglas Vitto
Hugo Leonardo Marandola
Larissa Alves
Maira Kahl Ferraz
Nelson Pacheco Cortes Junior
Rafael Bastos Ferreira
Stephanie Ares Maldonado

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco

Divisão de Representação da Informação

P841 Portais da Terra : contribuições dos estudos humanistas para a Geografia Contemporânea 1 / organizadores, Eduardo Marandola Jr., Werther Holzer, Gustavo Silvano Batista. – Teresina : EDUFPI, 2023. 550 p.

Ebook

ISBN: 978-65-5904-243-2.

1. Geografia Humanista. 2. Geografia Cultural. 3. Terra. 4. Humanismo. 5. Fenomenologia. I. Marandola Jr., Eduardo. II. Holzer, Werther. III. Batista, Gustavo Silvano.

CDD 910

Bibliotecária: Francisca das Chagas Dias Leite - CRB3/1004



Editora da Universidade Federal do Piauí - EDUFPI
Campus Universitário Ministro Petrônio Portella
CEP: 64049-550 - Bairro Ininga - Teresina - PI - Brasil



SUMÁRIO

- 9 |** *Em busca dos portais da Terra*
Eduardo Marandola Jr.
Werther Holzer
Gustavo Silvano Batista

HABITAR A TERRA: POÉTICA E EDUCAÇÃO

- 17 |** *O ninho dos homens (Geopoética da casa de barro)*
Pierre Georges Gabriel Crapez
- 47 |** *Etnopedologia e a Geografia Humanista: a relação dos saberes pela geosofia dos que amanham a terra*
Valéria Amorim do Carmo
- 81 |** *Trilhas interpretativas... o caminhar pela imaginação do habitar a Terra*
Lúcia Helena Batista Gratão
- 145 |** *Ambientes do brincar*
Ronaldo Brilhante
Aline Rocha de Souza
Clenilde de Souza Lima
Adriana Camargo de Melo
Ligyane Nazareth de Oliveira
Bárbara Barbosa dos Santos
João Luis Koifman
- 167 |** *Crise e destruição de paisagens no Brasil*
Hugo Leonardo Marandola
Marcos Alberto Torres

195 | *A crise ecológica como ponto de partida:
por uma hermenêutica ambiental*
Gustavo Silvano Batista

211 | *Reflexões heréticas sobre a ecologia
decolonial*
Werther Holzer

ARTES: SENSIBILIDADE E GEOGRAFICIDADE

243 | *Cidade: Cartografias Moventes*
Elisabete Reis

269 | *Crônica de uma Geografia Sensível: percepções
de mundo sem a visão*
Bianca Beatriz Roqué
Letícia Pádua
Tiago Rodrigues Moreira

305 | *Por travessias e atravessamentos: miradas pelas
espacialidades emocionais literárias*
Marcia Alves Soares da Silva

339 | *A geografia literária entre a poética e a política*
Tiago Vieira Cavalcante

357 | *Narrativas de tempo vivido: encontro de alma
no mundo da escrita*
Virgínia de Lima Palhares

ABERTURAS EPISTEMOLÓGICAS E ONTOLÓGICAS

383 | *A paisagem como ancestralidade: convocação
do sagrado*
Luciene Cristina Risso

- 417** | *Fenomenologia da corporeidade geográfica: constituição e primordialidade*
Rafael Bastos Ferreira
- 443** | *Lugar geopsíquico: o encontro do lugar de Yi-Fu Tuan com a dimensão psíquica do inconsciente*
Juliana Maddalena Trifilio Dias
- 467** | *Para além dos mapas topográficos: notas sobre cartografias topológicas e distâncias distorcidas*
Thiara Vichiato Breda
- 503** | *A morte do ciberespaço*
Antonio Bernardes
Felipe Aguiar
Nelson Cortes Pacheco Junior
- 525** | *Qual humanismo para a Geografia Humanista?*
Eduardo Marandola Jr.
Jamille da Silva Lima-Payayá
- 543** | *Sobre os autores*



EM BUSCA DOS PORTAIS DA TERRA

Eduardo Marandola Jr.
Werther Holzer
Gustavo Silvano Batista

Na última conferência proferida em vida, a saudosa geógrafa Lívia de Oliveira nos brindou com uma fala-testemunho que encerrou o X Seminário Nacional sobre Geografia e Fenomenologia (SEGHUM), realizado na Universidade Federal Fluminense (UFF), em Niterói (RJ), em 2019. “Portal da Terra: o Espaço e o Lugar”, publicado posteriormente, tornou-se um artigo fecundo que avalia e projeta ao mesmo tempo (OLIVEIRA, 2020). A propósito de refletir a trajetória do campo da Geografia Humanista, a autora retoma os conceitos de espaço e de lugar, passando pela questão da identidade e terminando com uma enigmática e fecunda expressão: “portais da Terra”.

Os portais da Terra filtrados pelo espaço e pelo lugar são conexões, sinalizações, interativos, são pontes que comunicam o nosso mundo interior

com o mundo exterior. São ligações gerando perspectivas inatas de linguagem e permitindo a aquisição de novas e surpreendentes leituras, processando mudanças e transformações. Os portais da Terra ligados ao espaço e ao lugar correm o perigo de se transformarem em artificios tecnológicos. Correm o risco existencial de se converterem em armas contra a própria humanidade, comprometendo a identidade. Daí, pensar sobre nosso futuro próximo, procurando encontrar saídas, pelos portais da Terra, pela própria Terra, pelo próprio espaço/lugar (OLIVEIRA, 2020, p. 9).

Lívia de Oliveira buscava formas de articular a tradição do pensamento geográfico, em seu sentido terrestre e espacial, com a sensibilidade de uma perspectiva existencial e afetiva do espaço. A ideia de “portais da Terra” assume assim o papel da promoção de comunicações e de articulações, como entradas e saídas para e dos problemas contemporâneos do pensamento geográfico.

Essa imagem potente emerge no momento em que, com dois anos de atraso, publicamos a primeira coletânea na forma de livro com textos produzidos pelos membros do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM). Previsto inicialmente para ser lançado em 2021, devido às contingências impostas pela pandemia da COVID-19, o livro aparece por ocasião da realização do XII SEGHUM, em Teresina, na Universidade Federal do Piauí (UFPI). O tema “Portais da Terra: Estudos de Geografia Humanista”, é uma homenagem e um desejo de trilhar os caminhos que nossa mestra nos legou com seu reconhecido rigor e afetividade, fazendo os estudos da Geografia Humanista ir além de seu próprio campo, em diálogo com temáticas e questões em diferentes campos da Geografia contemporânea.

O livro foi composto a partir das atividades do GHUM, com construção de parcerias e de mútuas trocas de leitura dos capítulos. Assim, ele apresenta um conjunto de

estudos que reunimos em partes a partir da centralidade de três temáticas que apresentam aberturas dos estudos humanistas para a Geografia Contemporânea: “Habitar a Terra: poética e educação”; “Artes: sensibilidade e geograficidade”, e “Aberturas epistemológicas e ontológicas”.

Na primeira parte, **Habitar a Terra: Poética e Educação**, temos cinco capítulos que abordam a geopoética em suas múltiplas manifestações, incluindo suas reverberações para a educação – campo fecundo dos estudos humanistas. O texto de Pierre Georges Gabriel **Crapez**, “O ninho dos homens (Geopoética da casa de barro)”, mergulha na dimensão ontológica do habitar, buscando repensar a casa no contexto da pandemia da COVID-19, geopoeticamente. Valéria Amorim do **Carmo** traça uma potente interlocução entre a Geografia Humanista e a Etnopedologia, tomando a poética da terra como elo destes campos de conhecimento, em “Etnopedologia e a Geografia Humanista: a religação dos saberes pela geosofia dos que amanham a terra”. Indo em direção às repercussões para a educação, o texto “Trilhas interpretativas... o caminhar pela imaginação do habitar a Terra”, de Lúcia Helena Batista **Gratão**, reaviva o sentido bachelardiano de imaginação da matéria em uma geopoética que fecunda a educação ambiental. O capítulo assinado pelo Coletivo Extensionista Rede de Saberes Urbanos, coordenado por Ronaldo **Brilhante**, apresenta reflexão a partir de práticas extensionistas construídas a partir de metodologias participativas, fundadas na ação brincante, em “Ambientes do brincar”. Hugo Leonardo **Marandola** e Marcos **Torres** também repercutem o contexto da COVID-19 no texto “Crise e destruição de paisagens no Brasil”, refletindo as implicações para o pensamento e a experiência paisagera dos processos recentes de degradação ambiental de alta consequência, como clamor de cuidado para com a Terra. O texto “A crise ecológica como ponto de partida: por uma hermenêutica ambiental”, de Gustavo Silvano **Batista**, traz contribuições da hermenêutica filosófica de Gadamer para pensar a crise ecológica, compreendendo a questão ambiental como problema hermenêutico. Por fim,

Werther **Holzer**, em “Reflexões heréticas sobre a ecologia decolonial”, mobiliza o pensamento de Jan Potočka para reverberar a ecologia decolonial de Malcolm Ferdinand e suas consequências para pensar as interfaces da Fenomenologia com a Política no horizonte de nossa relação com a Terra.

Na segunda parte, **Artes: sensibilidade e geograficidade**, os cinco capítulos apresentam aberturas para e com as artes, como pensamento e como ação. Em “Cidade: Cartografias Moventes”, Elisabete **Reis** ensaia aproximações da experiência cinematográfica com cartografias, como registro de narrativas que presentificam poéticas urbanas. “Crônica de uma Geografia Sensível: percepções de mundo sem a visão”, de Bianca Beatriz **Roqué**, Leticia **Pádua** e Tiago Rodrigues **Moreira**, mobilizam texto literário para problematizar a centralidade da visão nas concepções geográficas, sulcando caminhos para pensar uma geografia sensível “de todo mundo”. Márcia Alves Soares da **Silva**, em “Por travessias e atravessamentos: miradas pelas espacialidades emocionais literárias”, também realiza exercício entre uma geografia emocional e a literatura, articulando experiências de lugares com leituras em busca de uma geografia entre a imaginação e as espacialidades emocionais. Em “Narrativas de tempo vivido: encontro de alma no mundo da escrita”, Virgínia de Lima **Palhares** realiza mais uma dobra no entremeio do texto acadêmico e do literário, contando e narrando o sertão pelos sabores degustados na escrita-leitura. Por fim, o texto de Tiago Vieira **Cavalcante**, “A geografia literária entre a poética e a política”, encerra esta parte do livro com a defesa do trânsito e copertencimento de poética e política, manifestos e, ao mesmo tempo, testemunhados na geografia literária.

Aberturas epistemológicas e ontológicas é a terceira parte do livro, com sete capítulos que representam portais de caminhos humanistas e fenomenológicos que fazem colidir temáticas, questões práticas e seus caminhos de enunciação. Em “A paisagem como

ancestralidade: convocação do sagrado”, por exemplo, Luciene Cristina **Risso** mobiliza os mitos para oferecer um sentido ancestral à paisagem, combatendo as separações modernas a partir do pensamento indígena. Rafael Bastos **Ferreira** conduz, em “Fenomenologia da corporeidade geográfica: constituição e primordialidade”, uma meditação programática a partir de Husserl para apresentar a constituição de uma corporeidade em sentido geográfico. O capítulo “Lugar geopsíquico: o encontro do lugar de Yi-Fu Tuan com a dimensão psíquica do inconsciente”, de Juliana Maddalena Trifilio **Dias**, estabelece a linha de transmissão de Yi-Fu Tuan e sua Geografia Humanista com a dimensão geopsíquica do lugar, oferecendo uma senda de comunicação entre psicanálise e Geografia. “Para além dos mapas topográficos: notas sobre cartografias topológicas e distâncias distorcidas”, texto assinado por Thiara Vichiato **Breda**, escava as bases da cartografia para buscar o “lugar do lugar” nos mapas, possibilitando repensar o sentido ontológico da ação cartográfica. Antonio **Bernardes**, Felipe **Aguiar** e Nelson Cortes **Pacheco Junior**, polemizam, em “A morte do ciberespaço”, os limites de uma certa experiência desencarnada das redes sociais virtuais, mostrando os riscos de se preterir o *Dasein* que somos nas análises de lugares e espacialidades virtualizadas. Por fim, Eduardo **Marandola Jr.** e Jamille da Silva **Lima-Payayá**, em “Qual humanismo para a Geografia Humanista?”, problematizam o sentido de humanismo pertinente à Geografia Contemporânea entre anti-humanismos e demandas por consideração de sujeitos corporificados, refletindo os desafios da Geografia Humanista neste contexto.

Este conjunto de textos nos apresentam diferentes portais para serem atravessados, como entrada ou como saída de problemáticas que emergem da experiência contemporânea. Trata-se de questões práticas, que demandam que não cedamos ao zelo da identidade disciplinar que resulta na negação da alteridade do

conhecimento. Se é verdade que os estudos humanistas e culturais se consolidaram ao longo dos últimos 15 anos na Geografia feita no Brasil (assim como em outras áreas e regiões), suas contribuições potenciais para o conjunto dos temas e questões tratadas pela Geografia e pelas Ciências Humanas encontra-se apenas parcialmente potencializado.

De outro lado, os portais da Terra, como lugares e paisagens habitados, caracterizam-se como emergências geográficas, situadas e vividas existencialmente em coletivos que permanecem em constante dinamismo. Isso significa que os portais da Terra devem ser buscados, pois não se encontram nos nossos enquadramentos teóricos, mas se realizam na concretude da realidade geográfica em mistura que marca as geografias de todos os povos e lugares.

Este livro é uma contribuição para a busca por estes portais da Terra, como encontros possíveis e necessários da Geografia com o Mundo, em sua condição terrena.

Referências

OLIVEIRA, Livia. Portal da Terra: o espaço e o lugar. **Geograficidade**, v. 10, N. Especial, p. 5-10, 2020.

The image features a large, light grey diamond shape centered on a white background. A thick, blue, brushstroke-like line starts from the top right, curves around the right side of the diamond, and then curves back towards the left side, partially overlapping the diamond's boundary. The text is positioned in the upper left quadrant of the diamond.

**HABITAR
A TERRA:
POÉTICA E
EDUCAÇÃO**



O NINHO DOS HOMENS (GEOPOÉTICA DA CASA DE BARRO)

Pierre Georges Gabriel Crapez

Introdução

Tempos de pandemia, tempos para se recolher no lar e redescobrir a dimensão ontológica do habitar, seus valores primordiais; abrigar, amparar, proteger, acolher, consolar e resguardar que caracterizam essa nostalgia fundamental do espaço uterino que tanto nos fascina na caverna, na gênese do abrigo! Mas para quem nem tem lugar no mundo para se proteger das agruras da vida, isso ainda é um sonho! Pois nem a modernidade, com suas promessas de progresso, assegurou para todos um lar. Ao contrário, transformou a moradia numa mercadoria cujas qualidades foram reduzidas ao quantitativo por uma mentalidade fordista, distante das características dos lugares, das paisagens e das culturas locais, estendendo



Figura 1 – Mutirão: Pierre Crapez, pintura a óleo, 120x60, 1991
Fonte: P. G. G. Crapez, 2021.

seu **mal-estar** à Terra inteira. Pior, renegou a tradição construtiva vernacular, que outrora assegurava um teto para a grande maioria e que possuía sua poética intrínseca do habitar, de modo que a humanidade hoje se encontra **desenraizada**. Assim a crise propriamente dita do habitar não está unicamente na falta de habitações.

A crise propriamente dita do habitar consiste em que os mortais precisam sempre de novo buscar a essência do habitar, consiste em que os mortais devem primeiro aprender a habitar. E se o desenraizamento do homem fosse precisamente o fato de o homem não pensar de modo algum a crise habitacional propriamente dita como a crise? Tão logo, porém, o homem pensa o desenraizamento, este deixa de ser uma miséria. Rigorosamente pensado e bem resguardado, o desenraizamento é o único apelo que convoca os mortais para um habitar (HEIDEGGER, 2002, p. 140).

É justamente em meio à crise energética e desenvolvimentista que, nos anos sessenta e setenta, vários arquitetos se debruçaram sobre as raízes da cultura arquitetônica tradicional e as técnicas construtivas de fraco impacto ambiental que asseguravam acessibilidade a moradia em regimes de mutirão, mas principalmente por seu **valor cultural**. Para arquitetos brasileiros como Zanine, Cydno da Silveira, Gil Borsoi e outros, a arquitetura de barro era uma arquitetura possível, uma alternativa para um modelo de sociedade mais integrada, endógena, participativa e ecológica, conciliando modernidade e tradição. Sonhava-se com a **casa outra** para um mundo outro. Foi neste período que se afirmou o **caráter antropológico** da moradia cujas formas estariam ligadas não somente aos fatores ambientais e culturais, mas também às raízes místicas do pensamento, vale dizer, ligadas ao imaginário, a uma cosmovisão, uma **imagem do cosmos!**

A dessacralização da natureza implicou a desumanização das nossas relações com a terra e o lugar. O homem moderno perdeu a orientação mitológica e cosmológica que foi tão importante para o homem primitivo... ele perdeu também a imagem coletiva da vida saudável e dos seus valores, e até mesmo podemos dizer que ele possui a imagem coletiva da falta de imagem¹ (RAPOPORT, 1972, p. 174).

Hoje, muito se fala das virtudes da casa de barro na bioarquitetura, priorizando sua integração à natureza, suas qualidades térmicas e seus poucos gastos em termos energéticos, contribuindo assim à mudança paradigmática em prol de uma sociedade mais solidária, equilibrada e em harmonia com o meio. Mas queremos mostrar aqui que é a imagem onírica da casa, enquanto realidade psíquica primeira, que suscita a (re)aparição da casa de barro e aponta para uma **visão holística**. Trata-se de uma arquitetura vivida e sonhada, sem preocupação em “parecer”, cuja poética viria transmitir um modo outro de habitar a Terra, a morada de todos nós. De fato, a casa não pode ser reduzida a sua realidade física, a um espaço cujas medidas são meros metros quadrados! Ela é também uma matéria sonhada, nos diz Bachelard (1957), uma imagem desejada que habita nos corações desde os tempos primordiais.

É preciso estudar constantemente como, por meio da casa, a terna matéria da intimidade recupera sua forma, a forma que tinha quando encerrava um calor primordial (BACHELARD, 1996, p. 64).

Quais devaneios nutrem tais pesquisas arquitetônicas apontando para este modo novo de habitar a Terra e que

¹ Tradução livre de: “La désacralisation de la nature a abouti à la déshumanisation de nos relations avec la terre et le site. L’homme moderne a perdu l’orientation mythologique et cosmologique qui était si importante pour l’homme primitif. [...] Il a aussi perdu l’image collective de la bonne vie et de ses valeurs, à moins de dire qu’il possède l’image collective de l’absence d’image”.

devolvam à moradia uma **cosmicidade**, uma abertura e conexão profunda com a vida? Haveria a possibilidade com esta arquitetura de barro de fundar um pertencimento pleno, uma interdependência/intersubjetividade com a totalidade cósmica? Será ela capaz de (re)existir diante do **i-mundo**²?

A poética do habitar

Originalmente construída com matérias primas encontradas na natureza (barro, madeira, vegetais, pedras) a casa, em várias culturas, apresentava formas diversas, as vezes ricamente ornadas e caracterizadas em suas paredes pelos seus moradores, com grafismos artísticos dando-lhe identidade. Na África encontram-se ainda exemplos de uma bela arquitetura de barro, casas bioconstruídas por mulheres Matobo. Mas com a revolução industrial, as formas das casas em muitos países seguiram novos impulsos criativos, sempre dependendo de fontes energéticas, procedimentos ou componentes atrelados ao sistema produtivo dominante. Além da forma e geometria adotada, a materialidade da casa alimenta a imaginação, pois é na dinâmica dos elementos primordiais como o ar, o fogo, a terra e a água, que nossos devaneios se educam segundo Bachelard (1996). É do diálogo com o barro, a pedra, a madeira, que nascem os devaneios primeiros com os quais os mortais tiram a poética do seu modo de habitar.

Com efeito a casa é, à primeira vista, um objeto rigidamente geométrico. Somos tentados a analisá-la racionalmente. Sua realidade inicial é visível e tangível. É feita de sólidos bem trabalhados, de vigas bem encaixadas. A linha reta predomina. O fio de prumo deixou-lhe a

2 A oposição entre o mundo e o imundo coloca em evidencia a bipolaridade de pela qual a espécie humana está confrontada, e que os Gregos antigos tinham representado através da noção de *kaos* e *cosmos* (YOUNES apud BERQUE, 2012, p. 171).

marca de sua sabedoria, do seu equilíbrio. Tal objeto geométrico deveria resistir a metáforas que acolham o corpo humano, a alma humana. Mas a transposição para o homem ocorre de imediato, assim que encaramos a casa como um espaço de conforto e intimidade. Abre-se então, fora de toda racionalidade ao campo do onirismo (BACHELARD, 1996, p. 63-64).

Mas como a Habitação poderia ser poética? Seria o poeta vivendo no mundo da imaginação, longe da realidade, capaz de enxergar as condições habitacionais aos quais são submetidos os homens hoje? É o poeta Hölderlin (apud HEIDEGGER, 2012, p. 168), que ao declarar sua famosa sentença poética “cheios de méritos, mas poeticamente, o homem habita sobre a Terra”, que nos ajuda a entender como, em certo sentido, poesia e habitação são consubstanciais. Aqui o poeta insiste sobre o fato que habitar poeticamente é **habitar sobre a terra**. O filósofo Heidegger (2012), no seu artigo “Poeticamente o homem habita”, viria a reforçar essa visão ao dizer que o homem habita enquanto poeta quando ele toma a justa medida de sua existência entre o Céu e a Terra, pela imaginação.

Hölderlin não somente protege o “poético” contra a sua incompreensão usual corriqueira, mas, acrescentando as palavras “esta terra”, remete para o vigor essencial da poesia. A poesia não sobrevoa e nem se eleva sobre a terra a fim de abandoná-la e pairar sobre ela. É a poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim o traz para um habitar (HEIDEGGER, 2012, p. 169).

Essa “abertura” do poético nasce então quando o homem mede justamente a dimensão do entre dois; Céu-Terra, sabendo-se mortal! Assim torna-se consciente de si, disposto a edificar. Este élan poético é que dá origem o ato de habitar. Outra noção que nos parece importante

salientar no pensamento de Heidegger, para nosso propósito, é sobre o **Habitar verdadeiro**, a essência do habitar, que seria habitar poeticamente a terra.

Os mortais habitam à medida que salvam a terra, tomando-se a palavra salvar em seu antigo sentido, ainda usado por Lessing. Salvar não diz apenas erradicar um perigo. Significa, na verdade: deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor. Salvar a terra é mais do que explorá-la ou esgotá-la. Salvar a terra não é assenhorar-se da terra e nem tampouco submeter-se à terra, o que constitui um passo quase imediato para a exploração ilimitada (HEIDEGGER, 2012, p. 130).

Heidegger (2012, p. 130) define também o habitar poético partindo de uma “Quadratura”; “salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente um habitar”. Essa quadratura heideggeriana aponta para a dimensão imanente (horizontal, terrena, material, social) e transcendente (vertical, estética, cósmica, espiritual). Habitar é para Heidegger um sistema de relação ao mesmo tempo vertical e horizontal, celestial e terrestre, devolvendo ao ato de habitar uma **cosmicidade**.

Casa, Terra e geopoética

Se na visão do filósofo, habitar e poetizar se sustentam mutuamente, na visão do geógrafo Augustin Berque (2016, p. 20, destaques no original), que desenvolveu a noção de Ecúmeno³, habitar é também uma “abertura”: “[...] **o habitar humano é sempre mais do que um habitar**; ele se abre, ampliando seu sentido, até as mais altas dimensões da existência”⁴.

³ Termo grego *oikoumène* expressa justamente a ideia de mundo habitado, no sentido da Terra, como a Casa de todos os povos, tribos e línguas.

⁴ Tradução livre de: [...] **l’habiter humain est toujours plus qu’un habitat**; il ouvre, en déployant le sens, aux dimension les plus hautes de l’existence.

Em suas reflexões o geógrafo e orientalista Augustin Berque (2010) apresenta o ecúmeno como conceito de mundo mais adensado, agregando as perspectivas da relação ser humano X ambiente, segundo o pensamento oriental. Não se trata, no entanto, apenas de um conjunto físico e relacional, unicamente por um viés funcional ou objetivo. Nesta visão há uma profunda intimidade na relação da humanidade com a extensão terrestre que se caracteriza por uma **impregnação recíproca**. No ecúmeno, o lugar e o ser participam um do outro, conduz a uma relação fenomenal, existencial, do ser-no-mundo. Com Augustin Berque, a dimensão racional e sensível do homem conjugam, o chamam a se realizar em sua condição terrestre, tiram o espaço da concepção abstrata para restituir-lhe o diálogo com a vida e com a Terra, devolvendo-lhe uma **geograficidade**. Esta designa a cumplicidade natural do homem com a Terra onde a existência humana se realiza. No ecúmeno, a unidade restabelece a dimensão medial entre o homem e a terra, entre a casa e o lugar, contrapondo-se a visão dualista do cartesianismo e da ciência, pela **mediância**: “[...] a mediância é essa forma onde o subjetivo e o objetivo, o sensível e factual, se interpenetram, compõem juntos para constituir uma mesma realidade”⁵ (BERQUE, 2000, p. 38).

É essa dimensão **da casa**, preta da matéria do mundo e de onirismo, que se desfez na modernidade. Foi dado a primazia a ânsia estetizante e universal da bela forma ao vício da **aparência** e da **funcionalidade** industrialmente reprodutível. Essa **acosmia da modernidade**, segundo Augustin Berque (2014), é produto do dualismo sujeito/objeto (herança Ocidental).

A casa nos tempos modernos se ergue como pura abstração e distanciamento do homem com a vida. Mesmo quando ela se abre para o entorno, é para mirá-lo,

5 Tradução livre de: [...] une médiance, où le subjectif et l'objectif, le sensible et le factuel s'interpénètrent, s'entre-composent pour constituer une même réalité.

emoldurar e integrar a paisagem enquanto cenário, mero pano de fundo das ações humanas. A casa passa a ser mais um objeto num mundo de objetos. A modernidade cedeu a tentação da **objetificação**.

Mas a fenomenologia da imaginação criadora proposta por Bachelard, resgata a ontologia do espaço e **a casa onírica**, a imagem primeira que se inaugura no cogito do sonhador, cripta sobre a qual se ergue a casa real. O abrigo de terra nasce então da imaginação material buscando uma unidade antropocossmológica, entre as energias telúricas da natureza e as formas imemoriais do abrigo. Trata-se de uma arquitetura-substância-onírica que, como o ninho, a concha ou o casulo, arquétipos universais, acolhe a vida e abre para vastidão, restabelecendo essa relação medial do ser com o cosmos.

Contra tudo e contra todos, a casa nos ajuda a dizer: serei um habitante do mundo, apesar do mundo. [...] Nessa comunhão dinâmica entre o homem e a casa, nessa rivalidade dinâmica entre a casa e o universo, estamos longe de qualquer referência às simples formas geométricas. A casa vivida não é uma caixa inerte. O espaço habitado transcende o espaço geométrico (BACHELARD, 1996, p. 62).

A poética da casa de barro

A casa de barro, pela sua materialidade, é então um cacho de imagens nascido do diálogo entre imaginação e natureza do lugar. Diversas são as suas modalidades construtivas, cada uma oferecendo variáveis. Temos a casa de taipa, de taipa de pilão, de adobe e de super adobe. Iremos estudar aqui a de taipa e de super adobe, mais comuns na atualidade da **bioarquitetura**. As casas de taipa encontradas no Brasil são trançadas com madeiras e/ou bambus, em seguida revestidas de uma camada de argila. Arquitetos como Lucio Costa, pesquisador das

tradições lusófonas, e Carlos Frederico Ferreira foram os pioneiros em integrar essa técnica construtiva ao projeto moderno, tendo a preocupação cultural e paisagística na base de suas experiências. Já nos anos setenta, um arquiteto, Cydno da Silveira, sonhou com a casa de barro ao contemplar a casa de João-de-Barro, o pássaro. Para um sonhador, a casa de taipa remete diretamente as feições do ninho, um ninho em sua quentura, e dele soube tirar lições de arquitetura e lições humanas. Quando sonhamos a casa feliz, a morada ou a choupana, não visualizamos a bela casa, mas a casa acolhedora aninhada na paisagem harmoniosamente. Contrariamente à casa concebida pela razão ou viciada pela visão estetizante, ela reivindica um bem-estar natural e espontâneo, uma cota de instinto. Contrapõe-se a positividade do ato de arquitetar, o impulso e a sapiência natural do abrigo em sua simplicidade primitiva. Essa naturalidade da taipa é um **bem-estar quase animal**, o bem-estar do animal no seu abrigo. Ao resgatar e valorizar a casa de taipa, o arquiteto recupera o bem-estar em sua gênese, com todos os valores de alívio nele contidas. Há na arquitetura de barro o desejo de projetar a casa do ser, a essência do abrigo, seu bem-estar. “Em seu germe, toda vida é um bem-estar. O ser começa pelo bem-estar” (BACHELARD, 1996, p. 115-116).

A casa de taipa é nesta perspectiva onírica, a casa essencial, o arquétipo da casa, a gema da casa, seu embrião. Ao admirar a casa do pássaro João-de-Barro como exemplo de arquitetura animal instintiva, descobrimos que ela é ao mesmo tempo ninho, ovo e útero, uma promessa de vida e um ventre materno, metáfora do ventre da Terra Mãe. É o abrigo tecido por afetos, tem o calor de um espaço vivido longe da frieza do espaço planejado. Ele é um prolongamento da matriz cósmica e não da **máquina de morar**, concebida por Le Corbusier. Chega a ser, neste movimento da imaginação, um sonho da Terra para o Homem, uma prova do seu bem querer! Sonhar a casa como um ninho é sonhar a morada

no jardim do mundo, é sonhar o mundo como um jardim. “[...] a casa onírica como o ninho [...] não conhecem a hostilidade do mundo” (BACHELARD, 1996, p. 115).

Em nosso contexto político-econômico onde uma grande maioria é jogada na rua ou encaixotada, a casa de taipa é o sonho de viver um dia o mundo como uma doce acolhida. Há nela um conteúdo utópico, pois a Terra quer dar casa a seus filhos, a todos eles! Neste ninho onde se assegura a proteção da cria concentra-se um desejo de vida, de vida na plenitude, de paz e harmonia junto às estrelas. O ninho assentado no galho não se abre a contemplação das estrelas? A casa de taipa é um ente poético, um sonho de reconciliação do homem consigo mesmo, com a terra, com o cosmos, com os Deuses, que nos lembra a quadratura de Heidegger. Seria a imagem de uma vida reconciliada com a Terra!

Bachelard nos ensina justamente que o ninho é o esconderijo da vida alada, de belos sonhos leves. Assim, há nele a imagem do repouso após o voo. O ninho é o esconderijo de um ser que se sabe destinado a alçar voo e, ao mesmo tempo, sonho de liberdade e de segurança. A casa de barro é o sonho do homem livre, livre da dominação, da alienação da dependência de um sistema mercantil e de um amparo contra as hostilidades da vida.

Assentado no galho, nas varandas dos céus, o ninho também participa do mistério da árvore que o carregou. Sua arquitetura orgânica se funde no todo da árvore, é um abrigo em expansão cósmica, mas também permanece ligada às raízes. Há aqui um duplo enraizamento na imagem do ninho; um enraizamento no céu e na terra. A casa-ninho é um centro de um universo, nela estamos num entre dois, Céu/Terra, nosso lugar cósmico. Lugar cósmico que, para Heidegger, como já vimos acima, o conduz a **edificar**.

O princípio estético da modernidade, com seus gestos audaciosos na linha do horizonte, mirando o infinito, ao se universalizar se **desmaterializou e se desenraizou**. O abrigo de terra é, ao contrário, um valor

Íntimo que se substancializa e se enraíza no lugar. O gesto do arquiteto que resiste ao distanciamento do lugar, resguarda a relação dialógica entre o universal e o local, entre a tradição e a modernidade, entre o homem e seu lugar no mundo. São vários os arquitetos que desde os anos sessenta buscaram esse diálogo e sonharam uma outra cultura arquitetônica, desprendida dos modelos importados, desterritorializantes!

Nessa volta para as raízes da tradição construtiva ancestral é preciso destacar a palavra **raiz**. A palavra **raiz** é uma palavra poderosa, uma metáfora universal que invoca a **vida subterrânea**, uma vida intimamente sentida, uma vida que corre debaixo dos olhos e se move lentamente dando sustentação. Assim são essas tradições que percorreram séculos e persistiram em existir, raízes vivas, símbolos de resiliência, e hoje reaparecem. Mas a raiz da árvore, é ao seu modo uma árvore invertida cujos galhos se nutrem da Terra. A raiz é então uma palavra que faz sonhar, é uma palavra indutora que conduz às dimensões profundas do inconsciente, em uma temporalidade ancestral. Ela nos conduz à infância da casa, dessa casa onde já experimentamos a proteção. Do Barro viemos, diz o Mito. O sopro que nos deu vida ainda ecoa no barro, há uma gênese de mundo em nós, em nossas profundezas. Eis a isomorfia das imagens de profundezas. “Ao sonhar as profundezas nós sonhamos nossa profundez”⁶ (BACHELARD, 1948, p. 51).

Assim há na casa de barro um convite a imersão ontológica e mesmo espiritual, uma imersão no profundo de nós mesmos. Em algumas tradições africanas o revestimento das paredes se faz periodicamente em um rito de renovação. Ora, tudo que se sustenta na terra há de ser profundamente enraizado. Suas fundações são como raízes vivas irrigadas pela seiva. “O que é verdadeiramente sólido sobre a terra tem por uma

⁶ Tradução livre de: “En rêvant á la profondeur, nous rêvons notre profondeur”.

imaginação dinâmica, uma forte raiz”⁷ (BACHELARD, 1948, p. 294). A casa de barro possui raízes de vida, é uma árvore de vida, um princípio de vida. Neste sentido a casa da cidade é a casa desenraizada, a casa sem vida!

A casa de barro por ser plantada na terra, enraizada nela, estabiliza o ser do morador. Sendo também estruturada por peças de madeira, se nutre também da imagem da árvore, uma imagem que estabiliza. Assim, a dimensão material da casa de barro, ao nos conectar com imagens primordiais da árvore e da raiz, transfere para um sonhador suas virtudes de segurança e estabilidade, valores fundamentais para um habitar verdadeiro. O que a imagem da casa de barro manifesta é um sistema de valores sensíveis, preciosos e vitais. “Toda imagem material adotada com sinceridade é imediatamente um valor”⁸ (BACHELARD, 1948, p. 41).

Como um homem que, diante do ninho, se encanta, Cydno da Silveira adivinhou o valor sensível da casa de barro e buscou preservar seu caráter antropológico. Como as mãos de um ornitólogo manipulando delicadamente um ninho, ele pouco mexeu no esquema espacial da casa tradicional, apenas despetalou a planta partindo do centro, abrindo-a para a natureza circundante (Figura 2). Sabia que quando o arquiteto ao introjetar seus preceitos estéticos acaba desfazendo um mistério ancestral do ato de morar. É preciso respeitar as formas que a vida lentamente elaborou em sucessivas gerações e adaptações ao meio. O seu design orgânico é vital. É buscando a parceria íntima com a natureza e a cultura do lugar que se cogita a forma da moradia. Em suas casas, Cydno da Silveira não nega o modelo tradicional como se fazia nos primeiros tempos do moderno, mas o abre em osmose ao meio e ao novo. É um sonho aberta ao futuro, ao passado enquanto memória do futuro.

7 Tradução livre de: “Ce qui est vraiment solide sur la terre a pour une imagination dynamique une forte racine”.

8 Tradução livre de: “Toute image materielle adoptée sincèrement est immédiatement une valeur”.

O onirismo é ao mesmo tempo uma força aglutinante e uma força de variação. Ele é uma ação, uma dupla ação, que com os poetas encontra imagens muito simples e, no entanto, novas⁹ (BACHELARD, 1948, p. 121).

Aprimorar, essa palavra de quem enxerga a memória do futuro, quer dizer preservar, acrescentar, ampliar as potencialidades do que foi deixado como herança e que há de amadurecer com o tempo. Aprimorar é pensar o legado do tempo ampliado. “[...] pretendemos avançar a partir das nossas próprias tradições” (SILVEIRA apud CRAPEZ, 1985, p. 56). Mas o compromisso de Cydno vai mais longe e contempla a prática arquitetônica e a função social e cultural do arquiteto.

A autoconstrução é não somente pensada como meio, uma solução clandestina para sair de produção centralizada que empobreça o homem brasileiro, mas também como um fim; restituir ao homem a sua dignidade, sua auto determinação frente a sociedade de consumo, ao mesmo tempo criar um elo com a natureza pela tecnologia (SILVEIRA apud CRAPEZ, 1985, p. 56).

A casa-ninho, no fundo se ergue sobre a cripta da imagem onírica, sempre sonhado como a casa ideal e nos remete assim às raízes arcaicas do verbo habitar. Ao voltar a este abrigo o arquiteto se mostra fiel às virtudes originais da moradia, reconquista seus valores de intimidade perdidos. Já a máquina de morar nos faz experimentar a ausência do humano e a casa inteligente robotiza e nem traz todos os valores de alívio que tanto necessitamos diante de um mundo demasiadamente mecanicista. Precisamos pensar a casa por dentro, como um fruto que se infla ao amadurecer. É o dentro do ninho que deveria impor a forma.

9 Tradução livre de: “L'onirisme est à la fois une force agglutinante et une force de variation. Il est en action, en double action, chez les poètes qui trouvent des images toutes simples et pourtant neuves”.

A poética da casa de barro encontra-se também em seu processo de construção. Quem se junta ao taipeiro na hora de montar as paredes sabe que esta casa é feita de barro e de suor misturados. Água e barro se misturam, a saliva da terra se junta ao suor dos homens. O homem e a terra, juntos constroem o mesmo sonho, um sonho de parceria mútua. Consolam-se mutuamente da vastidão e da solidão no universo, juntos se contaminam. Realiza-se neste ritual uma troca de natureza; a casa se humaniza, o homem **se substancializa e se cosmiza**. Ao trabalhar ritmando com os pés, ao amassar o barro como quem extrai o vinho, o sulco da terra, segundo um ritmo adensado e pesado, vive-se um rito de passagem. Passa-se a **incorporar** a casa. Passa-se da casa para corpo, do corpo para a casa. Assim se distribuem as tarefas: as crianças transportam o material leve, aos jovens cabe amassar o barro e barrear as paredes e os antigos devem finalizar o teto (Figura 3). Tudo se faz num regime de cooperação e solidariedade no seio da comunidade, reforçando **os laços coletivos**.

Há de se colocar a mão na massa para construir uma casa de barro. Como o vaso na mão do oleiro, a casa de barro é também um sonho da mão. A plasticidade do barro invoca suas próprias imagens. É na modelagem que se faz o equilíbrio das forças que acertam e que recusam e o barro é então a pasta ideal, uma substância que sintetiza resistência e adaptabilidade. A mão ideal do construtor-arquiteto é então aquela que conhece a liga perfeita, aquela que assegura resistência e flexibilidade. O barro é a pasta imaginária de uma arquitetura ideal assegurando o equilíbrio das forças internas e externas que atuam nos espaços de vida. Várias são as formas que podem emergir dessa maleabilidade do barro, oferecendo um campo original de experimentação e de vocabulário formal. A casa de barro é um poema da mão, da mão gloriosa do construtor. É fruto desse devaneio da vontade que molda a matéria. Com suas mãos trabalhando sobre a matéria, o construtor torna-se plenamente presente ao ato e a vontade de habitar a Terra.

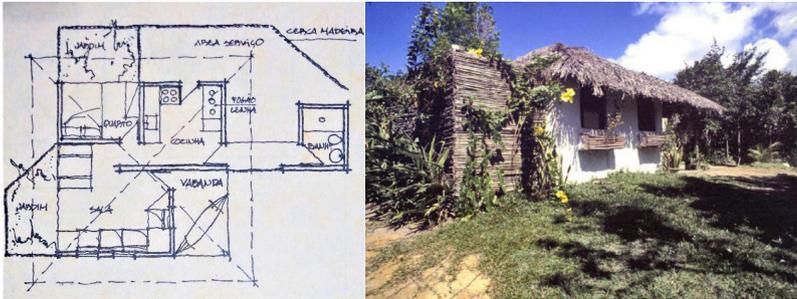


Figura 2 – Casa em Itamaraca, arquiteto Cydno da Silveira
 Fonte: C. da Silveira, arquivo pessoal, n.d.

As imagens da matéria terrestre, elas são estáveis e tranquilas, nós as temos debaixo dos olhos, nós as sentimos em nossas mãos, elas despertam em nós alegrias musculares desde que descobrimos o sabor de trabalhar com ela¹⁰ (BACHELARD, 1947, p. 1).

Não é só pelo olhar que apreendemos a poesia do habitar, a mão também nos conduz a acariciar os contornos da casa que amamos, ela sensualiza e naturaliza nossa relação com a casa.

Se a poesia deve reanimar na alma as virtudes da criação, se ela deve nos ajudar a reviver, em toda sua intensidade e em todas suas funções, nossos sonhos naturais, é preciso entender que a mão, tanto como o olhar, tem seus devaneios e sua poesia. Havemos então de descobrir os poemas do toco, os poemas da mão que molda¹¹ (BACHELARD, 1947, p. 80).

10 Tradução livre de: “Ces images de la matière terrestre, elles s’offrent á nous en abondance dans un monde de métal et de pierre, de bois et de gommres; elles sont stables et tranquilles; nous les avons sous les yeux; nous les sentons dans notre main, elles éveillent en nous des joies musculaires dès que nous prenons le gout de les travailler”.

11 Tradução livre de: “Si la poesie doit réanimer dans l’âme les vertus de création, si elle doit nous aider a revivre, dans toute leur intensité et dans toutes leurs fonctions, nos rêves naturels. Il nous fait comprendre que la main, aussi bien que le regard, a ses rêveries et sa poésie. Nous devons donc découvrir les poèmes du toucher, les poèmes de la main qui pétrit”.

Enquanto para um positivista a imagem da casa nasce de uma percepção do mundo exterior, para a imaginação criadora, aquele só pode reproduzir imagens padrões. É preciso, ao contrário, entrar na escuta da imaginação material que se nutre da dinâmica interna da matéria a partir da qual a imaginação criadora se alimenta a fim de fazer emergir a imagem verdadeira, nascida da dialética do dentro e do fora. “É preciso sonhar bem e permanecer fiel ao onirismo dos arquétipos enraizados no inconsciente do ser humano”¹² (BACHELARD, 1947, p. 3). Para ele, o ser humano, vocacionado para o devaneio, não se contenta com o raciocínio que separa sujeito e objeto, mas deve buscar e encontrar sua unidade nesta osmose Eu-Mundo, sempre em direção a um cosmos de plenitude. É o diálogo da existência, a função mental contemplativa, uma tendência que Bachelard (1947, p. 8) irá denominar de **pancalismo** e que transforma toda contemplação do universo em uma afirmação da Beleza universal:

Assim o trabalho enérgico das duras matérias e das matérias amassadas com paciência se animam com belezas prometidas. Vemos aparecer um pancalismo ativo, um pancalismo do qual se espera promessas, que deve projetar o belo muito além do útil, falamos de um pancalismo falante.¹³

Se o sólido é na mente do geômetra signo de perfeição, a pasta barrenta é na mão do taipeiro adaptação. O abrigo de terra pulsa, não é um sólido, ele respira e se adapta às pressões do mundo exterior. A casa torna-se um ser vivo que respira. Há neste esforço de adaptação uma consciência de habitar que se constitui e nos revela como sujeito morador. Seria esse sonho de uma arquitetura alquímica? A consciência de habitar passaria

12 Tradução livre de: “bien rêver, de rêver en restant fidèle à l'onirisme des archétypes qui sont enracinés dans l'inconscient humain”.

13 Tradução livre de: “Ainsi le travail énergétique des dures matières et des pâtes malaxées patiemment s’anime par des beautées promises. On voit apparaître un pancalisme actif, un pancalisme qui doit promettre, qui doit projeter le beau au-delà de l’utile, donc un pancalisme qui doit parler”.

por esse confronto feliz com a matéria do mundo. E, neste mesmo élan de amassar e moldar, por que parar e não tentar plasmar a terra inteira? Em sua temeridade em amassar com os pés e as mãos a substância do mundo para construir seu abrigo, o homem plasma no segredo, no íntimo do seu ser, uma Terra ideal e feliz. Sabemos hoje que ao tirar a possibilidade de sonhar e confeccionar seu abrigo, amputamos o homem de sua capacidade de sonhar. Reivindica-se com esta arquitetura o direito de sonhar, devolvendo à morada sua alma ancestral e materna. A casa de terra celebra a Terra, o ninho de todos os homens.

Em uma experiência recente de arquitetura de barro que segue outro procedimento construtivo, chamado de hiperadobe, encontramos o exemplo da “casa flor do sol”. A planta da casa **despetalando-se** à luz do sol, busca essa filiação cósmica com devir da forma-flor. Ora as flores, todas as flores são chamadas para a luz! Este devaneio cósmico está na origem da forma da casa. “A chama de vida do ser que floresce é uma tensão em direção ao mundo de pura luz”¹⁴ (BACHELARD, 1961, p. 86).

Essa técnica de barro ensacado e empilhado, uma vez compactado se estabiliza pelo próprio peso e permite experimentar plasticamente novas formas de moradia, **“fora da caixa”**. Os contornos arredondados graças a maleabilidade criam espaços que abraçam o corpo, o aconchegam. Na planta encontram-se quartos profundos e secretos, onde o corpo parece poder se ajustar como em uma concha. “Todas as concavidades acolhedoras são conchas tranquilas” (BACHELARD, 1996, p. 134).

O aconchego é um valor destinado ao corpo. Eis a moradia sonhada como uma concha para a forma mole do corpo descansado, um espaço ajustado ao homem, não mais a maneira de um geômetra, mas reafirmando o seu caráter sensorial. Ninhos, Conchas, são imagens naturais elementares que ilustram bem as funções de

¹⁴ Tradução livre de: “La flamme de vie de l'être qui fleurit est une tension vers le monde de la pure lumière”.

habitar. Quando a vida se abriga, se protege, se enrosca, se aconchega, a imaginação simpatiza com o ser que habita o espaço protegido. São valores do repouso que comandam tais imagens. Aqui o barro é estrutural, não há necessidade de colunas de madeira para sustentar o teto. Com camadas superpostas, a casa parece dar continuidade à lógica estrutural da topografia terrestre em suas sedimentações sucessivas.

Filha legítima da Terra, a casa de hiperadobe não se envergonha do seu peso, nem inveja a leveza da casa sobre pilotis, por isso não se de-solidariza da terra, a densidade é sua marca. Nem há possibilidade nesta arquitetura de se preocupar com as feições perfeitas das formas, elas reproduzem as imperfeições da mão, do humano, mas tem uma solidez e uma estabilidade aberta à natureza.

Não é então o acabamento, a perfeição, que caracteriza a arte, mas a abertura. “Sonhamos então uma arquitetura que mesmo sendo sólida e densa seria aberta sobre a totalidade”¹⁵ (WHITE, 2004, p. 30). A casa flor do sol, recentemente produzida em Terezina, no Piauí, pelo ateliê de arquitetura Biohabitate, segue a geometria simbólica das mandalas, que tradicionalmente proporcionam a cura pela conexão cósmica. A casa torna-se símbolo e metáfora de uma vida conectada com o todo. Sua iluminação zenital, central, é este olho constantemente aberto sobre o céu. O coração da casa é assim banhado pela luz durante o dia e contempla as estrelas de noite. É uma casa para sonhos infinitos e devaneios cósmicos. Eis a imagem de uma **arquitetura geopoética, orgânica, cosmológica!** “A imagem é uma flor que precisa de terra e de céu, de substância e de forma”¹⁶ (BACHELARD, 1942, p. 9).

15 Tradução livre de: “On se met alors à rêver à une architecture qui tout en étant solide et dense, serait ouverte sur le tout”.

16 Tradução livre de: “L’image est une plante qui a besoin de terre et de ciel, de substance et de forme”.

A casa de barro e o cosmos

Vimos que a arquitetura de barro, com sua materialidade, abre a imaginação aos arquétipos que nos fazem mergulhar na dimensão ontológica do habitar e nos tornam íntimos da Terra em sua ancestralidade. Ela desperta em nós o cuidado original do homem com seu meio, e nos faz pertencer ao lugar enquanto matriz cósmica. A moradia deixa de ser objeto para se tornar um **ente vivo** que a mão da gente acaricia. Ela se molda ao corpo e o aconchega, torna-se o próprio corpo medial proporcionando uma cosmicidade que nos faz comungar com o universo. Ela resgata os valores básicos do bem viver, expressões da sabedoria e da tradição viva, renovada, entendido como memória do futuro. Neste sentido a arquitetura de barro é signo e metáfora de uma resistência contra a **acosmia** (*acosmie*) do mundo contemporâneo e sua inadequação aos desejos primordiais do habitar, redefinindo seu sentido a partir do Sentido da Terra. É a **metáfora** que trabalha no coração de toda poesia, carregando a identidade além de si mesmo sem negá-la. No devir da argila encontramos o desabrochar do Poema que expressa o Poema do Mundo.

Os processos da matéria e da evolução caminham em um certo sentido, a segunda persegue os primeiros a um nível ontológico superior, ao ultrapassar a identidade eles a projetam (*ballein*) além (*meta*, do metabolismo), quer dizer, a transforma em outra coisa que ela mesma¹⁷ (BERQUE, 2012, p. 279).

Assim a casa de barro nos ensina mais que meras qualidades telúricas e a intimidade com o meio ambiente. Suas lições vão além de uma qualidade do abrigo e se

17 Tradução livre de: "Aussi bien les processus de la matière que l'évolution vont dans un certain sens, la seconde poursuivant les premiers à un niveau ontologique supérieur. Outrepassant l'identité. Ils la projettent (*ballein*) "au-delà" (*meta*, d'où *métabolisme*), c'est à dire la font devenir quelque chose d'autre qu'elle même".

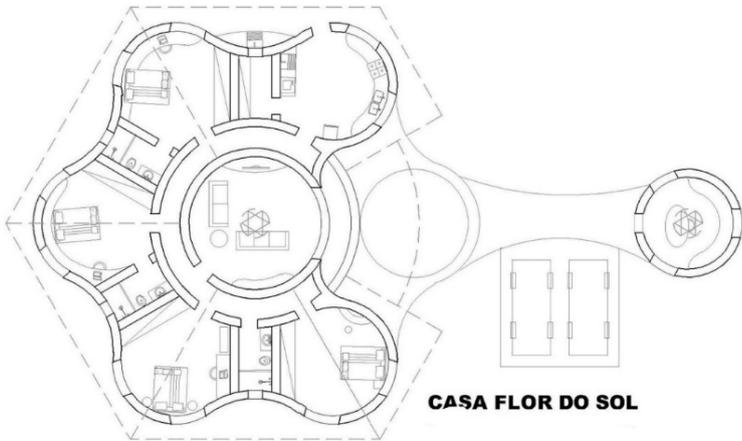


Figura 3 – Casa flor do sol
Fonte: Biohabitate (2014).

estendem a uma reconexão do homem com a sua morada ampliada, a Terra, a morada de todos nós, nossa pátria cósmica. Ela é o fruto dessa consciência de pertencimento ao Todo da natureza e de uma relação afetiva renovada com o planeta. Ela é signo deste entendimento sobre a **consustancialidade Homem X Terra**. Na atualidade a questão ambiental se faz urgente e induz ao princípio de uma **sabedoria do habitar** e do **cultivo da vida**, de modo que a casa de barro, como é atualmente entendida na permacultura, é pensada em sua estreita relação com o cultivo da terra.

A permacultura trabalha com o design ético de ciclos energéticos para sustentar a vida no planeta. Planeja a ocupação dos espaços buscando relações benéficas com o sistema natural. O trabalho de um permacultor se inicia pela percepção, ou seja, pelos sentidos. Vivenciando, sentindo o espaço, chegando-se a uma reflexão e depois a um plano de ações. A permacultura é ecologia na prática (DIAS, 2019, p. 3).

Essa consciência reverenciosa com o cuidado e o cultivo da terra já se encontrava na obra de Virgílio, o grande poeta da antiguidade do século III a.C. em sua obra “As geórgicas”. Seu Tratado sobre agricultura e manejo das plantações e do cuidado com a terra, ressoa na atualidade do pensamento da permacultura. Segundo Michel Onfray (2015), filósofo francês contemporâneo, a sapiência desse tratado antigo vai além de um método de agricultura, implica toda uma ética para a manutenção da vida. Os cuidados que Virgílio apontava teriam implicações no comportamento humano. Com ele aprendemos que toda tarefa empreendida pelo homem há de seguir um ritual, um ritmo, respeitando os ciclos da natureza que todo camponês realiza no seu dia a dia; conhecer o terreno, cultuar os Deuses, semear, regar, podar, cuidar do canteiro, colher, armazenar... para

enfim desfrutar. Eis as receitas de Virgílio que teriam sido retomadas a partir da expressão “os Geórgicas da Alma” do filósofo inglês Francis Bacon (apud ONFRAY, 2015), convidando a cuidar da alma como se cuida de um jardim. Nossa cultura moderna produziu muitas coisas, enchemos nosso planeta e a biosfera de objetos, mas produzimos poucos sentidos, e muito menos no Sentido da Terra! Essa seria a verdadeira razão da crise? O cultivo da vida tendo como modelo os cuidados da agricultura tradicional, segundo o filósofo, devolveria à cultura seu verdadeiro sentido.

Assistir ao espetáculo dos ciclos na natureza, perceber no campo o eterno retorno das coisas (plantar, semear, colher...) sentir-se fazer parte desta totalidade e aceitar o destino de vir na terra e de um dia retornar (nascer, crescer envelhecer, morrer, crescer) eis as lições de coisas modestas que a agricultura oferece, mas que seriam determinantes para nossa cultura¹⁸ (ONFRAY, 2015, p. 82).

Podemos até propor um atalho para a criação de uma arquitetura géopoética, fazendo o paralelo com a (agri) cultura, tirando lições do cultivo no campo, como o fez recentemente o arquiteto Francisco Livino de Carvalho (2020) em um recente estudo sobre o uso da geopoética em parques nacionais, preconizando uma metodologia sintonizada com o ritmo do plantio; preparar e conhecer o terreno, adaptar-se ao clima local e a orientação do sol, respeitar sua topografia e sua paisagem, preparar o canteiro, detectar os recursos disponíveis da natureza, regar o entorno físico e aprimorar os saberes da localidade para enfim desfrutar do espaço de viver em

18 Tradução livre de: “Assister au spectacle des cycles dans la nature, percevoir dans un champ l’éternel retour des choses (labourer, semer, récolter, labourer, semer, etc), se sentir fragment d’un grand tout et accepter le destin de venir de la terre e d’y retourner (naître, croître, décliner, vieillir, mourir, naître, croître etc) voilà comment l’agriculture offre des leçons de choses modestes mais déterminantes à la culture”.

sintonia com o lugar. Essa seria a geopoética enquanto princípio operacional. Seria um modo de estar, de habitar a terra e de ser no mundo em sintonia com a dinâmica profunda da vida, seus ritmos, suas estações. Hoje a cultura arquitetônica deveria tirar lições da Terra e cultivá-la à vida, partindo da ecologia profunda. Michel Onfray (2015) assim como o arquiteto francês Jean Paul Loubes (2010) consideram a Land Art, a corrente poética de arte contemporânea que promove intervenções na natureza, como uma arte que viria renovar o modo como os arquitetos costumam instalar seus objetos na paisagem.

Trata-se de intervenções na escala da arquitetura. A similitude de escala, assim como a abordagem muitas vezes minimalista, está próxima da arquitetura contemporânea. Este paralelo é frutuoso. A via da Land Art é vizinha do projeto de arquitetura¹⁹ (LOUBES, 2010, p. 88).

Numa imagem de forte cosmicidade de Nils Udo (2001) encontramos os valores de intimidade da morada, do aconchego e do aninhar-se na Terra. Eis uma imagem de uma **maternidade cósmica** ao mesmo tempo terrestre e celestial, imagem de um nascimento, de uma promessa de vida, inspirando todo o cuidado. A arte contemporânea também nos convoca, com seu poder expressivo a nos conectar com a dimensão do ser no cosmos.

Não se trata de promover o apagamento do ego, mas de o estabelecer em sua relação com o cosmos. “Ela procura alcançar e restabelecer a relação homem-cosmos em sua complexidade”²⁰ (LOUBES, 2010, p. 85).

¹⁹ Tradução livre de: “Il sagit d'interventions á l'échelle de l'architecture. La similitude d'échelle, ainsi que la démarche souvent minimaliste des artistes, rapproche le Land Art de l'architecture la plus contemporaine”.

²⁰ Tradução livre de: “Elle cherche á atteindre et rétablir le rapport homme cosmos dans sa complexité”.

Considerações finais

Mesmo que hoje a casa não mais carregue a dimensão antropocossmológica que outrora a fundava e consagrava, tendo desaparecido com a secularização da cultura, ainda **a casa onírica matricial** clama por valores de amparo, proteção, aconchego e pertencimento a nossa morada maior; a Terra, assim como a totalidade da ordenação de mundo que nos preserva do caos. Mesmo se nosso paradigma materialista/consumista reduzia a casa a um objeto manufaturado, esta continua sendo sonhada como um portal para o ser, para a vida. Apesar da desqualificação dos espaços de viver, cada vez mais pressionados pela mercantilização, o arquétipo da cabana, da casa onírica nos resguarda em aceitar essas caixas que a lógica do mercado imobiliário nos oferece, despidas da dimensão existencial do ser humano. A bioarquitetura é no fundo uma **escola de sensibilidade** para a vida na Terra, um modo de forjar novos valores e estilos de vida mais simples, renunciando ao luxo e à cultura da aparência, do excesso e do desperdício. Ela invoca o cuidado do homem com o meio ambiente e incita a considerar o lugar como matriz cósmica. Ela reivindica o estatuto de corpo medial que nos conecta com o universo e resgata os valores de base do bem viver como expressões da sabedoria e da tradição do habitar, viva e renovada, aberta ao devir. É pela conjugação da modernidade com a tradição, cuja sensibilidade permanece voltada para o meio natural e a cultura ancestral, que arquitetos na segunda metade do século XX, confrontaram-se ao modernismo europeu universalista, abrindo-o às singularidades culturais, paisagísticas e ambientais do Brasil. É a **arquitetura apropriada** dos anos sessenta e setenta, que reatou o ato arquitetônico ao ato primordial de instalar a vida, cuidando dos ecossistemas e das culturas locais. Mas a arquitetura geopoética vai além, ela questiona o modo narcisista e ególatra de fazer arquitetura, um dilema ao qual é confrontado o arquiteto hoje.



Figura 4 – Water Nest
Fonte: Nils Udo (2001).

Essa problemática voltou na cena contemporânea trazendo novamente a escala das responsabilidades em jogo em matéria de planejamento e denuncia a inconseqüência de nossas práticas e “saberes” tecnicistas, reducionistas. Havemos de restabelecer essa unidade entre técnica, sensibilidade e sonhos. Em um recente artigo sobre as habilidades necessárias para a futura formação dos arquitetos, encontramos, além das habilidades intrapessoais que se referem às nossas próprias emoções e as habilidades interpessoais que dependem da nossa compreensão das emoções dos outros, **habilidades suprapessoais!**

As habilidades supra-pessoais são aquelas que nos aproximam de uma compreensão mais profunda da condição humana. Elas nos permitem melhor compreender questões relativas a própria existência, como o significado da vida, da morte e o destino da humanidade. Um projeto de arquitetura com qualidades suprapessoais permitem nos conectar com o espaço para além de suas dimensões físicas e espaciais (D'SOUZA, 2020).

Para o arquiteto Juhani Pallasmaa (2013) precisamos de **imagens poéticas e corporificadas**, na arquitetura e na cidade, que sejam sementes de um futuro emancipado, de reconciliação com a Terra, contrapondo-se à situação declaradamente insustentável da atualidade.

As imagens poéticas, em especial, são corporificadas e vivem como parte do nosso mundo existencial e senso de existência. Imagens, arquétipos e metáforas estruturam nossas percepções, pensamentos e sentimentos; são capazes de comunicar mensagens, momentos profundos, além de mediar narrativas épicas da vida e do destino humano (PALLASMAA, 2013, p. 36).

Referências

BACHELARD, Gaston. **L'eau et les rêves**. Essai sur l' imagination de la matière. Paris: Librairie José Corti, 1942.

BACHELARD, Gaston. **L'air et les songes**. Essai sur l' imagination du mouvement. Paris: Librairie José Corti, 1943.

BACHELARD, Gaston. **La terre et les rêveries de la volonté**. Essai sur l' imagination de la matière. Paris: Librairie José Corti, 1947.

BACHELARD, Gaston. **La terre et les rêveries du repos**. Essai sur les images de l' intimité. Paris: Librairie José Corti, 1948.

BACHELARD, Gaston. **La poétique de l'espace**. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

BACHELARD, Gaston. **La poétique de la rêverie**. Paris: Presses Univesitaires de France, 1960.

BACHELARD, Gaston. **La flamme d'une chandelle**. Paris: Presses Univesitaires de France, 1961.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Trad. A. de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BERQUE, Augustin. **Médiance de milieux em paysages**. Paris: Belin, 2000.

BERQUE, Augustin. **Écoumène**: introduction à l'étude des milieux humains. Paris: Belin, 2010.

BERQUE, Augustin. **L'habiter dans sa poétique première, actes du colloque de Cerisy-La-Salle**. Paris: Donner Lieu, 2008.

BERQUE, Augustin. Poétique naturelle, poétique humaine. In: BERQUE, Augustin; BIASE, Alessia de; BONNIN, Philippe. **Donner lieu au monde**: la poétique de l'habiter. Actes du colloque de Cerisy-La-Salle. Paris: Donner lieu, 2012.

BERQUE, Augustin. **La poétique de la terre**. Paris: Belin, 2014.

BERQUE, Augustin. **Histoire de l'habitat idéal**: de l'Orient vers l'Occident. Paris: Félin, 2016.

BIOHABITATE. Casa flor do Sol. 7 de outubro de 2014. **Facebook**: Biohabitata. Disponível em: https://www.facebook.com/biohabitata/photos/a.716092225140888/716093438474100/?locale=es_LA. Acesso em: 03 de abril de 2023.

CARVALHO, Francisco Fernando Livino de. Varandarana, uma arquitetura geopoética: a importância da Arte para a gestão das áreas protegidas. **Dissertação** (Mestrado em Ecoturismo e Conservação) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

CRAPEZ, Pierre. Imagens da cidade e geopoética (pelo direito de sonhar a cidade). 2015. 317 f. **Tese** (Doutorado em Arquitetura e

Urbanismo) – Escola de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

CRAPEZ, Pierre. **Technologies alternatives et autoconstruction au Brésil**. EAU-Luminy: Marseille, 1985.

DIAS, Nilson. **Permacultura**. Rio de Janeiro: Pindora, 2019.

D'SOUZA, Newton. 8 Habilidades fundamentais para as novas gerações de arquitetos. **ArchDaily**, 2020. Disponível em: <https://www.archdaily.com.br/br/951039/8-habilidades-fundamentais-para-as-novas-geracoes-de-arquitetos>. Acesso em: dez. 2020.

HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. 2. ed. Trad. Emanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002. p.125-141.

HEIDEGGER, Martin. Poeticamente o homem habita. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2012.

LOUBES, Jean Paul. **Traité d'architecture sauvage**. Paris: Sextant, 2010.

ONFRAY, Michel. **Cosmos**. Paris: Flammarion, 2015.

PALLASMAA, Juhani. **A Imagem Corporificada, Imaginação e Imaginário na Arquitetura**. Porto Alegre: Bookman, 2013.

RAPOPORT, Amos. **Pour une Antropologie de la Maison**. Poitiers: Dunod, 1972.

UDO, Nils. **Water nest**, 2001. Pigment print, 124 x 124 cm. Disponível em: <https://www.nils-udo.com/art-in-nature/?lang=en>. Acesso em: 03 de abril de 2023.

WHITE, Kenneth. **Architecture et geopoétique**. Bruxelas: Atelier du Héron, 2004.



ETNOPEDOLOGIA E A GEOGRAFIA HUMANISTA: A RELIGAÇÃO DOS SABERES PELA GEOSOFIA DOS QUE AMANHAM A TERRA

Valéria Amorim do Carmo

Este texto está sendo pensado 11 anos depois da finalização de minha pesquisa de doutorado: “A contribuição da Etnopedologia para o planejamento das terras: estudo de caso de uma comunidade de agricultores do entorno do Parque Nacional do Caparaó” (CARMO, 2009). Ainda hoje, a pesquisa me faz refletir sobre algumas questões principalmente em decorrência do meu envolvimento, a partir de 2014, com a Geografia Humanista. Hoje eu tenho clareza que algumas destas questões estavam certamente para além da pedologia e talvez também, para além da etnopedologia, pelo menos dentro do que eu conhecia até aquele momento

do universo dessa área que para a geografia era pouco conhecida. Entretanto, o que este texto procura mostrar é que apesar de pouco conhecida pelos geógrafos, a relação entre estas duas áreas do conhecimento: Etnopedologia e a Geografia Humanista é muito mais estreita do que podíamos imaginar.

Hoje consigo ver, com um pouco mais de clareza, a origem desse saber, por parte dos agricultores, a respeito do funcionamento da natureza. Posso dizer que esse conhecimento de natureza profundamente geográfica, essa geosofia como bem coloca Wright (2014), tem sua origem ligada ao que Eric Dardel (2011) nomeou de geograficidade, ou seja, a fonte deste conhecimento está na “relação visceral” que o agricultor tem com a Terra, relação esta vivida na sua lida diária no campo, no seu jeito de amanhar a terra, no convívio com os outros.

Do saber dos que amanham a terra à Etnopedologia

A Etnopedologia é uma ciência que ganhou expressão, principalmente a partir da década de 1970. Ela é considerada um ramo da Etnoecologia e esta, por sua vez, um campo dentro das etnociências (BARRERA-BASSOLS; ZINCK, 2002; 2003; ALVES; MARQUES, 2005), que estudam o conhecimento indígena ou local a respeito do meio ambiente.

Vários autores que se dedicam ao estudo das relações entre o homem e a terra com ênfase aos estudos pedológicos têm reconhecido a importância de se levar em consideração o conhecimento construído pelos agricultores a partir da sua lida diária com a terra ao longo dos anos (DIEGUES, 1996; BORRINI-FEYERABEND, 1997; WERNER, 2001; BARRERA-BASSOLS; ZINCK, 2002; 2003; KRASILNIKOV; TABOR, 2003; CORREIA, 2005; ALVES,

2004). Infelizmente o que temos ainda é um envolvimento dos agricultores nos estudos técnicos ainda muito pequeno, pois parte-se do pressuposto, equivocado do meu ponto de vista, que a decisão sobre as alternativas e recomendações em termos das práticas mais adequadas a um uso compatível com a conservação exige um “conhecimento” que seria detido único e exclusivamente por aqueles que tiveram formação específica para isso. O que em outras palavras, poderia significar que o conhecimento proveniente da experiência, não deveria ser considerado por não ter o crivo da verdade segundo a ciência moderna. Mas é importante destacar que este pensamento tem sido reavaliado principalmente a partir da década de 1990 pelos estudos oriundos da Etnopedologia e da Agroecologia onde a valorização do conhecimento local é uma questão essencial. Um dos fatores que podem ajudar a explicar este aumento está relacionado à necessidade de estudar e compreender o conhecimento das sociedades em relação aos solos visando formalizá-lo e preservá-lo antes que o mesmo se perca em função de mudanças culturais (BARRERA-BASSOLS; ZINCK, 2003). Mas não somente com o intuito de formalização ou mesmo de preservação, como mencionado, mas principalmente pela necessidade de reconhecimento por parte da academia da significância deste conhecimento nascido da relação cotidiana, ordinária, do agricultor com a terra.

A história do conhecimento acumulado pelos povos sobre os solos e o seu manejo é bem antiga e está associada à história da civilização humana. A partir do momento em que o homem deixa de ser nômade, a terra deixa de ser vista apenas como fornecedora de pigmentos e de matéria prima para a confecção de objetos. Ela passa a desempenhar um importante papel na escolha do local de fixação de grupos humanos. Ao escolher estes locais para estabelecer suas terras e nelas

cultivar, muito provavelmente o homem lançou mão de um conhecimento que foi sendo adquirido a partir de sua experiência com os recursos (LEPSCH, 2002).

Como dito na apresentação deste texto, o que está se propondo aqui é o desvelamento de um encontro: o da Etnopedologia com a Geografia Humanista. Um encontro que só veio à clareira após a conclusão de minha pesquisa. Talvez a palavra conclusão não seja adequada, afinal hoje percebo que a porta de saída ficou entreaberta. Entreaberta, pois naquele momento em que ensaiei fechá-la no dia 09 de fevereiro de 2009, data da defesa, já sentia intimamente e intuitivamente que, em algum momento seria preciso voltar. E voltei!... voltei porque o que vivenciei durante a pesquisa, em campo, na Galileia junto aos agricultores, me apontava para o caminho que iria vir à luz anos mais tarde. E este caminho mostrou que o significado da experiência na organização do conhecimento que nos constitui na condição de seres terrestres que somos e o quão é importante não negligenciarmos o fato de que todo, ou pelo menos grande parte do conhecimento que está hoje na academia, bebe na fonte da vida ordinária e tem ali sua fonte originária.

A experiência com e na terra possibilita ao agricultor conhecer, com profundidade e intimidade, seu lugar. É pela experiência, pela força do espaço telúrico de Dardel com suas forças internas e externas, que o agricultor constrói a compreensão de seu lugar. Como já visto, esta compreensão é construída ordinariamente com/na terra, mas também na intersubjetividade a partir das relações que são estabelecidas entre os moradores da comunidade: entre eles e a terra e também o céu, munidos da demora necessária para compreender como o tempo-que-faz irá ajudá-los a compreender o funcionamento do mundo que habitam. Como posto por Eric Dardel (2011, p. 34), há mais de 60 anos atrás:

É pelo habitat, pelo ordenamento de seus campos, de suas vinhas, de suas pradarias, por seu gênero de vida, pela circulação das coisas e das pessoas, que o homem exterioriza sua relação fundamental com a terra.

Todo este conhecimento edificado pela relação visceral do agricultor com a Terra/terra é que irá nutri-lo da sabedoria necessária e edificadora desse conhecimento de natureza geográfica, já que tem na Terra sua fonte. E é desse conhecimento originário na realidade vivida, que o geógrafo Wright (2014, p. 14) em seu texto de 1947 nos brinda com o conceito de geosofia: “Meu termo é geosofia, composto de geo que significa ‘terra’ e sofia que significa ‘conhecimento’. [...] é o estudo do conhecimento geográfico a partir de qualquer ponto de vista”. Quando durante a travessia, o agricultor da Galileia aponta em direção à serra e me descreve, com uma riqueza de detalhes, um dos vários ambientes onde ele planta o mantimento e explica porque aquela terra não presta pro café, todo o conhecimento que está por trás desse simples exemplo carrega a complexidade inerente há anos lidando com o tempo que faz, com a maneira como a terra se comporta durante a seca ou a chuva, se a insolação é adequada ou não. Dito de uma outra maneira, o agricultor nasceu e aprendeu que tudo funciona de uma maneira integrada; que a Terra é um organismo e que é preciso “conhecê-la intimamente” para que o alimento e a água não lhe falte à mesa.

A interseção entre os estudos etnopedológicos e as contribuições dos estudos da Geografia Humanista é, portanto, significativa. Apesar da geograficidade de Dardel não aparecer, de forma explícita, como conceito na Etnopedologia, ela está presente quando esta aponta que o conhecimento desenvolvido pelas populações a respeito dos solos e do manejo de suas terras é

influenciado não só pelos aspectos práticos e cognitivos, como há também um terceiro aspecto representado pelo conjunto de crenças e valores que interfere na visão de mundo desenvolvida pelo agricultor. Portanto, sua visão de mundo resulta da articulação entre as esferas da crença, do conhecimento e das práticas de manejo, ou o que Toledo (2000) citado por Barrera-Bassols e Zinck (2003), denomina de Complexo K- C- P onde Kosmos (K) é a esfera da percepção, das crenças e rituais; Corpus (C) é o campo do conhecimento em suas variadas formas e a Práxis (P) representa as diferentes práticas de manejo utilizadas. Estes três domínios constituem os focos centrais dos estudos etnopedológicos. Ao mencionar estes três domínios que Toledo coloca como centrais dos estudos Etnopedológicos, novamente o encontro com a Geografia Humanista se faz presente em toda sua potência ao se aproximar de outro conceito caro que nos chega através da meditação do filósofo Martin Heidegger (2012, p. 130-131), qual seja a noção de habitar.

Salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente um habitar. Acontece enquanto um resguardo de quatro faces da quadratura. Resguardar diz: abrigar a quadratura em seu vigor de essência. O que se toma para abrigar deve ser velado. Onde, porém, o habitar guarda sua essência quando resguarda a quadratura? Como os mortais trazem à plenitude o habitar no sentido desse resguardar? Os mortais jamais o conseguiriam se habitar fosse tão-só uma de-mora sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses, com os mortais. Habitar é bem mais um demorar-se junto às coisas. Enquanto resguardo, o habitar preserva a quadratura naquilo junto a que os mortais se demoram: nas coisas.

Da experiência de Araponga à Galileia

Antes de entrar na tese propriamente, conto aqui um pouco da trajetória que remonta a alguns anos antes de entrar para o doutorado. No começo dos anos 2000 me envolvi em um trabalho desenvolvido por pesquisadores do departamento de solos da Universidade Federal de Viçosa - UFV e o Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata em Minas Gerais - CTA-ZM (SOUZA, 2006). Foi um trabalho de sistematização dos estudos referentes à prática dos Sistemas Agroflorestais no município de Araponga, Zona da Mata de Minas Gerais.

Este projeto me mostrou a importância da parceria entre agricultores familiares e a academia para pensar formas alternativas de práticas agrícolas, segundo os princípios da agroecologia, voltadas para um uso e manejo das terras menos agressivo ao ambiente. Segundo Santos e Curado (2012, p. 6),

A agroecologia é uma ciência em construção que tem suas raízes nos métodos e práticas tradicionais de manejo produtivo dos ecossistemas que se baseiam na valorização dos recursos naturais disponíveis em cada localidade. Assim, contrapõem-se aos processos tecnológicos impostos que desprezam os saberes que se apoiam nos conhecimentos acumulados ao longo de várias gerações, especialmente junto aos agricultores familiares e populações tradicionais.

Participar deste trabalho com a UFV foi fundamental para construir e em seguida, desenvolver a pesquisa de doutorado. E hoje percebo que, de alguma maneira, esta experiência me aproximou também do que viria a fazer parte, de uma maneira muito significativa, de minhas reflexões no campo da Geografia. Para deixar registrado



Figura 1 – Suspender para conhecer...Para entrar foi preciso colocar entre parêntesis a “academia” para poder conhecer e compreender aquele lugar através daqueles que lá habitam...

Fonte: V. A. Carmo, 2009.

aqui quais foram os objetivos que orientaram a pesquisa de doutorado tem como objetivo principal mostrar a possibilidade de diálogo entre saberes originados segundo duas perspectivas diferentes: um proveniente dos conhecimentos construídos principalmente sobre o alicerce conceitual da ciência pedológica e o outro, resultante da experiência dos agricultores regida pela intencionalidade que levou à construção de um saber que rege suas escolhas em relação à sua vida em comunidade no ambiente rural.

A caminho da Galileia

A demanda natural dos estudos de natureza etnopedológica pelo contato próximo com os agricultores



Figura 2 – Suspender para conhecer...Para entrar foi preciso colocar entre parêntesis a “academia” para poder conhecer e compreender aquele lugar através daqueles que lá habitam...

Fonte: M. Araujo, 2007.

para conhecer e compreender as relações e interações construídas por eles em seu espaço de vida, possibilitou minha aproximação, mesmo como “estrangeira”, da comunidade da Galileia. A Galileia está localizada no município de Caparaó em Minas Gerais, próximo à divisa com o Espírito Santo e integra a Zona de Amortecimento do Parque Nacional do Caparaó, onde fica o Pico da Bandeira. Na época viviam na comunidade cerca de 60 famílias que dependiam basicamente do cultivo do café (CARMO, 2009).

Durante o meu convívio com/na comunidade percebi que os agricultores e suas famílias estão juntos na terra e na lavoura ao longo de todo o ano incluindo os diferentes momentos desde a retirada do cisco embaixo da saia do pé de café para o preparo da leira, do estender do pano

para a panha, até a volta do cisco da leira para debaixo do pé. Durante o período da colheita, que acontece em períodos alternados no Alto da Serra e na Baixada, os agricultores da porção mais baixa da comunidade ajudam os que vivem e possuem lavouras nas áreas mais altas e depois, no próximo período, é a vez dos que estão no alto ajudarem os da baixada. Além disso, a comunidade se reúne para participar das reuniões promovidas pela igreja, ou mesmo para a celebração do domingo na capela da comunidade construída ainda nos fins dos anos de 1970 para abrigar os eventos religiosos que aconteciam na antiga casa da venda onde hoje está localizada a Escola Municipal Sebastião Brinate. Galileia é uma comunidade unida.

Dessa curta, mas intensa convivência com seus habitantes, em decorrência de sua morada sobre a terra... da lição vinda do céu... o agricultor junto aos seus assim me apresentou a Galileia.

A Galileia desvelada pelos agricultores

Das conversas realizadas com os agricultores em suas casas acompanhadas sempre por uma xícara de café com biscoito, ou por almoço servido junto com deliciosa limonada; durante as travessias percorrendo os caminhos feitos diariamente pela família até a lavoura; enfim, mergulhada naquela paisagem, aprendi a ver a Galileia através dos olhos daqueles que habitam aquele lugar.

Lá aprendi que, para os agricultores, cada ambiente dentro da comunidade é o resultado da maneira como os elementos se combinam, interagem: a forma do relevo com a temperatura, com a presença ou ausência do sol associada à determinada hora do dia, com o tipo de terra que existe em cada local, da disponibilidade de água e

do cuidado que é necessário em relação ao manejo da terra. E toda esta compreensão é condição para então poder decidir pelo tipo de uso que será mais adequado: café, pasto, deixar a mata em pé, plantar mantimento, fabricação de telha, tijolo ou mesmo o adobe para a construção das antigas casas de sopapo, além do remédio em que a terra é capaz de se transformar para o tratamento de diversos males.

Para compreender tudo isso foi preciso me despir do conhecimento que trago comigo da academia e “me colocar no lugar deles”, mas com intencionalidade para que eu pudesse conhecer a Galileia “vendo através dos olhos deles”.

Agora, convido vocês a conhecer um pouco do que aprendi durante os dias em que passei com aquelas 18 famílias. Eu digo família, porque sempre procurei conversar não só com o agricultor, mas também com sua esposa e os filhos, afinal todos ajudam e em algum momento estão lidando também diretamente na terra, principalmente na época da colheita.

Faço aqui um parêntesis para dizer que além de todo o levantamento feito com os agricultores a respeito do que já mencionei, tive a preocupação de fazer a identificação dos tipos de solos da comunidade através dos procedimentos técnicos convencionais como descrição de perfil, coleta e análises de laboratório, além do estudo da aptidão agrícola segundo o sistema FAO Brasileiro. Tais procedimentos apesar de não serem uma exigência nos estudos Etnopedológicos, me ajudaram sobremaneira a entender melhor sobre os solos, seus ambientes de formação, suas características e possibilidades de manejo .

Mas é importante e necessário que se diga que enquanto estava com os agricultores, fiz a opção por colocar o levantamento técnico em suspensão para que

o conhecimento adquirido através da minha experiência enquanto estive com eles na Galileia, não interferisse no que eles estavam me apresentando.

Os ambientes da Galileia

Ao identificarem e descreverem os diferentes ambientes, os agricultores partem do nível mais geral como se observassem a comunidade de um ponto de vista mais distante até alcançar maior detalhe dentro da propriedade.

A riqueza de informação adquirida ao longo das conversas e das travessias foi muito grande e para que nada fosse perdido, precisei organizá-las desde o início. Pouco a pouco, a paisagem foi se revelando com suas grandes unidades de paisagem caracterizadas pelos seus ambientes. Cada um marcado pela integração das formas de relevo, tipos de terras associados, seus usos atuais em função das características favoráveis ou não, as práticas de manejo adotadas e/ou recomendadas pelos agricultores.

Apresento a seguir os resultados em relação aos diferentes ambientes encontrados em cada uma das grandes unidades de paisagem dando destaque para os tipos de terra encontradas e seus usos associados, tudo isso do ponto de vista do agricultor. Eis então um pouco dessa paisagem e desse lugar chamado de Galileia...

Em uma escala mais abrangente foram identificados pelos agricultores as seguintes unidades, denominadas na pesquisa por Compartimentos: Serra, Baixada da Serra, Terras Arenosas e Baixada do Rio (Figura 3).

No interior de cada um deles é que estão os ambientes caracterizados pelas diferentes formas de relevo (Figura 4) e os tipos de terras identificados (Figura 5). No total, da combinação do relevo com os tipos de terras foram identificados 28 ambientes (Figura 6).

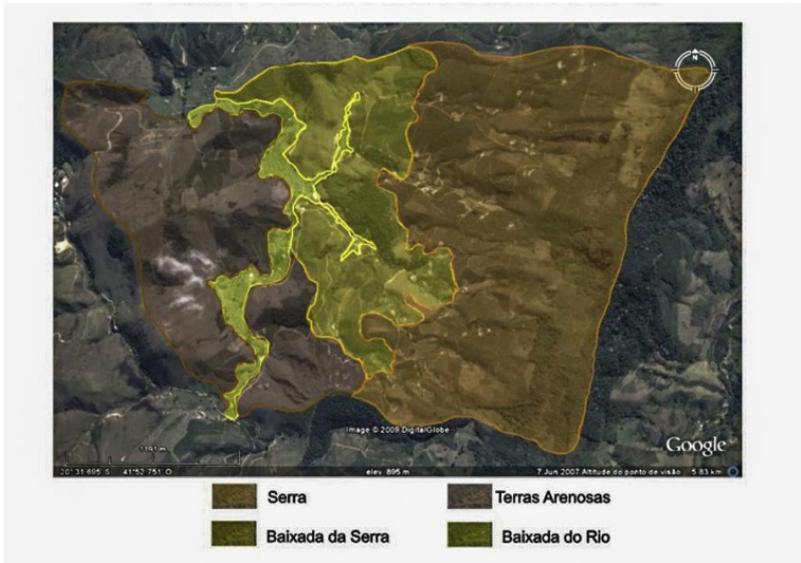


Figura 3 – Mapa dos Compartimentos ambientais da Galileia
 Fonte: V. A. Carmo, 2009.

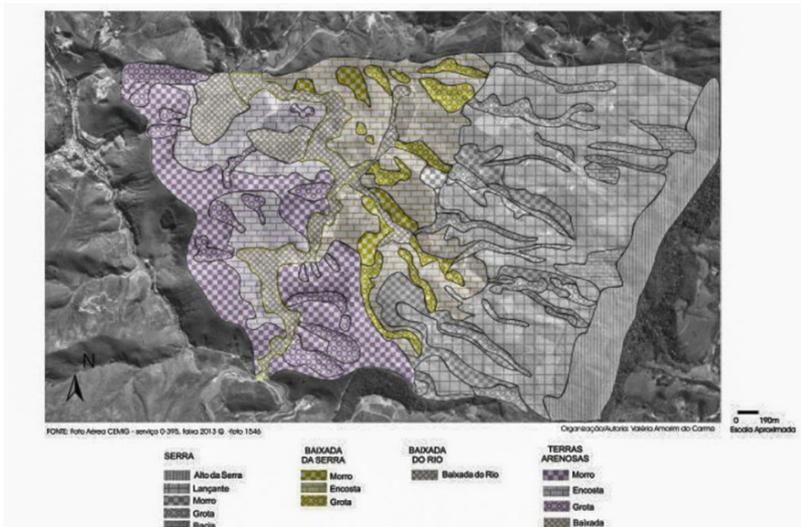


Figura 4 – Mapa das Unidades de Relevo da Galileia
 Fonte: V. A. Carmo, 2009.

PORTAIS DA TERRA

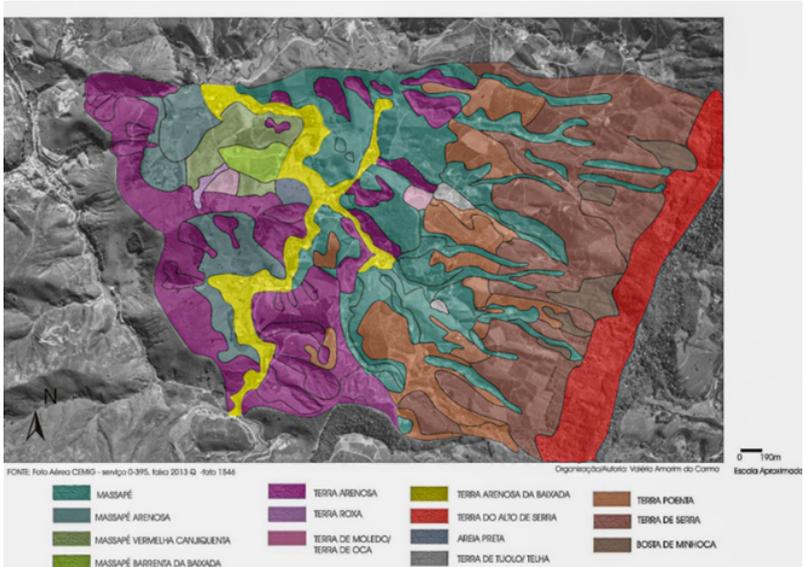


Figura 5 – Mapa das terras da Galileia segundo agricultores
Fonte: V. A. Carmo, 2009.

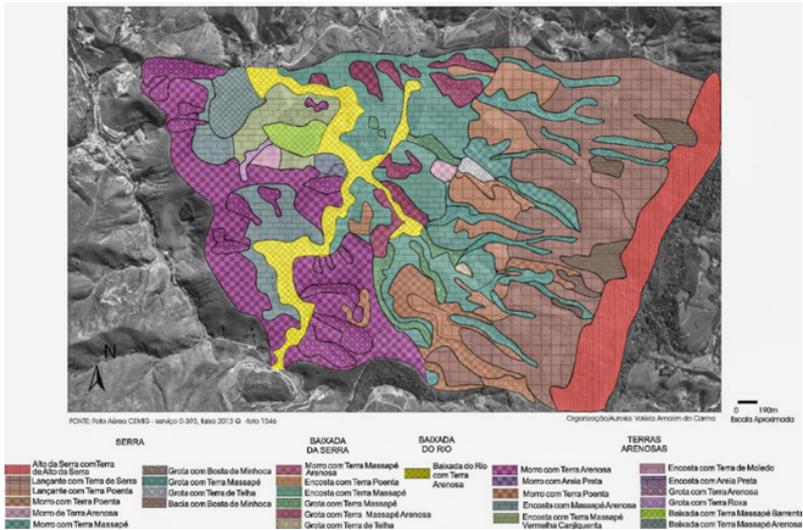


Figura 6 – Mapa Síntese da Estratificação dos Ambientes da Galileia
Fonte: V. A. Carmo, 2009.

Aptidão das terras da Galileia: possibilidades e limitações segundo os agricultores

Além de me apresentarem os diferentes ambientes e as características que os identificam, os agricultores, principalmente durante a travessia, me mostraram também, o que é recomendado, ou não, em termos de uso para cada ambiente. As terras, suas possibilidades e limitações estão apresentadas sinteticamente nos quadros que se seguem. Os quadros 1, 2, 3 e 4 foram organizados para cada um dos compartimentos: Serra; Baixada da Serra; Baixada do Rio; Terras Arenosa.

Quadro 1 – Aptidão agrícola dos ambientes do compartimento Serra, segundo os agricultores

Relevo: Alto da Serra		
Tipo de Terra terra do alto de serra	Boa para Proteção	Não é boa para Lavoura
Características Muita pedra; Terra ruim	Fatores favoráveis -	Fatores Limitantes Vento, temperatura baixa, sombra, topografia, doença, muita pedra
Relevo: Lançante		

Tipo de Terra: Terra de Serra

Características

Camada de cima: camada escura, mais fácil de trabalhar; gruda pouco, solta, macia; mantém umidade, água entra fácil; aguenta pouco o sol. (esquenta fácil); poenta; canjica fina; não consome matéria orgânica – demora a decompor

Camada de baixo: camada vermelha; amarela mais pesada, gruda na enxada, colenta; terra boa (a cova tem que vir até essa camada); propriedade medicinal: combate formiga preta de café, dor no ombro, estômago, intestino, cabeça, solitária

Boa para

Proteção

Não é boa para

Lavoura

Fatores favoráveis

Macia, solta, segura, úmida,
produtiva, mais forte, mais
matéria orgânica

Fatores Limitantes

Vento, temperatura baixa,
sombra, topografia,
doença, muita pedra

Tipo de Terra: Terra Poenta**Características**

Camada de cima: não cola, não tem liga, terra sem massa;
esfarinhenta quando molhada; mais solta, poenta; não
guarda muita água, mais seca; macia; escura, mais preta

Camada de baixo: vermelha, amarela; não tem nada
de nutrientes, precisa de correção; usada para fazer
cataplasma de terra; segura mais umidade; colenta,
agarra na enxada, esfarinha mais rápido que a massapé;
mais liga, mas menos que a massapé

Boa para

-

Não é boa para

-

Fatores favoráveis

-

Fatores Limitantes

-

Relevo: Bacia**Tipo de Terra:** Terra de Telha**Características**

Difícil de trabalhar; barro fresco amarelado; cinza;
liguenta, colenta; pesada; mais liguenta que a massapé;
sempre úmida; é a terra massapé que dá na vargem; não
serve para o café

Boa para

-

Não é boa para

Café

Fatores favoráveis

-

Fatores Limitantes

-

Relevo: Bacia

Tipo de Terra: Bosta de minhoca

Características

Lugar mais fresco e que dá minhoca; toda trincada de galerias; camada escura superficial profunda; mais grossa, mais firme que a poenta; granulada, canjiquenta; melhor pro café; fértil na seca parece poenta; a água entra bem; mais molhada

Boa para

Batata, inhame, lavoura, branca/mantimento, café

Não é boa para

-

Fatores favoráveis

fresca, mais fácil de trabalha, gruda pouco, solta, macia, água entra fácil, mais fértil, quase adubo puro; toda trincada de gale-ria; não cola na enxada

Fatores Limitantes

-

Relevo: Morro

Tipo de Terra: Terra Poenta

Características

Camada de cima: não cola, não tem liga, terra sem massa; esfarinhenta quando molhada; mais solta, poenta; não guarda muita água, mais seca macia; escura, mais preta;

Camada de baixo: vermelha, amarela; não tem nada de nutrientes, precisa de correção; usada para fazer cataplasma de terra; segura mais umidade; colenta, agarra na enxada, esfarinha mais rápido que a massapé; mais liga, mas menos que a massapé

Boa para

Café (se chover regularmente)

Não é boa para

Lavoura branca/mantimento; milho

Fatores favoráveis

Macia

Fatores Limitantes

Não tem liga, camada de cima esquenta muito, pouco fértil, fraca

Relevo: Morro

Tipo de Terra: Terra Massapé

Características

Escura por cima e avermelhada por baixo; terra amarela para vermelho; liguenta nas águas; agarra na enxada; aceita água mais fácil e fica colenta; dura e compacta na seca; racha na seca; perde muita água na seca; camada de cima esquenta muito; tem um pouco de areia; bem argilosa também; camada vermelha guarda umidade; come matéria orgânica

Boa para
pasto

Não é boa para
café

Fatores favoráveis

-

Fatores Limitantes

-

Tipo de Terra: Terra de Moledo

Características

Muda de cor; quanto mais seca, mais desmorona; embaixo tem casca de pedra; poenta, solta e arenosa; difícil de trabalhar;

Boa para
Eucalipto

Não é boa para
Plantação

Fatores favoráveis

Presença de mica, caulim e feldspato

Fatores Limitantes

Desce fácil com a chuva, difícil de trabalhar, terreno compactado e esquenta muito; sem vida, água não entra, risco de erosão, mais fraca

Relevo: Morro

Tipo de Terra: Terra de Oca

Características

Amarela; roxa; vermelha; terra que não cola mesmo que apertar; não tem liga; terra de caulim usada para forrar a forma de fazer tijolo; terra de qualidade inferior; terra de mineração

Boa para

Forma de tijolo

Não é boa para

Lavoura

Fatores favoráveis

Não gruda

Fatores Limitantes

Qualidade inferior, terra muito dura pra raiz penetrar

Relevo: Grota

Tipo de Terra: Terra de Telha / Tijolo

Características

difícil de trabalhar; barro fresco amarelado; cinza liguenta, colenta; pesada; mais liguenta que a massapé; sempre úmida; é a terra massapé que dá na vargem; não serve para o café

Boa para

Tijolo/telha; arroz

Não é boa para

Café

Fatores favoráveis

Muita liga, muita água

Fatores Limitantes

Liguenta, colenta, pesada, na seca racha, doença e fungo

Tipo de Terra: Bosta de Minhoca

Características

Lugar mais fresco e que dá minhoca; toda trincada de galerias; camada escura superficial profunda; mais grossa, mais firme que a poenta; granulada, canjiquenta; melhor pro café; fértil na seca parece poenta; a água entra bem; mais molhada

Boa para

Café

Não é boa para

Lavoura branca / mantimento; milho

Fatores favoráveis

Macia

Fatores Limitantes

Não tem liga, camada de cima esquentada muito, pouco fértil, fraca

Fonte: V. A. Carmo, 2009.

Quadro 2 - Aptidão agrícola dos ambientes do compartimento Baixada da Serra, segundo os agricultores

Relevo: Morro

Tipo de Terra: Terra Massapé Arenosa

Características

Vermelha; arenosa; é um terreno muito pobre. essa terra tem bastante cascalho e saibro que também é bastante profunda. A primeira camada tem matéria orgânica, as demais são mais pobres porque esta é uma terra de minério.

Boa para

Pasto

Não é boa para

Café

Fatores favoráveis

Arenoso

Fatores Limitantes

Seca, pobre, fraca, dura, muito grudada, na chuva, difícil de capinar, muita areia

Relevo: Encosta

Tipo de Terra: Terra Poenta

Características

Camada de cima: não cola, não tem liga, terra sem massa; esfarinhada quando molhada; mais solta, poenta; não guarda muita água, mais seca; macia; escura, mais preta;

Camada de baixo: vermelha, amarela; não tem nada de nutrientes, precisa de correção; usada para fazer cataplasma de terra; segura mais umidade; colenta,

agarra na enxada, esfarinha mais rápido que a massapé; mais liga, mas menos que a massapé

Boa para

Café (se chover regularmente)

Não é boa para

Lavoura branca / mantimento; milho

Fatores favoráveis

Macia

Fatores Limitantes

Não tem liga, camada de cima esquenta muito, pouco fértil, fraca

Relevo: Encosta

Tipo de Terra: Terra Massapé

Características

Escura por cima e avermelhada por baixo; terra amarela para vermelho; liguenta nas águas; agarra na enxada; aceita água mais fácil e fica colenta; dura e compacta na seca; racha na seca; perde muita água na seca; camada de cima esquenta muito; tem um pouco de areia; bem argilosa também; camada vermelha guarda umidade; come matéria orgânica

Boa para

Café, medicinal (cataplasma), construção

Não é boa para

-

Fatores favoráveis

Tem liga, guarda muita água, massa completa

Fatores Limitantes

Na seca fica dura e racha liguenta e pesada na chuva, perde muita água na seca, difícil de capinar

Relevo: Grotá

Tipo de Terra: Terra de Telha/ Tijolo

Características

Difícil de trabalhar; barro fresco amarelado; cinza; liguenta, colenta; pesada; mais liguenta que a massapé; sempre úmida; é a terra massapé que dá na vargem; não serve para o café

Boa para

Tijolo/telha; arroz

Não é boa para

Café

Fatores favoráveis

Muita liga, muita água

Fatores Limitantes

Liguenta, colenta, pesada, na seca racha, doença e fungo

 Relevo: Grotá

Tipo de Terra: Terra Massapé**Características**

Escura por cima e avermelhada por baixo; terra amarela para vermelho; liguenta nas águas; agarra na enxada; dura e compacta na seca; racha na seca; camada de cima esquenta muito; perde muita água na seca; tem um pouco de areia; bem argilosa também; camada vermelha guarda umidade aceita água mais fácil e fica colenta; come matéria orgânica

Boa para

Café

Não é boa para

Lavoura branca / mantimento; milho

Fatores favoráveis

Macia

Fatores Limitantes

Camada de cima esquenta muito, pouco fértil, fraca

Tipo de Terra: Terra Massapé Arenosa**Características**

Escura por cima e avermelhada por baixo; terra amarela para vermelho; liguenta nas águas; agarra na enxada; aceita água mais fácil e fica colenta; dura e compacta na seca; racha na seca; perde muita água na seca; camada de cima esquenta muito; tem um pouco de areia; bem argilosa também; camada vermelha guarda umidade; come matéria orgânica

Boa para

Pasto

Não é boa para

Café

Fatores favoráveis

Arenoso

Fatores Limitantes

Seca, pobre, fraca, dura, muito grudenta, na chuva, difícil de capinar, muita areia

Fonte: V. A. Carmo, 2009.

Quadro 3 – Aptidão agrícola dos ambientes do compartimento Terras Arenosas, segundo os agricultores

Relevo: Morro**Tipo de Terra:** Areia preta**Características**

Arenosa; areia preta e mais macia; precisa adubo e remédio; terra que dá erosão; em cima uma camada mais grossa de areia e embaixo, camada de areia mais fina na cor preta

Boa para

Pasto, café (Nouruega)

Não é boa para

Café

Fatores favoráveis

Macia, conserva umidade (Noruega)

Fatores Limitantes

Erosão, pobre, doença

Tipo de Terra: Terra Arenosa (Terra de Moledo e Terra de Oca)**Características**

Terra de Moledo: muda de cor; quanto mais seca, mais desmorona; poenta, solta e arenosa; embaixo tem casca de pedra; difícil de trabalhar

Terra de Oca: amarela; roxa; vermelha terra que não cola mesmo que apertar; não tem liga; terra de caulim usada para forrar a forma de fazer tijolo; terra de qualidade inferior; terra de mineração

Boa para

Pasto, Mineração

Não é boa para

-

Fatores favoráveis

Presença de mica, caulim e feldspato

Fatores Limitantes

Sem vida, água não entra seca, risco de erosão, mais fraca, caulim faz o café perder folha e pode dar doença qualidade inferior, terra muito dura para a raiz penetrar

Relevo: Encosta**Tipo de Terra:** Terra Massapé Arenosa**Características**

Vermelha; mais seca; risco de erosão, terra ruim; massapé com areia; areenta de minério; arenoso, durão e compacto; menos fértil; diferente da terra massapé

Boa para

Café (Noruega), pasto

Não é boa para

-

Fatores favoráveis

Mais umidade e temperatura mais amenas (Noruega)

Fatores Limitantes

risco de erosão

Tipo de Terra: Terra Massapé Vermelha Canjiquenta**Características**

Canjica grossa, dura na seca, pouca umidade, difícil de bater enxada; fértil, mas precisa de um pouco mais de trato (é a mesma terra que tem perto da ponte); não tem liga e quebra quando está solta; é mais leve com mais canjica e mais areia; terra que quando é cortada, sai, mas solta depois. não fica grudenta. desmancha em bolinhas.

Boa para

Café

Não é boa para

-

Fatores favoráveis

Mais ou menos fértil

Fatores Limitantes

Precisa de mais tratamento

Relevo: Encosta

Tipo de Terra: Areia preta**Características**

Arenosa; areia preta e mais macia; precisa adubo e remédio; terra que dá erosão; em cima uma camada mais grossa de areia e embaixo, camada de areia mais fina na cor preta

Boa para

Pasto, café (Noruega)

Não é boa para

Café

Fatores favoráveis

Macia, conserva umidade (Noruega)

Fatores Limitantes

Erosão, pobre, doença

Tipo de Terra: Terra de Moledo**Características**

Muda de cor; quanto mais seca, mais desmorona; poenta, solta e arenosa; embaixo tem casca de pedra; difícil de trabalhar

Boa para

-

Não é boa para

-

Fatores favoráveis

-

Fatores Limitantes

-

Relevo: Baixada

Tipo de Terra: Terra Massapé Barrenta - Baixada do Elias**Características**

amarelada por baixo; terra fértil; na época da chuva essa terra vira barro e segura muita água. argilosa; quanto mais próximo do curso d'água mais amarela fica a terra. moledo com terra roxa. terra boa, massapé, mais escura (cinza), terra dura no período seco e macia no chuvoso.

Boa para

Café, lavoura branca / mantimento

Não é boa para

-

Fatores favoráveis

Fértil, maior umidade

Fatores Limitantes

-

Relevo: Baixada

Tipo de Terra: Terra Massapé Barrenta - Baixada do Elias

Características

Vermelha; mais seca; risco de erosão, terra ruim; massapé com areia; areenta de minério; arenoso, durão e compacto menos fértil; diferente da terra massapé

Boa para

Pasto

Não é boa para

-

Fatores favoráveis

Terra Arenosa, mais seca

Fatores Limitantes

erosão, muita areia, terra mais seca

Relevo: Grota

Tipo de Terra: Terra Roxa

Características

Escura; mista com matéria orgânica; úmida; barrenta; nem argilosa, nem arenosa; boa para roça branca e café; dura; abaixo de 1,50m misturada com moledo (terra de moledo);

Boa para

Roça branca, café

Não é boa para

-

Fatores favoráveis

Fértil, muita matéria orgânica

Fatores Limitantes

-

Tipo de Terra: Terra Arenosa (Terra de Moledo e Terra de Oca)

Características

Terra de Moledo: Muda de cor; quanto mais seca, mais desmorona; poenta, solta e arenosa; embaixo tem casca de pedra; difícil de trabalhar

Boa para

Pasto

Não é boa para

Café

Fatores favoráveis

-

Fatores Limitantes

-

Fonte: V. A. Carmo, 2009.

Quadro 4 – Aptidão agrícola dos ambientes do compartimento Baixada do Rio, segundo os agricultores

Relevo: Baixada do Rio

Tipo de Terra: Terra Arenosa da Baixada do Rio

Características

mais escura; mais argilosa; barro amarelo arenosa; mais rica em matéria orgânica; na chuva fica compacta, na seca fica dura; tende a rachar; dá muito fungo e praga

Boa para

Cereais

Não é boa para

Café

Fatores favoráveis

Mais rica em matéria orgânica

Fatores Limitantes

mais compacta na chuva, dura na seca, tendência a rachar, dá fungos e praga

Fonte: V. A. Carmo, 2009.

Por comparação...

A pesquisa mostrou como um de seus resultados mais significativos a possibilidade de diálogo entre os dois saberes: o conhecimento técnico da pedologia e o conhecimento dos agricultores edificado na sua relação com a terra. Mostrou que com o conhecimento construído principalmente a partir de sua experiência, o agricultor é capaz de chegar a resultados bem semelhantes aos obtidos nos levantamentos técnicos com uma riqueza de detalhes superior aos estudos convencionais que, para chegar ao mesmo nível de detalhe, demandam um investimento bem maior não só de tempo como também de recursos principalmente, financeiros.

Um exemplo disso foi a comparação do levantamento feito com os agricultores, e o levantamento convencional (Figura 7).

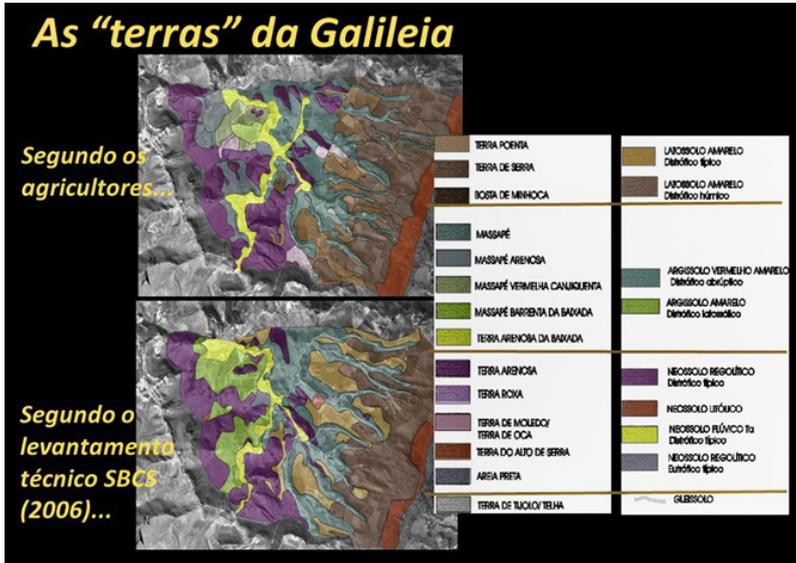


Figura 7 – Comparação dos levantamentos de solos: segundo os agricultores e de acordo com o Sistema Brasileiro de Classificação de Solos
Fonte: V. A. Carmo, 2009.

Quando olhamos os dois mapas das terras da Galileia: o primeiro construído a partir das travessias e conversas feitas com os agricultores e o outro elaborado segundo a metodologia convencional para os estudos pedológicos, podemos perceber uma semelhança em termos mais gerais, mas com uma riqueza de detalhes maior trazida pelos agricultores (a coluna da esquerda se refere às terras identificadas pelos agricultores e a da direita, resultante do levantamento pedológico).

E ao me mostrar e falar das terras da Galileia, os agricultores utilizaram características que guardam muita semelhança com o que é utilizado nos levantamentos pedológicos convencionais tais como: cor, posição na paisagem, textura, estrutura, consistência-pegajosidade, capacidade de retenção de água e permeabilidade vegetação associada (CARDOSO; RESENDE, 1996; WERNER, 2001, BARRERA-BASSOLS; ZINCK, 2003) (Figura 8).



Figura 8 – características usadas pelos agricultores para descrever os solos e em verde, o correspondente na descrição técnica
 Fonte: V. A. Carmo, 2009.

Os agricultores quando me descreviam cada solo, faziam a relação, por exemplo, com seu comportamento nas diferentes épocas do ano, seja na chuva ou na seca, considerando tanto a facilidade para o manejo com a enxada, como para a peneira.

Além disso, os levantamentos realizados pelos agricultores resultaram em um material com uma linguagem mais acessível e significativa por ter respeitado os nomes dos ambientes e dos tipos de terra adotados por eles.

A Etnopedologia e a religação dos saberes

Durante os séculos XIX e XX, a evolução dos sistemas socioeconômicos, as migrações causadas pelas guerras e o uso de sistemas de classificação com base científica, contribuíram para que esse conhecimento em relação à

terra e seu manejo se perdesse. No caso das migrações causadas pelas guerras, muitas populações não puderam lançar mão do seu conhecimento tradicional e/ou local por terem que se adaptar às novas condições, principalmente culturais da nova terra. Somado a isso, com a valorização crescente das classificações científicas, muitos agricultores passaram a desconsiderar ou mesmo menosprezar o seu conhecimento por acreditarem que o conhecimento adquirido numa instituição formal de ensino possuía mais valor do que o desenvolvido por ele (KRASILNIKOV; TABOR, 2003).

Infelizmente, persiste o preconceito de que o saber acadêmico tem mais validade que o saber construído a partir da experiência, pois não raro escutei isso dos próprios agricultores. Este (pre)conceito pode levar à perda da identidade cultural através do desprezo ao que é autêntico como o é sua maneira de apresentar o que lhe é próprio pela linguagem. E como a linguagem, que lhe é autêntica, está presente permeando e atestando sua geograficidade ao nomear por exemplo, os tipos de terra encontradas na Galileia: poenta, bosta-de-minhoca, massapé, terra de oca, moledo, terra de serra.

A ciência moderna, entorpecida pela busca incansável da verdade, caminhou insistentemente na direção oposta do encontro do homem com a Terra. A sede pela objetividade obscureceu de forma prejudicial a nossa visão obliterando de maneira crescente, a maneira como enxergamos muitas vezes o mundo, nos cegando para formas de saber construídas pela relação autêntica com a Terra.

Mesmo não tendo sido pensado sob este aspecto quando da elaboração da pesquisa, hoje a geograficidade de Dardel é desvelada através deste outro olhar, o dos estudos etnopedológicos. Uma geograficidade que, pela natureza de uma pesquisa que objetiva provocar o diálogo destes dois saberes, vem trazer à luz a necessidade de repensarmos a arrogância da ciência moderna e de quão necessário se mostra reconsiderarmos o valor da experiência na construção do conhecimento.

Um outro ponto que gostaria de ressaltar é que se na época de concepção desta pesquisa eu tivesse me aproximado da geografia humanista, penso que o trabalho teria seguido um caminho um pouco diferente. Ao final do trabalho, sentia que ainda faltava algo, mas não tinha clareza do que era exatamente. Pelo fato das reflexões epistemológicas e o pensamento daí decorrente pertinentes à Geografia Humanista não terem feito parte de minha formação, não tinha como avançar a pesquisa nesta direção. O que sinto, dez anos depois da defesa, é que a Etnopedologia está muito mais próxima da Geografia Humanista do que da Geografia de base positivista em que fui formada e que ainda percebo presente na formação de muitos futuros geógrafos. Penso que a ponte que aproxima a Etnopedologia da ciência



Figura 9 – Todos os participantes direta ou indiretamente no processo dos levantamentos etnológicos

Fonte: V. A. Carmo, 2009.

geográfica deveria estar dentro dos cursos de formação para levar à academia saberes que são edificados fora dela, mas que precisam ser conhecidos e reconhecidos por seu valor. São saberes que se complementam e que juntos nos ajudam a entender um pouco mais deste mundo que habitamos chamado Terra.

Referências

ALVES, C. G. A. Do “barro de loiça” à “loiça de barro”: caracterização etnopedológica de um artesanato camponês no Agreste Paraibano. 2004. **Tese** (Doutorado em Ciências Biológicas) - Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, Universidade de São Carlos, São Carlos.

ALVES, C. G. A.; MARQUES, W. G. J. **Etnopedologia**: uma nova disciplina? Tópicos em Ciência do Solo, v. 4, p.277-320, 2005.

BARRERA-BASSOLS, N.; ZINCK, A. Ethnopedological research: a worldwide review. In: 17th World Congress of Soil Science. **Anais**, p. 590-1590-12, 2002.

BARRERA-BASSOLS, N.; ZINCK, A. **‘Land Moves and Behaves’**: Indigenous Discourse on Sustainable Land Management in Pichataro, Patzcuaro Basin, Mexico. *Geografiska Annaler A*, v. 85, n. 3-4, p. 229-245, 2003.

BORRINI-FEYERABEND, G. **Manejo Participativo de áreas protegidas**: adaptando o método ao contexto. Quito: UICN-SUR. 1997. 67 p. (Parques Nacionais e Conservação Ambiental)

CARDOSO, I.; RESENDE, M. Percepção e uso de ambientes naturais por pequenos agricultores. **Alternativas - cadernos de Agroecologia**. Rio de Janeiro: AS-PTA, v. 4, 1996.

CARMO, V.A. A contribuição da etnopedologia para o planejamento das terras: estudo de caso de uma comunidade de agricultores do entorno do Parna Caparaó. 2009. **Tese** (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

CORREIA, João Roberto. Pedologia e conhecimento local: proposta metodológica de interlocução entre saberes construídos por pedólogos e agricultores em área de cerrado em Rio Pardo de Minas, MG. **Tese**. (Doutorado em Agronomia) - Instituto de Agronomia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2005.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DÁRIO, G. M. Avaliação da atividade cicatrizante de formulação contendo argila medicinal sobre feridas cutâneas em ratos. **Dissertação** (Mestrado em Ciências da Saúde). Ciência da Saúde, Universidade do Extremo Sul Catarinense, Criciúma, 2008.

DIEGUES, A. C. O mito do paraíso desabitado: as áreas naturais protegidas. In: DIEGUES, A. C. (Org.). **Incertezas de sustentabilidade na globalização**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. 8ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Shuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

KRASILNIKOV, P. V.; TABOR, J. A. Perspectives on utilitarian ethnopedology. **Geoderma**, v. 111, n. 3-4, p.197-215, 2003.

LEPSCH, Igo F.. **Formação e conservação dos solos**. São Paulo: Oficina do Texto, 2002.

SANTOS, A. S.; CURADO, F. F. **Perspectivas para pesquisa agroecológica**: diálogo de saberes. Aracaju: Embrapa Tabuleiros Costeiros, 2012. (Documentos / Embrapa Tabuleiros Costeiros). Disponível em http://www.cpatc.embrapa.br/publicacoes_2012/doc_172.pdf. Acesso em: 8 de outubro de 2020.

SOUZA, H.N. Sistematização da experiência participativa com sistemas agroflorestais: rumo à sustentabilidade da agricultura familiar na Zona da Mata mineira. 2006. **Dissertação** (Mestrado em Solos e Nutrição de Plantas) – Universidade Federal de Viçosa.

WERNER, S. Environmental Knowledge and Resource Management: Sumatra's Kerinci-Seblat National Park. **Thesis**. Univerität Berlin, Berlin.

WRIGHT, John K. Terrae incognitae: o lugar da imaginação na geografia. **Geograficidade**, v. 4, n. 2, p. 4-18, 2014.



TRILHAS INTERPRETATIVAS... O CAMINHAR PELA IMAGINAÇÃO DO HABITAR A TERRA¹

Lúcia Helena Batista Gratão

Para esclarecer filosoficamente o problema da imagem poética, é preciso chegar a uma fenomenologia da imaginação. Esta seria um estudo do fenômeno da imagem poética quando a imagem emerge na consciência como um produto direto do coração, da alma, do ser do homem tomado em sua atualidade.

Gaston Bachelard (1988b, p. 2)

¹ Essa escrita é uma projeção das nossas trilhas... percorridas no campo de ensino e pesquisa junto ao Departamento de Geociências na Universidade Estadual de Londrina (UEL), especialmente, o Projeto de Extensão/PROEX/UEL - Trilhas Interpretativas... Paisagem, Percepção e Educação Ambiental", desenvolvido ao longo de 2002 e 2005, em parceria com o Departamento de Educação da UEL e as disciplinas especiais Trilhas Interpretativas... Paisagem, Percepção e Educação Ambiental e Trilhas Interpretativas - Transcurso Geografia e Educação Ambiental. Práticas de um trilhar... pela (a) ventura de conhecer a paisagem, encontrar o lugar e "exercer o ofício" no sentido de construção da Educação para a Vida! Um Projeto de Vida!

O devaneio ajuda-nos a
habitar o mundo, a habitar a felicidade do
mundo. [...] os mundos imaginados determinam
profundas comunhões de devaneios. [...] esses
mestres, encontrariam novas chaves para ir
ao fundo da alma se praticassem um pouco a
cosmo-análise.

Gaston Bachelard (1988a, p. 23)

Alma vai além de tudo
Que o nosso mundo ousa perceber
...
Lapidar minha procura toda
...
Com toda inspiração
gritando alma
...
Recriar cada momento belo
Já vivido e mais, atravessar fronteiras
...
Alma vai além de tudo
...
Te quero ver, te quero ser alma

Milton Nascimento (Música *Ãnima*, Ariola, 1982)

Sonho, visão ou poesia
o menino me aparecia
trazendo sobre seus ombros
uma estrada.
O menino era alegria
e a estrada não lhe pesava.
Sonho, lucidez ou fantasia
eu tinha diante dos olhos e da mente
o caminho da vida.

Milton Nascimento (encarte do LP, *Ãnima*, Ariola, 1982)

Trilhas Interpretativas... (per)curso de uma
geografia andante-caminhante-sonhante-fundante pela
experiência e pela imaginação, seguindo por caminhos-

trajetos de escavação fenomenológica. O (per)curso prático segue anunciando que trilhas de interpretação necessitam de técnica, ciência e arte para serem criadas, traçadas e trilhadas como caminhos a se destinar, levando-nos a experienciar paisagens e lugares ao vislumbre de explosão-repercussão-ressonância de uma imagem nova. Isso que a fenomenologia da imaginação nos provoca, nos afeta no aparecer de uma imagem poética e, nesse ato de aparecimento a imagem se faz consciência – consciência sonhadora! E o ato de trilhar... se faz um ato poético! E somos (os caminhantes) tomados-levados pela potência poética! Pés e olhos caminhantes em cadência poética!

No ato de trilhar... o **mundo** é acessado pela experiência de um **olhar geográfico** à luz da imaginação que traz consigo sentidos e sentimentos de aprendizes de (geo)**grafias**. Um exercício da imaginação como produtora de conhecimento e de mundo, compreendido de maneira andante-caminhante traçando-permeando-buscando a proximidade do **olhar** ao **lugar** habitado e povoado de imagens que guardam o imaginário. E, um pequeno impulso de admiração, a imagem poética se desvela e os passos tomam impulso pelo encantamento a que se revela com o fenômeno poético. É isso que faz da imaginação uma potência maior da natureza humana. A imaginação alça voo rumo a destinação – o caminhar pela imaginação do habitar a Terra.

Assim, as trilhas... surgem como potência poética para pensar a Educação a partir de outra compreensão do ambiente e da própria Educação – a partir da experiência e da imaginação. A esta destinação segue o caminhante levando-conduzindo o **corpo** – deixando-se levar, deixando-se conduzir pela **corporeidade** – a entrar-entranhar-se pelo interior das trilhas... não (só) como procedimento operacional (estratégia, recurso ou metodologia de ensino), mas, caminhos para pensar e experienciar à luz da imaginação; um caminhar no sentido de Habitar a Terra numa relação de bem-estar-

no-mundo; de bem-viver. Destinação que nos desperta e aponta-nos o lugar que habita o ser humano no sentido do Cuidar a Terra. Acorda-nos (de acorde) e conduz-nos ao verdadeiro sentido de habitar a Terra. Terra enquanto essência e existência, compreendendo o sentido que tem a Terra enquanto **oikos** – morada, casa, lar. A Terra passando a centro de significação – **significação poética**. Sonho da Terra! Uma projeção do bem-estar e o bem-viver de nossa morada-Terra, nossa casa-Terra, nosso lar-Terra.

Que papel-lugar tem o professor-geógrafo/geógrafo-professor – o ser-professor/o ser-geógrafo – nesse trilhar...? Que papel-lugar tem a escola? Que escola? Esse é o desafio ao traçar uma escrita desta **natureza** como **interface** da geografia humanista e o papel do professor-geógrafo e a escola; um desafio caminhante que nos instiga no passo-a-passo a se encontrar e estar-entre/estar-com nesta **obra** do GHUM (Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural), **obra** edificante de **Contribuições Humanistas para a Geografia Contemporânea**, a que se propõe o GHUM a construir-edificar. Uma escrita traçada no sentido do habitar a terra por entre lugares acessados ao permeio da imaginação. O que se deslumbra? O que se desvela? O que se revela? No ato do caminhar o coração pulula enlevado pela alma a levar o **corpo** a passear andante em cadência com a Terra-Ser – Ser-Terra em cadência.

A esse anúncio-destinação que segue a proposição/desejo/vontade desta escrita. O compromisso com o caminhar pelo campo-espaco da educação e da escola; campo-espaco de bem-estar; campo-espaco de bem-viver. Uma educação pela vida e para a vida; uma educação para habitar a terra; uma escola que dá asas-espaco à imaginação; uma escola situada-aterrada que permite sonhar; uma escola com alma; uma escola que (en)leva o corpo a passear; uma escola que permite viajar; viajar para descobrir-alcançar o mundo; viajar e ler o mundo; uma escola caminhante-viajante-sonhante. Uma escola poética-topoética.

Esse tem sido o meu desejo expresso-impreso-circunscrito junto ao GHUM e ao enlevo de compromisso-cumplicidade com o meu ser-professora/ser-geógrafa, sinto que é um chamado-determinação especial de abertura e projeção para uma escrita nesta direção... neste sentido... com este rumo... com esta destinação... A esse enlevo, lembro-me da expressão-relação de cumplicidade com a terra a que se inscreve Éric Dardel (2011, p. 6, destaques no original):

Mesmo que desgastado pelo uso, o vocabulário afetivo afirma que a Terra é apelo ou confiança, que a experiência do rio, da montanha ou da planície é **qualificadora**, que a apreensão intelectual e científica não pode extinguir o valor que se encontra sob a noção. Medo, admiração, simpatia, participamos ainda, por mais modernos que sejamos, por um acordo ou desacordo fundamental, do ritmo do mundo circundante. Entre o Homem e a Terra permanece e continua uma espécie de cumplicidade no ser.

Um encontro inesquecível do homem com a Terra, participação geográfica no espaço concreto, aponta o autor diante da potência da imaginação e maravilhamento de vocação do ser-geógrafo.

Por toda parte o espaço geográfico é talhado na matéria ou diluído em uma substância móvel ou invisível. [...] O espaço **puro** do geógrafo não é o espaço abstrato do geômetra. [...] Esse espaço material não é, de forma alguma, uma **coisa** indiferente, fechado sobre ele mesmo, de que dispõe ou que se pode descartar. É sempre uma matéria que acolhe ou ameaça a liberdade humana (DARDEL, 2011, p. 7-8, destaques no original).

Assim confessa o criador-pioneiro da geografia fenomenológica. E o filósofo da imaginação revela:

Sonha-se antes de contemplar. Antes de ser um espetáculo consciente, toda paisagem é uma experiência onírica. Só olhamos com uma paixão estética as paisagens que vimos antes em sonho (BACHELARD, 1989, p. 5).

Bachelard sonha e nos arrasta para o envolvente **espaço onírico** – e nos desvela a essência mesma do poético (PESSANHA, 1994). À luz bachelardiana o geógrafo sonha – e se deixa arrastar-caminhar para o envolvente espaço geográfico e nos desvela a essência do poético em geografia. Por esta via de projeção procura-se seguir o sentido-projeção desta força que nos arrasta atraídos pela contemplação da paisagem e do lugar aos olhos da imaginação! Um outro olhar é desperto! Um olhar que conduz às construções imagéticas, aos múltiplos artefatos do imaginário, à imaginação especulante? Indagação que nos instiga a projeção do filósofo da imaginação, Gaston Bachelard.

Nesta via de projeção, o caminhar pela imaginação do habitar a terra em diálogo com esses dois pensadores da imaginação (de um lado, a geografia, de outro lado, a filosofia) em travessia e atravessamento poético de corpo e alma, deslumbrando a própria essência do ser-e-estar-no-mundo, do bem-estar-no-mundo e bem-viver-no-mundo e o maravilhar-se-no-mundo – consciência poética.

Dois ilustres companheiros-projetores-condutores na trilha **à luz da imaginação**. Eric Dardel e Gaston Bachelard conversando e destinando-nos “pelos caminhos da imaginação, a uma geografia de sonhos” (DARDEL, 2011, p. 5).

Que impulso esse a caminhar!

Na fronteira entre mundo material, onde se insere a atividade humana, e o mundo imaginário, abrindo seu conteúdo simbólico à liberdade do espírito, nós reencontramos aqui uma geografia interior, primitiva, em que a

espacialidade original e a mobilidade profunda do homem designam as direções, traçam os caminhos para um outro mundo: a leveza se liberta dos pensadores para se elevar aos cumes (DARDEL, 2011, p. 5).

Um outro companheiro de sonho se junta à nossa projeção e destinação com “O sonho da terra”, Thomas Berry, e com ele nesse sonho vamos nos despertar para (re)ver, (re)viver e (re)criar a Terra (BERRY, 1991). E, então, seguimos a “refundir a nossa maneira de nos orientarmos no mundo, do ponto de vista visual, auricular, intelectual, imaginativo, emocional e espiritual. [...] a terra vai mostrando suas novas intimidades através desta visão. Na magia destas palavras captamos, como de relance, uma beleza da terra, como jamais tínhamos visto ou suspeitado. E nos convencemos de que estamos **desbravando o caminho que leva a uma fonte criadora de aventura da terra**” (SWIMME, 1991, p. 10-12, destaque do autor). “Nosso destino humano só poderá realizar-se integralmente em harmonia com o destino de toda a terra” (BERRY, 1991, p. 16).

“Thomas Berry um desses raros humanos que dedicam uma vida inteira em busca de um conhecimento universal de nossa condição” (SWIMME, 1991, p. 10), aborda a terra:

não como simples objeto de algum sonho humano, mas como entidade própria e com poderes intrínsecos para gerar este maravilhoso espetáculo de beleza em profusão sem fim, espetáculo que provoca tão esmagadora impressão na consciência humana, que bem se poderia falar de um sonho que vem à existência (BERRY, 1991, p. 17).

Não se concebe a existência humana sem a terra e cosmo. O ser humano, menos que um ser habitado na terra ou no universo, é sobretudo, uma dimensão da terra e de fato do próprio universo. A formação do nosso modo de ser depende do apoio e da orientação dessa ordem universal das coisas.

[...]. É preciso tanto contemplar o homem em seu papel cósmico como também contemplar o cosmo em sua manifestação humana (BERRY, 1991, p. 199-221).

Assim, encanta-me a sua poética:

Ao entardecer, a lua do fim-de-verão derramará seu suave esplendor sobre a paisagem. Uma experiência de sonho! Talvez possamos ainda ocasionalmente compartilhar o sonho original da terra. Talvez em certas ocasiões esse projeto primordial do universo se torne visível, como num pergaminho ao retirarmos o que se se inscreveu depois. O sonho da terra! Em que outro lugar poderíamos buscar a necessária orientação para a tarefa que se acha à nossa frente!? (BERRY, 1991, p. 225).

Em que outro lugar poderíamos buscar a necessária orientação para a tarefa que se acha à nossa frente!? (BERRY, 1991). Que desafio de indagação! Ao caminhar encantado na aventura que se passa na Terra e que se tem como destinação o bem-estar-o-bem-viver-do-ser-no-mundo? Ao caminhar aos passos e compassos pela imaginação do habitar a Terra? Sonho da terra!

Seguindo a orientação para a tarefa que se acha à nossa frente, o propósito-destinação desta escrita de trilhas... é um trajeto de campo pelo campo da geografia e um tracejar pela arte de caminhar. Pés e olhos a se destinarem se põem a caminhar pelos traços a tracejar; pés a passos e compassos se vão permeando-delineando as trilhas... a caminhar. O caminhar rumo a:

uma geografia em ato, uma vontade intrépida de correr o mundo, de frequentar os mares, de explorar os continentes. Conhecer o desconhecido, atingir o inacessível, a inquietude geográfica precede e sustenta a ciência objetiva (DARDEL, 2011, p. 1).

Seria esse caminhar? Esse estranhamento-surpresa “do homem frente à Terra e à intenção inicial da reflexão geográfica sobre essa “descoberta” (DARDEL, 2011, p. 2) como impulso do caminhante ao vislumbramento-deslumbramento (diante) do horizonte a que se sonha. “Sonha-se antes de contemplar”, já projetara o filósofo da imaginação (BACHELARD, 1989, p. 5).

Trilhas Interpretativas... uma arte-ofício - um ato poético-pedagógico

Trilhas interpretativas... como anúncio e destinação da educação em direção ao futuro. Um caminho educativo que se abre ao mundo – um ato educativo trazendo em si o sentido de educar. **Trilhar...** no sentido de *educar*. Que sentido é esse? O sentido de **trilhar...** parte do verbo **educar** que origina do latim *educere* (*ex-ducere*) e *ducere* que significa **conduzir, levar**. *Educere* significa, então, **conduzir** (alguém ou algo) para fora do lugar; para fora de onde se encontrava; levar para fora ou sair do lugar onde estava. **Ex** é adjunto de lugar e quer dizer **donde**; indica o lugar do qual alguém se afasta; para fora. O prefixo **ex** é o mesmo que acompanha as palavras **expor**, pôr à vista, mostrar, pôr para fora, tirar do esconderijo e **expedir**, lançar para fora. É esse o sentido... um caminho de leitura do espaço geográfico por onde seguem os caminhantes-leitores com seus saberes e bagagem experiencial com vista a construir-criar o conhecimento e projetar o desenvolvimento do ser humano em direção ao futuro. Esse é o sentido da educação-educar, **trazer à luz a ideia**. E, aqui, no sentido de projeção, da potência ao ato.

Trilhar... um artifício; arte-ofício; um modo; uma maneira; um jeito; uma habilidade; uma atitude; um ato criativo-poético; um ato didático-pedagógico de mediação na arte de ensinar como movimento-processo de ação a que se destina aprender, no sentido da construção do conhecimento. Assim, então, como arte-ofício um ato de criação no sentido de alcançar-

destinar o conhecimento. Um ato-lúdico-pedagógico de conduta-atitude de soltar-lançar para fora-projetar a imaginação e libertar-se das amarras de-dentro – para-fora – expor-expedir. Um ato que nos leva a traçar livremente os pensamentos em palavras – caminhar e ler passo-a-passo os traços de encontros e descobertas por paisagens e lugares – **espaço geográfico**.

Nesse compasso, vamos elaborando nossas experiências e expressando nossos sentimentos além do pensamento racional, exercitando-soltando-estendendo a imaginação em ato lúdico, prático e criativo – poético. Não um caminhar como esporte-atleta para se beneficiar do exercício muscular ou ganhar a competição. Caminhar não é um esporte, alerta o filósofo Frédéric Gros e anuncia:

Caminhar não é um esporte. Pôr um pé na frente do outro é uma brincadeira de criança. Nada de resultado, nada de números quando se dá um encontro: o caminhante dirá que caminho tomou, em que trilha se descortina a mais bela paisagem, a vista que se vislumbra de tal ou qual terraço. [...] quando se anda a pé, só há um desempenho que de fato conta: a intensidade do céu, o viço das paisagens (GROS, 2010, p. 9-10).

Ao permeio da filosofia do caminhar – **Caminhar, uma filosofia** (GROS, 2010, p. 19), surge um caminhante afirmativo: “Por que sou tão bom caminhante”. É Friedrich Nietzsche e, Gros (2010, p. 19, destaques no original) logo aponta:

Nietzsche será um caminhante notável, resistente. Faz sempre menção a esse fato. A caminhada ao ar livre foi como que **o elemento** de sua obra, o acompanhamento permanente de sua escrita.

Nietzsche faz um elogio ao pé, revela Gros e, seu elogio ressoa em mim com os pés aterrados na trilha... pés fincados

na terra. E o caminhante (Nietzsche) afirma na sua escrita: “Não se escreve apenas com a mão. Só se escreve bem **‘com os pés’**” (GROS, 2010, p. 28, destaques no original). O caminhante literalmente, nos impulsiona com sua potência de força-vontade. Nietzsche “se torna o caminhante inigualável que se tornou lenda. Nietzsche caminha como se trabalha. Trabalha caminhando” (GROS, 2010, p. 23).

Nessa arte de caminhar encontramos David Henry Thoreau que viveu entre os anos de 1817 e 1862. Esse incrível caminhante (de três a cinco horas por dia, todos os dias), aqui ressurgiu como um caminhante que rememora “a conquista da natureza selvagem” (GROS, 2010, p. 91). Thoreau, um caminhante literalmente, é o autor do primeiro tratado filosófico sobre a caminhada: **Caminhando** (THOREAU, 2006).

Caminhar é uma questão não só de verdade, mas também de realidade. Caminhar é pela experiência do real. Não da realidade enquanto pura exterioridade física nem como aquilo que conta para um sujeito, mas a realidade como o que aguenta firme: princípio de solidez, de resistência. Caminhar é, a cada passo, colocá-la à prova: a terra aguenta firme. A cada passo, é o peso todo de meu corpo que se apoia e salta para a frente, toma novo impulso (GROS, 2010, p. 98).

O caminhante se revela diante dos livros e da escrita: “É inútil sentar-se para escrever sem nunca se ter levantado para viver” (THOREAU, “Diário”). Assim declara ele:

Tem-se de buscar essa escrita do real: escrever unicamente no prolongamento desses passos solidamente estampados, martelados. Porque aí não se buscará senão o sólido, até no pensamento. Com isso quero dizer: escrever tão somente o que foi vivenciado, intensamente. Tomar por base sólida tão somente a vivência. Quando se caminha, a realidade não é apenas a solidez do solo, mas é ainda uma prova a que é submetida sua

própria consistência. Thoreau não para de insistir nesse ponto: na caminhada, trata-se também de **sua** realidade. Porque o homem não se sente então **dentro da Natureza**, mas **natural**. Nada a ver aqui com **comunhão** nem **fusão**. Tais expressões dizem mais propriamente respeito às grandes experiências místicas em que a mente a um só tempo atinge a completude e se dissolve no Todo. Não, a caminhada na verdade faz com que se sinta melhor sua **participação**: sinto em mim o vegetal, o minera, o animal. Sinto que sou feito da mesma madeira que a árvore cuja casca eu toco enquanto vou passando, da mesma textura que os capins altos em que vou encostando de leve, e minha respiração pesada, quando paro, está afinada com o ofegar da lebre que repentinamente estanca na minha frente (GROS, 2010, p. 100, destaque no original).

Para Thoreau, “caminhar (rumo a Oeste, mas sempre se vai par o Oeste desde que se caminhe direito) não é reencontrar-se, mas dar a si mesmo a possibilidade de reinventar-se sempre” (GROS, 2010, p. 106). Assim, o caminhante de “Walden ou a Vida nos Bosques” enleva nossa alma viajante: “Tomar a iniciativa de viver uma vida verdadeira é empreender uma grande viagem” (GROS, 2010, p. 106).

Sigamos o “destino de vontade, pelo qual Nietzsche definia a liberdade. [...] **Vamos!** Estava escrito, era certo. Quando se está a pé, para chegar deve-se caminhar. A vontade se fez destino” (GROS, 2010, p. 160, destaque do original). Em destinação...

O que torna tão difícil às vezes decidir para onde vamos caminhar? [...] Gostaríamos de fazer aquela caminhada, jamais feita por nós neste mundo real, que é perfeitamente simbólica da trilha que adoramos seguir no mundo interior e ideal; e, às vezes, sem dúvida, achamos difícil escolher nossa direção, porque ela não existe ainda distintamente em nosso pensamento (THOREAU, 2006, p. 82).

Thoreau (2011) ressurgue aqui com seu livro “Caminhada”, como impulso a se embrenhar pelo **interior** da Natureza tendo o homem como parte fundante de sua manifestação. Sua poética é fonte de inspiração e projeção para **o sonho da terra**. Thoreau me inspira no ato poético de trilhar... como caminhante de errâncias – transcursos, transvios, desvios, desver – andarilha, errante.

Assim santerávamos para a Terra Santa, até que um dia o sol brilhe com mais intensidade do que jamais brilhou, a brilhar talvez em nossos corações e mentes, iluminando nossas vidas com a luz do grande despertar, tão quente e sereno e dourado como numa colina no outono (THOREAU, 2011, p. 52).

O caminhante manifesto em atitude de um caminhar poético – um ato poético – ao que se conduz o ato de trilhar como um ato poético.

As imagens cósmicas são por vezes tão majestosas que os filósofos as tomam por pensamentos. Procuramos, ao revivê-las à nossa maneira, mostrar que elas para nós distensões de devaneio. O devaneio ajuda-nos a habitar o mundo, a habitar a felicidade do mundo. [...]. Os mundos imaginados determinam profundas comunhões de devaneios. [...]. Como os psicanalistas, esses mestres da interrogação indireta, encontrariam novas chaves para ir ao fundo da alma se praticassem um pouco a cosmo-análise (BACHELARD, 1988a, p. 23).

Quanta expressão de ser recebemos dos devaneios poéticos!

Com devaneios de cosmos o sonhador conhece o devaneio sem responsabilidade, o devaneio que não solicita provas. Afinal, imaginar um cosmos é o destino mais natural do devaneio (BACHELARD, 1988a, p. 24).

Seria este o destino de **o caminhar pela imaginação do habitar a Terra**? O sonho da Terra? Do sonho da Terra o sentido de cuidar a Terra – o caminhar no sentido da Educação para a Terra – Educação da Terra! Educação como ato de criação! Arte-ofício – ato poético-pedagógico! Educação Topoética!

Ensinar, aprender e criar é uma potência que projeta do devaneio, essa projeção que faz despertar a imaginação criadora e faz alunos e professores sonhadores-despertos. O devaneio poético projeta o sujeito a um mundo sonhado-imaginado, e, nesse impulso de projeção, abre-se para a liberdade. Asas a (en)voar sonhos! Sonhos além do que é; sonhos de **ser mais do que é**.

O devaneio reúne o serem torno do seu sonhador. Dá-lhe ilusões de ser mais do que é. Assim, sobre o menos-ser que é o estado de relaxamento no qual se forma o devaneio, se desenha um relevo – um relevo que o poeta saberá inflar até torná-lo um mais-ser. O estudo filosófico do devaneio nos convida a nuanças de ontologia (BACHELARD, 1988a, p. 146).

Que sonho de educação-escola; professor-educador!

[...] a ontologia do bem-estar – de um bem-estar na medida do ser do sonhador que sabe sonhá-lo. Não existe bem-estar sem devaneio. Nem devaneio sem bem-estar. Assim, pelo devaneio, descobrimos que o ser é um bem. [...]. Os poetas nos fornecerão as **nuanças** de uma felicidade cósmica (BACHELARD, 1988a, p. 146-147, destaques no original).

Esse é o sonho! O sonho é esse! Sonho que o homem sonha em tornar-se mais-ser. Este mais-ser imaginado, devaneado pela imaginação criadora. Os sonhantes-poetas sonham

essa irrealdade e seduzem o homem a torná-la real pela via do devaneio poético. Sonho que eleva o homem a alcançar voo pela força ascensional do devaneio – ascensionalidade-verticalidade do devaneio poético – o sonho de voo, a poética do voo, a poética das asas, as viagens imaginárias (BACHELARD, 1990, p. 112).

Imaginação e Vontade são dois aspectos de uma mesma força profunda. Sabe querer quem sabe imaginar. À imaginação que ilumina a vontade se une uma vontade de imaginar, de viver o que se imagina.

Impulso a se projetar para o nosso sonhar de educação-escola! Uma educação que se trabalhe com variados “temas poéticos fornecidos pela estética das asas, ou mais exatamente, pela energia que proporciona leveza e alegria” (BACHELARD, 1990, p. 82). “[...] na esfera da felicidade, nossos corpos gozarão da faculdade de atravessar o espaço como o pássaro atravessa o ar. [...] só voamos em sonhos quando somos felizes” (BACHELARD, 1990, p. 68-70).

Ah, que bela e sonhada escola! Escola para voar! Escola aberta à imaginação! Escola que dá asas à imaginação! Escola para sonhar! Habitar a Terra!

O sentido de trilhar...

Caminhando, estamos no mundo,
encontramo-nos num lugar específico e,
ao caminhar nesse espaço, tornamo-lo um lugar,
uma moradia ou um território,
uma habitação com um nome.
A mente é contida em seu próprio ritmo.
Se não podemos caminhar,
para onde irá a mente?

James Hillman (1993, p. 53)

O caminhante segue de corpo e alma, aos passos e compassos sugeridos por James Hillman (1993, p. 53, destaques no original) no **Caminhar** pela “Cidade & Alma”:

Andar acalma a mente. Prisioneiros circulam pátio, animais andam de um lado para outro em suas jaulas; a pessoa ansiosa mede o chão com seus passos: esperando o bebê nascer ou as notícias da sala da diretoria. Heidegger recomendava o caminho na floresta para filosofar; a escola de Aristóteles era chamada **Peripatética** – pensar e discursar enquanto se caminha; os monjes andam em seus jardins fechados. Nietzsche disse que só tinham valor as ideias que ocorriam ao caminhar, ideias *laufenden* - ideias correntes, não ideias sentadas.

Segundo James Hillman (1993, p. 53)...

Saímos para caminhar para dar um ritmo orgânico aos estados mentais depressivos, embotados, com suas agitações reverberantes, e esse ritmo orgânico do caminhar vai ganhando significado simbólico ao colocarmos um pé depois do outro, direito-esquerdo, direito-esquerdo, num compasso ritmado. Compasso. Medida. Passear.

Ao seu compasso...

A linguagem do caminhar acalma a mente, e as agitações da mente começam a tomar um rumo. Caminhando, estamos no mundo, encontramos num lugar específico e, ao caminhar nesse espaço, tornamo-lo um lugar, uma moradia ou um território, uma habitação com um nome. A mente é contida em seu próprio ritmo (HILLMAN, 1993, p. 53).

A nossa proposta andante-caminhante-sonhante pelo campo da geografia se encontra na indagação de Hillman: “Se não podemos caminhar, para onde irá a

mente? [...]. Uma cidade que não permite caminhar não é também uma cidade que nega uma moradia para a mente?” (HILLMAN, 1993, p. 53).

O texto caminhante de Hillman (1993, p. 54-55, destaques no original) nos inspira ao apontar:

Na arte da jardinagem, era essencial que olhos e pés ficassem satisfeitos: os olhos para ver; os pés para atravessar; os olhos para abarcar e conhecer o todo; os pés para permanecer nele e vivenciá-lo. Era igualmente essencial nessa **estética da dissociação**, como descreve Robert Dupree, que o olho e o pé **não** percorressem o mesmo caminho. O poeta William Shenstone escreve que quando um edifício ou qualquer outro objeto já foi visto, o pé não deveria **nunca** se dirigir a ele pelo mesmo caminho percorrido pelos olhos: **Perca o objeto (de vista) e aproxime-se dele de maneira mais indireta.**

“No esquema de Shenstone, caminhar é uma maneira de descobrir novas paisagens” (HILLMAN, 1993, p. 55), revela-nos e anima-nos.

Quando podemos manter a tensão entre pé e olho, embarcamos numa abordagem mais circular e indireta. O pé leva o olho, o olho instrui o pé, alternadamente. O caminhar assume o movimento da alma, porque, como disse o grande filósofo Plotino, o movimento da alma não é direto (HILLMAN, 1993, p. 55).

O corpo caminha levando a alma a passear... O corpo leva a alma a passear...

A cidade como um lugar da alma em tudo que pensarmos em relação ao futuro da cidade, cuidemos sempre de mantê-la sobre suas próprias bases. Não habitamos apenas quartos atrás de

portas, cadeiras em volta de mesas, ou emprego atrás de balcões. **Habitamos a terra** também na liberdade das pernas que dão liberdade à mente (HILLMAN, 1993, p. 57, destaques no original).

No passeio... ao passear, ao caminhar a alma se alegra. É Frédéric Gros (2010, p. 164) que nos anima neste ato anunciando:

Em “A Arte de Passear”, Karl Gottlob Schelle apura, com efeito, que o passeio sem dúvida produz uma descontração do corpo – em sentido próprio, já que, tendo se livrado das posturas cansativas e dolorosas impostas pelo trabalho, ele se endireita – mas, continuando um pouco mais adiante, é sobretudo o espírito que se alegra. Pois o passeio acarreta também um descanso para a alma.

E passeando com ele de corpo e alma em pleno acorde: “O passeio na verdade traz uma mudança de ritmo: desata os membros do corpo e as faculdades da alma. [...] sou eu que escolho meu percurso, meu ritmo e minhas representações.” (GROS, p. 165). Como ele um caminhar que nos conduz o ato de **trilhar...** o sentido de **trilhas...** É preciso sair com coração leve. É assim que o passeio – **o caminhar** – **o trilhar** – “se tornará esse momento estético gratuito, que faz com que se resgate a leveza de viver, a brandura de uma alma livremente harmonizada consigo mesmo e com o mundo.” (GROS, 2010, p. 167-168). E, então, me encanto com o ato (poético) de **trilhar...** A arte de passear, de uma técnica recreativa a uma recriação. E assim sigo a destinação a contemplar ao que se põe no ato de trilhar... Como poetiza o filósofo no passeio, também eu: Desfolho vagorosamente o mundo, a cada passo, a cada pausa, a cada contemplação... e, a esse compasso, sigo desfolhando o sentido do habitar a terra. Ao permeio da imaginação, um **trilhar** pela fenomenologia da alma!?

Trilhas Interpretativas... além da percepção e da experiência – aos pés e aos olhos (en)voados pela imaginação!

O pé leva o olho, o olho instrui o pé
James Hillman (1993, p.55)

A imaginação (en)voad!

Que (en)voar é esse? A que se destina? A que se busca? Como já antes anunciado, um (en)voar pela imaginação que se destina em busca da educação.

Seguindo o anúncio, o traçado, a escrita da minha **trilha...** tem o sentido de despertar, despontar e contemplar reflexões na direção do **educere** – tirar de dentro – por ser necessariamente motivada pela paixão, pelo labor-sabor do conhecimento voltado para a dimensão complexa da vida, para a dimensão do Humano, do ser-humano. Com esse sentido, a **trilha...** a que se estende nesta direção tem como destinação estimular uma reflexão em torno da Educação. Educação vislumbrada e **trilhada...** como processo de mudança, como movimento, deslocamento, abertura. Daí a expressão **educere** que significa conduzir-se de um lugar ao outro ou de uma situação para outra.

Aos olhos e pés desta destinação buscando um educar-educação que vem de dentro para fora e não apenas a educação escolar, mas de tudo que a permeia e a ela é atribuído; uma educação que brota-cria do interior – **interior-do-ser – educação de dentro**. A esse modo, entendendo que tudo é uma abertura para o mundo; tudo que se abre para o mundo. Um estar-no-mundo aberto-ao-mundo, aberto às descobertas, angústias, realizações, prazeres, sonhos. Afinal, educação é muito mais do que produzir conhecimento sistematizado, é ampliar horizontes, transformar atitudes, abrir-se para o mundo; (ex)-por-se o mundo; educação é dar asas à imaginação; é deixar-se (en)levar pelo voo da imaginação; é (en)voar pelo mundo; sonhar o mundo; sonhar a terra. Um

destinar-se para aprofundar os pensamentos. Uma arte para aprofundar os pés na terra e soltar-florescer a imaginação. Sim, precisamos da arte para viver e, se assim é, precisamos da arte no educar; arte-liberdade; arte-criação; arte-imaginação; educação-arte; educação-vontade criativa do ser humano; educação-liberdade de criar.

A **arte de trilhar...** vai além da percepção e da experiência **aos passos e aos olhos (en)voados pela imaginação!** Um caminhar que segue ao voo da imaginação poética e da imaginação geográfica. Seguindo o voo do filósofo da imaginação:

Há horas na vida de um poeta em que o devaneio assimila o próprio real. O que ele percebe é então assimilado. O mundo real é absorvido pelo mundo imaginário. Shelley nos fornece um verdadeiro teorema da fenomenologia quando diz que a imaginação é capaz de nos fazer **criar aquilo que vemos**. Seguindo Shelley, seguindo os poetas, a própria fenomenologia da percepção deve ceder lugar à fenomenologia da imaginação criadora (BACHELARD, 1988a, p. 13-14, destaques no original).

Impulso para nossa investigação! A imaginação vai além da percepção! “Pela imaginação, graças às sutilezas da função do irreal, reingressamos no mundo da confiança, no mundo do ser confiante, no próprio mundo do devaneio.” (BACHELARD, 1988a, p. 14). Ah, se assim nos destinássemos em **ato de trilhar...** “O devaneio ajuda-nos a habitar o mundo, a habitar a felicidade do mundo.” (BACHELARD, 1988a, p. 23). E o filósofo do maravilhamento me impulsiona com sua declaração:

Já que queríamos aprofundar, como fenomenólogo, a psicologia do maravilhamento, a menor variação de uma imagem maravilhosa deveria servir-nos para sutilar nossas investigações. A sutileza de uma novidade

reanima origens, renova e redobra a alegria de maravilhar-se. Ao maravilhamento acrescenta-se, em poesia, a alegria de falar (BACHELARD, 1988a, p. 3).

Ah, como quero encantada e obstinada que sou pela fenomenologia da imaginação, projetar a geografia do maravilhamento – a educação do maravilhamento! A menor variação de uma imagem maravilhosa deveria servir-nos para sutilizar nossas investigações no **ato de trilhar...** que vai além da percepção e da experiência. Se ao maravilhamento acrescenta-se, em poesia, a alegria de falar, explode-se a alegria de caminhar. Parodiando o filósofo, são esses impulsos de imaginação que o caminhante da imaginação deve tentar reviver.

A imaginação é que nos move; é que nos enleva; enleva a nossa alma; e ela que nos (en)voad! É ela, esta palavra mágica, onírica que nos estimula, impulsiona à reflexão em torno da educação. Educação que exalta a criação e a invenção como nos instiga Bachelard, mostrando que

o ato de conhecer não se reduz à repetição monótona e constante de verdades absolutas e imutáveis [...]. Para Bachelard, conhecer é se aventurar no reino do novo e do abrupto, é estabelecer novas verdades através da negação do saber anterior e da retificação de conceitos e ideias que anteriormente nos pareciam sólidos (BARBOSA; BULCÃO, 2004, p. 51).

Assim despertada e acordada diante desta fonte de inspiração pela perspectiva de abordagem humanista, vislumbramos uma educação que caminha pela via da experiência humana e da imaginação.

Trilhas interpretativas... um caminhar que possa atingir o significado de **experiência** que é vencer os perigos. A palavra **experiência** provém da mesma raiz latina (*per*) de **experto** e **perigoso**. Experiência como:

um termo que abrange as diferentes maneiras através das quais uma pessoa, conhece e constrói a realidade [...]. A experiência implica capacidade de aprender a partir da vivência. Experimentar é aprender; significa atuar sobre o dado e criar a partir dele. Mas o dado não pode ser conhecido em sua essência. O que pode ser conhecido é a realidade que é uma construção da experiência, uma criação de sentimento e pensamento (TUAN, 2013, p. 9-10).

Assim, o condutor desta perspectiva experiencial e vivencial nos alerta que para experimentar no sentido ativo, é necessário aventurar-se no desconhecido e experimentar o ilusório e o incerto (TUAN, 2013).
Experiência:

Abrange as diferentes maneiras pelas quais uma pessoa conhece e constrói a realidade. Essas maneiras variam desde os sentidos mais diretos e passivos, como o olfato, paladar e tato, até a percepção visual ativa e a maneira indireta da simbolização. Uma pessoa pode conhecer um lugar tanto de modo íntimo como de modo conceitual (OLIVEIRA, 2017, p. 167).

Ainda no campo da experiência, Livia de Oliveira (2017, p. 168) aponta:

As emoções e o pensamento dão colorido a toda experiência humana, e a sensação é rapidamente qualificada pelo pensamento em um tipo especial, como calor sufocante ou ardente, dor aguda ou fraca, provocação irritante ou força brutal. A experiência está voltada para o mundo exterior (ver e pensar claramente vai além do eu) e o sentimento é mais ambíguo e, sem dúvida, intencional. Mas é uma intencionalidade, afirma Tuan, porque de um lado indica qualidades sentidas quanto às coisas, quanto às pessoas, quanto ao mundo, e por outro manifesta e revela a maneira pela qual o eu é afetado intimamente. Desse modo, uma intenção

e uma afeição coincidem em uma experiência, que implica capacidade de aprender a partir da própria vivência.

No **caminhar... trilhar...** se experiencia-vive uma intencionalidade, esta que implica capacidade de aprender a partir da própria vivência. Experienciar é aprender; significa atuar sobre o dado e criar a partir dele. “Mas o dado não pode ser conhecido em sua essência; o que pode ser conhecido é a realidade que é um construto da experiência, uma criação de sentimento e pensamento” (TUAN, 2013, p. 10).

Qual realidade o **caminhante...** deve estar preparado para o atravessamento dos seus **(per)cursos...** em destinação... Antes, é importante anunciar o sentido de **(per)curso...** assim grafado pela **linguagem caminhante...** expressando a ideia de **espaço em movimento** (FERNANDEZ; GRATÃO, 2004), passo a passo - expressão andante. Ação de **(per)correr... o espaço, movimento...** conduzir as percepções corpóreas para experiências e apreensão da realidade no ato de **caminhar...** lembrando que o itinerário segue em **transcurso...** expressão de **movimento...** ciência, poesia, arte, educação em **confluência...** expressão também de **movimento...**

O sentido de **(per)curso...** foi proposto e traçado por Gratão (2002a) ao longo dos múltiplos **(per)cursos...** do Rio Araguaia e seguido por Fernandez e Gratão (2004). No processo de construção do itinerário os pesquisadores puderam conceber através de exigências técnicas e epistêmicas o esclarecimento e a busca de um diálogo de saberes: ciência, poesia, música e arte! Ainda, os sujeitos-pesquisadores experienciaram o “**fenômeno geográfico**” no movimento-ação do **caminhar...** acompanhando o destino-destinação, traçado, buscado e encontrado.

Seguindo em **movimento...** por múltiplos **(per)cursos...** o **fenômeno geográfico** vai se desvelando passo a passo. É importante ao permeio de uma perspectiva de experiência humana, algumas (re)considerações quando Yi-Fu Tuan (2013, p. 220) aponta que

[...] o próprio caminho adquire uma densidade de significado e uma estabilidade que são traços característicos de lugar. O caminho e as pausas ao longo dele, juntos, constituem um lugar maior - o lar.

Neste mesmo sentido, Livia de Oliveira (2017, p. 99) declara:

Um espaço se torna lugar com a experiência contínua e cotidiana, tanto em nível do indivíduo quanto do grupo. Por isso, o lar, a casa, constitui o centro mais profundo da existência, do viver; é o significado essencial do ser humano.

Uma declaração que aos meus olhos exalta o sentido-valor da Terra; sentido de habitar a Terra.

E, então, a esse enlevo, imagino que possa responder à indagação: Qual realidade o **caminhante...** deve estar preparado para o atravessamento dos seus **(per)cursos...** em destinação... um caminhar de aventuras que se passa na Terra e tem como destinação o bem-estar e o bem-viver do ser no mundo.

Aprender a ler a Terra em atravessamento passo a passo é um exercício que permite entender como os afetos são evocados, transfigurados, transmutados e conduzidos à essência do humano. Afetos em cena se desvelam e revelam a integração com o espaço em **movimento... (per)cursos...** essenciais de **trilhas interpretativas...** Uma prática fundante para estudantes e profissionais-professores de múltiplos campos de conhecimento que se convergem na pesquisa e educação geográfica. Nesse sentido, aqui vale lembrar um ensinamento de Livia de Oliveira, pesquisadora e professora apaixonada pela Geografia e pelo Meio Ambiente. Aos seus olhos e escrita, meio ambiente:

é tudo que rodeia o homem, quer como indivíduo, quer como grupo, e dessa forma ele não é apenas composto de cores, formas

e extensões, mas também de sons, odores e sensações; daí necessitarmos de todos os nossos sentidos para nos comunicarmos com o mundo que nos rodeia, uns sentidos suprimindo os outros, uns se destacando sobre os outros (OLIVEIRA, 2017, p. 168).

E mais acentuadamente declara:

Tanto é o espaço que é a sensação de amplitude e de infinito, nos lembrando planaltos imensos, oceanos sem fim, terras sem limites, florestas intrincadas, cidades apinhadas; quanto é o lugar, que é a sensação de aconchego, de finitude, de lar, de família. Tudo isso, é meio ambiente, resultante da experiência emocional e afetiva. Colorimos nosso meio ambiente com as mais diversas cores. Ora vivas e alegres, ora tristes e desbotadas (OLIVEIRA, 2017, p. 101).

Qual sentido da Terra-lar-casa nesse traçado de **trilhas...** centro da existência, do viver? Lívia de Oliveira (2017, p. 95, destaques no original) nos estimula e nos aponta:

Essa Geografia Humanista abre horizontes para o geógrafo, conduz-nos a **estudar a Terra como o planeta do Homem**. [...] Daí um maior contato como o lugar, com o mundo e com a vida do cotidiano. Tudo isso vem nos permitindo uma ligação muito íntima e emocional com as artes, quer as plásticas, quer as dos sons e das letras. As fontes artísticas vêm cada vez mais chegando para nossas pesquisas.

Lívia de Oliveira (2017, p. 77) faz esta declaração no contexto das suas **ponderações sobre ciência, sobre geografia e as contribuições brasileiras para a Geografia Humanista** e me impulsiona ao **sentido de trilhar...** “Minhas palavras assumem aqui o testemunho de meus oitenta anos de vida. É um pensar alto, um olhar para trás, a esperança

de um olhar para a frente”. Que enlevo de alma educadora! Esperança de um olhar para a frente! Um olhar para o futuro! Isso é educar – **educere!**

Se há uma crise em relação ao espaço e ao tempo, se fazem necessárias serem criadas novas maneiras de pensar, de sentir, de conhecer, de filosofar, por que não de educar? É o novo homem que está sendo forjado nesse cadinho de fim de uma era, preparando para um renovado renascimento. As artes são precursoras do novo, principalmente as artes plásticas. Desde a metade deste século assiste-se a uma nova forma, uma nova expressão, com novas cores de claros e escuros, com temas do amanhã, voltados para o assunto do meio ambiente (OLIVEIRA, 2017, p. 183-184).

Que vislumbre de horizonte! Aos pés e aos olhos (en)voados pela imaginação, **trilhas interpretativas...** assim seguem como um **caminhar...** conduzido por novas maneiras de pensar, de sentir, de conhecer, de filosofar, por que não de educar? E as artes como impulso da imaginação.

Trilhas Interpretativas... o (en)volver-se com o espaço em movimento... geografias pessoais - geografias interiores

Que destinação é esta que desperta e conduz o (en)volver-se com o **espaço em movimento...** No (en)volver-se com-estar-no-entre acontece o desvelar do **fenômeno** e brotam as (geo)grafias – **geografias pessoais - geografias interiores**. O enveredar-se pelo interior do espaço – ou **espaço (do) interior?** Os significados vão se desvelando e se revelando ao impulso do desejo e aspirações (inspirações). Revelações pessoais carregadas de memórias e lembranças (res)guardadas nos pés e nos olhos – no corpo e na alma – e o forte sentimento telúrico

brota do Ser-na-Terra – Ser-Terra. Sonho da Terra, esta “que até o momento ainda é a única casa para vivermos e desfrutarmos com alegria e felicidade.” (OLIVEIRA, 2017, p. 181).

Seguindo com Livia de Oliveira que logo adiante alerta, quase em tom de **reivindicação** como professora-encantada de geografia com preocupações fundadas-fundantes na Terra:

Necessitamos de uma tecnologia pedagógica para definir as estratégias, articular as proposições e reformular os conceitos de mundo vivido, de geografia do cotidiano, e valorizar as paisagens naturais, sociais, culturais, e estudar a terra como o lar da Humanidade (OLIVEIRA, 2017, p. 101).

O espaço vivido traz valores, sentidos e sentimentos que vêm-a-ser determinantes no manejo e na conservação da paisagem e dos lugares. Através de uma **trilha interpretativa... o caminhante... é** conduzido por suas percepções e compreensão do ambiente-mundo e (re)encontra paisagens e lugares manifestos no retorno de integração com o **espaço em movimento...** O geógrafo francês Armand Frémont (1980, p. 241) no seu estudo do espaço vivido afirma que

a alienação esvazia progressivamente o espaço dos seus valores, para o reduzir a uma soma de lugares regulados pelos mecanismos da apropriação, do condicionamento e da reprodução social. O homem, estranho a si próprio e aos outros, torna-se também estranho ao espaço onde vive. O espaço vivido, ao contrário, deveria participar na promoção dessa ideia sempre nova: a felicidade.

Na possibilidade de aprofundar a reflexão sobre o espaço vivido e apreendê-lo através da vivência, o geógrafo Edward Relph (1979, p. 3-4) tece considerações sobre o mundo-vivido (*Life-world*):

Aquele mundo de ambiguidades, comprometimentos e significados no qual estamos inextricavelmente envolvidos em nossas vidas diárias, mas o qual tomamos por muito certo [...] O mundo-vivido ainda sofre com o estranhamento do geógrafo! O saber cientificista obscurece os significados reais do mundo vivido, propiciado por uma incessante busca pelos conceitos científicos e pela adoção de convenções sociais. Essas considerações tornam-se merecedoras de atenção a partir da ideia de que: o mundo-vivido não é absolutamente óbvio, e os seus significados não se apresentam por si mesmos, mas têm de ser descobertos.

Uma bela lição de Relph (1979, p. 4) para o **ato de trilhar...** “o mundo-vivido não é absolutamente óbvio, e os seus significados não se apresentam por si mesmos, mas têm de ser descobertos”. Assim nos conduzem as **trilhas...** descobertas!

O filósofo francês Gaston Bachelard (1988b, p. 19, destaques no original) na sua obra prima sobre a poética do espaço declara:

No presente livro, nosso campo de exame tem a vantagem de ser bem delimitado. Isso porque pretendemos examinar bem simples, as imagens do **espaço feliz**. Nessa perspectiva, nossas investigações mereceriam o nome de **topofilia**. Visam determinar o valor humano dos espaços de posse, dos espaços defendidos contra as forças adversas, dos espaços amados. Por razões não raro muito diversas e com as diferenças que as nuances poéticas comportam, são **espaços louvados**. Ao seu valor de proteção, que pode ser positivo, ligam-se também valores imaginados, e que logo se tornam dominantes. O espaço percebido pela imaginação não pode ser o espaço indiferente entregue à mensuração e à reflexão do geômetra. É um espaço vivido. E vivido não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação. Em especial, quase sempre ele atrai. Concentra os ser no

interior dos limites que protegem. No reino das imagens, o jogo entre o exterior e a intimidade não é um jogo equilibrado.

Ah, que ensinamento de assim ler o **espaço em movimento...** pelas **trilhas interpretativas...** pelas páginas traçadas por **trilhas...** Como nos impulsiona o encantador de imagens pelo **caminho...**

[...] as imagens não aceitam ideias tranquilas, nem sobretudo ideias definitivas. Incessantemente a imaginação imagina e se enriquece com novas imagens. **É esta riqueza do ser imaginado que gostaríamos de explorar** (BACHELARD, 1988b, p. 19, destaques no original).

É este (en)volver-se com o espaço em movimento... que gostaria de explorar aos pés e aos olhos (en)voados pela imaginação as nossas **geografias interiores pelas trilhas interpretativas...**

A imaginação é um princípio da essência do humano – criação humana como expressão de seu criador-caminhante-criante. À luz dessa projeção-criação-ato criativo, refletimos e indagamos: Que ciência buscamos e/ou desejamos construir? Que geografia buscamos ou/e desejamos construir? Uma ciência criativa, uma geografia enlevada e embalada pelo sonho, devaneio, poesia, arte – conhecimento acompanhado de um discurso, de uma linguagem encantada?

À luz desta perspectiva, a criatividade e a inventividade devem compor o conhecimento geográfico e, nesse sentido, devem emergir deste ensinar/aprender seres criativos-imaginativos, e, que sejam possibilitados, estimulados e impulsionados a conceberem seus espaços com lirismo, ciência, técnica e arte. Uma ciência geográfica compartilhada com a *poiesis* – *geopoiesis*. Uma ciência geográfica que pode nos dizer e nos revelar muito mais! E, então, podemos vislumbrar uma geografia que emerge do ser humano. Uma geografia feita ao voo da imaginação (GRATÃO, 2018). Uma geografia com direito a sonhar! (GRATÃO, 2016). “Sonha-se

antes de contemplar. Antes de ser um espetáculo consciente, toda paisagem é uma experiência onírica. Só olhamos com uma paixão estética as paisagens que vimos antes em sonho” (BACHELARD, 1989, p. 5).

Ao permeio do revelar o **fenômeno geográfico** pela vontade-potência epistemológica e metodológica da Geografia Humanista Cultural, emergem-se novos modos formas de abordar o espaço; novos modos de acessar o espaço. O espaço geográfico constituído de valores, sentidos e sentimentos brotados da essência de vínculo que tem o homem com a Terra manifesto em expressão de geograficidade. É a geografia que Dardel nos conduz a fazer – a **(per)correr...** em solo escavado pela imaginação geográfica – uma geografia de sonhos. Como assim está traçado na sua pequena grande obra: “Continuando, nossa exploração das expressões geográficas, chegamos, pelos caminhos da imaginação, a uma geografia de sonhos” (DARDEL, 2011, p. 5) e que transcrevo na língua original francesa pelo sentido em *ânim*a que traduz uma **escrita feminina**: “Poursuivant notre exploration des expressions géographiques, nous entrons, sur les voies de l’imaginaire, dans une géographie de rêve” (DARDEL, 1990, p. 6). Bachelard (1988a, p. 28-29, destaques no original) nos enleva quando sugere que a língua francesa é uma língua feminina – expressão de *anima*.

Há palavras em que o feminino impregna todas as sílabas. Tais palavras, podemos chamá-las de **palavras de devaneio**. Pertencem à linguagem da *anima*. [...] O feminino em uma palavra acentua a alegria de falar.

“**O devaneio está sob o signo da anima.** Quando o devaneio é realmente profundo, o ente que vem sonhar em nós é a nossa *anima*.” (BACHELARD, 1988a, p. 59, destaque no original). “Estávamos a ler e eis que nos pomos a sonhar. Uma imagem recebida em *anima* nos põe em devaneio contínuo” (BACHELARD, 1988a, p. 61). Ah, filósofo do devaneio, estávamos a **trilhar...** e eis que nos pomos a sonhar, no passo a passo

na Terra. “As imagens poéticas suscitam o nosso devaneio, fundem-se nele, tão grande é o poder de assimilação da *anima*” (BACHELARD, 1988a, p. 61).

Essas reflexões epistêmicas têm o sentido, o poder de nos conduzir a compreender o envolvimento no-com-entre o espaço vivido, o espaço imaginado, o espaço sonhado na perspectiva de abordagem fenomenológica. Nesta perspectiva do espaço existencial-imaginário-geográfico, o **caminhante... andante... divagante... devaneante...** carregando suas experiências passa a apreender e compreender a **realidade** do mundo em que se vive, em que se existe, mesmo que de uma forma não científica, como através das brincadeiras - o lúdico em devaneio - o brincar devaneando. Ao longo dos **(per) cursos...** vão se inserindo no universo de acesso ao mundo (experiencial e imaginário), interagindo e conectando com o **espaço em movimento...** Passo a passo vão desvelando e revelando paisagens e lugares - essências de ser-no-mundo; estar-no-mundo, e, então, acontece o desvelamento do **fenômeno geográfico**. E, assim, seguem (en)voados pela imaginação em movimento fluídico rumo ao (re)encontro com os lugares e as paisagens que confortam seus devaneios.

Então ele está consciente da beleza do mundo. A beleza do mundo sonhado lhe devolve, por um momento, a sua consciência. E é assim que o devaneio ilustra um repouso do ser, que o devaneio ilustra um bem-estar. O sonhador e seu devaneio entram de corpo e alma na substância da felicidade (BACHELARD, 1988a, p. 12).

[...] O conhecimento abstrato sobre um lugar pode ser adquirido em pouco tempo se se é diligente. A qualidade visual de um meio ambiente é rapidamente registrada se você é um artista. Mas **sentir** um lugar leva mais tempo: se faz de experiências, em sua maior parte fugazes e pouco dramáticas, repetidas dia após

dia e através dos anos. É uma mistura singular de vistas, sons e cheiros, uma harmonia ímpar de ritmos naturais e artificiais, como a hora do sol nascer e se pôr, de trabalhar e brincar (TUAN, 2013, p. 203, destaques no original).

O caminhar pela imaginação do habitar a terra, uma mistura de sensações corpóreas e imaginárias são sentidas e vividas, desvelando-se e revelando-se. E, copiando Tuan: “É uma mistura singular de vistas, sons e cheiros, uma harmonia ímpar de ritmos naturais e artificiais, como a hora do sol nascer e se pôr, de trabalhar e brincar” (TUAN, 2013, p. 2013). “Uma mistura de devaneios [...]. A quem deseja devanear bem, comece por ser feliz. Então o devaneio percorre o seu verdadeiro destino: torna-se devaneio poético: tudo, por ele e nele, se torna belo” (BACHELARD, 1988a, p. 13).

Trilhas Interpretativas... uma prática de campo - uma prática andante de acesso ao “fenômeno geográfico”

(Per)curtos fenomenológicos... têm sido um caminho de conhecimento essencial como trajetória teórica metodológica de investigação geográfica. Um caminho a percorrer com propósito de contemplar os **(per)curtos de campo...** como (a)ventura de conhecer a paisagem e os lugares, seguindo pelos traçados da geografia de abordagem humanista e cultural. “**(Per)curtos de campo...** referem-se aos **percursos de empiria**” (GRATÃO, 2002, p. 67, destaques no original). Aqui, pelas **trilhas interpretativas...** não poderia deixar de contemplar esse **horizonte geográfico** para projetar à luz da imaginação a perspectiva geográfica fenomenológica através de **(per)curtos de campo...** Uma boa geografia começa pelo olhar (HART, 1982); a observação é chave no estudo da paisagem para o geógrafo (PATMORE, 1980); e a viagem é um trânsito do homem entre a experiência do conhecido e as experiências por conhecer, na busca constante na direção

da renovação (VERNE, 1972); a viagem é sempre encontros e descobertas, venturas e aventuras, sonhos (GRATÃO, 2002a); e o ato de viajar um modo próprio de cada homem ser-no-mundo (GALVÃO FILHO, 2019); e toda viagem vela e desvela uma reminiscência (ONFRAY, 2009).

Com essas orientações e (a)notações segue-se aos passos do trabalho de campo por **(per)curso fenomenológicos...** conduzidos pela (a)ventura de conhecer a paisagem e encontrar o lugar (GRATÃO, 2006). “Uma atitude de investigação que gera um estreito envolvimento **“geográfico e pessoal”** (GRATÃO, 2002, p. 65).

Às vezes o pesquisador entra em campo considerando que tudo que vai encontrar serve para confirmar o que ele considera já saber, ao invés de compreender o campo como possibilidade de novas revelações. [...] o trabalho de campo pressupõe um cuidado teórico-metodológico com a temática a ser explorada. [...]. A atividade de pesquisa não se restringe ao uso de técnicas refinadas para obtenção de dados (MINAYO, 1994, p. 55).

Com **olhar geográfico** deste *corpus* e *ânim*a, a investigação como uma prática de acesso ao **fenômeno geográfico** segue:

em busca do universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes [...] no sentido de compreender e não quantificar a realidade, considerando o que corresponde a um espaço-lugar mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização (GRATÃO, 2002, p. 61).

Nessa busca, a **descoberta** e a **criação** pelo trabalho de campo, o grande desafio e o grande prazer em direção do **olhar geográfico** – olhar, descobrir, criar. O trabalho de campo deve estar ligado a uma vontade e a uma potência (poética).

Nessa direção, os **(per) cursos de campo...** se destinam por um caminhar que não é somente um preparo técnico, mas, sobretudo teórico e metodológico, e, nesse sentido em **(per) curso andante...** (GRATÃO, 2005a), seguem procurando desvendar o **mundo geográfico**, “compreender o mundo **geograficamente**, em sua extensão e suas **regiões**, como fonte de forças e horizonte da vida humana.” (DARDEL, 2011, p. 1, destaque no original). Assim, o **(per) curso geográfico...** a que se apresenta esta abordagem percorre o “campo como um palco de manifestações de intersubjetividade e interações” (MINAYO, 1994, p. 54).

Um **(per) curso geográfico...** de encontros, conversas e revelações! (GRATÃO, 2002a). Uma **aproximação geográfica – encontros geográficos** – buscando desvendar a ligação do Homem com a Terra na sua geograficidade. Um **(per) curso...** impulsionado pela “vontade intrépida de correr o mundo. Conhecer o desconhecido, atingir o inacessível, a inquietude geográfica precede e sustenta a ciência objetiva” (DARDEL, 2011, p. 1).

A esse modo de pesquisa de campo, **encontros, conversas e revelações** compõem o procedimento operacional no **ato de caminhar... os encontros** acontecem ao longo dos **(per) cursos...** nos **encontros** acontecem as *conversas* e, pela **linguagem do caminhar...** nos **encontros** e **conversas** surgem as **revelações!** “O que determina como trabalhar é o problema que se quer trabalhar: só se escolhe o caminho quando se sabe aonde se quer chegar” (GOLDENBERG, 1997, p. 14). Com essa determinação, o pé leva o olho, o olho instrui o pé e a fala é revelação! Revelação que se manifesta contando, narrando, cantando, dançando. Múltiplas são as expressões de linguagens manifestas na arte – *poiesis* - poesia-poética. Experiências vividas expressas e manifestas na arte e revelando suas geografias. A Geografia não corresponde a um mundo a explicar; ela corresponde a um mundo a (des)velar. O importante não é o percurso, mas são as experiências vivenciadas no percurso, com já anunciara o viajante Júlio Verne (1972). É essa (a)ventura que nos

desafia a imaginar, pensar, traçar, mapear, transpor e (per)correr pelos múltiplos **(per)cursos da geografia fenomenológica** que nos têm levado a se embrenhar na pesquisa de campo.

Um instrumento clássico do trabalho de campo em geografia sempre foi o **diário de campo**.

Ele é o companheiro fiel, confidente e, acima de tudo, um **amigo silencioso** ao qual recorreremos a qualquer momento. Sobre *ele* nos debruçamos por todo tempo dos nossos (*per*) *cursos...*, sempre com grande alegria e (en)volvimento (às vezes, com profunda emoção). **Nele** diariamente podemos registrar e guardar nossas percepções, angústias, questionamentos e informações que não obtidas através de outras posturas. O diário de campo é pessoal e intransferível. Demanda em uso sistemático que se estende desde o primeiro momento da ida ao campo até a fase final da investigação. Quanto mais rico for em anotações, maior será o auxílio na descrição e na análise do estudo (GRATÃO, 2002a, p. 88, destaques no original).

Cabe no **diário de campo** toda forma de expressão – escrita, croqui, desenho, pintura, poema e, mais, não só o que foi visto mas também o sonhado, imaginado! Cabe também, e, com muita arte, a fotografia e a gravação em áudio e vídeo. Nessa prática de acesso ao **fenômeno geográfico** (re)aprendendo a olhar, a pesquisa não se reduz a certos procedimentos metodológicos. A pesquisa científica exige criatividade, disciplina, organização e modéstia, baseando-se no confronto permanente entre o possível e o impossível, entre o conhecimento e a ignorância (GOLDENBERG, 1997); entre o vivido e o sonhado.

Com esta postura de caminhante-pesquisador, pesquisador-caminhante o **diário de campo** representa um instrumento-ferramenta que passa à significação de importante **documento de pesquisa** onde são registrados todos os passos da pesquisa – **Encontros... Conversas...**

Revelações! Procedimentos-posturas que permeiam os **(per) cursos de empiria...** pelo campo fenomenológico-existencial.

No **ato de caminhar...** colhendo, recolhendo, juntando palavras, compondo narrativas. Tudo se narra, tudo é narrado em prosa e poesia para compor o relato-escrita no **caderno de campo-documento de pesquisa** – uma escrita de vivências e desvelamentos; uma escrita de vivências e memórias poéticas; uma escre(vivência) (EVARISTO, 2005). Um relato, um texto composto-escrito em linguagem poética. **Escrita de trilha como vivência ao caminhar... escrita andante... pés a caminho...** escrevivência – ato de escrever vivências – escrevendo vivências. Na **trilha...** contar, narra, poetar. Escrita de **rastros autogeobiográficos** – **escrita geautobiográfica**. Um traçado entrelaçado de sentidos, sentimentos e valores poéticos. Uma escrita de geografia íntima e poética.

No ato de **caminhar...** as reminiscências do caminhante-pesquisador transportando-desvelando suas memórias na escrita no **caderno de campo-documento de pesquisa**. Esta é a destinação de **trilhas interpretativas...** como prática de campo – trabalho de campo em Geografia. É esta a (a)ventura que nos desafia e nos projeta a imaginar, pensar, traçar, mapear, transpor e (per)correr pelos múltiplos **(per)cursos da geografia fenomenológica** que nos têm levado a se embrenhar na pesquisa de campo.

Trilhas interpretativas... um **caminho...** para o trabalho de campo, esta prática tão antiga e fundamental no ensino e na pesquisa no campo da geografia. Uma prática fundante nos estudos e pesquisas de abordagem experiencial. Uma prática que nos leva não só a ler, observar, contemplar e interpretar a realidade, mas, uma atitude, um ato de desvelamento do **fenômeno geográfico**, desvelamento do mundo – estar no mundo – em passos itinerantes-errantes aos permeios da complexidade do real. No passo a passo de desvelamento acontecem as revelações. Um **caminhar...** de experiências que seguem

aguçadas pela imaginação rumo a uma consciência geográfica. Um ato de fazer “*La Géographie de plein vent*”,

expressão de Lucien Febvre. Ela se opõe numa formulação bem sucedida, à **geografia de gabinete** ou de laboratório, aquela dos cientistas trabalhando com documentos, cartas, fotografias, estatísticas, relatórios de viajantes. Ela é também um capítulo da geografia heroica, o heroísmo aqui sendo o risco assumido, a coragem de planejar uma empreitada e executá-la, a determinação das individualidades fortes, algumas vezes com fim trágico, como casos de Magalhães ou de Lapérouse. [...] pode se falar aqui de uma **poética** do descobrimento geográfico [...] abertura para o mundo de uma extensão do homem, ímpeto por um porvir e fundação de uma nova relação entre o homem e a Terra (DARDEL, 2011, p. 78-79, destaques no original).

Um enveredar-se pelo interior do espaço ou **espaço (do) interior**? Prática de campo que nos desvela e revela o **mundo vivido** acessado pela experiência de um olhar geográfico e que traz consigo emoções e sentimentos de um sujeito aprendiz de (geo)**grafias - geografias íntimas e poéticas**. Confluências teóricas metodológicas no sentido de transposição de fronteiras que separam a ciência e a poesia, a arte e o senso comum, a imaginação e a Geografia. **(Per)cursos...** de uma geografia andante fenomenológica fundada no campo da experiência e da imaginação geográfica seguindo pela trajetória da **geografia de sonhos** traçada e projetada por Dardel (2011). Um exercício da imaginação como produtora de conhecimento e de mundo. Através da imaginação, contemplar e percorrer o mundo com leveza aos passos **andante...** (FERNANDEZ; GRATÃO, 2005), buscando a proximidade do **olhar geográfico** pelo espaço habitado e povoado de imagens (res)guardadas no imaginário. Olhar oblíquo, encontros e conversas ao longo do **(per)**

curso... desatando os fios de memória e reminiscências, revelando experiências geográficas poéticas (GRATÃO, 2002a); topofilicas (TUAN, 1961; 2012) ou topofóbicas, topocídicas e toporevitalizadoras (AMORIM FILHO, 1996); experienciais (DICKENSON; AMORIM FILHO, 1996).

Em errâncias, caminhando de corpo e alma revisitando a Natureza e revendo referências seguindo pelas **trilhas interpretativas...** concebidas por Solange T. de Lima (1998, p. 40) como “[...] caminhos determinados que nos levam a experienciar as paisagens sobre outros contextos, conjunturas, despertando novas concepções: percepção e vivências cambiantes”. Nesse sentido, partindo do princípio de que toda trilha é o resgate do significado da integração e conservação ambiental mediante o conhecimento.

É assim que indagamos: O que significa um caminhar com sentido? Caminhar com sentido... um caminhar que significa, inicialmente, dar sentido ao que fazemos, compartilhar sentidos, impregnar de sentido às práticas da vida cotidiana; ao ordinário. Por esse sentido de **trilhar...** concebemos e concedemos uma maneira - um modo - um direito - de aprender e fazer as múltiplas (geo)**grafias** - múltiplos traços e traçados - por caminhos imprevisíveis, inusitados, imagináveis; caminhos (im)possíveis; extraordinários, ordinários. **Uma prática andante...** de encontros, conversas e revelações! **Uma prática andarilha...** de errâncias; pausas; observações; contemplações; conversações; descobertas. Uma **prática de campo** conduzida pela projeção imaginante-sonhante. **Uma atitude** que conduz a abrir novos caminhos, e não apenas, observar o **caminho...** **Um caminhar...** permeado pela experiência e imaginação com **pés** na **terra-solo** dirigidos pelo **olhar fenomenológico** crendo no empenho de se tornar o homem livre (FERNANDEZ; GRATÃO, 2005). **Um ato** que revela o **mundo, estar-no-mundo** acessado pela experiência de um **olhar geográfico** que carrega consigo emoções e sentimentos de um sujeito-caminhante no campo de pesquisa geográfica pelo solo de base humanista fenomenológica. A esta destinação, segue o caminhante-pesquisador a correr

riscos e surpresas pela busca e o desejo do novo. O desejo de (des)lumbrar e (des)velar novos horizontes, ampliar o horizonte de mundo, estar-no-mundo e se projetar. Já foi anunciado que **trilhar...** é sair para fora; estar no entre da partida e da destinação. Esse é o risco de se desejar sonhar pelo campo da geografia – soltar as asas - e voar - com a leveza da alma!

Pelo **ato de trilhar...** buscam-se, encontram-se (per) cursos e paisagens atraentes, sedutoras, envolventes. Os caminhantes procuram caminhos diversos por estradas de terra, rodovias, matas, fazendas, cidades, santuários e tantos outros cantos e recantos (res)guardados em reminiscências com paradas, paragens, passagens, travessias, pausas, repousos. O **ato de trilhar...** (re)conduz ao (re)encantamento, (re)enraizamento e pertencimento na direção da conservação das paisagens e dos lugares. **Trilhas...** é um caminhar de diálogos e entrelaçamentos de saberes no sentido de ampliar e projetar as potencialidades teóricas, metodológicas e práticas da imaginação geográfica. Nesse sentido, **trilhar...** é um revelar de paisagens; é um revelar de lugares; é um revelar de mundo! Um revelar de fenômenos vividos, experienciados e sonhados! Por isso, descoberta! (A)ventura de descobrir e conhecer! (A)ventura de ser e conhecer! Um ato filosófico; uma atitude fenomenológica; um ato poético.

Muitas foram as **trilhas...** imaginadas, pensadas, traçadas, mapeadas, transpostas e (per)corridas ao longo dos múltiplos (per)cursos da geografia andante fenomenológica que nos tem levado a se embrenhar por diferentes campos de **trilhas...** Seguindo Solange Lima (1998, p. 41) podemos dividir as trilhas, segundo sistemas internacionais, em duas classes gerais:

I. **Trilhas de interpretação de caráter educativo**, pois consistem em instrumentais pedagógicos, podendo ser: (1) auto-interpretativa; (2) monitorada simples; (3) com monitoramento associado a outras programações. O percurso deve ser de curta distância, onde buscamos otimizar a compreensão

das características naturais e/ou construídas da sequência paisagística determinada pelo traçado. No caso de áreas silvestres são conhecidas como **trilhas de interpretação da natureza** (“*Nature Trails*”; em áreas construídas, especialmente as urbanas, em geografia, são conhecidas como **percursos de espaço vivido**, (“*Espace Vécu*” / “*Living Space*”).

II. **Trilhas cênicas** (“*Scenic Trails*”; *Wilderness Trails*”, isto é, trilhas que integram um sistema de outras redes, geralmente com uma sequência paisagística envolvendo uma travessia por cenários urbanos, rurais, selvagens, enfocando aspectos e atributos culturais, históricos, estéticos, etc. Possuem longas distâncias e grandes extensões, sendo consideradas de caráter recreacional devido às viagens regionais. Como exemplo temos a “*Appalachian National Scenic Trail*”, com cerca de 3.200 milhas, em uma área de 20.000 há aproximadamente.

É importante reafirmar que **trilhas interpretativas...** podem tanto ser uma prática para a pesquisa e o ensino de geografia quanto para educação ambiental pela via da percepção, cognição, interpretação ambiental, e, se destinar pelo universo da experiência e da imaginação no sentido de habitar o mundo – isso que se encontra no subtítulo do texto – **o caminhar pela imaginação do habitar a terra**. Assim, se caminhando, **trilhas interpretativas...** não só se destinam para os **ambientes verdes – Trilhas da Natureza** – destinam-se pelos múltiplos campos geográficos. Destinam-se aos **ambientes urbanos – Trilhas Urbanas** – aos **ambientes rurais – Trilhas Rurais** – e a tantas outras destinações: Trilha da Literatura; Trilha do Sabor; Trilha da Religião; Trilha do Cerrado; Trilha da Araucária; Trilha das Águas; Trilha do Café; Trilha do Vinho; Trilha de Vulnerabilidade Urbana; Trilha da Música; Trilha da Poesia; Trilha da Soja; Trilha dos Quilombolas. Tantas trilhas a se projetarem e a se destinarem pelo amplo

e maravilhoso universo do espaço geográfico. O mais amplo espaço de acesso do ser-humano de estar-no-mundo.

O espaço geográfico é feito de espaços diferenciados. O relevo, o céu, a flora, a mão do homem dá a cada lugar uma singularidade em seu aspecto. O espaço geográfico é único; ele tem **nome próprio**. [...] O espaço geográfico tem um horizonte, uma modelagem, cor, densidade. Ele é sólido, líquido ou aéreo, largo ou estreito: ele limita e resiste (DARDEL, 2011, p. 2, destaques no original).

O (per)curso desta trilha de escrita... não tem o sentido de discorrer as experiências vividas pelos nossos trajetos. É uma longa trajetória; uma longa jornada; uma longa empreitada! Outro (per)curso de escrita. O que tem sentido é anunciar que emanada dos ensejos de (vis)lumbre e (des)lumbre de novos horizontes, esta geógrafa-caminhante pôs-se a **viajar** impulsionada pelo desejo de **trilhar**... e (des)vendar paisagens e lugares – lendo e (des)vendendo mundos pelo **olhar** e **o caminhar** geográfico, acostumados pelo fazer **geografias andantes** pelo encantado campo geográfico. **Estar** nos lugares e **escutar** as pessoas, um desafio que fundamenta o propósito de um **viajar dessa natureza**, um impulso **dessa natureza**, uma investigação **dessa natureza**. Um **viajar**... de encontros, conversas e revelações (GRATÃO, 2002a; 2005b; 2007) com pessoas reunidas **dentro** do sertão; aproximação de **regiões geográficas**” e **áreas de conhecimento**, mas, especialmente, um encontro com o **ser(tão) de dentro**. Um encontro com **geografias pessoais – geografias interiores**.

Com esse espírito de (a)ventura de investigação se propôs a **trilhar**... lendo e (des)vendendo paisagens e lugares; lendo e (des)vendendo mundos seguindo os traços de uma geografia andante fenomenológica (GRATÃO, 2005b).

Hoje, por tantos caminhar, **trilhas interpretativas**... passaram à transfiguração de um projeto de vida; um caminhar pela experiência e imaginação geográfica rumo a **educação pelos sentidos – abrindo janelas para o futuro**;

educação para a vida. Projeção-destinação de chegar a (re) descobrir o ser-no-mundo; o estar-no-mundo fazendo da Terra um Mundo pela beleza!

Instaurar, fundar, construir, oferecer, são a essência da obra de arte, da *poiésis*. Essa é a tarefa do homem: *pôr* à luz, na contemplação, patentear a verdade do ser, desocultando um sentido, fazendo da terra um mundo, através da beleza (CESAR, 2015, p. 254).

Assim, poetiza o mundo! Em outra leitura, nos impulsiona o sentido da *poiésis*.

A poesia torna o mundo nosso, familiar, pátria humana. Emerge de um inconsciente cósmico, do qual se enraíza. A valorização poética do objeto, empregando a imaginação e a fantasia, às vezes deturpa o conhecimento rigoroso; mas não é possível abandoná-la completamente. A poesia é a expressão do lado **noturno** do homem; é a linguagem através da qual o **esprit de finesse**, invenção, criação se expõe ao homem. Abandoná-la, é perder a dimensão humana, cortar as raízes do homem no mundo. (CESAR, 1978, p. 420, destaques no original).

Seguindo a direção apontada por Bachelard, procurando tornar complementares o lugar das ciências e da arte no conhecimento humano. “O conhecimento do mundo é, inicialmente, poético. O animismo e o empirismo das experiências originárias atestam a presença de imagens a relação dinâmica do homem com o mundo”. (CESAR, 1978, p. 420). Nesta direção o caminhar se faz um ato poético; um caminhar poético. Sim Bachelard, na solidão do ser-feliz, na sua trajetória de vida, descobre-constrói-cria a poética – na extensão do conhecimento científico objetivo – o caminhar pela imaginação no sentido do habitar a Terra não é também um ato criativo-poético? Um caminhar de existência (poética)?

Por esta via **trilhas interpretativas...** seguem no sentido de propor e reconhecer a multiplicidade de aberturas e as novas perspectivas que indicam e orientam os caminhos da pesquisa em geografia e educação buscando (in)corporar os desafios da relação do ensino e pesquisa em diferentes espaços educativos. Ainda assim, buscando também, dar visibilidade às bases teóricas e práticas que conduzem a educação como mediação didático-pedagógico-geográfica. **Trilhas...** como **movimento pedagógico**, podendo ser incorporadas como abordagem curricular; como teoria e prática educacionais. Não devendo serem incorporadas simplesmente, como um **recurso didático pedagógico** ou uma prática escolar. Vai além da escola; ultrapassa a escola; transpõe os muros; sai da sala de aula; vai além da educação formal, envolvendo os diferentes segmentos da comunidade. É esse o propósito! Uma atitude **cotidiana** no sentido da vida – uma educação para a vida! Educação como vivência que conduz pouco a pouco, passo a passo ao **sentido de lugar** e proporciona a oportunidade de desenvolver a **sensibilização geográfica** (consciência geográfica) através de sensações, informações, narrativas, evocações, significados – pela experiência e imaginação. Por isso, **trilhando a vida** em ato de **promoção** da aprendizagem pelo **sentido das coisas** a partir da vida cotidiana.

Que sujeitos-pesquisadores-professores se descubram, se façam sujeitos-caminhantes. Esse é o esforço-força-vontade-impulso-potência desse texto de **escrita caminhante...** Trilhas que se desdobram como uma prática de campo e de vida; práticas que se realizam pelo maravilhoso campo da geografia humanista como modo de trabalhar com fenomenologia de maneira operacional-operante. Estabelecer o diálogo epistemológico com o modo de trabalhar operacional. Um modo de caminhar aos olhos e pés da experiência e da imaginação na cumplicidade com o habitar a terra. Esta é a destinação desta busca; destinação desta escrita; projeção deste percurso; projeção desta perspectiva.

O roteiro... itinerário... traçado... traçando... seguindo a
destinação... caminhando... fazendo caminho...

Pôr-se a caminho...

Caminhante, não há caminho
Se faz caminho ao andar.
Ao andar se faz caminho,
e ao voltar a vista atrás
se vê o percurso que nunca
se voltará a pisar.

Caminhante, não há caminho,

Antonio Machado ("Poema XXIX de
Provérbios y Cantares")

Caminho se faz no caminhar... em destinação...
ao que se manifesta em ato-movimento, pés e olhos a
contemplar - no encontro. Tempo de contemplação e
reflexão como ao estar diante de uma obra de arte. No
passear os olhos e não na fruição de uma *self* como "**olha
onde estou**"? Não, **eu vejo, eu estou aqui**, contemplo, sinto,
aprecio, saboreio, penso,

imagino, sonho. Um gesto, um ato de muitas conexões.
Um ato de imanências. A possibilidade de descobrir o mundo.

No olhar e nos gestos os homens se tocam
como humanos criadores

Milton Nascimento (Encontros e Despedidas, *Ânima*,
Ariola, 1982)

Trilhas interpretativas... são assim projetadas,
traçadas e percorridas e, a esse modo-postura seguem
no sentido de que são caminhos determinados que nos
levam a experienciar paisagens e lugares. Seguindo Lima
(1998, p. 40, destaques no original):

Os objetivos de uma trilha podem ser desdobrados
em vários pontos relacionados à experiência e à
percepção ambientais, mas o objetivo principal
é o resgate do significado da integração e

conservação ambiental mediante o conhecimento. Esta integração **Homem/Paisagem** estabelecida durante uma trilha interpretativa transcende objetivos imediatos fundados em informações superficiais ou não, explicações técnicas, temáticas, etc.

Nessa direção, a autora nos enleva a seguir aos nossos olhos e passos ao encontro com as nossas paisagens internas – nossas geografias internas:

Uma trilha interpretativa é sempre puro encantamento: uma lição de sabedoria, se assim explorada, onde ao mesmo em que descobrimos e reconhecemos novos aspectos ou as minúcias dos detalhes concernentes à paisagem externa, nos encontramos ainda, perplexos diante das revelações relacionadas às nossas paisagens internas: interpretações topofóbicas ou topofílicas na visão de Tuan (1974; 1979); interpretação de imagens e cenários, sentimentos e emoções. (LIMA, 1998, p. 40).

O **roteiro... itinerário...** assim se destina aos traços e traçados de experiências e aspirações, pelos múltiplos significados adquiridos ao andar por paisagens e lugares. No olhar e nos gestos os caminhantes se tocam como humanos criadores. No vislumbre desse horizonte é, então, proposto o **(per)curso** prático operacional orientando-se pelo **(per) curso** teórico, epistemológico, metodológico já escavado-fundado-fundamentado. Os dois **(per)cursos...** devem convergir-se no traçar do **roteiro... itinerário...**

Por esta perspectiva, **trilhas interpretativas...** são idealizadas, traçadas e percorridas como **exercício-prática** pelos **caminhos...** da geografia humanista de base experiencial e fenomenológica e, que nos conduz a perceber e desvendar múltiplos sentidos e significados. Como procedimento prático-operacional são realizados exercícios de sensibilização e oficinas de vivências, arte e literatura, música, pintura, poesia, teatro, dança; exposição fotográfica, vídeo; workshops e

rodas de conversas. Ao embalo orquestrado de todos os gestos, atos e atitudes, assim se encerram compartilhando as experiências vividas, imaginadas e sonhadas. No sentido manifesto da criação artística são sugeridos o sarau poético e o atelier poético. Como documento final, o **caminhante...** elabora o seu **memorial de trilhas** tendo em mãos o seu **caderno de campo**, e então, prepara o **paper - escrita de trilhas**.

Como anunciado ao apresentar as **trilhas interpretativas...** como uma prática de campo para acessar o **fenômeno geográfico** e, que **(per)cursos fenomenológicos...** têm sido um caminho de conhecimento essencial como trajeto-trajetória teórica metodológica de investigação geográfica e um caminho a percorrer com propósito de contemplar os **(per)cursos de campo...** E assim, encerro esse **percurso de escrita...** reafirmando o lugar do trabalho de campo na descoberta e criação; caminhar e olhar, diálogo com a realidade.

O trabalho de campo deve estar anelado a uma vontade e a uma identificação com o tema a ser estudado, permitindo uma melhor e mais prazerosa realização da pesquisa. A plena realização de um trabalho de campo requer várias articulações. Uma dessas diz respeito à **relação** entre a **fundamentação teórica** do tema-objeto a ser pesquisado e o **campo** que se pretende explorar. A realização desse ato da pesquisa não se resolve apenas por meio de um domínio técnico. É preciso uma base teórica para olhar os dados dentro de um quadro de referências que nos permite ir além do que simplesmente nos está sendo mostrado. A ênfase que devemos dar à dimensão teórico-metodológica nos permite fugir do que podemos denominar mito da técnica.

Com o roteiro a **trilhar...** o pesquisador põe-se a **caminhar... olhar...** caminhar... olhar... seguindo pelos procedimentos práticos-operacionais de campo - dos sentidos à instrumentação e análise: observação, fotografia, esboço, croqui, desenho, pintura, poesia, música, descrição, narrativas, entrevistas, conversas, interpretação, mapeamento.

O **caderno de campo** é uma ferramenta usada por pesquisadores-professores de várias áreas para anotações quando executam trabalhos de campo. É um exemplo clássico de fonte primária.

Os esboços, croquis, blocos diagramas são instrumentos fundamentais do trabalho prático em Geografia. Provavelmente os cadernos de campo mais importantes e conhecidos da geografia serão os de Orlando Ribeiro, grande geógrafo português. Podem-se encontrar pequenos textos, esboços, interpretações de paisagens, de relevo, etc. Na geografia brasileira, destacam-se dois grandes geógrafos, Aziz Ab'Saber e Carlos Augusto F. Monteiro. Os temas que se podem encontrar num caderno de campo são muito variados, mesmo tendo em conta somente os cadernos de Geógrafos. No entanto, há algo em comum: observação e interpretação através do desenho e do esboço de paisagens naturais ou humanizadas. Ao começarmos pela descrição da paisagem, no final podemos vê-la, também, a partir do desenho e do ensaio cartográfico e fotográfico.

O trabalho de campo é uma extensão das atividades de sala de aula, uma “*La géographie de plein vent*” (DARDEL, 1990, p.109), uma geografia “das velas desfraldadas” (DARDEL, 2011, p. 78). Uma atitude-ato instrumental-pedagógico de conteúdo prático e teórico que vai além das fronteiras da sala de aula, caminhando e ultrapassando limites-fronteiras didático-pedagógicas. Os **caminhantes...** seguem por caminhos diversos, estradas de terra, rodovias, matas, fazendas, santuários, parques, rios, com paradas-pausas-repousos, paragens, travessias... Por caminhos da experiência e da imaginação (re)conduzem ao (re)encantamento, (re) enraizamento e pertencimento na direção da valoração das paisagens e dos lugares - e, em postura andante aos modos “*plein vent*” reconhecem e experienciam a geograficidade. **Trilhar...** é mesmo um ato de impulso em busca de (entre) laçamentos de saberes no sentido de ampliar e projetar as possibilidades epistemológicas, metodológicas e práticas da imaginação geográfica.

Trilhas Interpretativas... quando brotou o sonho? O sonho da terra!

Sonho da Terra! Quando teria brotado? Ah, diria que é um sonho antigo! Sonho que me conduziu desde os tempos vindouros-passados de quando ministrava aulas de Geografia Física pelos campos da Geomorfologia e da Hidrografia. Ou antes mesmo, quando ainda fazia a graduação em Geografia e já me inclinava, me desnivelava por estas vertentes e vales me deixara encantar e seduzir por este universo de paisagens geográficas na relação do Homem com a Natureza; a ligação Homem-Terra. Aos permeios da Geografia Física em busca da interface com o Meio Ambiente e surgia a perspectiva ambiental em Geografia, então, passei a **trilhar...** pela questão ambiental em geografia e a interação com o meio ambiente (FIGUEIREDO, 1981; DREW, 1986; GONÇALVES, 1989), especialmente, pelas vertentes da geomorfologia (PENTEADO, 1974; ROSS, 1990; GUERRA, 1995; CASSETI, 1991). Nesse permear, buscando práticas no ensino e no envolver-se com o movimento ambientalista (MCCORMICK, 1992) e, nesse movimento se enveredando pela educação ambiental. Por este percurso passei a me dedicar mais ao fundo-fundando as **trilhas interpretativas...** paisagem, percepção e educação ambiental.

Reverendo esta trajetória, verdade mesmo é que o sonho possa ser bem mais antigo, lá nos tempos da infância. Sim, imagino que tenha brotado na minha infância vivida em contato com a natureza e vagueando pelos entremeios de matas e rios – devaneios da infância – **solidões primeiras:**

Toda a vida é sensibilizada para o devaneio poético, para um devaneio que sabe o preço da solidão. A infância conhece a infelicidade pelos homens. Na solidão a criança pode acalmar seus sofrimentos. Ali ela se sente filha do cosmos, quando o mundo humano lhe deixa a paz. E é assim que nas suas solidões, desde se torna dona dos seus devaneios, a criança conhece

a ventura de sonhar, que será mais tarde a ventura dos poetas. Como não sentir que há comunicação entre nossa solidão de sonhador e as solidões da infância? E não é à toa que, num devaneio tranquilo, seguimos muitas vezes a inclinação que nos restitui às nossas solidões de infância. [...] Está aberta a uma poético-análise uma tarefa que nos ajudaria a reconstituir em nós o ser das solidões libertadoras. A poético-análise deve devolver-nos todos os privilégios da imaginação. [...] Quando sonhava em sua solidão, a criança conhecia uma existência sem limites. Seu devaneio não era simplesmente um devaneio de fuga. Era um devaneio de alçar voo (BACHELARD, 1988a, p. 94).

O **ato de trilhar...** não seria um desses devaneios tranquilos, que seguimos muitas vezes a inclinação que nos restitui às nossas solidões de infância? Esse enveredar pelo **interior do espaço - espaço (do) interior?** Um devaneio de alçar voo? Voo da imaginação? Um caminhar de errâncias (no duplo sentido de equivocar-se e de viajar sem destino predeterminado) pela infância (como impulso vital). Um caminhar aos passos da **experiência poética**, captar a realidade, captar as coisas, descompromisso com o tempo, diferente de quando se quer esquecer o tempo, mas de ser levado-conduzido por ele (tempo) ao vento pelas asas da liberdade (brincadeiras de criança). Lembro Bruhns (1997) ao lembrar Read (1986) quando fala da experiência poética mostrando a importância daquilo que denomina de **educação nas coisas** (BRUHNS, 1997).

Sim, errâncias de infância - sem destino ao impulso vital da infância - sonhos de infância. Na breve referência de Herbart à função do brincar, na educação em Read (1986, p. 86): “O menino brinca na vida real”, diz ele, “e é brincando que ele compreende por si mesmo aquilo que imagina”, uma frase que ecoa a insistência de Schiller no significado lúdico “O ser humano só brinca quando é perfeitamente humano, no sentido exato da palavra, e ele só é totalmente humano, quando brinca”.

(READ, 1986, p. 86, nota). Trago aqui para finalizar esse percurso, uma leitura de Read (1986, p. 61, destaques no original) entre as cartas de seu amigo Eric Gill e a obra de Rousseau:

Se, acompanhando Rousseau e Eric Gill, preferimos dar maior importância aos meios que ao fim, podemos chamá-la educação nas **coisas**, educação na experiência poética, em atividades práticas. No entanto, eu diria que essa educação é, toda ela, parte do modo lúdico, da educação por atividades. **Deveríamos passar nossas vidas**, disse Platão, **praticando jogos**; e com jogos ele quis dizer, como afirmei numa página anterior, não apenas atividades como futebol ou beisebol, mas rituais, canto e dança, todas as atividades a que chamamos arte.

Trilhas Interpretativas... a que se destinam... a uma educação no sentido de habitar a Terra - educação poética - topoética!

Pés e olhos caminhantes em cadência poética foram o anúncio e destinação desse nosso trajeto de escrita. **Trilhas interpretativas...** um caminhar fundante pela experiência e imaginação do habitar a Terra seguindo por trajetos de escavação fenomenológica. Trajetos a se destinar, levando-nos a experienciar paisagens e lugares ao vislumbre de explosão-repercussão-ressonância de uma imagem nova. Isso, que a fenomenologia da imaginação nos provoca, nos afeta no aparecer de uma imagem poética, e, nesse ato de aparecimento a imagem se faz consciência - consciência sonhadora. E o **ato de trilhar...** se faz um **ato poético!** E somos (os caminhantes) tomados-levados pela potência poética! Pés e olhos caminhantes em cadência poética!

No *ato de trilhar...* o **mundo** é acessado pela experiência de um **olhar geográfico** à luz da imaginação que traz consigo sentidos e sentimentos em direção a uma educação projetada pela imaginação; uma educação com suas asas desfraldadas

ao voo da imaginação; uma educação de sonhos; sonho da Terra. Um ato de se projetar e (a)venturar-se pelo **mundo** na direção de um **habitat** ideal para o homem viver, o que o geógrafo humanista Yi-Fu Tuan considera, **desejo universal**; habitar a Terra.

Com esta imagem poética, caminhante desta **trilha de escrita**, desta **escrita de trilhas...** revisito ao mesmo impulso de antes, “Walden ou A Vida nos Bosques” de Henry David Thoreau: “Não pretendo escrever uma ode à melancolia, e sim trombetar vigorosamente como um galo ao amanhecer, no alto de seu poleiro, quando menos para despertar meus vizinhos” (THOREAU, 2011a, p. 16). A este anúncio vigoroso dos amanheceres me pergunto com ele: “Por quanto tempo ficaremos **sentados em nossas varandas** praticando virtudes vãs e mofadas, que qualquer trabalho tornaria impertinentes? (THOREAU, 2011a, p. 312, destaque no original). E então, acordo contemplando do (meu) **canto do mundo** o (meu) **portal para o mundo** aos olhos da **minha varanda**, e, reflito com “O Caminhante do Futuro”: **De que vale uma casa se você não tem um planeta tolerável onde a colocar?**

Esta frase libertária bem poderia ser de um líder ambientalista dos anos 1960, mas foi escrita, na verdade, no ano de 1860, por Henry David Thoreau – um pensador muito á frente da sua época e uma das grandes inspirações para a cultura alternativa que sacudiu a sociedade do século XX. Thoreau nunca esposou uma opinião que não fosse fruto de uma longa reflexão baseada em sua própria experiência (MUGGIATI, 2006, p. 45).

E ainda na varanda, olhos estendidos para o rumo oeste, o meu olhar do **portal para o mundo**, sonho com o poeta, escritor, naturalista e filósofo americano com sua mensagem poética e cheia de beleza:

A vida em nós é como a água no rio. Ela pode aumentar este ano a um nível jamais visto e inundar os planaltos ressecados; pode até ser

o ano memorável que afogará todos os nossos ratos almiscarados. Aqui onde moramos nem sempre foi terra seca. Vejo em áreas bem interiores as margens outrora banhadas pelos rios, antes que a ciência começasse a registrar suas enchentes. [...]. Não digo que João ou José venham a entender tudo isso; mas este é o caráter daquela manhã que o mero decorrer do tempo jamais fará alvorecer. A luz que extingue nossos olhos é escuridão para nós. Só amanhece o dia para o qual estamos despertos. O dia não cessa de amanhecer. O sol é apenas uma estrela da manhã (THOREAU, 2011a, p. 313-314).

Em **ato poético de trilhar...** no sentido do habitar a Terra, sonho de novo:

Assim santerrávamos para a Terra Santa, até que um dia o sol brilhe com mais intensidade do que jamais brilhou, a brilhar talvez em nossos corações e mentes, iluminando nossas vidas com a luz do grande despertar, tão quente e sereno e dourado como numa colina no outono (THOREAU, 2011b, p. 52).

A luz desse despertar poético conduz-me ao sentido de cuidar a Terra e lembro da professora Livia de Oliveira (2004, p. 144, destaques no original) quando nos convoca dizendo que “[...] é preciso passar da visão utópica para a ação efetiva, para uma ética em relação ao manejo da Terra, para uma afetividade positiva por nosso planeta, atingindo a **corte amorosa da Terra**. E continua:

Só o que, ou quem, amamos é que cuidamos, que nos preocupamos. A dimensão moral no estabelecimento da relação entre o homem e o meio ambiente talvez seja a mais profunda, pessoal e íntima que se possa conceber. É a ética que nos torna humanos, que nos conduz pelos caminhos do direito e da responsabilidade. [...] Os Direitos do Homem e da Natureza devem nortear nossas interações como o meio ambiente (OLIVEIRA, 2017, p. 108).

Diante desta declaração vou ao reencontro de Livia de Oliveira, a encantada pela Geografia e que nos arrebatou ao Portal da Terra, quando em

ato solene cerra as cortinas do X SEGNUM, com um tema tão simbólico e tão próximo da cumplicidade de Dardel com a Terra, e em gesto de amor a geografia e a Terra - “Portal da Terra: o espaço e o lugar”. [...] tão belo tema! Um delicado convite que nos faz para nos entranharmos no maravilhoso universo da nossa casa geográfica pelo portal da Terra com todo o seu encantamento e afeto pela geografia [...] com fala suave entoada por notas de profundo sentimento topofílico diante da Terra-Geografia (GRATÃO, 2020, p. 96).

E logo em seguida, ao entrelaçar portal da Terra com espaço e lugar, declara Livia de Oliveira (2020, p. 9):

Por que entrelaçar a Terra com espaço e lugar? Por que abordar o espaço como humanidade e o lugar como identidade? Por que situar ante ao portal da Terra? Talvez, porque sempre me fascinaram estas palavras: Terra, espaço e lugar.

Declaração de encantamento pela Geografia. E em gesto grandioso proclama a pesquisadora-professora de alma humanista: “Terra, espaço e lugar projetam a reflexão do momento atual da Geografia Humanista Cultural” (OLIVEIRA, 2020, p. 5).

E em destinação, diante da epígrafe de Marandola Jr. (2012, p. XIV):

Enraizamento, identidade, sentido de lugar, casa, experiência, percepção são ideias e temas que se destacaram a partir do movimento humanista e cultural. Resistência, fluidez, soberania, empoderamento e territorialidade são ideias e questões discutidas na esteira da mundialização. O que tem em comum?

Responde em notas geográficas tracejadas com forte poética:

O que temos de comum é que vivemos e morremos nesta nossa Terra, de nossos antepassados e de nossos descendentes. Um ponto de partida para se compreender estas e outras questões é voltar nossas preocupações, pesquisas, nossos esforços, e principalmente nossas posturas às condições geográficas desta nossa única morada (OLIVEIRA, 2020, p. 6).

Bela e poética revelação de *Geografia!* Belo **sonho da Terra!** Bela expressão de **geograficidade!** “Amor ao solo natal ou busca por novos ambientes, uma relação concreta liga o homem à Terra, uma **geograficidade** (*géographicité*) do homem como modo de sua existência e de seu destino” (DARDEL, 2011, p. 1-2, destaques no original). Belo acorde poético-existencial-telúrico! “Por sua própria existência, o homem está comprometido como ser espacial e como ser terrestre e, a Terra é uma possibilidade essencial de seu destino.” (GRATÃO, 2020, p. 96).

E, mais uma vez, vou ao reencontro com Livia de Oliveira (2020, p. 7) que poeticamente, nos impulsiona ao Portal da Terra:

O desafio está aí, a nossa frente. E nós, estamos aqui para pensar, refletir, discutir, realizar o nosso trabalho de cientistas, e principalmente, de indivíduos que desejam, sentem e sonham com o espaço da humanidade com mais calor, cor, amor e com olhar mais simples, porém mais profundo, mais abrangente e mais poético.

Por tantos caminhar e errâncias posso revelar com todo entusiasmo e, até com certa paixão, que **trilhar... caminhar...** é um ato poético; uma atitude de relação com a vida, com o meu canto do mundo, com o mundo, com a Terra. Um **caminhar...** de (a)venturas que se passa na Terra e que tem como destinação o bem-estar e o bem-

viver do ser-no-mundo. Um **caminhar...** pela experiência e imaginação ao habitar a Terra, como inscrito e circunscrito no título-tema desta escrita anunciada e destinada de corpo e alma rumo ao sentido de habitar a Terra – educação de experiência poética – educação poética – topoética. Uma educação brotada da criação – um ato criativo – uma **educação de base criativa** ensinada e aprendida por meio da linguagem artística – pelo caminho da arte – arte-ofício! Ato poético!

Talvez possa o leitor desta escrita estar se perguntando: que sonho é esse de **trilhar...** e construir uma educação, esteja educação que se deseja e projeta – uma educação poética? E, então, de corpo e alma como se põe o **caminhante...** a **fazer caminho**, não poderia responder se não em modo-postura de reflexão. E, então, aos permeios desse **caminhar...** encontrei uma bela declaração-revelação diante da literatura que me impulsionou a encerrar essa escrita amorosa de relação com a literatura – **caminhar...** é também um **ato de ler; um ato de leitura.**

Assim, me permito a transcrever:

O filósofo, professor, ensaísta e escritor, Tzvetan Todorov (2009, p. 23) no seu livro “A literatura em perigo”, se referindo à sua relação com a literatura, faz uma bela declaração:

Hoje, se me pergunto por que amo a Literatura, a resposta que me vem espontaneamente à cabeça é: porque ela me ajuda a viver. Não é mais o caso de pedir a ela, como ocorria na adolescência, que me preservasse das feridas que eu poderia sofrer nos encontros com pessoas reais; em lugar de excluir as experiências vividas, ela me faz descobrir mundos que se colocam em continuidade com essas experiências e me permite melhor compreendê-las. Não creio ser o único a vê-la assim. Mais densa e mais eloquente que a vida cotidiana, mas não radicalmente diferente, a Literatura amplia o nosso universo, incita-nos a imaginar outras maneiras de concebê-lo e organizá-lo. Somos todos feitos do que

os outros seres humanos nos dão: primeiro nossos pais, depois aqueles que nos cercam; a Literatura abre ao infinito essa possibilidade de interação com os outros e, por isso, nos enriquece infinitamente. Ela nos proporciona sensações insubstituíveis que fazem o mundo real se tornar mais pleno de sentido e mais belo. Longe de ser um simples entretenimento, uma distração reservada às pessoas educadas, ela permite que cada um responda melhor à sua vocação de ser humano.

Ao enlevo do seu amor pela literatura, permito-me parodiar Tododov:

Hoje, se me pergunto por que tanto amo **caminhar... trilhar...**, a resposta que me vem espontaneamente à cabeça (e ao coração, ou seria à alma) é: porque me ajuda a ver o mundo, a viver o mundo; me dá vida, pois, me dá alegria, me dá entusiasmo; me dá *animus* e me dá *anima*. Desde os tempos da infância aos passos livres e ficados na terra a andar pela fazenda que já me encantava com as experiências vividas em contato com a Natureza. O encontro com a Natureza - estar-na-Natureza - me faz descobrir mundos encantados-sonhados que se colocam em continuidade com essas experiências e me permite melhor compreendê-las. Não creio ser a única a experienciá-la assim. Mais denso e mais eloquente que a vida cotidiana, mas não radicalmente diferente, **caminhar... trilhar...** amplia o nosso universo, incita-nos a imaginar outras maneiras de concebê-lo e organizá-lo. **Caminhar... trilhar...** abre ao infinito essa possibilidade de interação com os outros e, por isso, nos enriquece infinitamente, nos proporciona sensações insubstituíveis que fazem o mundo real se tornar mais pleno de sentido e mais belo; nos fazem sonhar a Terra.

Impulso a levar adiante-avante o projeto **trilhas interpretativas...** projeto de vida como: "A literatura pode muito. Ela pode nos estender a mão quando estamos profundamente

deprimidos, nos tornar ainda mais próximos dos outros seres humanos que nos cercam, nos fazer compreender melhor o mundo e nos ajudar a viver” (TODOROV, 2009, p. 76).

Despedida...

Em estado de ânima, anunciei o **caminhar...**

Alma vai além de tudo
Que o nosso mundo ousa perceber
[...]
Recriar cada momento belo
Já vivido e mais, atravessar fronteiras
[...]
Alma vai além de tudo
Te quero ver, te quero ser alma

Milton Nascimento, Música *Ânima*, Ariola, 1982

Em estado de ânima, **percorri...**

O menino me aparecia
trazendo sobre seus ombros
uma estrada.
O menino era alegria
e a estrada não lhe pesava.
[...]
Eu tinha diante dos olhos
e da mente
o caminho da vida.

Milton Nascimento (Encarte do LP, *Ânima*, Ariola, 1982)

Em estado de ânima, me despeço!

No olhar e nos gestos
Os homens se tocam
Encontros e despedidas
Eternamente.

Os cometas anunciam

A vida.
E assim chegar
E partir
São só dois lados da mesma viagem
O trem que chega
É o mesmo da partida

Milton Nascimento (Encontros e despedidas. Barclay Records, 1985)

Alma vai além de tudo
Te quero ver, te quero ser alma

Milton Nascimento, *Ã nima*, Ariola, 1982.

Pelas trilhas interpretativas... encontrei o ninho
dos homens,
a casa de barro (CRAPEZ, 2023),
e sonhei!
Sonho da Terra!

Referências

AMORIM FILHO, O. B. Topofilia, topofobia e topocídio em Minas Gerais. In: DEL RIO, V.; OLIVEIRA, L. de (Orgs.) **Percepção ambiental**: experiência brasileira. São Paulo: Nobel, 1996. p. 139-152.

BACHELARD, G. **A poética do devaneio**. Trad. Antônio de P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988a.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. Trad. Antônio de P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988b.

BACHELARD, G. **A água e os sonhos** – ensaio sobre a imaginação da matéria. Trad. Antônio de P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BACHELARD, G. **O ar e os sonhos** – ensaio sobre a imaginação do movimento. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BARBOSA, E.; BULCÃO, M. **Bachelard**: pedagogia da razão, pedagogia da imaginação. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERRY, T. **O Sonho da Terra**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1991.

BRUHNS, H. T. O corpo visitando a natureza: possibilidades de um diálogo crítico. In: SERRANO, C. M. T e BRUHNS, H. T. (Orgs.) **Viagens à Natureza**: turismo, cultura ambiente. Campinas: Papirus, 1997.

CASSETI, W. **Ambiente e apropriação do relevo**. São Paulo: Contexto, 1991.

CÉSAR, C. M. Bachelard e Heidegger: a situação das ciências. **Reflexão**, Revista do Instituto de Filosofia e Teologia, Campinas, v. III, n. 11/12, p. 419-425, set/dez, 1978.

CÉSAR, C. M. Habitar poeticamente a terra. **PIDCC**, Aracaju, Ano IV, v. 9, n. 3, p. 251 a 254 Out/2015.

CRAPEZ, Pierre G. G. O ninho dos homens (geopoética da casa de barro). In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; BATISTA, Gustavo (Orgs.) **Portais da Terra**: contribuições humanistas para a Geografia Contemporânea 1. Teresina: EDUFPI, 2023.

CRUZ NETO, O. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, M. C. S. (Org.). **Pesquisa Social**: Teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 51-66.

DARDEL, E. **L'Homme et la terre** – nature de la réalité géographique. Paris: PUF, 1990.

DARDEL, E. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. Trad. Werther Hozer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DICKENSON, J. P.; AMORIM FILHO, O. B. Geografia experiencial: uma perspectiva binacional. **Cadernos de Geografia**, Belo Horizonte, v. 6, n. 7, p. 23-32, jul. 1996.

DREW, D. **Processos interativos homem-meio ambiente**. São Paulo: Difel, 1986.

EVARISTO, C. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, N. M. de B.; SCHNEIDER, L. (Org.). **Mulheres no mundo**: etnia, marginalidade, diáspora. João Pessoa: Idéia, Editora Universitária, UFPB, 2005.

FERNANDEZ, P. S. M. Trilhas de imagens geofotográficas do Ribeirão Cambé: experiências de lugar por águas de Londrina-PR. 2004. **Trabalho Acadêmico de Conclusão de Curso** (Graduação em Geografia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

FERNANDEZ, P. S. M.: GRATÃO, L. H. B. Educação Ambiental: pelo (per) curso das “Águas da Saúde”. Goiânia: **Anais...** VI Congresso Nacional de Geografia, AGB, 2004.

FERNANDEZ, P. S. M.: GRATÃO, L. B. Trilhas da experiência pela imaginação geofotográfica: acessando um lugar de águas... Ribeirão Cambé... Londrina: **Anais...** I Simpósio Nacional de Geografia, Percepção e Cognição do Meio Ambiente, DGEO/UEL, 2005. [CD-ROOM]

FREMONT, A. **A região, espaço vivido**. Trad. Antonio Gonçalves. Coimbra: Livraria Almedina, 1980.

GALVÃO FILHO, C. E. P. **Por abismos... casas... mundos...** ensaios de geosofia fenomenológica. Londrina: Eduei, 2019.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar**: como fazer uma pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GRATÃO, L. H. B. A poética d’ “O Rio – Araguaia!” de cheias... &... vazantes... (à) luz da imaginação! 2002. **Tese** (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

GRATÃO, L. H. B. Trilhas interpretativas... (per)curtos de uma geografia andante fenomenológica. **Anais...** Encontro de Ensino. Londrina: DGEO/UEL, 2005a.

GRATÃO, L. H. B. Projeto trilhas... lendo & (des)vendendo paisagens & lugares! Sertão! **Anais...** Serra Talhada - PE: I Simpósio de Turismo Sertanejo, 2005b. [CD-ROOM]

GRATÃO, L. H. B. O retorno do trabalho de campo por (per) cursos fenomenológicos – a (a)ventura de conhecer a paisagem e encontrar o lugar. Rio Branco, Acre: **Anais...** XIV Encontro Nacional de Geógrafos, AGB, 16 a 21 de julho, 2006. [CD-ROOM]

GRATÃO, L. H. B. (À) luz da imaginação! “o rio” se revela na voz dos personagens do lugar”. **Caderno de Geografia**, Belo Horizonte, v. 17, n. 28, 2007.

GRATÃO, L. H. B. O direito de sonhar em geografia – Projeção Bachelardiana. **Revista da Abordagem Gestáltica** - Phenomenological Studies, v. XXII, n. 2, p. 148-155, jul-dez, 2016.

GRATÃO, L. H. B. Ao voo da imaginação - o enlevo de sonhar e o prazer de ensinar e aprender à luz de Bachelard. **Itinerarius Reflections**. Revista Eletrônica da Graduação/Pós-graduação em Educação, UFG/REJ, v. 14, n. 2, 2018.

GRATÃO, L. H. B.; SILVA, A. T. T.; TOSCANO, C.; PEDROSO, L. C. D.; LEITE, S. R. M. Trilhas Interpretativas: paisagem, percepção e educação ambiental. In: MARANDOLA JR, E.; FUSCALDO, W. C. e FERREIRA, Y. N. (Org.) **Geografia, Ciência e Filosofia: interdisciplinaridade e interface de conhecimento**. Londrina: Edições Humanidades, 2002. p. 162-164.

GROS, F. **Caminhar, uma filosofia**. Trad. Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2010.

GUERRA, A. J. T. **Geomorfologia e meio ambiente**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

HART, J. F. The Highest Form of the Geographer's art. **Annals Association Geographers**, v. 72, n. 4, p. 1-29, 1982.

HILLMAN, J. **Cidade & Alma**. Trad. Gustavo Barcellos e Lúcia Rosenberg. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

LIMA, S. T. Trilhas Interpretativas: a aventura de conhecer a paisagem. In: III Encontro Interdisciplinar sobre o Estudo da Paisagem. **Caderno Paisagem Paisagens**. Rio Claro: UNESP, 1998. p. 39-43.

MACHADO, A. Caminhante. In: BENTO, J. (Org.). **Antologia da poesia espanhola contemporânea**. (Trad. José Bento), Lisboa, Portugal: Editora Assírio & Alvim, 1985.

MARANDOLA JR., E. J. Sobre ontologia. MARANDOLA JR., E. J.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (Orgs). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012. p. xiii-xvii.

MCCORMICK, J. Rumo ao Paraíso - A história do movimento ambientalista. Trad. Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

MINAYO, Maria C. de S. Ciência, Técnica e Arte: o desafio da pesquisa social. In: MINAYO, M. C. S. (Org.). **Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 9-29.

MONTEIRO, C. A. de. **A Questão ambiental no Brasil**. São Paulo: USP, Instituto de Geografia, 1981.

MUGGIATI, R. O caminhante do futuro. In: THOREAU, H. D. **Caminhando**. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006. p. 45-64.

NASCIMENTO, M. **Anima**. Ariola: Barclay, 1982.

- NASCIMENTO, M. **Encontros e despedidas**. Barclay Records, 1985.
- OLIVEIRA, L. de. **Percepção do meio ambiente e geografia**: estudos humanistas do espaço, da paisagem e do lugar. MARANDOLA JR. E. J.; CAVALCANTE, T. V. (Orgs). São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017.
- OLIVEIRA, L. de. Portal da terra: o espaço e o lugar. **Geograficidade**, v. 10, N. Especial, p. 10-10, Outono 2020.
- ONFRAY, M. **Teoria da viagem: poética da geografia**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- PATMORE, J. A. Geography and Relevance. **Geography**, v. 64, n. 2, p. 265-283, 1980.
- PENTEADO, M. M. **Fundamentos de Geomorfologia**. Rio de Janeiro: IBGE, 1974.
- PESSANHA, J. A. M. Bachelard: asas da imaginação. In: BACHELARD, G. **O direito de sonhar**. Trad. José A. M. Pessanha. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. xxx-xxxi.
- READ, H. **A redenção do robô** - meu encontro com a educação através da arte. Trad. Fernando Nuno. São Paulo: Summus, 1986.
- RELPH, Edward C. As bases fenomenológicas da Geografia. **Geografia**, v. 4, n. 7, p. 1-25, abr. 1979.
- ROSS, J. L. S. **Geomorfologia: ambiente e planejamento**. São Paulo: Contexto, 1990.
- SWIMME, B. Prefácio. In: BERRY, Thomas. **O sonho da Terra**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: 1991. p. 9-12.
- THOREAU, H. D. **Caminhando**. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- THOREAU, H. D. **Walden**. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: RS: L&PM, 2011a.
- THOREAU, H. D. **Caminhada**. Trad. Davi Araújo. São Paulo: Dracaena, 2011b.
- TODOROV, T. **A literatura em perigo**. Trad. Caio Meira. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- TUAN, Y-F. Topophilia or, sudden encounter with landscape. **Landscape**, v. 11, n. 1, p. 29-32, 1961.

TUAN, Y-F. **Topophilia**: a study of environmental perception, attitudes, values. New Jersey: Prentice-Hall, 1974.

TUAN, Y-F. **Landscape of fear**. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

TUAN, Y-F. Geografia humanística. In: CHRISTOFOLETTI, A. (Org). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1982. p. 143-164.

TUAN, Y-F. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2012.

TUAN, Y-F. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Trad. Lívia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

VERNE, J. **Viagem ao centro da terra**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.



AMBIENTES DO BRINCAR

Ronaldo Brilhante
Aline Rocha de Souza
Clenilde de Souza Lima
Adriana Camargo de Melo
Ligyane Nazareth de Oliveira
Bárbara Barbosa dos Santos
João Luis Koifman
Anna Amorim
Thayane Sotenos

Introdução

O atendimento às demandas sociais corresponde à responsabilidade social da produção acadêmica que a Escola de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal Fluminense constitui desde a sua fundação há 50 anos. Preocupamo-nos em relacionar nossas atividades de ensino, pesquisa e extensão universitária às demandas sociais diversas. Nelas, promovemos estudos e projetos

dedicados à melhoria das condições de vida, focando questões concernentes à sustentabilidade, habitabilidade e resiliência. O que tem potencializado a nossa capacidade em oferecer respostas que beneficiam aos que nos demandam soluções para questões prementes, além de permitir a qualificação de nossos estudantes, pois, desse modo, conjugam a oportunidade de relacionar seus aprendizados ao oferecimento de soluções e reflexões acerca de demandas reais.

Investimos sobre o papel da Universidade no processo de consolidação de aparatos legais para a melhoria das condições de habitabilidade, e, em especial, na constituição de ações de **Assessoria Técnica de Interesse Social**. As ações de extensão universitária têm sido direcionadas à elaboração de projetos arquitetônicos e pequenas intervenções em atendimento às demandas distintas, procurando não somente atendê-las, como também, promover um debate sobre os limites e possibilidades do trabalho de assessoria técnica. As atividades de pesquisa e extensão ocorrem indissociadamente, junto a comunidades que vivem em condições precárias do ponto de vista ambiental, sanitário e construtivo.

De modo geral, objetivamos corresponder às seguintes questões: Como desenvolver metodologias participativas atentas às realidades e demandas distintas? Quais são as potencialidades e limites dos trabalhos de pesquisa e extensão universitária em relação a possíveis colaborações para as políticas urbanas em âmbito regional? Qual a responsabilidade social das universidades frente ao acompanhamento das políticas em curso e a difusão do conhecimento acerca daquilo que se verifica? De que modo a produção acadêmica pode contribuir para que determinações legais tão importantes, como as definidas pelo Estatuto da Cidade (Lei 10.257/2001) e a Lei de Assistência Técnica (Lei 11.888/2008), sejam amplamente reconhecidas e praticadas pelos Municípios, e como

propiciar aos mesmos conhecimentos de experiências replicáveis às suas realidades?

De nossa parte, percebemos a necessidade de qualificar esse debate, seja por meio da produção de material reflexivo sobre o tema, seja através de ações que beneficiem os grupos ou indivíduos que nos apresentam suas demandas. E, entre uma e outra ação, assumimos a necessidade de qualificar politicamente os discursos e as ações de nossos estudantes, futuros profissionais responsáveis pela implementação dos aparatos legais que nos norteiam e pela plena realização social de nossos ofícios.

Ao longo do processo de trabalho percebemos a necessidade de aperfeiçoar metodologias de ação mais sensíveis às demandas diversificadas que nos são apresentadas. Nosso aporte teórico e metodológico, antes concentrado nas questões oriundas do “Direito à Cidade” de Henri Lefèbvre (1991), tem sido diversificado através de outros referenciais, em especial aqueles advindos da perspectiva dialógica freireana (FREIRE 2005a; 2005b), por via de reflexões filosóficas sobre a infância (BENJAMIN, 2007) além dos aportes oriundos da geografia humanista (TUAN, 1980; 1986).

Nos últimos anos temos nos concentrado em desenvolver metodologias de trabalho atentas às questões etárias e de gênero, visando constituir, com isso, perspectivas sensíveis a diversidade de nossos interlocutores. No presente texto destacamos interações realizadas com crianças em contextos diversos, o que nos permitiu refletir sobre o desafio de ressignificar pensamentos e práticas de maneira lúdica. E foi a partir dessas ações que nasceram as **oficinas de brincança**, com elas temos colocado em prática alguns estudos acumulados ao longo dos últimos anos, buscando verificá-los e validá-los inicialmente em ações de assessoria técnica; e, posteriormente, esperamos que os mesmos possam ser relacionados como práticas possíveis aos meios de ensino fundamental e médio. A primeira questão que se apresentou foi: **como convidar crianças a atuar**

nos projetos arquitetônicos e urbanísticos que propomos para os ambientes de seus usos cotidianos?

Isso nos impeliu a refletir sobre a necessidade de depurarmos uma prática educacional específica relacionada ao universo infantil que beneficie a participação desses sujeitos na formalização daquilo que lhes é comum. Há, por esse caminho, o vislumbre a um modo específico de educação urbana, que pode colaborar para que questões relativas à urbanidade e à cidadania sejam apreendidas desde nossas primeiras experiências ambientais.

Em busca de uma fundamentação para a ação brincante

Devemos sublinhar de modo especial os pensamentos e ações de profissionais de diversas áreas que assumem, solidariamente, o compromisso em restaurar/estabelecer laços sociais, econômicos, culturais e ambientais; é por força de seus atos que originam-se, ou podem ser originados, renovados caminhos em favor de ações relacionadas à assessoria técnica. Cabe-nos destacar que a limiaridade está no âmago das práticas desses profissionais, pois seus exercícios não se fazem a partir de uma lógica especializada, mas sim, fundamentalmente, do encontro entre lógicas oriundas de áreas de atuação diversas. Muitas das demandas apresentadas, em decorrência de sua complexidade, não podem ser plenamente correspondidas a partir de saberes especializados, atomizados, fragmentados; ou a partir de saberes que não se assumem parciais. Profissionais que se debruçam com dedicação sobre as questões que podemos identificar como estruturantes do fenômeno urbano, como aquelas relacionadas à habitação, à saúde e à educação, devem abrir-se ao diálogo com artistas, antropólogos, sociólogos, servidores sociais, educadores, agentes de saúde e tantos outros

profissionais empenhados, em última instância, em re-desenhar com (outra) razão e paixão aquilo que precisa ser urgentemente re-desenhado para o bem de um outro modo de vida nas cidades.

De modo geral, as práticas voltadas à educação ambiental têm se empenhado em consolidar laços humanitários, laços esses vem contribuindo para a sedimentação de relações harmônicas com os ambientes que vivenciamos e com nossos semelhantes. Contudo podemos também levar em conta que não são tantos os caminhos para que laços de solidariedade, igualdade e admiração a todos e tudo aquilo que é diverso se constituam enquanto valores comuns. Atualmente, as relações político-sociais bastante polarizadas demonstram o quanto nosso sistema de ensino é, grosso modo, carente de práticas norteadas e norteadoras de relações de compreensão e respeito mútuo. Existem muitos desafios para a fundamentação de práticas que se empenhem por esses caminhos; entretanto, seria superficial crer que carecemos de definições mecanizadas de renovados conteúdos e procedimentos. Devemos ter em mente a necessidade de favorecimento e apropriação à educação formal de modos de educar e admirar que já fazem parte de nossa experiência desde que nascemos, o que nos forma alunos-professores desde nossos primeiros passos.

A criança, a contar de seu nascimento, passa a integrar um contexto feito de significados históricos, isto é, a mesma passa a absorver e agregar as relações homem-espaço-tempo. A relação entre mães, pais, cuidadores e filhos é vital para a sobrevivência da criança e esses vínculos relacionais com outros seres e com o ambiente, que aumentam com o passar da vida, é essencial para o desenvolvimento do ser. A experiencialização dessas relações são atribuídas de significados e moldadas para a construção única de cada indivíduo. É durante a representação e atribuição de significados em que a brincadeira se constitui que a criança desenvolve sua

memória, imaginação e capacidades de socialização. É brincando que a criança se relaciona e, conseqüentemente, é se relacionando que a criança brinca, evolui em seu aprendizado geral no mundo e aprende a se afirmar.

O brincar é uma atividade humana criadora, na qual imaginação, fantasia e realidade interagem na produção de novas possibilidades de interpretação, de expressão e de ação pelas crianças, assim como de novas formas de construir relações sociais com outros sujeitos, crianças e adultos, conceitua Vygotsky (1987, p. 37). **Brincação** é a ação do brincar sobre o brincante e do brincante sobre o brincar, com todos os brincantes que desejem brincar. As maiores aquisições de uma criança são conseguidas através dos brinquedos e das brincadeiras, aquisições que no futuro tornar-se-ão seu nível básico de ação real e moralidade (VYGOTSKY, 1991, p. 114). A cultura forma a inteligência e a brincadeira favorece a criação de situações imaginárias e reorganiza experiências vividas e revividas. É através das brincadeiras que a criança aprende a criar significações, a comunicar-se com outros, a tomar decisões, expressar a linguagem, a socializar, a cocriar. Brincar é um modo operante na vida das crianças e que tornar-se-á fundamental para toda sua vida.

Sabe-se que é impossível desassociar a interação da compreensão, tendo em vista que a consciência do mundo se busca ela a si mesma num mundo que é comum; porque é comum esse mundo, buscar-se a si mesma e comunicar-se com o outro. Intersubjetivando-se mais, mais densidade subjetiva ganha o sujeito (FREIRE, 2005a). Sendo assim, a brincadeira possibilita aos indivíduos condições para o aprimoramento da consciência, um processo complexo de significação e ressignificação das coisas, objetos e, involuntariamente, de si a medida em que participa dinamicamente, concedendo às crianças condições substanciais para a assimilação necessária a tomada de consciência: estímulo do campo da imaginação, caracterização dos desejos e planos da vida, motivações intrínsecas e oportunidade de contato

com o outro, indubitavelmente necessários para o seu desenvolvimento.

Reconhece-se assim, o ato de brincar como uma das atividades essenciais para a construção da identidade e da autonomia. Para Siaulys, a brincadeira permite à criança vivenciar o lúdico e descobrir-se a si mesma, apreender a realidade, tornando-se capaz de desenvolver seu potencial criativo (SIAULYS, 2005). É por seu intermédio que se comunica e reproduz seu cotidiano, o que ela presencia no ambiente e suas relações, possibilitando também a reflexão do mesmo. Brincar de forma livre e autônoma, ou de modo orientado, permite que a criança seja conduzida a uma esfera imaginária, um mundo de faz de conta consciente, porém capaz de reproduzir as relações que observa em seu cotidiano, vivenciando simbolicamente diferentes papéis; sendo capaz de exercitar sua capacidade de generalizar e abstrair.

Sem perceber, ao se relacionar com o ambiente físico e social, o sujeito a todo tempo reconstitui sua própria realidade, resultando em sua inserção crítica no mundo. A partir da intencionalidade da consciência humana, e porque ela passa através das coisas que alcança, que se faz possível enfrentar essas ditas coisas como objetos, pensando então criticamente o mundo vivido; sendo assim, passível de transformação quando há a compreensão de si como sujeito ativo e sua responsabilidade histórica, visto que, no mundo, efetua-se a necessária mediação do auto-reconhecimento que o personaliza e o conscientiza como autor responsável de sua própria história (FREIRE, 2005a).

Nesse processo de socialização, experimentação e sedimentação de consciência está não somente a gênese da identidade sociocultural das crianças mas, a partir das significações há a atribuição de valor ao espaço, conforme é dissecado e conhecido, em razão de que, o espaço, assim como os outros elementos já mencionados, também recebe a posição de objeto.

Por meio do brincar, em oficinas que denominamos **oficinas de brincança**, explicadas de modo mais detalhado mais adiante, buscamos proporcionar uma inserção crítica das crianças aos espaços de modo lúdico, explorando diversas alternativas para concepções dos ambientes por elas vivenciados. O pilar para que essas concepções sejam desenvolvidas de maneira autônoma se condiciona ao amadurecimento de seus sentidos de liberdade; consiste na crença em **sermos mais** (FREIRE, 2005a), aceitando nossos acertos e falhas, e acreditando na capacidade de cada indivíduo nessa laboriosa construção.

Refletimos sobre as possibilidades e limites de uma educação problematizadora que se faz presente no diálogo ao qual nos baseamos, com o intuito de intervir nos ambientes de maneira física e pedagógica. As propostas de intervenção junto às comunidades e espaços escolares partem de lideranças comunitárias e educadores; em nossas dinâmicas convidamos as crianças à interação, promovendo-as a sujeitos nesses processos. Escuta-se das crianças em meio a nossas oficinas como elas percebem os ambientes que experienciam e quais as alterações que elas consideram interessantes para os mesmos. As propostas são analisadas pelos pesquisadores e, como em qualquer diálogo, sugerem-se e potencializam-se caminhos propositivos, mesclando-se pontos de vista, sonhos e desejos, sem que com isso sejam impostas ideias estranhas à apropriação de todos os envolvidos. Com essas interações temos a oportunidade de refletir conjuntamente sobre a dimensão do projeto, suas limitações frente as possibilidades locais, além de sua dimensão de sonho e abertura a possibilidades futuras.

Deste modo fica claro que esse caminho investigativo não se combina com temas pré-dados, perguntas pré-selecionadas e atividades que constem regras rígidas e impostas pelos pesquisadores. Os **temas geradores** (FREIRE, 2005a) são constituídos em conjunto com os sujeitos envolvidos no processo educativo, abrindo inúmeras possibilidades de caminhos de investigação,

que proporcionam reconhecimento dos ambientes e as relações deles com os indivíduos que o habitam, tendo em consideração sua importância para o desenvolvimento dos sujeitos, seus laços de afetividade, identidade e interação social com o meio e suas relações interpessoais.

Diante disso, compreendendo a importância da brincadeira como não só fator fundamental para o desenvolvimento do sujeito e sua compreensão de si, das suas relações, cotidiano e ambiente em que habita, mas também, como o meio pelo qual a criança constitui laços de autonomia e interação, recriando a realidade, empregando e manipulando sistemas simbólicos próprios, foram desenvolvidas diversos experimentos em equipe, atividades de valor educativo, fundamentadas em metodologias participativas, que proporcionaram um primeiro contato não só com a equipe mas também no que integra a ideia da arquitetura. Pensadas com objetivo de abordar eixos como cultura, meio ambiente, saúde, que compreende o termo **Educação na Cidade** (FREIRE, 2005b), propondo refletir possibilidades de transformação socioespacial, que estão inseridas no debate acerca do direito à cidade.

As oficinas de brincação

Nas **oficinas de brincação** praticamos reflexões ambientais a partir de uma dupla perspectiva: experienciando elementos geométricos em diversas escalas, o que define uma das etapas iniciais e elementares do aprendizado construtivo-arquitetônico; e refletimos sobre os espaços experienciados pelas crianças através do uso de desenhos e maquetes. Em ambas as situações abre-se o convite a refletir sobre os ambientes a partir da condição de sujeitos que admiram, criticam seus contextos e se instruem a intervir, propondo-lhes outros arranjos, correspondentes aos seus anseios ambientais; momento em que confluem imaginação e ação.

Com o objetivo de experienciar esses argumentos, no contexto de atividades de extensão universitária, através do Projeto Redes de Saberes Urbanos, que conta com o apoio da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal Fluminense, temos investigado sobre o conceito de **brincação** por meio de oficinas realizadas no Centro de Atividades Comunitárias de São João do Meriti, na região da baixada fluminense; e junto aos moradores da Comunidade Novo Rancho, localizada em Niterói. Esses dois contextos de estudo dialogam entre si apesar de suas diferentes estruturas não só no que se refere aos grupos com os quais mantemos interlocução, como também por meio dos ambientes onde ocorrem as atividades. Ambos naturalmente expressam diferentes perspectivas de cidade e organização de estilos de vida, essencialmente associados a diferentes acepções de coletividade, afetividade e comunidade.

Nas Oficinas realizadas nos dois contextos contamos com a participação de aproximadamente 25 crianças, nas faixas etárias de 5 a 12 anos de idade. Tendo como insumos palitos de dentes e jujubas, desenvolvemos em conjunto com as crianças pequenas geodésicas. Consideramos que essas formas geométricas simples se vertem em elementos significativos para uma apreensão lúdica do espaço construído, e um convite para desdobramentos de diversas outras formas mais complexas. Primeiramente foram realizadas demonstrações da montagem, para que todos aprendessem e desenvolvessem de forma autônoma seus modelos. A partir da demonstração as convidamos a montar suas próprias geodésicas. A princípio foram formados grupos de crianças sob a orientação de algum integrante da atividade de extensão. As crianças que assumiram mais liberdade em suas montagens criaram diferentes objetos e formas, incluindo outros elementos geométricos, como cubos; além de estruturas mais elaboradas e, de modo surpreendente, representativas de ambientes diversos, existentes ou imaginários.

No contexto do CAC-SJ, a atividade teve grande receptividade e levou a diferentes desdobramentos ao permitirmos autonomia a partir da construção do pequeno modelo. Assim que efetuaram as geodésicas as crianças sugeriram estruturas baseadas nas suas próprias experiências, como suas casas e de forma espontânea desenvolveram a representação de uma cidade com diversas construções. Durante todo o processo reconheceram outros objetos, como coroa e chapéu, além de reconhecer formas geométricas que haviam sido praticadas em aulas anteriores.

Após a montagem das geodésicas em pequena escala, as convidamos para edificar outra em escala maior. Este modelo foi proposto em tubos de papelão, que são rejeitos que recolhemos em lojas de tecidos. A estrutura de papelão permitiu que cada integrante da oficina decorasse seu próprio tubo com desenhos realizados com canetas coloridas. A relação dos desenhos com a estrutura permitiu uma apropriação imediata das crianças pela estrutura em processo de construção. Observamos um grande entusiasmo e engajamento durante todo o processo. Com a finalização da montagem, elas entraram na geodésica e festejaram a finalização da pequena obra coletiva. Foram atribuídos diversos significados para o modelo maior, como casa, cabana e castelo. Posteriormente as educadoras se apropriaram do objeto de modo inventivo ao confeccionarem paredes e teto com materiais reciclados. Durante alguns meses, no contexto do CAC-SJ, esse objeto se tornou um habitáculo de leitura dentro da biblioteca da instituição.

Num segundo momento de atividade no CAC-SJ, propusemos a elaboração de uma maquete do espaço escolar em duas versões: primeiramente com elementos vegetais, e posteriormente com elementos comestíveis. Esse experimento cumpriu o objetivo de avaliar a capacidade das crianças em verificarem os ambientes que vivenciam em outra escala, de brincarem com o mesmo, além de proporem novas possibilidades de arranjos.



Figura 1 – Modelo de geodésica com utilização de jujubas e palitos de dente

Fonte: Arquivos Oficina de Pesquisa e Projeto em Habitação e Urbanização Social (OPPHUS _ EAU UFF)



Figura 2 – Montagem realizadas individualmente pelas crianças
Fonte: Arquivos Oficina de Pesquisa e Projeto em Habitação e Urbanização Social (OPPHUS _ EAU UFF)



Figura 3 – Modelo realizado de modo individual

Fonte: Arquivos Oficina de Pesquisa e Projeto em Habitação e Urbanização Social (OPPHUS _ EAU UFF)



Figura 4 – Construções realizadas de maneira autônoma a partir dos modelos iniciais

Fonte: Arquivos Oficina de Pesquisa e Projeto em Habitação e Urbanização Social (OPPHUS _ EAU UFF)

As maquetes foram sendo preenchidas com elementos que representavam eles próprios, árvores, e trajetos que possibilitaram o processo de reconhecimento territorial através da utilização daquilo que foi disponibilizado: primeiramente bolos, posteriormente elementos vegetais. Essa atividade nos permitiu complementar as informações

necessárias para a elaboração de um programa arquitetônico de necessidades para a escola, estudo iniciado a partir de conversas com as educadoras responsáveis pelo espaço. Assim, adquirimos uma visão projetual mais ampla e atenta às diversas demandas existentes, e, principalmente, àquelas correspondentes aos anseios infantis. Como diria Freire, “O que antes já existia como objetividade, mas não era percebido em suas implicações mais profundas e, às vezes, nem sequer era percebido, se ‘destaca’ e assume o caráter de problema, portanto, de desafio...” (FREIRE, 2005a, p. 82). À medida que nós nos envolvemos e percebemos o mundo pela visão das crianças, nos deparamos com suas necessidades de maneira seminal.

Percebemos, contudo, que os objetivos nesta oficina foram parcialmente alcançados, pois havia um número grande de crianças para poucos modelos. Isso ocasionou uma interação que não nos permitiu uma análise adequada da dinâmica. Por outro lado, a interação e o interesse pela atividade foi bastante intensa e revelou anseios relacionados ao ambiente escolar, que hora se aproximavam, hora se afastavam. Por exemplo, há um desejo comum pela construção de um pequeno lago para



Figura 5 – Preparação dos tubos de papelão para confecção da geodésica em escala maior
Fonte: Arquivos Oficina de Pesquisa e Projeto em Habitação e Urbanização Social (OPPHUS _ EAU UFF)



Figura 6 – Montagem realizada de forma coletiva em tubos de papelão
Fonte: Arquivos Oficina de Pesquisa e Projeto em Habitação e Urbanização Social (OPPHUS _ EAU UFF)



Figura 7 – Finalização e apropriação do modelo
Fonte: Arquivos Oficina de Pesquisa e Projeto em Habitação e Urbanização Social (OPPHUS _ EAU UFF)

peixes, mas a localização, tamanho e forma do mesmo revelam pontos divergentes. Acreditamos que outras interações com maquetes, na forma de jogos, podem beneficiar o diálogo na forma de exposição de argumentos reveladores de muitos outros anseios ambientais. Com essas ações os educadores podem assumir o papel de mediadores de interesses e conflitos, que podem ser abordados com vistas à conjugação de elaborações de projetos e composições espaciais comuns.

A atividade, na Comunidade do Novo Rancho, trouxe resultados para além das expectativas. A dinâmica de geodésicas de jujuba gerou desdobramentos que esbarram na própria dinâmica social do lugar, resultando em um primeiro movimento inicial para a elaboração de um coletivo da comunidade. A exemplo do CAC, a atividade teve como objetivo a construção de pequenas geodésicas a partir de jujubas e palitos, o que também teve grande receptividade. As crianças rapidamente



Figura 8 – Perspectivas projetuais através de maquete comestível do ambiente escolar

Fonte: Arquivos Oficina de Pesquisa e Projeto em Habitação e Urbanização Social (OPPHUS _ EAU UFF)



Figura 9 – Perspectivas projetuais através de maquete realizada em elementos naturais

Fonte: Arquivos Oficina de Pesquisa e Projeto em Habitação e Urbanização Social (OPPHUS _ EAU UFF)



Figura 10 - Montagem das geodésicas de jujuba individuais
 Fonte: Arquivos Oficina de Pesquisa e Projeto em Habitação e Urbanização Social (OPPHUS _ EAU UFF)



Figura 11 - Montagem da geodésica coletiva em tubos de pvc
 Fonte: Arquivos Oficina de Pesquisa e Projeto em Habitação e Urbanização Social (OPPHUS _ EAU UFF)

dominaram a técnica de construção do pequeno objeto e partiram para diferentes formas e apropriações. Essas apropriações, no entanto, divergiram das encontradas no CAC enquanto em um a imaginação as levou a prédios e a elaboração de cidades com formas geométricas no outro essa apropriação se deu a formas mais orgânicas como pessoas e animais e uma competição de quem faz a torre mais alta. Essa diferença se dá pelas diferentes experiências ambientais, comuns a cada grupo.

A montagem da geodésica maior após a montagem da menor possibilitou que fosse apreendida uma noção de escala, e da percepção de como podemos arquitetar um objeto/ambiente. À medida que foi percebido que as pequenas geodésicas estavam sendo construídas numa proporção maior, se deu de imediato uma relação de apropriação e identificação com o objeto. Divergindo das associações feitas pelas crianças do CAC, a construção da geodésica maior derivou, em sua maioria, em interpretações mais abstratas e a princípio não foi

assimilado como um espaço a ser habitado e ocupado. Entendemos que os processos são diferentes e é nessa diversidade que aprendemos mais sobre cada lugar.

Caminhos para uma replicação educacional da prática

O estudo que apresentamos é bastante recente, e percebemos que necessitamos praticá-lo em outros contextos com o propósito de aperfeiçoá-lo em suas práticas, conceitos e teorias; além de, paralelamente, investigarmos sobre possíveis apropriações educacionais do mesmo. Em nosso entendimento, essas apropriações podem se dar por intermédio da apropriação dos meios de ensino formais, em contextos de disciplinas diversas, ou por via de atividades livres de caráter multidisciplinar. Contudo, avaliamos que os meios de ensino não-formais apresentam-se como os campos privilegiados para práticas neste sentido, seja pelo fato de já terem amadurecido procedimentos diversos de ensino voltados à educação ambiental, seja pelos seus interesses em estabelecer um ambiente de experimentação sensível ao desenvolvimento sociocultural local.

Foi refletindo sobre esses aspectos que incorporamos o conceito de **Tecnologias Sociais (TS)**, com o propósito de beneficiar a interação entre a prática proposta e a atualidade de muitas das ações que se relacionam com modos específicos de desenvolvimento sócio-culturais locais/globais. No âmbito da assistência técnica esse conceito tem se revelado um importante catalisador de soluções arquitetônicas e urbanísticas e de positivas mudanças sociais e econômicas. A origem da TS está na associação do pensamento acadêmico à ação coletiva de comunidades. No Brasil, a TS desenvolve-se no início dos anos 2000 como uma alternativa, ou contrapartida, aos modos afins à tecnologia convencional. Preocupados com as sequelas (crescente exclusão social, precarização, informalização do trabalho, etc.) do modelo desenvolvimentista convencional, diversos

atores compartilham a percepção de que se faz necessária uma tecnologia que corresponda aos seus propósitos.

Conceitualmente, pode-se afirmar que TS são

técnicas e metodologias transformadoras, desenvolvidas e/ou aplicadas na interação com a população e apropriada por ela, que representa soluções para inclusão social e melhoria das condições de vida” (ITS BRASIL, 2004, p. 26).

Toda a tecnologia social deve ser planejada para combater algum problema que afete os indicadores do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), que mede a qualidade de vida da população a partir dos eixos de educação, expectativa de vida e renda.

As Tecnologias Sociais apresentam os seguintes componentes: a) participação da comunidade, b) organização social, c) baixo custo, d) sistematização, e) replicabilidade, f) acompanhamento e g) avaliação. Entretanto, os autores destacam que não se deve cometer o erro de criar um molde exclusivista. Isto é, o fundamental para que as ações sejam consideradas TS, é que atendam a maioria desses componentes.

Assim, o desafio que se apresenta deve considerar o aprimoramento da prática, praticando-a; ao mesmo tempo em que se vasculham trilhas, caminhos e interlocutores capazes de oferecer-nos uma compreensão mais ampliada acerca das potencialidades e limites do que se propõe. Deste modo, esperamos consolidar campos de interlocução e construção coletiva dedicados a produção de práticas educativas humanizadas e humanizantes.

Considerações finais

Há no ser humano, desde seus primeiros anos de vida, em especial antes de suas vidas escolares, uma capacidade

inata de questionar, compreender, destruir e (re)construir o que o cerca. Walter Benjamin (2007), sugere que nos atentemos sobre a capacidade inata das crianças em gerar novos brinquedos e brincadeiras a partir de fragmentos, ou dos restos que o mundo adulto lhes proporciona. Por força desse argumento, podemos considerar as crianças tendem a se mobilizar sem amarras em prol de edificar arranjos complexos a partir de sobras, refugos e tudo mais que no universo adulto pode ser compreendido com inútil.

Para a maioria dos adultos os brinquedos e as brincadeiras correspondem a um intervalo inicial na vida dos indivíduos. As linhas de ensino tradicionais, diversamente das linhas calcadas na experiência, tendem a não se atentar ao quanto seria frutífero jogar peão numa aula de física ou produzir bolhas de sabão em aulas de química. Com isso, diminui-se a propagação do **espírito científico** (BACHELARD, 1996b) entre educandos, e mesmo entre educadores que consideram (erroneamente) que a fase do brincar faz parte de um passado distante. Não é por acaso que Walter Benjamin dedica parte de sua obra a uma investigação sobre o brinquedo. Seus escritos resguardam um ainda pouco explorado reconhecimento do brinquedo e da brincadeira enquanto elo necessário ao desenvolvimento do humano enquanto ser histórico-social, momento em que se formam os laços necessários a constituição da autonomia de cada indivíduo.

Por outros percursos teóricos, e de forma aqui compreendida como complementar, em “Espaço e Lugar” o geógrafo Yi-Fu Tuan (1986) sugere-nos atenção aos modos como os ambientes são experienciados, observando particularmente distinções entre gêneros e idades; demonstra um grande interesse em oferecer subsídios à pedagogia através de aproximações às perspectivas do construtivismo de Piaget. Podemos ainda somar a essas trajetórias a abordagem freireana, que abarca a história, a memória e a experiência como os parâmetros necessários a constituição de uma educação efetivamente transformadora.

O brinquedo e a brincadeira iniciam sociedades e culturas, e extrapolam o universo da criança, dado que remetem de modo afetivo, por isso profundo, a ludicidade necessária para o conhecimento de si, dos outros e do universo a ser experienciado. É a partir dessas iniciações ao mundo, quando tudo é desprovido de conceituações rígidas (TUAN, 1986), que procuramos esboçar o que somos e o que podemos ser, o que existe e o que inexistente. Realidade e imaginação coadunam-se, como nos devaneios dos artistas (BACHELARD, 1996a). As crianças, bem como os artistas ocupam-se em significar de modo sensível o mundo, procurando **transvê-lo** (BARROS, 1996), deturpando-o, sabotando-o, com e para outros arranjos.

Por meio daquilo que no decorrer do processo passamos a denominar como **oficinas de brincação**, buscamos promover atividades integradas de pesquisa e extensão, e com elas temos tido oportunidade de estabelecer um campo de interação entre profissionais das áreas da saúde, da assistência social, da educação, da geografia e da arquitetura e urbanismo. A partir dessa abordagem observamos, ainda que de modo incipiente, modos de familiarizar o público em geral, em particular o infantil, com questões relativas à arquitetura e as cidades. Para tanto, os ambientes são reconhecidos/brincados a partir de elementos básicos, tais como: desenhos, plantas, formas geométricas e maquetes. A partir dessas interações, nas quais confluem recursos técnicos e sensibilização espacial, são reconhecidas necessidades ambientais específicas, as quais revelam os assuntos (temas geradores numa abordagem freireana) que apontam para demandas que alimentam reflexões e soluções conjuntas.

Questões como sustentabilidade, acessibilidade, salubridade, conforto, dentre outras, passam a ser distinguidos como elementos de reflexão. A partir de então buscamos solucionar problemas de interesse do ambiente em estudo a partir de uma relação estabelecida com nossos interlocutores.

Todas as atividades são lúdicas, fundamentadas em brincadeiras, uma **brincação**, que revela como as crianças

pensam, seus desejos ambientais e como elas se apropriam não só do espaço em questão, como também, todo o ambiente em que está inserida. Brincando a criança está conhecendo a si mesma e se põe em perspectiva com sua imaginação sobre a vida e o espaço, espontaneamente. Por esses caminhos, nosso objetivo não é somente perceber e analisar como as crianças interagem no espaço, durante as brincadeiras abre-se um convite ao refletir sobre os ambientes experienciados por todos cotidianamente. É sobre esse espaço objetificado/brincado que as crianças podem expressar de modo simbólico, suas fantasias, desejos, medos e sentimentos.

Percebemos o quanto é importante variar o mesmo procedimento com públicos e em ambientes distintos. Interagindo com diversos grupos etários, variando as etapas do procedimento e materiais, tivemos condições de avaliar a abrangência da metodologia participativa proposta, bem como sedimentamos mais elementos para aperfeiçoá-la. A criatividade das crianças expressa a partir da liberdade compositiva nos elementos em menor escala, além da construção colaborativa na construção dos elementos maiores, somam duas dimensões significativas a serem melhor exploradas. Foi, por fim, um exercício onde promovemos a autonomia e a compreensão de uma linguagem plástica diversa, abstrata e compartilhada. Algo que foi levantado, que, também, apresenta novas possibilidades para os passos futuros, diz respeito aos diferentes usos propostos pelas crianças para as geodésicas; isso foi debatido pelos voluntários e principalmente pelas crianças, a **real utilidade** desses elementos. Houve um relativo interesse em estabelecer usos específicos para as geodésicas em maior escala atrelados aos espaços vivenciados, o que evidencia capacidades inventivas, ao mesmo tempo em que se revelam sonhos e desejos vinculados às experiências cotidianas.

A elaboração construtiva por meio de maquetes, primeiramente através de formas geométricas e posteriormente sobre a representação dos meios vivenciados, permite um modo de refletir lúdico sobre os ambientes naturais

ou edificados, o que propicia uma gama de possibilidades que relacionam, de modo especial, os campos da educação, da geografia e da arquitetura e urbanismo.

Na oficina realizada na Comunidade Novo Rancho, tivemos condições de verificar o mesmo procedimento numa realidade bastante diversa da encontrada no CAC-SJ; dado que a atividade foi desenvolvida em ambiente público, num largo no qual a Comunidade demanda a construção de uma praça para uso comunitário. Avaliamos que a experiência foi bastante rica, pois tivemos como medir possibilidades e limites da atividade desvinculada de um ambiente escolar. A proposta de uma atuação pública e aberta, sem definições prévias de idades específicas foi bastante desafiadora e nos permitiu refletir sobre outros desafios da prática em estudo. Conseguimos, deste modo, relativizar inseguranças condizentes a uma interação aberta num espaço urbano público. E é justamente junto a esses espaços que avaliamos inadequações e maus usos que, por vezes, inviabiliza uma melhor apropriação comunitária. Por outro lado, é junto desses espaços e com essas interlocuções que viabilizamos uma melhor apreensão de nossas ações, o que contribui para a ampliação de entendimentos acerca do papel social da universidade pública e de seus modos de interação.

Referências

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1996a.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996b.

BARROS, Manoel. **Livro sobre nada**. São Paulo: Record, 1996

BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brincar e a educação**. São Paulo: Editora 34, 2007.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005a.

FREIRE, Paulo. **A Educação na Cidade**. São Paulo: Cortez, 2005b.

ITS BRASIL. **Caderno de Debate** – Tecnologia Social no Brasil. São Paulo: ITS. 2004:

JAPIASSU, Hilton. **O Sonho Transdisciplinar e as Razões da Filosofia**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

KRAMER, Sônia; JOBIM, Solange. **Política Cidade Educação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

LASSANCE Jr., Antônio; MELLO, Claiton J; BARBOSA, Eduardo J. S.; JARDIM, Fabiana; BRANDÃO, Flávio; novaes, HENRIQUE Tahan. **Tecnologia social: uma estratégia para o desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Fundação Banco do Brasil, 2004.

LEFÈBVRE, Henri. **O Direito à Cidade**. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

SALAZAR, J.; STROHER, L. **Assistência Técnica e Direito à Cidade**. Rio de Janeiro: Publicação Especial da Oficina de Assistência Técnica e Direito à Cidade, 2014.

SIAULYS, Mara. **Atividades de Vida Autônoma**. Laramara, 2005.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**. São Paulo: Difel, 1980.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**. São Paulo: Difel, 1986.

VYGOTSKY, L.S. **Pensamento e Linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.



CRISE E DESTRUIÇÃO DE PAISAGENS NO BRASIL

Hugo Leonardo Marandola
Marcos Alberto Torres

Introdução

Em março de 2020 a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou que o mundo passava por uma pandemia da COVID-19. Com grande velocidade de disseminação e um índice de mortalidade alto, o vírus SARS-CoV2 inicialmente identificado na China, rapidamente se espalhou por países asiáticos, pela Europa e, em menos de três meses, já tinha alcançado todos os continentes habitados. Em setembro do mesmo ano já havia mais de vinte e cinco milhões de infectados e oitocentos e cinquenta mil mortos.

Desde o início da pandemia cientistas de todo o mundo dedicaram incansavelmente na busca de uma vacina e formas de enfrentamento direto ao vírus e sua

disseminação; em compreender as possíveis implicações desse fenômeno em nossa sociedade; em identificar os possíveis motivos e origens do vírus; em propor caminhos para solução dessa crise; e, em prever como será o mundo pós-pandêmico. Alguns desses esforços já foram publicados e trazem um panorama das discussões que vem sendo realizadas (CARLOS, 2020; PILLA; SINNER, 2020; ZIZEK, 2020; WALLACE, 2020).

No entanto, buscamos uma ilustração para refletirmos sobre a atual situação num pequeno livro escrito em 2009 por Michel Serres (2017), onde reflete sobre a “crise” financeira e econômica de 2008. Destacamos crise entre aspas pois o autor inicia seu texto buscando um sentido mais originário do termo. Em sua origem grega, a ideia de crise se relaciona com julgar; no latim, se relaciona com decisão, mostrando então sua raiz jurídica a partir dessas origens: “julgamento e escolha” (SERRES, 2017, p. 10). O autor também reflete sobre o sentido da utilização médica do termo. Para isso, utiliza o exemplo de um determinado “organismo vivo” que é acometido por uma enfermidade. No caso de essa enfermidade evoluir a níveis **críticos** (crise epiléptica, nervosa, convulsiva...), para se curar, o “organismo” necessita superar as condições que o levaram ao estado de crise, tomar outros caminhos pois, se manter na mesma situação que resultaram nessa condição, ou permanecerá enfermo ou perecerá. Numa crise há então, segundo Serres (2017), uma tomada de decisão, uma bifurcação, onde o caminho para a superação da crise se dá pela mudança completa em relação às situações que levaram ao estado crítico pois, se houver uma retomada das condições anteriores, estas levarão novamente à enfermidade.

Essa ilustração de Serres em relação à situação pela qual passou a economia mundial em 2008 nos parece muito vívida para pensarmos o período atual¹. As mudanças necessárias para a superação da crise de 2008 apontadas por Serres não foram adotadas e tivemos

¹ O texto foi redigido no fim de 2020.

uma retomada da situação anterior: as bases do sistema político, econômico e social se mantêm inalteradas, houve uma retomada da economia e a manutenção do sistema político². Em um exercício reflexivo utilizando a ilustração de Serres, podemos supor que a situação de 2008 seria apenas um sintoma de uma crise vindoura, manifestada com a pandemia da COVID-19. Destacaremos outros sintomas que consideramos graves, retornando a alguns eventos marcantes no ano de 2019 no Brasil: o rompimento da barragem de rejeitos no município de Brumadinho, MG; o “Dia do fogo”, com o aumento dos focos de incêndio na Amazônia; e, o surgimento de manchas de óleo nas praias do Nordeste.

Esses eventos causaram grandes transformações nas paisagens, tanto do ponto de vista ambiental como simbólico. Importante destacar que aqui compreendemos a paisagem como a expressão da relação entre uma determinada sociedade e seu meio circundante, uma relação intrínseca e constante. Após apresentarmos possibilidades para a compreensão do conceito de paisagem, apoiados nos pensamentos de Berque (2000; 2010; 2011; 2014; 2016) em diálogo com pesquisadoras e pesquisadores no âmbito da Geografia Humanista Cultural, propomos reflexões sobre a paisagem e sobre os eventos de 2019 como sintomas de uma crise resultante da forma de nossa sociedade ocidental moderna se relacionar com o mundo e com o ambiente, o que resulta na destruição das paisagens.

Se assim considerarmos, para superar essa crise, no sentido a que Serres (2017) se refere, será necessária uma virada, uma nova forma de relação que envolve questões sociais, políticas, econômicas e ambientais, pois uma retomada do que outrora ocorria resultará na manutenção dos sintomas e na morte do “organismo”,

2 Mesmo que medidas pontuais tenham sido tomadas, impondo uma série de obrigações às grandes instituições financeiras, podemos afirmar que não houve rupturas nas bases dos sistemas econômico, político, social e de pensamento.

ou no caso específico de nossas reflexões, na destruição sistemática das paisagens.

Será a pandemia o clímax dessa crise, se transformando no ponto de virada na nossa relação com o mundo? De fato, há potencial. Além das discussões no âmbito político, social e econômico suscitadas pela pandemia, o necessário distanciamento social imposto em diversos países trouxe uma mudança radical (ao menos em alguns períodos de engajamento social e político) nas rotinas e hábitos citadinos. A mobilidade, o trabalho, o turismo, a educação, a alimentação de boa parte da população sofreram transformações repentinas. Como essas mudanças influenciaram nossa relação com a paisagem? Nos propomos a refletir brevemente sobre essas questões como uma inquietação e indicação de possíveis pesquisas a serem desenvolvidas.

O sensível e o simbólico na paisagem

O espaço geográfico contém elementos com os quais os seres humanos estão em constante interação, apropriando-se e transformando-os, ao passo que atribuem significados a cada contato e a cada novo elemento que surge e que é novamente distribuído no espaço. A relação de apropriação e transformação é, antes de tudo, uma relação simbólica, pois parte de uma ressignificação pelo indivíduo, pautada nas mais diferentes causalidades, contatos e/ou necessidades, sejam elas materiais ou imateriais, individuais ou coletivas.

As ações dos indivíduos no espaço são pautadas pela concepção e leitura de mundo de cada um, que é algo individual e subjetivo, pois tem início nas experiências vivenciadas no - e com o - espaço. Tais experiências ganham evidência quando os indivíduos encontram na coletividade similitudes na atribuição de valores a cada fenômeno vivido. Assim, por meio das experiências e dos valores atribuídos, os grupos humanos organizam-se,

creditando significados que estão nos distintos campos da vida, expressos nas diferentes formas simbólicas.

Os seres humanos, portanto, não vivem apenas em meio à materialidade das coisas distribuídas no espaço, mas atribuem sentido aos objetos, fatos e fenômenos, compondo, dessa maneira, um universo simbólico rico e complexo. A capacidade imaginativa dos seres humanos possibilita a constante ressignificação dos elementos que os envolvem, o que implica diretamente na ideia de paisagem.

Conceito polissêmico e que remonta ao Renascimento na Europa por um lado e ao século IV na China por outro (MARANDOLA; OLIVEIRA, 2018; BERQUE, 2016), a paisagem tem múltiplos sentidos e significados. Uma ideia recorrente quando se discute paisagem é a de imagem, o que remete a um olhar com temporalidade específica acerca de um determinado lugar. Implica na espacialidade dos elementos materiais visíveis em um determinado recorte de espaço e de tempo. Para Andreotti (2012) a paisagem não pode ser separada do ser humano, do seu espírito, da sua imaginação e percepção.

A paisagem é constituída a partir do trabalho humano sobre a Terra, sobre seu meio. Uma relação longa de determinados grupos humanos que ao buscarem seu sustento, trabalham a terra, cultivam campos, manejam florestas, domesticam plantas e animais, constroem habitações e estradas, navegam pelos rios e mares: habitam a Terra.

Ao estabelecer contato com lugares onde nunca se esteve antes, o ser humano tende a atentar a detalhes que encontra na paisagem. O tempo atmosférico, os cheiros, os sons, os gestos e movimentos das pessoas, a arquitetura, os meios de transporte: tudo chama a atenção e, conjuntamente, compõem o que chamamos de paisagem. Isso não significa que a paisagem só exista em lugares onde o ser humano nunca tenha estado, mas o exemplo demonstra um dos muitos momentos em que o ser humano se apercebe da paisagem. Para Dardel (2011),

a paisagem é a geografia compreendida como o que está em torno do ser humano, como ambiente terrestre, um conjunto de elementos e impressões para o qual converge um momento vivido que une seus elementos. Aplica-se, portanto, o conceito de paisagem para representar uma unidade do espaço, um lugar, o que remete às percepções que se tem sobre ele. Para além do que se vê, a paisagem envolve a todos que a ela se integram por meio dos vários elementos sensíveis que a compõem.

Ao investigar sobre o surgimento do conceito de paisagem na China, Berque (2010; 2014; 2016) destaca uma aparente contradição. A ideia de paisagem surge a partir da contemplação, de um caráter estético de organização dos elementos que compõem essa paisagem. Ele identifica que as pessoas que constituíram a paisagem, aquelas que a partir de seu suor cultivaram os campos e jardins, não foram as que “criaram” o conceito de paisagem. Berque (2016) denomina de classe do lazer esse grupo de letrados que passa a contemplar e refletir sobre a paisagem, esta que foi constituída pelos agricultores, servos, camponeses.

No caso europeu, há semelhanças no surgimento do conceito. Na obra “Paisagem e memória”, o britânico Simon Schama (1996) retoma as origens do termo na Europa e, além de contribuir com parte da história da paisagem, desde sua raiz germânica até seus distintos usos, apresenta a relação da paisagem com a pintura. O autor chama a atenção para o fato de que, nos Países Baixos, local que contribuiu para a construção do termo inglês *landscape*, as representações da paisagem por meio do desenho e da pintura eram a própria história do lugar – autossuficiente, como diz ele –, pois, por meio delas havia o registro do que era e de como era a paisagem do lugar. A história contada por meio da representação pictórica da paisagem era um recorte selecionado, que alimentava o sentimento topofílico daqueles que habitavam o lugar da paisagem.

Para Salgueiro (2001), a descoberta da paisagem no Ocidente se deu pela pintura, utilizada primeiramente para descrever uma representação pictórica do campo. Na perspectiva da autora, mesmo no século XIX “os pintores continuaram a produzir paisagens bucólicas, ignorando totalmente as transformações que, entretanto, ocorriam no real” (SALGUEIRO, 2001, p. 39). Em contrapartida, Gaspar (2001) apresenta a hipótese de que os viajantes podem ter antecedido o período renascentista no estímulo ao uso e definição da paisagem, inspirados pela viagem, pela abertura ao(s) mundo(s), catalisando assim o processo de invenção da paisagem. A ideia renascentista de paisagem em sua relação com a pintura pode ter rendido ao conceito hodierno a alusão aos elementos visíveis do espaço que, no senso comum, é associada ao belo e à sua contemplação.

Ao longo da história da ciência geográfica, diferentes perspectivas vêm sendo adotadas aos estudos da paisagem, o que torna necessário situar a perspectiva adotada no presente trabalho. Para Andreotti (2008) a paisagem é sumariamente o lugar, a porção da superfície terrestre alterada pelo ser humano por causa das suas atividades materiais, da sua necessidade política, da sua instância econômica, mas, sobretudo, é a porção da superfície terrestre onde o ser humano deposita ou exprime a sua cultura, considerando cultura o seu modo de viver, a sua crença religiosa, a sua pulsão espiritual, os seus valores, os seus símbolos, elementos que, juntos, são uma ética e tornam-se estética peculiar do povo que ocupa o espaço, de modo que a cultura reflete na – e é reflexo da – paisagem. Na paisagem está a manifestação material sensível – o espaço objetivo –, com seus símbolos e significados construídos socialmente e culturalmente.

Cada cultura, segundo os valores nela construídos no decorrer do tempo, apropria-se dos elementos do meio e transforma-os, o que é expresso na paisagem. Sendo a paisagem uma unidade do espaço que possui relação direta com o ser humano e com a cultura, por refleti-

los e por eles ser refletida, numa relação em constante transformação, torna-se pertinente que, no estudo da paisagem atentemos às percepções e memórias dos indivíduos que estão integrados a ela, o que implica num exercício de compreensão das formas de existência.

Ao conformarem-se no subjetivo de cada indivíduo, as paisagens constroem-se, sobretudo, a partir de suas experiências também com a coletividade. Ao encontrar similitudes nos demais indivíduos do grupo – similitudes estas que se tornam elos de contato –, conferem a identidade do indivíduo e do grupo. Nessa relação de três pilares, que envolve o indivíduo, o coletivo e a paisagem, está também em constante construção uma história, portadora de um discurso. Assim, além de conter o indivíduo, a paisagem contém também as histórias e os discursos, tanto do indivíduo quanto da coletividade. Expressa, dessa maneira, as memórias individuais e coletivas, os valores construídos ao longo do tempo e, principalmente, comunica acerca dessas memórias e valores.

Em diálogo com essa compreensão de paisagem, acrescenta-se seu caráter relacional, como reflete Berque (2011; 2016), sendo a expressão da relação entre um determinado grupo humano e seu meio circundante. Para ele, a paisagem é ao mesmo tempo material e simbólica, objetiva e subjetiva. Portanto, ela não é “o espelho da alma”. Antes, a paisagem está na relação entre a constituição material das coisas e a instituição mental da realidade (BERQUE, 2011).

Ao desenvolver seu pensamento, Berque (2016) distingue “pensamento da paisagem” de “pensamento paisageiro” (*pensée paysagère*). A paisagem é a expressão da relação entre ser humano e meio, que se dá pelo pensamento paisageiro, e que seria a forma como uma determinada sociedade se relaciona com o mundo, suas concepções de vida, estruturas de pensamento, maneiras de perceber o meio, sua cosmofofia. A relação íntima e intrínseca entre o ser humano e seu meio seria

então expressa na e pela paisagem. Já o pensamento da paisagem, seria uma reflexão explícita sobre a paisagem. É o caso da civilização ocidental moderna que, mesmo não se relacionando com seu meio através de uma cosmofania paisageira, contempla, reflete e interpreta o mundo por meio da paisagem, uma relação intelectual e contemplativa.

Quando uma paisagem sofre mudanças drásticas de maneira repentina, entendemos que os impactos vão além do que a vista é capaz de alcançar. Tais mudanças, que podem resultar no fim do espaço de moradia de uma pessoa ou de um grupo e/ou na extinção de espécies da flora e da fauna, indicam que a paisagem, outrora guardadora da memória do povo e do lugar que sofreu tal impacto, pode também ter encontrado seu fim. É o caso dos desastres que marcaram o ano de 2019 no Brasil.

A destruição de paisagens no Brasil em 2019

O rompimento da barragem em Brumadinho

A barragem Córrego do Feijão rompida numa tarde de sexta-feira, 25 de janeiro de 2019, no município de Brumadinho, em Minas Gerais, liberou 11,7 milhões de metros cúbicos de lama com alto teor de silício e ferro sobre vilas, construções, florestas, plantações, rios, pontes, animais e centenas de pessoas.

Segundo Oliveira e Oliveira (2019), 308 pessoas foram mortas, das quais 102 não foram encontradas; cerca de 133 hectares de vegetação nativa de mata atlântica e 71 hectares de área de preservação permanente foram soterrados pela lama. Quanto à qualidade das águas do Rio Paraopeba, atingido pela lama, a SOS Mata Atlântica (apud OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2019, p. 26) a classificou como péssima ou ruim nos 22 pontos de coleta que montou no rio. Foram encontrados nelas metais pesados, como manganês, cromo e cobre, além de bactérias comuns em cemitérios e aterros sanitários.

No momento em que este texto está sendo escrito, contam-se 20 meses após o rompimento da barragem. Pessoas continuam desaparecidas, famílias continuam sem receber o auxílio e as indenizações devidas e pouco foi feito para a recuperação das áreas atingidas. O evento marcou definitivamente essa paisagem.

Ao considerarmos essa paisagem em seu sentido relacional, como expressão da interação do agrupamento de pessoas que ali vive ou vivia, trabalha ou trabalhava, a Vale, empresa responsável pela barragem, compunha essa paisagem. E nesse ponto gostaríamos de nos deter por um momento. Com foco na mineração, uma empresa inicialmente estatal, mas privatizada no “auge” do neoliberalismo da década de 1990, a Vale é uma das maiores produtoras e exportadoras de minérios do mundo. Diariamente, retira toneladas de rochas e solos, abrindo imensas crateras na superfície terrestre, selecionando os minerais que lhe interessam e acumulando outras muitas toneladas de rejeitos nas inúmeras barragens como a que rompeu em Brumadinho. Após a separação e outros processos, encaminha parte das entranhas da crosta brasileira através dos oceanos para a China, países da Europa e outras regiões do globo.

Qual a relação da existência de uma empresa como essa e a destruição das paisagens que nos propomos a discutir? À primeira vista, a resposta nos remete às mortes de centenas de pessoas, de animais, de florestas, de rios, resultado direto das ações dessa empresa: a barragem construída pela empresa rompeu e destruiu a paisagem. No entanto, é necessário irmos além de uma análise simples de causa e efeito para compreendermos a natureza desse evento e de tantos outros que tem ocorrido no Brasil e no mundo. A Vale, assim como grandes empresas semelhantes, atuam para alimentar e sustentar o sistema de pensamento hegemônico na atualidade, como veremos a seguir.

O crime ambiental que ocorreu em Brumadinho em 2019 não foi um evento isolado. Eventos similares em

áreas de mineração aconteceram em diferentes partes do mundo ao longo do século XX e início do XXI³. Em 2015, uma barragem de uma subsidiária dessa mesma empresa rompeu também em Minas Gerais, dessa vez no município de Mariana, no distrito de Bento Rodrigues, deixando o rio Doce “em coma”, dezenas de pessoas mortas e um rastro de destruição. Os desastres ocorridos em Brumadinho e em Mariana figuram entre os mais devastadores do mundo. Além dos crimes causados pelas mineradoras, somente em 2019 aconteceram outros dois grandes eventos que causaram a destruição de paisagens no Brasil, que discutiremos a seguir.

Queimadas na Amazônia

No caso da Amazônia, veículos de informação noticiaram o que foi denominado como “Dia do fogo”, que ocorreu no dia 10 de agosto de 2019 (MACHADO, 2019). Foram veiculadas conversas de fazendeiros e pessoas ligadas à produção agropecuária na região da Amazônia Legal brasileira organizando um dia de queimadas, principalmente em áreas de preservação permanente e em Terras Indígenas. Não há dados conclusivos em relação a esse dia especificamente, porém, há evidências do aumento significativo das queimadas na Amazônia em 2019.

Segundo Silvério e colaboradores (2019), até 14 de agosto de 2019 foram identificados 32.728 focos de incêndios, o que representa 60% a mais do que a média dos últimos quatro anos. Esses autores cruzam

3 Dentre os crimes ambientais mais marcantes relacionados à mineração dos últimos tempos estão o rompimento de uma barragem de rejeitos em Aznalcollar, na Espanha no ano 1998, que causou uma avalanche de chumbo, zinco, cobre, cádmio e sulfetos nos rios Agro e Guadimar na região da Andaluzia; o vazamento em uma mina de carvão no ano 2000 em Martin County, nos Estados Unidos, responsável por dois bilhões de litros de lama de arsênio e mercúrio que escorreram por centenas de quilômetros dos rios Tug Fork, Big Sandy e Ohio; e também o derrame tóxico de alumínio em meio a 1 milhão de metros cúbicos de lama, ocorrido em 2010 na cidade de Ajka, na Hungria.

informações entre focos de calor, dias sem chuva e desmatamento para afirmarem que 2019 foi um ano de queimadas intencionais sem precedentes na Amazônia. Somente na Área de Proteção Ambiental Triunfo do Xingu, em São Félix, PA, cerca de 3.000 hectares foram queimados nos primeiros dias de agosto. Na Floresta Nacional de Jamaxim, Novo Progresso, PA, foram 136 focos de incêndio entre 9 e 11 de agosto (MACHADO, 2019).

A quantidade de focos de incêndio, o tamanho das áreas queimadas e a concentração em um curto período de tempo, fizeram com que algumas cidades ficassem sob a fumaça preta e cobertas com fuligem. O sistema de saúde foi sobrecarregado com pessoas apresentando problemas respiratórios e escolas chegaram a ser fechadas em alguns dias (TÉLLEZ-CHÁVEZ; CARVALHO, 2020). Além disso, milhares de hectares de florestas foram desmatados e a perda de biodiversidade, tanto da flora como da fauna, é incalculável.

O que motivou e motiva essas pessoas a atear fogo na floresta? Que tipo de relação com o meio é expressa por essa paisagem em chamas?

O desmatamento de Áreas de Preservação Permanente, de Unidades de Conservação e Terras Indígenas no Brasil é uma prática antiga, onde florestas são derrubadas, ecossistemas são dizimados e populações tradicionais são expulsas de suas terras para que sejam formadas pastagens e posteriormente sejam transformadas em lavouras de *commodities*. Aliado a isso, há uma verdadeira indústria de falsificação de documentos para a prática da grilagem de terras que, com o passar dos anos, milhares de hectares que antes pertenciam à União ou aos povos indígenas, são “legalizados” (OLIVEIRA, 2015).

Mais uma vez é clara e direta a relação entre esse evento, o “Dia do fogo” e as queimadas na Amazônia com a destruição das paisagens. Desmatamento e queimadas aniquilando o modo de vida das populações tradicionais, levando ao chão milhares de hectares de florestas, e todas as consequências diretas e indiretas dessas ações.

E, em mais este evento, vê-se a destruição de um bioma atrelado à manutenção de um modo de vida.

As manchas de óleo no litoral

O litoral da região nordeste do Brasil teve mais de 1.000 localidades em 130 municípios de 11 estados atingidos por óleo cru, resultado da extração de petróleo, entre os meses de agosto de 2019 a março de 2020. Desde a primeira mancha identificada no estado da Paraíba, diariamente outros locais eram atingidos e um rastro de destruição se espalhou pela costa nordestina.

A origem do óleo continua oculta. Há algumas evidências, mas não houve um veredito conclusivo. Independentemente da origem, o óleo que chegou às praias brasileiras pelo oceano foi intemperizado, com modificações físicas e químicas decorrentes das ondas, da radiação solar, vento, variações de temperatura entre outros fatores, atingindo a areia, as rochas, os mangues, corais e recifes como uma espécie de manta escura, viscosa e extremamente nociva à vida.

Em carta aberta publicada cerca de 40 dias após o aparecimento da primeira mancha (CARTA, 2019), 89 instituições e 139 indivíduos fizeram um apelo aos órgãos governamentais responsáveis para que atuassem com a transparência e a urgência que o fenômeno exigia, algo que, na análise dos signatários da carta, não ocorreu. As redes sociais e a mídia tradicional divulgaram diversas imagens de voluntários despreparados e desprotegidos tentando remover os resíduos acumulados na areia e rochas. Até hoje é incalculável a dimensão do impacto ambiental nos ecossistemas marinhos e associados. O Ibama tem realizado análises e divulgado relatórios da balneabilidade e da qualidade do pescado nas regiões atingidas, porém, ainda é incerto o impacto a longo prazo (IBAMA, 2020).

Comunidades ribeirinhas e tradicionais da região atingida tiveram seus meios de vida destruídos, pois

dependiam ou da pesca, ou da captura de caranguejos e crustáceos, ou do turismo para sobreviver. O óleo cobriu, poluiu e matou sua forma de existência (CARMO; TEIXEIRA, 2020; PENA et al, 2020).

A massiva utilização do petróleo, que há décadas é o principal recurso energético que sustenta o modelo de desenvolvimento hegemônico, foi a origem desse desastre. Em nome da manutenção desse modelo, milhões de barris de petróleo são retirados da crosta todos os dias. Disponível em apenas algumas regiões do planeta o petróleo é a principal matriz energética na maioria dos países chamados industrializados e está presente no mundo todo, graças a uma indústria de extração, refino, transformação, logística e distribuição que foi montada ao redor do globo. Por exemplo, o óleo extraído na Bacia de Santos é refinado em países como a China e comercializado com outras dezenas de países. Nesse complexo sistema de produção e distribuição do petróleo, diversos acidentes e crimes ambientais já ocorreram ao redor do globo e nas mais diversas etapas, desde grandes vazamentos, como no golfo do México⁴, até acidentes no armazenamento e transporte de combustíveis⁵.

Para além dos eventos, a destruição de paisagens como expressão de uma relação insustentável

O interesse dos seres humanos pelas descobertas de novos lugares e novas experiências coloca a paisagem em lugar de destaque, uma vez que esta é responsável pela transmissão da ideia de lugar, fortemente veiculada na contemporaneidade por meio de imagens que circulam nas mais diferentes mídias e

4 Em 2010 a plataforma Deepwater Horizon explodiu matando 11 pessoas e derramando quase 5 milhões de barris de petróleo no Golfo do México (CORRÊA, 2019).

5 Como o ocorrido em 2000 no Paraná, quando um vazamento no duto da Repar (Refinaria Presidente Getúlio Vargas) em Araucária, região metropolitana de Curitiba, possibilitou que mais de 25 mil barris de óleo contaminassem os rios da região (PILCHOWSKI, 2003).

plataformas virtuais. É também por estes mesmos meios que as informações sobre a destruição de paisagens rodam o mundo. Entretanto, para além dos eventos explorados neste texto, outras paisagens vêm sendo sistematicamente degradadas, exauridas, destruídas na própria forma que temos nos relacionado com nosso meio circundante. Organizações internacionais, como o IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change), têm feito alertas sobre as consequências do modelo de desenvolvimento hegemônico, realizando previsões de mudanças climáticas severas para as próximas décadas, caso não haja uma diminuição da degradação dos recursos naturais (CLIMATE, 2019).

Para Berque (2010; 2014; 2016) a raiz do problema não está no modelo de desenvolvimento. Antes, é todo o sistema de pensamento ocidental moderno, que se espalhou pelo mundo como única forma de desenvolvimento humano possível, com base no distanciamento do ser humano da “natureza”, um dualismo, que necessita ser superado, ultrapassado.

Berque (2014; 2015; 2016) explicita como o pensamento ocidental moderno e sua ontologia dualista (que separa sujeito e objeto) e dogmática (se impondo sobre outras formas de se relacionar com a Terra) é o responsável pela situação insustentável que o mundo se encontra. Instaurado a partir da revolução científica do século XVII, essa forma de pensamento sustenta suas leis na experimentação e em um desejo de objetivar os fenômenos e mensurar os objetos. Assim também o faz com os sujeitos, colocados fora do mundo objetivo, uma abstração assim como a proposta por Descartes e sua distinção entre *res extensa* (objeto) e *res cogitans* (sujeito) (BERQUE, 2015, p. 2-3). Para Berque, essa abstração do sujeito moderno em relação ao mundo objetivo está de acordo com a universalidade do olhar que o observador lança sobre os objetos na ciência moderna. A natureza torna-se, portanto, um objeto, parte de um espaço absoluto, homogêneo, mensurável e infinito instaurado

pela cosmologia newtoniana, e também uma das bases do pensamento científico moderno, que é exatamente o contrário da paisagem: singular, heterogênea, limitada por um horizonte (BERQUE, 2016, p. 77-78).

No livro “La pensée paysagère”, Berque (2016, p. 77) destaca que ao separar o ser humano da “natureza”, ao reduzir o mundo exterior a um objeto, esse pensamento proporcionou uma “coisificação” do sentido de paisagem. Com a modernidade, com mais intensidade a partir da revolução industrial, nos afastamos cada vez mais de uma relação íntima com a Terra, excluímos – ou forcluímos⁶, na linguagem de Berque – o trabalho humano com o seu meio. A mecanização do trabalho contribuiu para que nos distanciássemos ainda mais do ambiente e contribuiu também para a manutenção de uma relação de domínio da “natureza”.

Esse distanciamento promoveu um movimento contraditório na sociedade atual. Se por um lado há organizações, governos e parte da própria sociedade civil que defende a preservação de porções da superfície terrestre para que essa “natureza”, separada da humanidade, possa ser apreciada pelas gerações futuras e mesmo para a sobrevivência da própria humanidade, como alerta o IPCC, no restante do planeta que não é protegido as ações dessas mesmas organizações vão na direção diametralmente oposta, degradando e destruindo as paisagens constituídas ao longo de diversas gerações nos mais longínquos cantos da superfície terrestre. Seguindo o pensamento de Andreotti (2007), que entende que a paisagem contém o “espírito do lugar”, podemos relacionar tais destruições a um caminho sem volta que pode resultar na morte de lugares e na extinção de paisagens.

⁶ Em seu texto “La forclusion du travail medial”, Berque (2005, p. 85, destaca no original) explica que ele utiliza esse termo no sentido de qualquer um ou qualquer coisa que é colocado pra fora, ou excluído, do mundo: “*Le verbe forclure n'est ordinairement utilise que dans le vocabulaire juridique ou psychanalytique. Je l'emploie ici dans son sens étymologique: mettre quelqu'un ou quelque chose dehors (foris) et fermer (claudere) la porte. Autrement dit, l'expulser dans les ténèbres extérieures au monde: l'im-monde.*”

Para Berque (2016), esta é uma das grandes contradições do pensamento ocidental moderno que devemos enfrentar e superar: ao mesmo tempo em que refletimos, produzimos e promovemos as paisagens como nunca antes, esse é o período com a destruição mais voraz das paisagens ao redor do planeta. Isso resulta na morte das paisagens pois, ao provocar e promover a individualidade e a separação entre sujeito e objeto, só resta a possibilidade de um discurso sobre a paisagem (BERQUE, 2016, p. 78), um cinismo presente em propagandas, mas também nas reações aos eventos de 2019.

Retomando o crime ambiental em Brumadinho, podemos notar uma expressão dessa contradição. A Vale destrói sistematicamente as paisagens em suas áreas de mineração. É uma destruição que não aparece no cotidiano, está distante das cidades, das notícias, da vida de grande parte da população. Os minérios resultantes desse processo estão presentes em nossas casas e cidades. Como atender a demanda por minério de ferro para a construção civil ou para a indústria automobilística? Não temos a pretensão de apresentar respostas nesse curto ensaio, apenas apontar as contradições e inviabilidade de manutenção dessa forma de relação com o meio. As imensas crateras abertas na crosta para a mineração, os milhares de hectares desmatados, as inúmeras barragens de rejeitos com metais pesados, o deslocamento de populações para instalação de novas áreas de mineração, tudo isso é forcluído, não faz parte de nossa vivência. Eventos como o rompimento da barragem de Brumadinho são capazes de ultrapassar essa “barreira” de invisibilidade, mas que rapidamente é reformada por meio de discursos e mantida pelo distanciamento que existe entre a “humanidade” e a “natureza”.

Por exemplo, Oliveira e Oliveira (2019) realizaram uma análise sobre a estratégia comunicativa da Vale, que se apresenta como uma empresa sustentável, que se preocupa com o “meio ambiente”. Ao analisarem

boletins de notícias de antes e depois do rompimento das barragens em Mariana e Brumadinho, os autores destacam que não houve mudança no discurso. A empresa se coloca como uma parte vital da sociedade ao possibilitar e promover o conforto da modernidade, fornecendo a matéria-prima, ao mesmo tempo em que se preocupa em minimizar os impactos decorrentes de suas atividades. Os autores denominam essa estratégia da Vale como “semântica do eufemismo”, onde o que aparece nos discursos e comunicados é antes uma “imagem idealizada pela empresa sobre si mesma” por meio de signos e símbolos carregados de valores que coincidam com as expectativas da sociedade, e não resultado dos processos de interação com a população (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2019, p. 7).

A empresa apresenta um pensamento da paisagem, ou seja, uma reflexão explícita sobre a paisagem ao divulgar suas ações para a preservação de áreas “naturais” ou recuperação de áreas degradadas. No entanto, a contradição e o “cinismo” presente nessa forma de pensamento, como apontada por Berque (2016, p. 78), é evidente. Ao mesmo tempo em que destrói paisagens por meio de suas práticas de mineração, promove a preservação de paisagens no discurso ou em ações pontuais.

Longe de tentar culpabilizar unicamente as ações da Vale, intentamos compreender tais ações num quadro mais geral. Essa mesma contradição presente no caso de Brumadinho também é encontrada nos outros dois eventos. O “Dia do fogo” mobilizou parte da sociedade civil, nacional e internacional, a se manifestar em defesa da preservação e manutenção das florestas e do direito à terra dos povos originários do Brasil. No entanto, para utilizar uma ilustração de Ailton Krenak (2019), a própria forma constitucional de garantir o direito desses povos por meio das Terras Indígenas não é mais do que uma maneira de “adiar o fim do mundo”. Sem questionar a importância dessa conquista institucional, Krenak (2019) argumenta que não há uma preocupação em garantir

o modo de vida particular de cada um dos cerca de duzentos povos originários que resistem há mais de 500 anos à invasão europeia. Para ele, ações que se encontram na esfera de garantir a manutenção política, econômica e social do sistema hegemônico, estão apenas adiando o fim do mundo, quando deveríamos deixar que esse mundo acabe para constituir outros mundos, tantos quantos necessários para a manifestação das mais diversas cosmovisões existentes, além de permitir o surgimento de outras (KRENAK, 2019). Uma visão que podemos relacionar com a proposta de Berque (2016) de superar ou ultrapassar a modernidade para que seja possível uma outra forma de relação com o meio, a partir de outra cosmo-fania.

Expressão disso é que as queimadas, ao invés de diminuir, continuam aumentando. Se em 2019 havia tido um aumento expressivo dos focos de incêndios na Amazônia, em 2020 presenciamos as queimadas se estenderem para o Cerrado e o Pantanal. Isso indica que a relação de distanciamento permanece a mesma. A “natureza” objetificada está sob o domínio dos interesses desse modo de pensamento moderno. As novas áreas que serão formadas ilegalmente a partir das queimadas, serão utilizadas para a produção de *commodities*. E para onde vão esses produtos? Nos últimos anos, a China se tornou o maior importador de soja do Brasil, comprando milhões de toneladas todos os anos para a produção de ração e manutenção de seu próprio modelo de desenvolvimento econômico (KRETER; SOUZA JR., 2020). União Europeia, Estados Unidos e países do Oriente Médio também compõem a lista de importadores, ou seja, a demanda mundial de soja e carne é alta e vem crescendo.

Seguindo a concepção de Berque (2016), por mais que se criem obstáculos para o desmatamento, como por exemplo a ameaça de países europeus de deixarem de comprar *commodities* produzidas em áreas de desmatamento (CORRÊA; CORRÊA, 2020), a questão não será solucionada. É necessário a superação desse

pensamento dualista que separa a humanidade de uma dita natureza. Sem essa mudança, as ações propostas acabam apenas por “adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019).

O caso do óleo no litoral não é diferente. O domínio das jazidas de petróleo é disputado ferrenhamente desde o início do século XX e seguimos tendo conflitos políticos, econômicos e bélicos no século XXI. Considerado um recurso estratégico para o desenvolvimento industrial e econômico, desempenha papel central na política e governança mundial (NATALINO, 2017). Apesar de algumas mudanças na configuração das matrizes energéticas no mundo, boa parte dos países denominados desenvolvidos tem o petróleo e seus derivados como principal fonte de energia, ainda que não possuam nenhuma jazida em seu território. Constituem sua economia, suas políticas e estrutura social com base em um “recurso” distante, expressão de um completo afastamento de seu meio circundante.

As populações tradicionais dos locais atingidos pelo óleo tiveram seu modo de vida completamente alterado com esse crime ambiental. Os pescadores, por exemplo, tiveram de abdicar de suas práticas cotidianas, mesmo depois do aparente desaparecimento das manchas. Peixes e crustáceos ingeriram substâncias tóxicas oriundas do vazamento, comprometendo tanto os ecossistemas e a vida marítima, como a saúde e o modo de vida dos pescadores. O mar que antes era a fonte de sustento e de vida dessas pessoas, passou a representar o risco da morte (MELO, 2020). A destruição dessas paisagens implica a destruição dos modos de vida das pessoas que as habitam.

Esses eventos promoveram uma destruição material e simbólica da paisagem. Assim como a constituição das paisagens se dá pela relação intrínseca e inescapável entre um determinado grupo de pessoas e seu meio circundante, entre o suporte físico e as matrizes de pensamento, eventos como os citados “matam as

paisagens” (BERQUE; FANG, 2007). Eles são expressão da forma como o pensamento ocidental moderno se relaciona com a Terra, de forma dominadora e predatória.

Considerações finais

Andreotti (1996; 2008) nos lembra da importância de considerarmos a via psicológica no estudo da paisagem para, assim, acessarmos os sentidos a ela atribuídos. É por essa via que podemos buscar a compreensão dos valores construídos em um grupo. Entretanto, há uma lógica na sociedade contemporânea que é a da individualidade, construída sob um processo que indica o alheamento dos elementos necessários à vida, onde se busca o bem-estar individual, ainda que este se contraponha ao bem estar coletivo, o que se acentuou no contexto da pandemia da COVID-19.

A pandemia e o conseqüente isolamento social confinou parte da população mundial em suas residências gerando, para essa parcela confinada, a sensação de imobilidade, já que houve restrição de acesso a diferentes espaços, sobretudo de lazer e cultura como parques, museus, bibliotecas, dentre outros.

Estabelecimentos comerciais também se organizaram para receber um público menor e, em muitos casos, pequenos comércios tiveram que encerrar suas atividades, uma vez que não conseguiram se manter economicamente com a redução das vendas. Já para uma pequena parcela da população a mobilidade acentuou-se, sobretudo para atender às necessidades daqueles que estavam (ou estão) confinados. As compras via Internet aumentaram e, com isso, as entregas em domicílio passaram a ser a solução para atender a demanda gerada pela população que conseguiu se manter confinada em suas residências. O combate ao vírus resultou na redução do número de pessoas nas ruas e no comércio, expondo trabalhadoras e trabalhadores vistos como essenciais, os

quais encaram os riscos de contaminação todos os dias para realizar as atividades necessárias à manutenção da sociedade. Nesse novo rearranjo social, aumentaram as distâncias entre as pessoas, e o acesso ao outro se tornou ainda mais precário.

Num plano macro, a circulação de pessoas em viagens a lazer ou a trabalho também diminuiu. Ao mesmo tempo que a redução na mobilidade das pessoas pelo planeta por conta da pandemia mundial foi favorável a alguns ambientes naturais, como pudemos acompanhar nas notícias sobre a redução da poluição das águas ou do ar, ou mesmo o reaparecimento de animais em seus habitats, outrora afastados pela presença humana cada vez mais intensa, o isolamento social também possibilitou que se acentuasse a dualidade sociedade e natureza, o que pode explicar o aumento no número de queimadas no Brasil, que se expandiu para os biomas Pantanal e Cerrado no ano 2020.

Há um movimento de afastamento da paisagem, colocando a humanidade ou a sociedade ocidental moderna, nos termos de Berque (2016), fora do que convencionamos chamar de “natureza”, ou do meio que dá suporte à nossa vida. A sociedade moderna se apropria da “natureza” como se não fizesse parte dela, subjuga-a para atender seus interesses. A paisagem é vista como algo bucólico, de beleza cênica, envolta de elementos da natureza, estática e disponível para ser apreciada, contemplada e pensada por uma pequena parcela da sociedade que tem acesso a ela.

Essa visão sobre a paisagem e sobre o meio contribui largamente para a possibilidade de eventos como os ocorridos no Brasil em 2019. Governos e empresas, preocupados com a manutenção e ampliação do modo de vida moderno, do padrão de produção e consumo, se colocam fora da paisagem e constroem um ideal de “natureza” com rincões de “preservação” e com uma exploração desenfreada. E essa forma de se relacionar com a paisagem é insustentável e fadada à destruição tanto do ambiente como das pessoas.

A pandemia do coronavírus (SARS-CoV2) suscitou discussões em diversas esferas da sociedade, levando

grupos a cogitarem que ocorreria uma mudança drástica na forma que nossa sociedade ocidental se relaciona com a Terra, o que na mídia foi chamado de “novo normal”. No entanto, o que vemos são ações pontuais de solidariedade e voluntariado, no caso de algumas instituições que promoveram ações de auxílio ao enfrentamento da pandemia junto a populações vulneráveis ou de governos que criaram programas de assistência para essa parcela da população⁷. Todavia, reflexões acerca de mudanças nos sistemas político, econômico e social não tiveram a amplitude necessária para que possamos efetivamente pensar que há possibilidade de alterações significativas nessas estruturas.

Em relação ao pensamento dualista, há ainda menos indícios de que uma mudança se aproxima. Na academia vemos alguns esforços reflexivos e propositivos como os de Berque, além de outros como os movimentos decolonial ou descolonial presentes tanto na América Latina, como na África e sudeste da Ásia. No entanto, a resistência às diferentes formas de pensar ainda se fazem presentes, e o pensamento dualista na produção científica se mantém hegemônico.

Voltando ao sentido de “crise” que Serres (2017) discute, julgamos que ainda há muito a avançar nas discussões e reflexões no âmbito de nossa relação com a paisagem e com a Terra. Em seu pequeno livro, o autor indica alguns possíveis caminhos que envolvem uma profunda reflexão ética sobre os fundamentos de nossa sociedade ocidental, desde a religião, a política, o exército e a economia. O conhecimento, a inteligência, a filosofia e a ciência não escapam de uma necessidade urgente de reformulação no ponto de vista de Serres (2017). A democracia e o acesso à informação, mas com real possibilidade de intervenção das pessoas em assuntos que lhes dizem respeito direta ou indiretamente, estariam no cerne de uma virada. No caso específico da ciência,

⁷ No caso do Brasil, foi concedido um auxílio emergencial a uma parcela da população mais vulnerável (BRASIL, 2020).

o autor propõe o comprometimento dos cientistas com uma sociedade mais justa e não destrutiva, laica e que não sirva a interesses militares nem econômicos.

Concordando com a proposta de Serres acerca do comprometimento científico, acrescentamos a necessidade da crítica à ontologia dualista e a busca de outras ontologias possíveis. Essa postura se apoia na ideia de que sem uma superação do pensamento dualista apontado por Berque, sem uma aproximação com a via psicológica da paisagem apontada por Andreotti, além de outras formas de ultrapassar essa relação insustentável com a paisagem – não contempladas nesse ensaio –, nos manteremos nessa situação de “crise” no melhor dos cenários. Pois, como destacou Serres (2017), quando um “organismo” atinge um ponto crítico e não há uma mudança drástica de direção (uma reversão da situação), a tendência é de que esse “organismo” pereça.

Referências

ANDREOTTI, Giuliana. **Paesaggi culturali**: teoria e casi di studio. Milano: Edizioni Unicopli SpA, 1996.

ANDREOTTI, Giuliana. **Paesaggi in movimento**: paesaggi in vendita, paesaggi rubati. Trento: Artimedia-Trentini, 2007.

ANDREOTTI, Giuliana. **Per una architettura del paesaggio**. Trento: Artimedia-Trentini, 2008.

ANDREOTTI, Giuliana. O senso ético e estético da paisagem. **RA'E GA** (Depto. Geografia – UFPR), v. 24, p. 05-17, 2012.

ARAÚJO, Maria Elisabeth de; RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto; MELO, Paulo Wanderley de. Pescadores artesanais, consumidores e meio ambiente: consequências imediatas do vazamento de petróleo no Estado de Pernambuco, Nordeste do Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 36, n. 1, 2020.

BERQUE, Augustin. **Médiance**: de milieux en paysages. 10 ed. Paris: Éditions Belin, 2000.

BERQUE, Augustin. **Écoumène**: introduction à l'étude des milieux humanis. Paris: Éditions Belin, 2010.

BERQUE, Augustin. O pensamento paisageiro: uma aproximação mesológica. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo. **Filosofia da paisagem**. Uma antologia. Lisboa, Portugal: Vniversitas, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p. 200-212.

BERQUE, Augustin. **Poétique de la Terre**: histoire naturelle et histoire humaine, essai de mesologie. Paris: Belin, 2014.

BERQUE, Augustin. **La pensée paysagère**. Paris: Aux éditions Éoliennes, 2016.

BERQUE, Augustin; FANG, Xiaoling. Comment ne plus “tuer le paysage”? Coloque Internacional Environnement, engagement esthétique et espace public: l'enjeu du paysage, 2007. **Mésologiques**, Blog, 29-12-2020. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1HvT0IL5p7Ww_RmRQRixXbpu4P0hDpJI/view. Acesso em: 11 de janeiro de 2021.

BRASIL. Medida provisória N. 1.000, de 2 de setembro de 2020. **Diário Oficial da União**, edição 170, seção 1, p. 3, 3 de setembro de 2020.

CARLOS, Ana Fani Alessandri (Coord.). **COVID-19 e a crise urbana**. São Paulo: FFLCH/USP, 2020.

CARMO, Eduardo Hage; TEIXEIRA, Maria Gloria. Desastres tecnológicos e emergências de saúde pública: o caso do derramamento de óleo no litoral do Brasil. **Cadernos de saúde pública**, v. 36, n. 2, p. 1-7, 2020.

CARTA aberta sobre a ocorrência de óleo no nordeste brasileiro. **Jornal da Usp**. 2019. Disponível em: https://jornal.usp.br/wp-content/uploads/2019/10/VF4_carta-aberta.pdf. Acesso em: 13 de novembro de 2020.

CORRÊA, Alessandra. Meio ambiente: o que aconteceu com os responsáveis por um dos maiores desastres dos EUA. 4/02/2019. **BBC News Brasil**. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-47121631>. Acesso em: 13 de novembro de 2020.

CLIMATE change and land. Special Report. **IPCC** - Intergovernmental Panel on Climate Change, 2019. Disponível em: <https://www.ipcc.ch/srccl/>. Acesso em: 10 de outubro de 2020.

CORRÊA, Larissa de Paula de Albuquerque; CORRÊA, Rayana Suelem Souza. Queimadas na Amazônia em 2019: uma análise sob o aspecto do direito internacional público ambiental. **Cadernos Eletrônicos Direito Internacional sem Fronteiras**, v. 2, n. 2, p. 1-17, 2020.

DARDEL, E. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

GASPAR, J. O retorno da paisagem à Geografia: apontamentos místicos. **Finisterra** – Revista Portuguesa de Geografia, XXXVI, 72, p. 83-99, 2001.

IBAMA. Manchas de óleo. Litoral brasileiro. **Site**. Disponível em: <http://www.ibama.gov.br/manchasdeoleo>. Acesso em: 13 de novembro de 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRETER, Ana Cecília; SOUZA JR., José Ronaldo de C. Economia Agrícola. Seção IV. **Carta de Conjuntura**, Ipea, n. 46, p. 1-28, 1º trimestre 2020.

MACHADO, Leandro. O que se sabe sobre o ‘Dia do Fogo’, momento-chave das queimadas na Amazônia. **BBC Brasil**, 27/08/2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49453037>. Acesso em: 10 de outubro de 2020.

MARANDOLA, Hugo Leonardo; OLIVEIRA, Livia de. Origens da paisagem em Augustin Berque: pensamento paisageiro e pensamento da paisagem. **Geograficidade**, v. 8, n. 2, p. 139-148, 2018.

NATALINO, Enrique Carlos. O petróleo e a governança energética global: dilemas contemporâneos. **Revive**, v. 2, n. 2, p. 165-188, 2017.

OLIVEIRA, Valdir de Castro; OLIVEIRA, Daniela de Castro. A semântica do eufemismo: mineração e tragédia em Brumadinho. **Reciis**, v. 13, n. 1, p. 13-38, 2019.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. Reforma Agrária, Grilagem das Terras Públicas e a Luta pela Terra e Território no Brasil. In: Universidad de Havana. (Org.). **Por una América Latina unida y sustentable**. 1ª ed. Havana: Distribuidora Nacional, 2015. p. 01-15.

PENA, Paulo Gilvane Lopes; NORTHROSS, Amanda Laura; LIMA, Mônica Angelim Gomes de; RÉGO, Rita de Cássia Franco.

Derramamento de óleo bruto na costa brasileira em 2019: emergência em saúde pública em questão. **Cadernos de saúde pública**, v. 36, n. 2, p. 1-5, 2020.

PILCHOWSKI, Robert Willian. Avaliação dos impactos de derramamento de óleo sobre a ictiofauna do altíssimo, alto e médio rio Iguazu, Paraná, Brasil. 2003. **Dissertação** (Mestrado em Ciências Veterinárias) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2003.

PILLA, Maria Cecília B. Amorim; SINNER, Rudolf von (Org.). **O ser humano em tempos de COVID-19**. Curitiba: PUPRESS, 2020.

SALGUEIRO, T. B. Paisagem e Geografia. **Finisterra** – Revista Portuguesa de Geografia, XXXVI, 72, p. 37-53, 2001.

SCHAMA, S. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SERRES, Michel. **Tempo de crise**: o que a crise financeira trouxe à tona e como reinventar nossa vida e o futuro. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

SILVÉRIO, Divino; SILVA, Sonaira; ALENCAR, Ane; MOUTINHO, Paulo. Amazônia em Chamas. **Nota técnica do Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia - IPAM**. IPAM, agosto de 2019. Disponível em: <https://ipam.org.br/bibliotecas/nota-tecnica-amazonia-em-chamas/>. Acesso em 05 de março de 2020.

TÉLLEZ-CHÁVEZ, Luciana; CARVALHO, Andrea. “O ar é insuportável”. Os impactos das queimadas associadas ao desmatamento da Amazônia brasileira na saúde. 26/08/2020. **Human Rights Watch; Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia; Instituto de Estudos para Políticas de Saúde**. Disponível em: <https://www.hrw.org/pt/report/2020/08/26/376135#4632>. Acesso em: 13 de novembro de 2020.

ZIZEK, Slavoj. **Pandemia**: COVID-19 e a reinvenção do comunismo. São Paulo: Boitempo, 2020.

WALLACE, Rob. **Pandemia e agronegócio**: doenças infecciosas, capitalismo e ciência. Trad. Allan Rodrigo de Campos Silva. São Paulo: Elefante; Igra Kniga, 2020.



A CRISE ECOLÓGICA COMO PONTO DE PARTIDA: POR UMA HERMENÊUTICA AMBIENTAL

Gustavo Silvano Batista

A questão ambiental aparece nos textos do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer em obras publicadas a partir dos anos 1970, após sua aposentadoria na Universidade de Heidelberg, em 1968, momento no qual está se dedicando à docência e publicações no Canadá e nos Estados Unidos. É neste momento, chamado por Grondin (2003, p. 312) de “segunda juventude”, que Gadamer realiza desdobramentos práticos de sua ontologia hermenêutica, o que vai se estender até seu falecimento, em 2002, aos 102 anos. É neste período que Gadamer se volta à diversas questões globais que mobilizam aquela época.

Sem perder de vista o grande impacto de “Verdade e Método”, sua principal obra publicada em 1960,

principalmente nos Estados Unidos, na Itália e no Canadá, Gadamer se ocupa em pensar como a hermenêutica filosófica contribui não só para a sobrevivência da filosofia no cenário contemporâneo, mas também como esta corrente pode lidar com questões de forte impacto geopolítico e sociocultural, que vão além da própria área da filosofia. Neste sentido, a tematização do caráter prático de seu pensamento, já presente em “Verdade e Método” (GADAMER, 1960), passa a ser traduzido e desdobrado como o elemento central no lidar com o mundo da vida e seus desafios atuais. E é neste contexto que Gadamer apresenta encaminhamentos para também participar das discussões sobre a crise ecológica, com forte impacto nas áreas de geografia, ciências sociais, arquitetura e urbanismo e na própria recente área ambiental.

Assim, tomando a questão ambiental filosoficamente, nos termos da crise ecológica, Gadamer considera tal evento como um momento comum e chave no qual todos os seres humanos que vivem no planeta, para além da circunscrição do território europeu, deveriam se ater. Em outras palavras, Gadamer ressalta a necessidade de considerarmos o caráter comum da questão até então nova naquele momento histórico. Ao colocá-la como um exemplo das questões comuns que poderíamos gerar mobilizações alternativas, Gadamer mostra o caráter urgente da inserção deste problema nas reflexões filosóficas atuais, indicando assim uma perspectiva de consideração e retomada da questão, frente aos novos desafios que aparecem cotidianamente na relação entre ser humano e ambiente.

Dito de outra forma, a emergência da crise ecológica e seus impactos tornaram-se uma oportunidade para colocar a discussão - ainda não devidamente esclarecida - e, ao mesmo tempo, ampliá-la para outras áreas, especialmente as humanidades, tendo em vista sua primeira vinculação com a ciência e tecnologia, fortemente focada em questões de sustentabilidade. Deste modo, a contribuição hermenêutica tem seu início

na recolocação da questão em outras bases, possibilitando novas discussões acerca da questão ambiental também no âmbito dos impactos humanos e ambientais, na perspectiva das humanidades e ciências sociais, como um outro modo de chegar à questão, sem perder de vista o caráter comum e aglutinador do problema, que precisa ser devidamente pensado. É neste ponto que a ontologia hermenêutica prática poderá se colocar como uma forma de tematizar filosoficamente a questão.

Gadamer recorda-nos da importância de tratar a questão ambiental em um horizonte mais amplo, pois a urgência que configura o problema requer uma investigação que deve exceder os elementos científicos constitutivos, efetivamente considerados nas análises e investigações ambientais. À medida que é considerada a relevância de pensar a questão em outros termos, também é evidenciada a participação dos seres humanos, tanto na transformação e eventual destruição do ambiente comum, assim como nas ações de conservação e preservação.

Deste modo, Gadamer afirma a problemática ambiental como um tema a ser inserido no horizonte dos problemas atuais incontornáveis e carentes de análise transdisciplinar, no qual a relação com o ambiente natural ou construído apresenta diversos níveis de perguntas a serem consideradas, especialmente em relação ao modo como o ser humano lida com o ambiente que, em última instância, o constitui. Por essa razão, não podemos ignorar, na perspectiva de Gadamer, as diversas formas de interação com o ambiente como passíveis de questionamento, tendo em vista o caráter comum da questão ambiental, o que podemos considerar como uma problemática de fundo.

Assim, a contribuição da hermenêutica filosófica indica não apenas um modelo básico de relação entre ser humano e ambiente comum, pensado como o âmbito dos mais diversos níveis de relações no qual o próprio homem está inserido. Da mesma forma, é importante considerar os impactos da ação humana no ambiente também como

um modo do próprio ambiente responder, o que podemos notar pelas mudanças climáticas e seus impactos na vida humana como um todo.

Do ponto de vista da hermenêutica prática de Gadamer, a pergunta acerca da questão ambiental não pode prescindir de colocar o problema de forma mais aprofundada, ou seja, para além das dicotomias que estruturam o lidar com o ambiente, nos termos de preservação/conservação, constitutivas de uma visão meramente técnica acerca do mesmo. Desta forma, pensar a condição de equilíbrio ou desequilíbrio do ambiente também está diretamente relacionada ao modo como a própria comunidade interage com o mesmo.

Podemos, portanto, afirmar que o questionamento interpretativo da hermenêutica contribui, em um primeiro momento, com uma reflexão acerca da colocação da questão. A elucidação da questão ambiental, ainda que formulada cientificamente, surge em meio à condição comunitária do próprio ser humano contemporâneo, organizado em cidades e países com interesses sociais, culturais e econômicos diversos. Neste sentido, a própria formulação do problema não pode ignorar a condição atual do lidar degradado que desenvolvemos em relação ao ambiente comum.

Ao mesmo tempo, do ponto de vista hermenêutico, a pergunta acerca do meio ambiente não pode ser feita sem problematizar os pressupostos filosófico-científicos presentes na relação desde sempre estabelecida entre ser humano e ambiente, marcada fundamentalmente pela utilização da natureza como recurso a ser explorado e, ao tempo que recorremos à mesma para a sobrevivência humana, vem a reboque um processo de degradação cada vez mais avassalador.

Em termos estritamente filosóficos, a colocação da questão ambiental também significa a investigação das heranças metafísico-científicas presentes no discurso e nas ações ambientais que, em grande medida, são formuladas cientificamente. Por isso, é importante não ignorar as

heranças próprias da relação básica dos seres humanos com o ambiente que o circunda, especialmente aquelas que não foram traduzidas cientificamente. Relacionar diversas formas de saberes acerca do ambiente comum também pode significar um outro processo ecológico no qual o ambiente pode se beneficiar. É neste sentido que uma revisão da questão ambiental a partir do pensamento hermenêutico pode contribuir na tentativa de questionar não somente os impactos da ciência e tecnologia no meio ambiente, especialmente na perspectiva da crise ecológica, mas de repensar o ambiente a partir dos mais diversos discursos relacionados à constituição e relação vital com os ambientes.

Assim, a pergunta sobre o meio ambiente e sua atual condição é, portanto, repensada a partir de sua relação com a esfera da vida prática em comum dos humanos, como cidadãos que participam de uma mesma urbanidade e, por isso, responsáveis pelas decisões que a vida em comum requer.

Dito de outro modo, Gadamer situa a questão ambiental no âmbito filosófico da pergunta pela compreensão¹, essencialmente prática, modo básico de ser dos seres humanos com os outros. Esse compreender não poderia prescindir do ambiente natural ou construído onde o mesmo ser humano vive e convive com outras formas de vida. Frente à atual situação de desequilíbrio ambiental, sinal do domínio cada vez maior do capitalismo e das indústrias, a hermenêutica recorre à condição comunitária humana, seja na vida no campo ou nas cidades, como um modo eficaz de perguntar sobre o ambiente comum.

Na obra “A Razão na Época da Ciência”, Gadamer (1983) faz pela primeira vez referência ao problema ambiental como uma das preocupações mais urgentes

1 Do ponto de vista da hermenêutica filosófica, nossa relação com as coisas em geral se dá enquanto “compreensão”. Ou seja, antes de qualquer pensamento ou ação, compreendemos, porque estamos desde sempre situados. Como afirma o próprio Gadamer (1998, p. 59), “compreender é o participar de uma perspectiva comum”.

de nosso tempo, situando a questão no horizonte da vida prática, marcada pela gradativa tecnificação da vida humana, diretamente relacionado ao domínio da ciência positiva e tecnologia. É neste horizonte que o problema ganha contornos de uma crise ecológica. Diz Gadamer (1983, p. 54):

[...] uma experiência mais geral, que apela para a nossa razão prática, ao tornar conscientes os limites de nossa racionalidade técnica: a crise ecológica. Esta crise reside no fato de que um crescimento potencial de nossa economia e nossa técnica, se seguirmos o caminho no qual nos encontramos atualmente, provocará, em um tempo não muito distante, a impossibilidade de vida neste planeta.

A relevância do tema da crise ecológica surge, do ponto de vista de Gadamer (1983), como uma preocupação que indica uma questão prévia e urgente, que também deve ser considerada no horizonte do questionamento ambiental: a recuperação de um tipo de racionalidade que não se limita aos processos puramente técnicos. Ou seja, é necessário recuperar a razão prática, ofuscada pela razão técnico-científica moderna, em termos de uma racionalidade cidadã, reinserida na vida comunitária com os outros. É o processar da razão prática, enquanto práxis vital, que promoverá um outro modelo de pensamento prático que possibilite repensar a vida humana na terra, diante dos cada vez mais incisivos impactos da ciência e da tecnologia, especialmente na ecologia. Tal postura não diz respeito apenas às demandas da condição humana atual em sua relação com o meio ambiente, mas também ao próprio modo como o ambiente é pensado, para além de uma reserva de ser explorada.

Neste contexto, Gadamer (1983) afirma ainda que a crise ecológica é efeito de um modelo de razão, profundamente instrumentalizada, ou seja, a razão científica moderna transformada em razão instrumental,

na qual a esfera prática da vida humana aparece como um momento marcado por uma estrutura de pensamento técnico dominante que, por conseguinte, permite ao homem lidar com todas as coisas como recursos disponíveis. Tal concepção instrumental, muito presente na relação com o ambiente natural, contribuiu para um esvaziamento do sentido genuíno de práxis, gerando impasses no próprio lidar com o ambiente, à medida que o mesmo passou a ser visto, usando uma expressão de Heidegger, como ‘fundo de reserva’, o que indica uma das causas – a mais metafísica – da crise ecológica.

Ao mesmo tempo, Gadamer (1983) sugere que a crise ecológica é um momento trágico comum, ou seja, uma abertura na qual poderíamos ainda reivindicar algum equilíbrio entre razão prática e técnica científica. E isso através de uma atividade de revisão do domínio da razão instrumental, à medida que esta poderia ser repensada em um âmbito prático mais amplo, buscando o equilíbrio com o próprio lidar instrumental, que no momento atual é inevitável, sem perder de vista o caráter social e comunitário da questão ambiental, também presentes como questão na esfera da crise ambiental.

Em um outro artigo, publicado em 1988, Gadamer volta a falar da temática ambiental, apontando um aspecto mais drástico da crise ecológica, ou seja, a consciência da finitude dos ‘recursos naturais’ diante da intensa e cada vez maior exploração técnico-científica que, por conseguinte, acarretaria diversos problemas mais graves para a vida humana na terra. Cito Gadamer (1988, p. 40-41):

Atualmente as necessidades energéticas da humanidade estão sendo satisfeitas mediante a exploração irracional e cega das fontes de energia, do que em alemão se denomina *Raubbau*. Assim eram chamados no passado os procedimentos que acarretavam as transformações irreversíveis, por exemplo, o esgotamento das florestas e das lavouras. É

conhecido o caráter limitado das reservas de carbono, petróleo e gás natural, seu esgotamento é, em última instância, um processo irreversível. A longo prazo, somente a energia nuclear, e talvez a energia solar, constituirão as únicas soluções, por mais perigosas que pareçam.

É interessante perceber como Gadamer (1988), no âmbito da discussão acerca da vida da terra, aponta a busca de recursos naturais finitos como o caminho de destruição irreversível da natureza e, ao mesmo tempo, faz referência, ainda nos anos 1980, das energias consideradas limpas, como a energia solar. Mesmo com ênfase na irreversibilidade da destruição ambiental, Gadamer (1988) aponta um caminho de equilíbrio, que deveria ser cultivado pela racionalidade humana, à medida que não tem alternativas ao ambiente onde a vida está constituída. E isso significa um olhar – considerado hermenêutico – de buscar lidar com o ambiente de um modo profundamente prático.

O modo como Gadamer (1988) coloca a questão ambiental – em termos da crise ecológica – também poderia ser pensada conforme a formulação do filósofo ambientalista Ulrich Melle (2010, p. 359), ao discorrer sobre os desdobramentos da crise ecológica, cerne inicial da questão ambiental, conforme a seguir:

A desintegração da ecologia planetária com sua onda de extinções tem significado e importância para nós, não apenas como uma ameaça a nossa sobrevivência e a continuação de nossa civilização. A marca humana no planeta e seus ecossistemas se torna cada vez maior. O crescimento das infra-estruturas e instalações técnicas, dos assentamentos humanos e aglomerações urbanas, dos locais industriais, da mineração, da silvicultura, da pesca e da pecuária leva a que uma parte cada vez maior da superfície do planeta seja transformada radicalmente de sua condição natural em forma humana e determinada pelo homem, uma forma

que mudará e será constantemente refeita segundo critérios de rentabilidade econômica.

O cenário descrito por Melle (2010) apresenta um quadro de intensa e irreversível transformação do ambiente natural pelo homem e, ao mesmo tempo, a reivindicação de uma atitude de pensamento que possa recolocar a relação com o meio ambiente de outro modo. As mudanças provocadas pela razão técnico-científica, promovidas pelas sociedades humanas, apresentam impactos que não se limitam a problemas surgidos na exploração dos recursos naturais, mas também no âmbito da vida humana, especialmente nos modos de vida nas cidades. O trecho também indica a necessidade de uma mudança na relação com ambiente, considerando outras relações técnico-científica, econômica e industrial, que não abrissem mão de um profundo senso de sustentabilidade que pudesse guiar a relação com o ambiente. Pois o que está em jogo, seguindo Melle (2010), é a própria manutenção da qualidade da vida humana enquanto um modo de ser integral de relação com o ambiente comum.

Tanto na perspectiva de Gadamer quanto na de Melle, uma nova relação com o ambiente é o primeiro passo no lidar com a questão ambiental. O que significa o seguinte: elaborar a questão é, ao mesmo tempo, realizar uma profunda revisão dos atuais critérios científicos, técnicos, econômicos e industriais, tidos como os mais relevantes elementos de relação com o ambiente. Assim, é importante levar em conta outros aspectos que também estão em jogo, embora muitas vezes desprezados: outros elementos comunitários e tradicionais, que lidam com um outro tipo de racionalidade alternativa à meramente instrumental, que poderíamos compreender como fundamentalmente práxis. O que vai orientar o lidar com os aspectos essencialmente éticos e políticos que estão em jogo na relação com o ambiente. Em termos hermenêuticos, trata-se de um retorno à esfera

do pensamento prático da vida humana em comum, que poderá oferecer alternativas, encaminhamentos, ou ainda possíveis soluções para um melhor lidar com a questão ambiental. É nesta orientação que, na perspectiva hermenêutica, poderíamos vislumbrar algum encaminhamento equilibrado no tratamento devido ao ambiente, tomado como uma questão relevante.

Tal perspectiva indica também que a crise ecológica, intensificada pela relação industrial e econômica com o meio ambiente, orientada para a crescente exploração dos recursos naturais, não parece indicar, por si só, uma forma diferente de lidar com o problema, pela própria natureza do pensamento que a provocou e ainda se encontra presente nestas perspectivas predatórias, subjacente ao modo convencional de lidar com as coisas em geral. O pensamento técnico-científico, que lida com as coisas, do ponto de vista da indústria e economia, como meios para algum fim, não poderia dar conta da manutenção do ambiente, por uma via também técnico-científica somente. É preciso avançar para um outro nível de racionalidade que situe a razão técnico-científica em sua própria esfera.

É neste sentido que a crise ecológica, na perspectiva de Gadamer, é uma oportunidade de considerar a questão ambiental em novos termos, problematizando os pressupostos básicos sedimentados no atual modo de lidar com o 'meio ambiente', tanto no atual discurso de exploração contínua dos recursos naturais - que supostamente contribuiriam para uma melhor vida humana -, quanto no próprio discurso de temática ecológica, em um primeiro momento formulado estritamente pela própria ciência, que se enquadraria na razão instrumental e, por conseguinte, justificada nos âmbitos econômico e industrial.

Neste sentido, a hermenêutica filosófica faz uma convocação a dar um passo à frente. Repensar a relação entre homem e ambiente é, antes de mais nada, repensar a relação, ou seja, questionar os pressupostos próprios

de um pensamento técnico que está desde já atuantes no próprio modo como a relação se dá, o que pode ser visto na formulação do próprio discurso ecológico convencional.

Mas ainda poderíamos nos perguntar: qual o sentido de repensar filosoficamente a relação entre homem e ambiente? Significa retomar e problematizar outros níveis de relação com ambiente, especialmente os que tratam tal relação como fim em si mesma e não como um meio para obtenção de algo. Ou seja, o ambiente não pode ser repensado simplesmente como um meio para obtenção de lucro ou para uma exploração técnico-industrial, ou ainda em termos científicos estritamente. Trata-se de pensá-lo como um lugar onde, antes de tudo, nos relacionamos essencialmente com os outros seres humanos e não humanos; ou seja, um âmbito onde estabelecemos relações humanas profundas, vínculos comunitários de diversos níveis, o que também apresenta relevância ambiental. Em outros termos, não há espaço vivido, situado e habitado que não esteja desde sempre inserido no ambiente comum.

Dito de outra forma, o questionamento acerca do ambiente comum como uma pergunta hermenêutica prevê também uma investigação segundo a qual é primordialmente considerar a relação dos seres humanos com o ambiente, enquanto uma relação com o ambiente onde habitamos e, por essa razão, o transformamos, pois desde sempre nos relacionamos com os outros comunitariamente, compartilhando lugares, culturas e linguagens diversas. Tal aspecto hermenêutico possibilita pensar, por exemplo, a cidade enquanto um ente multifacetado, que está fundada como ambiente e lugar, isto é, enquanto um espaço onde a práxis (e as relações ético-políticas) deve estar em jogo, em função do equilíbrio com os demais elementos que a compõe. Neste sentido, pensar uma ecologia urbana, de um ponto de vista hermenêutico, significa repensá-la enquanto um ambiente situado e comum, atravessado por

temporalidades e sentidos diversos, onde a vida humana acontece efetivamente. Trata-se, em uma palavra, de repensar o próprio sentido da ecologia para além dos ambientes naturais.

Contudo, tal perspectiva hermenêutica, que parte da relação básica e prática entre cidadãos, enquanto participantes da vida urbana, atravessa um horizonte no qual está em jogo uma série de ações humanas que, mesmo relacionadas com a vida na cidade, vão muito além de seus limites; ou seja, questões como as extinções de espécies, mudança climática, poluição, esgotamento de recursos naturais, etc. marcam tanto a vida na cidade quanto os esforços de conservação e/ou preservação do meio ambiente, alternativas de vida com baixo consumo na cidade, sustentabilidade, etc. Ambos os encaminhamentos – de preservação ou destruição – podem ser repensados a partir de um ponto de vista hermenêutico, partindo de uma outra perspectiva de vida urbana, que, como já afirmamos, está sempre, fundamentalmente, em relação com a questão ambiental.

Deste modo, pensar uma nova ecologia, enquanto ecologia interpretativa, que parte de uma revisão da estrutura metafísica (própria do discurso dos biólogos, cientistas, engenheiros, arquitetos) inerente ao discurso ambiental, não deixa também de evidenciar elementos hermenêutico-práticos que estão em jogo nesta questão (a voz de pescadores, agricultores, povos originários, comunidades tradicionais, organizações sociais). Há, portanto, na abordagem hermenêutica, uma oportunidade de reorientação do homem em sua relação com o seu próprio ambiente. É esse, para Gadamer, o primeiro passo para vislumbrar um caminho para enfrentar os atuais desdobramentos da questão ambiental. Isto quer dizer que o caminho hermenêutico pode ser uma via alternativa para uma outra abordagem do discurso ecológico, nos termos de uma ampliação da consciência histórico-hermenêutica, em seu diálogo genuíno com o meio ambiente e os efeitos que a questão provoca

em seus mais diversos níveis. Como afirma o filósofo ambientalista Martin Drenthen (2013, p. 225),

A hermenêutica filosófica baseia-se no pressuposto de que as pessoas constituem suas próprias vidas em contextos normativos mais amplos. A hermenêutica ambiental concentra-se em questões ambientais importantes para as pessoas, já que os ambientes incorporam exatamente tais contextos.

Neste sentido, uma hermenêutica do ambiente não deve perder de vista que há uma conexão fundamental entre os ambientes e as pessoas, ou seja, entre a comunidade e seu lugar. Ou seja, como um modo de ser que está em jogo na relação mais básica entre homem e ambiente. Tal compreensão, atuante na relação com o ambiente, é um processo efetivo, não somente porque lidamos com o mesmo como um texto a ser interpretado que, ao mesmo tempo, à medida que o lemos e buscamos seu sentido, termina por também nos constituir; mas porque é contínuo e sempre novo o diálogo próprio inerente ao modo como nos relacionamos com nosso ambiente, sem duvidar que o próprio meio ambiente sempre tem algo a nos dizer.

Por isso, é fundamental entender a relevância do questionamento hermenêutico acerca do ambiente e, por conseguinte, suas consequências práticas. É essencial e possível refundar a ecologia, em termos hermenêuticos, considerando os mais diversos desenvolvimentos científicos relacionados à contínua e inevitável tecnificação da natureza, não se restringindo aos mesmos como as únicas fontes de questionamento sobre ambiente. Todavia, ainda poderíamos nos perguntar: seria possível sustentar um discurso ecológico a partir de outros elementos distintos dos científicos? Por fim, qual o alcance ético-político da reflexão hermenêutica sobre o meio ambiente? Cabe aqui pensar em alguma forma de alteridade ambiental?

Uma hermenêutica ambiental poderia orientar-se na relação do homem com o seu ambiente, não se constituindo simplesmente um método qualitativo de pesquisa a ser aplicada em algum problema específico. Como se trata de uma pergunta filosófica, o interesse principal seria indicar algum tipo de orientação de pensamento que, por conseguinte, pudesse contribuir para novos discursos, teorias e práticas acerca do ambiente. O exame do papel da interpretação nas relações humanas com ambientes deve também passar pela análise de casos concretos, nos quais as relações humano-ambientais são pensadas a partir das diferentes interpretações e perspectivas, considerando inclusive as consequências de tais relações para a própria vida em comum.

Um dos principais encaminhamentos de um pensamento ambiental hermenêutico, em termos de uma ecologia interpretativa, é a consideração realizada por alguns ambientalistas na tentativa de pensar conteúdos e compromissos éticos relacionados a ambientes concretos, partindo da relação com o próprio ambiente como princípio de alteridade, tanto para pensá-lo quanto para transformá-lo ou conservá-lo. Assim, amplia-se a relação dialógica, outrora pensada a partir de textos e narrativas, para os lugares nos quais os humanos se encontram e, por relação, são preenchidos de sentidos sempre novos.

Por fim, acreditamos que a contribuição de uma hermenêutica ambiental se dará com o reconhecimento das múltiplas interpretações dos ambientes – enquanto lugares – onde os seres humanos vivem, por meio da problematização das relações, a partir das quais é fornecido diversas e contínuas mediações linguísticas, em constantes mudanças, a partir das quais estamos a caminho de possíveis compreensões. Tais interpretações possibilitam contínuas revisões sobre o que se assume como pressuposto estruturado e sedimentado. Repensar nossa práxis ambiental – que orienta nosso cotidiano –, confrontando os diversos discursos, pode possibilitar uma ampliação de nossa relação com os ambientes habitados,

tornando a vida em comum cada dia mais desafiadora, humanamente responsável e, por conseguinte, ainda possível.

Referências

DRENTHEM, Martin. New Nature Narratives: Landscape Hermeneutics and Environmental Ethics. In: CLINGERMAN, Forrest; DRENTHEM, Martin; TREANOR, Brian; UTSLER, David (ed.). **Interpreting Nature: the emerging field of Environmental Hermeneutics**. New York: Fordham University Press, 2013. p. 225-241.

GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode**. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.

GADAMER, Hans-Georg. **A Razão na Época da Ciência**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, Hans-Georg. **O Problema da Consciência Histórica**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

GRONDIN, Jean. **Hans-Georg Gadamer: a biography**. New Haven: Yale University Press, 2003.

MELLE, Ulrich. Reflections on the Ecological Crisis and the Meaning of Nature. In: NENON, T.; BLOSSER, P. **Advancing Phenomenology: essays in honor of Lester Embree**. New York: Springer, 2010. p. 357-369.



REFLEXÕES HERÉTICAS SOBRE A ECOLOGIA DECOLONIAL

Werther Holzer

Este texto, tem como tema geral as interfaces entre a Fenomenologia e a Política, suas raízes estão assentadas sobre um curso de curta duração, ministrado em agosto de 2014 na Unicamp, que teve como fio condutor o livro “Essais Herétiques” de Jan Patočka (2016). Foi redigido a partir de uma participação recente em outro evento promovido pela Faculdade de Ciências Aplicadas da Unicamp, o II Colóquio Internacional Fenomenologia e Política, realizado em agosto de 2022, tendo como tema: “O mundo natural de Jan Patočka e as heréticas historicidades territoriais da América Latina”. Se apresentou, assim, uma oportunidade para que eu recuperasse um diálogo com a obra do filósofo agora associado à construção de um pensamento, necessário e urgente, que reflita autonomamente sobre as nossas especificidades americanas em um mundo pensado globalmente a partir dos europeus.

A discussão aqui apresentada contrapõe os “Ensaio Heréticos” do filósofo, que em situação “periférica”, cerrado pela “cortina de Ferro”, que cindiu a Europa após a II Guerra Mundial, e que reafirma a linhagem do pensamento europeu a partir dos filósofos gregos, com a “Ecologia Decolonial”, do jovem pensador caribenho Malcolm Ferdinand (2022), que a refuta.

O princípio que fundamenta este texto é de que o “decolonial” é um assunto a ser discutido pelo colonizado e não pelo colonizador.

O filósofo europeu, que propõe a reconstrução da Europa a partir de *pólemos*, no último parágrafo de seu livro, oferece uma pergunta que servirá para dar início às reflexões que virão a seguir:

[...] não se estará abrindo aqui [na renovação da visão que Heráclito tinha do ser como *pólemos*, forjado na frente de batalha] algo do sentido irrecusável da história da humanidade ocidental, que hoje se converte em sentido da história do homem em geral? (PATOČKA, 2016, p. 179).

Pergunto em contrapartida: está dada, então, a história da humanidade ocidental como a “História”?

Neste sentido não há saída para a separação operada inicialmente pelos gregos entre homem e natureza? Que também se reflete, ainda na chamada Grécia Clássica, num projeto colonial e num processo de escravização dos mais pobres e dos despossuídos?

Seria o sentido de História do colonizador europeu o mesmo sentido de História do colonizado, seja ele americano, asiático, africano, australiano ou polinésio?

Vernant (1990, p. 462-463) nos fala do nascimento da filosofia e da cidade na Grécia Clássica:

1 Tradução livre de: “[...] no estará abriendo aqui algo Del sentido irrecusable de la historia de la humanidad ocidental, que hoy se convierte en sentido de la historia del hombre em general?”.

A solidariedade que constatamos entre o nascimento do filósofo e o aparecimento do cidadão não é de nos surpreender. Na verdade, a cidade realiza no plano das formas sociais esta separação da natureza e da sociedade que pressupõe, no plano das formas mentais, o exercício do pensamento racional. Com a cidade a ordem política destacou-se da organização cósmica; aparece como uma instituição humana que é o objeto de uma indagação inquieta, de uma discussão apaixonada. Neste debate, que não é somente teórico, mas no qual se afronta a violência dos grupos inimigos, a filosofia nascente intervém com plena competência. A “sabedoria” do filósofo designa-o para propor os necessários remédios à subversão que provocaram os começos de uma economia mercantil.

Neste sentido o colonialismo se inicia exatamente com os gregos e os fenícios e se falaremos do decolonial será necessário nos remetermos às suas origens.

As reflexões de Patočka (2016) podem nos ajudar neste percurso, ao propor que houve um surgimento simultâneo da política, da história e da filosofia, ao que acrescento, do colonialismo que impulsionou o surgimento da moeda e das cidades planejadas.

No entanto, é discutível se podemos falar em “europeu” antes de 1492. Parto do princípio, colocado por Dussel (1993) e Todorov (1988), por exemplo, de que o que chamamos hoje de “europeu”, só ganhou existência a partir do momento em que afirma a sua identidade e sua cultura pelo descobrimento (encontro) do outro, especialmente do nativo americano.

Esta afirmação identitária implica na anulação deste outro, seja ignorando a sua humanidade, seja se assentando sobre seus lugares como se ali não houvesse ninguém.

A atitude destes europeus que se aventuraram no “descobrimento” foi de submeter tudo e todos à sua indústria e a seu comércio. Neste sentido a política era

exercida pelo príncipe, segundo os princípios muito bem delineados por Maquiavel.

Houve uma simplificação da história e do mundo, que, segundo Dussel (1993), marca o início da Modernidade. Como propõe Ronai (2015), asua redução à história do príncipe, que é o corpo da nação, a negação de outras histórias, e de outras paisagens em favor da paisageidade (*paysageté*), planejada pelos empreendedores. Neste sentido, a partir do Renascimento, ou seja, da Modernidade nos é negado o próprio corpo: ele está no mundo somente a partir das funções que lhe são atribuídas.

Se em seus países de origem o parentesco e o compadrio, baseados no cristianismo, ou seja, pela sobrevida do Império Colonial Romano, reciclado em Igreja Católica Apostólica Romana, orientavam a política, as relações sociais e econômicas e, principalmente, as interpessoais, seconfigurando um ser-no-mundo que organiza o espaço geográfico calcado nestas tradições, nos novos mundos conquistados foi se delineando uma nova atitude de agenciamento, que passava pela identificação e determinação do que era selvagem e pela sua domesticação.

O dicionário Michaelis tem um rol de definições para a palavra “selvagem” que enumero a seguir:

- 1 Que é próprio das selvas; agreste, selvático, silvático, silvestre.
- 2 Diz-se de solo inculto, que geralmente não serve para o cultivo; estéril.
- 3 Que habita as selvas e não mantém contato com pessoas civilizadas.
- 4 Que nasce, cresce e vive naturalmente, sem cuidados especiais; silvestre, silvícola.
- 5 Diz-se de animal que ainda não foi domesticado; indomado.
- 6 Diz-se de animal que se torna feroz e violento com facilidade.
- 7 FIG Que revela crueldade ou furor; feroz.
- 8 FIG Que nasce ou se desenvolve de maneira desordenada, sem controle ou regras.

1 QUE ou aquele que não é civilizado ou apresenta um índice primitivo de civilização; bárbaro.

2 POR EXT Que ou aquele que se isola, que evita o convívio com outras pessoas.

3 FIG Que ou aquele que é grosseiro, arisco ou intratável.

4 GENÉT Diz-se de ou fenótipo (ou genótipo) que predomina em populações silvestres ou em organismos mantidos em laboratórios (SELVAGEM, 2022).

Enquanto que a ação de domesticar é definida como:

1 Tornar(-se) doméstico ou caseiro (animal selvagem); adestrar, amansar, domar.

2 FIG Tornar(-se) sociável; civilizar(-se).

3 Ter controle sobre (uma força da natureza); controlar, dominar (DOMESTICAR, 2022).

Colocando-se em termos do pensamento ocidental, trata-se de trazer para história quem, ou o que, está na pré-história.

Trata-se aqui da história escrita, que recusa as versões cambiantes da tradição oral, que estabelece positivamente o que ocorreu em determinado período de tempo, em uma certa porção do espaço como a única possibilidade. Que controla o incontrolável, qual seja a vida cotidiana e as relações interpessoais e, também, os ciclos da Terra, submetendo-os ao ato de ordenar, adestrar, controlar, regerar, ou seja, civilizar.

Este controle se dá sobre o mundo e não apenas sobre a materialidade das coisas. O mundo, a partir de determinada técnica (civilizatória) é reduzido à recurso.

Reduzir à recurso se trata, em princípio, de relativizar a corporeidade da coisa (que pode ser humana, animal, vegetal ou mineral) tornando-a matéria prima, informe, a ser definida por seu processamento e transformação em produto, que é, potencialmente, mercadoria.

Esta oposição entre o selvagem e o domesticado está na raiz de uma dupla fratura, colonial e ambiental da

modernidade que separa a história colonial e a história ambiental do mundo (FERDINAND, 2022). Fratura que

fica totalmente oculta por trás do argumento falacioso de que os não Brancos não se preocupam com o meio ambiente ou então relegada a tema secundário ao ‘verdadeiro’ objeto da ecologia (FERDINAND, 2022, p. 20).

Este texto, seguindo a proposição de Ferdinand (2022), aponta para a direção de que esta fratura é o problema central da crise ecológica abalando a maneira como é pensada e suas traduções políticas.

Ferdinand (2022, p. 19-21) identifica os dois lados desta fratura:

1. decorre desta ‘grande partilha’ da modernidade, a oposição dualista que separa natureza e cultura, meio ambiente e sociedade, estabelecendo uma escala vertical de valores que coloca ‘o Homem’ acima da natureza; [...]
2. abrange também uma homogeneização horizontal e esconde as hierarquizações internas de ambas as partes. De uma parte, os termos ‘planeta’, ‘natureza’ ou ‘meio ambiente’ escondem a diversidade de ecossistemas, dos lugares geográficos e dos não humanos que os constituem. [...] De outra parte, os termos ‘homem’ ou ‘*anthrōpos*’ mascaram a pluralidade dos humanos, colocando em cena homens e mulheres, ricos e pobres, Brancos e não Brancos, cristãos e não cristãos, doentes e saudáveis.

Aqui “Branco” não se refere à cor da pele, se refere a quem foi sonogado o mundo ou, segundo os parâmetros da Modernidade, aos selvagens, aos que não tem história.

Dussel (1993, p. 20), faz uma ácida crítica à Hegel, sobre esse apagamento de continentes inteiros e, por consequência de seu conteúdo:

A soberba européia (o “orgulho” hegeliano que Kierkegaard tanto ironizava) mostra-se [...]

de maneira paradigmática. Mas, no final das contas, também a Ásia desempenha um papel puramente introdutório, preparatório, infantil no “desenvolvimento” da História Mundial. De fato, como a História Mundial se move do Oriente para o Ocidente, era necessário descartar primeiro a América Latina [...] e a África (o Sul bárbaro, imaturo, antropófago, bestial). [...] Mas na Ásia o espírito está em sua infância; [...]. É a aurora, mas de modo algum a culminação da História Mundial. O começo e o fim da História é a Europa.

Ferdinand (2022, p. 94) contrapõe ao “Branco”, o “Negro”, considerando que:

O essencialismo ancorado no uso da palavra “Negro” permitiu que se pensasse erroneamente que esta condição social e política era inerente à epiderme Preta e dizia respeito apenas aos humanos. Aqui a palavra “Negro” não designa mais uma cor de pele, um fenótipo, tampouco uma origem étnica ou uma geografia particular. Ela designa todos aqueles que estiveram e estão no porão do mundo moderno: os fora-do-mundo. Aqueles cujas sobrevivências sociais são atingidas por uma exclusão do mundo e que são reduzidos a seu “valor” energético.

Patočka (2016) intui esta fratura, apesar de oferecer uma solução muito diversa da colocada por Ferdinand (2022). Segundo ele “certamente, parece que o devir das grandes civilizações se diferencia essencialmente do devir humano ‘natural - como parte da natureza -’ [...]”² (PATOČKA, 2016, p. 64).

O filósofo, então, propõe que se separe o devir humano, que aqui interpreto como tornar-se humano, em três níveis: o a-histórico, “que se desenvolve no anonimato

2 Tradução livre de: “Ciertamente, parece que el devenir de las grandes civilizaciones se diferencia esencialmente del devenir humano ‘natural’ - como parte de la naturaleza -”.

do passado e no puro ritmo da natureza”³; o pré-histórico, “onde existe a memória coletiva na forma de tradições escritas”⁴; o da história em seu sentido próprio, com o “intento de renovar e endireitar a vida”⁵ (PATOČKA, 2016, p. 65).

A história se manifesta como “a vida a descoberto, a vida do alçar-se, da iniciativa – uma vida que não conhece pausa nem alívio – que não tem somente metas e conteúdo da vida aceita. Ela é por completo uma vida distinta”⁶ (PATOČKA, 2016, p. 69).

Ricoeur (2016), no prefácio, da tradução francesa de “Ensaio Heréticos”, nos oferece um panorama deste movimento de Patočka que substitui a ideia de um mundo natural calcado no pré-científico, como proposto por Husserl, que considera ainda idealista, por outro, mais próximo de Heidegger, ao considerar que:

este homem em sua totalidade, com sua capacidade de conhecimento, de ação e de sentimentos está aberto para o mundo. [...] esta **abertura** [...] é uma constituição ontológica que precede a nossa tomada de consciência [...] assim se desvanece a esperança de se encontrar, sob as estratificações do conhecimento objetivo e das visões de mundo, uma invariante qualquer: é preciso reconhecer, sobretudo, que todos os mundos históricos onde se recolhem as eclosões e os eclipses do ser dos seres são “naturais” (RICOEUR, 2016, p. 236, destaques no original).

Em Heidegger a historicidade “deve ser concebida como um modo de ser histórico anterior a toda consciência

3 Tradução livre de: “que se desarrolla em el anonimato de lo pasado y en el puro ritmo de la naturaleza”.

4 Tradução livre de: “donde existe la memoria colectiva en forma de tradiciones escritas”.

5 Tradução livre de: “intento de renovar y enderezar la vida”.

6 Tradução livre de: “La vida al descubierto, la vida del alzarse, de la iniciativa – una vida que no conoce pausa ni desahogo – no solo tiene unas metas y un contenido distintos a los de la vida aceptada”.

histórica e também ao conhecimento histórico, a historiografia” (RICOEUR, 2016, p. 236).

Para Patočka, este ocultamento do ser “designa a perda de toda a segurança colocando o homem e a sua liberdade totalmente a descoberto. É o que ele denomina de condição problemática característica da idade histórica” (RICOEUR, 2016, p. 236).

Para Patočka (2016, p. 69, destaques no original):

Sem elevar-se ao sobre-humano, a vida a descoberto se torna livremente humana. Por conseguinte significa, sem dúvida, que é uma vida situada naquela fronteira que faz da vida um encontro com o ente. É uma vida na fronteira de tudo que é. [...] Esta vida não se desprende de sua contingência mas, tampouco, se entrega passivamente a ela. Ao mostrar-se a possibilidade da vida autêntica, foi aberto também, pela primeira vez, **o mundo**⁷.

Demarcada aqui a diferença entre a **abertura** heideggeriana, “que depende das atividades humanas que as compilam, as examinam e as transmitem ao arbítrio das **tradições**” (RICOEUR, 2016, p. 236, destaques no original), e este mundo antevisto por Patočka (2016, p. 70, destaques no original), em que “[...] este todo agora lhe fala **imediatamente**, sem tradições nem mitos que o amortizem”⁸.

Neste sentido, para Patočka (2016), esta renovação do sentido da vida, trás consigo o surgimento da vida política e da vida filosófica que, segundo Platão e Aristóteles, se traduz no espanto (*Thauma*), que leva à sabedoria.

7 Tradução livre de: “Sin elevarse hasta lo sobrehumano, la vida al descubierto se hace libremente humana. Todo ello significa, sin embargo, que es una vida situada en aquella frontera que hace de la vida un encuentro con el ente. Es una vida en la frontera de todo lo que es. [...] Esta vida no se desprende su contingencia pero tampoco se entrega pasivamente a ella. Al mostrarse la posibilidad de la vida auténtica, se le abrió también por primera vez **el mundo**”.

8 Tradução livre de: “Este todo ahora que habla **imediatamente**, sin tradiciones ni mitos que amortigüen”.

Para trazer a questão da história para a contemporaneidade Patočka (2016) dialoga com Arendt e sua proposição da vida política como liberação da privacidade da vida. Deste modo

a vida política é aquilo que subitamente coloca o homem ante a possibilidade de um todo da vida e uma vida no todo. A vida filosófica se aferra a este tronco e desenvolve o que nele se encontra encoberto, cerrado⁹ (PATOČKA, 2016, p. 71).

Segundo Ricoeur (2016, p. 236-237)

essa interpretação do mundo pré-histórico como sujeição regida pela amizade com os deuses enfatiza, ao preço de uma completa reorientação, a análise de Hannah Arendt sobre a ausência de horizonte histórico do trabalhador. Este horizonte é limitado pela reprodução da vida e a consumo-consumação dos produtos do trabalho.

Ainda segundo Ricoeur (2016, p. 237, destaques no original), Patočka substitui a trilogia *labor, work, action* de Arendt, por outros três movimentos da vida: “aceitação, onde todo excesso é compensado pela reparação [...]; **defesa**, que pertence a economia do trabalho; o terceiro movimento fundamental da vida é a verdade”, sendo que este poder de abertura só é reconhecido enquanto tal sob o regime da problematidade.

Para o homem problemático, nos diz Patočka (apud RICOEUR, 2016, p. 237, destaques no original), “o propósito reside na vida **livre** como tal, se nele próprio ou em outra pessoa está lá uma vida que ninguém coloca em abrigo”.

Ricoeur (2016, p. 237) observa que se Patočka se recusa a idealizar a consciência, por outro lado idealiza a cidade grega:

⁹ Tradução livre de: “La vida política es aquello que súbitamente pone al hombre ante la posibilidad de un todo de la vida y una vida em el todo. La vida filosófica se aferra a este tronco y desarrolla lo que en él se encuentra embozado, encerrado.”

É, com efeito, sob a égide de Heráclito de Éfeso, [...], que o autor discerne, na raiz desta “dotação de sentido” que é o próprio espírito ocidental, o papel da discórdia e da luta. Sim, verdadeiramente *pólemos* é o pai de todas as coisas, inclusive e sobretudo daquilo que é “comum”. “*Pólemos* é, ao mesmo tempo, o que engendra a cidade e o vislumbre originário que torna possível a filosofia”.

A história, a filosofia e a política estão na raiz da fratura identificada por Ferdinand (2022), e não ocorreria na Modernidade, mas no surgimento da *polis* grega. Esta questão será abordada mais adiante, porém julgo ser necessário situar que a consciência desta fratura só se torna possível com a superação da própria modernidade.

Neste sentido este texto se volta para uma reflexão sobre a trajetória que levou à redução da Terra a um recurso, a matéria prima da nossa indústria, levando de roldão a própria humanidade neste processo de coisificação.

Retornarei às origens deste fenômeno, que abarca muitos outros, e que pode ser denominado, em sua essência, da Modernidade como globalização que subalterniza o não-europeu (no sentido hegeliano do termo), a partir do seu momento de ruptura, que aqui será pensado como o fim da Modernidade e o início da Pós-Modernidade, ainda que apenas como potência inicial de um processo radical de mudança em todas as esferas da vida humana.

Torna-se necessário destacar que a discussão não é a da globalização como tema desta mudança, mas a da perda de nossa capacidade de habitar, seja a casa em que residimos, seja o assentamento em que circulamos cotidianamente, seja a Terra, hoje mais alcançável do que nunca, fisicamente ou virtualmente, e ao mesmo tempo, mundanizada como uma bricolagem de imagens desconexas.

Nosso problema, portanto, é o da destituição do habitar, em qualquer escala, a partir da redução do ser e do mundo a meros recursos a serem consumidos.

Segundo Ricoeur (2016, p. 237, destaques no original), em diálogo com Patočka, o que é abalado, para o homem moderno, “é a totalidade do sentido acumulado pelo homem pré-histórico, incluindo a era do cristianismo. [...] A perda das certezas do estado pré-histórico chega hoje ao abalo de **todo** o sentido aceito”. Esta perda do sentido, para Patočka, é uma oportunidade embrionária para uma mudança no sentido da História a partir da solidariedade destes abalados. Uma solidariedade que seria imposta pela guerra como potência da noite.

Para efeito deste texto entendemos que as duas Grandes Guerras do século XX mudaram o sentido da História ao romperem com a crença da Modernidade na emancipação do “homem” a partir da tecnologia que torna a Terra e o mundo humano em recurso. O diagnóstico do autor sobre as suas consequências é bastante preciso:

Neste século, a guerra é a revolução da cotidianidade levada à cabo até o final. Juntamente com ela marcha também uma liberação e um *happening* universais: o orgiástico sob novas formas. Não só a irrupção de guerras e revoluções dão mostras desta conexão; também o fazem a dissolução das antigas formas do *ethos*, que vai impondo o “direito ao próprio corpo” e à “própria vida”, a expansão universal do *happening*, etc. A guerra como universal “tudo é permitido”, [...] tornando-se “total”¹⁰ (PATOČKA, 2016, p. 151-152).

Para efeitos do que é discutido neste texto, a Segunda Guerra Mundial demarca o ápice da Modernidade e, ao mesmo tempo, o processo que levará à sua extinção. Aqui, esta “revolução da cotidianidade” é vista como o fenômeno positivo, demarcando a descrença com o “progresso da humanidade” a partir do desenvolvimento

¹⁰ Tradução livre de: “En este siglo, la guerra es la revolución de la cotidianidad llevada a cabo hasta al final. Mano a mano con ella marcha también una liberación y *happening* universales: el orgasmo bajo nuevas formas. No solo la irrupción de guerras y revoluciones da muestra de esta conexión; también lo hacen la disolución de las antiguas formas del *ethos*, el que se vaya imponiendo el “derecho al propio cuerpo” y a la “propia vida”, la expansión universal del *happening*, etc. La guerra como universal “todo está permitido”, [...] se hace “total”.

de tecnologias que seriam emancipatórias, ao passar para as máquinas as tribulações do trabalho humano.

Podemos entender o universal e total, colocados por Patočka (2016), como uma visão antecipada da consolidação da Modernidade como fenômeno da Globalização que, iniciada com o “descobrimento” da América, se consolida no início do século XXI com a difusão das possibilidades de comunicação interpessoais oferecidas pela internet.

Se Patočka (2016) considera as reivindicações de direito ao corpo e à própria vida como aspectos negativos deste estado de guerra permanente, aqui vamos considerá-las como marcadores da transição da Modernidade para um novo período que, por enquanto, por contraposição, podemos denominar de Pós-Modernidade.

Seguindo a proposição de Lyotard (2009) a Pós-Modernidade será tratada como uma **condição**. Até porque a própria Modernidade também se impôs para nós como uma condição, como, por exemplo,

em Marx, [para quem] a modernidade é construída a partir de conceitos como modo de produção, mercadoria, capital, classes, articulados em uma visão de totalidade social cindida, que se articula na História através de contradições entre as classes polares geradas pelas relações de produção capitalista. (TASCHNER, 1999, p. 9).

Segundo Taschner (1999, p. 13, destaques acrescentados), a elaboração teórica de Marx é apropriada e atualizada por Baudrillard que:

Vê a pós-modernidade como uma **condição** que a sociedade assume a partir de determinado momento [...]. [Neste sentido] a pós-modernidade coloca-se como uma situação que se move, mas não progride, pois não há social nem representação nem sujeito no sentido nem história; é a época de uma espécie de pós-história: A pós-modernidade não é uma

época otimista nem pessimista. É um jogo com os vestígios do que foi destruído.

Contrariamente ao colocado por Baudrillard a Pós-Modernidade aqui é definida a partir de Lyotard (2009, p. XV) como “o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. Aqui, essas transformações serão situadas em relação à crise dos relatos”.

Por ora vamos dar o nome de “planejamento” a estas regras do jogo, ou seja, que articulam uma visão de totalidade social, ainda que cindida.

Patočka (2016, p. 152) nos fala destas “regras do jogo”, numa sociedade de abalados:

A cotidianidade e a orgia são organizadas pela mesma mão. O autor dos planos quinquenais é, ao mesmo tempo, o diretor do processo cenarizado que faz parte da nova caça às bruxas. A guerra é a maior empreitada da civilização industrial. É o produto e o instrumento da mobilização total [...]; e, ao mesmo tempo, a liberação de potencialidades orgiásticas que nenhuma outra parte pode se permitir ao limite extremo da embriaguez causada pela destruição e aniquilação.¹¹

Lyotard (2009, p. XVI-XVII, destaques no original) também reflete sobre estas “regras do jogo”:

os decisores tentam gerir estas nuvens de socialidades sobre matrizes de *input/output*, segundo uma lógica que implica a comensurabilidade dos elementos e a determinabilidade do todo. Para eles, nossa

¹¹ Tradução livre de: “Una misma mano organiza la cotidianidad y la orgia. El organizador de los planes quinquenales es, al mismo tiempo, el autor de unos procesos escenificados que constityen una nueva caza de brujas. La guerra es la mayor empresa de la civilización industrial. Es el producto e instrumento de la movilización total [...]; y al mismo tiempo es la liberación de unas potencialidades orgiásticas que en ninguna otra parte pueden permitirse el extremo de una embriaguez causada por la destrucción y aniquilación”.

vida fica reduzida ao aumento do poder. Sua legitimação em matéria de justiça social e de verdade científica seria a de otimizar as **performances** do sistema, sua eficácia. A aplicação deste critério a todos os nossos jogos não se realiza sem algum terror, forte ou suave: sede operatórios, isto é, comensuráveis, ou desapareci.

Diversamente de Patočka, e muito próximo à Heidegger, Lyotard (2009, p. XVI) define a Pós-Modernidade como a incredulidade em relação às metanarrativas:

Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica [...]. A função narrativa perde seus atores (*functeurs*), [...] e o grande objetivo. Ela se dispersa em nuvens de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos etc., cada um veiculando consigo validades pragmáticas *sui generis*. [...]. Não formamos combinações de linguagem necessariamente estáveis, e as propriedades destas por nós formadas não são necessariamente comunicáveis.

Atualizemos esta reflexão para nossa condição pós-moderna da segunda década do século XXI, concordando com Byung-Chul Han (2017), de que não estamos mais em uma época imunológica, onde o objeto de defesa é a eliminação da alteridade, que se configuraria como uma sociedade disciplinar, muito bem delineada por Foucault, mas em época neuronal, caracterizada pelo excesso de positividade que se configura como uma sociedade de desempenho.

Han (2017), como Patočka, critica o princípio da *vita activa*, como proposto por Arendt, para nos situar na **sociedade do cansaço**, que se desdobra lentamente de sociedade ativa para sociedade do doping, ainda

que como atributo positivo do *neuro-enhancement*, o melhoramento cognitivo.

Han (2017, p. 71) observa que:

O cansaço da sociedade do desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizado e isolado [...] cansaço dividido em dois [...] o meu aqui e o teu lá. [...] eles são violência porque destroem qualquer comunidade, qualquer elemento comum, qualquer proximidade, sim, inclusive a própria linguagem [...].

Enquanto condição da Pós-Modernidade a cultura desta sociedade do cansaço:

[...] perde cada vez mais a estrutura que se parece com a de um texto ou livro convencional. Ela não deixa aparecer nenhuma história, teologia, teleologia como uma unidade homogênea e significativa. Desfazem-se os limites ou as vedações nos quais a aparência de uma autenticidade cultural ou originalidade são acentuadas. [...] Não são os limites, mas os links e as conexões que organizam o hiperespaço da cultura (HAN, 2019, p. 13).

Han (2019, p. 2-3) inicia a sua explanação sobre a hiperculturalidade a partir de uma contradição – que considero apenas aparente – da gênese da cultura grega em que a “chegada do estrangeiro” é constituinte da identidade cultural européia, que recebeu sua “vida espiritual” da Grécia, mas onde o estrangeiro foi degradado como mera “matéria”.

Esta contradição se expressa na ideia de que:

Depois do momento em que “a humanidade européia passou a se sentir em casa estando em si”, o “histórico” foi descartado definitivamente “dos estrangeiros que foram postos de lado” [...] A alegria aqui é um fenômeno da família, da pátria e

da casa. Surge do “não além, nem acima disso”, do lugar (HAN, 2019, p. 4).

No entanto, este descarte de tudo que não é europeu, no seu sentido mais estrito, se apresenta como um processo:

[...] de globalização [que se] acelera com as novas tecnologias, dis-**tanciando** o espaço cultural. [...] o processo de globalização atua de modo acumulativo e condensador. Conteúdos culturais heterogêneos apinham-se em justaposição. Espaços culturais se sobrepõe e se atravessam. [...] Na justaposição do diferente, não apenas diferentes lugares, mas também espaços de tempo diversos ficam dis-**tanciados**. Não é a sensação do trans, inter ou multi, mas a do hiper que reproduz de maneira mais exata a espacialidade da cultura atual. As culturas estão se implodindo, ou seja, estão se dis-**tanciando** em hipercultura (HAN, 2019, p. 13-14, destaques no original).

Sob o ponto de vista de uma História europeia os “Ensaio Heréticos” de Patočka (2016) fazem uma análise profunda dos desdobramentos da História, tendo *apolis* como lugar de *pólemos*, e de como esta abertura para o mundo como problematidade, num crescente que culminaria, com as duas Grandes Guerras Mundiais, que nos afastou da Terra e nos colocou a todos num mundo de segunda natureza, onde a técnica toma o lugar do “mundo natural”, onde se olvida que habitar significa cuidar e que coloca a maioria dos seres humanos nos níveis pré-históricos da aceitação e da defesa.

Enfim, Patočka (2016) se pergunta pelo sentido da Guerra em um mundo em que há um estado de guerra permanente, ainda que sem a guerra. Porém fica a questão: de quem são os abalados que se solidarizarão a partir da perseguição e da incerteza?

Esta questão procura superar uma **condição** estabelecida por Patočka, e criticada por Ricoeur (2016, p. 237, destaques acrescentados):

o vínculo [...], entre a filosofia da problematidade e seus julgamentos propriamente políticos relativos ao destino da Europa, se detém inteiramente sobre a capacidade de transferir do indivíduo à comunidade **européia** a meditação sobre o sentido, “nenhum sentido” e procura.

Esta reflexão filosófica sobre a História, a Política e a própria Filosofia, seja em Hegel, Arendt, ou Patočka, que foram citados ao longo deste texto, partem da apresentação de um modelo ideado de cidade e de política que se desenrola na Grécia clássica.

Segundo Vernant (1990, p. 264) esta cidade “se constitui a partir da antiga organização social: ela a destrói, mas ao mesmo tempo conserva o quadro; transpõe a organização tribal em uma forma que implica um pensamento mais positivo e abstrato”.

Isso se configurou, na prática, a partir da reforma de Clístenes (508 a.C.):

A promulgação de um calendário civil corresponde às exigências da administração humana e inteiramente distinto do tempo lunar, o abandono da correspondência entre o número de tribos no grupo social e o das estações no *kosmos* são um certo número de fatos que supõe e que reforçam a um tempo a separação entre sociedade e natureza. Um novo espírito positivo inspira reformas que procuram atingir objetivos políticos precisos mais do que por a Cidade em harmonia com a ordem sagrada do universo. O esforço de abstração assinala-se em todos os planos: na divisão administrativa baseada em setores territoriais delimitados e definidos, e já não em laços de consangüinidade; no sistema dos números arbitrariamente escolhidos para repartir de modo equitativo, graças a uma correspondência matemática, as responsabilidades sociais, os grupos de homens, os períodos de tempo; na própria definição da Cidade e do Cidadão: a Cidade não se identifica mais com uma personagem privilegiada; não é solidária de qualquer atividade, de qualquer família particular;

é a forma que toma o grupo unido de todos os cidadãos considerados independentemente da sua pessoa, da sua ascendência, da sua profissão (VERNANT, 1990, p. 465).

Neste momento inicial a cidade existente se ajusta a este novo ser denominado de cidadão, mas logo virão os tempos em que o filósofo se tornará urbanista, na figura de Hipódamos de Mileto que, segundo Aristóteles teria sido o autor da primeira teoria sobre o governo, e que a partir desta teoria planeja matematicamente sua cidade, que fora destruída pelos persas, ajustando-a ao modelo histórico, filosófico e político (no sentido proposto por Patočka). Em seguida vem as encomendas para remodelar o Pireu, em Atenas, e a colônia de Túrio, em todas a solução urbanística foi desenhar o plano em grelha, ortogonal e genérico.

O projeto colonial, então, está na raiz do pensamento, que chamamos, anacronicamente, de ocidental ou europeu. Dentre seus fundamentos os de ignorar o mundo natural e os saberes tradicionais, colocar o outro, conquistado, a seu serviço. O modelo histórico, político, filosófico, como muito bem nos mostra Patočka (2016), se manteve e se aperfeiçoou ao longo do tempo.

Refletindo sobre ele, mas a partir da cidade e do urbanismo, podemos acompanhar como saiu do plano local, passou para o do urbano, com Hipodamos, para o regional, com Alexandre, o Grande, destruidor de civilizações e construtor de cidades novas, e se perpetuou com os romanos, que compartimentaram seu território em regiões (um território delimitado artificialmente, sem considerar, propositalmente, as tradições e culturas dos que nele habitavam), onde misturavam e deslocalizavam os povos conquistados, colocando-os sob o jugo de um administrador instalado na cidade genérica em grelha, construída como marca de seu império.

Segundo Marsh (2003), a ação de desnaturalização dos romanos acabou por enfraquecer seu império levando-o a ser conquistado pelos “bárbaros” que, evidentemente, tinham

outros saberes, outras histórias, outras filosofias e outras políticas, mas foram cristianizados, a partir do que segundo Patočka (2016, p. 99) “[...] é herança do ‘mundo verdadeiro’, no seu momento criado por Platão e transformado em termos teológicos por Aristóteles”¹², e que

Em absoluto representou um obstáculo para a teologia cristã o fato de que a explicação desta interpelação por parte de Deus se desenvolver na esfera do *chorismo* transcendental, criado muito tempo atrás pela metafísica de Platão e com um fim muito distinto¹³ (PATOČKA, 2016, p. 99).

Este período em que a “Europa” foi dominada pelos bárbaros aparenta não ser importante para a história, a filosofia e a política, ficando relegada campos como o da arqueologia e o da mitologia.

E mesmo num momento posterior, que se denomina de renascimento

A humanidade europeia se acostumou tanto a esta concepção cristã do sentido da história e do universo que não consegue desprender-se de alguns traços essenciais. Nem sequer o consegue quando deixam de lhe ser significativos os conceitos fundamentais de um Deus criador, salvador e juiz, e quando segue buscando o sentido de um conceito cristão secularizado, onde o homem e a humanidade entram em cena e passam a ocupar o lugar de Deus¹⁴ (PATOČKA, 2016, p. 102).

12 Tradução livre de: “es herencia del “mundo verdadero”, en su momento creado por Platón y transformado en términos teológicos por aristóteles.”

13 Tradução livre de: “En absoluto supuso un obstáculo para la teología Cristiana el hecho de que la explicación de esta interpelación por parte de Dios se desarrollase en la esfera del *chorismos* transcendental, creado mucho tiempo atrás por la metafísica de Platón y con un fin muy distinto.”

14 Tradução livre de: “La humanidad europea se ha acostumbrado tanto a esta concepción cristiana del sentido de la historia y del universo que no consigue desprenderse de algunos de sus rasgos esenciales. Ni siquiera lo logra cuando han dejado de resultarle significativos los conceptos fundamentales de un Dios creador, salvador y juez, y cuando sigue buscando el sentido en un concepto cristiano secularizado, donde el hombre o la humanidad entran en escena y pasan a ocupar el lugar de Dios”.

Ainda segundo Patočka (2016, p. 103):

Outra fonte cristã do niilismo é, [...], a relação com a natureza como domínio das coisas postas à disposição do homem para que as domine e administre. Esta ideia – que originalmente significava cuidar das coisas confiadas ao homem – se converte, na Idade Moderna, em uma doutrina acerca do domínio e exploração dos tesouros da natureza, sem consideração alguma não só com a própria natureza tampouco com a humanidade do futuro.¹⁵

O autor segue em sua explanação:

Contudo, o mais importante é que a natureza não é para o homem cristão necessariamente aquilo concreto no qual está imerso e a que ele pertence como um dos lugares essenciais onde se manifesta a sua essência misteriosa; [...]. A natureza não está dada e manifesta. Ao contrário, nos é distante e estrangeira. Temos que inferi-la mais com os meios de nosso próprio espírito. [...]. A natureza como tal, a natureza como ente autônomo, deixa de interessar. [...]. Se converte em algo formal: em objeto da ciência matemática da natureza¹⁶ (PATOČKA, 2016, p. 103-104).

Como observa Ricoeur (2016, p. 237), em “Ensaio Herético” Patočka tenta se afastar do niilismo, no entanto, “o

15 Tradução livre de: “Otra fuente cristiana del nihilismo es, [...], la relación con la naturaleza como un dominio de cosas puestas a disposición del hombre para que las domine y administre. Esta Idea – que originalmente significaba cuidar de las cosas encomendadas al hombre – se convierte, en la Edad Moderna, en una doctrina acerca del dominio y explotación de los tesoros de la naturaleza, sin consideración alguna no solo hacia la naturaleza misma sino tampoco hacia la humanidad futura”.

16 Tradução livre de: “Con todo, lo mas importante es que la naturaleza no es para el hombre cristiano necesariamente aquello concreto en lo que está inmerso y a lo que él pertenece como uno de los lugares esenciales donde se manifiesta su esencia misteriosa; [...]. La naturaleza no está dada y manifiesta. Al contrario, nos es lejana e ajena. Hemos que inferirla nada más que con medios de nuestro próprio espíritu. [...]. La naturaleza comotal, la naturaleza como ente autónomo, deja de interesar. [...]. Se convierte en algo formal: en objeto de la ciencia matemática de la naturaleza”.

perigo, [...], é que, após recusar-se a idealizar a consciência, o filósofo idealiza a cidade grega”.

Como consequência, como observa Ricoeur (2016, p. 238):

Toda a continuação dos Ensaio Heréticos, consagrada à Europa e à herança européia, não passa de um longo exercício aplicado ao “desenvolvimento das possibilidades embrionariamente fundadas sobre este abalo”. É isso que atormenta Ján Patočka, o destino da Europa Ocidental para além do niilismo. É bom advertir que as perspectivas não são promissoras. O diagnóstico é mais limitado que a terapêutica.

Neste exercício a que se propõe Patočka (2016), voltado para a Europa e a herança europeia, falta, certamente, a perspectiva de que somente o encontro com o outro, a partir do “descobrimento” da América e da sua “conquista” permitiu a construção identitária do ser-europeu, num processo que durou cinco séculos.

Dussel (1993, p. 7) coloca muito bem esta questão:

A modernidade, para muitos, é um fenômeno só exclusivamente europeu. Pensam assim, obviamente, Charles Taylor, Stephen Toulmin ou Jürgen Habermas. Em suas exposições eles podem se referir só a fatos e autores europeus(norte-americanos) para explicar a referida Modernidade. Nestas conferências queremos provar que Modernidade é realmente um fato europeu, mas em relação dialética com o não-europeu como conteúdo último de tal fenômeno. A modernidade aparece quando a Europa se afirma como “centro” de uma História **Mundial** que inaugura, e por isso a “periferia” é parte de sua própria definição.

Assim o espírito de *Pólemos*, da **problematicidade** e do **mundo natural**, se abateu mais violentamente sobre este

“outro” que foi colocado na “periferia”, eu diria, seguindo o raciocínio de Patočka (2016), daqueles que ainda estão na pré-história.

Como Dussel (1993, p. 7-8) explana em suas conferências:

Trata-se de ir à origem do “Mito da Modernidade”. A Modernidade tem um “conceito” emancipador racional que afirmaremos, que subsumimos. Mas, ao mesmo tempo, desenvolve um “mito” irracional, de justificação da violência, que devemos negar, superar. Os pós-modernos criticam a razão moderna porque é uma razão do terror; nós criticaremos a razão moderna por encobrir um mito irracional. A necessidade da “superação” da Modernidade é o que procuramos mostrar nestas conferências. “A Trans-modernidade é um projeto de futuro”.

Voltemos para a pergunta final de “Ensaio Herético”, já colocada acima, e que vou repetir: “Não se estará abrindo aqui [na renovação da visão que Heráclito tinha do ser como *pólemos*] algo do sentido irrecusável da história da humanidade ocidental, que hoje se converte em sentido da história do homem em geral?”¹⁷ (PATOČKA, 2016, p. 146).

A partir de um olhar decolonial se apontam outros caminhos, ou seja, o ensaio do filósofo nos aponta para a superação do problema por ele colocado: se nos posicionarmos contra este “sentido irrecusável” da história da humanidade como História ocidental que, violentamente, tenta se impor como história do homem em geral.

Vamos avançar, então, na construção do pensamento decolonial como possibilidade de superação da modernidade a partir do olhar do “outro”, do ser colonizado, do ser que teve

17 Tradução livre de: “¿No se abrirá aquí [en la renovación de la visión que Heraclio tenía del ser como pólemos] algo del sentido irrecusable de la historia de la humanidad occidental, que hoy se convierte en sentido de la historia del hombre en general?”.

o seu mundo sonogado. Para esse fim proponho um diálogo com Malcom Ferdinand (2022).

Metaforicamente a Ecologia Decolonial é colocada numa oposição entre a arca de Noé e o navio negroiro:

Diante do anúncio do dilúvio ecológico, muitos são os que se precipitam em direção a uma arca de Noé, pouco preocupados com os abandonados no cais ou com os escravizados no interior do próprio navio. Em face da tempestade ecológica, a salvação da “humanidade” ou da “civilização” exigiria o abandono do mundo. [...] Uma dupla fratura persiste entre os que temem a tempestade ecológica e aquele a quem o convés da justiça foi negado muito antes das primeiras rajadas de vento. Verdadeiro olho da tempestade, o Caribe nos leva a apreendê-la **a partir do porão da modernidade**. [...] Essa ecologia decolonial é um caminho rumo ao horizonte de um mundo comum a bordo de um navio-mundo, rumo ao que chamo de **uma ecologia-de-mundo** (FERDINAND, 2022, p. 17-18, destaques no original).

Para trilhar este caminho o autor coloca três propostas filosóficas. A primeira, que já apresentei, mais acima, trata da dupla fratura colonial e ambiental da modernidade, que o autor propõe que seja colocada como “um problema central da crise ecológica, que abala as maneiras como esta é pensada e as suas traduções políticas” (FERDINAND, 2022, p. 20).

Na escala vertical de valores, que coloca “o Homem” acima da natureza, esta fratura se revela por meio das modernizações técnicas, científicas e econômicas de domínio da natureza, cujos efeitos são mensurados pela dimensão da poluição da Terra, da perda de biodiversidade, das alterações climáticas e à luz das desigualdades de gênero, das misérias sociais e das vidas descartáveis geradas. O conceito de

“Antropoceno” atesta as consequências dessa dualidade (FERDINAND, 2022, p. 20).

[Esta] fratura colonial separa os humanos e os espaços geográficos da Terra entre colonizadores europeus e colonizados não europeus, entre Brancos e não Brancos, entre cristãos e não cristãos, entre países do Norte e Países do Sul (FERDINAND, 2022, p. 21).

O autor prossegue:

Desta invisibilização decorre, [...], um “Antropoceno Branco”, cuja geologia apaga as histórias dos não Brancos, um **imaginário** ocidental da “crise ecológica” que apaga o fato colônia. Persiste também uma arrogância colonial por parte dos atuais “colapsólogos”, que falam de um novo colapso ao mesmo tempo que ocultam os **vínculos** com as colonizações modernas, as escravidões e os racismos, o genocídio dos povos autóctones e a destruição de seus meios (FERDINAND, 2022, p. 28, destaques no original).

A segunda proposta é a de colocar o mundo caribenho como palco do pensamento da ecologia, a partir de “[...] um deslocamento epistêmico dos pensamentos do mundo e da Terra no coração da ecologia, ou seja, uma mudança de cena das produções de discursos e de saberes” (FERDINAND, 2022, p. 32).

O autor afirma:

Sim, existe também uma ecologia dos deslocados pelos tráficos europeus, uma ecologia que mantém continuidades com as comunidades indígenas africana e ameríndia, mas não se reduz nem a uma nem a outra. Uma ecologia que se forjou no porão de uma modernidade: **uma ecologia decolonial** (FERDINAND, 2022, p. 33, destaques no original).

A terceira proposta é fazer do mundo o ponto de partida e o horizonte da ecologia. A crise ecológica como manifestação da “colonização do mundo vivido”, como propõe André Gorz. Ao passo que a análise a partir da “ecologia-mundo”, com a dos ecomarxistas, por exemplo, “fazem da esfera material das forças físico-econômicas que afetam a Terra o foco principal de compreensão do mundo” (FERDINAND, 2022, p. 39).

A terceira proposta, então, parte da ideia de que “a Terra é a matriz do mundo. Nessa perspectiva, a ecologia é uma confrontação da pluralidade, com os outros além de mim, visando a instauração de um mundo comum” (FERDINAND, 2022, p. 40).

Ferdinand opõe ao Antropoceno o Plantationceno, expressão do “habitar colonial”, “provocando perdas de relações matriciais com a Terra: matricídios” (FERDINAND, 2022, p. 43). Ao que acrescento: a expressão “plantationceno” é mais adequada do que “capitalismo” se considerarmos que suas bases não estão na chamada Revolução Industrial, mas no projeto colonial iniciado com a Grécia, Roma e outras nações da Antiguidade e que mudou os seus fundamentos exatamente na Modernidade que tornou o “outro” um recurso, ou seja, reduziu o mundo a uma **plantation**.

O Plantationceno revela as **cinco dimensões fundamentais** deste habitar colonial. No **nível material e econômico**, em lugar do capital abstrato, designa a reprodução de uma economia de plantation sob várias formas; no **nível histórico** restabelece uma historicidade das mudanças ambientais globais sem apagar os fundamentos coloniais e escravagistas da globalização; no **nível geográfico**, oferece a compreensão das relações e dependências da mudanças globais a partir da lógica da *plantation*; no **nível político**, designa a imposição mundial de uma economia de plantation;

no **nível cosmopolítico** oculta a presença dos elementos não humanos (FERDINAND, 2022).

Desta forma “o plantationceno assinala a globalização do habitar colonial da Terra e dessa subordinação do Mundo à plantation: a produção global de uma terra sem *manman* e de humanos sem Mãe Terra” (FERDINAND, 2022, p. 77).

Em contrapartida Ferdinand (2022) propõe uma ecologia quilombola, pois o encontro dos quilombolas com a terra e com a natureza estrangeiras engendra outras relações além das definidas pela plantation, dando origem a uma matrigênese.

Concordando com Ferdinand (2022) de que a política de embarque produz uma relação fora do solo com a Terra. A Terra não é mais o berço dos humanos, sua base, sua Arkhé. Ela se torna uma nave da humanidade que vaga num espaço infinito. No entanto, por meio desta passagem de berço para nave, a Terra perde essa qualidade fenomenológica primeira para os humanos descrita por Edmund Husserl: a da “terra-solo”, o referente a partir do qual repouso e movimento têm sentido. A transição do berço para a nave consiste também em arrancar o solo de si e desfazer-se da qualidade matricial da Terra.

No plantationceno, nós, de todos os lados de cá, periferia da Europa, não importa se Pretos, Brancos, Vermelhos, Amarelos, Azuis, Verdes, estamos no mesmo porão do navio. A saída do porão passa por reconhecermos a geograficidade como fundamento de nossa relação com a Terra. Neste sentido devemos questionar os conceitos, forjados na Modernidade, de Ocidente e de Europa, e da nossa periferia apontar que nestes lugares os humanos e não humanos foram, até hoje, relegados à pré-história, que nosso fundamento comum parte do movimento em direção ao outro, de encontro, de responder a seguinte questão: como quem partiu e está voltando se abre para uma relação com quem permaneceu e com que já está lá?

Referências

DOMESTICAR. In: **Michaelis** on-line, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2022. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/domesticar/>. Acesso em: 27/07/2022.

DUSSEL, Henrique. **1492**. O Encobrimento do Outro: a origem do mito da “modernidade”. Petrópolis: Vozes, 1993.

FERDINAND, Malcom. **Uma Ecologia Decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu, 2022.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. **Hiperculturalidade**: cultura e globalização. Petrópolis: Vozes, 2019.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 12ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MARSH, Geoge Perkins. **Man and Nature, or physical geography as modified by human action**. Seattle; London: University of Washington Press, 2003.

PATOČKA, Jan. **Ensayos Heréticos sobre filosofía de la historia**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2016.

RICOEUR, Paul. Prefácio ao “Essais hérétiques: sur la philosophie de l’histoire”, de Jan Patoka. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, v. XXII, n. 2, p. 235-238, 2016.

RONAI, Maurice. Paisagens II. **GEOgraphia**, v. 17, n. 34, p. 247-261, 2015.

SELVAGEM. In: **Michaelis** on-line, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2022. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/selvagem>. Acesso em: 27/07/2022.

TASCHNER, Gisela B. A pós-modernidade e a sociologia. **Revista USP**, n. 42, p. 6-19, 1999.

TODOROV, Tzevetan. **A Conquista da América**: a questão do outro. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos:** estudos de psicologia histórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

ARTES: SENSIBILIDADE E GEOGRAFICIDADE





CIDADE: CARTOGRAFIAS MOVENTES

Elisabete Reis

Este ensaio examina a experiência do cinema como possibilidade de compreensão da cidade, desdobrando-a na criação de registros cartográficos. Num contexto histórico, desde a criação dos primeiros filmes, as cidades no cinema sugerem acontecimentos e se oferecem aos significados particulares e coletivos que podemos atribuir às suas imagens e narrativas. A partir da combinação de imagens de ruas, avenidas esquinas, becos, fachadas e/ou praças, os filmes criam uma nova cidade e/ou uma nova paisagem e instauram uma geografia imaginária. Fragmentos de variados corpos, sugestão de ações e reações são apresentados em narrativas que potencializam a criação de um instante poético. Essa poética, ou mundo imaginário, é resultante de um “processo onde intervêm não só as mediações

que estão na esfera do olhar que produz a imagem, mas também aquelas presentes na esfera do olhar que as recebe” (XAVIER, 1988, p. 369). O espectador não é inerte, pois participa do jogo.

Não nos interessa, aqui, questionar se a cidade expressa na tela corresponde a Roma, Paris, Nova Iorque ou Rio de Janeiro que reconhecemos nos mapas habituais, convencionados nos códigos da geografia e/ou cartografias urbanas. Diante das cidades presentificadas no cinema, não nos propomos a discutir questões sobre suas legitimidades ou autenticidades. Pelo contrário, diante da tela do cinema, aceitamos o “pacto” da narrativa que se ampliará na experiência de presentificação da cidade, ao assistirmos o filme. Os vetores da verdade e da mentira, como compreendidos habitualmente, requerem códigos e critérios próprios que pertencem a outra esfera de interesses apartada das que traçamos neste ensaio. Partimos da compreensão que a arte cinematográfica nos oferece modos de ver a cidade que se ampliam quantas vezes estivermos disponíveis para a ação de experienciá-la. Como cartografias moventes, as cidades presentificadas no cinema são atualizadas quando mobilizamos nossa capacidade de entrega e doação no ato da experiência do cinema.

Nesse contexto, a ideia central que percorre a noção de cartografia adotada neste ensaio é uma construção intersubjetiva, sempre em processo, na ampliação do conhecimento e criação do sentido do lugar. Na elaboração de uma determinada cartografia, seja qual for a sua intencionalidade, haverá sempre algo que manifesta a nossa impossibilidade de abarcar o mundo e o conhecimento, infinitamente crescente.

Adotamos essa noção de cartografia a partir da filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), quando os autores descrevem as cartografias como um método

processual e desenvolvem uma concepção de rizoma¹ fazendo conexões com a construção cartográfica.

Assim, nesse sentido, as cartografias que compõem este ensaio expressam um lugar que é sempre uma construção no espaço-tempo, na medida que é uma significação estabelecida na temporalidade, na presença; paralelamente, elas são, também, um momento no espaço, pois expõe um tempo materializado em uma superfície dada. São cartografias que apontam para uma finalidade poética, nos encaminhando para percorrê-las pelo nosso imaginário, sem início, meio ou fim, muito menos para a ideia de tempo contínuo. São cartografias que se estabelecem por conexões afetivas, por associações infinitas e que cumprem o papel de se ocupar dos aspectos intersubjetivos no processo de apreensão das cidades presentificadas no cinema. São cartografias que apontam e descrevem possibilidades de articulação entre lugares, criando uma geografia imaginária e um inventário de marcas sensíveis de múltiplas historicidades, como nas cidades presentificadas no cinema.

As imagens das cidades expressas pelo cinema compõem um mundo filtrado, selecionado, montado e conduzido por um olhar exterior ao nosso, que organiza uma determinada aparência das coisas, a partir de uma determinada intenção, criando e estabelecendo uma ponte entre nós e o mundo vivido. É um olhar anterior ao nosso, cuja experiência não se confunde ou se compara com a nossa na sala de projeção.

Toda cidade expressa pelo cinema é, também, uma produção de um determinado modo de ver e se situar no mundo. A maneira como percebemos essas cidades, a partir da combinação e reconfiguração de suas imagens

1 Deleuze e Guattari sustentam que o conhecimento não deriva, por meios lógicos, de um conjunto de princípios primeiros, mas são elaborados simultaneamente, a partir de todos os pontos de influência de diversas observações e conceituações. Nesse sentido, o conceito de rizoma, elaborado pelos autores, pode ser compreendido como imagens concebidas pelo pensamento que se referem “a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 43).

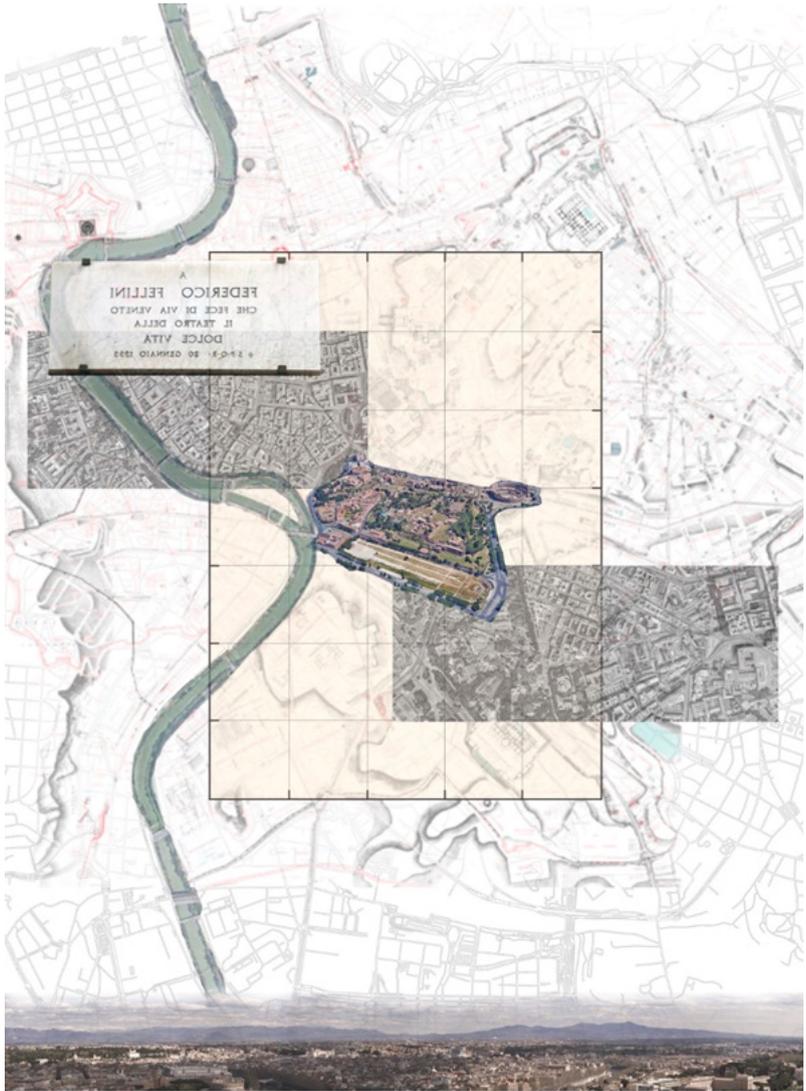
e narrativas, é reveladora do nosso próprio modo de ver o mundo.

Para o roteirista e escritor Jean-Claude Carrière (1995), a relação entre imagens e espectadores é sempre complexa e a noção de verdade é bastante relativa. Em seu livro “A Linguagem Secreta do Cinema”, o autor afirma que nós “só vemos o que a câmera vê, só ouvimos o que nos dizem. Não vemos o que alguém decidiu que não deveríamos ver, ou o que os criadores dessas imagens não viram. E, acima de tudo, não vemos o que não queremos ver” (CARRIÈRE, 1995, p. 58).

E se, por certo, não vemos algo que “alguém decidiu que não deveríamos ver”, podemos imaginar, evocar e/ou construir significados e sentidos a partir das presentificações das cidades. O campo de constituição de sentidos, elaborados a partir das imagens de um filme, é desdobrado através daquilo que nos é dado a ver e daquilo que imaginamos, ou seja, de visibilidades e invisibilidades. A mediação do cinema não é determinante, é evocativa.

No filme, o sentido se tece a partir das relações/conexões entre o visível e o invisível de cada situação. Na experiência do cinema, além da imagem e do seu contexto, há de se considerar o universo do observador e, principalmente, o tipo de inquietação e questionamento que ele endereça às imagens. Ou seja, dentro de uma situação, a grande questão é a significação do que é dado a ler, daquilo que está sendo exposto. E as possíveis respostas a esse questionamento mobiliza referenciais que serão definidos pela relação entre a imagem e o observador (XAVIER, 1988, p. 368-370).

Ismail Xavier (1988), ao escrever sobre “O Olhar do Cinema como Mediação”, argumenta que o encontro câmara/objeto (a produção do acontecimento que me é dado ver) e o encontro espectador/aparato de projeção fazem dois momentos distintos, separado por todo um processo. Na filmagem estão implicados uma



Cartografia 1 – Carga latente... ou strati...
Elaboração: E. Reis; E. Santana, 2021.

co-presença, um compromisso, um risco, um prazer e um poder de quem tem a possibilidade e escolhe filmar (XAVIER, 1988, p. 370).

Como espectadores do filme, embora tenhamos a possibilidade de contemplar as imagens e narrativas, sem ter participado de sua produção e sem fazer as escolhas de ângulo, distâncias, sem realizar ou definir uma perspectiva própria para a observação ou moldura, podemos exercer nossa liberdade de participar da intimidade da narrativa, de recombina-la e ressignificá-la. Podemos estar em toda parte e em lugar nenhum. Podemos nos afastar e aproximar daquilo que está sendo exposto. Podemos optar pela alteridade.

A linguagem do cinema é universal. Muito raramente temos dificuldade de compreender essa linguagem quando, como espectadores, estamos diante da tela de cinema, ou mesmo em casa. Embora “a maioria dos filmes seja um mosaico de imagens e narrativas fragmentadas” (EDGAR-HUNT; MARLAND; RAWLE, 2013, p. 7), não temos problema em agrupá-las para formar um todo completo e significativo. Somos capazes de percorrer as cidades com os enredos e narrativas mais labirínticas, de nos sensibilizar genuinamente com os personagens mais inverossímeis e de acreditar que suas cidades, paisagens e mundos prosseguem existindo mesmo após o término do filme. Não precisamos aprender a assistir um filme, da mesma maneira que não precisamos aprender a gramática da nossa língua-mãe para nos comunicarmos, porque é algo que acontece naturalmente pelo simples fato de sermos expostos e nos entregarmos a ela (EDGAR-HUNT; MARLAND; RAWLE, 2013).

O roteirista e coordenador do programa de Produção de Cinema e TV da York St. John University, Robert Edgar-Hunt, John Marland e Steven Rawle (2013, p. 13), no primeiro capítulo do seu livro “A Linguagem do Cinema” nos alerta que “[...] um filme de verdade envolve escolher as imagens precisas que você necessita para contar

a história. Esse processo de seleção é feito na sala de edição mais bem equipada do mundo: a sua imaginação”.

No filme que escolhemos para a criação deste ensaio, “Roma de Fellini”, a cidade é sempre apresentada como um elemento fundamental para aquilo que se quer narrar, contudo, o percurso do olhar, as intenções, as narrativas e os recortes propostos, configuram expressões de intensidades e identidades bastante distintas.

Consideramos que toda cidade expressa pelo cinema é, também, uma cidade criada e inventada pelo cinema. O processo de roteirização, seleção, enquadramento, corte e montagem, faz parte da produção dos filmes e todas essas ações implicam num ato criativo e intencional. Contudo há, na nossa distinção, algumas características recorrentes que nos permite propor que, no filme, a cidade de Roma é simultaneamente imortalizada, visitada e inventada por Fellini.

Afinal, perguntamo-nos, o que há de comum e, ao mesmo tempo, distintivo na cidade de Roma agrupada segundo as palavras “inventada”, “imortalizada” e “visitada” pelo cinema? Que evocações recorrentes são potencializadas pelas escolhas do seu diretor, roteirista e todo o processo de produção do filme? Que evocações nos permite dizer que Roma é a protagonista do filme?

“Roma de Fellini” vai além dos mapas geográficos habituais, abordadas nas suas dimensões poéticas que permite-nos transcender sua urdidura e materialidade. Muitas vezes tais visitas acontecem com múltiplas intenções e somos iluminados por momentos de grandes e encantadoras ou pequenas e decepcionantes descobertas.

Para apresentar mais vividamente aquilo que nomeamos como as cidades imortalizadas, visitadas e inventadas pelo cinema, escolhemos um filme pela sua proposta narrativa e pela sua capacidade de mobilizar o nosso olhar coextensivo à tela: “Roma de Fellini” (1972). Nele encontramos o declarado amor pela cidade, por parte de seu diretor, e a inventividade eloquente que

nos toca a alma ao sermos envolvidos pelas imagens e narrativas da experiência de visitas que, além da visita em si, paralelamente, imortaliza a referida cidade. Sim, no filme escolhido as ações de inventar, visitar e imortalizar a cidade podem ser, e aqui assim se revelam, simultâneas.

Nossa descrição cartográfica se inicia com a cidade que conhecemos primeiro pela experiência física e que, cronologicamente, é anterior com a nossa experiência pela arte cinematográfica. Antes, porém, é importante ressaltar que a grande questão que se coloca nessas visitas que o cinema nos faculta, não é a ação da visita em si, mas sim como acontecem e como se presentificam os encontros na correlação espectador-cidade. Nesse contexto, o filme “Roma de Fellini” é recebido por nós como uma excepcional experiência, não só pelos variadíssimos e, nem sempre sutis, encontros que nos proporciona, mas por mesclar simultaneamente a ação da invenção e da ode a uma mesma cidade no transcorrer dessa jornada pelas vivências urbanas.

Roma é a grande protagonista do filme com o mesmo nome, dirigido e roteirizado por Federico Fellini. Nele, o diretor se propõe, fazendo uso de toda a sua vivência de boêmio e intelectual de esquerda, a percorrer a sua cidade do coração, fazendo uso das suas lembranças pessoais, de seu humor cínico e da sua poética fantástica.

O filme se apresenta como um fascinante passeio pela cidade que o adotou², um passeio manifesto formalmente entre o naturalista e o mágico, o documental e o sonho de um sempre maravilhado *flâneur* (ele mesmo) que assiste a sequências prodigiosas, envoltas pelo barroquismo visual do cenário proposto por um diretor que dedica uma ilimitada paixão pelas imagens... estamos falando da Roma trazida dos anos 1970 e a Roma da juventude de Fellini apresentadas na tela com o seu estilo mordaz habitual. Fellini pontua o discurso fílmico com sua

² Apesar de Federico Fellini (1920-1993) estar associado publicamente à cidade de Roma, devido, em grande parte, ao seu declarado amor pela cidade, o cineasta nasceu e passou a infância na cidade de Rimini, na Itália, visitada, inventada e imortalizada em outras obras referenciais.

presença, ora é a sua imagem que surge, discutindo acaloradamente a produção de um filme, ora é a sua voz em off que vai servir-nos de guia, tornando as visões mais acessíveis e, assim, somos apresentados a um conjunto de imagens estranhas e poéticas.

Alguns filmes de Fellini se mostraram como um canto de amor à cidade e ao povo italiano, ao seu humor cáustico, à sua desorganização caótica e a sua anarquia política. Como resultante, eclode uma grande confusão quando todas essas coisas se misturam. Imaginemos, por exemplo, um passeio em um dia de trabalho, partindo do Aeroporto de Fiumicino, pela Via Flaminia, com destino ao centro de Roma... tendo a cidade o tráfego sabidamente mais desorganizado da Europa, tudo pode acontecer e acontece! E aqui, no filme/cidade, isso fica latente: carros novos e antigos, grandes e pequenos, ônibus de acalorados torcedores napolitanos, pessoas que esbravejam a plenos pulmões, chistes, gritarias e ofensas, motes políticos e *pernacchias* vergonhosas indiscriminadamente... Por ali, andando caoticamente, carros e pequenos caminhões cobertos com estranhas estruturas de madeira, que suportam plásticos usados para proteger as câmeras, carregam também os técnicos da filmagem (Federico estava lá, com cara de mau-humor), gritando entre eles, questionando a direção a tomar... enquanto isso e ao mesmo tempo, quando porventura surge uma ruína à beira da estrada, todos os holofotes da filmagem viram-se para iluminá-la enquanto, rapidamente, os técnicos continuam a discutir... prostitutas, à margem da via, procuram fazer a vida... gente que, no mesmo lugar, pede carona para duas cidades em direções opostas... entre dois tanques de guerra surge um carro trailer vendendo, no meio da estrada, luminárias, garrafas e espelhos, pronto, já passou... motocicletas policiais pilotadas por *carabinieri* surgem do nada para investigar um acidente... e logo muitos carros de polícia passam, procuram acabar com uma marcha de protesto contra a produção capitalista “[...] vamos descer dos carros e baixar o cacete!”, não importa mais,

já foi... cachorros que ladram em caminhões... jogadores em caminhões-baús abertos, objetos do olhar inquiridor das câmeras... tudo isso sob uma chuva torrencial que, pouco a pouco, vai transformando a via Flaminia no rio Stix, e certamente não faltarão Carontes³ para atravessá-lo, tantos são os tipos esquisitamente exóticos passando por ali. Isso tudo se vê em uma única cena de “Roma de Fellini”.

Que experiências são essas para Fellini? Não sabemos... Mas, quanto a nós, as acolhemos em um estado de êxtase e surpresa. Percorrendo aquela via, é impossível não fazer comparações com outras vias periféricas de todas as cidades, onde quer que tenhamos vivido, por nascimento ou adoção, porque Roma, apesar de possuir uma identidade pessoal muito singular, é também, em alguns momentos, todas as cidades do mundo, pois afinal, “quem tem boca vai a Roma” e “todos os caminhos levam à Roma”...

O filme inicia com uma atitude memorialista: as primeiras sequências devem, supostamente, mostrar Rimini atualizada pela memória do diretor, apresentando reminiscências de Fellini no seu Grupo Escolar, seus exóticos professores e as suas não menos exóticas aulas... as pequenas lembranças eróticas ao verem passar as grandes mulheres fellinianas de decotes desafiadores.

Numa das cenas, nas idas ao cinema com a família, a balbúrdia continua... o pai que ressona de boca aberta, a mãe que chora copiosas lágrimas enquanto os garotos se entediam e os bebês choram, no meio de uma algazarra ininteligível, brigas e gentes que entram e saem da sala de cinema, o filme termina, pessoas mudam de lugar, tem início um jornal de propaganda fascista que mostra em ridículas cenas de ginástica, desfiles de bandas musicais

³ Na mitologia romana, o rio Stix (Estige) era o rio que separava o mundo dos vivos do mundo dos mortos; Caronte era o barqueiro que fazia essa travessia, levando o corpo daqueles que morreram e que deviam alcançar os jardins de Hades (Inferno). O preço da passagem eram duas moedas, que deviam ser postas sobre as pálpebras dos passageiros.



Cartografia 2 - Quem tem boca... ou tutti i percorsi...
Elaboração: E. Reis; E. Santana, 2020.

de crianças; impossível não lembrar das reminiscências infantis de Jacopo Belbo e a sua corneta no “Pêndulo de Foucault”⁴ (ECO, 2011, p. 349-355), tendo a indefectível cabeça do *Ducce* ao fundo... a sexualidade infantil que desponta, alegre, durante uma projeção de slides dos monumentos de Roma, entre os quais uma fotografia de mulher fescenina que é recebida com festejos, gritos e risos pelos alunos, mal contidos pelo padre professor assustadíssimo... uma fantasmagoria cheia de graça e frescor pueril que, de algum modo nos é, ao mesmo tempo, exótica e familiar.

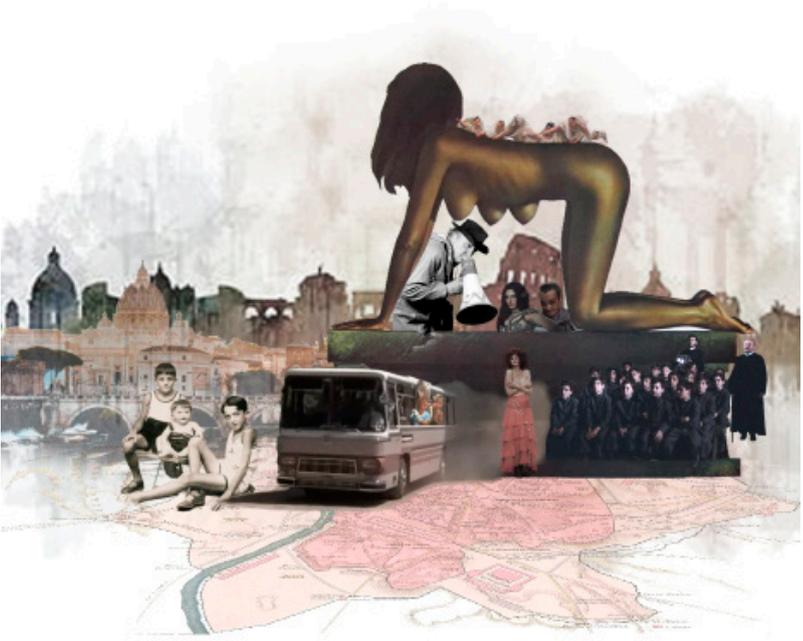
Fellini é apaixonado pela gente do povo e, no seu “Roma”, aproveita todas as cenas onde podem existir multidões em seu estado puro, sem qualquer ordenamento, todos falando aos gritos, mais alegres do que melancólicos, *parolaccias*⁵ envoltas num humor rude e bem romano: “*A Roma se piu si mangia, piu si fa m...*”⁶, ou coisas mais picantes. A cidade se faz presente não só na sua urdidura, na configuração espacial e nas suas edificações, mas também nas gentes que lá habitam, seus hábitos, seus sotaques, seus comportamentos à mesa, sua algaravia peculiar... nesse filme, várias cenas exploram essas situações, e sempre, se por acaso pudéssemos de novo vivenciá-las, tudo acontecerá exatamente como se, no ato da leitura de um poema, a imagem poética nos envolvesse integralmente, repercutindo em nossas vidas e deixando para trás a nossa racionalidade compreensiva habitual, como sugere Gaston Bachelard (1989); e com essa declarada paixão, somos seus partícipes e cúmplices para sempre.

Há, por exemplo, uma imagem que descreve o que parece ser uma festa na Piazza Trastevere, onde todos comem, as mesas postas no meio da rua – no centro

4 No “Pêndulo de Foucault”, Jacopo Belbo traz reminiscências sobre a sua banda de alunos da escola e as vantagens eróticas fantasiosas de saber tocar corneta (ECO, 2011, p. 349-355).

5 Palavrões. Em dialeto Romano, no filme.

6 Expressão italiana retirada do filme que significa “em Roma, quanto mais se come, mais se faz m...”.



Cartografia 3 – Infância
Elaboração: E. Reis; E. Santana, 2020.

histórico de Roma não existem calçadas – enquanto os bondes trafegam entre os comensais e os *camerieres* que trazem os fartos pratos, sempre iguais na cor. Todos riem, gritam, se provocam, contam piadas de mau gosto, chamam as mulheronas *fellinescas* que parecem observá-los das varandas do casario que ladeia a comilança... há cantores que surgem do nada, assim como mendigos que pedem esmolas “pelamordeDeus” (ou *peramor’didio*, como dizem os italianos), crianças que correm entre as mesas e bebês que choram, tudo isso entremeado por famílias que conversam, todos ao mesmo tempo falando sobre coisas diferentes, uns namoram espalhafatosamente, outros flertam... Ao fim e ao cabo, todos comem pantagruelicamente enquanto reclamam aos urros a qualidade da comida... Ahhh!!! Que aparição é essa que nos traz tão ativamente às festas no interior brasileiro? “Roma” repercute em nós provocando sensações de pertencimento, estranhamento e, simultaneamente, euforia.

Fellini não seria Fellini se não mostrasse cenas onde, como um poeta cínico e mordaz, observasse a decadência da Roma popular nos dias do fascismo. No filme existem duas cenas que nos chamam a atenção: uma retrata a visita ao teatro popular de variedades Barrafondada (não será Barafunda?), no auge da Segunda Guerra Mundial. A segunda, ainda no tempo do fascismo, é uma jornada pelos bordéis romanos, descrevendo as semelhanças e diferenças entre o mais popular e o mais aristocrático. Interessa, é claro, as suas organizações e o funcionamento, como as *minhotas* interagem com seus clientes, quem controla tudo... a cena no teatro de variedades é toda uma imagem caótica tão grande que não se consegue nunca saber quem são os espectadores e quem são os atores: não existe respeito ou qualquer tipo de disciplina, todos falam, todos atuam, a plateia comanda o espetáculo como se fosse um programa de calouros, atiram porcarias entre si e nos pobres atores que se esforçam em imitar o que imaginam ser o teatro

de variedades americano, apropriando-se assim de fantasmagorias desde as Ziegfield Girls até Fred Astaire e Ginger Rogers⁷, passando pelos comediantes... todos sempre assustados e com medo das vaias emitidas aos uivos pelos espectadores exaltados. Subitamente, um homem de terno branco entra correndo no palco para dar boas notícias (todas falsas) da frente de batalha fascista. É recebido com palmas e vaias, as variedades continuam até que sirenes de alarme antibombas terminam com a representação e todos vão, vagarosamente e com uma aparência de alguma organização, para o abrigo antiaéreo.

A maneira como Fellini escolhe viver sua experiência pela cidade de Roma é uma espécie de resistência à Roma cartão-postal e, simultaneamente, uma exposição explícita da sua própria carnalidade. Em sua poética, no percurso do filme, os diálogos são raros e as palavras ficam em segundo plano.

Contudo, os gestos parecem ter um valor enorme e o olhar também tem uma importância muito grande, evidenciando que há diversas maneiras de se comunicar. Nesse sentido, o filme realiza uma comunicação intensa, mais carregada de emoção que aquela realizada habitualmente pela racionalidade das palavras.

A cena dos dois bordéis, o popular e o aristocrático, faz sentir, ao vivermos a experiência do cinema, que tudo é muito parecido... nos dois bordéis a cafetina é sempre uma mulher de mais idade, que controla com uma grande bengala não só as prostitutas que, uma a uma exibem suas “mercadorias” em um *trottoir* interior, mas também os clientes. Nos bordéis populares, as imagens dos clientes se assemelham a uma matilha de lobos impacientes, enquanto nos bordéis aristocráticos, com um maior número de cafetinas a controlar os clientes, as prostitutas agem exatamente como nos bordéis

⁷ Em 1985, Fellini dirigiria “Ginger e Fred”, filme onde Marcello Mastroianni e Giulietta Masina interpretam um casal de bailarinos, que representavam Ginger Rogers e Fred Astaire na juventude e se reencontram três décadas para recriar o antigo show.



Cartografia 4 - Strade e Piazze
Elaboração: E. Reis; E. Santana, 2020.

populares, sendo apenas melhor vestidas de modo a realçar as “mercadorias”, enquanto os clientes são menos exaltados e minimamente comportados, sendo capazes de assistir ao *trottoir* sem muitos apupos ou manifestações grotescas de exaltação à sua própria masculinidade.

Fellini deseja mostrar também a intimidade romana. Para isso propõe-se a revelar dois momentos íntimos familiares, o primeiro, ainda durante o regime do *Ducce*, acontece em uma sala de jantar, onde fazem a refeição a família de um dos professores do grupo escolar. Apesar de um pouco mais educados, todos gritam ao mesmo tempo, acompanhados de perto pelos empregados que desejam ouvir um comunicado do Papa no rádio da família. A agitação só termina com os urros e bengaladas do professor que, imediatamente após as bordoadas sobre os móveis da casa, sai com todos os seus familiares e a empregada para o cinema.

A segunda imagem familiar acontece nos anos 1970, com a chegada do *Signore* Gentile na residência da Família Paletta, onde ficará hospedado. O apartamento é gigantesco, dois pavimentos com inumeráveis salas e quartos que se abrem para um corredor-galeria, com a cozinha ao fundo. Todas as portas estão entreabertas e todos os lugares estão ocupados por membros da família ou agregados, alguns na cozinha, outros nos banheiros, algumas crianças obrando, outras aguardando... todos nos mais diversos estados de desarranjo. O traje dos homens é, para os mais velhos, roupões exóticos, calças de pijama e chapéus. Quanto aos trajes das crianças, estão nuas e sentadas em penicos, gritando “*ho fatto, ho fatto, ho fatto...*” a espera de alguma boa alma que se ocupe a limpá-las. A cozinheira, única pessoa razoavelmente vestida para os moldes habituais, leva o *signore* Gentile a visitar todos os cômodos, vazios ou ocupados, até a visita terminar no quarto da patroa, uma enorme matrona em camisola, deitada como se não pudesse mover nenhum de seus membros, o que não a impede de aconselhar o hóspede sobre religião, trabalho e permissividade. Enquanto

isso, as crianças correm, gritam e pulam, incansáveis... os avós comentam política e alianças internacionais, tudo isso enquanto limpam a dentadura... os agregados fuçam a geladeira atrás de um petisco... não há como não provocar inquietações naqueles que, assistindo ao filme, presentificam a ação.

Não se sabe como, mas, subitamente, estamos todos, atores e espectadores diante de uma enorme presa de Mamute que, nos explicam, foi encontrada durante as escavações do Metropolitano. Logo depois disso, nas entranhas de Roma, estamos visitando as mesmas obras de construção do Metrô da cidade. Esse é o lado melancólico da cidade, do diretor e, tomados pela ação, também o nosso. A cena, como a vivenciamos, nos preenche de estranhamento e introspecção. No início da sequência, dois técnicos estrangeiros (alemães, talvez?) conversam entre eles enquanto o vagão os/nos leva às profundezas da terra... o assunto é o planejamento do metrô de Roma e, por eles, somos informados, de que o projeto é do final do século XIX. Nesse momento o vagão penetra em um enorme salão subterrâneo e é desviado para uma das várias linhas que desembocam naquele ensurdecido ambiente infernal, enquanto o técnico continua sua explicação, narrando, entre outras coisas que, em Roma, os técnicos deveriam ser também arqueólogos, paleontólogos e entomólogos. Enquanto o vagão avança, ouve-se/ouvimos vozes que, ansiosas, fazem com que se interrompam as escavações... Do nada surgem, como formigas, muitos arquitetos que sondam o lugar e acabam por descobrir mais uma ruína, uma habitação romana de dois mil anos atrás... logo, muitos afrescos, mosaicos e esculturas surgem, tudo muito empoeirado. Todos os técnicos, os poucos operários, os demais visitantes e os espectadores, de maravilhados passam a decepcionados, pois os afrescos magníficos, expostos ao ar, vão desaparecendo pouco a pouco. Fellini nos mostra como se faz o metrô de Roma de uma forma absolutamente impessoal, um problema real e

ainda atual da cidade, e o diretor quer essa sequência realizada apenas como uma narrativa factual, que marca e caracteriza a cidade na sua temporalidade.

O filme amarra suas grandes sequências com pequenas cenas, verdadeiras iluminuras indicativas de situações romanas, quase por definição. As multidões romanas que se movem pelas ruas estão sempre esbaforidas e amarfanhadas, como se estivessem submetidas a um calor dos infernos. Ao longo do filme, quase sempre, a porosidade na pele deixa ver claramente o suor nos corpos. Ao vivenciarmos a narrativa, estimulada pelas imagens, somos impelidos pelas memórias que aproximam nossas realidades. Sim, parece que a atmosfera onde estamos também é aquecida.

Outra cena memorável é aquela que mostra Fellini e alguns companheiros que, partindo da Barcaccia⁸, sobem a Scalinata di Trinità dei Monti que, como sempre naqueles dias, estava completamente ocupada pelos mais belos hippies do norte da Europa, quase todos sob os efeitos do *hashish*, totalmente desligados, aos beijos e abraços, indiferentes a todo o resto. Subindo os degraus da *scalinata* até a frente da igreja da Trinità dei Monti, Fellini e seus companheiros reconhecem a nova era, comparando a si mesmos com os personagens daquele presente. Vivenciar essa cena é um mergulho na própria temporalidade.

De algum modo, Fellini não poderia deixar de elaborar suas críticas à cúria eclesiástica, e ele faz isso com toda a insolência e apetite da intelectualidade de esquerda, em uma cidade que divide o espaço com o Vaticano. Esta sequência rendeu a Fellini uma censura incendiária no *Corriere della Sera*, e alguma censura nas imagens antes da distribuição. A sequência inicia em um ambiente às escuras, onde alguns velhos estão limpando alguns quadros que, depois de livres da poeira, mostram ser retratos de antigos cardeais. São homens

8 Fonte de Pietro e Gian-Lorenzo Bernini, disposta na Piazza di Spagna, quase no eixo central da Scalinata di Trinità dei Monti.



Cartografia 5 - Noi facemo
Elaboração: E. Reis; E. Santana, 2020.

muito velhos e seus rostos expressam devassidão e maldade. Imediatamente depois, surge uma senhora que, aparentemente, é a dona do espaço... Pouco a pouco, o lugar vai se revelando: é um gigantesco anfiteatro quase todo na penumbra, percebem-se cadeiras e, no lugar mais iluminado, um grande trono dourado. Começam a chegar pessoas, algumas em traje a rigor, outras com indumentárias barrocas, espadas... são membros da mais alta nobreza romana... a cor dominante das vestimentas é o negro, com golas e luvas brancas... as pessoas, instadas pela dona, que é também uma princesa, vão assumindo os seus lugares até que chega um personagem aparentemente benévolo, com vestes cardinalícias. O senhor cumprimenta a todos com intimidade, enquanto, lentamente, é encaminhado para o trono, onde toma assento, ao lado da princesa (dona do espaço), que explica a todos a natureza do evento a seguir: será um desfile de moda eclesiástica, para ser apreciado pelos velhos olhos doutos do Monsenhor.

Imediatamente, enquanto mordomos de *libré*⁹, como se usava no século XVIII, servem os canapés e licores, um encarquilhado mestre de cerimônias dá início ao desfile. Os modelos, todos velhos e também encarquilhados, parecem ter sido escolhidos a dedo, exibindo rostos no mínimo assexuados ou andrógenos, outros, declaradamente homossexuais, empenham-se em realizar o desfile, mostrando casulas, capas, véus, trajes especiais, tudo feito com o único intuito de demonstrar a riqueza faraônica da igreja católica... e então surge o Papa! É espantoso como qualquer visão do Papa é estimulante para o catolicismo... mas um Papa vestido como um marajá das Índias e exibindo o rosto de Pio XII, o que pensar? Aos espectadores que presentificam essa ação é quase impossível não evocar um desfile de fantasias no Carnaval, em qualquer cidade do mundo.

O filme aproxima-se do fim. Imediatamente depois do desfile de moda eclesiástica, uma nova sequência

⁹ Vestimenta típica dos mordomos do século XVIII.

se anuncia, exibindo a imagem de um jardim no cair da tarde, enquanto, pendurada entre dois postes, uma faixa anuncia, escrita em neon: Festa Di Noantri. Na sequência, um passeio aleatório por ruas e praças de diversos bairros de Roma, com a intenção de mostrar não os bairros, mas as gentes que por ali caminham: populares e patrões, romanos e turistas de todas as partes do mundo, todos transitando sem destino aparente entre a diversidade da cidade... variados tipos de ambulantes: brinquedos, bebidas, roupas, móveis, espelhos, arte, quadros bem baratinhos, livros raros e nem tão raros, antiguidades, discos, instrumentos musicais... se há mesas, há comida, trovadores tocando toda espécie de música... jovens hippies são desbaratados pelos *carabinieri* e os ricos, enquanto comem e bebem à farta, fazem não ver a violência. Pouco a pouco as ruas se esvaziam e vemos uma mulher de negro, solitária, que se encaminha para um grande portão, enquanto ouve-se uma voz em off, que elogia: você não é uma mulher, você é uma loba, você é Roma. A mulher vira-se: é Ana Magnani! Sorrindo, ela diz: “Vá dormir Federico, é tarde!”

Todos caminham, uns vão para casa, mas logo surgem outros, sugerindo um movimento sem fim. Na Piazza de Renzi, em Trastevere, há uma luta de boxe ao ar livre, de novo uma balbúrdia infernal, todos gritando e apostando ao mesmo tempo. O pugilato termina, a plateia insurge-se com o pugilista vencedor, um cineasta reclama o roubo de uma câmera fotográfica, todos vão embora... e surge do nada uma alcateia de motoqueiros que, todos juntos pelas ruas vazias, pilotam pelas estradas onde estão os grandes monumentos de Roma... desorganizadamente, como quase tudo por lá, vão passando depressa enquanto se vê, num átimo, a Piazza Trastevere, o Quirinal, o Monumento a Victorio Emmanuele, o Fórum Romano, o Arco de Constantino, a igreja Il Gesù, a Fontana de Trevi, e mais e mais, para acabar no Colosseo. Ah, essa é Roma, Cidade Eterna!



Cartografia 6 – Presentificazione
Elaboração: E. Reis; E. Santana, 2020.

O filme termina e ainda reverberam algumas questões: a Roma Imperial, clássica e bela na sua frieza, com o seu ideal geometrizar, parece agora mais humana, mais palpável e atingível pelas imagens presentificadas, trazidas por Fellini e por nossas possíveis aproximações. A visita que também imortaliza a cidade de Roma é uma invenção, uma poética de acontecimentos que emerge da própria intenção de reinventá-la. Embora tenhamos percorrido a cidade anteriormente pela experiência física, o mergulho na Roma pelo cinema, trazida por Fellini, nos possibilitou a ampliação da experiência, temos a estranha sensação de que algo se desconstruiu no nosso modo de ver.

“Roma de Fellini” desperta o nosso olhar e sensibilidade para a relação permanente e delicada entre o estado de alma e tudo aquilo que nos envolve, para a comunicação constante entre o visível e o invisível, entre a carne e a pedra, entre o interior e o exterior. É uma experiência com a arte cinematográfica ligada à vida no seu pulsar, do corpo preso ao “tecido do mundo”, na expressão de Merleau-Ponty (2004).

Passado e futuro misturados no agora, no presente, assim, Roma se torna a própria presença no tempo e manifesta-se como um acontecimento, como um momento, presença dependente dos significados e sentidos que nela emergem.

Lembramos aqui da poética de Pessoa (2006, p. 140-141) quando escreve:

a literatura consiste num esforço para tornar a vida real. Como todos sabem, ainda quando agem sem saber, a vida é absolutamente irreal na sua realidade direta; os campos, as cidades, as ideias, são coisas absolutamente fictícias, filhas da nossa complexa sensação de nós mesmos. São intransmissíveis todas as impressões salvo se as tornarmos literárias.

Fazendo uma analogia da literatura com o fenômeno poético pelo cinema, retomando a citação,

na percepção poética de Pessoa, tomamos a vida como um fluxo de experiências ficcionais, nada prescritíveis e pouco mensuráveis. Em “Roma de Fellini”, os caminhos da presença retomam constantemente a correlação homem-mundo, trazendo as impressões da nossa própria existência. E assim, na ação da experiência, mais uma vez, percebemos que a presentificação, o imaginário e a memória, caminhando sempre articulados, são como portas de entrada para a nossa abertura aos mundos propostos pela poética na arte cinematográfica e na vida.

Referências

- BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- CARRIÈRE, Jean-Claude. **A Linguagem Secreta do Cinema**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. v. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.
- EDGAR-HUNT, Robert; MARLAND, John; RAWLE, Steven. **A linguagem do Cinema**. Porto Alegre: Bookman, 2013.
- ECO, Umberto. **O Pêndulo de Foucault**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Olho e o Espírito**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- ROMA/Roma de Fellini. Direção: Federico Fellini. França; Itália, 1972. Filme (128 min.).
- XAVIER, Ismail. Cinema: Revelação e Engano. In: NOVAES, Adauto (Org.). **O Olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 367-383.



CRÔNICA DE UMA GEOGRAFIA SENSÍVEL: PERCEPÇÕES DE MUNDO SEM VISÃO

Bianca Beatriz Roqué
Letícia Pádua
Tiago Rodrigues Moreira

Abrindo sendas

Antes de existir uma Geografia científica, existe uma geografia de todos nós. Aquela do comum, do ordinário, vivenciada no cotidiano, em atitudes banais, em simples atos como o de refletir e pensar o mundo de maneira descompromissada. “A geografia que está em toda parte”, nas palavras de Cosgrove (1998). Buscar revelar o sentido da geografia passa pela compreensão da própria essência do ser do Homem. A geografia é traço essencial da humanidade. Se somos, é porque uma geograficidade – nos termos dardelianos – nos atravessa e se manifesta – somos seres situados! Assim, consideramos que tudo

que é, é em situação, portanto, geografa – grafa a terra (DARDEL, 2015).

Que é geografia? Perseguido esta questão, pudemos transitar por flancos abertos há longa data, pavimentados e sinalizados: há muito que se discute e se diz para quê serve, qual é o objeto, e quais são as epistemologias possíveis para a ciência Geográfica! Mas cada terra é sempre uma *terrae incongnitae* como identificado por Wright (2014), ainda que na aparência seja absolutamente conhecida, há sempre uma essência do porvir a ser revelada. Num trilho já bem trilhado, ainda há muito que se caminhar. Cada andante é um em-si, revelando circunstancialidades, intencionalidades e situacionalidades sempre únicas.

Assim, das *highways* dos fundamentos teórico-metodológicos da Geografia, pegamos uma estrada vicinal, antiga e solidamente pavimentada em concreto, pelas epistemologias. Mas então – como os mesmos caminhos não levam necessariamente aos mesmos fins – nos vimos, de repente, em uma pequena estrada de terra que finalmente levou a uma trilha no meio do mato, que só se faz a pé – o caminho das ontologias, do ser-corpo como experiência.

Escolhemos a vagarosa tarefa de abrir a trilha a cada novo passo, puxando com as mãos o mato entrelaçado, ouvindo a temporada das águas que se aproxima pelo canto das cigarras, pisando a terra ainda dura forrada de capim seco que estrala sob a sola da bota porque acreditamos que

[...] deram o nome de geógrafos aos que escrevem sobre a terra; a propósito dela, a seu respeito, somente, pois, nela só os paisanos o fazem de verdade. Será melhor chamar de geografia a escritura da terra sobre si mesma. Pois as coisas, resistentes, duras, agudas, estáticas, móveis, marcam-se, escavam-se, usam-se entre si. [...] O que a terra revela é resultante do que deveríamos chamar de

marchetaria recíproca das coisas (SERRES, 2001, p. 281).

Quando ainda estávamos nas *highways*, sentíamos que os encanizados conceitos da ciência-Geografia evocam, de praxe, a visão. Assim, sem muita atenção, tacitamente a ciência da descrição foi incorporando a primazia do ver. Mas, será a visão um sentido fundamental? Que é a geografia essencial de todos nós? Como são compostas as geografias de pessoas com restrições no sentido da visão? São estas as perguntas que nos puseram no caminho.

Para compreender a geografia das pessoas cegas, nós imergimos – com diferentes pesquisas, equipes e momentos de campo acompanhando pessoas cegas pelas ruas de Curitiba, Belo Horizonte, Diamantina e arredores. Passamos a caminhar junto aos participantes da pesquisa com auxílio de um gravador, ou simplesmente caminhando lado a lado, registrando narrativas e, ao mesmo tempo, vivenciando experiências nas ruas das cidades. Conversamos em transportes, praças e bibliotecas públicas. Também utilizamos os mais diversos tipos de materiais, como artigos científicos, teses, dissertações, filmes e livros de literatura. Como um dos resultados, Roqué (2020) defendeu sua tese de doutorado na qual narra suas experiências com cinco pessoas cegas.

Embora não tenhamos sido parte de um mesmo projeto de pesquisa, ao compartilharmos nossas angústias e resultados, entendemos que paisagens e lugares puderam ser desveladas a partir de percepções de caminhantes cegos e com baixa visão a partir de seus sentidos remanescentes. A atenção voltada para cheiros, sons, texturas e sabores permitem compor uma imagem mental dos espaços que são (inter)subjetivos e, assim, as subjetividades partilhadas convergem para uma essência dos espaços multissensoriais.

Os três pesquisadores, ao se juntarem para partilhar suas experiências de pesquisa, optaram por criar uma

crônica fictícia, na qual a história do personagem resume as histórias reais de todos os participantes pesquisados, fontes documentais e empíricas. A crônica apresentada a seguir foi concebida para lhe provocar, leitor, a refletir sobre as experiências cotidianas do personagem, e assim, redefinir – por meio da busca da essência de ser humano, a geografia enquanto expressão do conhecimento do sujeito-mundo. A última seção procura trazer o referencial teórico que embasou nossas reflexões. Sabendo, no entanto, que os sentidos são “a base biológica de nossa experiência: seus poderes são nosso potencial e seus limites nosso destino”¹ (TUAN, 2012a, p. 71), reconhecemos a impossibilidade de acessar a experiência essencial.

Se existe, de fato, uma geografia em todos nós, independente da raça, do gênero, da cultura, devemos pensar também na geografia concebida por pessoas com restrições nos sentidos. Assim, a cegueira é uma radicalização da redução fenomenológica na busca de revelar estas essências: um sujeito vidente² dificilmente seria capaz de “suspender” os sentidos. Mas a partir da experiência de sujeitos cegos e com baixa visão, procuramos revelar a geografia essencial e, ao mesmo tempo, nós mergulhamos em outro tipo de experiência do corpo-mundo e a revelamos para compreensão dos videntes – conduzimo-nos um estranhamento daquilo que aparece ou, ainda, uma suspensão que permita a busca pela essência. Tais anseios, que propõem (re)pensar a Geografia, são trilhas que podem conduzir ao abismo.

Grafias de um mundo invisual

Aquele menino cego nasceu em uma pequena cidade do interior. Cresceu na calmaria que só se encontra nos lugares mais remotos: animais soltos, mato, ruas de terra, canto dos pássaros, o som do rádio e o cheiro de bolo de

1 Tradução livre de: “the biological basis of our experiencing: their powers are our potential, their limitations our fate”.

2 Pessoa que enxerga.

fubá com café. Amava explorar o mundo. Conhecia seu quintal como (e com) a palma de suas mãos. Sentia entre seus dedos a textura da areia que escorria lentamente, como em uma ampulheta. Brincava de construir utensílios com a argila que se formava no riacho, próximo à sua casa. Fazia a viscosidade do barro ganhar forma – o que mais gostava não era o resultado, mas sim o processo, das sensações do moldar.

Quando chovia, se punha a ouvir os sons dos pingos d'água caindo sob diferentes superfícies. Alguns ecoavam mais secos, outros mais abertos. Sentado na varanda, era capaz de sentir todo o ambiente, de súbito, como se o tocar da chuva nas superfícies produzisse uma sinfonia. Após as tempestades, brincava na lama, que emergia por entre os dedos de seus pés, enquanto pisoteava. Na mata, cada folha tinha um tamanho, uma forma, uma textura e um cheiro. Conhecia todas elas, e sabia onde encontrar. Algumas, mais rasteiras, eram grandes e lisas. Outras, mais altas, pequenas e ásperas. Formavam pequenas penugens que acumulavam o orvalho ao amanhecer, e ia se evaporando, a medida em que o sol subia.

Quando ventava, a poeira, as folhas e demais partículas que pairavam no ar, passavam por seu corpo. A movimentação do ar e a tempérie sentida fornecem pistas de um clima que está por vir: se daqui algumas horas irá chover, fazer sol, aumentar ou diminuir a temperatura. Sentia o sol em seu corpo, em diferentes intensidades. Ao meio dia, o sol quente, que arde, queima. No amanhecer, o sol que toca suave, morno, acaricia o rosto de leve. Ele também sabia que dependendo das direções em que caminhava, e do horário do dia, o sol tocava seu corpo em diferentes lados: na frente, atrás, do lado esquerdo, do lado direito. Assim, não conseguia ver o sol nascer nem se pôr, mas conseguia sentir o seu movimento do iluminar.

Nas ruas, pneus de diferentes veículos rodavam sobre superfícies recapeadas ou naturais. As texturas eram sentidas pelos sons. Nas ruas de pedras, a aspereza da camada dura refletia no trepidar das molas de suspensão

que soavam frenéticas, na vagareza que transitavam. Nas ruas de asfalto, automóveis corriam macios, sob a superfície lisa projetada para não oferecer percalços na mobilidade das rodas, o que propicia a aceleração dos motores, percebido pelo som que se aproxima e distancia veloz, deixando um rastro de vento que sopra quando passam. O menino sabia distinguir os sons dos motores: ônibus, carros e caminhões. Impressionava aos seus amigos videntes, ao dizer qual veículo se aproximava, mesmo sem poder ver.

Os automóveis sempre o fascinaram. Explorava os veículos, tateando-os por fora e por dentro para compreender as funções das texturas. Nos pneus de borracha, os vincos criavam a aderência no asfalto para não deslizar. O atrito dessas duas superfícies, uma fixa, e outra em movimento, produzia uma sonoridade que se assemelhava às ondas do mar, quebrando na areia. Tateando ao redor do carro, palmo por palmo, percorria portas, janelas e para-brisas. Vez ou outra abria a tampa do capô para explorar as peças interiores, e conhecia toda a engenharia.

O grande objeto, que só pode ser tocado por partes, também era apreensível em sua totalidade por meio de uma miniatura: os carrinhos de brinquedo. Em diversos tamanhos, alguns cabiam na palma de sua mão. Ele gostava de comparar a acuidade de sua reprodução, tocando o objeto real e sua pequena reprodução ao mesmo tempo. Verificava os detalhes que eram representados ou suprimidos, que de tão pequenos, desapareciam. Rodas perdiam vincos, portas perdiam maçanetas, e limpadores de para-brisas também não estavam lá. Compreendia que as miniaturas, por mais que se esforçassem, nunca eram iguais aos originais. Mas mesmo assim, estava satisfeito em saber que de algum modo, havia um mecanismo para conhecer os objetos que estavam fora de seu alcance.

O manuseio de utensílios, ferramentas e objetos era o seu hobby favorito. A princípio, sua mãe tinha medo que se machucasse. Mas com o passar do tempo, foi percebendo

que a destreza de seu menino superava a de qualquer pessoa que pudesse enxergar. Ainda jovem, o rapaz cego, desenvolveu seu gosto pela culinária. Cultivava hortaliças em seu quintal. Colhia, tudo fresquinho, antes de cozinhar suas refeições. Reconhecia a cada uma delas pelo cheiro. Os sabores de sua casa sempre impressionavam aos seus convidados. Por vezes, alguns duvidavam da autoria de seus pratos, o que lhe chateava. Consideravam impossível que uma pessoa cega pudesse cozinhar. Mas porque tal ato necessita do sentido da visão? Se o manejar dos utensílios exige prática e técnica, e a alquimia dos ingredientes demanda apenas paladar e olfato apurados?

Sua dedicação e comprometimento com a gastronomia o tornou um excelente cozinheiro. Considerava que sua maior habilidade era o olfato, conhecia o cheiro de cada tempero, a temporalidade do alimento, o processo de preparo, tudo passava atentamente pelo sentido olfativo desse adolescente chef. O sentido de lugaridade com a cozinha e com as plantas fez com que ele aprimorasse o seu gosto culinário, sempre inovando suas receitas, sua maneira de locomover na pequena cidade, na maioria das vezes de carro, mas, mesmo assim enfrentava as irregularidades cravadas no solo ao ir para o mercado, sempre com seus óculos escuros e uma bengala de madeira.

Naquela cidade havia outro homem cego. O único com quem o menino, desde criança pôde compartilhar suas histórias e percepções sobre a cegueira. Na praça, alguns coqueiros esverdeados, uma grama ainda na premissa de uma chuva, torcendo para que a água ramifique. Logo ali residia um borracheiro, que contava com cerca de 70 anos aproximadamente – cego desde os seus 23 anos, sendo borracheiro desde então. Contava ele que no início foi difícil, mas que os “ossos do ofício”, fizeram-no se tornar um borracheiro dos melhores da cidadezinha, suas ferramentas devem se manter sempre no mesmo local, para que com o uso da memória e do tato pudesse saber qual chave usar. A maioria dos pneus

que trocava eram de tratores, que ele até preferia, pois, quando chegam a furar o buraco era maior que os outros e conseguia achar com mais facilidade. Para isso, ele tinha uma tática: procurava ouvir e também sentir no rosto onde saía o “ventinho”. Onde sentia o ventinho frio ao soprar sua bochecha, ali estava o buraco a ser tapado.

Mas de tudo o que havia naquela pequena cidade interiorana, havia o lugar preferido do menino cego. Era o alto de uma colina, com acesso por uma trilha pelo meio da mata, que gostava de frequentar com os amigos. Pedia a cada um que descrevesse aquela paisagem, e sabia de cor cada elemento que poderia ser avistado. Narravam que as montanhas, quanto mais distantes, vão misturando seu verde ao azul do céu, e se tornando azuladas. Há dias em que seus contornos estão bem definidos, e outros em que as nuvens o ofuscam, fundindo linha do horizonte, montanha e céu.

Os rios serpenteiam por entre montanhas e, quando encontram as planícies, meandram vagarosamente até atingir o mar, que se avista bem ao longe. A mata, que de perto revela tantos tons de verde, de longe parece uma massa amorfa, composta por uma única nuance. O sol, que ao findar da tarde passa a se esconder atrás das montanhas, torna o céu alaranjado, e os feixes de luz vibrantes, vão aos poucos perdendo o dourado até que se apagam por completo e dão espaço ao anoitecer.

Essa paisagem, narrada por diversas pessoas diferentes, povoam o imaginário do menino que nunca enxergou. Cada pessoa que narra, acrescentam algum detalhe. E dentro de sua mente, vão compondo a imagem como peças de um quebra-cabeça, e tomando uma vivacidade tão grande, que quando ele se sentava no alto daquela colina, era como se todo aquele cenário surgisse diante de seus olhos. Como se pudesse sobrevoar, e tocar cada elemento que lhe foi narrado, com a ponta de seus dedos.

A arte de reconstituir paisagens na mente a partir de narrativas, com o tempo, ultrapassou os limites físicos,

e não o obrigavam mais a estar presente no lugar. Foi quando começou a ler histórias que se passavam em outros lugares. Primeiro foi alfabetizado em braile e, então, passou a frequentar a biblioteca pública de sua cidade. Apesar da seção em braile ser ainda muito restrita, descobriu que os espaços do mundo extrapolavam em muito, os de sua vivência. Descobriu que poderia viajar sem sair do lugar.

Os livros passaram a ser seus melhores amigos. E depois que já havia lido todos os disponíveis, ganhou novos amigos, em carne e osso, ainda que nunca os tivesse conhecido pessoalmente: voluntários se prontificavam a ler livros para torná-los acessíveis. A leitura, através da escuta, se tornou muito mais prazerosa. A tonalidade da voz dava mais vivacidade às narrativas, e acrescentava às histórias as emoções de alguém que as lia. O menino passou a criar histórias para essas pessoas. Imaginava seus nomes, idades, as cidades onde nasceram, as suas histórias de vida. E sua ânsia pela leitura, fez com que logo devorasse com os ouvidos, todos os arquivos disponíveis.

Buscou por novas possibilidades. Aprendeu a utilizar recursos tecnológicos: Computadores e smartphones com sintetizadores de voz. A partir daí, o céu era o limite. Os materiais disponíveis eram tantos, que haveria livros a explorar pelo resto de sua vida. E assim, passou a viajar o mundo. Conhecia as mais inóspitas paisagens, desde geleiras no alto das montanhas, até grandes desertos de dunas de areia. Mares revoltos e aterrorizantes, e praias calmas de águas cristalinas. O repertório de paisagens acumulado em sua mente era muito maior do que qualquer pessoa podia vivenciar.

A partir de então, quis ir além. Quis explorar novos mundos e ampliar horizontes não apenas através da leitura, mas com seu corpo próprio. Decidiu se mudar para a capital, para poder estudar, arrumar um emprego, ser autônomo e independente. A princípio, sua família não concordou com tamanha loucura. “Como poderia, uma pessoa cega, viver sozinha?”, alegavam. Mas aos

poucos, o menino, com seus argumentos, provou que era perfeitamente possível. E foi.

Chegando na cidade grande, tudo era diferente. Os sons, os cheiros, os sabores, as vivências... Se lembrou da canção de Caetano Veloso, pois quando chegou ali, também não entendeu a dura poesia concreta de tuas esquinas.

Sua primeira ação foi buscar pelo instituto de pessoas cegas, o qual sempre ouvira a falar desde a infância. Seu maior sonho era conhecer pessoas com quem pudesse compartilhar suas percepções do mundo para além do velho borracheiro, o que não era totalmente possível com seus amigos videntes, já que algumas situações eram incapazes de compreender. Ao chegar no local, dirigiu-se tímido à recepção. Esbarrou a bengala em um rapaz, que perguntou seu nome. Logo começaram a conversar e com o passar do tempo se tornaram grandes amigos. Passou a frequentar o local, fez cursos de informática, braille, soroban, violão, teclado, de orientação e mobilidade, além de participar de diversos eventos promovidos no local. Ali, teve a sensação de ser acolhido.

Certo dia, o acaso fez com que ele encontrasse com um dos voluntários que realizava leitura de obras literárias. Estava caminhando pelo corredor do instituto quando ouviu sua voz, e prontamente reconheceu. Buscou disfarçar a comoção de encontrar alguém que lhe presenteou com o mundo. Que o conduziu por tantos lugares. Que se tornou um personagem das histórias lidas ao emprestar ao narrador, o timbre de sua voz. Os óculos escuros que o rapaz cego usava encobriram seus olhos marejados, e ele cumprimentou o leitor voluntário em tom de sobriedade para não parecer em demasia piegas. E após tomarem um café, o homem cego desmistificou toda a história de vida que havia criado em relação ao seu amigo leitor. Sentiu que transformou um personagem em um amigo real.

Ali conheceu pessoas que haviam perdido a visão tardiamente, diferente dele que era um cego congênito.

Ao deparar com a ausência da visão, para quem já a teve, acaba por reescrever sua situação frente às adversidades contemporâneas. Uma mulher o contou que no processo de readaptação em sua casa foi muito ruim, teve vontade de morrer, mas aos poucos foi tomando consciência que era possível viver sem a visão. A cegueira rasurou o sentido existente de casa que ela tinha, inaugurou outro.

E ao ouvir histórias de tantas pessoas com quem conversava, o menino que nasceu cego, em uma pequena cidade, e agora se tornara um homem, autônomo e responsável, passou a ressignificar os espaços, a vida e a cegueira. Naquele espaço, que a princípio lhe causou estranhamento, foi aos poucos construindo afetividades, com ambientes, mas sobretudo, com pessoas.

Teve que reaprender a andar nas ruas, a identificar os sinais que indicavam quando parar, quando continuar, quando redobrar a atenção diante de sinais de perigo. No início, a tensão de percorrer esses ambientes desconhecidos enrijecia seu corpo pela sensação de que a cada passo o inesperado pudesse provocar uma fatalidade. Aos poucos, a tensão foi se esvaindo e, com o hábito, foi percebendo que aqueles espaços, até então desconhecidos, foram ganhando familiaridade. Naqueles trajetos que percorria cotidianamente, já sabia de cor onde estavam os buracos, bueiros, hastes que sustentavam placas, os telefones públicos, e as lojas que se apropriavam das calçadas para expor suas mercadorias. Já não as derrubava mais.

Sabia também onde buscar ajuda e pedir informação, caso precisasse. O que antes parecia ser um obstáculo, com o passar do tempo, foi se tornando um referencial. Passou a identificar sinais que forneciam pistas sobre sua caminhada. Ao se aproximar das esquinas, ouvia o som do motor dos carros, e sabia se estavam parados e em movimento, conseqüentemente inferindo se o sinal estava aberto para travessias ou se era necessário aguardar. Ouvia também o som do caminhar de outros pedestres videntes, e sabia que quando eles caminhavam, poderia

segui-os tranquilamente, sem precisar pedir ajuda diretamente.

Quando chovia e utilizava o guarda-chuva para caminhar, os pingos de chuva próximos à sua cabeça encobriam a audição de outros sinais. As lojas colocavam música para atrair seus clientes, abrangendo os mais variados gostos, desde sertanejo até música eletrônica. Os territórios sonoros, que não possuem barreiras físicas, travavam uma disputa acirrada: músicas em alto falante de lojas, pessoas que anunciam promoções nos microfones, músicos de rua que montam suas bandas nas calçadas e recebem algumas moedas de transeuntes para ganhar a vida.

Os sons da cidade, que se misturam em anarquia, a princípio lhe atordoavam. Mas logo se acostumou, e passaram a fazer parte de seu cotidiano. Obras, pessoas, carros, construções... Todos os sons ao mesmo tempo se fundiam, na mesma sinfonia que marcava a cidade. Reconhecia os materiais pela maneira como ecoavam: ferro, madeira, cimento, areia, alumínio. Reconhecia pelos sons o que se passava ao redor: pedreiros mexendo massa de cimento para obras, portas de lojas sendo abertas ou fechadas, pessoas descarregando garrafas de bebidas para abastecer os bares. Com o tempo, o silêncio passou a afligir mais medo que o barulho. Quando passava por um local ermo, e não percebia a presença de pessoas, a incógnita do que se passava no local causava calafrios. Por isso, buscava sempre transitar por locais agitados, onde as informações sonoras enriqueciam suas paisagens.

Sentia o cheiro da comida: restaurantes, padarias, lanchonetes, quitanda de frutas, supermercados, e até mesmo carrinhos de ambulantes que comercializavam os mais diversos gêneros alimentícios: pipoca, cachorro-quente, x-burguer, quentão e pastel. Quando batia a fome, escolhia o alimento que mais lhe agradava ao paladar, utilizando-se de seu olfato, que proporciona provar o alimento antes mesmo de ser comer. Conseguia distinguir os ingredientes utilizados, apenas pelo cheiro,

e por sua experiência na cozinha. Mas não lhe agradava o sabor dos alimentos industrializados.

Os cheiros percebidos enquanto caminhava pelas ruas da cidade não revelam apenas comida. As farmácias exalam o perfume dos produtos expostos logo à entrada. As perfumarias e lojas de cosméticos também fundem em uma só, todas as fragrâncias comercializadas, que sai por suas portas, convidando aos passantes a adentrarem, para se tornarem clientes. O hall de entrada dos prédios também exalava um cheiro de limpeza, composto por cera, lavanda e lustra-móveis.

Entretanto, nem todos os cheiros percebidos nos espaços públicos agradavam às narinas. E como os seres humanos necessitam respirar para sobreviver, a única alternativa é bloquear a entrada de ar nos pulmões por alguns segundos, e apertar o passo, para que aquele ar contaminado por moléculas odoríferas indesejáveis fique para trás. Esse rol de cheiros inclui animais mortos, restos de alimentos deixados nas calçadas, urina, esgoto, cigarro, além de pessoas que não mantém hábitos de higiene.

As texturas da cidade grande também são diferentes daquelas percebidas na pequena cidade. Os pisos das calçadas são compostos por diversos tipos de materiais. Ainda que intermediados pela sola dos calçados, as plantas dos pés conseguem captar muitas informações de onde se pisa. Junções entre ladrilhos, transições dos revestimentos que se modificam e formam os mosaicos que recobrem as calçadas. A bengala se torna uma extensão do próprio corpo do caminhante cego, que aliás, ele havia trocado sua antiga de madeira por uma dobrável. A mão sente a textura dos objetos que a bengala encosta. Ao deslizar a bengala sobre superfícies, as lisas transmitem para a mão a maciez do tocar, e as rugosas trepidam a bengala cujo tremor chega ao corpo.

Além dos pés e mãos, o tato está presente no corpo inteiro. Galhos de árvore baixos passam pelo rosto. Alguns acariciam suavemente. Já outros arranham, machucam.

Plantas baixas em canteiros passam pelas pernas. Algumas possuem espinhos, que transmitem a mensagem de não se aproximar das propriedades privadas – mas, para quem não enxerga, a mensagem é tátil.

O relevo, presente no espaço público em forma de arte, também pode revelar surpresas. Certa vez, caminhava por uma praça como um dia qualquer. Ouvia falar que ali havia a estátua de uma águia. Durante toda sua vida, já teve a oportunidade de tocar em animais domésticos, como gato, cachorro, cavalo e galinha. Mas animais selvagens nunca teve a oportunidade de conhecer, senão por meio de narrativas descritivas. Um dia se deparou com aquela estátua, meio que ao acaso. Começou a tatear e explorou cada detalhe, minuciosamente. Sabia que atraía olhares curiosos de transeuntes que passavam pelo local, mas não se importava. Ficou maravilhado com o animal de ferro que conheceu através das pontas dos dedos. Não imaginava que suas asas eram tão grandes. Aquela experiência nunca lhe saiu da memória.

Outra questão que percebeu na cidade, é que as pessoas dão vida aos lugares. Diferente da pequena cidade do interior onde nasceu, onde todas as pessoas nas ruas já eram velhas conhecidas, as conversas para pedir informações nas ruas, proporcionam trocas afetivas entre desconhecidos em pequenos trechos que se acompanham. Às vezes, nem perguntava o nome, mas conversavam sobre assuntos íntimos, que não teria coragem de partilhar com amigos de longa data. Algumas pessoas eram rudes e grosseiras, que não conseguiam estabelecer empatia com quem lhes era diferente. Já outras pessoas eram amáveis e simpáticas, com as quais tinha vontade de conversar por mais tempo.

Mas certo dia, aquele homem foi surpreendido por um fato que iria modificar para sempre suas relações com os espaços, lugares e paisagens. Caminhava na rua, como um dia qualquer, quando alguém lhe ofereceu ajuda. Mas este alguém não era qualquer pessoa. Era um geógrafo! O homem cego já havia estudado geografia na escola.

Sabia o nome dos principais rios do país. Todos os estados e suas capitais. Havia decorado para a prova, e nunca mais esqueceu. Mas nunca imaginou que a Geografia era muito mais ampla que aquilo. A partir de uma breve conversa, enquanto caminhavam, compreendeu que não era um mero decorar de nomes distantes e longínquos, mas que a geografia sempre esteve presente em sua própria vida. Aquele menino, que nasceu sem o sentido da visão, sempre ouviu a palavra paisagem, associado à cultura visual. Como não podia ver, pensava que a paisagem não pertencia ao seu mundo. Sempre desejou vivenciar paisagens, mas vivia a frustração de acreditar que as paisagens só poderiam ser acessadas através de sua imaginação, ao ouvir as descrições de pessoas videntes.

O geógrafo era também um pesquisador, e convidou ao homem cego a participar de sua pesquisa, que prontamente aceitou. O geógrafo então solicitou que ele relatasse suas paisagens. O pedido, a princípio, pareceu sem nexos, já que não poderia enxergar. Mas depois de compreender que é aquilo que se percebe a partir de todos os sentidos, e não apenas isso, abrange também suas lembranças e imaginações, o homem cego ficou extasiado com a possibilidade de partilhar sua história de vida. Contou tudo, com detalhes, desde sua infância na pequena cidade do meio rural, até sua mudança para a capital, seu processo de adaptação à grande cidade, seu sofrimento com a saudade no princípio, mas depois os laços que foi construindo com a nova cidade.

Ao seu lado, o geógrafo caminhou em busca de novos flancos no cotidiano do homem cego. A conversa era livre, sem script, sem perguntas pré-estabelecidas, apenas duas pessoas que caminham lado a lado enquanto se conhecem. Sucedem-se alguns dias, várias visitas. Em encontros marcados e outros casuais, o geógrafo buscou estar em processo de envolvimento e abertura para com o que poderia vir.

Na capital, tudo pulula, saltita, desfaz e faz-se novamente como uma cascata em seu curso cíclico. O vaivém dos carros atulha as avenidas e ruas, o balé dos semáforos ordenam a passagem, o barulho das portas do metrô, o cheiro dos pontos de parada entram e esfumam o interior, o som da amiga virtual ao dizer qual parada se encontra, tudo isso, faz parte do movimento de ser caminhante.

A cidade se inscreve num palco de significados e possibilidades de acontecimentos, atenuando as digressões dos sentidos de lugar, por vezes, a visão é percebida por uma série de fatores associacionistas da realidade, ou seja, associar os lugares por meio da condição de existencialidade regida pela visão. O geógrafo vidente tinha um sentido de lugar e, ao compreender as percepções do homem cego, abriram-se possibilidades para novas significações, desta vez sem a visão. O tornar-se cego, promove interpelações básicas na própria condição existencial.

O homem cego, além de ficar surpreso ao descobrir que suas percepções também eram paisagens, também ficou intrigado ao descobrir que as pessoas videntes, mesmo que possuam todos os sentidos, não conseguem perceber as paisagens como as pessoas cegas, pois são ofuscadas pelo sentido da visão. Ao ver paisagens, deixam de prestar atenção em nuances mais singelas, como sons, cheiros, texturas. E justamente por isso, suas narrativas eram tão valiosas para as pessoas videntes, quanto as delas para ele. Por isso existe uma espécie de troca de paisagens.

A partir do momento que alguém escuta narrativas de percepções de outrem, aquele espaço se transforma. Não fisicamente, mas é percebido de outra forma. Detalhes que antes não eram reparados, passam a ser. E quando se sabe da presença deles, os sentidos se direcionam na expectativa de encontrá-los. Assim, quando as pessoas relatam umas às outras suas percepções, há uma espécie de partilha de paisagens. O mundo da pessoa passa a se enriquecer, e se estreitam elos afetivos com o ambiente.

Entretanto, uma questão ainda frustrava o homem cego. Ele sabia que as narrativas da paisagem do alto daquela colina, seu lugar preferido no mundo, nunca estaria ao seu alcance. Por mais que pudesse constituir aquela imagem com tanta vivacidade em sua imaginação, ainda não se dava por satisfeito. Contou ao geógrafo que tamanho desejo fez com que, certa vez, sonhasse que era um gigante. Em seu sonho, apesar de não ver, conseguiu tatear as montanhas, colinas e vales. Sentiu na ponta de seus dedos os rios, relevo, vegetações, rochas, e áreas descampadas. Acordou e fechou novamente os olhos, na esperança de dormir e retornar para o mesmo sonho. A tentativa foi em vão.

O geógrafo, então, teve uma ideia. Apesar de não dominar a magia de tornar o homem um gigante, conhecia a técnica de reduzir o mundo, ou pelo menos fragmento dele, em forma de representação. Buscou uma carta topográfica daquele lugar. Teve o trabalho de recortar cada curva de nível e colar, uma em cima das outras, para formar uma maquete do relevo. Recobriu tentando representar as texturas de forma mais aproximada, intercalando entre lisuras e asperezas as impressões que causam as paisagens vistas à distância. A partir daquele momento, os dois homens teriam seus sonhos realizados: o homem cego pôde tocar paisagens, e o geógrafo concluiu sua tese de doutorado.

A troca de experiências foi uma rica reflexão para ambos. O homem cego compreendeu que a geografia lhe proporcionava o mais amplo acesso ao mundo, mesmo sem o sentido da visão. O geógrafo concluiu que não ouvimos a cidade, não temos tempo para ouvi-la, para senti-la, a vimos, mas vimos como uma necessidade de locomoção, não como um ato contemplativo.

(Re)percorrendo as veredas

A partir da crônica narrada, é possível realizar uma análise, trazendo à baila o referencial teórico que discute

os conceitos, perpassando por reflexões que demonstram como o mundo da vida, narrado a partir de uma história fictícia, revela uma geografia de todos nós. A crônica, que condensa experiências e fatos reais, foram relatos de pessoas cegas aos autores deste trabalho. Revela que a vida não é descolada das questões geográficas conceituais.

Sentidos

Todos os seres humanos compartilham percepções em comum, em virtude da semelhança biológica dos nossos órgãos sensoriais. Isso significa que dificilmente compreendemos a experiência de vida de uma cobra que enxerga por radiação térmica ou de um morcego com sua audição bioressonar. Entretanto, termos órgãos de sentido semelhantes não nos propiciam a mesma experiência, já que podemos ter defeitos ou ausência de um ou mais destes órgãos, momentânea ou permanentemente. Assim como a maneira como organizamos aquilo que percebemos depende de uma série de fatos que vão desde as nossas condições emocionais no instante, até as relações culturais que constituíram cada um de nós. Assim, uma música amada por um, pode ser perturbadora aos ouvidos de outro; a sensação da pele gelada diante de uma rajada de vento pode ser gloriosa para este e perturbadora para aquele.

Através da linguagem, é possível haver uma interlocução entre as pessoas, transformar em palavras as expressões e sentimentos em relação ao lugar. Como bem expõe Tuan (2013, p. 180), “experiências íntimas são difíceis, mas não impossíveis de expressar. Elas podem ser pessoais e sentidas profundamente, mas não são necessariamente solipsistas ou excêntricas”. Da mesma maneira, Sacks (2010, p. 210) aponta que é possível penetrar no mundo vivido do outro:

Em que grau a descrição, a imagem posta em palavras, pode funcionar como substituto para o ato real de ver ou para a imaginação real pictórica? [...] Temos aqui um paradoxo – delicioso – que não consigo resolver: se de fato existe uma diferença fundamental entre a vivência e a descrição, entre o conhecimento direto e o conhecimento mediado do mundo, porque então a linguagem é tão poderosa? A linguagem, a mais humana das invenções, pode possibilitar o que, em princípio, não deveria ser possível. Pode permitir a todos nós, inclusive os cegos congênitos, ver com os olhos de outra pessoa.

Aqui cabe uma pausa: como se o desafio de caminhar por trilhas ainda pouco abertas não fosse suficiente, temos aqui ainda uma questão de fundo que não pode ser desconsiderada – a intermediação da linguagem! Sentir, experienciar é algo que todos nós fazemos, mas transmitir estas experiências demanda a transformação da sensação em palavras (neste caso, escritas) que expressem o desejado e, ainda, que sejam compreendidos e afetem o outro. Aquilo que vemos é, então, verbal? Ou estamos acostumados a descrever o que vemos e aceitar/acreditar nesta descrição, mas não daquilo que ouvimos, cheiramos, tocamos?!

Na crônica, o personagem convivia com pessoas videntes em sua pequena cidade natal. Partilhava de um mundo em comum, mas solicitava que lhe fosse narrada a paisagem vista do alto da colina. A linguagem, portanto, permitia a intersubjetividade. Compreender o mundo da alteridade, compreender sentimentos e emoções expressos pela narrativa de outrem. Entretanto, pessoas videntes nunca haviam solicitado que o homem cego narrasse suas percepções, até o aparecimento da personagem do geógrafo. O próprio homem cego não se dava conta de que suas percepções poderiam ser reveladoras para pessoas videntes. Assim, pessoas com deficiência gostam de ouvir as narrativas das paisagens

de forma visual, a exemplo do trabalho de Valentini (2012, p. 221) que evidencia, no relato de um participante de sua pesquisa

não basta passar o pé e andar, você tem que saber como é a paisagem, alguém tem que descrever para a gente poder curtir toda a natureza, não é só o chão que está marcado e andar a esmo [...] Narrando, aqui tem um gramado bonito, aqui tem uma flor [...].

O mundo é percebido por todos os sentidos ao mesmo tempo, eles intermedeiam nossa experiência do mundo, mas, cada um deles exerce uma influência diferente na nossa experiência, como aponta Tuan (1984, p. 8):

Audição, olfato, paladar e tato são todos sentidos proximais. Os mundos conhecidos por meio deles tendem a ser aconchegantes e afetuosos. Todos os quatro sentidos envolvem o indivíduo intimamente com o lugar – com o ambiente imediato da pessoa [...] A visão é o nosso mais ativo sentido cognitivo. Também parece ser o menos emotivo – o mais “frio” – dos sentidos, talvez em parte porque o campo visual não nos envolve. Vemos apenas o que está em frente; nós necessariamente estamos à margem do nosso próprio campo visual.³

A visão é o sentido do qual mais dependemos na cultura ocidental-cristã em que nos inserimos. Há uma primazia da visão sobre os outros sentidos. Abrir os olhos e ver é descortinar um mundo variado, nítido, amplo e colorido. Além disso, a visão fornece as sensações que melhor podemos compartilhar com as outras pessoas

³ Tradução livre de: “Hearing, smell, taste, and touch are all proximate senses. The worlds known through them tend to be cozy and affecting. All four senses intimately involve the individual with local place – with a person’s immediate environment [...] Sight is our most active cognitive sense. It also appears to be the least emotional – the ‘coolest’ – of the senses, perhaps in part because the visual field does not enwrap. We can see only what is in front; we necessarily stand at the margin of our own visual field”.

- costumamos considerar mais fácil descrever a um amigo o cenário de uma viagem do que explicar os sons que compunham aquela paisagem, ou os cheiros que experienciamos.

Assim, embora os olhos nos forneçam informações mais detalhadas do mundo, os sons apreendidos pela audição nos afetam muito mais profundamente. Tuan (2012b) atribui esta característica ao fato de que esse é um sentido mais passivo, não podemos “fechar os ouvidos”, estamos permanentemente expostos aos sons. Quando uma pessoa fica surda, a própria sensação de espaço se contrai, porque se deixa de receber uma importante fonte de informação do mundo, que parece parado no tempo. Sendo mais “passivo” do que a visão, este sentido (assim como o olfato, o paladar e até o tato) registra experiências nas nossas reentrâncias que formam memórias marcantes. Frequentemente, são estas as memórias que nos assomam subitamente, transportando para tempos e lugares só nossos - passando na rua você ouve um idoso tossindo dentro da casa dele e aquele som te leva subitamente para o quintal de seu próprio avô sentado embaixo de uma árvore, fumando seu cachimbo e contando histórias com você, criança, aos seus pés.

Por isso, muitas pessoas cegas são mais sensíveis aos sons. Quando o personagem chega à cidade grande e se depara com aquela multiplicidade sonora, fica atordoado. Com os sons, é possível fazer uma leitura do ambiente, cuja reverberação das sonoridades provoca ecos, que fornece informações sobre os tipos de materiais, se os ambientes são fechados ou abertos. A passagem da crônica em que o personagem ouve a chuva, é baseada no filme “Notes on Blindness” dirigido por Peter Middleton (2016) relata sua experiência:

Uma nota sobre a experiência de ouvir a chuva caindo. Esta tarde, eu saí pela porta da frente da casa e estava chovendo. Fiquei parado por alguns minutos, perdido na beleza daquilo. A

chuva traz todos os contornos que está ao seu redor [...] à medida que introduz um cobertor de um som diferenciado e especializado [...] que preenche todo o ambiente sonoro (NOTES, 2016).

Michel Serres chama atenção para o fato de que os sons se revelam na nossa própria existência biológica. Mas assim como ocorre com os sons do corpo, estamos acostumados – em atitude natural – a obviar um conjunto de sons que fazem parte de nossa vivência para, em contradição, destacar alguns específicos.

A primeira fonte de ruído está no organismo, cuja orelha propioceptiva ouve, às vezes em vão, o murmúrio subliminar: milhares de células entregam-se a uma tal ação bioquímica que deveríamos desmaiar sob a pressão de seu rumor. [...] a última fonte de ruído habita o coletivo, ultrapassa de longe, as outras duas a ponto de anulá-las frequentemente; silêncio no corpo, silêncio no mundo. [...] a sociedade produz um ruído colossal que está de acordo com ela, o rato da cidade se distingue do rato do campo por estar imunizado contra esse ruído. Nossas megalópoles ensurdecem: quem suportaria este inferno sem desfalecer se não contasse com a equivalência entre o grupo e o barulho? Fazer parte de um consiste em não ouvir o outro. Quanto mais a gente se integra, menos o escuta; quanto mais se incomoda com o barulho, menos pertence ao grupo (SERRES, 2001, p. 104-105).

Para Pocock (1989), o som é que cria a consciência de estar, nós somos centro e o limite é onde está o silêncio. Ambientes sem som, carecem de vida, e chegam a ser assustadores. O cinema, por exemplo, lança mão do silêncio para provocar medo. No cinema mudo, a música criava o ambiente. Mesmo assim, no dia a dia esquecemos do som, não estamos atentos a eles, ele só

aparece quando muito irritante ou quando totalmente fora da rotina, como uma ambulância se predispõe a ser. Assim, o personagem da crônica sente-se incomodado ao transitar na cidade em áreas onde predomina o silêncio. A falta de informação no ambiente causa insegurança. Assim, é comum lermos que descrever os sons é muito difícil, já que é um fenômeno altamente não verbal.

Em outra passagem, o personagem da crônica conseguia perceber a textura do pavimento em que os automóveis circulavam, através do som. Assim, um sentido é suscitado pelo outro, demonstrando que não é possível isolar os sentidos, pois eles atuam na percepção do mundo simultaneamente. Este trecho da história foi baseado no momento que o filósofo Merleau-Ponty (2011, p. 309) afirma:

no ruído de um automóvel ouço a dureza e a desigualdade dos paralelepípedos, e com razão fala-se em um ruído “frouxo”, “embaçado” ou “seco”. Se se pode duvidar de que a audição nos dê verdadeiras “coisas”, pelo menos é certo que ela nos oferece, para além dos sons no espaço, algo que “rumoreja” e, através disso, ela se comunica com os outros sentidos.

O tato, por sua vez, é um dos sentidos mais sofisticados que temos, somos capazes de distinguir alterações muito sutis de textura. O tato promove uma experiência direta do mundo, exige proximidade e sua sensação é imediata. A pele, em contato com texturas, pode provocar a sensação de prazer. É o caso do personagem da crônica, que gostava de tocar em areia, argila, e diferentes folhagens da mata.

O tato para algumas pessoas cegas é um importante sentido, muitos associam o tato a proximidade com o mundo, ou seja, pelo tato se locomovem, tocam as muretas com suas bengalas, usam das mãos para a descoberta de objetos, contudo, o tato auxilia no cotidiano, assim como a audição e o olfato. O sentido de paisagem que

esmiuçamos aqui tem por ambição uma paisagem compartilhada a partir do contato com as pessoas cegas. A paisagem com-tato é uma das maneiras de se estender no mundo e radicalizar o sentido de paisagem.

A pele é uma variedade de contingência: nela, por ela, com ela tocam-se o mundo e o meu corpo, o que sente e o que é sentido, ela define sua borda comum: Contingência quer dizer tangência comum: mundo e corpo cortam-se nela, acariciam-se nela. Não gosto de dizer meio como o lugar onde meu corpo habita, prefiro dizer que as coisas se misturam ao mundo que se mistura a mim. A pele intervém em várias coisas do mundo e faz com que se misturem (SERRES, 2001, p.77).

A questão da representação (do carro, da estátua da águia, da maquete) tratada na crônica é uma forma de pensar o ensino da Geografia para pessoas cegas através do tato. A brincadeira infantil é capaz de fornecer bases para compreender as questões de escala cartográfica e escala de análise, já que a primeira se refere ao número de vezes que o objeto é reduzido, e a segunda ao grau de detalhamento que pode ser observado em um objeto. O carro real e o carro de brinquedo mostram a ideia de que um objeto pode ser representado em diversas escalas, já que existem carros de brinquedo em diversos tamanhos. O personagem gostava, por curiosidade, de comparar. Ele notou que quanto menor o objeto, menos detalhes eram representados. E ao final, quando o geógrafo criou uma maquete de sua tão sonhada paisagem, foi possível perceber que as paisagens podem ser representadas ao alcance das mãos.

Mas há uma sensação tátil que não demanda esta experiência direta – o paladar é tátil. Saboreamos alimentos e suas texturas. Temos ainda a “Paisagem do Toque”: é a sensação tátil da visão. “A visão e a sensação tátil são tão intimamente casados que mesmo quando

estamos olhando uma pintura não está claro se estamos atentando apenas para as suas qualidades visuais”⁴ (TUAN, 1993, p. 43). Serres (2001, p. 32) complementa esta ideia: “o olho perde o predomínio no próprio terreno de sua predominância, a pintura. [...] tirem as folhas, tirem o penhoar: tocarão a pele da mulher morena ou a tela do quadro?”

O olfato é capaz de evocar as lembranças mais vívidas e emocionalmente fortes que temos. Um único cheiro é capaz de criar nítidas e detalhadas imagens mentais. O cheiro

afeta nossas emoções em um nível mais profundo. [...] O imediatismo do cheiro provoca um nítido contraste com as tendências abstratas e compostas da visão. Talvez por esta razão um odor possa ressuscitar o passado com uma nitidez que nenhuma imagem visual alcança⁵ (TUAN, 1993, p. 56-57).

O olfato e o paladar estão tão intimamente ligados quanto a visão e o tato. Frequentemente, alegamos conhecer o sabor de um alimento sem tê-lo provado, apenas pelo odor. Assim, o homem cego era capaz de escolher sua refeição na cidade grande, quando sentia o cheiro dos alimentos e prontamente decifrava os ingredientes que compunham o prato.

Além desses cinco sentidos tradicionais, já reconhecidos por Aristóteles, existem outros ainda menos estudados, como a sensibilidade à pressão atmosférica, o sentido de direção, a cinestesia e a sinestesia.

A propriocepção, ou cinestesia, é o sentido que nos permite perceber o equilíbrio, posição e deslocamento, é primordial para o nosso fundamento espacial. Movimento

4 Tradução livre de: “Seeing and the tactile sensation are so closely wed that even when we are looking at a painting it is not clear that we are attending solely to its visual qualities”.

5 Tradução livre de: “affects our emotions at a more deeply buried level [...] The directness and immediacy of smell provide a sharp contrast to the abstractive and compositional proclivities of sight. Perhaps for this reason and odor can resurrect the past with a vividness that no visual image can”.

é vida, por meio desse sentido aprendemos a nos sentar, a andar e, junto com as propriedades da visão, a compreender a verticalidade, horizontalidade e as distâncias. No caso das aulas de orientação e mobilidade citadas na crônica, a cinestesia torna-se essencial para identificar sinais no ambiente que propiciem uma locomoção segura.

A sinestesia é a fusão de dois ou mais sentidos, ou seja, quando uma impressão ativa órgãos sensoriais diversos. Algumas pessoas, chamadas de sinestésicas, possuem a fusão destas sensações em tal nível que, ao ouvir uma música, sentem determinados gostos e/ou veem uma cor. Jane Yardley, uma sinestésica, relata “**A** é masculino e bem vermelho [...] **b** é bonito homem em um leve tom pêsego/damasco [...] **9** é etéreo. Um deslumbrante azul claro não muito confiável [...] **8** tem cor similar ao **B**, mas mais escuro, mais adamascado”⁶ (UK, 2007, destaques no original). As sensações sinestésicas, no entanto, não são universais e nem possuem causas conhecidas, cada portador sente um gosto diferente para uma mesma música ou vê cores distintas associadas a uma letra.

Embora esse grau de fusão dos sentidos seja raro, é possível afirmar que todas as pessoas possuem uma tendência sinestésica. Tuan (1993) ressalta que, com certa facilidade, associamos, por exemplo, sons muito graves com imagens escuras, e sons muito agudos e esganiçados com claridade. Esta capacidade sinestésica, segundo o autor, é o que nos permite criar metáforas que podem ser compreendidas por outras pessoas, como na expressão “estou verde de fome”, ou outras tão conhecidas na geografia, onde elementos naturais recebem nomes com referências anatômicas, como o “pé da montanha”, ou a “boca do rio” – figuras de linguagem chamadas prosopopeia ou personificação.

⁶ Tradução livre de: “**A** is masculine and very red [...] **b** a pretty, soft peach/apricot male [...] **9** is ethereal. A gorgeous light blue not very reliable [...] **8** is similar in color to **B**, but darker, nearer apricot”.

Marques (2016, p. 6) comprovou que “as pessoas cegas tem mais tendência a apresentar manifestações sinestésicas que as pessoas videntes, e que utilizam esta condição para obter e manipular informações internamente”. Foi o caso de uma das participantes da pesquisa de Roqué (2020) que apresentava a sinestesia do tipo grafema-cor, ou seja, imaginava as cores das letras ao pronunciar ou pensar em palavras.

Tal fenômeno pode ocorrer mesmo com pessoas cegas congênitas. A exemplo da imaginação, Bianchi, Ramos e Lima (2016) afirmam que é possível que as pessoas cegas conheçam cores sem nunca tê-las visto. A partir do relato das pessoas videntes, as pessoas cegas sabem as cores que possui cada objeto, por exemplo, o sol amarelo, a grama verde. Ao obter estas informações, as pessoas cegas, ao sentir os objetos, como por exemplo o calor do sol, a textura da mata, imediatamente associam às respectivas cores.

Ambiências

Na Geografia, por tradição, os estudos do ambiente rural e urbano são usualmente pesquisados em seu par binário, abordando questões como o trabalho nos setores primário e secundário, as migrações, o êxodo rural, as relações cidade-campo. Mas ao pensar sobre esses espaços sob uma ótica da microescala, as percepções de vivências e experiências que as pessoas formulam sobre esses dois espaços é um tema que ainda carece ser explorado na Geografia Humanista e Cultural. O modo de vida, as relações sociais, os modos de habitar, a mobilidade pela cidade, a percepção do tempo, os cheiros, os sons, os sabores, tudo é diferente. Para Santos (2008, p. 222):

Vir para a cidade grande é, certamente, deixar atrás uma cultura herdada para se encontrar com uma outra. Quando o homem se defronta

com um espaço que não ajudou a criar, cuja história desconhece, cuja memória lhe é estranha, esse lugar é a sede de uma vigorosa alienação.

E quando se fala das relações cidade-campo, não nos referimos à delimitação administrativa e legal destas áreas, mas das características intrínsecas ao modo de vida. Uma pequena cidade interiorana pode ter um perímetro urbano, mas suas características se assemelham aos espaços rurais. Casas com grandes quintais com terra, criação de animais como porcos, galinhas, cavalos, cultivo de horta, grande área de mata ao redor, rios e riachos próximos às residências, crianças que brincam nas ruas. Enquanto isso, nas grandes cidades, a moradia em apartamentos, avenidas movimentadas, pouca interação entre pessoas da vizinhança, brincadeiras infantis mediadas por tecnologias, são exemplos que revelam um modo de vida muito distinto.

E assim, na crônica apresentada, a construção do sentido de lugar ocorre nos dois ambientes, tanto na cidade natal do personagem, interiorana, quanto na grande cidade, para a qual o personagem migrou. Na primeira, a pessoa constrói sua lugaridade pela perspectiva da infância e adolescência. Este é um período da vida em que as afetações marcam significativamente a pessoa. É um momento em que as relações existenciais e com o mundo estão sendo construídas, portanto permeados pela criatividade, pelas descobertas e fantasias.

Quando a pessoa migra para a grande cidade, a princípio, o impacto causa estranhamento. Aos poucos, vai se familiarizando, reaprendendo a caminhar frente a novos obstáculos, a uma gama de informações sensoriais que se deve administrar tanto externamente quanto internamente. Santos (2008, p. 212) nos lembra que:

Na verdade, a globalização faz também redescobrir a corporeidade. O mundo da fluidez, a vertigem da velocidade, a frequência dos

deslocamentos e a banalidade do movimento e das alusões a lugares e a coisas distantes, revelam, por contraste, no ser humano, o corpo como uma certeza materialmente sensível, diante de um universo difícil de apreender.

De fato, o personagem da crônica, ao migrar para a cidade grande, redescobriu sua corporeidade ao deparar-se com a necessidade de caminhar sozinho por espaços públicos. A cegueira, enquanto condição, promove a pessoa cega para um processo de tornar-se cega, da maneira que seu corpo situado se rasura por entre as frestas do cotidiano marcado pelas certezas da visão. A cidade, por hora, foi planejada para que a visão fosse o sentido mais perceptivo a ser aflorado. Muito difícil perceberemos alguém tocar as muretas de casas e a conhecer pela textura de sua grade. São situações emergidas pela simultaneidade entre a cidade e o cego.

Dentre as pessoas pesquisadas pelos autores deste texto, muitas pessoas apresentam relatos semelhantes ao do personagem da crônica apresentada. As pequenas cidades, muitas vezes, não possuem recursos para a alfabetização de pessoas cegas. Assim, é comum que migrem para estudar em grandes cidades. Essa questão é retratada no filme “Rosso come il cielo” (Vermelho como o céu) dirigido por Cristiano Bortone, produzido na Itália no ano de 2006, baseado em fatos reais, na história do editor de som Mirco Mencacci. A história narra um menino que vivia na cidade de Toscana, na Itália, sofreu um acidente quando criança e ficou cego. Seus pais, que não sabiam como lidar com a situação, foram obrigados por lei a matriculá-lo em um colégio especial para crianças cegas de ordem religiosa e, assim, o menino foi viver na cidade de Gênova, longe de seus pais. Na escola, Mirco encontra um gravador e começa a desenvolver gravações onde utiliza objetos que simulam outras sonoridades. Mirco passa a sair do internato escondido, e em uma destas saídas vai a uma manifestação pública. Um dia Mirco convida seus

colegas para sair do internato escondidos e ir ao cinema. Ao final do filme a lei na Itália é alterada e os alunos são integrados na rede pública de ensino (VERMELHO, 2006).

Esta história apresentada no filme é comum na realidade de muitas pessoas cegas e leva a uma reflexão sobre o modo como as pessoas cegas foram tratadas em diferentes períodos de tempo e diferentes países, conforme a cultura e legislação. Em pequenas cidades, onde não há escolas especiais para o ensino de Braille, se a criança não viver em outra cidade para buscar uma escola, não será alfabetizada. Entretanto, o convívio longe da família traz o sofrimento para ambos. Hoje em dia há defensores de escolas especiais para pessoas com deficiência visual, apontando que as escolas regulares não têm estrutura adequada para receber estes alunos nem professores capacitados para o processo de ensino-aprendizagem. Os defensores de matricular os alunos em escolas regulares alegam que mantendo as escolas especiais há segregação, e nas escolas regulares há inclusão, onde alunos com e sem deficiência convivendo juntos possibilita a troca e a aprendizagem mútua aprendendo desde cedo a conviver com a diferença.

O problema da representação social de pessoas cegas é vê-las como incapazes de serem autônomas e se inserirem no mercado de trabalho. Os instrumentos tecnológicos aumentam a capacidade das pessoas com deficiência de atuarem na produção cultural, propiciando a inserção social e modificando a percepção do outro, como o instrumento do gravador apresentado no filme. Na crônica, o personagem também migra para a cidade em busca de estudo, trabalho e crescimento profissional.

A literatura e a viagem

A paisagem é um conceito geográfico em que se privilegia muito o sentido visual. Mas nas obras literárias, as paisagens são narradas. E por meio da linguagem, da descrição pormenorizada de seus elementos, elas se

tornam acessíveis para as pessoas cegas. E mais que isso, a literatura é uma das formas de universalizar paisagens e lugares. Mesmo não estando lá, as pessoas podem viver as experiências através da imaginação. E isso faz expandir a geografia de cada um. Não são apenas os aspectos materiais levados em consideração na análise geográfica desses conceitos. Assim, a memória e a imaginação também compõem as paisagens e lugares.

Há algumas décadas, eram escassos os livros impressos em braille. Entretanto, o desenvolvimento da tecnologia promoveu também a acessibilidade a pessoas com deficiência. E essa acessibilidade não é apenas de locomoção, ou tecnológica, mas também, geográfica. O mundo se tornou acessível pelas narrativas, pelas literaturas. E no caso da crônica apresentada, o personagem cego passou a devorar os livros, quando descobriu tal possibilidade.

Assim, temos o caso de Helen Keller (2008). A menina que perdeu a visão e a audição com menos de 1 ano de idade só foi alfabetizada por volta de 7 anos. Antes disso, ela não sabia o que era a linguagem, ou seja, que existe uma forma de expressar cada objeto por meio de uma palavra que contém um significado. No momento em que ela fez tal descoberta, seu mundo se transformou. Quando ela foi alfabetizada, também passou a ler todos os livros ao seu alcance, e a escrever os seus próprios. Ela narra sua história no livro “A história da minha vida”.

O Precipício

A ciência Geográfica tem criado uma fragmentação das categorias de análise espacial – lugar, paisagem, região, espaço e território e outras que vão surgindo a partir da relação com o mundo. Ao fragmentar, é como se as separássemos em recipientes vazios com seus devidos nomes – isso é paisagem, vai para esse recipiente, isso é espaço, vai para esse. Nesse processo acabamos por

esvaziar o conceito por si, não deixamos que a essência geográfica se manifeste como fenômeno. Entendemos que a busca pelas essências geográficas nos possibilita um maior enfrentamento dessa fragmentação. Despreendendo das fragmentações da paisagem e do lugar, queremos compor aqui manifestações de paisagem com-tato e lugar vivido.

Para podermos seguir, é preciso notar que ao circunscrever a essência geográfica paisagem, não estamos denotando a paisagem por si, e sim, a investigação de um sentido de paisagem a partir das pessoas com restrições no sentido visual. O que nos provoca e movimenta são esses sentidos que a paisagem nos emana. O sentido de paisagem que muito nos aproxima da realidade humana é aquele que Marandola Jr. (2014) já anunciou como expressão do mundo da vida. Estar lançado no mundo é misturar-se com a paisagem, é de certa forma ser-com paisagem, ela nos envolve e “chega a nós originariamente como sentir”.

Estar envolvido com a paisagem é estar inundado pelas vicissitudes do cotidiano, é sentir o cheiro de uma rua aromada pelos jasmims, é também, passar longe do lixo, pois, a paisagem olfativa já sinalizou onde está. O ver para compor a paisagem pode ser entendido como mais um sentido, a paisagem não se restringe ao ver, pois, se isso fosse verdade como fariam as pessoas com restrições nos sentidos? Elas não teriam sentido de paisagem?

Caro leitor, faça-nos um favor: volte a ler os últimos dois parágrafos, trocando a palavra “paisagem” por “geografia”. Pronto? Chegamos, agora àquele ponto em que, na trilha que percorremos juntos, temos a nossa frente, apenas o abismo e o horizonte: um repensar ontológico da ciência Geográfica e da geografia de todos nós.

O caminho se faz em gerúndio, na presença-caminhante. O caminho, por hora, não está feito e acabado, está sempre por fazer, um caminho nunca pode

ser o mesmo, há, nele, inscrições de temporalidade que o modelam sua manifestação. Os pés sentem e tateiam a terra, coberta por um manto de concreto que nessa concretude provoca uma superfície lisa, rude, grossa, espessa. Tons de sentido de chão, os pés e a bengala beijam a terra, espremidos por uma velocidade pausada, referenciada, amistosa. O deslocamento por entre ruas e vielas, becos e passarelas, são o controle, a risca, o riscado do chão do ser-em-situação sendo caminhante.

Ser-sendo-em-situação nos possibilitou estar abertamente e em suspensão sobre o fenômeno da cegueira. Sendo assim, como correlato, não nos tornamos cegos, mas sendo o outro que sou pelos atravessamentos que me provoca, estamos em processo de aprendizagem e abertos ao movimento de encontro com os sentidos, sem uma proposta de imperatividade. Alertamos, não obstante, aqui está o precipício – é lá que mora o inefável. E caso essa pesquisa/conversa não responda objetivamente às questões introdutórias, ou aquelas que você já tinha ou ainda as que foi formulando à medida que andávamos, intentamos valorizar o caminho, a discussão.

Referências

BIANCHI, Cristina; RAMOS, Kim; LIMA, Maria da Conceição Barbosa. Conhecer as cores sem nunca tê-las visto. **Revista Ensaio**, v. 18, n. 1, p. 147-164, jan-abr. 2016.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: Cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROZENDAHL, Zeny (Org.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 92-123.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2015.

KELLER, Helen. **A história da minha vida**: com suas cartas (1887-1901) e um relato suplementar sobre sua educação, incluindo trechos das narrativas e cartas da professora, Anne Mansfield Sullivan, por John Albert Macy. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

MARANDOLA JR., Eduardo. **Um sentido fenomenológico de paisagem**: o sentir em mistura do ser-lançado-no-mundo. Texto-base da Conferência proferida no “Seminário Internacional Questões Contemporâneas sobre Paisagem”, realizado dias 9 e 10 de abril de 2014, na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 2014

MARQUES, Sarah Barreto. Sinestesia das pessoas cegas: novas possibilidades de informação. **Dissertação** (Mestrado em Ciência da Informação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

NOTES on blindness. Direção: Peter Middleton e James Spinney. Produção: Mike Brett e Steve Jamison. Roteiro: Peter Middleton e James Spinney. Jo-jo Ellison e Alex Ursborne. Bobina Cinematográfica (86 min), Reino Unido, 2016.

POCOCK, Douglas. Sound and the geographer. **Geography**, v. 74, n. 3, p. 193-200, jun. 1989.

ROQUÉ, Bianca Beatriz. Percepção de Pessoas Cegas na Construção do Lugar: experiência do caminhar pelo espaço público. **Tese** (Doutorado em Geografia) – Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2020.

SACKS, Oliver. **O olhar da mente**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço**: espaço e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 2008.

SERRES, Michel. **Os cinco sentidos**: filosofia dos corpos misturados. Trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

TUAN, Yi-Fu. In Place, Out of Place. In: RICHARDSON, Mils (Ed.). **Geoscience and Man**. Baton Rouge: Louisiana State University, 1984. p. 3-10.

TUAN, Yi-Fu. **Passing Strange and Wonderful**: aesthetics, Nature and Culture. Washington: Island Press, 1993.

TUAN, Yi-Fu. **Humanist Geography**: an individual’s search for meaning. Virginia: George F. Thompson Publishing, 2012a.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo de percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2012b.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: EDUEL, 2013.

UK Synesthesia Association. **Synaesthesia Newsletter Junupdate**, v. 3, n. 4, p. 1-4, ago. 2007.

VALENTINI, Sílvia R. M. Sentidos da Paisagem. **Tese** (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

VERMELHO como o céu. Direção: Cristiano Bortone. Produção: Orisa Produzioni. Roteiro: Cristiano Bortone, Monica Zapelli, Paolo Sassanelli e Vladan Radovic. Orisa Produzioni e Lady Film, Bobina Cinematográfica (95 min), Itália, 2006.

WRIGHT, John K. Terrae Incognitae: o lugar da imaginação na geografia. **Geograficidade**, v. 4, n. 2, p. 4-18, inverno 2014.



POR TRAVESSIAS E ATRAVESSAMENTOS: MIRADAS PELAS ESPACIALIDADES EMOCIONAIS LITERÁRIAS

Marcia Alves Soares da Silva

Eu sei que ler, ouvir, dizer poesia hoje, neste tempo de tanto desapego, tanta correria é uma tarefa quixotesca, é como provocar o mundo, ofender o mundo, pois vivemos como se não coubesse mais o silêncio, as delicadezas, mas cabem e isso me comove e me atrai.

Maria Bethânia

O início da travessia (e o convite ao atravessamento)

Ao iniciarmos, em parceria, essa travessia, a imaginação e as emoções serão nossa potência de

ação. Elas serão o convite para o atravessamento, no corpo, no espaço, no estar em relação, a partir de uma leitura sensível e geográfica sobre a experiência com a literatura. Esse convite é para alçar a liberdade de (re) pensar a Geografia.

A imaginação é criação. Penso a imaginação como um impulso, que possibilita a manifestação de um acontecimento e, por isso, torna-se uma manifestação com significado. Seu papel é nos conectar com lugares de outrora e do presente, ganhando força ao tornar-se possibilidade para diferentes miradas e experiências espaciais.

Ao entender a imaginação como possibilidade de criação de plurais e singulares realidades, as **espacialidades emocionais**, que são o movimento e acúmulo da relação espaço, emoções e experiências, também fazem parte do processo de imaginar. A imaginação dá forma, sentido e significado ao que experienciamos espacialmente, sendo parte, portanto, da conformação de uma realidade, em diferentes escalas, vivências e significados. Nesse sentido, parto do pressuposto que o imaginar produz conhecimento.

Nos devaneios desta reflexão, busco compreender o papel da imaginação na experiência literária e nas inquietações do que entendo por espacialidades emocionais, isto é, partindo da premissa de que as emoções são parte da nossa relação com o espaço. Dado os limites dos movimentos espaciais em função do isolamento social, no contexto em que esses devaneios foram escritos (no ano de 2020), a maneira como pude me movimentar foi fazendo travessias pela literatura, em lugares que já estive e que gostaria de voltar, mesmo que pela via da imaginação. São lugares que fizeram e fazem parte da minha **geografia emocional** particular e que retornei virando as páginas dos livros.

Destaco que, apesar da datação deste relato, cujo interesse foi compartilhar a minha relação íntima sobre as emoções e a literatura na complexa experiência do

isolamento social, entendo que tal análise geográfica não se restrinja ao momento específico, dada a multiplicidade de perspectivas sobre o tema, como já realizado em reflexões anteriores por outros teóricos e teóricas.

Outro ponto relevante é sobre colocar em debate minha experiência particular, olhando-a como uma reflexão geográfica. Faço minhas as palavras de Queiroz Filho (2020), quando também compartilha suas experiências geográficas e emocionais, ligando o corpo e a dor:

Quando inicio o texto tratando de uma geografia minha, faço-o não por imposição autorreferente, mas porque tento diminuir ao máximo a perspectiva que toma os conceitos como anteparo. Então não estou eu **aqui** e os conceitos **lá**. Busco, sobretudo, experimentá-los e especialmente fazer isso a partir dessa perspectiva posicional e reflexiva (QUEIROZ FILHO, 2020, p. 69, destaques no original).

Nesse sentido, ao propor *insights* sobre as travessias e atravessamentos emocionais na literatura, vejo a imaginação como uma ponte a ser percorrida, que une a experiência emocional e a literária. As travessias que realizei nesse momento de isolamento social se deu pelas obras de Manoel de Barros, Guimarães Rosa, Fernando Pessoa e Gabriel Garcia Márquez: companheiros de quarentena, de devaneios e *insights* da imaginação, em diferentes escalas geográficas. Ao final dessas travessias, me senti atravessada emocionalmente. Não foram meros percursos, foram experiências emocionais.

O que entrelaça essas obras em suas diferentes escalas geográficas é a ideia de travessia e atravessamento: travessia no sentido de percorrer espaços; atravessamento no sentido de como essa caminhada atravessa todos os envolvidos, com emoções específicas. Entendo, assim, que a travessia e os atravessamentos constroem espacialidades emocionais que se reverberam na vida

cotidiana, ao sair das páginas dos livros, possibilitando construir um conhecimento geográfico através de uma linguagem-experiência.

No caso de Riobaldo e Diadorim em “Grande Sertão: Veredas”, a travessia é pelo sertão; para a família Buendía em “Cem anos de solidão” é a travessia em direção à fundação de Macondo e nos cem anos de solidão que passam de geração em geração; para Bernardo Soares, heterônimo de Fernando Pessoa no “Livro do Desassossego”, a travessia é a própria vida, tendo Lisboa e o Rio Tejo como palco dessa experiência; em Manoel de Barros, no “Menino do mato” a travessia é pelo Pantanal matogrossense. Todas as histórias incluem aspectos emocionais significativos na relação com espacialidades específicas, tornando-as singulares e ao mesmo tempo semelhantes.

Inicialmente coloco em debate o papel da imaginação na construção das espacialidades e, no caso específico, das espacialidades emocionais. Trata-se de um tema emergente e frutífero nos estudos geográficos. No prosseguimento desse devaneio, articulo a relevância das emoções na formação de espacialidades, propondo o conceito de “espacialidades emocionais”. A emoção aqui é entendida enquanto inquietude, que impulsiona para a ação e nos possibilita outras miradas, outras potências, outras formas de (re)existência, sendo parte das narrativas-de-si, das coisas e seres desimportantes, como me falou Manoel de Barros.

Por fim, apresento minha travessia na literatura pela via da imaginação, cuja conexão emocional se deu por diferentes caminhos, sendo um deles, a partir das minhas próprias experiências com os lugares narrados. A travessia é em busca de um atravessamento emocional, recuperar memórias e lembranças dos lugares vivenciados e agora (re)experimentados pelo caminhar na literatura.

Travessia: a imaginação como potência para a construção de espacialidades emocionais

Quando iniciei esse devaneio, provoquei-me: como me conecto e construo espacialidades emocionais usando a imaginação como ponte para o encontro entre a experiência do isolamento e as experiências na/da literatura? Como me é possível embarcar na literatura, conectar com minhas experiências de outrora e imaginar o fim desse atravessamento (no caso, do isolamento social)? Qual a potência afetiva da/na literatura em mim, construída pela narrativa dos lugares e das experiências emocionais?

Ao fazer a travessia nas obras mencionadas, entendi que a literatura pode abrir caminhos para diferentes leituras, à luz de interesses particulares de investigação e na busca dos sentidos que as obras literárias podem despertar, tornando-se também uma forma de construir o conhecimento geográfico a partir de uma dimensão sensível. Aqui, o sensível é o campo da possibilidade.

Entendo que a imaginação, enquanto parte fundamental do ser e estar em relação com o mundo, é um elo na tessitura de espacialidades. Reconheço que a imaginação como conhecimento, está associada à sua conexão emocional, porque as experiências emocionais conferem singularidade às experiências espaciais, e a imaginação, enquanto capacidade criativa e espontânea, alimenta essa conexão entre emoções e espaços. É uma abertura para o saber-experiência espacial.

Nos debates geográficos, de acordo com Zusman (2013), o papel da imaginação foi relegado, especialmente pela carga de subjetividade que carrega, sendo dialogado especialmente pela articulação entre o cultural e o espacial elucidado pela Geografia Humanista de base fenomenológica. Portanto, é um tema de interesse espacial, mas também filosófico.

Para a autora, a elaboração de imaginários põe em ação a imaginação, que possui significativa ligação com

a visualidade e criatividade, e, com isso, a capacidade de criar imagens mentais. Para Zusman (2013, p. 55) “A imaginação é uma faculdade a partir da qual se pode dar sentido às ações, pensamentos e materialidades passadas, sempre permeadas pelas visões do presente”¹.

Zusman (2013) fala sobre a imaginação onírica (união da psique e do cosmos), a imaginação cósmica (ligando terra e espírito) e a imaginação poética (baseados nos símbolos cósmicos e oníricos expressados através do poder metafórico da linguagem). Ao desvelar os diferentes caminhos de abordagem sobre o tema, com foco na perspectiva espacial, a autora chama a atenção às múltiplas experiências possíveis que nos interligam ao espaço. A imaginação é uma abertura para esse olhar sensível, atento e vagaroso sobre as miudezas, incluindo, a ponte que nos dá acesso à literatura.

Destaco a reflexão basilar sobre a imaginação geográfica realizada por Wright (2014)² e sua proposta de “geosofia”, que define como a geografia praticada por todas e todos nós. Essa geosofia é cheia de terras desconhecidas, uma “mini colcha de retalhos de experiências”, que estimula a imaginação e convida para que essa imaginação seja (re)conhecida dada sua função sensível. Para o autor, muito da sabedoria acumulada não se deu a partir de uma aplicação rigorosa de métodos científicos, mas sim a partir da imaginação intuitiva ou da introspecção.

Wright (2014, p. 4) afirma que “É na permanente busca por tornar estas terras ‘cógnitas’ que devemos valorizar a imaginação e a subjetividade como qualidades fundamentais para um bom geógrafo, e para uma ciência mais clara, viva, condizente com a realidade da vida”. O autor coloca a potência da percepção imaginativa, do sentimento de lugar de viajantes sensíveis e da libido geográfica para a composição do conhecimento

1 Tradução livre de: La imaginación es una facultad a partir de la cual se puede otorgar sentido a las acciones, a los pensamientos y a las materialidades pretéritas, siempre permeadas por las visiones del presente.

2 Publicado originalmente em 1946.

geográfico, que deve considerar os desejos humanos e as motivações que estão na mente e nos corações das pessoas. Com isso, pensa o estudo do conhecimento geográfico a partir de qualquer ponto de vista, de qualquer experiência no/com/a partir do espaço geográfico.

Nessa perspectiva, Lindón (2012) entende que os imaginários são construções em curso do eu com o mundo, logo, em diálogo e interação com os outros. Essa leitura permite compreender a subjetividade espacial, os processos de percepção e compreensão do espaço, sendo a literatura um dos caminhos para tal compreensão.

Em sua análise, aponta que é preciso reconhecer, tanto em termos teóricos quanto epistemológicos, a relevância dos imaginários na configuração da dimensão espacial do social, incluindo os imaginários da vida cotidiana. Esse reconhecimento também inclui uma busca metodológica sobre o espaço e as espacialidades multidimensionais colocando em pauta sua potência analítica. Tal potência analítica está justamente na possibilidade de construir uma inteligibilidade do mundo a partir de uma perspectiva negligenciada, como é a subjetividade espacial. Trata-se, de acordo com Lindón (2012), de uma discussão que permite dar atenção aos imaginários do cotidiano e as espacialidades multidimensionais, ao invés de enxergar o imaginário como “curiosidade” e entender a existência como “coisa”, e não a existência em si.

A provocação epistemológica da autora pode mirar para um horizonte que pensa a imaginação geográfica a partir do seu aspecto simbólico. A sensibilidade da imaginação na/da vida humana e a questão simbólica fornecem uma abertura para refletir sobre a mediação e a “universalidade” das diferentes geografias pessoais. É possível, dessa maneira, encontrar pontos que unem o eu e o outro, baseado numa condição comum à experiência simbólica: a capacidade de imaginar.

Barreto (2008) afirma que a expressão humana, em termos de manifestação simbólica e cultural, necessita da energia do espírito para acontecer. “Tal força, se

pensarmos dentro de uma prioridade ontológica e mesmo histórico-evolutiva, é a imaginação. [...] É a imaginação que torna possível o primeiro ato de abstração propriamente humano, marcando assim o advento da espiritualidade no mundo” (BARRETO, 2008, p. 14).

A relação primordial e originária do ser humano com o mundo, fundada na imaginação, tem por natureza uma dimensão eminentemente estética, na acepção mais ampla do termo. O autor fala da potência de uma imaginação criadora, que recupera o laço ontológico do ser humano com o mundo, uma relação de intimidade e pertencimento que implica uma valorização e pode ser considerada uma matriz primordial da ética e da estética.

Estético, na seção ampliada que utilizo aqui, é tudo aquilo que constitui a dimensão propriamente sensível de nossa experiência, o modo subjetivo como nos vinculamos ao mundo, com todas as tonalidades afetivas, ideativas, valorativas, passando pela chancela da imaginação criadora (BARRETO, 2008, p. 17).

Entrelaço essa leitura com a perspectiva filosófica da imaginação em termos simbólicos, problematizada a partir da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer, filósofo alemão que é incluído no rol de “filósofos do imaginário”. Na crítica da cultura de Cassirer, baseada na teoria simbólica, a conformação da realidade se dá a partir de símbolos que dão sentido e significado à apreensão humana de mundo. A apreensão mediada pela espontaneidade da mente humana (conformação simbólica) possui uma significativa conexão objetiva (CASSIRER, 1992). Para o filósofo, a questão simbólica seria o modo de objetivação da realidade, um modo específico de ver, sendo que a verdade e a medida da significação intrínseca das coisas se dá pela regra espontânea de geração do ser humano enquanto um ser simbólico.

Deste ponto de vista, o mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos: não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim, no sentido de que cada uma delas gera e partilha seu próprio mundo significativo. Neste domínio, apresenta-se este autodesdobramento do espírito, do qual só existe uma realidade; um ser organizado e definido. Consequentemente, as formas simbólicas especiais não são imitações, e sim, órgão dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, tornar-se visível para nós (CASSIRER, 1992, p. 22).

Nessa análise, a imaginação é entendida por Cassirer como parte da energia do espírito, da espontaneidade do ser simbólico, que conforma sua realidade a partir dos símbolos que cria para dar sentido à experiência com o mundo. Para Cassirer (2012) a percepção dos sentidos, a memória, a experiência e a imaginação possuem um vínculo em comum e são compartilhados pelos seres humanos, sendo que a imaginação é simbólica e se conecta à memória para aflorar as lembranças.

Sobre isso, Mergulhão (2019) afirma que na perspectiva cassireriana, a intuição tem papel importante para a formação do conceito de imaginação. Essa intuição sensível é atividade criadora, em que a função da imaginação assumiria o primeiro plano no trabalho de conformação dos objetos dados na intuição sensível. Para o autor, dentre as “forças” que operam em cada forma simbólica, “a imaginação seria a mais originária, por estar na base de todo processo de expressão, abstração, analogia, re-cognição, memória e recordação” (MERGULHÃO, 2019, p. 237).

A imaginação em “seu caráter produtivo, gera os símbolos que fornecem um significado aos objetos e que dão sentido ao Mundo e à própria atividade humana em suas mais variadas formas de expressão” (MERGULHÃO,

2019, p. 238). A imaginação seria uma mediação entre diferentes experiências espaciais e emocionais, não só aquelas que “existem” na realidade, mas também aquelas que são frutos, de fato, de nossas imaginações.

O papel da imaginação na experiência espacial está ligada à possibilidade de produzir espacialidades, que mobiliza e projeta as práticas cotidianas, construindo um sentido existencial da expressão. Essas formas de expressão podem ser emanadas pelas discursividades narrativas, pensando como tais narrativas de vida espaciais organizam diferentes espacialidades para as pessoas. Assim, conecto a imaginação, enquanto parte de uma experiência simbólica e emocional de mundo, com a produção de espacialidades que não se restringem à uma atividade mental, mas se reverberam na concretude, na vida cotidiana, nas ações, percursos, movimentos e motivações. A literatura é um caminho que une imaginação e vida cotidiana, que estimula nosso (re)conhecer-se na obra, no desenrolar das histórias e na construção de um conhecimento geográfico a partir das aberturas possíveis.

Atravessamento: considerações sobre as espacialidades emocionais

A imaginação, entendida aqui como potência criativa, possibilita pensar o espaço e suas espacialidades tanto no nível do mental, quanto do real. Seu horizonte de possibilidades está justamente na espontaneidade com que relacionamos os acontecimentos e sua reverberação espacial, revelando que a relação entre material e imaterial da imaginação tem como amálgama a perspectiva simbólica. Portanto, a imaginação não se restringe à esfera individual e inteiramente subjetiva, mas faz parte de uma troca coletiva.

A questão simbólica fornece elementos para pensar como a experiência emocional é intrínseca às

vivências espaciais. No caso da literatura, o espaço e as espacialidades desenvolvidas pela ação dos personagens, dão condições para interpretar diferentes experiências emocionais, seja pela capacidade de identificação com os fatos, pela construção das narrativas ou pelas relações intersubjetivas estabelecidas nas histórias.

A ideia de ação, pensando a dinâmica da literatura, pode articular as espacialidades emocionais como parte de uma “topoanálise”. Borges Filho (2008, p. 1) discute a ideia da topoanálise articulada por Bachelard, pensando os aspectos psicológicos do espaço. Aponta as inferências sociológicas, filosóficas, estruturais que fazem parte da interpretação do espaço na obra literária e abrangem a vida social e todas as relações do espaço com o personagem, seja no âmbito cultural ou natural, o que incluiria, portanto, a experiência e vivência dos personagens.

Segundo o autor, o espaço, no contexto literário, está diretamente ligado ao enredo, sendo que tal encadeamento é chamado de “percurso espacial”. Assim, o espaço pode ser realista, fantasista e imaginativo. No caso do espaço imaginativo, são os “[...] lugares inventados, imaginados pelo narrador, no entanto, são lugares semelhantes aos que vemos em nosso mundo” (BORGES FILHO, 2008, p. 3).

Na experiência literária, atenta-se para o cenário, a natureza, o ambiente, a paisagem e o território, cujas funções espaciais podem elucidar elementos relevantes tais como: caracterizar os personagens, situando-os no contexto socioeconômico e psicológico em que vivem; influenciar os personagens e também sofrer suas ações; propiciar à ação; situar o personagem geograficamente; representar os sentimentos vividos pelo personagem; estabelecer contrastes entre os personagens; e antecipar a narrativa (BORGES FILHO, 2008). Com relação aos espaços que possibilitam representar os sentimentos vividos pelos personagens, o autor afirma que:

Assim, em determinadas cenas, observamos que existe uma analogia entre o espaço que a personagem ocupa e o seu sentimento. Por exemplo, teremos uma cena de alegria que se passa sob o sol fresco de um fim de tarde, brilhante, num céu com poucas nuvens e passarinhos voando. Parece que, como a personagem, a natureza está alegre, portanto há uma relação de homologia entre personagem e espaço. Trata-se de um espaço homólogo (BORGES FILHO, 2008, p. 2).

Pensar as emoções como conformadoras de espacialidades é entendê-las como parte de uma atmosfera expressiva. Nessa leitura, o espaço é um não-estático e sim ativo, a partir das relações estabelecidas no contexto da experiência das pessoas. Assim, o espaço está em movimento, a partir desses corpos e subjetividades que se movimentam, motivados por suas emoções, que os convidam para agir no mundo.

Tecendo diálogo com a filosofia das formas simbólicas de Cassirer, penso numa “direção de um espaço de ação galvanizado pelas emoções onde as refrações das formas simbólicas são geradoras de espacialidades qualificadas no movimento do expressivo ao representativo e ao significativo. São modos em que a energia do espírito humano se projeta no mundo da vida” (SILVA; GIL FILHO, 2020, p. 157).

A ideia de pensar as espacialidades emocionais é justamente colocar o papel ativo que as emoções desempenham na vida cotidiana, sendo que a expressão das emoções, enquanto uma experiência ao mesmo tempo individual e coletiva, possibilita distintos movimentos espaciais, já que somos motivados por nossas escolhas emocionais. As emoções qualificam e dão singularidade para a forma como nos entrelaçamos espacialmente, construindo uma relação de cumplicidade que questiona a aceleração dos movimentos que nos são impostos na vida cotidiana, convidando para pensar o movimento de

lentidão, de observação do *self* e do outro e de (re)pensar a presença das (inter)subjetividades.

A noção de espacialidades emocionais, nesse sentido, está ligada à ideia de “acúmulo” de movimentos espaciais e do agir emocional, cuja atenção ao ordinário ao mesmo tempo revela o reconhecer-se e o reconhecimento das vivências em ato. É um convite para entender onde está o eu para entender o outro, sendo que tal leitura subjetiva é elemento-chave da pluralidade espacial, das formas de ser e saber. A concretude está aí, o estar em relação é construção, cuja emoção é parte evocativa de um espaço vivenciado.

De acordo com Silva e Gil Filho (2020, p. 158) “Infere-se assim que as relações espaciais significativas são também regiões das vivências emocionais”. Partindo dessa premissa, as espacialidades, enquanto parte do espaço de ação, são entendidas como formas de expressão, nesse caso, expressão emocional.

Sobre isso, Gil Filho (2014, p. 137) afirma que o espaço de ação “é parte da expressividade do mundo; funciona como o devir da existência preenche de um espaço das representações simbólicas onde as formas simbólicas específicas geram suas espacialidades”. O agir espacial não é neutro, mas é embrenhado pela atmosfera emocional, que envolve corpo e espaço, que convida para ação, gera o movimento e constrói uma teia de espacialidades singulares. Aqui, a noção de “espacialidades” diz respeito a:

[...] essa noção de movimento e ação no espaço a partir das vontades dos sujeitos. Como comentamos, as emoções são também ações, nos movem para o mundo, portanto também criam espacialidades emocionais. O espaço vivenciado e as espacialidades, em nossa análise, são interpretados a partir de uma dimensão subjetiva, o que inclui pensar a questão emocional. Tais categorias partem da percepção do sujeito, de suas visões de mundo e

das experiências na realidade circundante para serem definidos. O sujeito é aquele que pensa, que ri, que chora, que sente medo, felicidade, alegria, vive seus lugares e dá significado a eles a partir do que acredita (SILVA, 2019, p. 32).

O entrelaçamento do corpo, do espaço e das emoções é o que Lindón (2012) vai chamar de *betweenness*. Para a autora, as emoções estruturam a experiência espacial e são sempre corporizadas. Nesse viés, seu entendimento é que a espacialidade é, em essência, a experiência de viver o espaço através do corpo.

Por ter corporeidade, o sujeito se apropria do espaço e do tempo que lhe acontece, transforma-o, atribui-lhe valores e significados particulares e, assim, carrega-o com a memória do que viveu. O corpo gera corporeidade que se manifesta por meio das habilidades motoras (movimento com intenção) e isso só é possível diante de uma espacialidade inevitável. E nessa relação onipresente dos corpos com seus espaços de vida, as emoções estão sempre ativadas. Não se trata de um fenômeno novo, mas de uma trilogia de fenômenos pouco estudados, embora sempre presentes³ (LINDÓN, 2012, p. 715).

Ao dar sentido e significado para os espaços da vida cotidiana, construímos nossas espacialidades com base nessas experiências emocionais e nas relações intersubjetivas, portanto, são parte da (inter)ação com o mundo. O espaço e as espacialidades “deixam de ser apenas um campo de determinações intuitivas do

³ Tradução livre de: Por tener corporeidad es que el sujeto se apropia del espacio y el tiempo que le acontece, lo transforma, le otorga valores y significados particulares, y así lo carga de memoria de lo vivido. Desde el cuerpo se genera la corporeidad que se manifiesta a través de la motricidad (movimiento con intención) y que sólo es posible frente a la insoslayable espacialidad. Y en esa relación onipresente de los cuerpos con sus espacios de vida, siempre se activan emociones. Esto no remite a un fenómeno nuevo, sino a una trilogía de fenómenos poco estudiada, aunque siempre presente.

ser exterior e passam a ser resultado da conformação simbólica” (SILVA, 2019, p. 32).

Essa leitura surge como provocação às reflexões geográficas mais tradicionais sobre como as espacialidades que construímos cotidianamente são significadas a partir daquilo que sentimos. Trata-se, portanto, de um problema epistemológico que faz um convite à Geografia (re)pensar sua autoidentidade no que diz respeito ao papel das pessoas em construir suas geosofias, a partir de suas capacidades criativas e espontânea, e não encaixadas em pré-determinismos que sufocam qualquer capacidade de ação.

A literatura certamente é um caminho para essa autorreflexão, sendo fonte simbólica de acesso às diferentes espacialidades emocionais, orientando e organizando o mundo, articulando as emoções através da linguagem, onde o eu (re)encontra-se no outro.

Com base no entendimento de que as emoções são motivações para o percursos espaciais, não só na vida real, mas também no contexto literário, sendo experiências importantes que nos conectam e mexem com nossas imaginações, apresento uma interpretação sobre como a literatura tem me atravessado – emocionalmente e espacialmente – durante esse período de isolamento social. Período em que nos foi limitado os deslocamentos físicos, mas não os mentais. E talvez sejam os deslocamentos mentais que permitem nos mantermos vivas e vivos.

Travessias e atravessamentos na/da literatura: espacialidades, emoções e imaginações

No espaço da literatura há uma sensibilidade estética que nos amarra com a obra e a imaginação constrói inúmeras espacialidades possíveis. A força da literatura é de evidenciar a multiplicidade de maneiras de representar o espaço, incluindo aspectos ontológicos que nos fazer

repensar nossas formas de construir o conhecimento e os elementos simbólicos que sustentam o imaginário em torno da conexão entre a literatura e a realidade.

De que forma, num contexto de isolamento social, as travessias e os atravessamentos na/da literatura podem ser um caminho para (re)conhecer lugares, mesmo que pela via de uma imaginação (geográfica)? O que a gente sente, num momento de isolamento social, e o que a gente faz com isso? Aqui penso a literatura como potência para deslocamentos (im)possíveis pela via da imaginação geográfica, associando memórias, experiências e a possibilidade de (re)conhecimento-de-si e do mundo.

A literatura é uma expressão da arte. A arte cria imagens e emoções que são tão verdadeiras como os encontros presentes em nossas vidas. “Com isso, ao adotar o espaço como um instrumento de análise para a alma humana, a partir de imagens poéticas, pode-se chegar a uma fenomenologia da imaginação, ou seja, pelo espaço é possível conhecer a imagem em sua origem, em sua essência, sua pureza” (LIMA, 2015, p. 109).

Em diálogo com as reflexões anteriores, gostaria de apresentar algumas experiências durante o isolamento social que unem emoções, espacialidades e imaginações. A mudança nos deslocamentos e o olhar atento sobre isso me fizeram atravessar pela atmosfera da literatura como forma de poder me movimentar por espaços pela via da imaginação.

Gabriel García Márquez, o Gabo, me possibilitou visitar a Colômbia e a região de Riohacha e La Guajira, no caribe colombiano, mais especificamente com a travessia da família Buendía até a fundação de Macondo em “Cem anos de solidão” (publicado em 1967). A leitura da obra de Gabo foi um atravessamento espacial, temporal e emocional, com uma profunda reflexão sobre a vida e as inúmeras experiências de solidão que vivenciamos, tal qual a experiência do isolamento social em 2020.

Colômbia foi a primeira viagem que fiz para fora do Brasil, em 2012. Passei a maior parte dos meus dias

exatamente na região onde se passa a história da família Buendía (fotobiografia 1). Decidi me aventurar pelas travessias e atravessamentos da família, buscando compreender como nesses cem anos de solidão, as espacialidades de/em Macondo tiveram papel fundamental nas relações intersubjetivas e na conexão emocional entre os Buendía. As travessias e os corações atordoados da família protagonista da experiência da solidão os levaram a estar sempre condenados à incerteza. E essa incerteza conectou-se profundamente com o contexto do isolamento social.

De certa forma, a obra de Gabo, como um convite para uma leitura ontológica, mexe naquilo que acompanha nossas vidas: a solidão. A fundação da cidade de Macondo foi um momento importante para fincar a ideia da solidão



Fotobiografia 1 - “A travessia dos Buendía do século XXI até ao mar”: fotografia tirada em Manaure, localizada no norte da Colômbia, na região de La Guajira, onde se passa a história de Gabo e a travessia dos Buendía até fundarem Macondo no livro “Cem anos de solidão”

Fonte: M. A. S. da Silva, 2012.

passada de geração em geração e eternizada nesse lugar. Macondo é ponto de chegadas e partidas, é a expressão emocional da família Buendía em movimento.

De acordo com Lima (2015), o espaço ficcional de Macondo vai sendo apresentado (e construído) antes mesmo de sua fundação, em função da vivência dos diferentes personagens. Esse espaço ficcional, quando bem desenvolvido “o leitor pode escutar os sons, sentir os odores, o frio ou calor, os gostos, as formas, ver cada imagem descrita pelo narrador através da imaginação e, assim, participar do ato de criação narrativo. Também sofre, ama ou odeia as personagens, por suas atitudes e suas ideias” (LIMA, 2015, p. 95).

Nesse ambiente mítico, em que a (ir)realidade se mistura (já que a região de La Guajira existe na “geografia oficial” da Colômbia), os desejos, ansiedades, pecados, ressentimentos, tristeza e muita solidão dos personagens que pertencem ao mundo mágico (LIMA, 2015) vão se entrelaçando nessa travessia em direção ao mar (que nunca chegou), à Macondo e à vida. Apesar do isolamento da cidade de Macondo, o espaço formado por tal região remota, longe da praia, transformou-se em um lugar de afeto e carinho pelos Buendía, os líderes da fundação (José Arcadio Buendía e Úrsula Iguarán), os que acompanharam a travessia por anos e também os viajantes que chegavam e partiam de Macondo.

A casa, o quarto e a cidade são algumas das escalas geográficas nas relações emocionais dos Buendía. Destacamos o papel da casa e do seu entorno. Para Lima (2015), a casa dos Buendía é um espaço de vivência, preenchido por sentimentos, lembranças, valores dos que nela habitam, além de amainar recordações passadas e sentimentos indesejáveis, trazidos de outros espaços. Portanto, era o espaço de refúgio, ao mesmo tempo de inquietações. Na leitura da autora, a casa foi ganhando importância como experiência vivida, transmitindo e preservando os valores dos moradores, ao mesmo tempo

que ganha sua identidade como um lugar central em Macondo e na vida dos Buendía.

O papel da casa na obra está muito ligada também à figura central e estrutural das gerações dos Buendía: Úrsula Iguarán, a matriarca. Ela é a base da família até o fim da estirpe dos Buendía, em que podemos confundir seu papel com o da própria casa. O corpo de Úrsula e a materialidade da casa quase se fundem, e é a partir dela e da casa que os movimentos dos Buendía acontecem. Inclusive a casa foi se transformando ao longo dos anos, em sua condição material, em função das motivações emocionais da família, como o laboratório de alquimia onde faziam os peixinhos de ouro; o quintal onde o patriarca permanecia; a varanda com as begônias; a restauração que foi realizada, como que para restaurar a própria vida da família. Esses espaços foram centrais para o desenrolar de várias passagens do livro, mudando à medida que a vida da família também muda.

A espacialidade e geografia emocional da obra está muito ligada à noção de direção dos deslocamentos e movimentos de todas as gerações dos Buendía, que vêm e vão, mas acabam tendo Macondo como a orientação primordial. “O essencial é não perder a orientação. Sempre esperando a bússola, ele continuou a guiar seus homens para o norte invisível, até que eles conseguiram deixar a região encantada” (MARQUÉZ, 2019, p. 11).

A obra de Gabo é extremamente inquietante, beirando à uma explanação filosófica sobre a vida, seus desdobramentos e descontentamentos. Amor, ódio, compaixão, desgraça, devaneios, medo, nostalgia movem os cem de solidão dos Buendía e de todas as pessoas que estão ao redor deles. Gabo me atravessou profundamente nessa caminhada por Macondo. Foi uma leitura com um nó na garganta, o coração apertado, com uma constante angústia sobre o desenrolar da história. A experiência de ler tal livro durante o isolamento social me conectou diretamente com a percepção sobre as diferentes formas de solidão. Cada página era um suspiro angustiado para

encontrar respostas de como vencer a solidão. Essa resposta não veio. O que ficou foi o atravessamento emocional que me acompanha até agora e quando lembro dessa travessia, sinto o palpitar dentro de mim. E tenho aceitado cada dia mais a solidão.

Outra travessia e atravessamento emocional foram os caminhos percorridos por Riobaldo e Diadorim pelos sertões de Minas Gerais e Bahia no “Grande Sertão: Veredas” (1956) de Guimarães Rosa. Os sertões do romance “impossível” me fizeram revisitar os sertões das minhas raízes: do Ceará (fotobiografia 2). A jagunçagem, que remete às histórias dos meus ancestrais, me faz mergulhar pelo sertão como um “sem lugar”, evidenciando vários sertões possíveis.

O sertão de Guimarães Rosa é dentro da gente, é o sozinho, é confusão, é demasiado (desa) sossego, é pensamento, é mais forte que o lugar. Esses sertões de Riobaldo e Diadorim, os protagonistas da história,



Fotobiografia 2 - A ruína é (des)construção. Ruínas da casa do meu pai, na Baixa Funda, distrito de Nova Fátima, Ipueiras, Ceará. Registros do abandono

Fonte: M. A. S. da Silva, 2013.

também associo com o momento de isolamento social, que é “neblina” e nos exige “coragem”. É possível pensar uma apropriação emocional dos lugares percorridos pelos dois jagunços, permeada pela raiva, pela vingança, pelo ódio que os motivam a percorrer o sertão e suas veredas em busca do confronto; ao mesmo tempo lugares de dentro dos dois, permeados pelo amor, as incertezas, o desejo, representados pela ideia de neblina. “Amor vem de amor. Digo. Em Diadorim, penso também — mas Diadorim é a minha neblina...” (ROSA, 2018, p. 24).

Tal apropriação emocional nos apresenta uma outra ideia de sertão, não comumente representada na literatura ou no cinema. É o sertão dos amores, dos romances, cuja estética comum da fome, nesse caso, é a fome de amor. Portanto, o sertão que é apresentado se dá pela visão poética e filosófica que transcende as continuidades e descontinuidades da vida e seu caráter metafísico (GUIMARÃES, 2006).

O sertão, na obra de Guimarães Rosa, é, em si, um personagem. Desconstrói-se a ideia de um sertão seco, precário e até mítico, para um sertão cheio de vida, cujas emoções são pulsantes. Cada lugar vai ganhando um significado emocional na travessia de Riobaldo e Diadorim pelos sertões que são uma “espera enorme”.

[...] este modo reflexivo de vivenciar o sertão leva o personagem a expressar sua idéia e suas concepções sobre a paisagem e sua própria visão de mundo, porém, sob diferentes prismas, associados ao tempo e à afetividade, sem perder, contudo, a permanência de uma identidade mais abrangente e duradoura que permite humanizar as paisagens do Grande Sertão. Cada pausa, em cada parada de Riobaldo neste espaço sertanejo dos Gerais, se converte em um centro de significados de suas inquietações, perplexidades e indignações mais íntimas, e o sertão assim interpretado, se traduz em espaço ou lugar conforme os diferentes contextos do desenrolar da narrativa dos fatos de sua vida (GUIMARÃES, 2006, p. 126).

Confesso que é um sertão de difícil acesso: seja pela oralidade de Riobaldo, pelas suas condições geográficas, seja pela confusão que causa dentro de Riobaldo e Diadorim. A linguagem da narrativa de Riobaldo, que precisa ser apreciada com atenção, por vezes é inacessível. No entanto, nos momentos em que ele narra seu amor por Diadorim, as palavras são mais simples e reconhecíveis do que nunca. “[...] Diadorim era um sentimento meu” (ROSA, 2018, p. 242). Reconheço todos os amores e sertões que percorri.

Na história, desbravar esse sertão foi uma forma de garantir a proximidade entre Riobaldo e Diadorim. Penso, portanto, que as geografias construídas nessa travessia e desbravamento são motivadas, em especial, pelo amor que Riobaldo sente por Diadorim (será recíproco?). O sertão é, nesse sentido, um emaranhado de espacialidades emocionais que constituem a Geografia das Emoções da história e de Riobaldo. “[...] o sertão dos Gerais é uma realidade vivenciada sob inúmeras faces, quer objetivas, quer subjetivas, concretas ou imaginárias” (GUIMARÃES, 2006, p. 126).

Isso revela a potencialidade que o agir emocional desperta na construção de espacialidades, cujo papel no espectro literário seria nos fazer construir essas espacialidades pela via da imaginação. Possibilita pensar que o sertão dos Gerais não é mais o mesmo para nós, um desconhecido. O “Sertão é isto o senhor sabe: tudo incerto, tudo certo” (ROSA, 2018, p. 125). É sim um sertão que as espacialidades emocionais de Riobaldo foram construídas e fazem com que tal lugar tenha um singular sentido e significado para quem se deixa tocar pela história. “O sertão me produz, depois me engoliu, depois me cuspiu do quente da boca” (ROSA, 2018, p. 447).

Esse sertão chama particularmente minha atenção por suas andanças, pelas incertezas, pela rapidez, pelas notícias que correm de boca em boca, pela coragem, porque são elementos que fazem parte da história da minha infância e das histórias do sertão que meu pai

contava. Também senti que ao atravessar esse sertão, estava vasculhando o sertão em mim, um sertão confuso, não-linear, árido, em busca do oásis, do esclarecimento sobre o vago e o silêncio sobre o sentir. Fiz a travessia na passagem para os meus 30 anos.

Encontramos um sertão conhecido por poucos seres humanos, talvez por aqueles que consigam sentir intimamente as sensações e emoções e sentimentos que esta paisagem venha despertar por meio da experiência direta ou indireta; ou compreendê-lo através das expressões interiorizadas dos seus próprios sentimentos e, exteriorizadas mediante gestos e ações, oscilando entre maneiras formais e informais, autênticas ou não, de comungarem a essência do ser e das alteridades e identidades paisagísticas deste sertão (GUIMARÃES, 2006, p. 129).

Na perspectiva de Guimarães (2006), o sertão de Riobaldo é apresentado em sua interioridade e exterioridade, mas ambas as formas de enxergar o sertão são expressões de um estado íntimo de ser. Essa experiência apresenta perspectivas para outras travessias geográficas, de um sertão que assume inesperados significados e ressignificados, em função da experiência emocional de Riobaldo. Para a autora, esse espaço/sertão é

[...] representando um mundo desconhecido em sua amplitude geográfica: paisagens de liberdade e de aprisionamento, de obstáculos e livres travessias, quase um labirinto de serras, rios, veredas, cerrados, chapadas e chapadões, sem nomes ou aceitando todos os nomes, conforme o querer de cada viajante que percorra este mundo sertanejo no traçado dos seus próprios percursos (GUIMARÃES, 2006, p. 121).

A travessia de Riobaldo possibilita que as “exterioridades do espaço se transformem nas interioridades de um lugar, mediante aproximações, mesclando razão e emoção: campo de diálogos, campo de visibilidades e campo de afetividades” (GUIMARÃES, 2006, p. 122-123). A experiência de ser-tão é cheia de intensidades e significados que transformam-se em expressões marcadas pela afetividade que levam as pessoas a agir e reagir ou não-agir sobre os espaços, construindo processos de significação e valoração que contribuem para entender as múltiplas formas de apreensão e expressão espacial. As emoções criam e recriam espacialidades, em diálogo com a questão temporal, pela experiência vivida em ato e pela experiência relembrada pela memória.

Penso que a própria narrativa de Riobaldo sobre sua vida para “o senhor”, “o doutor” (o ouvinte da travessia) é a construção de sua geografia emocional que conecta-o ao sertão e a Diadorim. Riobaldo desvela um sertão que não se conta nos livros, é o sertão da abundância de emoções, das suas confusões, mostrando que ali há vida, há gente, há o que sentir. Nos apresenta sua apreensão afetiva sobre o sertão que está dentro dele sendo uma travessia perigosa, que está em toda parte e que aparece quando menos se espera: o amor. A geografia emocional do amor de Riobaldo por Diadorim revela-se quando Riobaldo narra “Coração cresce de todo lado. Coração vige feito riacho colominhando por entre serras e varjas, matas e campinas. Coração mistura amores. Tudo cabe” (ROSA, 2018, p. 149).

Mais próximo espacialmente à mim, vou percorrendo os atravessamentos da infância até ser “gente grande” no Pantanal matogrossense da obra de Manoel de Barros. “Menino do mato” (2010), um dos últimos livros de sua carreira. O menino do mato dá ênfase nas coisas e seres desimportantes. As emoções, na obra de Manoel, entram em cena, dado o papel de “desimportância” que desempenham na produção do conhecimento científico e

ganham potência na literatura e no sentimento de mundo de Manoel.

A geografia pantaneira (fotobiografia 3) do poeta é construída a partir e através da poesia e do sentir. A adjetivação do espaço pantaneiro em sua poesia é dada por aquilo que o poeta e o menino do mato sentem e não pelas palavras usuais, mas pelas palavras inventadas, tendo a imaginação como papel relevante na (des) construção de palavras que expliquem sua realidade do mato. Há, portanto, uma (e)terna necessidade de desver e transver o mundo para que essa realidade possa ser explicada infinitamente a partir da dimensão emocional, cujas palavras formais não dão conta de explicar. O menino do mato transforma suas emoções pantaneiras em matéria de poesia.

O Pantanal possibilita construir, na boca e na imaginação do menino do mato, palavras úmidas

[...] banhadas pela poesia do rio, conduz o leitor a pensar no elemento histórico não enciclopédico, que está em movimento de mudança numa paisagem volúvel e fugidia. [...] Essa variabilidade e fluidez de suas formas deslocam aqueles que nele habitam, tal como aqueles que o leem, pois somos constantemente redirecionados, ao transcourir dos versos, a distintas linhas que circunscrevem esse lugar (SOUZA, 2017, p. 384).

O espaço do menino do mato só existe pelo poder que a imaginação emana, sendo um espaço ao mesmo tempo imaginário, idealizado e acessível apenas pela poesia, que permite tudo. O menino do mato, inventa palavras para descrever a realidade, para dizer o que sente, assim como fazem as crianças, mostrando o valor que o conhecimento imaginativo e criativo pode nos fornecer para pensar essas geografias cotidianas, colocando a criança como um mestre do conhecimento



Fotobiografia 3 – A geografia emocional do menino do mato: o Pantanal matogrossense (ainda) vivo
Fonte: M. A. S. da Silva, 2019.

e questionando a real importância do conhecimento da “gente grande”.

O conhecimento do menino do mato ganha ainda mais sentido no momento em que o Pantanal está desaparecendo, e, no contexto de escrita desse devaneio, transforma-se em cinzas. Escrevo esse devaneio respirando a fumaça do Pantanal que chega até Cuiabá. As manhãs amanhecem cinzentas e a esperança é que o tempo “nubrado” fosse a vinda da chuva. Mas é a negligência do poder público e os interesses do agronegócio que transformam o mato do menino em pó. Na minha varanda, durante todos os dias intermináveis das queimadas do Pantanal, chegam as cinzas. E a raiva toma conta de mim, alimentada pela fumaça e pela sensação térmica beirando os 50 graus em “Cuiabrasa”. Leio Manoel para a raiva passar, para desver esse mundo, para mergulhar no que ainda resta das águas pantaneiras, para construir matéria para a minha poesia. “Visão é recurso da imaginação para dar às palavras novas liberdades?” (BARROS, 2015, p. 59).

O menino do mato brinca com as palavras. Faz do Pantanal sua fonte de construção dessas palavras, porque

o seu conhecimento “não era de estudar em livros. Era de pegar de apalpar de ouvir e de outros sentidos. Seria um saber primordial?” (BARROS, 2015, p. 15). Sim, é o saber primeiro, o saber que move. A imaginação é movente, é travessia e atravessamento, que liga a experiência emocional do menino com o mato. O mato adjetiva o menino. Ele é menino porque é do mato.

Eu queria usar palavras de ave para escrever.

Onde a gente morava era um lugar imensamente e sem nomeação.

Ali a gente brincava de brincar com palavras tipo assim:

Hoje eu vi uma formiga ajoelhada na pedra!

A Mãe que ouvira a brincadeira falou:

Já vem você com suas visões!

Porque formigas nem têm joelhos ajoelháveis e nem há pedras de sacristias por aqui.

Isso é traquinagem da sua imaginação.

O menino tinha no olhar um silêncio de chão e na sua voz uma candura de Fontes.

O Pai achava que a gente queria desver o mundo para encontrar nas palavras novas coisas de ver assim: eu via a manhã pousada sobre as margens do rio do mesmo modo que uma garça aberta na solidão de uma pedra.

Eram novidades que os meninos criavam com as suas palavras.

Assim Bernardo emendou nova criação:

Eu hoje vi um sapo com olhar de árvore.

Então era preciso desver o mundo para sair daquele lugar imensamente e sem lado.

A gente queria encontrar imagens de aves abençoadas pela inocência.

O que a gente aprendia naquele lugar era só ignorâncias para a gente bem entender a voz das águas e dos caracóis.

A gente gostava das palavras quando elas perturbavam o sentido normal das ideias.

Porque a gente também sabia que só os absurdos enriquecem a poesia (BARROS, 2015, p. 13-14).

Há uma íntima relação entre a natureza do Pantanal e as descobertas da vida. Por isso, inventar palavras eram necessárias na travessia pantaneira de Manoel. Uma travessia fluída, dada as transformações do Pantanal ao longo do ano em função das cheias. Portanto, as espacialidades emocionais do menino do mato vão acompanhando as mudanças na paisagem e a constante necessidade de inventar palavras para se conhecer e conhecer o Pantanal, para ouvir a prosa dos rios, para entoar e desconcertar, para explicar o silêncio e o abandono. Ao ver o Pantanal, o menino do mato lançava na realidade um ato poético do olhar e via nas coisas e nos seres inúteis, a matéria da poesia. Esse olhar poético, em termos geográficos, chamo de olhar sensível. É o primeiro passo para entender as emoções presentes nas nossas relações espaciais.

Saio das águas do Pantanal, atravesso o Atlântico e chego até Portugal e as memórias de 2017 à Beira do rio Tejo de Fernando Pessoa e seu heterônimo Bernardo Soares. Companheiro de atravessar o mar e chegar em terras desconhecidas, terras que não posso trazer comigo, viajo no “Livro do Desassossego” (1982), obra póstuma, organizada com os fragmentos de inúmeras inquietações do autor e de seu heterônimo Bernardo Soares. “Faço paisagem com o que sinto” (PESSOA, 2006, p. 50) é a potência da questão emocional na obra e de sua relação com os lugares, em especial Lisboa, onde o guardador de livros morava, na rua dos Douradores, na Baixa Pombalina.

Vejo uma geografia emocional na obra do autor, o que revela a importância de seus escritos para a Geografia e para a análise da paisagem além de sua materialidade, mas a partir de uma dimensão sensível, isto é, uma geopoética das paisagens. O livro é composto por diversas narrativas de Bernardo Soares, entre meditações e devaneios, em que ao narrar as paisagens vivenciadas, exprime sentimentos de saudade, nostalgia, amor, desilusões, sonhos. “Se imagino, vejo. Que mais

faço eu se viajo? Só a fraqueza extrema da imaginação justifica que se tenha que deslocar para sentir” (PESSOA, 2006, p. 409).

A percepção da paisagem por Pessoa se dá numa ótica da subjetividade, em que as emoções compõem suas experiências espaciais. Há uma inquietação existencial no percurso de Bernardo Soares, tendo Lisboa como o pano de fundo e ao mesmo tempo personagem que ganha sentido em suas andanças pelo Chiado, pelo Bairro Alto, pela Baixa Pombalina. Suas travessias me atravessaram de tal maneira que poder respirar o ar do Tejo que inunda todo o centro de Lisboa, foi uma experiência emocional muito significativa. Em 2017 fui morar em Lisboa e levei debaixo do braço o “Livro do Desassossego”. Eu queria me desassossegear nessas terras desconhecidas, acessadas até então pelas inquietações de Bernardo Soares.

Na segunda semana morando em Lisboa fui conhecer a casa de Fernando Pessoa. Foi um arrebatamento. Não foram inventadas palavras para descrever o que senti. Alguns dias depois fui até a rua dos Douradores, na área que perambulava Bernardo Soares. Ah!, uma sensação indescritível. Senti que estava caminhando ao lado dos dois. Fiz a travessia e fui atravessada. Registrei, como parte da minha fotobiografia lisboeta, o momento em que me senti atravessada (Fotobiografia 4). Senti no corpo as emoções fazendo festa.

Confesso que retomar a busca dessa fotobiografia nos inúmeros outros registros da minha travessia por Lisboa não foi fácil. Eu evito olhar esses registros. Há um misto de emoções que emanam em mim, ao mesmo tempo de euforia e tristeza. Alegria e saudade. Vontade de chorar e rir com as experiências que vivi. Depois de Lisboa fui atravessada, ganhei potência. Respirar o ar de Fernando Pessoa me fez entender o propósito da minha geografia emocional: nossas travessias são sempre atravessadas pelo que sentimos.

Abro espontaneamente o “Livro do Desassossego” no meu cotidiano, quase que buscando em cada página,



Fotobiografia 4 - O momento em que me senti atravessada pela travessia de Bernardo Soares na rua dos Douradores, Lisboa, Portugal
Fonte: M. A. S. da Silva, 2017.

um conselho, já que a narrativa de Bernardo Soares encadeia-se também de forma espontânea, um convite à sua intimidade e ao seu mundo particular. Reconheço-me em seus devaneios. Vou fluindo em suas perspectivas poéticas. Viajo para Portugal com as suas inquietações. Lisboa me desassossega.

Enquanto estou em isolamento, minha geografia emocional ganha fôlego pela imaginação. A literatura tornou-se minha companheira fiel. Revisito experiências de outrora nas inúmeras páginas dos livros, às vezes lidas com alvoroço, às vezes lida sem compromisso. Mas todas essas obras me fizeram respirar fundo. E é nessa hora que

eu entendo o atravessamento emocional possibilitado pelas travessias. Que a Geografia possa ser atravessada pela experiência emocional.

O fim (ou o começo?) do atravessamento

Colocar essas obras em diálogo é provocar o mundo e mostrar um caminho possível para entender uma Geografia das Emoções a partir da literatura. Com uma mirada sensível sobre como as espacialidades ficcionais são motivadas pelas experiências emocionais dos personagens, entendo que a nossa conexão com tais obras se dá também pela via emocional, pelo reconhecimento e o entrelaçamento com tais obras.

A leitura emocional dessas obras e suas espacialidades me possibilitou uma conexão com esses lugares não só no mundo “ficcional”, mas também na realidade concreta, onde estabeleci intimidades quando essas espacialidades, em algum momento, fizeram parte das minhas experiências cotidianas.

Portanto, dessas travessias surgem os atravessamentos emocionais que fizeram com que eu me atasse às obras. E compartilhar essas experiências é também um convite para que você também possa abrir a imaginação para as espacialidades emocionais literárias que te acompanham nas travessias cotidianas.

Quando acessamos fotografias, poesias, textos e outro materiais que em algum momento nos atravessaram emocionalmente, revivemos aquelas emoções. Essa é a grande potência da experiência emocional reavivada pela memória e pela imaginação: ela está sempre presente.

Ao incluir maneiras outras de ler o mundo, tomamos consciência-de-si a partir dos reconhecimentos, tensionando geografias e formas de estar em relação. A imaginação possibilita esse tensionamento pelo movimento motivado pelo que se sente, pelo que se busca. Reconhece as geografias que habitam em nós, abre o horizonte do experienciar.

Pensar as espacialidades emocionais coloca a ênfase na ideia do movimento, da ação no/do espaço, de que nossas experiências não são neutras ou estáticas, mas são vivas e ativas. Portanto, nosso fazer geográfico deve ser um constante (re)fazer. Aqui fica o convite para que esse (re)fazer seja percorrido, atravessado e alimentado por aquilo que sentimos. Essa é a graça da Geografia: reparar nas coisas “desimportantes”, como as emoções.

Referências

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**. Introdução a uma filosofia da cultura humana. 2ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012 [1944].

BARRETO, Marco Heleno. **Imaginação simbólica - Reflexões introdutórias**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

BARROS, Manoel de. **Menino do Mato**. São Paulo: Alfaguara, 2015.

BORGES FILHO, Oziris. Espaço e literatura: introdução à toponálise. In: XI Congresso Internacional da ABRALIC, n.9, 2008, USP/FFLCH. **Anais...** São Paulo: ABRALIC, 2008.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Conformação simbólica dos espaços da vida e da morte: uma aproximação teórica. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, Ano VI, v. 06, n. 18, p. 133-144, Janeiro de 2014.

GUIMARÃES, Solange T. de Lima. Nas trilhas do “Grande Sertão: Veredas” - interpretando seus espaços e lugares. **OLAM Ciência & Tecnologia Rio Claro/SP**, v. 6, n.1, p. 121-143, Maio de 2006.

LINDÓN, Alicia. ¿Geografías de lo imaginario o la dimensión imaginaria de las geografías del *Lebenswelt*? In: LINDÓN, Alicia; HIERNAUX, Daniel. **Geografías de lo imaginario**. Barcelona: Anthoropos Editorial; México: Universidade Autónoma Metropolitana. Iztapalapa, 2012, p. 66-87.

LINDÓN, Alicia. Corporalidades, emociones y espacialidades. Hacia un renovado betweenness. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 11, n. 33, Dezembro de 2012, p. 698-723.

LIMA, Milena Coelho. **A Geograficidade em Cem anos de solidão**: um estudo do espaço maravilhoso em Gabriel García Márquez. 2015. 204f. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar) – Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade. São Luis, 2015.

MÁRQUEZ, Gabriel García. **Cem anos de solidão**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

MERGULHÃO, Adriano Ricardo. O poder da imaginação: Cassirer e a ampliação da teoria do conhecimento rumo às ciências do espírito. In: GIL FILHO, Sylvio Fausto Gil Filho; SILVA, Marcia Alves Soares da; GARCIA, Rafael Rodrigues (orgs). **Ernst Cassirer: Geografia e Filosofia**. Curitiba: Programa de Pós - Graduação em Geografia – UFPR, 2019, p. 216-245.

PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

QUEIROZ FILHO, Antônio Carlos. Nunca estamos prontos: reparar o corpo, prescrever geografias. In: DOZENA, Alessandro (Org.). **Geografia e Arte**. Natal: Caule de Papiro, 2020, p. 61-94.

ROSA, Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SILVA, Marcia Alves Soares da. **O eu, o outro e o(s) nós**: Geografia das Emoções à luz da Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer (1874-1945) e das narrativas de pioneiros da Igreja Messiânica Mundial. 2019. 303 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

SILVA, Marcia Alves Soares da; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Sobre o conceito de espaço vivenciado: refetindo as espacialidades a partir das experiências emocionais. **Geograficidade**. v.10, p. 153-168, Outono 2020.

SOUZA, Diogo dos Santos. Nas asas da imaginação do espaço do *Menino do Mato*, de Manoel de Barros. **Revista Alere - Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários**. Ano 10, v. 15, n. 01, jul. p. 377-392, 2017.

ZUSMAN, Perla. La geografía histórica, la imaginación y los imaginarios geográficos. **Revista de Geografía Norte Grande**. n.54, p. 51-66, 2013.

WRIGHT, John K. Terrae incognitae: o lugar da imaginação na Geografia. **Geograficidade**, v.4, n.2, p. 4-18, Inverno 2014.



A GEOGRAFIA LITERÁRIA ENTRE A POÉTICA E A POLÍTICA

Tiago Vieira Cavalcante

Entre caminhos geográficos e literários

Nosso interesse pela literatura surge pelo fato dos livros, das histórias contidas neles, nos levarem a outros tempos, mundos e sujeitos que de outro modo não conheceríamos. Motivação não muito diversa do interesse da maioria das pessoas, certamente. A nossa diferença em relação a essa maioria talvez seja, porque, além de leitores apaixonados, também somos geógrafos, profissionais animados, do mesmo modo, por outros tempos, mundos e sujeitos.

Combinação na verdade não tão pouco usual, uma vez que a geografia sempre manteve algum tipo de relação com a literatura. Desde quando esta oferecia lições de geografia, como na “Odisseia” de Homero, que surge como tradição narrativa oral, ensinando, entre

tantas coisas, sobre os lugares e os povos até então conhecidos. Até os dias atuais, a partir do momento em que a geografia, agora científica e, portanto, disciplinar, percebe na literatura uma maneira de também (d)escrever o mundo.

Foi assim que nos aproximamos da geografia literária. Nosso propósito foi o de (re)pensar formas criativas de abordar e contar o espaço geográfico, tornando-o mais próximo daquele que o vive e que, a partir do texto acadêmico, o lê, afinal, se a literatura é capaz de nos ensinar novas lições sobre outros tempos, mundos e sujeitos – embora esse não seja o seu propósito maior –, por que não refletir sobre esses ensinamentos a partir de um ponto de vista geográfico?

Vale aqui outro questionamento. Nunca os incomodou ir à maioria das livrarias e sebos por aí a fora e ter que caçar, literalmente, pelos títulos de geografia? E ao chegar às prateleiras a eles destinadas, se deparar principalmente com atlas geográficos, guias de viagem e turismo e alguns poucos nomes e títulos mais conhecidos de nossa ciência? Carregamos conosco esse incômodo e a partir dele a impressão de que a geografia seria, no mínimo, desinteressante. Difícil nos conformar com tal fato diante do que sabemos sobre esse conhecimento, daquilo que ele nos revela das coisas do mundo e do mundo das coisas, da forma como colore nossas impressões de paisagens e de pessoas.

Disso tudo, começamos a tratar de geografia literária. Primeiramente, aprendendo com a literatura outros caminhos, mas também outras maneiras, de contar o espaço geográfico, de escrevê-lo e narrá-lo, não somente considerando a análise ou a interpretação de obras literárias, mas também atentos ao modo como elas são escritas e inscritas, vigilantes à potência de suas palavras. Em seguida, compreendendo que a geografia literária não deve ficar circunscrita aos livros, afinal essa potência da palavra ecoa na mente e na vida das pessoas. O escritor espanhol Javier Cercas (2020), dissera que a literatura

prepara para a vida. E nós podemos nos perguntar: a geografia prepara para a vida?

Por isso ponderamos poder pensar-fazer a geografia literária para além das palavras dos/nos livros, isto é, uma geografia literária interessada na maneira como lemos as obras literárias, (re)configurando (nossas) geografias, pessoais e acadêmicas, mas também preocupada com o impacto do livro no cotidiano e na consciência das pessoas.

Uma geografia literária que, por um lado, pode tomar a obra como objeto ou sujeito, compreendendo-lhe as relações desta não somente com aquilo que denominamos de real, mas também com a construção desse real, como portadora de uma visão própria de paisagem e de lugar. A obra literária, assim, também contribui com a imagem que construímos do mundo, conformando nosso imaginário geográfico, pois ao lermos um livro apreendemos outras vivências e espaços por meio da imaginação. Em contexto próximo ao que estamos sugerindo, Brosseau (2007) explica que o romance – e podemos ampliar o argumento para qualquer tipo de obra literária – tem uma maneira própria de produzir sentido, possibilitando que conheçamos algo de novo sobre o espaço geográfico.

Por outro lado, a geografia literária pode vasculhar as reverberações que a leitura propicia, não somente no leitor-geógrafo, que busca pôr em relevo as espacialidades e geograficidades na/da literatura (MARANDOLA JR.; OLIVEIRA, 2009), mas também no leitor comum, aquele que se deleita com o ato da leitura. A questão é que as palavras quando lidas, são lidas por alguém, pessoa que possui uma geografia pessoal, uma geografia que lhe é própria, a qual pode encontrar no livro aberturas para a transformação do seu mundo ou, nos termos de Petit (2013), uma compreensão de literatura que parte do espaço íntimo em direção ao espaço público.

É por tais motivos que a geografia literária pode ser pensada como um caminho entre a poética e a política. Esse **entre** indica coexistência, a necessidade de, ao

mesmo tempo, pensarmos a escrit(ur)a geográfica sobre e para a Terra.

Sobre a Terra, porque a geografia, enquanto conhecimento social, procura desvendar a aventura humana sobre o planeta, entendendo a Terra como lar das pessoas, afinal, como explica Tuan (1991), a geografia não é um conhecimento alheio ou exotérico, mas antes uma preocupação humana básica, pois em toda parte as pessoas buscam compreender a natureza do seu lar. Nesse contexto, à geografia exige-se uma poética, uma compreensão sensível da realidade, a consideração das subjetividades, do simbólico e dos diferentes significados construídos sobre as coisas, enfim, uma posição (cri)ativa sobre o mundo.

Para a Terra, ou em relação a esta, pois a geografia, exatamente por ser uma ciência social, não deve deixar de lado os embates e contradições que caracterizam as mudanças que qualificam as nossas relações no e com o planeta. Tais mudanças perpassam a política em suas diferentes escalas, afinal, todos os aspectos da vida humana têm alguma relação com a política (ARENDDT, 2007), principalmente se esta é entendida a partir da (co)existência entre pessoas de interesses diversos, embora façamos parte de uma mesma humanidade, estejamos inerentes à condição humana.

Fica claro que a geografia literária pensada entre a poética e a política sugere uma relação, mas também um desdobramento, isto é, a ampliação do escopo de pesquisas geográficas interessadas nos estudos literários. Uma geografia literária voltada às palavras, aos textos, às narrativas, às obras e à vida dos autores, também preocupada com os aspectos e reflexos sociais proporcionados pelo livro e a leitura. É esse o caminho que aqui pretendemos percorrer.

O poético como abertura geográfico literária

Sobre a poética, Bachelard (2008) dissera que esta tem a função de despertar e fortalecer o ser humano,

dando-lhe novo alento, nova vida. Por isso a poética diz respeito à (re)criação. Nesse sentido, a poética é anunciação, um devir, ao criar ressonâncias a partir da palavra enquanto ato de significar, de nomear aquilo que nos envolve, isto é, uma poética do espaço. Para o referido filósofo, essa poética, contida especialmente no poema, instiga uma ressonância e uma repercussão. A primeira se dispersa nos diferentes planos de nossa vida, a segunda convida ao aprofundamento de nossa existência. Ambas operam um despertar do ser-estar-no-mundo em direção a novas nuances das imagens.

É interessante pensarmos a poética enquanto um respiro, algo presentificado que nos mantém vivos diante da passagem do tempo, no espaço. Oliveira (2016) explica que é na língua que a poética é capturada, porque a língua pode dizer sem dizer, colocando em questão o sentido da palavra, desfixando e provocando outros sentidos, gesto, aliás, tanto estético quanto político, ao subverter padrões compreensivos. Para ele, “a arte e a literatura são espaços que permitem o homem viver essa experiência do intervalo, da pausa, da espera [...]” (OLIVEIRA, 2016, p. 128). É isso o que nos provoca o poeta pantaneiro Manoel de Barros (2015, p. 97) quando versa.

Eu queria fazer parte das árvores como os pássaros fazem.
 Eu queria fazer parte do orvalho como as pedras fazem.
 Eu só não queria significar.
 Porque significar limita a imaginação.
 E com pouca imaginação eu não poderia fazer parte de uma árvore.
 Como os pássaros fazem.
 Então a razão me falou: o homem não pode fazer parte do orvalho como as pedras fazem.
 Porque o homem não se transfigura senão pelas palavras.
 E isso era mesmo.

O poema citado é um interessante exemplo de (des)construção da relação homem-terra que instiga uma ampliação do mundo que nos cerca a partir da palavra, da capacidade de por ela agir no mundo criativamente, imaginativamente, e assim ser-no-mundo de outra maneira.

Como explica Marinho (2017, p. 18), em ensaio sobre o cotidiano primordial de Manoel de Barros, “[...] o mundo aumentado não é o aumento em extensão (*res extensa*), mas sim o aumento em composição (*poiesis*)”. Sobre isso, sobre essa capacidade da poesia de subverter materialidades, é claro o verso de Llansol, citado por Barrento (2014, p. 17): “Os poetas vêem, e anunciam a geografia imaterial por vir”. A poética, enfim, conforme Oliveira (2016, p. 130), recupera a capacidade “[...] do espanto do ser humano ao se defrontar com um verso ou uma imagem que obstruem o entendimento imediato e o fazem viver a experiência de limiar e passagem entre o dito e o que ficou por dizer, sem poder resolver o impasse”.

Se pensarmos essa língua-poesia como uma forma de comunicar, uma entre outras tantas possíveis, mas comunicar rasurando o que está dado, pode-se incluir a cartografia no jogo dessa comunicação criativa, na revelação de terras incógnitas, objetivas e subjetivas, como há muito nos instigou Wright (2014).

Moretti (2003) nos oferece um importante exemplo proveniente da linguagem cartográfica, com suas convenções próprias e possibilidades múltiplas, criando uma cartografia literária que explora tanto o espaço na literatura, onde a dominante é ficcional, quanto a literatura no espaço, vinculada ao espaço histórico real. Revela, assim, a partir dos mapas, a possibilidade de novos olhares sobre as obras literárias, ao dissecar “[...] o texto de forma incomum, trazendo à luz relações que de outro modo ficariam ocultas” (MORETTI, 2003, p. 13). Para ele o mapa deve ser elaborado como ponto de partida e não pode ser considerado somente como um ornamento,

pois é o início de uma caminhada interpretativa e não o seu produto.

Outro exemplo dessa potência criativa da cartografia – que deve ser pensada tanto como ciência quanto arte e com isso a entendemos melhor no âmbito da poética, no plano do possível – é proveniente do trabalho de Marques (2015). Este assume os escritores como cartógrafos capazes de desenhar mapas particulares, pessoais, mapas literários, afetivos, sentimentais, passíveis de inventar novos ou diferentes significados para espaços cotidianamente vivenciados. Segundo ele, esse “[...] entendimento vai ao encontro daqueles que, [...] sabem que escrever é se perder e, nesse contexto, o escritor é um estrangeiro e a literatura um estado de estrangeiridade” (MARQUES, 2015, p. 29).

Sobre esses exemplos, talvez possamos tomar para nós as palavras de Javier Cercas (2020, p. 37) ao afirmar: “A literatura tenta cartografar em que consistem os seres humanos [...]”. E, assim como o citado poema de Manoel de Barros, essas cartografias literárias também não intentam aumentar o mundo?

Assim pensada a geografia literária tende a revelar outras configurações do mundo, maneiras de vê-lo, de enxergá-lo, ou melhor, de repará-lo, de forma mais atenta, cuidadosa, dado que a arte, e mais especificamente a arte literária, a qual interessa a esta geografia, pode ser apreendida como uma “[...] reduplicação da vida, uma espécie de emulação nas surpresas que excitam a nossa consciência e a impedem de cair no sono” (BACHELARD, 2008, p. 17), trazendo à tona o que por hora estava invisibilizado, o que até então parecia indizível.

É importante notar que há também nessa geografia literária o cuidado com a palavra, o retorno à preocupação com a escritura da Terra, com o modo de expressar o espaço vivido, percebido, concebido, de comunicar, de fazer transparecer o geográfico, o telúrico. Não à toa Dardel (2011, p. 4), em relação à geografia e ao geógrafo, escreve: “A escrita, tornando-se literária, perde clareza,

mas ganha em intensidade expressiva, devido ao estremecimento da existência que é dada pela dimensão temporal restaurada”. Papel que não deve ser facultado apenas ao escritor, restando ao geógrafo a interpretação fria da palavra sensível. De acordo com Marandola Jr. (2016), essa escrita – fenomenológica e geográfica – deve ser pensada por parte do geógrafo enquanto artesanía, como algo pulsante, capaz de adornar o mundo com novas cores. Mais que isso, segundo ele,

[...] o desafio da linguagem tal como aqui formulado, não é apenas uma questão de forma e de estética: trata-se sobretudo de um problema epistemológico que se refere à própria hermenêutica e à possibilidade de compreensão dos fenômenos geográficos tal como são desvelados na experiência (MARANDOLA JR., 2016, p. 146).

Não caberia ao geógrafo interessado na literatura tornar intersubjetivo seu pensar-fazer geográfico? Não é isso que nos ensinam os escritores, a exemplo da cearense Rachel de Queiroz (2004), quando revela que para construir seus personagens precisa se meter em cada um deles, os encarnar e, de certa forma, ser eles, tendo para essa composição somente a sua própria experiência? Com tal atitude, a de imersão na experiência, ou a do escritor que “[...] escreve para encontrar ou descobrir algo que não sabe”, como ensina Valter Hugo Mãe (2020, p. 98), o geógrafo não passaria a vislumbrar uma ligação fundante entre escrita-mundo-experiência? (MARANDOLA JR., 2016).

A nosso ver a geografia literária atenta a essa maneira de escrever a Terra, possibilita um habitar poético, pensado por Heidegger (2008), inspirado em Hölderlin, como um deixar-se habitar pela poesia que é também um construir. Um construir, explica o filósofo, que é em si mesmo habitar. Um habitar poético, pelo vigor da palavra e da vida que conformam uma geografia do ser-situado.

Uma geografia literária ciente desse contexto permite um mundo construído pelos caminhos da imaginação, uma geografia de sonhos (DARDEL, 2011) e também de utopias, uma geografia em ato.

A política enquanto geografia literária em ato

A geografia literária também é política, pois, de um modo ou de outro, toda leitura mexe com a gente, afinal leitura nenhuma prescinde de uma escrita realizada para significar, para construir elos os mais diversos, inclusive políticos, em torno daqueles que leem. Esse estremecimento literário avisa a que veio a literatura, fazendo pulular novas ideias, muitas vezes transformadoras.

Assim, a política relacionada à literatura não diz respeito somente àquilo que ela revela de combativa e engajada, como fora no Brasil, de modo mais fervoroso, por exemplo, a literatura dos anos de 1930 (CAMARGO, 2001), mas também ao modo como ela nos afeta enquanto leitores, ampliando nossa consciência de mundo a partir das situações e acontecimentos de outros sujeitos-personagens e suas paisagens e lugares. Para Cercas (2020, p. 32), “os textos mudam o mundo mudando a percepção do mundo do leitor”. Ainda sobre isso o escritor brasileiro Bernardo de Carvalho (2020, p. 77) diz o seguinte:

E acho que a literatura está nesse esforço de tentar um entendimento do mundo para além do lugar onde o mundo é inteligível. Penso que é uma forma de entendimento, uma forma de racionalidade também, mas uma forma de racionalidade que incorpora coisas como o inconsciente, a subjetividade, que permitem dar um passo a mais e procurar o entendimento num lugar que está para além das ciências humanas, está num lugar da desmesura.

É assim que na obra “O Quinze”, para citarmos um romance de Rachel de Queiroz (1997), pode-se reparar em uma paisagem literária ao mesmo tempo poética e política. Poética, porque trata dos encontros e desencontros de Vicente e Conceição, personagens separados por uma distância que não é somente geográfica, porque também experiencial. Política, pois por de trás desse embate passional está a seca, sorradeira, desastre mais político que natural, partidária de uma velha política brasileira, como releva Castro (1992). Desastre que faz desabar a vida de Chico Bento e sua família, personagens que por isso são obrigados a buscar por outras geografias. A obra, portanto, não diz respeito somente à sequidão da paisagem sertaneja, sua espacialidade evidente, mas também nos conta das agruras, das geograficidades angustiantes de suas personagens, de paisagens pessoais (CAVALCANTE, 2019). Trata, enfim, de desmesuras socioespaciais que de outra forma muitos de nós não apreenderíamos.

O trabalho de fôlego de Puchner (2019) esclarece o quanto a literatura, desde a sua origem até os dias atuais, sempre foi dínamo para mudanças paradigmáticas, atuando na maneira como as pessoas construíram, habitaram e pensaram o mundo, em especial os detentores do poder da palavra, conhecedores da leitura e da escrita. Segundo ele, a ânsia de conquista da Ásia por parte de Alexandre da Macedônia, O Grande, partia da paixão dele por textos fundamentais da Grécia antiga, as epopéias de Homero. Da mesma forma não se pode pensar a civilização ocidental atual sem dar importância à escritura sagrada, que tem sobrevivido por séculos destronando reis, derrubando impérios e possibilitando, pela primeira vez, que as pessoas adorem seu deus na forma de texto. No mesmo escopo tem-se o “Manifesto do Partido Comunista”, de Karl Marx e Friedrich Engels, escrito que compete com os textos fundamentais mais antigos e fundamenta a gênese de um modo reticular de pensar as dinâmicas do mundo.

Podemos afirmar então que a política pode ser fomentada por uma apreensão íntima da literatura, provocadora de movimentos externos. Movimentos maiores, de escalas mais amplas e que atravessam a história, como os citados, mas também aqueles mais próximos do dia a dia das pessoas em geral. Lévy (2006) explica que o amor pela literatura é antes de qualquer coisa uma paixão que eletrifica as pessoas, inspirando pensamentos e ações e uma ampla variedade de iniciativas, podendo induzir a concepção de projetos ancorados na realidade material. O geógrafo cita alguns exemplos, como a fundação de museus dedicados a escritores e a criação de roteiros turísticos literários e culturais, iniciativas capazes de mostrar como a geografia literária não se trata de um caminho teórico desconectado de realidades sociais.

Mas até aqui, no que cerne à literatura, nós discorreremos principalmente sobre as obras literárias e os seus escritores, como elas impactam em nossas vidas e mentes, ampliando o nosso mundo, mas como ir além? Como extrapolar as páginas do livro? Como alcançar o impacto dessas obras literárias na vida dos leitores, algo que é tão subjetivo? De que forma mapear essas (con)vivências?

Foi assim que passamos a nos interessar, com a ajuda dos trabalhos da antropóloga Michèle Petit (2009; 2013), pelas bibliotecas comunitárias, espaços de leitura que temos entendido como lugares de resistência. Nelas é possível enxergar essas distintas paisagens e escrituras, as poéticas e as políticas. Nelas também o foco muda do leitor-geógrafo intérprete de uma obra literária, para o leitor comum e a maneira como a literatura o afeta, por dentro e por fora. Por dentro no gosto pela leitura, pela escritura, pela descoberta, pela novidade, despertando para outros mundos. Paisagem íntima que vai sendo escrita. Por fora, pelo papel social das bibliotecas comunitárias, lugares que parecem brotar como flor em

chão duro, uma beleza inesperada nas periferias do nosso país.

E o fato delas estarem na periferia já demonstra a força política da poética. Aliás, é importante dizer que tem sido na paisagem periférica onde atualmente a poética mais se traveste de política via literatura. Basta pensarmos no papel que os escritores periféricos têm em desvelar distintamente, isto é, de um ponto de vista também periférico, paisagens e sujeitos até então pouco conhecidos literariamente.

Não podemos também deixar de mencionar os encontros-saraus, muito deles associados a sujeitos frequentes nas bibliotecas comunitárias. Tais movimentos artísticos, políticos e afetivos, como explicam Silva e Freitas (2020), são mediados pela poesia falada, escrita e performada que reinventa a vida cotidiana do/as poetas e dos territórios onde acontecem. É literatura declamada. Estes eventos quebram antigos geografismos (FIGUEIREDO; PIRES; HEIDRICH, 2018) isto é, leituras equivocadas do lugar-periferia, fortemente estereotipadas, demonstrando que toda periferia também é um centro pleno de possibilidades.

Mas o leitor, como ele se apropria de tais espaços de leitura? Com certa frequência essas bibliotecas funcionam nas casas daqueles que as sonham, mas também em espaços peculiares como igrejas, comércios, organizações não governamentais e até mesmo em cemitérios, fazendo com que os livros cheguem aos lugares mais insólitos. Normalmente são como extensões da comunidade da qual fazem parte e muitas vezes o seu único ponto cultural e têm inteira consciência de que são espaços de transformação (SOUZA; CAVALCANTE, 2020). Petit (2013, p. 24) reflete bem sobre a importância desses espaços quando escreve:

Quando se vive em bairros pobres na periferia da cidade, ou no campo, os livros são objetos raros, pouco familiares, investidos de poder,

que provocam medo. Estão separados deles [os leitores] por verdadeiras fronteiras, visíveis ou invisíveis. E se os livros não vão até eles, eles nunca irão até os livros.

As bibliotecas comunitárias são, sobretudo, espaços onde o afeto pela leitura e pelos outros permeia as atividades desenvolvidas, fazendo delas lugar circunstancial e essencial para a segurança existencial (MARANDOLA JR., 2012) daqueles que as frequentam. O escritor Daniel Pennac (1993), em defesa ardente pela literatura e pela leitura, salienta que cada leitura é um ato de resistência às inúmeras contingências da vida. É dessa defesa que as bibliotecas comunitárias se ocupam. Defesa política de uma poética, pelo direito de se encantar pelas palavras, pelo direito de imaginar mundos possíveis. Petit (2009, p. 60) entende bem essa importância ou o sentido político e geográfico da literatura e da leitura quando retoricamente interroga:

Por que ler é importante? Por que a leitura não é uma atividade anódina, um lazer como outro qualquer? Por que a escassa prática da leitura em certas regiões, em certos bairros, ainda que não chegue ao iletrismo contribui para torná-los mais frágeis? E no sentido inverso: de que maneira a leitura pode se tornar um componente de afirmação pessoal e de desenvolvimento para um bairro, uma região ou um país?

A literatura e o que ela promove, permite a decifração da existência, ato político, ao mesmo tempo geográfico, da literatura pela leitura. A geografia literária, nesse contexto, demonstra que pela literatura chegamos aos espaços de leitura, lugares que resistem oferecendo o improvável. Isso nos leva ao leitor. Este quando lê “desforma” mundos e também é transformado. No espaço íntimo da leitura o espaço público é recriado cheio de novos questionamentos, de outras compreensões, nessa relação entre o texto e tudo aquilo que envolve o leitor:

“E esse espaço íntimo nos dá um lugar. A partir daí, dessa outra maneira de ocupar o tempo que nos é dado quando lemos, temos uma outra percepção do que nos cerca” (PETIT, 2009, p. 40). O hábito de leitura, com isso, é transformado, em ato de leitura. Geografia em ato a qual, parafraseando Dardel (2011), nos impele a uma vontade intrépida de mudar o mundo.

O entre como saída

Tudo isso para dizer-lhes da potência da geografia literária, para não nos concentrarmos somente nas interpretações dos livros, dos mapas e das tramas que eles nos apresentam, embora sejam de indiscutível importância. Como visto, a geografia literária, quando conduzida a um entendimento mais amplo de literatura, incorpora outros interesses, outras preocupações e perspectivas, outros territórios materiais e imateriais e, por conseguinte, outros caminhos de estudo e pesquisa.

A poética e a política assim extravasam. Por mais que a primeira tenha um caráter fortemente dedutivo e a segunda nos leve a induções, é no entre, na relação, que ambas ganham em amplitude, que abrem por meio da literatura o leque de possibilidades epistemológicas e ontológicas de uma geografia atenta às diferentes criações humanas e, conseqüentemente, também criativa.

Enfim, o que importa e perdura é pensarmos que a literatura sempre acompanhou a história da humanidade, que a geografia é, ela mesma, literatura, e que ambas sempre estiveram, de um modo ou de outro, relacionadas, revelando para nós mais dos nossos mundos. Reforcemos então esse elo.

Referências

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. 10 ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. 2 ed. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BARRENTO, João. **Geografia imaterial**: três ensaios sobre poesia. Lisboa: Documenta, 2014.

BARROS, Manoel de. **Menino do mato**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

BROSSEAU, Marc. Geografia e literatura. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Literatura, música e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007. p. 79-121.

CAMARGO, Luís G. B. de. Uma história do romance brasileiro de 30. 2001. 953f. **Tese** (Doutorado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

CARVALHO, Bernardo. A literatura como ferramenta para alargar o mundo. In: VIEL, Ricardo (Org.). **Sobre a ficção**: conversas com romancistas. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 71-84.

CASTRO, Iná E. **O mito da necessidade**: discurso e prática do regionalismo nordestino. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

CAVALCANTE, Tiago V. **Geografia literária em Rachel de Queiroz**. Fortaleza: EdUFC, 2019.

CERCAS, Javier. As velhas verdades da alma. In: VIEL, Ricardo (Org.). **Sobre a ficção**: conversas com romancistas. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 29-43.

DARDEL, Eric. **O homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FIGUEIREDO, Anderson R; PIRES, Claudia L. Z; HEIDRICH, Alvaro L. Geografismos e cultura popular. **Mercator**, Fortaleza, v. 17, p. 1-17, 2018.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. 5 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

LÉVY, Bertrand. Géographie et littérature: une synthèse historique. **Le Globe**, Tome 146, p. 25-52, 2006.

MÃE, Valter Hugo. A companhia mais próxima está sempre na sala ao lado. In: VIEL, Ricardo (Org.). **Sobre a ficção**: conversas com romancistas. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 85-99.

MARANDOLA JR., Eduardo. Lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de (Org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 227-247.

MARANDOLA JR., Eduardo. O imperativo estético vocativo na escrita fenomenológica. **Revista da Abordagem Gestáltica** – Phenomenological Studies, XXII (2), p. 140-147, jul.-dez. 2016.

MARANDOLA JR., Eduardo; OLIVEIRA, Livia de. Geograficidade e espacialidade na literatura. **Geografia**, Rio Claro, v. 34, n. 3, p. 487-508, set./dez. 2009.

MARINHO, Samarone. O cotidiano primordial de Manoel. In: SOUZA, Elton L. L de (Org.). **Poesia pode ser que seja fazer outro mundo:** uma homenagem ao centenário de Manoel de Barros. Rio de Janeiro: 7Letras, 2017. p. 17-31.

MARQUES, Fabrício. **Uma cidade se inventa:** Belo Horizonte na visão de seus escritores. Ensaio fotográfico de João Marcos Rosa. Belo Horizonte: Scriptum, 2015.

MORETTI, Franco. **Atlas do romance europeu:** 1800-1900. Trad. Sandra G. Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2003.

OLIVEIRA, Maria R. D. de. A palavra poética no ter-lugar da língua: estética, ética e política. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 11, n. 3, p. 120-131, set./dez. 2016.

PENNAC, Daniel. **Como um romance.** Trad. Leny Werneck. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

PETIT, Michèle. **Os jovens e a leitura:** uma nova perspectiva. 2 ed. Trad. Celina O. de Souza. São Paulo: 34, 2009.

PETIT, Michèle. **Leituras:** do espaço íntimo ao espaço público. Trad. Celina O. de Souza. São Paulo: 34, 2013.

PUCHNER, Martin. **O mundo da escrita:** como a literatura transformou a civilização. Trad. Pedro M. Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

QUEIROZ, Rachel de. **O Quinze.** 62 ed. São Paulo: Siciliano, 1997.

QUEIROZ, Rachel de. O nosso humilde ofício de escrever. In: QUEIROZ, Rachel de. **Rachel de Queiroz** – seleção e prefácio Heloisa Buarque de Holanda (Coleção Melhores Crônicas). São Paulo: Global, 2004. p. 268-270.

SILVA, Francisco Rômulo do N; FREITAS, Geovani J. Toda periferia é um centro. **Revista Desenvolvimento Social**, v. 26, n. 1, p. 144-168, jan/jun, 2020.

SOUZA, Ruth P. R. de; CAVALCANTE, Tiago V. Bibliotecas comunitárias, lugares de resistência: uma leitura do espaço a partir dos espaços de leitura. **Revista Equador**, v. 9, n. 2, p. 150-165, 2020.

TUAN, Yi-Fu. A view of geography. **Geographical Review**, v. 81, n. 1, p. 99-107, 1991.

WRIGHT, John K. Terrae incognitae: o lugar da imaginação na Geografia. **Geograficidade**, Niterói, v. 4, n. 2, p. 4-18, Inverno 2014.



NARRATIVAS DE TEMPO VIVIDO: ENCONTRO DE ALMA NO MUNDO DA ESCRITA

Virginia de Lima Palhares

Adentrando o sertão

Rever lembranças é ver o passado no presente. Procurarei aqui conversar especialmente com Rachel de Queiroz; ela me fez encontrar no mundo do texto explicações para um sertão com sabor. Lá ou aqui é que se abre uma terra do desejo e do prazer transfigurada numa real possibilidade de viver um tempo distante. A imagem torna possível pelo que se recorda. A escrita do outro se sobrepõe, por vezes, a imagens de tempos vividos do outro. Seria uma escrita de si? Seria uma interpretação de si? A imagem do outro é confrontada com a imagem de si em que os signos aqui identificados como o sabor trariam a possibilidade de retornar através do tempo à existência vivida. Escrever, grafar o sertão de

si em si. O sertão possui uma pluralidade de olhares e vivências de pessoas consideradas de dentro por aqueles que carregam em si o sertão, os de fora. Os traços, as marcas, as grafias do sertão foram imprimidos na pele e na alma dessas pessoas.

Quando li “O Não Me Deixes” constatei que a imaginação presente no texto literário ganha sentidos antes não imaginados. Projetei-me no texto e interagi com a narrativa do cotidiano de Rachel, misturando-me na sua história, emocionando, lembrando... Indagações surgiram. Como o autor é capaz de provocar sentimentos no leitor? Como o leitor é capaz de se ver em lugares que nunca esteve antes? Em quais circunstâncias o leitor cria uma relação empática com o autor? Como o autor provoca o imaginário no leitor? Pensando nisso, busquei, pela imaginação, viver e sentir emoções criadas em uma narrativa vivida pela autora tornando a leitura um fato real.

Esta experiência foi vivida quando entrei em contato com o texto. As expressões de meu rosto se alteravam na medida em que ia me identificando com a narrativa de Raquel. O envolvimento emocional era provocado pelo exercício da imaginação. Era como se eu, como leitora, me apropriasse das palavras de Rachel tornando-as minhas. Passei a viver a experiência de Rachel, não mais como autora e, sim, como mulher vivente do sertão. Queria estar naquela história, ficar naquelas páginas cheias de palavras com sabor. Queria conversar com Nise, senhora soberana da cozinha da fazenda, comer o queijo prensado por suas mãos feiticeiras e aprender a fazê-lo. Queria viver naquele tempo, porque sou aquele tempo. Rachel é capaz de tudo isso; de nos mostrar uma literatura límpida, suave, acolhedora e sedutora ao mesmo tempo, acenando sempre para “O Não Me Deixes”.

Entendo que o imaginário se forma por imagens em movimento, “mobilizadas e modificadas pelo sujeito em curso de sua atuação” (BERDOULAY, 2012, p. 49). Ali são construídas histórias “que servem para sustentar

reciprocamente sujeitos e lugares” (BERDOULAY, 2012, p. 50). São imaginários geográficos que brotam do inconsciente criativo dos sujeitos, desenhando imagens que se apoiam na paisagem. Para além da imagem, o imaginário é “uma condição e um meio pelo qual o sujeito e o lugar” (BERDOULAY, 2012, p. 62) se constrói numa relação mútua, cotidiana. O imaginário possui esta força que brota do nosso inconsciente projetando as mais intensas imagens pois “a maneira que os seres humanos sentem e vivem o real está marcada por sua imaginação e seus sonhos” (CLAVAL, 2012, p. 30).

Quando lemos um texto, as palavras organizadas no papel vão narrando as trilhas do autor, ao mesmo tempo que imagens vão sendo construídas carregando em si, emoções. Gosto da literatura que dialoga com o cotidiano porque me inclui nele, crio uma relação corpórea com o lugar a partir das experiências que vivo. Esta interligação do imaginário com o cotidiano expressa a nossa capacidade de estar no mundo. “A vida cotidiana é a vida do indivíduo” (HELLER, 2000, p. 20); nela, as coisas simplesmente são; vivemos com nossos sentidos, emoções e ideias. O cotidiano, compreendido como o espaço da banalidade, da monotonia dos gestos, o espaço das invisibilidades, das coisas aparentemente sem significados, faz o mundo se tornar vivido, se tornar memória. E Rachel soube produzir sentido no cotidiano através das narrativas de sua própria vivência no sertão. A vida cotidiana “é o que acontece a cada dia”¹ (CERTEAU, 1999, p. 1), é o que nos dá a condição de estabelecer uma relação com o lugar, é “[...] o que retomamos para carregar nossos fardos, ao acordar”² (CERTEAU, 1999, p. 1), mas nunca sabemos o que está por vir, mas que ficará impresso em nossa memória: olfativa, gustativa, dos lugares, das emoções, de tantas memórias.

Um modo de adentrar no sertão é reconhecê-lo e reconhecer-se. Durante a pandemia, a leitura

1 Tradução livre de: “es lo que se nos da cada día”.

2 Tradução livre de: “lo que retomamos para llevar a cuestras, al despertar”.

despretensiosa de “Tantos Anos” e “O Não Me Deixes” dispostos um ao lado do outro na estante de meu pai me estimularam a estar no sertão quer pelo imaginário, pela imagem ou pela memória mesmo. Foram dias e dias de encontros com Rachel³; me fizeram perceber que o sertão aceita todos os nomes: aqui é o Gerais; lá é a caatinga, como dizia Guimarães Rosa (ROSA, 1956).

Proponho, então, a leitura de uma geografia no sertão, imaginada, adentrada nele, inspirada pelo sabor da fazenda Não Me Deixes. Seria uma geografia literária sertaneja a partir da narrativa? Na narrativa literária, assimilamos as experiências do autor de acordo com as nossas próprias.

Sua voz dita pelas palavras se mistura, por vezes, à interpretação de si, pois aquilo que é narrado está permeado pelas relações emocionais. A experiência do outro vivificada no texto literário foi uma forma de trazer o real para o diálogo e foi o que me aconteceu. O texto provocou uma reação emocional; estabeleceu relações com a minha história de vida. A escrita de si feita pelo outro surge quando os signos da experiência são escolhidos pela autora e adquirem sentido. É como se imagens adormecidas na memória, por vezes perdidas na poeira do tempo, fossem formadas para poder revivê-las. É uma forma de (re)viver o sabor no sertão de Rachel, que se tornou meu.

Contar, narrar o sertão

Contar o sertão é ser sensível; é abrir-se para deixar-se atravessar pelo outro; é desvelar a experiência, que sensibiliza, faz penetrar em suas entranhas. Contar o sertão é sinal de sua permanência. À medida em que o sertão vai sendo contado e a experiência, vai se manifestando, o leitor é convidado a demorar-se na escuta

³ A intimidade que adquiri com as palavras de Rachel de Queiroz me fez passar a me referir a ela apenas como Rachel, alguém que pensava e descrevia o sertão como eu.

e a ser sujeito dessa experiência. Rachel conta o sertão como uma mulher que assume seu sentido de pertença de tal forma que, quando se refere à sua identidade diz: “a gente gosta de ser diferente” (QUEIROZ, 1994, p. 60). O pertencimento ao sertão surge para o leitor por meio de relações simbólicas que surgem na vida cotidiana da casa da fazenda Não Me Deixes.

Narrar e ouvir uma experiência requer “um estar-com-no-mundo, uma relação de intersubjetividades, que se dá num universo de valores, afetos, num passado que se articula com o presente e apoiado numa situação que reflete, revela, conserva e transcende o mundo” (DUTRA, 2002, p. 374), no qual esses personagens encontram-se inseridos. Aquele que narra ou aquele que lê narrativas, vive.

Narrativa e experiência são relacionais; a narrativa precisa da experiência para existir. “O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros” (BENJAMIN, 1987, p. 201), e a experiência vai sendo reconstruída quando ocorre a narração. Assim, podemos dizer que se estabelece uma troca de experiências quando se narra algo. Trata-se de uma construção literária artesanal, como Benjamin (1987) comenta sobre como o escritor russo Nikolai Leskov considerava a narrativa. O escritor ficou conhecido por narrar contos populares com estilos semelhantes aos contos de fadas de Andersen ou dos irmãos Grimm. Quanto mais natural e simples for a narrativa, mais o leitor absorverá a história e ela será assimilada à sua própria experiência.

Quando narramos, lembramos de algo que experimentamos; em uma determinada situação; lembramos de si porque nossas lembranças não são lembranças do outro, são nossas.

Ricoeur (2007) explica que para recordar utilizamos as imagens elaboradas no imaginário, em um quase devaneio. Esse momento é denominado por ele de fenomenologia da lembrança, onde no presente há um

desejo de abstrair da realidade para lembrar de algum acontecimento do passado. Para o autor, “lembrar-se é ter uma lembrança ou ir em busca de uma lembrança” (RICOEUR, 2007, p. 24) e, nesse sentido, seria dizer que lembrar-se remete a alguma experiência de si que é expressa por uma imagem. Ela pode vir acompanhada da presença dos sentidos, quer seja de ruídos ou de cheiros, com mais ou menos intensidade, dependendo do grau de significado que será dado a ela. Ricoeur (2007) vai desenhando suas ideias no papel como se estivesse conversando com o leitor quando faz indagações e procura respondê-las. No caso da lembrança, ele busca compreender se a lembrança é uma espécie de imagem. Há um entrelaçamento sutil entre a lembrança e a imagem sobretudo quando relacionamos estes termos à experiência. A lembrança se materializa através de uma imagem que seria uma reprodução de algo que ocorreu no passado. Contudo, para evocar o passado por meio de imagens, “é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso atribuir valor ao inútil, é preciso poder sonhar” (RICOEUR, 2007, p. 67). A volta ao passado só ocorrerá se eu de fato tiver ido buscar a imagem no passado e recebê-la, percebê-la, senti-la, “seguindo assim o progresso contínuo que a trouxe da obscuridade para a luz” (RICOEUR, 2007, p. 68). Posto isso, as minhas lembranças serão sempre minhas porque a experiência vivida é única e própria de cada um. Ricoeur (2007) já comentava que como não posso transferir as lembranças de um para a memória do outro, há um sentido de egoísmo e possessão que leva o sujeito a ter experiências pessoais e intransferíveis.

Sobre o sertão e o sertão de Rachel

Narrar o sabor do sertão envolve um ir e vir no passado, caminhos e curvas entranhadas pelas lembranças de lugares ausentes, mas presentes. O que

lembramos sempre está relacionado a lugares. Lugares fazem lembranças... O sertão é passado? Qual sertão? Ou sertões?

Quando narro, escrevo, lembro, organizo pensamentos, fatos da vida cotidiana, experiências vividas e chego ao fim, ou inicio a narrativa pelo fim? Penso que o mesmo aconteça com o escritor; afinal, ele conta histórias. Benjamin (1987) explica sobre o narrador e o leitor que ao ler, interage com a narrativa e se torna co-participante da história pois “quem escuta uma história está em companhia do narrador; mesmo quem a lê partilha dessa companhia” (BENJAMIN, 1987, p. 215). Brandão (2018), por sua vez, já incorporado pelo sertão, comenta que a narrativa ocorre “não é para saber de mim, de uma vida inteira, vencida. É para saber de si, do sertão” (BRANDÃO, 2018, p. 210).

A narrativa é entremeada pela descrição, pela observação, pelas lembranças, pela própria imaginação, que, juntas, representam um sertão manifestado por aquele que o incorporou, quer seja subjetivamente ou materializado espacialmente. A narrativa desvenda minhas lembranças; é um testemunho de minhas experiências. “O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros” (BENJAMIN, 1987, p. 201). Vou escrevendo e vou lembrando; vou narrando minhas lembranças. As escritas de si mostram um mundo de lembranças individuais que constituem aquele que as escreve. Estas lembranças me constroem, imprimem identidade a este corpo e me fazem tomar consciência de minha relação com o mundo.

Nas narrativas de Rachel, as lembranças se transformam em palavras que desenham imagens em nossos pensamentos. Estas imagens se transformam em imagens lembradas; vão se impregnando em meu corpo. Imagens de um sertão de calor incessante, de sol avermelhado, de ar parado no tempo, onde os animais ficam deitados olhando até onde seus olhos alcançam, escutando o estalar das cascas das árvores secas. O sertão é sertão; fala por si mesmo.

São muitos os olhares que têm se debruçado sobre o sertão; olhares estrangeiros e olhares de dentro, criando uma relação íntima com a terra. São gentes sertanejas que vivenciam e gentes de fora que adentram o sertão de múltiplas maneiras. São as adversidades como lugar de ninguém, o qual era preciso se apegar a alguma divindade para se manter vivo, para fugir da seca e da fome. “Um sertão tornado palavra, sentido e metáfora, através do trabalho que transforma um espaço de natureza em um lugar dos entre-símbolos de uma cultura” (COSTA; OLIVEIRA, 2010, p. 89). Este sertão possessivo, egoísta, que deixa de ser do mundo para ser só meu, para estar em meu corpo.

Estou aqui me referindo a um sertão plural que é um e, ao mesmo tempo, são muitos, é passado e presente, que pode e deve permanecer em nosso imaginário pelas imagens desenhadas por nós. O sertão é um lugar vivido em seus diferentes modos de ser e de vivê-lo, pois “tudo o que é ou se imagina ser ‘o sertão’ pode ser, ora um ermo distante, isolado, ora um lugar-afeto, amoroso e desejado” (COSTA; OLIVEIRA, 2010, p. 87). Como pensar em materializar o espaço sertanejo se ele está em toda parte, como dizia Rosa (1956)? E este mesmo autor nos responde: “o sertão é do tamanho do mundo” (ROSA, 1956, p. 52), mas é único. Enfim, o sertão não deve ser materializado em algum recorte feito no espaço; ele é “uma realidade simbólica: uma ideologia geográfica” (MORAES, 2003, p. 2). Nesta direção, o sertão é um emaranhado de sertões; o sertão somos nós, com nossas histórias, nossos causos impregnados em nosso corpo, nossas emoções. Por vezes, o sertão surpreende: “quando a gente não espera o sertão vem” (ROSA, 1956, p. 263).

Contudo falo do sertão de dentro; do sertão. Se falo do sertão de dentro significa assumir enquanto um ser sertanejo, não importa se assumir a condição de sertaneja ou assumir que cada um pode ser o seu próprio sertão, até porque “sertão! é dentro da gente” (ROSA, 2006, p. 213).

Quando vivido de dentro para fora eis que surge um outro sertão, um lugar de vida, onde a vida cotidiana se sobrepõe ao ermo, sem ninguém. Se descortina um lugar de vida, da sociabilidade, do encontro, do mutirão, da ajuda mútua, do afeto. Aqui, o sertão do outro se abre para o sertão de si. Aqui, Rachel de Queiroz se encontra enquanto mulher, sertaneja e, portanto, de dentro, com um sentimento de pertença do lugar vivido, apresentando suas práticas culturais e sentidos simbólicos tecidos ao longo de sua existência.

Contar o sabor do sertão

Contar o mundo pelo sabor que as lembranças oferecem é estar no tempo e no sertão; é retornar à uma existência vivida; é geografar para compreender as experiências das pessoas nos lugares, pela literatura.

A geografia literária plena de aromas, apresentada por Rachel de Queiroz, parece ser escrita para ser comida, lembrada. O entrelaçamento desta geografia com a minha, traz nas lembranças o sabor e o sertão como elos de ligação de experiências vividas. Revivê-las nos faz recorrer ao imaginário, que armazena as lembranças para que elas não se percam no tempo.

Contar o sabor do sertão pela linguagem literária revela, de certo modo, como o escritor sente, percebe e vê o mundo e quem o habita. Contar e recontar o sertão é uma abertura para o leitor (res)significar as coisas naturais, reafirmá-las “como partes e produtos da sociedade” (ALMEIDA, 2008, p. 53). Refletir, pois, sobre essas coisas é “considerar que elas possuem signos e mensagens” (ALMEIDA, 2008, p. 53).

A narrativa de Rachel se mistura às lembranças de seu neto Flávio que introduz o leitor ao mundo do sabor da fazenda Não Me Deixes. Segundo ele, ir para a fazenda é sinal de mudança dos gostos – do feijão-de-corda temperado com coentro e nata de leite, por exemplo – e

cheiros – do café sendo torrado –, pois a comida sertaneja é muito diferente daquela do Rio de Janeiro, cidade onde ele vive.

O texto literário de Rachel está estruturado minuciosamente em partes que abordam a comida da fazenda Não Me Deixes, no sertão cearense. Ela trata de assuntos que envolvem desde a comida servida na fazenda – produtos tradicionais como o feijão, a mandioca, as carnes, os doces e as bebidas –, até a casa, a cozinha, o fogão e a Nise – a cozinheira. Aqui, as temáticas narradas por Rachel foram agrupadas em três partes denominadas de cozinha, produtos, carnes, doces e bebidas.

Cozinha e seus encantos

Rachel herdou as terras da fazenda Não Me Deixes; não havia a casa, idealizada posteriormente por ela e executada pelo marido, Oyama. A madeira utilizada na estrutura da casa foi a aroeira, madeira nobre encontrada em abundância na mata da fazenda: “todas as linhas da casa foram tiradas da nossa mata, exceto a linha principal, a da cumeeira, uma grande aroeira de seis metros que o nosso vizinho e amigo Pedro Alves do Seixo fez questão de nos dar de presente” (QUEIROZ, 2010, p. 24). Parte da geografia pessoal de Rachel foi sendo delineada na fazenda, local que foi sendo convertido em lugar (CAVALCANTE, 2019) à medida que Rachel foi atribuindo significado a ele. Desse modo, é possível perceber claramente na narrativa de Rachel, a transformação da casa em lar, do local em lugar, e refletir como “os escritores oferecem suas visões de mundo dos lugares que vivenciam” (CAVALCANTE, 2019, p. 55). E à medida que vivenciam, experienciam os locais, vão desvelando uma “geografia que tem cor, densidade, espessura e profundidade... geograficidades” (CAVALCANTE, 2019, p. 82).

No sertão norte mineiro, as casas construídas nas fazendas possuíam características semelhantes à casa

da fazenda cearense, contendo uma linha simples, uma estrutura de madeira e as paredes feitas de adobe – barro, areia em pequena quantidade e alguma fibra vegetal –, bem resistentes. Ali, a cozinha era projetada sempre com um cômodo fresco, integrado a ela – a despensa – para os mantimentos serem guardados longe do alcance de roedores e insetos.

Uma cozinha feita por pessoas que provam, saboreiam, sonham, acrescentam um toque de banha de porco, “uma pitada de sal, uma folha de tomilho; por quem pesa sem balança, controla o tempo sem relógio, vigia o assado apenas com os olhos da alma e mistura os ovos, a manteiga, a farinha conforme a inspiração, como uma bruxa do bem” (COLETTE apud BARZINI, 2013, p. 195). É nesta cozinha do convívio, da alegria e da tristeza, das emoções afloradas, que as coisas acontecem, porque ela é o “centro afetivo da casa, é o coração da casa” (BARCELOS, 2017, p. 36).

Desta maneira, a cozinha é feita não somente da comida que se faz, mas é feita também, de encontros, de histórias. Afinal, comemos nossas lembranças. A cozinha faz parte do cotidiano das pessoas e seu espaço pode ser lido a partir de uma experiência do ser com o mundo. A cozinha envolve lembranças da casa, do fogão, do forno e da cozinheira. Desde que o homem se tornou sedentário e passou a cultivar a terra, a cozinha se tornou o espaço do encontro, da alegria, da tristeza, da criação. E na fazenda Não Me Deixes não foi diferente. A cozinha, o fogão, o forno e o fascínio pelas panelas, pelo fogo, pelos temperos que perfumam aquele espaço, fazem acontecer a magia da comida. Os cheiros da fumaça cinzenta, do fogo que crepita no fogão, misturados ao cheiro do arroz quando está sendo torrado, penetram o corpo de tal forma que se atrevem a tocar na alma. E o gosto singular das provas de comida, colocadas rapidamente na palma da mão para ser sorvida pela boca está presente na cozinha da Não Me Deixes.

A bruxaria da cozinha só entra em efervescência se houver alguém capaz de realizar experimentos, provas, devaneios. E Nise representa esta pessoa. Feiticeira, falava uma linguagem que só aqueles que vivem no espaço da cozinha podem compreender. Expressões como: coloque mais uma pitada de sal, cuidado para o leite não azedar, tem que bater as claras até virar neve, tá no ponto, fazem da cozinheira e de Nise uma feiticeira que vai levar as pessoas a fechar os olhos quando experimentarem a comida e fazer viagens imaginadas, sonhadas. É este saber-fazer que se relaciona com as emoções sentidas pelas pessoas através das expressões de seus rostos e está representado em Nise e em tantas cozinheiras(os) quando preparam a comida. Estas emoções podem ser vistas como uma expressão de algo: comida fala!

Nise, herdeira de quatro gerações que trabalharam com a família de Raquel “[...] tomou conta do fogão e da cozinha, onde ficou soberana até morrer” (QUEIROZ, 2010, p. 33). Nise e suas mulheres ancestrais revelam histórias semelhantes de tantas outras. Elas representam incontáveis Nises espalhadas por este sertão. As Nises compõem a organização social no nosso país, expressa pela desigualdade construída ao longo do modelo colonial no Brasil, constituído pela grande propriedade, a monocultura de exportação e o trabalho escravo. As Nises se subordinam à elite agrária, se restringindo ao espaço da cozinha, único possível na casa de reinarem absolutas, se transformando em outro modo de ser no sertão.

Nise se fez cozinheira pelas mãos de Antônia “[...] com domínio e maestria sobre tudo que fosse de forno e fogão” (QUEIROZ, 2010, p. 32). O fogão a lenha, construído de tijolos, “[...] composto por uma longa fornalha, coberta por uma chapa de ferro fundido” (QUEIROZ, 2010, p. 20), e com suas bocas que sopram o calor produzido pelo fogo nas panelas de alumínio – pequenas, grandes, altas, baixas... –, reina no centro da cozinha. Junto às panelas, potes, colheres, pratos constituem os “objetos componentes da ‘saborosa geografia’ do Não Me Deixes”

(CAVALCANTE, 2019, p. 140). É desse fogão que chega à boca, o sabor que, por vezes, nos deixa inebriados em nosso imaginário. O que importa está para além da palavra: fechar os olhos e sentir o sabor. É, portanto, ali, naquele lugar, que ocorre o entrelaçamento da cozinha sertaneja com as pessoas resultando num sabor geográfico, “associando natureza, cultura e identidade às histórias e receitas que nos oferece” (CAVALCANTE, 2019, p. 142), a autora.

Cozinha: lugar de fogo, das chamas que dançam diante dos nossos olhos, de queentura, de lentidão, que “a tudo transforma, junto a um fogão de lenha aceso” (BARCELOS, 2017, p. 37), cujas bocas precisam ser controladas para não queimar a comida.

Os fornos, muitos deles construídos no quintal, eram feitos de adobe. Sobre uma base de tijolos “ergue-se uma cúpula armada com tijolos, verdadeiro primor da arquitetura sertaneja (QUEIROZ, 2020, p. 20), pois coloca-se lenha até abrasear, para esquentar. Em seguida, a brasa é retirada e a base é limpa com vassoura de ramos de aroeirinha – típica do sertão –, para que as assadeiras de latão possam ser colocadas com as massas dos biscoitos para assar pelo calor das brasas. Primeiro, são acomodados os biscoitos salgados, de massa mais firme, que requerem forno mais quente e depois, com o forno mais frio, acondiciona-se a assadeira com a massa de biscoitos doces.

Apesar da cozinha sertaneja receber alguma influência portuguesa, é com a indígena que vai encontrar maior afinidade, expressa pelos produtos que ainda hoje são tradicionalmente consumidos (tubérculos e carnes). A magia da cozinha da fazenda Não Me Deixes tinha início antes do nascer do sol quando se acendia o fogão lentamente para iniciar os trabalhos do dia e só se encerrava a noite com o preparo do chá.

Neste momento, sinto que as lembranças de Rachel começam a se misturar às minhas lembranças

sertanejas. Em muitos momentos, vou acrescentando minha experiência à experiência dela. Ousadia? Não. O sertão é um só e, ao mesmo tempo, são tantos... O chá, especialmente de folha de laranja da terra, servido após o jantar faz parte da minha experiência. As noites sertanejas são frias, ainda que os dias sejam muito quentes, com o sol queimando nossa pele. Por isso, o chá servido com biscoitos de polvilho é um convite para o encerramento das atividades diurnas, ao final da noite fria e estrelada.

Sabores sertanejos

Os produtos tradicionais trazem um saber-fazer historicamente construído, passado de geração em geração. Conhecer o que era consumido na fazenda Não Me Deixes remete ao valor atribuído a cada produto. No sertão, diante das secas recorrentes, tudo é precioso demais para ser desperdiçado. Logo, a escolha do produto e preparo são feitos com muito cuidado e são essenciais para a comensalidade.

Neste sentido, temperar é um dos momentos mais importantes do cozinhar. Os temperos podem ser considerados a essência da comida. É preciso provar, cheirar, sorver a prova da comida na boca “para que o corpo escute a fala silenciosa do gosto e do cheiro” (ALVES, 1983, p. 22). São os temperos que ressaltam o gosto quando as pessoas se perguntam o que a comida tem de tão especial assim que a experimentam. Na Não Me Deixes, a base da comida era feita de sal e pimenta-do-reino, com seu sabor suave e leve ardor, “[...] que abominávamos: pimenta-do-reino com carneiro, pimenta-do-reino com carne de porco, pimenta-do-reino com cabidela. Pimenta-do-reino, acima de tudo” (QUEIROZ, 2010, p. 28). No meu sertão, as pimentas utilizadas com mais frequência no preparo da comida são as pimentas vermelhas do tipo malagueta – de ardência mais forte –, e passarinho. Esta, embora possua muitas sementes, é aromática e possui uma picância bem suave.

O cheiro verde, composto de cebolinha, salsinha, coentro e, por vezes, uma hortelã e umas folhinhas de louro também estão presentes na construção do saber-sabor. Na fazenda, a mesa variada era composta por alimentos colhidos na horta – onde eram retirados o coração da salada – ou na roça e produzidos na cozinha sem muitas transformações. O mesmo acontecia no sertão norte mineiro cujas mesas eram enfeitadas com abóbora, quiabo, maxixe, taioba, mandioca, um feijão ou andu, uma linguiça, uma carne seca, um cará. Mesas variadas e fartas eram resultado de uma cozinha do acolhimento, que pediam transformação, tempo de preparo. Essas mesas eram um convite à lentidão do tempo, à comer junto, à falar sobre o cotidiano, ao encontro, a saborear e experienciar o mundo, comendo. É o momento do fazer geográfico pelo corpo que degusta, dando sentido ao lugar; esse fazer geográfico sensorial que toca, experimenta, cheira, sente. Cabe comentar aqui que a narrativa de Rachel se restringia a um universo particular familiar presente no sertão, correspondendo à elite agrária sertaneja, cuja criação de gado de modo extensivo demandava amplas extensões de terra.

A comida sertaneja de Nise, “caracterizada por uma cozinha agreste” (FREYRE, 2007, p. 38), em sua maioria, tinha como base alimentar os grãos – feijão e milho, e tubérculos como a mandioca –, que pediam roça para plantar e colher de plantio. O feijão, quer seja verde, em vagem, de arranque, de corda ou qualquer outro adjetivo que ele possa receber, está presente no cotidiano da cozinha sertaneja. Não há palavras que possam expressar o gosto do feijão cozido e temperado com um toucinho de porco ou frito como torresmo e farinha. A banha de porco “é complemento altamente apreciado por todos, e a gordura das carnes é especialmente valorizada” (QUEIROZ, 2010, p. 48). Rachel comenta que as mulheres sertanejas dizem “que o feijão-de-corda dá para comer de água e sal que já tem sabor” e o feijão mulatinho “exige tempero: o refogado de alho e cebola fritos no óleo ou na banha de porco” (QUEIROZ, 2010, p. 48).

O milho, outro grão presente na alimentação do sertanejo e dos animais, de sabor adocicado, era consumido na fazenda Não Me Deixes “verde, cozido ou assado na brasa, em forma de canjica (curau), pamonha, bolos, cuscuz, etc.” (QUEIROZ, 2010, p. 49). No sertão, de modo geral, descascava-se e debulhava-se aqueles milhos de caroços mais redondos, colocava-os no pilão para fazer a canjica. Eles eram molhados com água quente para retirar a película que recobria o grão. O milho era socado no pilão devagarinho e quando a pele ia soltando, era soprada como se sopra a palha para acender o fogão à lenha.

O cultivo da mandioca realizado na fazenda Não Me Deixes, suportava longas estiagens e, no período da colheita, eram feitas a farinha, que “para o nordestino ocupa o mesmo lugar que o pão nas outras culturas. É indispensável à mesa do rico e à do pobre, onde é complemento obrigatório para todos os alimentos, ora engrossando os molhos, ora simplesmente completando o sabor das outras comidas” (QUEIROZ, 2010, p. 42).

A farinha – muita farinha –, assim como a pimenta, fazia parte da mesa do sertanejo: farinha no feijão, pirão de ovos para segurar a fome dos homens, farofa, paçoca, farinha com rapadura, farinha pura, beiju doce ou salgado, goma. Rachel comenta que o sertanejo, “com feijão e farinha ele enfrenta qualquer tempo e qualquer trabalho; se tiver um pedaço de toucinho para temperar, muito bem, mas é luxo. O de todo dia é o feijão com a farinha pura” (QUEIROZ, 2010, p. 44). Estes produtos compõem a comida rústica da seca, do sertão. Outra possibilidade de utilizar a farinha para alimentar-se no sertão é misturá-la às raspas de rapadura e de pequi cozido.

A paçoca, uma mistura de sabores composta de farinha e carne seca lavradinha e frita, representava um pouco esta comida da restrição, do consumo do pouco que a seca permitiu produzir.

A paçoca acompanha o cearense desde os primeiros tempos do povoamento do sertão.

Sem molhos, sem requintes culinários, é, afinal, um “prato” que se transporta até dentro de um saco de papel ou, mais protegidamente, dentro de uma lata com tampa (QUEIROZ, 2010, p. 62).

Uma variação da paçoca de carne seca é feita no meu sertão: na falta da carne seca, é utilizada a castanha do coco macaúba socada no pilão com rapadura e farinha.

Carnes com sabor

O sabor das carnes na fazenda Não Me Deixes é centrado na carne bovina, embora a participação dos pequenos animais também aconteça. As carnes de pequenos animais, em especial a galinha, e a carne desidratada feita artesanalmente, conhecida como carne seca ou carne de sol, garantem o sustento durante o longo período de estiagem. Esta carne “é de boa qualidade, aberta em mantas, polvilhada de sal e exposta ao sol durante mais de um dia, até ficar bem enxuta” (QUEIROZ, 2010, p. 62).

O leite possui muito valor no sertão; é dele que se faz o queijo de coalho – prensado em formas –, tão apreciado pelas gentes sertanejas o qual “não falta à mesa de quem possua no curral ao menos duas ou três vacas paridas” (QUEIROZ, 2010, p. 30), pois a “fazeção” de um queijo exige cerca de oito litros de leite.

Dentre os pequenos animais – carneiro, peru, pato, galinha, porco – as carnes da galinha e da galinha d’angola – ou capote ou cocá – eram as mais usuais. Por isso, as galinhas são vistas perambulando pelos quintais sertanejos à espera do milho para se alimentar, pois “galinha que não recebe o milho ‘amonta’, quer dizer, torna-se selvagem e abandona o terreiro” (QUEIROZ, 2020, p. 72). Os capotes, por sua vez, são mais autônomos, “catando sementes e bichinhos, pouco dependendo dos punhados de milho que recebe no terreiro” (QUEIROZ, 2020, p. 75).

A caça, muito comum no sertão, diminuiu bastante devido às restrições ambientais. Ainda assim, ela acontece, e os caçadores penetram mato adentro em busca de nambus, marrecos, seriemas, jacus “muito sem-vergonhas, que apareciam de tardezinha, faziam uma estralada dos diabos, mas não deixavam o caçador tomar chegada” (QUEIROZ, 2010, p. 88). Além destes, no sertão norte mineiro, são muito apreciadas as carnes dos veados e mocós, cuja farofa é de um sabor inigualável.

Rachel comenta em diversos momentos sobre a fartura da mesa nas fazendas sertanejas onde o cardápio “não era rico nem variado, mas isso apenas no que se refere às chamadas comidas de sal, pois que nas sobremesas era a glória” (QUEIROZ, 2010, p. 29).

Sal e açúcar moldaram o jeito sertanejo de comer, mas nas lembranças de Rachel, os doces estão presentes ainda que o amargor da laranja da terra se manifestasse. Para compreender o jeito de ser do nordestino é preciso considerar o açúcar como parte da sua história. Gilberto Freyre (2007) percebeu a importância do açúcar – do melado, da rapadura, do açúcar em torrão ou em pó – na construção da identidade do povo nordestino em diversos momentos da história brasileira. Segundo o autor, a região nordeste é, por excelência, não só do açúcar, mas “do bolo aristocrático, do doce fino, [...] do doce e do bolo de tabuleiro, da rapadura de feira rústica que o pobre gosta de saborear com farinha, juntando a sobremesa a alimento de substância” (FREYRE, 2007, p. 25).

O sabor dos doces e das bebidas

No sertão, “a cozinha sertaneja, de modo geral, não sendo rica nos salgados, se supera em doces e sobremesas: bolos de infinitas variedades, arroz-doce, aletria, broas de goma” (QUEIROZ, 2010, p. 29). A união do açúcar com a fruta e algumas especiarias se

transformou nas compotas diárias da mesa das famílias. É nos largos tachos de cobre e nas colheres de pau que a mistura do açúcar com a água e a fruta – ardendo sobre as trempes do fogão a lenha – se transformam de uma forma quase melancólica, em delicadas compotas, com a calda em fio. As frutas mais utilizadas para a feitura das compotas eram “[...] coco, mamão, laranja e o meu preferido, o doce de leite da fazenda. Eu beliscava esses doces o dia inteiro” (QUEIROZ, 2010, p. 13). Acrescento a estas frutas, a mangaba, o figo, a goiaba e o marmelo, também utilizados para a feitura dos doces no sertão norte mineiro.

Embora tenham sido mencionadas no livro, as bebidas ocupam um pequeno espaço, talvez porque tivessem pouco significado na história da autora. Rachel dá destaque para o café, o aluá – bebida fermentada à base de milho, rapadura e especiarias – e a cajuína – não alcoólica, feita com cajus maduros e doces. No sertão de um modo geral, misturado à caatinga e ao cerrado, o sabor das bebidas se manifesta pelo licor e pelo café servidos após as refeições: o licor, uma bebida forte, geralmente frutada, digestiva e, em seguida, o café, pedindo um cigarro de palha ou até mesmo um charuto para acompanhar as reflexões sobre a vida.

Dentre os licores, os mais comuns são o licor de jenipapo e de pequi. O licor era muito apreciado pelas mulheres, pois embora possuísse um teor alcoólico elevado, era servido em cálices. Como o jenipapo possui um grau de acidez elevado, é mais apreciado em licor, fabricado em casa após a coleta realizada nos primeiros meses do ano. Seu preparo exige lentidão, pois o jenipapo deve permanecer em maceração por três a quatro meses em local seco e escuro. A mistura do jenipapo com a cachaça, acrescido de açúcar, amansa a acidez da fruta. A temporada da chamada apanha do pequi nas chapadas rústicas do sertão é a mesma do jenipapo. Sertanejo que é sertanejo fica rondando os pequizeiros acompanhando o desenvolvimento dos frutos, mas a lentidão no sertão

se manifesta aqui também: é preciso esperar o pequi amadurecer e cair no chão para ser coletado. O licor é uma reprodução suave, mas marcante do sabor e do cheiro do fruto in natura; é uma forma de perpetuar o sabor do pequi ao longo do ano.

O café servido após o licor, adoçado quase sempre com rapadura, é torrado na fazenda em fogão a lenha externo à casa preparado com bocas de fogo apropriadas para trabalhos mais pesados como a cajuína, o cozimento do soro para o queijo e a própria torração do café. O grão é colhido nos cafezais de parentes próximos de Rachel na serra do Baturité. A bebida possui um sabor agradável obtido pelo *terroir* da serra – clima ameno, altitude elevada –, cujo cultivo se dá à sombra das ingazeiras, recebendo o nome de café sombreado.

Despedida

Descobrir Rachel significou (re)pensar a minha relação com o mundo, (re)visitar as minhas lembranças e pensar o meu porvir a partir de minhas próprias experiências. Percebo que as lembranças não morreram. Elas permaneceram em mim e representam a permanência, a persistência, mesmo com a ameaça da estiagem e de desprendimento do sertão para as luzes da cidade (PALHARES, 2010).

Quando convido amigos para estar comigo no sertão, penso que a melhor época seria no período das águas porque eles encontrarão o verde diante de seus olhos. Penso que o sertanejo é um pouco assim; sente um certo acanhamento e pouco valoriza o que tem para aqueles considerados como de fora. Veja o que Rachel diz: “chegam os amigos de visita pelo sertão e nos seus olhos leio o espanto, e, quando não o espanto, pelo menos a estranheza: que é que nos prenderá nesta segura e nesta rusticidade?” (QUEIROZ, 1995, p. 108). A distância das atrações da cidade que fazem muitos olhos brilhar e

a imersão em um sertão simples, puro, doído, seco, onde “[...] no começo de agosto o mato já está zarolho. E o que não é zarolho é porque já secou. Folha que resta é vermelha, caíram as últimas flores das catingueiras e dos paus-d’arco” (QUEIROZ, 1995, p. 109) e o único verde que se destaca em meio ao acinzentado é dos velhos juazeiros. É um mistério a ser desvendado pelo de fora em meio à sequeidão, porque Rachel se mostra muito sincera quando se refere ao fascínio do campo e da cidade. “Não, aqui não há por onde tentar [...] a clássica comparação dos encantos do campo aos encantos da cidade. Aqui não há encantos. [...] isto por aqui não chega sequer a ser campo. É apenas sertão e caatinga” (QUEIROZ, 1995, p. 109).

Meu encantamento com a Não Me Deixes foi crescendo à medida que fui adentrando no livro. Rachel foi capaz de me levar para a fazenda, de me fazer ter vontade de sentir o gosto da comida de Nise, de transpor e cruzar o sabor do sertão cearense com o sertão norte mineiro, de experimentar o café colhido na serra do Baturité. Seria uma constatação do imaginário geográfico? O que serão essas grafias escritas impressas em um papel de uma realidade lá do Ceará que se aproximam tanto da minha experiência norte mineira?

Mais uma vez o sertão me aparece pela escrita de Rachel de uma forma doce, simples, natural, me dizendo para desmistificar o meu olhar com a seca. “Olhar de dor, de sofrimento, de angústia, de cor acinzentada, de céu fogueado. Olhar de vítima da seca, do discurso político sobre a seca” (PALHARES, 2010, p. 160). Rachel me fez reconhecer sertaneja por uma geografia literária!

Ao concluir este livro, Rachel constatou que o sertão, representado pela Não Me Deixes, era o seu lugar no seu sentido mais profundo. Muitas pessoas se desprendem do sertão em razão da seca; guardam dentro de si uma nostalgia e, ao mesmo tempo, alimentam o sonho de voltar um dia, como ocorreu com os Queiroz. “No sangue de todos eles, todos os Queiroz, o visceral amor à terra, o

que dela brota, o que nela vive” (QUEIROZ; SALEK, 2010, p. 256). Para Rachel, o Rio de Janeiro era um local de provisoriedade e cada volta ao Ceará era considerada um regresso e possuía um sentido de permanência.

“Por que tanto carinho e amor por estas terras ásperas? Não sei. Mistério é assim: está aí e ninguém sabe” (QUEIROZ, 2010, p. 115). Me despeço buscando ainda na narrativa literária uma oportunidade para dizer que as palavras, tantas delas ditas aqui, agrupadas, desarrumadas, são capazes de tornar o imaginário real. Um lugar único, mas que, por reunir lugares e significações, está repleto de ambiguidades. “Sertão é dentro da gente” (ROSA, 1956, p. 310) e quem é sertanejo, sabe disso.

Referências

ALMEIDA, Maria Geralda de. Diversidades paisagísticas e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, M. G. de; CHAVEIRO, E. F.; BRAGA, E. da C. (Org.). **Geografia e Cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida**. Goiânia: Ed. Vieira, 2008. p. 47-74.

ALVES, Rubem. Mestres e cozinheiros. **Folha de São Paulo**. Educação. 24/09/1983, p.22.

BARCELOS, Gustavo. **O banquete de psique**. Imaginação, cultura e psicologia da alimentação. Petrópolis: Vozes, 2017.

BARZINI, Stefania Aphel. **A cozinha das escritoras: sabores, memórias e receitas de 10 grandes autoras**. Trad. Rubia Sammarco. 1 ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

BERDOULAY, Vincent. El sujeto, el lugar y la mediación del imaginario. In: LINDÓN, Alicia; HIERNAUX, Daniel (Org.). **Geografías de lo imaginário**. Barcelona: Anthropos editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2012. p. 49-65. (Obras Generales).

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaio sobre literatura e história da cultura. (Obras escolhidas), v.1. 3.ed. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O sertão errante. Escritos de viagem lendo Grande Sertão: Veredas. **Geografia, Literatura e Arte**, v. 1, n. 1, p. 185-211, jan./jun. 2018.

CAVALCANTE, Tiago Vieira. **Geografia literária em Rachel de Queiroz**. Fortaleza: EdUFC, 2019.

CERTEAU, Michel de. **La invención de lo cotidiano 2: habitar, cocinar**. México: Universidad Iberoamericana, 1999.

CLAVAL, Paul. Mitos e imaginários em geografia. In: LINDÓN, Alicia; HIERNAUX, Daniel (Org.). **Geografías de lo imaginário**. Barcelona: Anthropos editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2012. p. 29-48. (Obras Generales).

COSTA, João Batista Almeida; OLIVEIRA, Cláudia Luz de (Org.). **Cerrado, gerais, sertão**. Comunidades tradicionais dos sertões roseanos. Relatório de síntese do projeto OPARÁ: tradições, identidades, territorialidades e mudanças entre populações rurais e ribeirinhas no sertão roseano Montes Claros: UNIMONTES, 2010.

DUTRA, Elza. A narrativa como uma técnica de pesquisa fenomenológica. **Estudos de psicologia**, v. 7, n. 2, p. 371-378, 2002.

FREYRE, Gilberto. **Açúcar: uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil**. 5 ed. São Paulo: Global, 2007.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 6 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. (Interpretações da História do Homem).

MORAES, Antônio Carlos Robert de. O Sertão, um “outro” geográfico. **Terra Brasilis**, n. 4-5, p. 1-8, 2003.

PALHARES, Virgínia de Lima. Representações da seca no imaginário dos sujeitos rurais da Inhaúma-MG. 2010. 186f. **Tese** (Doutorado em Geografia) - Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

QUEIROZ, Rachel. Sertão, sertanejos. In: QUEIROZ, Rachel. **Caatinga - sertão sertanejos**. Rio de Janeiro: Alumbramento, 1994-95. p. 57-63.

QUEIROZ, Rachel. **O homem e o tempo**. São Paulo: Siciliano, 1995. (Crônicas escolhidas, 74).

QUEIROZ, Rachel. **O Não Me Deixes**. Suas histórias e sua cozinha. 3 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

QUEIROZ, Rachel; SALEK, Maria Luiza. **Tantos anos**. 4 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François et al. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. Rio de Janeiro: Ed. Livraria José Olímpio, 1956.

The background features a large, light grey diamond shape centered on the page. Overlaid on this is a thick, expressive blue brushstroke that starts from the top right, curves down and around the right side, and then loops back towards the left side, partially enclosing the text.

ABERTURAS EPISTEMOLÓGICAS E ONTOLÓGICAS



A PAISAGEM COMO ANCESTRALIDADE: CONVOCAÇÃO DO SAGRADO

Luciene Cristina Risso

Introdução

Nesse capítulo, é lançada a noção de paisagem como ancestralidade, após anos de reflexão sobre o sagrado fundamentado nos mitos (chamados aqui de histórias sagradas) de nossos povos indígenas, que reverberam no sentido de vida e nas paisagens.

As histórias sagradas de todos os povos validam e constroem a realidade geográfica (DARDEL, 2011) e trazem sentido à vida, como principal função, como proferiu Mircea Eliade (1992a). Este último autor usa o termo mito, como história sagrada e parte do conceito de hierofania para o fenômeno.

Campbell (1990, p. 24) afirma que os mitos são fundamentais e deveriam ser lidos, pois relacionam “você com sua própria natureza e com o mundo natural, de

que você é parte”. Nessa mesma convergência, Gadamer (1997) reverbera da necessidade de atualizar os mitos, pois eles nos ensinam a enfrentar os desafios da vida, entendendo nosso sentido na Terra.

No aporte de dois importantes escritores indígenas, narradores dessas histórias sagradas, encontramos o caminho descolonial¹. Para Kaká Werá Jecupé (1998), para ler e entender os mitos é preciso ativar o encanto e para Daniel Munduruku (2016, p. 2), “o mito é um método pedagógico de narrar os acontecimentos” e por isso, essas históricas devem ser “lidas com o coração”.

Essas histórias, contadas ou descritas ao longo do tempo, sacralizam o ser e as paisagens e, por isso, propomos nesse capítulo a visitação de algumas histórias sagradas dos povos originários do Brasil, no caso, dos Guarani², mostrando sua rica cosmogonia, ricas filosofias, quanto ao modo de pensar e de ser (o *reko*), convocando a Paisagem como ancestralidade, buscando seu sagrado, rumo a uma nova ética.

Vale dizer que eu gostaria de apresentar as histórias sagradas de muitos dos nossos povos indígenas (pelo menos, daqueles que já tive contato³), pois que todas essas culturas possuem um universo mítico, o qual reverbera em todas as esferas do viver individual, coletivo e nas paisagens, inclusive possuem simbologias de elementos naturais⁴ semelhantes, como bem mostrou Eliade (1992a) por meio da mitologia comparada. No entanto, essa organização, ainda está sendo sistematizada.

A escolha pelos Guarani foi pelo fato de admirar sua complexidade, a poética do sagrado imanente e

1 Uso o termo “descolonial” por compartilhar com Cusicanqui (2010, p. 64) que é mais uma prática do que uma palavra. A própria autora critica o termo de-colonial de Walsh como um neologismo.

2 Os guarani são povos localizados no Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai, divididos em três subgrupos: os Nhandeva, Mbyá e Kaiowá.

3 No doutorado pesquisei o povo Apurinã do igarapé Mucuim no sul do estado do Amazonas (RISSO, 2005) e desde 2018 tenho projeto de extensão com o povo Terena e Guarani da Terra indígena Araribá. Tenho visitado aldeias Mbyá no Jaraguá (SP) e Cananeia (SP).

4 Tuan (2012, p. 203) cita alguns desses fenômenos naturais, como céu, terra, água, pedra e vegetação.

transcendente e pela resistência em vivenciar e conservar os ritos, mesmo após meio milênio de contato. Essa resistência foi possível, graças as estratégias culturais de reinvenção da dinâmica cultural (BRANDÃO, 1990, p. 88).

Quanto a metodologia da pesquisa, esse trabalho foi embasado em referencial teórico, apoiado em autores clássicos do sagrado, como Eliade (1992a; 1992b), Campbell (1990), geógrafos, como Dardel (2011) e Tuan (2012) sobre a paisagem mítica e em autores indígenas descoloniais, como Kaká Werá Jecupé (1998) e Daniel Munduruku (2016, 2011, 2001). Inseriu-se também várias falas de monografias interculturais de Antunes (2015) e Moreira e Moreira (2015), que mostraram a cultura Guarani por eles mesmos, e Ladeira (1992; 2001), geógrafa importante por seus estudos sobre os Guarani Mbyá. No que tange o pensamento descolonial e ancestral latinoamericano, utilizou-se Sílvia Cusicanqui (2010).

É ímpar reforçar que a pesquisa teórica Guarani foi constituída de aspectos gerais dos princípios míticos, principalmente dos Mbyá, sem enfoque numa aldeia específica, por causa da impossibilidade de realização de entrevistas diante da pandemia da Covid-19.

Pesquisar e dissertar sobre o sagrado de povos ancestrais foi, de certa maneira, uma procura ontológica e um desafio do entendimento de outra visão de mundo. O tema sobre a paisagem mítica é importante na Geografia humanista cultural, principalmente porque na atualidade, é necessário compreender as dimensões simbólicas presentes nas paisagens ancestrais e nos lugares, na busca de uma significação.

Essas ideias dos povos originários abarcam paradigmas integrados ou complexos, rompendo com o pensamento dual reducionista moderno em direção a um paradigma circular. Tudo que é sagrado vai além do mundo material. Em muitas sociedades, ele integra transcendência e imanência, ou seja, a concepção de que Deus está em nós, no nosso corpo, nas nossas mentes, no coração e em nossas atividades, desde que as sacralizemos, como é o caso do Hinduísmo.

O sagrado Hindu envolve a mitologia, a teologia e a filosofia e tem seus deuses presentes em templos, como em elementos importantes desse natural, como as montanhas e as águas por exemplo. Como diz Dardel (2011, p. 17) “para os hindus, as geleiras cintilantes do Himalaia sustentam o trono inacessível de Shiva” (Figura 1).

No hinduísmo imanente, os deuses repousam no corpo, além da oposição. Podemos observar isso por meio da saudação indiana em que o Deus que está em você saúda o Deus que está no outro. Nessa indissociabilidade entre o sagrado/profano, “Deusa é espaço e tempo, e o mistério para além de todos os pares de opostos. Assim, não é masculina nem feminina. Tudo está dentro dela, de modo que os deuses são seus filhos” (CAMPBELL, 1990, p. 177), como mostra a Deusa-coruja na figura 2.



Figura 1 – Representação do Monte Kailash (Tibete). Família sagrada de Shiva e Parvati recebendo homenagem dos devas e dos rishis sobre a encosta do monte Kailash.

Miniatura indiana do século XVIII. Domínio público

Fonte: Monte (2023).



Figura 2 - Deusa-coruja da regeneração
Fonte: Campbell (1990, p. 178).

Em algumas culturas indígenas latino-americanas e africanas, esse sagrado similarmente está imanente, como nos Guarani, manifestando-se em seus corpos-som, permitindo entender uma ontologia espiritual, refletida na organização social da paisagem e dos lugares vividos. Esse transparecer, para quem a pesquisa, demanda sensibilidade e abertura a novos conhecimentos.

Esperamos assim, que esse capítulo contribua para instigar novos pensamentos e conhecimento da rica narrativa cultural dos povos originários do Brasil.

Refletindo sobre a ideia de mito a partir da visão dos povos indígenas: justificativa da substituição por “Histórias Sagradas”

Possa Deus nos proteger da visão única e do sono de Newton

William Blake (CAPRA, 1996, p.35)

Em termos gerais científicos, os mitos (= *mythos*⁵) são considerados como histórias orais e explicam a origem do cosmos (cosmogonia), do ser humano ou de um povo (antropogonia), entre outros fenômenos, de forma que essa explicação envolve divindades, manifestando o sagrado em pessoas, corpos, objetos, lugares e paisagens.

Se você perguntar a um indígena sobre mitos e lendas notará que eles não gostam que suas histórias ancestrais sejam assim chamadas, por causa de uma conotação geral que menospreza esse tipo de leitura de mundo. Eles dizem: “Os antropólogos chamam de mitos, e algumas dessas histórias são denominadas lendas. No entanto, para o povo indígena é um jeito de narrar outras realidades ou contrapartes do mundo em que vivemos” (JECUPÉ, 1998, p. 68).

Isso porque o pensamento ocidental moderno fez uma distinção entre mito e razão, como se as histórias (mitos) não tivessem filosofias e razão presentes; mito e religião, qualificando essas histórias como algo menor que a religião.

Nota-se que a palavra mito persiste no vocabulário. Mesmo que nas definições científicas o mito esteja no sentido de histórias ou narrativas, será que não seria

⁵ Palavra grega que significa relato, narração, discurso, mistério. Gadamer (1997, p. 17) diz que os latinos substituíram essa palavra por fábula.

o momento de substituir a palavra mito por história sagrada? Para inclusive estar condizente com o pensamento indígena? Isso ajudaria na descolonialidade?

Para Daniel Munduruku (2016, p. 1), indígena, graduado em Filosofia, Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP) e escritor na área da literatura mitológica indígena, essas histórias sagradas (mitos) foram contadas pelos antepassados “para que as novas gerações compreendessem e aprendessem como se comportar enquanto faziam sua passagem por esta vida” e crítica que o ocidente denominou essas histórias de mitos:

Essa palavra nem sempre é bem-entendida e algumas vezes se tem a impressão de que estamos falando sobre uma história inventada apenas para ‘explicar’ fenômenos naturais ou justificar uma crença infantil nos fenômenos naturais (MUNDURUKU, 2016, p. 1).

Para Munduruku (2016, p. 2), o mito “é um método pedagógico de narrar os acontecimentos. Os feitos naturais e sobrenaturais que comumente estão presentes em nosso mundo sempre causaram espanto, admiração e a necessidade de uma explicação racional”. O autor enquadra o mito em uma linguagem universal:

O Mito sempre foi uma maneira de explicar esses fenômenos utilizando uma linguagem simbólica e, assim, aproximando os seres humanos dos feitos dos deuses ou seres criadores. Povos do mundo todo usaram esse método em seus primórdios. Conhecemos muitos deles por conta da educação que recebemos ter origem na Grécia Antiga, o berço da civilização ocidental. Do mesmo modo, nossos povos indígenas brasileiros desenvolveram essa leitura do mundo para explicar o que para eles era inexplicável: a origem do mundo e das coisas, os ciclos da natureza, nossa condição humana de homem ou mulher, os lugares sociais

de cada um, a grandiosidade do cosmos, a vida e a morte (MUNDURUKU, 2016, p. 2).

Atualmente, Daniel Munduruku (2016, p. 1) reverbera a importância da leitura da mitologia indígena para as crianças: “Apresentar os mitos indígenas para crianças é um maravilhoso exercício para reviver as expressões que os povos ancestrais criaram para aceitar a condição humana”.

Elizete Antunes (2015, p. 20), do povo indígena Guarani, revela que um dos seus narradores para seu trabalho de conclusão de curso, Timóteo, alertou para ter cuidado para quem contar:

[...] temos que ter muito cuidado para quem vamos contar. Para que a nossa história não fique ao vento, para que ela não se torne mito, porque todas as histórias Guarani são sagradas e merecem ser reverenciadas por quem for contar (ANTUNES, 2015, p.20).

Para Kaká Werá Jecupé⁶ (1998, p. 68), escritor e fundador do Instituto Arapoty, essas histórias “revelam o jeito do indígena contar a sua origem, a origem do mundo, do cosmos, e também mostra como funciona o pensamento nativo”. E afirma que “é necessário ativar o encanto para imaginarmos como são as faces que não podem ser expressas por palavras”.

Para os povos indígenas essas histórias sagradas organizam e dão sentido à vida, e, portanto, possuem vivacidade e dinamicidade. A religiosidade⁷ é pautada nesse conjunto de histórias sagradas, na crença em seres e entidades espirituais que habitam o mundo.

⁶ Kaká Werá leciona, desde 1998, na Universidade Holística Internacional da Paz (Unipaz) e na Fundação Peirópolis. Atualmente oferece vários cursos sobre ancestralidade.

⁷ A religiosidade indígena é complexa e rica, havendo muitos elementos do animismo e do xamanismo. Uma coisa é certa, as histórias sagradas têm um papel fundamental nessas culturas.

Histórias sagradas ressoando pela Terra: a sacralização da vida e das paisagens na cultura Guarani

É necessário ativar o encanto para imaginarmos como são as faces que não podem ser expressas por palavras.

Kaká Werá Jecupé (1998, p. 68)

As histórias sagradas contam a origem dos deuses (do bem e do mal), do cosmos, da Terra e de todos os seres vivos e não vivos. Elas fundam e sacralizam ontologicamente o mundo (*kosmos*) e dão sentido à vida, como coloca Eliade (1992a).

Nessa perspectiva, concorda-se com Dardel (2011, p. 65) que o mito relacionado a materialidade, “para as fundar, é precisamente o que faz a realidade aparecer como realidade, e a realidade confirma a todo momento o fundamento mítico”.

Nesse prisma, a história sagrada sobre a Criação do Mundo, que se apresenta a seguir, funda a realidade geográfica, reverberando em todo modo de vida (o *reko*) Guarani.

A Criação do Mundo.

No começo de tudo, quando não havia tempo ainda, havia Yamandu⁸. Yamandu é “o silêncio que tudo ilumina”, é o ancestral de todos os ancestrais. Num determinado dia, dentro da própria luminosidade, Yamandu, que é mais que qualquer sol, Yamandu quis conhecer a dimensão de si mesmo. Foi quando ele se encolheu, dentro do Grande Início, se recolheu dentro de si mesmo e viu que era vasto. Yamandu quis conhecer toda a dimensão de si, então se transformou numa coruja. Não essa coruja que nós vemos agora, mas a coruja primordial. E como coruja Yamandu se viu dentro da Grande Noite e viu que era vasto.

⁸ Também é chamado de Nhanderu, Nhamandu.

Yamandu queria conhecer a sua altura, o seu comprimento, então se transformou num colibri: Mainu, na língua Guarani. E como Mainu, o colibri, Yamandu conseguiu voar velozmente em todas as dimensões de si: voou acima, abaixo e ao centro. E viu que era vasto. Então Yamandu, o silêncio sagrado, luminoso, quis conhecer a totalidade de si, foi quando se recolheu dentro de si mesmo e se transformou num gavião real, Macauã. E com Macauã ele voou na mais longe das alturas e viu a totalidade de si. Então ele pensou: “Precisamos criar mundos”.

Foi então que ele cantou e do seu canto as estrelas começaram a nascer. E ele cantou, cantou e cantou, até quando num determinado momento ele disse:

– Os mundos todos estão criados.

Foi então que ele se recolheu dentro de si mesmo e se transformou num Grande Sol. E do ventre desse Grande Sol, Coaracy, é que nasceu Tupã, nascido do próprio coração de Yamandu, começou a cantar ajudando Yamandu a criar os mundos⁹ (JECUPÉ, 2009).

Como as histórias sagradas são transmitidas oralmente de geração em geração de forma dinâmica, há necessidade da atualização das mesmas, através dos ciclos e ritos periódicos. No momento que se ritualiza, as histórias são revividas e atualizadas, fazendo com que tudo se consagre, inclusive o tempo. O tempo, agora sagrado, é “aquele em que os deuses se manifestaram e criaram [...] a mais completa manifestação divina e a mais gigantesca é a Criação do Mundo” (ELIADE, 1992a, p. 43). Desse modo, esse tempo é diferente dos outros tipos de tempo.

Evans-Pritchard (1978), ao estudar a cultura dos Nuer, povo tribal do Sudão do Sul, apontou entre eles duas formas de classificar o tempo, que coaduna com nosso exemplo: o tempo estrutural e o tempo ecológico.

⁹ Em algumas histórias, Tupã foi responsável pela criação da Terra, e em outras, Nhanderu (Yamandu) foi quem fez a Terra, o Sol e a Lua.

Chama de tempo estrutural aquele que é reflexo das relações entre grupos etários (e clãs) dentro da estrutura social, levando em conta o grau de parentesco, o tempo dos antepassados, os acontecimentos significativos para cada grupo – não se refere ao tempo histórico como conhecemos. Já o tempo ecológico é considerado a partir das relações com o meio ambiente em que vivem; é cíclico e obedece às estações do ano. A propósito, “o círculo simboliza perfeição” (TUAN, 2012, p. 207).

Comumente, os ritos, eternizam momentos, contrariando a impermanência terrestre. O tempo é outro, um retorno místico, sendo que no caso Guarani, os cantos sagrados relembram suas histórias míticas e tudo que envolve a sabedoria ancestral, pois a música é um tipo de linguagem universal para se comunicar com os deuses.

Um exemplo de canto sagrado (*MBORAI ou Porahéi*) Guarani, é apresentado no quadro 1, o qual conta a história do Deus primordial que, segundo eles, se constituiu a si próprio a partir de uma substância vital, o *Jasuka* (CADOGAN, 1959).

De acordo com Kaká Werá Jecupé (1998), eles possuem a sabedoria do *ayvu*, conhecido como **palavra** habitada ou alma, na qual a história sagrada consagrou o eu: corpo-som, entendido como música, uma **fala sagrada**, formando os fundamentos da língua (CADOGAN, 1959), da palavra, do ser (*Ayvy Rapyta*). São sete tons no ser, quatro deles referem-se aos elementos terra, água, fogo e ar, coordenando a parte física, emocional, sentimental e psíquica do ser. Três desses sons referem-se à parte espiritual do ser. É por meio da flauta (*U'mbaú*) que o som (o *Avá*), que mora no coração, se expressa. Da música, se fez a dança ritual (*Jeroky*) para afinar as flautas feitas dos fios dos angás mirins (pequenos seres/espíritos). Juntos, formam o ritual *mborai-jeroky* (canto-dança). Essa música e a dança entram em sintonia com o Grande espírito no ritmo do coração dos deuses:

Quadro 1 – *Mborai*: Nhamandu Tenonde

NHAMANDU TENONDE	Nhamandu nosso Pai
OYVARAPY PY	Primeiro
IMBA'EKUAA GUI	Em sua Morada Celeste
ONHEMBOJERA	Com sua Sabedoria
PYTUYMÃ MBYTE GUI	Desdobrou-se a si mesmo
NHANDERU	Na noite original
NHAMANDU TENONDE	Nosso Pai
NHAMANDU TENONDE	Nhamandu Pai Primeiro
TENONDE	Nhamandu Pai Primeiro
TENONDE	Primeiro
TENONDE	Primeiro

Fonte: Campos; Godoy; Santos (2017, p. 174). Canto da faixa 19 do CD duplo, Nande Arandu Pygua (“Nossa Sabedoria”) de 2004 dos Guarani Mbyá.

Para que cante sua música no ritmo do coração da Mãe Terra, que dança no ritmo do Pai Sol, que, por sua vez, dança no ritmo do *M'boray*, o amor incondicional, abençoando todas as estrelas. Dessa maneira, cada um pode expressar através de seu corpo a harmonia, entrando em sintonia com Tupã Papa Tenondé, o Grande Espírito que Abraça a Criação (JECUPÉ, 1998, p. 24).

Essa concepção da fala sagrada e corpo-som é muito complexa e imanente, pois em seu corpo mora o divino. Os Guarani, então, cantam e dançam coletivamente para afinar seu corpo-som, seu espírito à da ópera divina, conectando, assim, à sabedoria verdadeira e orando pela cura coletiva.

Montardo (2002) que estudou a relação entre a música e o xamanismo Guarani, contribui que essa fala sagrada agrega a linguagem musical e poética:

“Para os Guarani, linguagem poética é linguagem dos deuses, dos pássaros, das árvores, da cachoeira, da terra, do sol. Linguagem poética e musical *Ñe'ë porã*,

as famosas belas palavras, então são poesia e música” (MONTARDO, 2002, p. 152). A autora ainda afirma que a música acompanhada pelos instrumentos musicais provoca “deslocamento dos corpos ao dançar, num caminho ascendente” (MONTARDO, 2002, p. 262).

Conta-nos Kaká Werá Jecupé (1998) que na cosmologia Guarani há divindades criadas por Yamandu ou Nhanderu Tenonde, que representam a terra, a água, o fogo e o ar. Vivem e comandam em cada ponto cardeal, além de interagirem no desenvolvimento do ser humano (Figura 3). Cada ponto, portanto, é uma morada (*o amba*) desses deuses. A Leste mora Karai, Deus do fogo e a oeste, Tupã, o Deus das águas e dos trovões. Ao Norte está Jakaíra, o Deus do ar e ao Sul, Nhamandu, representando a terra, o poder gerador.

Essa forma de estabelecer, a partir de um centro (o “umbigo”), e estender na direção dos quatro pontos cardiais é recorrente em várias culturas, um arquétipo, pois como diz Eliade (1992a, p. 25) isso repete simbolicamente a criação do universo:

(a) um lugar sagrado constitui uma rotura na homogeneidade do espaço; (b) essa rotura é simbolizada por uma “abertura”, pela qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra (do Céu à Terra e vice-versa; da Terra para o mundo inferior); (c) à comunicação com o Céu é expressa indiferentemente por certo número de imagens referentes todas elas ao *Axis mundi*: pilar (cf. a *universalis columna*), escada (cf. a escada de Jacó), montanha, árvore, cipós etc.; (d) em torno desse eixo cósmico estende-se o “Mundo” (“nosso mundo”) – logo, o eixo encontra-se “ao meio”, no “umbigo da Terra”, é o Centro do Mundo.

Os Guarani Mbyá acreditam que seu centro do mundo está em um morro do Paraguai e que no litoral do Brasil na serra do mar se encontra a “coluna” vertebral do universo (LADEIRA, 1992). Portanto, são paisagens que

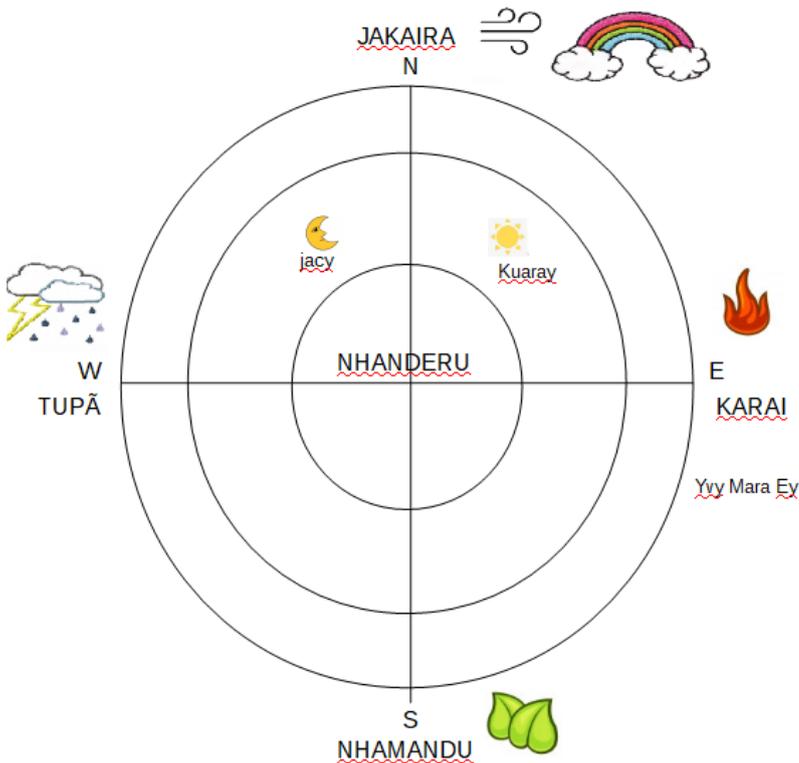


Figura 3 – Esquema cosmológico tridimensional Guarani

Fonte: L. C. Risso, 2021. Adaptado de Litaiff (2015, p. 38) – baseado nas informações orais de Timóteo – e nas informações dos deuses e dos quatro elementos de Kaká Werá Jecupé (1998).

devem ser protegidas, uma vez que agregam os valores culturais sagrados e valores ecológicos.

Segundo essa cultura, os deuses podem sair de suas moradas celestes para visitarem a Terra, mas, quando isso acontece, há alterações ambientais, como mostra Ladeira (2001, p. 172): Quando há “tempestade com trovões e relâmpagos, significa que Tupã está passeando sobre a terra¹⁰” (LADEIRA, 2001, p. 172).

¹⁰ Aliás, Tupã era um Deus muito temido, porém com a doutrinação cristã, Tupã foi traduzido culturalmente como Jesus Cristo.

De forma geral, entre o céu e a Terra, há um mundo intermediário: “Entre os dois lugares extremos, no *Yvárangu* estão os deuses e os espíritos que amiúde se comunicam com os vivos e que podem ser benéficos ou perigosos” nos diz Brandão (1990, p. 59). As referências dos corpos celestes, como o Sol, lua, estrelas, as constelações da via Láctea e a posição das moradas dos deuses no céu, orientam toda a vida Guarani, conforme relata Moreira e Moreira (2015, p. 17):

Os Guarani têm conexão com o Pai Criador (Nhanderu Tenonde); com Tupã, com Djakaira, com Karai e com Nhamandu (Pai Sol). Entre Eles existem as estrelas, e as constelações que também direcionam o caminho, completando a concepção com a natureza sagrada na qual constitui uma grande variedade de plantas e animais, originando assim muitos cantos sagrados de rituais, conforme o propósito. Cada ser vivo, existente aqui na terra, é representado por uma estrela ou constelação no céu. É assim que o mundo se relaciona entre o Sol, a Lua, a Terra, as Estrelas e a Natureza. Por isso, o Sol é representado também como Pai. O ciclo existente oferece uma imagem para o mundo humano.

Ainda sobre essa orientação celeste, discorre-se sobre a sabedoria e nomeação de algumas constelações, como do veado ou cervo, da anta, do Homem velho ou Ancião e do colibri (Figura 4). A constelação do veado



Figura 4 – Algumas constelações dos Guarani. Da esquerda para a direita: Constelações do veado, da anta, do ancião ou homem velho e do colibri ou beija-flor.

Fonte: Adaptado de Mariuzzo (2012, p. 61-62) e imagens do Museu Espaço Ciência (2020, p.1).

(*Guaxu virá*) é formada pelas constelações ocidentais do Cruzeiro do Sul e falsa cruz e anuncia a ingressão do equinócio de outono no Sul, o *Ara Ymã* (a estação do ano outono e inverno, o tempo velho Guarani). Segundo Moreira e Moreira (2015, p. 23) “Nas estórias antigas é ele que carregava Nhanderu com os seus chifres. Ele tem tanto amor e humildade, que o Nhanderu resolveu que ele ficasse na Terra e no Céu, como estrelas”. A representação da via Láctea é o caminho da anta (*Mboré rapé*), que representa o nosso Caminho da Vida e ensinamento futuro como apresentam Moreira e Moreira (2015, p. 20):

Tudo o que seria o nosso costume no futuro foi deixado registrado no Caminho da Anta pelo nosso Pai Criador. Foi deixado como um mapa, um ensinamento, para que tenhamos na mente e no coração como devemos caminhar a nossa missão pela terra, como repassar o conhecimento para as futuras gerações e como receber a sabedoria através das estrelas.

A constelação do Homem Velho ou Ancião (*Tudja'i*) é formada pelas constelações de Órion e Taurus e anuncia a entrada do solstício de verão (já na metade do tempo novo, o *Ara Pyau*, iniciado na primavera). O ancião guia “todas as constelações do caminho da anta, é o guardião de todos estes animais” (MOREIRA; MOREIRA, 2015, p. 24).

A constelação do colibri ou beija-flor (*Maino'i*) é formada pelas estrelas conhecidas como Albírio, Cisne, Deneb, Gianah, Sadr e Cruz do Norte. O beija-flor, como apresentado na história sagrada da criação do mundo, é sagrado e simboliza a origem. Ele “foi o primeiro pássaro criado pelo Nhanderu. Ele representa o nosso espírito. É um pássaro veloz e mensageiro que pode levar as mensagens para o mundo celestial” (MOREIRA; MOREIRA, 2015, p. 25).

Retornando a cosmovisão sintetizada na figura 3, os espíritos/almas dos bebês provêm dos pontos cardeais onde moram os deuses, que por sua vez, fornecem

qualidades individuais (BORGES, 2002). É uma sabedoria do movimento dos céus (*Arandu Arakuaa*). Portanto, os nomes verdadeiros são revelados pelos pajés durante o ritual do batismo sagrado (*Nhemongarai*) realizado no tempo novo (*Ara pyau*) na casa de reza (*opy*), e não pelos pais.

O ritual acontece nos primeiros meses de vida do bebê até um ano¹¹, pelo intermédio dos pajés (*xeramöi*) que recebem a revelação dos deuses referente ao nome verdadeiro (*téry*). Sobre isso nos diz Kaká sobre seu nome:

Werá Jecupé é o meu tom, ou seja, meu espírito nomeado. De acordo com esse nome, meu espírito veio do leste, fazendo um movimento para o sul, entonando assim um som, uma dança, um gesto do espírito para a matéria, que nos apresenta ao mundo como uma assinatura. Essa assinatura registrada na alma me faz algo como neto do trovão, bisneto de Tupã. É dessa maneira que somos nomeados, para que não se perca a qualidade da Natureza de que descendemos (JECUPÉ, 1998, p. 11).

O nome sagrado interliga os mundos da terra e do céu. É seu próprio ser. Com o nome verdadeiro revelado entende-se a missão, o trabalho na aldeia de cada pessoa, segundo os Guarani. É um novo nascimento, com a simbologia da morte presente (ELIADE, 1992a).

Silva (2015) exemplifica que o nome Karai para o masculino “têm a tendência de liderar, são mais sábios, orgulhosos também”. E, “karai kuery, significa uma mulher com o conhecimento de liderar, ser mais paciente, tranquila, compreensiva”. Então, os nomes mostram certas características de personalidade relacionada aos deuses e “os pais sabendo disso, conseguem lidar e agir melhor com os filhos” (SILVA, 2015, p. 1).

¹¹ Isso de forma geral, pois ao longo da vida, os Guarani podem solicitar aos pajés um novo batismo.

A essência do Ser está no céu e não na Terra, por isso, há necessidade de sacramentar a vida e as paisagens, espelhando o divino. Isso proporciona valorização ao ser, pois sua vida está repleta de sentidos. Portanto, é uma atividade ontológica, o momento do ser e estar no mundo intencionando a sacralidade por meio da hierofania.

Esse centro celeste, revelado pelas histórias sagradas ilumina e converte espaços neutros em lugares e paisagens sagradas, com sentido e significados, poder e energia. Eliade (1992a, p. 81) reverbera que, assim, toda a vida pode ser santificada:

[...] para ele, a vida como um todo é suscetível de ser santificada. São múltiplos os meios por que se obtém a santificação, mas o resultado é quase sempre o mesmo: a vida é vivida num plano duplo; desenrola-se como existência humana e, ao mesmo tempo, participa de uma vida trans-humana, a do Cosmos ou dos deuses.

Os Guarani Mybiá, repetem em cada aldeia a sua cosmogonia, seus referenciais culturais, a partir do centro. Dentro do universo complexo da cultura e do modo de ser Guarani Mybiá, suas aldeias (*tekoa*) procuram se formar a partir do trajeto do Sol e dos movimentos de Nhanderu (LADEIRA, 1992).

Todas as atividades, como as danças, os cultivos, a busca da terra sem males, ao qual se caminha para o leste¹² são espelhadas nessa sabedoria.

Reportando sobre a arte de milenar de cultivar a terra, a atividade sagrada é um rito de cultuar, de render culto ou homenagear, para que a terra se fortifique, como colabora Dardel (2011, p. 49). Uma forma de celebrar o princípio da vida.

A terra (húmus) é percebida como poder do feminino – a fertilidade e a fecundidade, provendo os alimentos que precisamos. Mas para isso é preciso da arte da cultura (do

¹² Aliás, se nós, não indígenas, estivéssemos perdidos num local, nos guiaríamos pela bússola voltada ao Norte, mas os Guarani, não. Eles se guiariam pelo Leste.

latim, ato de cultivar plantas) que pressupõem cuidado e carinho com a terra, rendendo-a cultos (do latim *Cultus* – ornamentos, segundo Dardel, 2011).

Um tipo de cultivo sagrado Guarani é do milho (*avaxi ete*). Seu plantio inicia-se em agosto, na primeira lua minguante. Após sua colheita no tempo novo, o milho é abençoado e oferecido como bebida e alimento após o ritual do batismo.

Como os Guarani, muitos povos antigos manejam a terra de forma a não ferir seu poder de fecundidade e fertilidade, pois caso contrário, ela se tornaria estéril.

Sobre a fundação das aldeias, como todos “os lugares e os caminhos das criações de Nhanderu devem ser respeitados e priorizados na organização dos espaços de uso e na inserção da moradia” (LADEIRA, 2001, p. 158) alguns preceitos indicados por Ladeira (2001) e Kaká Werá Jecupé¹³ (2020) devem ser seguidos, tanto para encontrar o local ideal para uma nova aldeia, na busca da terra sem mal, ou mesmo para viver em uma aldeia com condições plenas (o bom viver Guarani). São eles:

- Formar ou permanecer em um **lugar com muitos elementos naturais**, como rios, serras, vales, árvores, como o Jerivá e o Cedro, que são sagrados, e um bom solo para plantar¹⁴ (Figura 5). Ladeira (2001, p. 109) inclui nessa localização: “uma fonte de água banhada pelo sol nascente, a palmeira jerivá (*Syagrus romanzoffiana* – *Pindó ete*) no alto de um monte, os próprios montes de onde se vê o mar, os recortes da terra pelos rios”. Essa palmeira é sagrada porque na história Guarani sobre o dilúvio na Terra, essa árvore surgiu no meio das águas, salvando o casal humano sobrevivente do evento (MINDLIN, 2002). No caso do litoral brasileiro, a busca *sine qua non* é viver em equilíbrio com o

13 Informação oral por meio de curso em agosto de 2020.

14 Plantios como do tabaco e do milho são considerados sagrados (*Avaxi*), englobando todas as variáveis cultiváveis e todas as receitas derivantes, pois estão associados aos mitos de criação e renovação da Terra *Yvy vai*), a segunda Terra, após o dilúvio.

natural, na mata atlântica entre os morros da Serra do Mar, com sua biodiversidade, corpos d'água, em paisagens conservadas. Formar a aldeia (*tekoa*) nesses lugares é, segundo Ladeira (2001), estar mais perto do mundo celestial. Todavia, perante os inúmeros conflitos com sociedade vigente, essas paisagens e lugares estão cada vez mais difíceis de encontrar ou de viver em paz.

- Respeitar os ancestrais, suas histórias sagradas e rituais, ou seja, é imprescindível haver em toda a aldeia, a **casa de reza** (*opy*), que tem significado similar ao simbolismo da montanha. A casa é a morada (*o amba*) dos deuses, nos momentos de cantos e rituais sagrados. Ela sempre deve ser construída a leste, onde nasce o sol, sendo o centro primordial para as práticas culturais tradicionais. Dentro da *opy*, se acende o cachimbo e o fogo, ambos sagrados. Segunda a tradição Guarani, o fogo foi roubado para os Guarani na Terra nova, após o dilúvio. Seu simbolismo é de regeneração, renovação do tempo. Eliade (1992a, p. 40) afirma que quando se acende um altar de fogo, “o mundo é santificado, ou seja, inserido num tempo sagrado”. Na figura 5, observa-se esses elementos citados, como a *opy* e o fogo sagrado.
- **Respeitar as relações sociais entre os grupos** e a diversidade. Quando os Guarani fundam suas aldeias, é essencial criar e manter relações de cooperação e reciprocidade com outras aldeias, como trocas de sementes e mudas, lutas e resistências etc. A união dessas aldeias é que forma o território Guarani (LADEIRA, 2001).
- **Inclusão.** Uma aldeia sempre deve estar aberta para outras famílias/parentes que necessitem. É um reconhecimento que fortalece a inclusão, superando possíveis cisões e fazendo alianças (LADEIRA, 2001).



Figura 5 – Representação de um jovem numa aldeia do litoral de São Paulo. Observem a presença do rio, da floresta, da palmeira Jerivá (*pindô*), da casa de reza (*opy*), do fogo sagrado, e do indicativo da atividade de caça, provavelmente do caititu e do tatu.

Fonte: Ladeira (2001, p. 129).

Concluindo, a rica filosofia do viver Guarani abrange suas conexões com o mundo natural e espiritual, perseverando boas relações sociais e práticas de coletividade e cooperação.

Esses saberes expostos sobre os Guarani, durante muitos anos foi desconsiderado pelo paradigma da modernidade. Mas graças às pesquisas de etnógrafos que deram sua contribuição científica para que esse histórico não se perdesse e, sobretudo, a resistência e a contribuição dos autores indígenas, que hoje escrevem as histórias sagradas de seus antepassados, as quais ficaram guardadas em suas memórias, estamos aprendendo muito com essas visões a respeito do sentido da vida.

Em suma, esse ser espiritual vive sua existência e relembra, a todo momento (pelos rituais), da sua essência divina. É por

meio dessas ideias espelhadas pelo divino que o fazem ter sentido à vida e em todas as coisas.

Por uma Paisagem ancestral: convocação de sacralização e renovação a partir das histórias sagradas

Muitos dos lugares geográficos, sacralizados pelas histórias sagradas, são as montanhas, rios, mares, vegetações etc. onde acontece a conexão entre o ser e o cosmos. Aliás, muitos dos picos das serras e montanhas¹⁵ são considerados sagrados, por possuírem significados centrais de ligação mítica com o alto, com os Deuses, unindo Terra e céu¹⁶, assim como os templos.

As referências espaciais na geografia mítica possuem, ao redor do centro mítico, toda a forma de disposição das casas (*imago mundi*), dos cultivos, atualizadas pelas ritualizações. São decisões baseadas nas histórias sagradas, uma vez que “habitar um espaço, equivale a reiterar a cosmogonia” (ELIADE, 1992a, p. 36),

Isso pelo fato de que o mundo deve ser sacralizado, inspirado na criação dos deuses. Só assim, se consegue ter uma existência verdadeira. É um ser que deseja estar próximo desse sagrado da vida, até pelo medo do *chaos*, o não fundado, o desconhecido. Eliade (1992a, p. 37) nos explica:

O terror diante do “Caos” que envolve seu mundo habitado corresponde ao seu terror diante do nada. [...] Se, por desventura, o homem se perde no interior dele, sente se esvaziado de sua substância

15 Podemos citar, o monte Meru para os indianos, o Monte Garizim na Palestina, a Serra do Mar para os Guarani, o Pico da Neblina para os Yanomami, entre tantos outros.

16 A “ligação entre o Céu e a Terra”, também é um arquétipo. Na antiga Babilônia, a palavra “Dur-na-ki” referia-se a esta ligação e se aplicava a vários santuários babilônios (em Nippur, Larsa, Sippar etc.), segundo Eliade (1992a, p. 25).

“ôntica”, como se se dissolvesse no Caos, e acaba por extinguir-se.

Essa sede ontológica manifesta-se de múltiplas maneiras. A mais evidente, no caso específico do espaço sagrado, é a vontade do homem religioso de situar-se no próprio coração do real, no Centro do Mundo: quer dizer, lá onde o Cosmos veio à existência e começou a estender-se para os quatro horizontes, lá onde também existe a possibilidade de comunicação com os deuses; numa palavra, lá onde se está mais próximo dos deuses.

Bonnemaison (2002, p. 123) chamou esses lugares sagrados de geossímbolos, ou seja, o lugar da “verificação terrestre de mitos, a fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social”.

Dardel (2011, p. 48) chamou de uma geografia mítica, na qual, “a ligação do homem com a Terra recebeu, na atmosfera espaço-temporal do mundo mágico-mítico, um sentido essencialmente qualitativo”. É um mundo que convive com presenças:

São todas essas presenças que habitam e animam a geografia mítica: presenças dispersas pelo espaço e atrás dele, que agitam as profundezas emotivas e afetivas do homem, porque cada nascer do sol é uma vitória sobre as trevas e o cintilar de cada estrela um sinal que lhe faz o mundo (DARDEL, 2011, p. 53).

Como diz Spinoza “*Deus sive natura*”, os deuses estão presentes na natureza (CHAGAS, 2006, p.79). Esse pensamento me fez lembrar de minha experiência com o povo Apurinã do Igarapé Mucuim (AM), o qual sempre me diziam para pedir permissão para adentrar ou retirar frutos de algumas árvores, pois elas possuem seres protetores (RISSO, 2005).

Essas tradições ensinam que tudo está integrado, pois esses modos de ser revelam a estreita ligação entre o ser e a Terra. Nos diz Jecupé (1998, p. 61):

[...] tudo se desdobra de uma fonte única, formando uma trama sagrada de relações e inter-relações, de modo que tudo se conecta a tudo. O pulsar de uma estrela na noite é o mesmo do coração. Homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependentes. Esse conceito só pode ser compreendido através do coração, ou seja, da natureza interna de cada um. Quando o humano das cidades petrificadas largarem as armas do intelecto, essa contribuição será compreendida.

Percebe-se na citação anterior que esse corpo sagrado se expande para o corpo da Terra. Eu sou a Terra. Eu sou a paisagem. Sou cultura e sou natureza. E o que isso reverbera na existência?

Dardel (2011, p. 58) assevera que, para que essa união ocorra, “é necessária a celebração coletiva [...] englobada na interpretação mítica do mundo”.

O sagrado traz sentido na vida, fazendo com que o sujeito sintam-se pertencido ao céu, à Terra e ao Totem de seu grupo social dando identidade. Sua vida espelha o eterno. Ele se sente parte desse universo. É o *ayvu*. De modo tácito, o ser se sente protegido para ser e viver (o *reko*, segundo os Guarani).

Nessa visão, não existe o conceito separado de “natureza” oriundo da modernidade, pois para os povos indígenas e pelo exemplo do *reko* Guarani, tudo está inter-relacionado. Saberes estes quase que totalmente ignorados pelos europeus.

A partir das histórias sagradas, lançamos aqui a ideia da **paisagem como ancestralidade**, que significa visitar essas histórias sagradas ancestrais eternizadas no tempo com a ajuda da literatura e memória dos povos, de forma a aprender com elas, revendo nossas atitudes e pensamentos nas relações com a Terra mediante o ensinamento ancestral dos povos indígenas, para assim ressignificar o presente, dando sentido de vida, almejando planejar e construir um futuro com respeito e uma nova ética conosco, bem como para com as demais formas de vida, poeticamente e espiritualmente.

Essa ideia ainda não está consolidada, porém me permiti compartilhar com vocês algumas partes essenciais. Ela foi inspirada nas leituras de histórias sagradas de vários povos indígenas, principalmente a Guarani e em Cusicanqui (2010), uma referência nos estudos descoloniais, baseado nas cosmologias Quéxua e Aymara. A autora reporta a palavra Aymara “*Qhip nayr*” como um exercício de caminhar pelo presente, carregando o futuro nas costas:

A experiência contemporânea compromete-nos com o presente – *aka pacha* – e por sua vez contém em si sementes do futuro que brotam das profundezas do passado – *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*. O presente é palco de impulsos modernizadores e ao mesmo tempo arcaicos, de estratégias que preservam o *status quo* e outras que significam a revolta e a renovação do mundo: o pachakuti (CUSICANQUI, 2010, p. 55).¹⁷

No entanto, como afirma Cusicanqui (2010), no presente há conflitos porque a elite mais conservadora ou arcaica faz de tudo para manter o *status quo* contra as forças de renovação. A autora realiza esse debate para questionar a colonialidade interna, que ainda existe na Bolívia (como no Brasil e nos países do Sul¹⁸) e que conflita com os interesses dos povos indígenas e da população, rumo a uma verdadeira descolonização e renovação – o *Pachakuti*.

A autora mostra essa inteligência ancestral de que se deve viver de forma a pensar no futuro. E o futuro demanda

17 Tradução livre de: “La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente – *aka pacha* – y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado – *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*. El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadores del *status quo* y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el pachakuti”.

18 Essa expressão segue a ideia de Boaventura de Souza Santos (2019) a qual diz que os países do sul coincidem com o sul epistemológico, mas que englobam outras colonialidades presentes também no Norte.

renovação. O que faremos agora repercutirá no futuro das próximas gerações.

A Paisagem como ancestralidade é atualização, renovação, é fogo sagrado. Essa revisitação ao passado não é retrocesso, mas aprendizagem com os nossos ancestrais e antepassados para construir algo novo ou rever algumas ideias em direção a uma mudança de pensamento e agir.

Penso que ter leitura e respeito com as histórias sagradas de nossos povos indígenas pode trazer uma nova ética de cuidado, respeito a diversidade cultural e a todas as formas de vida e até possíveis formulações de políticas públicas voltadas ao planejamento e proteção dessas paisagens sagradas.

Inspirados em Boff (1999, p. 95) a ética do cuidado seria um outro modo de ser no mundo, no qual haveria uma relação de convivência e não de dominação.

Precisamos ver as paisagens como sagradas, afinal somos integrantes e estamos nessa teia da vida, quer queiramos ou não. Todas as nossas atitudes retornarão.

Assim, como Cusicanqui (2010, p. 70-71) apresenta a filosofia do *ch'ixi* para acentuar a “coexistência paralela de múltiplas diferenças culturais que não se fundem, mas que antagonizam ou se complementam”¹⁹, penso que teria que haver um esforço na forma de coexistir e se relacionar com a diversidade da vida e das culturas humanas, ouvindo estas sabedorias com o coração.

Em resumo, considerar a paisagem como ancestralidade é a possibilidade de unir os saberes científico e simbólico, é vislumbrar determinadas paisagens, como fruto de milhões de anos de evolução natural e milhares de anos de histórias sagradas e lutas dos povos originários do Brasil, e não somente pelo valor econômico delas. Esse novo olhar precisa ter a consciência do passado natural e cultural – de seus ritmos e ritos, da necessidade de proteção natural e cultural, das histórias, dos saberes e das lutas pela terra sagrada. E que assim,

19 Tradução livre de: “coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan”.

sabendo desse passado e do sagrado presente (mesmo que você não acredite nas histórias sagradas), que você respeite essas paisagens e territórios, não somente pelo seu conhecimento científico, como também pelo sagrado de nossos antepassados.

Destarte, as paisagens seriam planejadas e gestadas por ideias descoloniais, não ficando à mercê de projetos neocoloniais, que nos fazem prisioneiros do agronegócio.

Precisamos mudar. Eu, você e toda humanidade. É preciso lutar pelas mudanças sociais e políticas, bem como mudar nosso modo de ver e agir sobre as paisagens, visando o (re)encantamento dela e de tudo que nos cerca. Convoco a sacralizar sua vida e das paisagens.

O que as histórias sagradas podem ensinar à sociedade urbana dessacralizada?

De modo geral, o mundo mítico foi sendo rompido por diversos motivos. Entre eles, nos explica Dardel (2011, p. 65-66) que os princípios fundadores do mito foram abalados e desagregados em decorrência de outras concepções, como a profética e a superioridade humana “sobre as realidades exteriores ao seu entorno”. Até mesmo muito se destruiu das cosmovisões dos povos pré-colombianos.

Assim, nesse último item, reflito sobre a ausência (ou substituição?) das histórias sagradas e suas relações com o ser e com as paisagens na nossa sociedade atual.

A Terra, de forma geral, está dessacralizada. O sagrado na vida das sociedades urbanas foi substituído por deuses do lucro e consumo exacerbado²⁰.

Houve um reducionismo do sagrado na ciência, criticado por Mircea Eliade (1992b, p. 139), que afirma: “[...] ‘homem moderno’ é tal coisa em sua insistência sobre ser

20 Jung (1969, p. 255), em seu livro “O homem e seus símbolos”, relata que em 1937 já tinha escrito: “Sei – e expresso aqui o que inúmeras pessoas também sabem – que a época atual é a do desaparecimento e morte de Deus”.

exclusivamente histórico; isto é, de que ele é, acima de tudo, o 'homem' do Historicismo, do Marxismo e do existencialismo".

A visão mecanicista, associada ao capitalismo e a falsa ideia de progresso, trouxe desigualdade social e preconceitos advindos das novas formas de poder global.

A noção de tempo inclusive mudou, pois, várias sociedades "passaram do tempo dominante da natureza ao tempo dominado pelo homem e depois ao homem dominado pelo Tempo" (GLEZER, 2002, p. 23). Isso significa que esse tempo linear, dinâmico e acelerado acaba fazendo com que as pessoas não tenham mais tempo para as coisas essenciais, àquelas que realmente importam, como sentar e conversar, ter tempo para os filhos, família e amigos, ter tempo de meditar sobre a vida e sua existência.

Todas essas mudanças orientadas para o mundo material, afetaram o eu, que não se sente mais ligado ao cosmos, ao seu grupo coletivo, num processo uniformizador, no qual há um desencantamento da vida.

A "natureza", convertida em mercadoria, tem a economia globalizante acima de todas as formas de vida do planeta, desrespeitando inclusive nossos povos indígenas, gerando processos de degradação ambiental. Sem a consagração das vidas, a diversidade da vida pode ser explorada e desrespeitada.

As comunidades Guarani, as quais citamos várias vezes nesse ensaio, estão confinadas em territórios pequenos, bem diferentes do seu passado caminhante pelo leste. Mesmo vivendo restritamente, sofrem com invasões de terras e conflitos constantes por culpa de um sistema econômico insustentável da nossa sociedade urbana e industrial, dita evoluída. Hoje, encontrar as árvores sagradas e rios limpos, por exemplo, está cada vez mais difícil para viverem plenamente.

Vivemos uma crise ambiental planetária, cujos problemas estão aumentando em escala alarmante: contaminação da água, solo e ar, desflorestamentos e extinção de espécies. Como ter qualidade de vida nesses termos? Como prevenir possíveis pandemias?

Ailton Krenak (2020) em seu livro “O Amanhã não está à venda” alerta que, se depois da pandemia da Covid-19 tudo voltar ao normal, é porque não aprendemos nada sobre isso. Para ele, deve haver uma mudança radical no modo de vida planetário, caminhando para uma mudança de paradigma, na qual se reconhecerá a interdependência entre tudo que existe na Terra.

Desde a década de 1970, vários filósofos e cientistas discutem e alertam sobre a necessidade de mudanças. Há diversas filosofias ecológicas e políticas importantes, as quais aspiram mudanças de pensamento, de valores e atitudes. No entanto, esbarram nos interesses econômicos globais e nacionais.

Há tempos, temos as sabedorias dos povos indígenas e de comunidades “tradicionais” pelo mundo, que ensinam sobre as redes de conexões a que estamos ligados, mas pouco ouvimos. Nesse sentido, as filosofias ancestrais das histórias sagradas dos povos indígenas brasileiros, podem ensinar a sociedade urbana global a refletir sobre novos valores ambientais, pois mais do que respeitar a “natureza” é ser “natureza”.

As histórias sagradas justamente ensinam o que é ser parte dessa rede da vida. Para Campbell (1990, p. 93) elas contribuem para “ter consciência desse momento da sua vida como um momento da eternidade, vivenciar o aspecto eterno do que você está realizando no plano temporal – essa é a experiência mitológica”.

Conclusões

Nesse ensaio, consideramos que as histórias sagradas narram filosoficamente e poeticamente a origem do mundo da vida e das coisas.

Dialogamos sobre as histórias sagradas dos povos indígenas, como forma de entender como isso reverbera no modo de ser e nas paisagens. Percebemos que essas histórias sagradas, ainda chamadas de mitologias na ciência, possuem um grande reflexo no sentido de

vida e nas geograficidades desses povos, inclusive na conservação das paisagens.

Nesse ínterim, propomos convocar a paisagem como ancestralidade, o que significa rever nossas atitudes e pensamentos nas relações com a Terra, mediante o ensinamento sagrado ancestral dos povos indígenas.

Há muito o que se debater sobre novas epistemologias. Para isso, é preciso que ciência (História, Antropologia, Geografia etc.) e saberes/epistemologias indígenas e “tradicionais” pensem juntas para avançar e trilhar em novas direções descoloniais, sempre nesse novo curso que a História já está traçando, de uma história de quem e para quem? Valorizando grupos sociais antes marginalizados da história oficial.

Como geógrafa cultural, convido avançar na decodificação das paisagens simbólicas do Brasil. Meu desejo é que esses saberes fossem abraçados por nossa sociedade urbana, pois eles nos ensinam a lidar com nossas experiências de vida, com nossos traumas e com nossas esperanças. Nos ensinam ética e sabedoria perante outras formas de vida.

Todavia, desejo mais aos que descortinam o sagrado. Desejo que essas histórias sagradas reencantem a sua vida, o sensibilizando a ver o céu, as estrelas, os rios, os animais e você de forma que você se sinta componente dessa música universal.

Agradecimentos

Agradeço aos professores Dr. Eduardo José Marandola Junior e Werther Holzer pela oportunidade de publicação neste livro e pelo acolhimento no GHUM. Às professoras Bernadete Aparecida Caprioglio Castro, Virginia Palhares e Jamille da Silva Lima-Payayá pela gentileza em ler esse capítulo, fornecendo brilhantes reflexões e a Kaká Werá Jecupé com quem tenho aprendido muito sobre filosofia ancestral.

Referências

ANTUNES, E. História e mito na educação Guarani. 2015. 23 f. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BRANDÃO, C. R. Os guarani: índios do Sul. Religião, resistência e adaptação. **Estudos Avançados**, v. 4, n. 10, p. 53-90, 1990.

BONNEIMASON, J. Viagem em torno do território. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia cultural**: um século. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-132.

BOFF, L. **Saber cuidar**: ética do humano, compaixão pela Terra. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

BORGES, P. H. P. Sonhos e nomes: as crianças Guarani. **Cadernos Cedex**, ano XXII, n. 56, p. 53-62, 2002.

CADOGAN, L. **Ayvu Rapyta**: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guaíra. São Paulo: USP/FFLCH, 1959.

CAMPBELL, J. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPOS, A. L. A.; GODOY, M. G. C.; SANTOS, R. M. R. Imaginário e representações míticas: as belas palavras (ayvu porã) dos cantos divinos (Mborai) Guarani Mbya. **Espaço Ameríndio**, v. 11, n. 2, p. 167-185, 2017.

CAPRA, F. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1996.

CHAGAS, E.F. Feuerbach e Espinosa: deus e natureza, dualismo ou unidade? São Paulo: **Trans/Form/Ação**, v. 29, n.2, p. 79-93, 2006.

CUSICANQUI, S. R. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DARDEL, E. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992a.

- ELIADE, M. **Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992b.
- EVANS-PRITCHARD, E. **Os nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- GADAMER, H.G. **Mito y Razón**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.
- GLEZER, R. Tempo e História. **Ciência e cultura**, v. 54, n. 2, p. 23-24, 2002.
- JECUPÉ, K. W. **A Terra dos mil povos**. A história indígena do Brasil contada por um índio. São Paulo: Peirópolis, 1998.
- JECUPÉ, K.W. A criação do mundo. In: Casoy, R. (Org.). **Poranduba**: histórias, notícias e perguntas que vêm do coração da floresta. Rio de Janeiro: NAU, CD 1 – Criação e amor, 2009.
- JECUPÉ, K. W. **O poder da ancestralidade**. Curso realizado em agosto de 2020. Informação oral, 2020.
- JUNG. C. G. **O Homem e seus Símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1969.
- KRENAK, A. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LADEIRA, M. I. O caminhar sob a luz: o território Mbyá à beira do oceano. 1992. 199 f. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1992.
- LADEIRA, M. I. Espaço Geográfico Guarani-mbya: significado constituição e uso. 2001. 235 f. **Tese** (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- LITAIFF, A. Les déplacements des Indiens Guarani-Mbya vers le littoral brésilien. **ELOHI**, n. 8, p. 26-39, 2015.
- MARIUZZO, P. O céu como guia de conhecimentos e rituais indígenas. **Revista Ciência Cultura**, v. 64, n. 4, 2012.
- MONTARDO, D. L. O. Através do Mbaraka: música e xamanismo Guarani. 2002. 277 f. **Tese** (Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- MONTE Kailash. Wikipédia, 2023. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Monte_Kailash#/. Acesso em: 26 de junho de 2023.

MOREIRA, G.; MOREIRA, W. Calendário cosmológico: os símbolos e as principais constelações na visão Guarani. 2015. 52 f. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

MINDLIN, B. O fogo e as chamas dos mitos. **Estudos Avançados**, p. 149-169, v. 16, n. 44, 2002.

MUNDURUKU, D. Mitos indígenas para crianças. **CONTI outra**, 2016. Disponível em: <https://www.contioutra.com/mitos-indigenas-para-criancas-daniel-munduruku/>. Acesso em: dez. 2016.

MUNDURUKU, D. **Como surgiu**. Mitos indígenas brasileiros. São Paulo: Callis, 2011.

MUNDURUKU, D. **As serpentes que roubaram a noite e outros mitos**. São Paulo: Peirópolis, 2001.

MUSEU ESPAÇO CIÊNCIA. **O céu dos indígenas**. 2020. Disponível em: <http://www.espacociencia.pe.gov.br/?p=16103>. Acesso em: 03 jan. 2021.

RISSO, L. C. Paisagem, Cultura e Desenvolvimento Sustentável: um estudo da comunidade indígena Apurinã. 2005. 295. **Tese** (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 2005.

SANTOS, B. D. S. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SILVA, A. A relação entre os nomes e as tarefas: as atividades Guarani têm a ver somente com economia da aldeia? In: AFFONSO, A. M. R.; LADEIRA, M. I. (Orgs). **Guata Porã/Belo Caminhar**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2015. Disponível em: <http://historiaeculturaguarani.org/a-relacao-entre-os-nomes-e-as-tarefas-as-atividades-guarani-tem-a-ver-somente-com-economia-da-aldeia/>. Acesso em: nov. 2015.

TUAN, Y. F. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: Eduel, 2012.



FENOMENOLOGIA DA CORPOREIDADE GEOGRÁFICA: CONSTITUIÇÃO E PRIMORDIALIDADE

Rafael Bastos Ferreira

Introdução e problematização acerca da fenomenologia constitutiva

A fenomenologia é a ciência das essências. Dedicada a uma crítica da razão, põe-se a tarefa de uma teoria do conhecimento e do significado. A tendência de toda ciência pensada fenomenologicamente não pressupõe, de modo algum, abandonar este interesse filosófico. As possibilidades de uma geografia fenomenológica ou mesmo de uma “fenomenologia da geografia” deve, com isso, sentar seus estudos nestes pressupostos, caso almeje se realizar sob as bases firmes de uma ontologia regional rigorosamente fundada. É condição de possibilidade, portanto, de toda a sua objetividade e empiria, retornar

as evidências seguras no que tange a esfera de sua propriedade – a partir de uma radicalização metódica.

Com efeito, o artigo retorna às dificuldades perenes – e entendemos que haja – que envolvem as relações entre a filosofia fenomenológica e a Geografia. Fizemos um primeiro movimento ainda tímido (FERREIRA, 2015; 2016) no que tange problematizar questões epistemológicas. Em publicação recente, “Investigações iniciais sobre geografia fenomenológica”, adentrei em problemas mais profundos referentes a recepção da fenomenologia no interior da geografia humanista-fenomenológica. Entendeu-se que algumas fases decisivas da filosofia fenomenológica foram negligenciadas acarretando uma utilização limitada, ou mesmo, caindo em contrassensos teóricos (FERREIRA, 2020. Neste artigo não é mais de nosso interesse delimitar as limitações desta recepção, mas sim, aprofundar e desenvolver melhor as questões colocadas em “Investigações iniciais sobre geografia fenomenológica”.

Em geral tenho partido da seguinte problemática: a tradição da Geografia humanista (de base fenomenológica) ofereceu uma dedicação parcial a certos problemas fundamentais da fenomenologia gerando alguns mal-entendidos. Pode-se observar, por exemplo, que a recepção do conceito *Lebenswelt* (mundo-da-vida) suscitou uma derivação nomeada de **espaço vivido** ou mesmo **lugar** sem interesse de uma avaliação transcendental. Grande parte dos adeptos da Geografia humanista no Brasil, nesse sentido, passaram a considerar este conceito derivado seja nos estudos culturais, seja para uma crítica epistemológica, a partir de uma orientação existencial ou existencialista (transcendente).

O que se quer dizer? As escassas leituras de uma fenomenologia constitutiva do *Lebenswelt* atropelaram as fases decisivas de problemas fundamentais da fenomenologia em detrimento de uma operanização mais viável do conceito. Viável? Por quê? Consideramos as ponderações de Unwin (1992): 1) a filosofia transcendental

de Husserl acarretou uma dificuldade prática e, desse modo 2) a tradição da geografia humanista não constituiu – seja por limitação ou falta de interesse – uma geografia fenomenológica sólida. Certamente, uma crítica fundada ao positivismo lógico tenha justificado uma adequação mais utilitarista da Fenomenologia na Geografia. Para uma apreciação mais profunda acerca de uma revisão da relação entre Geografia e Fenomenologia, conferir as reflexões de Enrikin (1976) Holzer (2008) e Marandola Jr. (2013).

É evidente – sobretudo, na atualidade – que poucos geógrafos visitaram os fundamentos da fenomenologia transcendental. Podemos afirmar, sem qualquer receio, que a fenomenologia de Husserl ainda é – em sua maior parte – desconhecida na própria Geografia humanista. “Die Krisis der europäischen Wissenschaften” (1936) e “Die Ideen der Phänomenologie” (1907), continua sendo as principais referências para estes geógrafos e entre outros quando se trata de uma crítica ao positivismo/objetivismo científico, ou mesmo, quando se busca uma ideia mais geral sobre o conceito de mundo-da-vida (*Lebenswelt*) e da fenomenologia.

Por exemplo, os três volumes da Husserliana (XIII, XIV e XV)¹ sobre a fenomenologia da intersubjetividade (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*) passa despercebida aos olhares de geógrafos de base fenomenológica. Igualmente, ocorre com: “Experiência e Juízo” (*Aufsätze und Vorträge*), “Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo” (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*), “Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: investigações fenomenológicas sobre a constituição” (*Ideen II*), entre outras. Certamente, as poucas traduções na língua portuguesa, o acesso a certas

1 O primeiro volume trata dos textos de Husserl dos anos de 1905-1920; o segundo de 1921-1928 e o terceiro de 1929-1935, publicados e organizados por Iso Kern, no ano de 1973. Em 2001 os dois primeiros volumes foram publicados na França (*Sur L'intersubjectivité I, II*) sob a organização de Natalie Deprez.

obras, a falta de grupos mais articulados e engajados em uma leitura mais profunda, são alguns fatores que levam a uma compreensão limitada da fenomenologia transcendental ou mesmo a considerando ultrapassada. Todavia, são mais de 45.000 manuscritos a serem organizados. No entanto, publicações recentes destes manuscritos têm deixado a fenomenologia de Husserl ainda viva e perene.

A amplitude da fenomenologia de Husserl nas ciências não é somente limitada na Geografia humanista, mas percorre várias outras disciplinas, sobretudo, na própria filosofia. Uma outra consideração observa-se, igualmente, que uma parcela desta tradição – embora reconheça as contribuições da fenomenologia de Husserl – voltou-se às leituras de uma fenomenologia existencial ou mesmo em proximidade a uma perspectiva antropológica e psicológica. Certamente, não é o nosso caso. A fenomenologia transcendental não pretendeu qualquer aproximação com estas tendências. E se desejarmos permanecer neste entendimento, será preciso fazer alguns apontamentos a fim de escapar de certos mal-entendidos. Não quero dizer com isso de impossibilidades, porém, em detrimento de uma falta de clareza sobre a própria tarefa de uma fenomenologia como ciência de rigor – proposto por Husserl – deixou-se ser abraçada, por vezes, por uma via existencial. O desejo de uma maior clarificação acerca dos limites entre fenomenologia transcendental, existencial e antropológica não pressupõe aqui qualquer demarcação de campo ou território, mas salvaguardar seus limites teóricos e práticos visando a própria possibilidade de um diálogo construtivo na ciência.

Moura (2001) aponta que Husserl não se reconhecia na filosofia existencial, ao contrário, advertia que embora esta tradição tenha feito e ainda faça uso de termos como “fenômeno” e “intencionalidade”, não teria compreendido o essencial da fenomenologia. De modo contrário, a filosofia existencial sempre reconheceu

em Husserl o seu fundamento e o próprio método da redução fenomenológica para o seu desenvolvimento. Neste último caso, sobre a redução, o acirramento aumenta. É praticamente um consenso por aqueles que partem de uma abordagem fenomenológica na ciência, assumir a redução ou *epoché* como um primeiro movimento. É sabido que para Husserl a fenomenologia só se realiza, na sua plenitude e autenticidade, a partir deste método e todas as suas implicações. Não é de se estranhar, conforme pontua Moura (2001), que Husserl acusou Heidegger de “antropologismo” por justamente desconhecer o sentido da redução. Em resumo, sem querer se prolongar neste debate, “[...] a problemática da existência simplesmente desconhece ‘a novidade de princípio da redução fenomenológica’, não compreende a passagem da subjetividade mundana a subjetividade transcendental [...]” (MOURA, 2001, p. 160). Certamente, não “desconhece” por ingenuidade, mas por limitações e horizontes de interesses.

Como a última e grande “filosofia da consciência”, ainda é problemático, que apesar do costumeiro uso de um “voltar às coisas mesmas”, “consciência de...” e “redução eidética e fenomenológica”, as ciências e neste caso a Geografia humanista-fenomenológica não tem se debruçado sobre o empreendimento do método. As consequências são variadas. Vejamos algumas:

- 1) O não avançar na fenomenologia de Husserl, por consequência, simplificou o método a um mero movimento desinteressado sem realmente alcançar a problemática da constituição.
- 2) A via da fenomenologia existencial mesmo assumindo um “retorno às coisas”, voltou-se para experiência (*Erfahrung*) existencial do mundo natural e não à experiência (*Erlebnis*) antepredicativa.
- 3) O conceito do mundo-da-vida, com efeito, perdeu seu caráter transcendental, e enquanto espaço vivido na Geografia humanista-feno-

menológica, permaneceu, em geral, na sua dimensão existencialista e antropológica (transcendente).

- 4) E por fim, mesmo “assumindo” as reduções – por entre parêntese o mundo e os juízos – não problematizou em profundo a atitude natural (*natürliche Einstellung*) e, portanto, permanecendo, ao que Husserl chamou em *Ideen I*, na condição de uma ciência de fato (na atitude naturalista).

Certamente, não se trata de requerer uma geografia fenomenológica transcendental ou mesmo julgar sobre o caminho correto. Entendo, tão somente, que uma tarefa ainda é necessária e que estar por ser feita. Por outro lado, não se pretende “dar a impressão” de um discurso inovador ou inédito, ao contrário: alguns geógrafos abriram diálogos interessantes com a fenomenologia de Husserl. O fato de desejarmos investigar a partir de uma leitura direta nos escritos de Husserl não desmerece as pesquisas passadas. Ao contrário, a continuidade desses estudos é o que se considera fundamental. Meu interesse e tarefa tem como objetivo um aprofundamento sobre as contribuições de Edmund Husserl à Geografia, especialmente, a uma geografia fenomenológica do mundo-da-vida. Este compromisso iniciou-se no ano de 2013 quando inicio as minhas atividades no **Grupo de Pesquisa Geografia humanista Cultural – GHUM**.

Ao se apropriar das leituras de Husserl² e, sobretudo, dos trabalhos que tocam na relação entre Geografia e Fenomenologia, ficou evidente de que há bons elementos de sua filosofia que ainda podem ser mais explorados ou que ainda não ganharam atenção. Ao invés de nos perguntar sobre seu tratamento nas ciências, ou estritamente, como a Geografia humanista o conduziu em seus trabalhos,

2 Foi em meados dos anos 2010-2011 que início as leituras sobre a fenomenologia de Edmund Husserl. “A ideia da fenomenologia” foi a primeira obra.

como já salientei, meu caminho, neste momento, quer saber o que lhe faz ou traz como possibilidade e horizonte constitutivo. Isso quer dizer: ir para além de uma mera instrumentalização da fenomenologia. Pensar uma geografia fenomenológica pressupõe perguntar sobre o sentido próprio da geografia como conhecimento do mundo, ou conforme pontuou Dardel (2011), um mundo apreendido geograficamente. Neste ponto, me interessa: desvelar uma fenomenologia geográfica como conhecimento constitutivo do pré-geográfico; de uma proto-geografia; de **uma fenomenologia da espacialidade e da corporeidade geográfica**. Antes do dito “G(g)eografia” e/ou “G(g)eográfico” há uma experiência antepredicativa que remete ao sentido, a uma significação primordial da consciência-mundo-Terra, de uma afetação.

A partir dessas asserções volto a um olhar crítico sobre a relação entre Fenomenologia e Geografia, estritamente, ao horizonte de uma geografia que pretendeu/pretende ser fenomenológica para além de toda a problemática naturalista e historicista. Porém, não desejo delinear o percurso fenomenológico nesta ciência, tampouco, torná-la instrumental. Realizar uma fenomenologia da geografia requer deste trabalho uma suspensão do conhecimento vigente e anterior desta tradição. Este exercício metodológico nos possibilitará um olhar livre de prejuízos teóricos, além de possibilitar a construção de novas bases para uma reorientação.

Interroga-se: uma geografia com pretensões fenomenológicas tem levado a cabo os problemas fundamentais de uma filosofia fenomenológica constitutiva? Como, por exemplo, a Geografia, de base fenomenológica, tem problematizado a constituição, a intencionalidade e a redução fenomenológica? Com intuito de nos debruçar sobre estas questões e trazer à luz estes temas, este texto se dedicará à fenomenologia constitutiva da corporeidade visando esboçar, neste momento, uma concepção fenomenológica da corporeidade na geografia ou que abarque investigações

fenomenológicas acerca da corporeidade na geografia. Cabe ponderar novamente que este artigo visa desenvolver as questões problemáticas já levantadas em outro texto e, portanto, trata de um primeiro movimento de tantos outros que estão por vir. Uma fenomenologia crítica põe-se a tarefa não somente de uma (re)leitura comprometida com a sua tradição, tão importante quanto, é o desejo em se atualizar e tematizar problemas evidentes (contemporâneos ou não). Por fim, estes argumentos parte de uma atitude fenomenológica primeira: dos problemas e das coisas, conforme pontua Husserl (1965) em “A filosofia como ciência de rigor” (*Philosophie als strenge Wissenschaft*).

Constituição e primordialidade: o problema fenomenológico da corporeidade

Com razão, é comum o julgar que a fenomenologia de Husserl é estritamente uma filosofia da consciência e que todo o dado da experiência se dilua, essencialmente, na transcendentalidade de um eu puro: uma acusação idealista. Talvez este texto leve ao entendimento a uma parcela da comunidade geográfica humanista-fenomenológica que o tema aqui em questão trata-se de uma problemática marginal em Husserl. Se recorremos aos fundamentos da fenomenologia da corporeidade em Merleau-Ponty, o leitor aventureiro desconhecerá o quanto estes estudos são devedores das investigações de uma fenomenologia constitutiva, como podemos ver em *Ideen II* e nos volumes da *Intersubjektivität*³. Além do mais, não saberá que a problemática do corpo em Husserl traz consigo uma interpretação própria e primordial.

Em “Ideias I” Husserl (2006) irá trabalhar a intencionalidade como um movimento da “consciência

³ É sabido que Merleau-Ponty foi o primeiro pesquisador fora de Leuven a visitar e se interessar pelos manuscritos de Edmund Husserl no **Husserl Archives Leuven**. Sua visita ocorreu em abril de 1939 a conselho de Jean Hering, um ex-aluno de Husserl. Ele leu o manuscrito de *Ideen II* e *Erfahrung und Urteil* (VONGEHR, 2007).

de algo”. Com isso, ela estaria sempre voltada para o mundo. A fenomenologia como ciência do aparecer ou das essências é justamente a busca do “como aparece” o objeto à consciência no seu modo de “dar-se”. Embora muitos críticos da fenomenologia de Husserl entendem que este movimento encampa uma espécie de idealismo, a tentativa não é outra coisa senão desvelar a própria condição de toda objetividade mundana. Se toda consciência é consciência de algo é preciso descortinar o que torna possível a significação. É nesse horizonte que surge a importância da fenomenologia constitutiva. Para Moran (2002) e Sokolowski (1970) a constituição (*Konstitution*) é um tema chave na fenomenologia de Husserl e, sobretudo, um dos seus conceitos operatórios. Embora pouco explicado – em seu sentido sistemático – este conceito emprega à fenomenologia transcendental um esclarecimento filosófico e, sobretudo, o caminho que desvelaria a realidade (e não menos, esclarecendo a subjetividade).

Zahavi (2003) entende que a constituição é o processo que permite a manifestação e a significação admitindo, por seu turno, aquilo que é constituído apareça tal como ele é. Tão logo, a constituição se desdobraria na estrutura da subjetividade-mundo, ou melhor, na subjetividade-intersubjetividade-mundo, encontrando-se na dimensão do significado e não do ser. Para Ingardem (1968) o problema chamado “constituição” – como um conceito operatório – aparece em casos particulares ou em “tipos de constituição”: por exemplo, sobre a coisa real ou formas lógicas. O autor ergue que o problema da constituição é essencialmente uma contribuição husserliana e aparentemente não remete as questões da tradição filosófica. É preciso ressaltar que na própria tradição fenomenológica este conceito operatório não ganhou muito interesse. Ficou evidente que a geografia humanista-fenomenológica, igualmente, não buscou tematizar problemas constitutivos.

Como já se ponderou, não há um conceito claro e definido nos escritos de Husserl, embora se encontre em muitas de suas obras o termo “constituir” ou “constituição”. Especialmente, como já supracitado, em “Ideias I e II”, “Lições para uma consciência interna do tempo” o conceito aparece em sua forma mais explícita ou aplicada. Por exemplo, na primeira obra, Ideias I, Husserl (2006) movimentado pelo problema metodológico da redução, o sentido de constituição encontra-se tematizado pelo interesse em compreender a captação da realidade como problemas cognitivos, das propriedades eidéticas e modos de captação da consciência (correlações, noema e noesis). Ingardem (1968) nesse sentido vai entender que nesta obra a constituição emerge em seu sentido de discutir as diversas aparências que aparecem, isto é, em um nível descritivo (variedades de nível) em busca da coisa geral (transcendental). No entanto, não objetivo descrever todos os graus e níveis da problemática da constituição. Sokolowski (1970) na obra, “The formation of Husserl’s concept of constitution”, apresenta este debate com toda a complexidade que envolve este conceito.

Certamente, este sobrevoos já dá conta de um certo entendimento: a constituição só pode ser desvelada no âmbito da redução fenomenológica, isto é, da saída da atitude natural para a atitude filosófica (fenomenológica). Tão logo, aclarado a correlação entre a consciência e o mundo, o fenomenólogo deve dar conta de como os objetos aparecem para a consciência e suas realizações significativas. Descortinar o mundo da experiência pressupõe na fenomenologia husserliana a radicalização da redução fenomenológica: tendo esta como condição de verificação de toda possibilidade constitutiva do mundo e sua objetividade.

O nível constitutivo – este que nos importa neste momento: a coisa real como pontuou Ingardem – é a dimensão constitutiva da corporeidade, como parte da problemática constitutiva da “coisa material” ou como veremos, o mundo natural do homem animal.

Veremos a passagem do corpo como **Körper** (espaço-temporal, físico), para o corpo como **Leib** (vivido, próprio e primordial). Este último se mostrará o ponto zero de orientação e que resguarda para si suas funções constitutivas e primordiais. Husserl (2005) em *Ideias II*, trará este debate de forma mais atenta, porém, antes de entrarmos na obra pontuaremos algumas questões de ordem introdutória. Já se salientou, que Edmund Husserl é mais conhecido como um filósofo da consciência e, por este conhecimento, questões em torno do mundo sensível, da Natureza material passaram a ser julgados como temas marginais em sua fenomenologia. Contrariamente a este julgamento, pondero: a fenomenologia da corporeidade e da espacialidade é um dos problemas fundamentais na fenomenologia de Husserl (1994; 1973; 2001; 2005; 2012) que decorrem desde os anos de 1907 até a sua última obra (1936) trabalhada em vida: “Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie”.

O problema da materialidade é tema chave para grande parte das ciências empíricas e exatas. O materialismo histórico, por exemplo, recolocou o sujeito e suas possibilidades sob o problema da práxis objetivando pensar caminhos de realizações e transformações da existência humana no mundo. Todavia, não tematizou o papel da Natureza e suas implicações na possibilidade desta própria realização, assim como, as ciências exatas. Caberia questionar: até que ponto escapamos da Natureza? As limitações do materialismo histórico em não problematizar estas questões fez com que a fenomenologia de Husserl, segundo Landgrebe (1975), abrisse um novo acesso às questões da “matéria” e sobre as análises da constituição da Natureza material. Certamente, esta abertura reverberou nos importantes estudos de Merleau-Ponty (1976) e entre outros estudiosos sobre a corporeidade. Podemos observar a larga contribuição das ciências de base fenomenológica sobre o debate quando temas urgentes sobre as corporeidades

aparecem: o corpo da mulher, do negro, do ribeirinho, do habitar urbano etc. A pergunta pela Natureza material que a fenomenologia de Husserl abre vincula essencialmente aos problemas e preocupações perenes da ciência.

Conforme pontua Landgrebe (1975) experimentar pressupõe a presença da “coisa material”, isto é, estar na vida natural, frente às “meras coisas”. Coisas (*Ding*)⁴ se mostram imediatamente na intuição sensível (a coisa física, espaciotemporal) e são captadas pelos dados sensíveis do corpo. No entanto, Landgrebe observa que nesta primeira apreensão a significação da coisa ainda não é dada a nós como “coisas úteis”: por exemplo, uma obra de arte. Considera-se este estágio como proto-objeto em detrimento de estar fora de jogo os **predicados axiológicos**. As possibilidades de significação, todavia pressupõe o “portador” destes predicados e, por outro lado, tais efetuações só poderiam ser descortinadas mediante a análise constitutiva da consciência. Por quê? A coisa material é por natureza relativa e referente ao sujeito que a percebe, pois ela se mostra em suas variadas formas em detrimento de ser um **modo de dar-se** na consciência. Sua relatividade ou as suas possibilidades de **ser-para** emerge justamente da análise constitutiva, pois, em um nível mais elementar, a captação encontra-se no sujeito que a percebe sensivelmente através de seus órgãos. Neste momento, já alcançaríamos o primeiro nível de objetivação da coisa material do qual jaz toda pesquisa científico-natural. Esta captação é uma doação na sua forma imediata e apreendida pelos órgãos.

Após alcançarmos o modo de dar-se primeiro do corpo (*Körper*) como “coisa material”, sua objetivação e relatividade, ainda é preciso uma análise sobre as formas de sua determinação, isto é, seus modos de preenchimento de conceitos e juízos. Por exemplo, Landgrebe (1975) pontua que a ciência natural e exata

4 Em Ideias II, Husserl trabalha com dois significados de coisa. *Ding*: coisa física, extensa, espaço-temporal. *Sache*: possui sentido mais amplo, “qualquer coisa”, coisa em qualquer sentido.

passou a constituir uma verdade absoluta e objetiva que conduzisse, intersubjetivamente, um modo único de ver. O físico, neste caso, passou a não constituir um “**mundo situado**” (sem ter por trás as coisas sensíveis) por meio de um método que determina as coisas: a idealização. Por exemplo, em “La tierra no se mueve”, obra traduzida do manuscrito “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”, Edmund Husserl (1995) se ocupa do que podemos chamar de uma concepção fenomenológica da espacialidade e da corporeidade. Pontuando algumas críticas a uma nova cosmologia que emerge sob as bases copernicanas, Husserl põe em movimento reflexões que visam compreender de que modo o mundo está dado ou passou a ser dado na pura e plena certeza de ser e como esta certeza se arraigou a partir de uma ordem teórico que emerge de determinações matemáticas e, por conseguinte, dando um caráter verdadeiro do ser do mundo. Neste caso, a partir de uma crítica da experiência do mundo corpenicano e sua dicotomização entre o homem e a Terra (esta como *Körper*: corpo físico) entende que na percepção originária da Terra, esta seria indefinida como corpo, isto é, não a experimentamos como tal, mas sim, como solo (*Boden*). Portanto, em “Husserl y los límites de la fenomenologia”, Merleau-Ponty (1969) entende que na visão corpenicana do homem só haveria no mundo corpos físicos (*Körper*) e, com isso, se teria perdido a dimensão do ser da Terra enquanto solo (*Boden*) e abertura (*Offenheit*).

Em resumo, na captação sensível do conhecimento teórico científico-natural as coisas já são previamente determinadas, devido a sua apreensão como proto-objeto e, portanto, conduzindo a uma “determinação universalmente comunicável”. Porém, Landgrebe (1975) vai considerar que este modo de determinação não satisfaz as análises constitutivas fenomenológicas sobre a matéria natural. No entanto, este primeiro nível de constituição já seria capaz de mostrar a natureza correlativa cinestésica

do corpo próprio (*Leib*). De que modo? Em detrimento da coisa material se mostrar em circunstância reais por meio de uma síntese de sensações e captada pela consciência – como tomadas de consciências –, apreenderíamos não só a sua unidade, como também, sua causalidade. Quer-se dizer: 1) há uma recepção ou apreensão passiva por meio da afetação do objeto e, em seguida, 2) teríamos a ocorrência de uma capacidade de representação da consciência (ativa). A causalidade, o modo variável do objeto percebido, faz com que tenhamos experiências diversas, como lembra Landgrebe: “porque movi a minha cabeça”, “porque dei voltas ao redor”. O autor, portanto, vai chamar estas diversas perspectivas como “**síntese estético-causal**”. Como se observa, é uma experiência “desse modo” que corresponde a percepção das próprias funções da espontaneidade.

Para finalizar este debate introdutório, chegamos à consideração de que, conforme entende Landgrebe (1975), de que os cursos cinestésicos são cursos livres que constituem a espacialidade: coisas materiais e o mundo das coisas. O movimento cinestésico (por ex.: aproximação e distanciamento) se revelaria como originário. O meu corpo, como corpo próprio, estando entrelaçado com a causalidade do mundo das coisas, se apresentaria, portanto, em sua primordialidade e constituição. Por quê? Porque ele passaria a significar como o **ponto zero de orientação** (HUSSERL, 1991). Seria um dos pontos espaciais que possui a sua orientação: um “aqui” e “al”. Portanto, ele não é mais o mero corpo entre outros corpos ou a “mera coisa”. Assim considera-se que todo corpo próprio por meio desta orientação primordial possui a sua referência. É nesse sentido, que a vida humana se encontra na Natureza e se percebe, porque é primeiramente como corpo. Dito isto, passamos agora a dialogar com a fenomenologia da corporeidade em Husserl, especialmente, em *Ideias II* acerca do problema das investigações fenomenológicas sobre a constituição (*Phanomenologische Untersuchungen zur Konstitution*).

Passarei a partir de agora aos horizontes constitutivos do qual Husserl (2005) vai chamar de “constituição da realidade natural homem” (o ser animal) (*Konstitution der Naturrealität Mensch*): onde se edifica os estratos do ser e os anímicos-corporais (a constituição da natureza material). Foi visto nas análises anteriores que na experiência do objeto material-espacial o corpo se põe como órgão perceptivo que experimenta. É neste momento que Husserl vai considerar o desvelar dos horizontes da constituição da corporeidade, estabelecendo em primeira análise, que o corpo, ele mesmo, se experimenta espacialmente como corpo corporal (*Leibkörper*) (HUSSERL, 1991). O ato de se tocar ou apalpar, como um experimentar externamente, em certos limites, nos coloca frente a frente com a nossa condição de coisa material. Neste primeiro nível Husserl exemplifica as situações de aparições tácitas visuais.

Ao tocar a mão esquerda, se tem referências localizadas no corpo, isto é, é a mão direita que a toca. Temos com isso, o local-corporal-espacial. Sucessivamente, se a machuco, belisco, toco ou é tocada por um corpo alheio, as sensações nos conduzem a um ponto de localização corpóreo. Husserl então vai dizer que a mão machucada, teria portanto, seu local de dor e sofrimento: haveria uma afetação local. Além do mais, tocar e ser tocada colocaria em evidente ambos os corpos em sua qualidade de extensão, revelando por outro lado, a localização de afetação que compete a cada uma a partir de uma produção de efeitos. Com efeito, Husserl (2005) vai considerar que toda localização se define por sua posicionalidade de afeto, ou melhor, por uma **corporeidade situada**. O corpo, desse modo, se definiria por duas maneiras: 1) como coisa física (*physiches Ding*), pois teria sua extensão, propriedades reais, dureza, cor etc. 2) Por outro lado, me encontrando nele, sinto ele, dentro dele, se revelaria não somente estas qualidades supracitadas, mas também, sensações de calor, frio na mão etc. A roupa que cobre a superfície do meu corpo, não se apresentaria tão somente em sua qualidade de

extensão, mas esta que me aperta, que a estico “para lá” e “para cá”.

Cotidianamente, volto-me para a minha mesa de estudo e me deparo com as coisas físicas. Pego o meu cachimbo com suas propriedades físicas e assim ele se volta para mim: um cachimbo talhado, com fissuras, de madeira e duro. Ele, portanto, encontra-se localizado em minhas mãos e tocado pelos dedos. Ao retirá-lo da mesa, levo à minha boca, já aceso: a sua fumaça preenche a paisagem do meu rosto, lugar de sua nova localização de afeto corporal: a boca, os olhos, o olfato. A partir de um novo movimento espacial e corporal, o meu cachimbo, deixa de ser um “mero cachimbo” (corpo físico), ainda que continue como tal, para se tornar o cachimbo colombiano, preenchido por um tabaco aromatizado, apreciado no quintal de casa (que se encontra no fundo), cheio de árvores e sabiás cantarolando. Assim, vimos a dimensão dupla das sensações e suas singularidades de afetos, tendo o corpo como o campo de localização e, por outro lado, desvelando a distinção de sua condição primordial às coisas físicas-materiais. Nesta primordialidade, Husserl (2005) vai entender o corpo como o órgão da vontade e liberdade, pois a coisa não teria esta propriedade fundamental. Seria ele o único “objeto” que possuiria movimentos imediatos e voluntários, tendo a capacidade de movimentar os outros corpos. O corpo próprio (*Leib*), portanto, são movidos de modo imediato, espontâneo e livre: há nele um “eu livre”. E partir deste eu, compreende Husserl (1991), pode se constituir múltiplas séries de percepção, ou seja, o mundo dos objetos, o mundo das coisas corpóreas-espaciais: assim, o corpo, ressaltado, é o “campo de localização” (*Lokalisationsfeld*). Tendo esta capacidade de se mover livremente, o corpo próprio e vivido pode conhecer o mundo. Esta capacidade se revelaria agora como “Eu posso” (*ich kann*).

Eu estou somaticamente aqui, centro de um **mundo** primordial orientado em meu redor. Com

isso, a minha inteira propriedade primordial tem, enquanto mônada, o teor de sentido do aqui e não de um ali qualquer, determinado, que se modifica por meio da introdução de um qualquer **eu posso e eu faço** (HUSSERL, 2013, p. 157, destaques no original).

Pois bem, a constituição das coisas e dos objetos não permanecem somente no nível das sensações sensíveis e nas localizações espaciais dadas na intuição imediata. Cumpre papel fundante, ao que Husserl vai chamar de sentimentos sensíveis, pois elas operam igualmente outros estratos de constituição: o prazer, a dor, o bem-estar, etc. Os atos de valorizar, nesse sentido, estariam alimentados pelas vivências intencionais nas esferas dos sentimentos. Neste ponto, se fossemos avançar, o problema da constituição dos valores se levantaria. Não é o caso. O que Husserl pretende pontuar é que estas vivências desempenham papel tão importante quanto as das sensações originárias que o corpo apreende, porém, neste caso, às vivências intencionais de experiências: e, portanto, constituindo, igualmente, objetos espaciais. Entende-se então que as matérias recebem conformação espiritual e, correlativamente, as sensações a apreensão. Certamente, o exemplo do cachimbo dê conta deste entendimento quando ele deixa de ser um “mero cachimbo”. As interligações de percepções conduzem, como possibilidades, aos juízos de percepções.

O corpo, como já se pontuou, pode ser apercebido externamente desde as formas de afetação primária, com os seus estratos de sensações localizadas, até aqueles se encontram no campo visual. Todavia, circunstâncias reais se juntam às propriedades reais e somariam o corpo material com a alma. Estes estratos correlativos de constituição, segundo Husserl (2005), compõem ao que chamará de “matéria da consciência”: uma apreensão realizadora que alimenta os estados de ânimo. Em outras palavras: embora seja eu um corpo, um eu que possui a sua primordialidade frente às outras coisidades materiais,

não abandono a coisa físico-material que ainda sou. E é esta condição primária quem cria possibilidades dos eventos de consciência. É preciso considerar que o fluxo da consciência pode cumprir uma via contrária: realizar eventos que alcancem a corporeidade. Se olharmos para a realidade, ela não é outra coisa senão os estratos destes eventos alimentados pelos os estados de ânimo. Assim, Husserl (2005) vai considerar: toda alma é um “eu ânimo” que tem seu corpo próprio (*Leib*).

Recapitulando: o corpo próprio não é um mero objeto (a coisa material) pois ele contém: 1) campo de localização de sensações; 2) emoções afetivas; 3) órgãos sensoriais. Assim, a primordialidade do corpo próprio torna-se o terreno fundamental da dação real da alma e de um eu. Vimos, por outro lado, que no mundo material se constitui o sujeito de capacidades anímicas, de faculdades livres e de vontades. Pode-se afirmar: ele não é um mero membro da natureza, como qualquer outra coisa material. Ele resguarda para si um centro de orientação: todo o perceptivo teria uma certa orientação; todo o ser espacial se vale de sua corporeidade como local de referência, própria e alheia; ele participa de um mundo circundante (*Umwelt*) que lhe oferece validações.

Portanto, finalizo esta seção ao afirmar novamente: o corpo é o ponto zero (*Nullpunkt*) de orientação (HUSSERL, 1991; 1994; 2005). Ele é um dos pontos espaciais, mesmo referente ao que não é visto. Assim, encontra-se sempre determinado no modo de um “aqui” que lhe pertence, por outro lado, o “ali” como o entorno (fora de si). Para Husserl todas as coisas do mundo circundante possuem a sua orientação mediante a primordialidade do corpo próprio. E esta correlação – corpo e mundo circundante – fundam os pontos de referência. Mesmo dotado de uma capacidade livre de se movimentar, isso não significaria, alterações, pois o corpo próprio, a partir de sua orientação primordial – sempre recorre ao seu local-espacial, ao seu lugar objetivo: seu eu, seu corpo (HUSSERL, 2005). Ir ao quintal para fumar meu cachimbo não remete a um outro

lugar ou ao “mero quintal”, mas sim, “este-para-mim”, com suas paisagens intencionais e propriedades reais de afeto: as coisas estão “aqui” e “ali”, as árvores, o céu, as folhas, o mato, a terra, os animais, a sombra, o frescor.

Considerações para uma fenomenologia geográfica da corporeidade

Ao alcançarmos o sujeito e o seu mundo circundante por meio da constituição fenomenológica da corporeidade, e não menos, da espacialidade, entende-se que o fenômeno geográfico já se apresenta em sua forma elementar e fenomenológica. Talvez, eu já esteja falando da constituição de uma **consciência geográfica**. Porém, deixo este tema para um ensaio que está por vir. Porém, cabe pontuar algumas questões, segundo as análises iniciais de Husserl (1994) em “Problemas fundamentales de la fenomenologia”. Cada eu tem um espaço-temporal que nos circunda, que percebe de forma imediata e recorda, que “sabe”. Ele não desconhece o limite de seu entorno existente devido ao que lhe pertencer encontra-se na esfera de seu mundo primordial e familiar: tendo o corpo como orientação.

Tudo o que é corpo para nós aparece referido a ele, tem uma certa orientação espacial em relação a ele que é continuamente consciente dele: como direita e esquerda, na frente e atrás, etc., e, da mesma forma, temporariamente, como agora, antes ou depois (HUSSERL, 1994, p. 50)⁵.

É sobre a base da experiência, como há anos vem trabalhando a geografia humanista-fenomenológica, que todo o eu, que possui o seu corpo próprio, se distingue e se

5 Tradução livre de: “Todo lo que nos es cuerpo aparece referido a él, tiene con relación a él una cierta orientación espacial que le es continuamente consciente: como derecha e izquierda, delante y detrás, etc., y, del mismo modo, temporalmente, como ahora, antes o después”.

orienta sobre o solo pré-predicativo do mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Em cada mundo circundante (*Umwelt*), o seu e o meu, há uma certeza de ser como convicção (*Überzeugung*) (HUSSERL, 2015; 1939). É a condição do “al”, a crença de que os objetos “já” se encontram à disposição *a priori*, isto é, na sua condição de pré-doação na simples certeza. “Cada eu se encontra como o centro ou, por assim dizer, como o ponto zero do sistema de coordenadas a partir do qual pensa, ordena e conhece todas as coisas no mundo, tanto as já conhecidas como as que não são”⁶ (HUSSERL, 1994, p. 52).

No entanto, em cada mundo circundante esta certeza de ser, suas validades e valores recorrem constantemente as sensações primárias ou originárias do corpo próprio. Revelam, além de tudo, não somente ao que pertence a esfera da minha propriedade, mas um **entorno**: o corpo alheio (que são pontos de entorno). Cabe considerar, que o meu corpo não é somente ele um centro, mas todo este entorno possui as suas primordialidades corpóreas: todo corpo próprio tem seu centro de orientação. Estamos alcançando, com isso, problemas em torno da empatia e da constituição da intersubjetividade: as relações que envolvem o mundo primordial e o mundo alheio. Por este motivo não irei avançar, por hora, nestas questões, pois elas requerem uma atenção especial. Até aqui já desvelamos a **geograficidade de uma corporeidade situada**, um sujeito constituído e constituinte em seu mundo primordial perante um “aqui”. Waldenfels (2001) em seu texto “Leibliches Wohnen im Raum” lança a pergunta: que é este ou o “aqui”? À primeira vista esta expressão nos remete a uma ocasionalidade qualquer sem nos conduzir a sua concretude e materialidade mundana. Por este motivo, Waldenfels pontua que o seu sentido só se revela concretamente mostrando. A não vivencia e experiencia deste “aqui” impossibilitaria um alcance

⁶ Tradução livre de: “Cada yo se encontra a sí mismo como centro o, por así decirlo, como punto cero del sistema de coordenadas desde el que piensa, ordena e conoce todas las cosas del mundo, tanto las ya conocidas como las que no son”.

de sua expressão. Isso levaria um mero gesto linguístico e vazio.

É por este motivo que autor entende que o “aqui” é fundamentalmente uma enunciação: um ponto que marca, que inscreve, pois remete a alguém que se expressa “aqui” e não em outro lugar. Porém, o “aqui” não é a mera expressão linguística, mas revela a própria expressão máxima do corpo, onde ele se encontra. Portanto, Waldenfels entende que o **lugar do corpo** encontra-se como um lugar genuíno do discurso e de revelação do que se mostra e se expressa: o “aqui” tem sua referência em um corpo, em um “agora”. Na perspectiva de uma espacialidade fenomenológica, podemos afirmar que o corpo é próprio de um sujeito que se encaixa e se encontra no mundo. Apesar de toda contingência dos objetos e coisas do mundo, eles sempre possuem uma posição relativa a nós, numa condição espaço-temporal e espiritual (HUSSERL, 1973).

O corpo como centro de orientação se revela, como já se percebe, um absoluto. O que implica dizer isto? Ele é um *Topos* que explora o mundo. Por outro lado, o espaço perde a sua condição ontológica, como já a muito se argumentou, para se tornar um sítio originário, pelo qual o corpo próprio determina as suas possibilidades de apreensão interna e externa. Assim, o espaço é condição de possibilidades dos sistemas cinestésicos e também co-originário do corpo, que ainda não é objetivo ou objetificado, conforme trata os estudos materialistas na geografia. Primordialmente, o corpo é o primeiro estado da ação do sujeito, pois como já vimos, tem a sua capacidade livre. Pontuei que o corpo sempre busca a sua familiaridade, que recorre ou constitui seus pontos de referências, espacializando e mundializando seu entorno. Por exemplo, numa manhã sai para conhecer o centro comercial de Limeira. Até então, novo na cidade. Sem recorrer a ajuda de um mapa, decidi ir caminhando. No decorrer do percurso expus o meu corpo a experimentar e experimentar o trajeto, visando, por outro lado, reter intencionalidades, referências e localizações: a “árvore que toquei na esquina”, o “banco da praça”, o “muro amarelo”, a “subida” e a “descida” da rua, o “pipoqueiro com seu cheiro”. Ao voltar para a casa, a espacialidade se encontra de modo

“avesso”. Todavia, a minha corporeidade-espacial constitui um percurso de referências. Não era em si a árvore a referência, mas a relação do meu corpo com ela (aquela própria e não outra: um entre). Assim, passamos a entender que não há um centro privilegiado, externo, fora, mas sim, um “desejar” deste corpo próprio e vivido.

Os importantes estudos sobre o corpo e o lugar e seu “acontecer poético” que De Paula (2015) nos apresenta, reafirma o corpo em sua fenomenologia situada. Para a autora este acontecer se deve ao corpo que informa, que é afetado pelo lugar, sensível a ele, isto é, pressupondo um indivíduo-sensível-ao-lugar. De Paula vai considerar, portanto, que o corpo é uma “condição ontológica”, pois seríamos lugares ao mesmo tempo que o encontramos. No entanto, do ponto de vista hermenêutico o argumento ontológico do corpo tem suas razões, todavia, não por uma fenomenologia constitutiva: o corpo constitutivamente não é uma possibilidade; ele é “aqui” e “agora”: uma condição. A sua mundialização e cotidianização é o que torna o ontológico possível. Ainda que De Paula alcance uma fenomenologia do corpo, não ultrapassa as dicotomias categoriais geográficas ao tornar o Lugar um conteúdo apriorístico. Em geral, o geógrafo não salva os sujeitos de suas grelhas categoriais, pois ele encontra-se sempre determinado pelo o espaço, lugar, paisagem, região, território.

Para além das categoriais – desafio para qualquer geógrafo de base fenomenológica – Marandola Jr. (2018) vai sugerir a constituição de um “corpo geográfico” que permitiria um “olhar geográfico”, isto é, para além do “olhar do geógrafo”. Este “olhar geográfico” implicaria a relação situacional do ser-no-mundo como um horizonte ontológico que conduziria o “encarnar o geográfico”. Certamente, as possibilidades de uma geografia fenomenológica que aqui se propõe não me deixam, por hora, pressupor a ideia de um **“geográfico que nos habita”**, ou seja, encampar uma espécie de idealismo ou “essencialismo metafísico” geográfico. A subjetividade mundana do ser-no-mundo situado, tem suas razões quando busca interpretar o sujeito que deseja se

realizar. Os argumentos ontológicos, já algum tempo, têm buscado pensar e transformar a condição humana, como podemos ver em Sartre (sobre a Liberdade) e Heidegger (ontologia fundamental do *Dasein*), por exemplo.

O corpo só existe no mundo-da-vida (*Lebenswelt*) e vice-versa, na sua objetividade e afetividade. Isso quer dizer: toda subjetividade que é corpo é, igualmente, intersubjetividade. Dito isto, a realidade geográfica é pressuposta por este mundo primordial. O corpo é o nosso limite, nossas angústias e conquistas. Nesse sentido, o mundo-da-vida encontra-se originariamente na base fenomenológica da espacialidade e, sobretudo, do *Topos* corporal como condição do pré-geográfico. Ele faz ascender “as coisas mesmas” abrindo para as eidéticas, as constituições significativas e intersubjetivas. Nunca é um projeto pré-definido, mas sempre o horizonte que estabelece uma linguagem comum, que oferece base para o espaço-temporal do mundo circundante. Por isso, o nosso corpo vivido, preenchido pelas intencionalidades de toda espécie, tem suas capacidades não só de vontade, mas de ação e afetação (emoção e sentimentos). Ele recusa e encontra-se para além de qualquer “centro absoluta de coordenadas” objetificado ou idealizado por alguma espécie de racionalismo positivo. Portanto, isso implica dizer: o corpo próprio não é mera coisa material, e mais importante, a Terra não é um corpo entre outros corpos. Ela é arca originária (*Ur-Arche*), o solo vital por onde se desvela toda a problemática e possibilidade fenomenológica da espacialidade e da corporeidade geográfica. Reflexões estas que serão desenvolvidas em texto posterior.

Referências

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

DE PAULA, Fernanda Cristina. sobre geopoéticas e a condição corpo-terra. **Geograficidade**, v. 5, 2015.

ENTRIKIN, J. Nicholas Contemporary Humanism in Geography. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 66, n. 4, p. 615-632, 1976.

FERREIRA, Rafael Bastos. As estruturas do mundo-da-vida e seu significado para a Geografia. **Anais...** XI Encontro Nacional da ANPEGE, Presidente Prudente/SP, 2015.

FERREIRA, Rafael Bastos. Husserl, mundo-da-vida e geografia. **Rev. abordagem gestalt**, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 119-126, dez., 2016.

FERREIRA, Rafael Bastos. Investigações iniciais sobre geografia fenomenológica. **Revista Geografias**, v. 27, n. 3, p. 93-109, 2020.

HOLZER, Werther. A geografia humanista: uma revisão. **Espaço e Cultura**, Edição comemorativa, p. 137-147, 2008.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Parte 1. Trad. Pedro M. S. Alves; Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**. 1. ed. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: Introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Marcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Trad. Antonio Ziri6n. México: Fondo de Cultura Econ6mica, 2005.

HUSSERL, Edmund. **Ideen zu einer reinen phanomenologie und phanomenologischen philosophie**: phanomenologische untersuchungen zur constitution. Zweites Buch. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

HUSSERL, Edmund. **Sur L'intersubjectivit6 I, II**. Trad. Natalie Depraz. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

HUSSERL, Edmund. **Ding und Raum**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1973.

HUSSERL, Edmund. **La tierra no se mueve**. Trad. Augustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Compludense, 1995.

HUSSERL, Edmund. **Problemas fundamentales de la fenomenología**. Trad. César Moreno; Javier San Martín. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

HUSSERL, Edmund. **A filosofia como ciência de rigor**. Trad. Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.

HUSSERL, Edmund. **Erfahrung und Urteil**: Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Prag: Academia Verlagbuchhandlung, 1939.

INGARDEN, Roman. El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva em Husserl. In: **Husserl - Cahiers de Royaumont**. Trad. Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968. p. 215-233.

LANDGREBE, Ludwin. **Fenomenología e história**. Trad. Mario A. Presas. Caracas: Monte Avila Editores, 1975.

MARANDOLA JR., Eduardo. Olhar encarnado, geografias em formas-de-vida. **GeoTextos**, v. 14, n. 2, p. 237-254, 2018.

MARANDOLA JR., Eduardo. Fenomenologia e pós-fenomenologia: alternâncias e projeções do fazer geográfico humanista na geografia contemporânea. **Geograficidade**, v. 3 n. 2, p. 49-64, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1976.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Husserl y los límites de la fenomenología. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Filosofía y lenguaje**. College de France, 1952-1960. Buenos Aires: Proteo, 1969. p. 125-133.

MORAN, Dermot. **Introduction to phenomenology**. London; New York: Routledge, 2002.

MOURA, Carlos Aberto Ribeiro de. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

SOKOLOWSKI, Robert. **The formation of Husserl's concept of constitution**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

UNWIN, Tim, **El lugar de la Geografía**. London: Longman, 1992.

VONGEHR, Thomas. A short history of the Husserl-Archives Leuven and the Husserliana. In: **History of the Husserl-Archives Leuven/ Geschichte des Husserl-Archivs**. Springer, Dordrecht, 2007. p. 99-126.

WALDENFELS, Bernhard. Leibliches Wohnen im Raum. In: SCHRÖDER, Gerhart; BREUNINGER, Helga (Hg.). **Kulturtheorien der Gegenwart**: Ansätze und Positionen. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2001. p. 179-202.

ZAHAVI, Dan. **Husserl's Phenomenology**. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.



LUGAR GEOPSÍQUICO: O ENCONTRO DO LUGAR DE YI-FU TUAN COM A DIMENSÃO PSÍQUICA DO INCONSCIENTE

Juliana Maddalena Trifilio Dias

Naquela noite, voltei com Winnie para o número 8115 em Orlando West. Foi só então que eu sabia no meu coração que eu tinha deixado a prisão. Para mim esse endereço foi o ponto central do meu mundo, o lugar marcado com um X em minha geografia mental.

Nelson Mandela (2012)

Geografia Humanista de base psicanalítica. O que isso significa? Resposta direta: um encontro. Um encontro entre **referências** clássicas na Geografia Humanista com referências clássicas na Psicanálise. Um encontro que reflete uma filiação teórica no sentido da cadeia de **transmissão** (DIAS, 2020). Um encontro que apresenta outro caminho epistêmico. Um encontro que

apresenta a Psicanálise como outra possibilidade de base **epistemológica** na Geografia Humanista em diálogo e filiação aos geógrafos humanistas clássicos.

Este encontro pôde receber três grifos: referências, transmissão e epistemologia. O encontro gerou continuidade conceitual em uma cadeia de transmissão e para destacar em perguntas com respostas diretas, temos: Qual conceito? Qual continuidade? Qual cadeia de transmissão? As perguntas se encontram no **lugar geopsíquico** (DIAS, 2019), então, seguiremos nesse fio.

O termo conceitual lugar geopsíquico foi apresentado e defendido na tese intitulada “Lugar geopsíquico: contribuições da Psicanálise para uma epistemologia da Geografia” (DIAS, 2019), no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Unicamp no ano de 2019. Embora novo, este conceito se constituiu em ligação ao conceito de lugar de **Yi-Fu Tuan** e nasce de questões tecidas em continuidade e aprofundamento com esta perspectiva. Durante aquela escrita, duas cadeias de transmissão se presentificaram no conceito de lugar geopsíquico. Uma cadeia ligada à incorporação da dimensão subjetiva no fazer geográfico de geógrafos humanistas clássicos (DIAS, 2020) e outra em um fio psicanalítico a partir e com as grandes referências de Sigmund Freud e Jacques Lacan.

O conceito de lugar geopsíquico não está avulso na ciência geográfica, está inserido em uma filiação teórica, inclui seus antecessores e, ainda assim, inaugura uma perspectiva teórica. Então, vamos seguir pelo fio do lugar geopsíquico no encontro com o conceito de lugar de Yi-Fu Tuan.

O que nos une aos lugares? Entre tantas perguntas, essa sempre me acompanhou e foi se desdobrando em outros questionamentos. Talvez ela nos coloque diante da radicalidade do encontro entre lugares e cada de um

de nós. Dito de outra forma, a pergunta me moveu em direção à compreensão do humano na relação com e nos lugares.

Em cada movimento que realizamos há o que Freud (2011a), chama de investimento libidinal em direção a um objeto que nos causa, nos atravessa, nos move. Do mesmo modo, este movimento está ligado à falta, uma falta que nos move (DIAS, 2020). Então, vamos circular o que estou nomeando como essa falta movente.

Nós, geógrafos e geógrafas, estamos há algumas décadas reproduzindo definições sobre lugar, ampliamos lateralmente os estudos, os significados e realizamos desdobramentos associadas às máximas geográficas que estão presentes na produção do conhecimento geográfico. O nascimento do conceito de lugar geopsíquico está nesse bojo com perguntas que tencionam essas máximas geográficas reproduzidas a partir do pensamento de Tuan. Destacarei quatro máximas no caminho de construção conceitual do lugar geopsíquico. Neste caso, a questão não se coloca em reproduzir ou não determinado autor, mas como podemos seguir, dialogar e aprofundar o pensamento de um mestre.

Yi- Fu Tuan é um geógrafo e sua obra ultrapassa delimitações de campo do saber, sendo conhecido e lido por estudiosos de diversos campos. Talvez essa capacidade já tenha me capturado desde os primeiros contatos com “Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência” (TUAN, 2013) e “Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente” (TUAN, 2012).

Essa capacidade de dizer para outras áreas do saber nos permite aumentar nosso campo de diálogo e pesquisas, desde que possamos nos mover em direção a perspectivas que nos faltam, mas que estão presentes em outros campos. Tuan fez isso ao ler autores de diferentes

campos e, de alguma forma, nos convida a fazer o mesmo, como leitores de sua obra. Este é um importante fio que passa por ele, mas que segue com diferentes possibilidades que não estão aprisionadas em sua obra. Se enfatizo a cadeia de transmissão, estou a me referir admiração por sua obra, pelo modo como sua produção produz efeitos entre geógrafos e não-geógrafos, no entanto, as máximas reproduzidas seguem no horizonte do movimento. É com Tuan, mas em movimento.

Yi-Fu Tuan é um geógrafo humanista no mais belo sentido dessa combinação de significantes, e não apenas por ser um dos precursores da Geografia Humanista, mas por sua reflexão voltada para o entendimento da humanidade e atitude humanista para a ciência geográfica (DIAS, 2019). Para Letícia Pádua (2013, p. 15), “a geografia de Tuan é uma procura para encontrar os sentidos universais nas experiências particulares”.

O lugar é criado por seres humanos para propósitos humanos. Cada fileira de árvores ou de casas existia originalmente como uma ideia, que depois se tornou realidade palpável. Um edifício, um parque ou uma esquina de rua, no entanto, não subsistem como lugares simplesmente porque são realidade tangível e foram concebidos originalmente como lugares. Para que resista como um lugar deve ser habitado. Isto é uma trivialidade, a menos que examinemos o que significa “habitado”. Viver em um lugar é experienciá-lo, é estar ciente dele tanto nos ossos, como na cabeça. O lugar em todas as escalas, da poltrona à nação, é um constructo da experiência; é sustentado não apenas pela madeira, concreto e estradas, mas também pela qualidade da consciência humana (TUAN, 2018, p. 14-15).

Tuan produziu conhecimento geográfico sobre a construção da noção de lugar e voltou-se para a escala da pessoa e suas relações no mundo. A partir dessa

perspectiva de Tuan (1975a, p. 165, destaques no original), o lugar precisa ser vivido, experimentado, experienciado. O geógrafo já na década de 1970¹ assumia o lugar que nos encarna “nos ossos e na **mente**” e pela “qualidade da consciência humana”. Já estava presente a sinalização de que o lugar está para além da materialidade, ao mesmo tempo, em que existe nela, com ela. Hoje, com base psicanalítica, podemos considerar os efeitos do Inconsciente e adensar o que está posto na relação entre consciência e lugares e entre corpo e mente (TUAN, 2014a).

Tuan colocou luz na experiência humana no espaço terrestre e em nossas relações com os lugares. Para o autor, a “experiência é um termo que abrange as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade” (TUAN, 2013, p. 17).

Dessa forma, o lugar como fruto da experiência humana foi algo inovador para a ciência geográfica e há algumas décadas as pesquisas já têm sido realizadas neste bojo. Lugares que enfaticamente foram diferenciados dos espaços e que se tornaram centrais nos estudos humanistas-culturais na Geografia.

À medida que sua definição de lugar foi se propagando, algumas máximas de seu pensamento foram ganhando visibilidade e presença nos textos acadêmicos. A escolha e ordenação das máximas não são por hierarquia, mas pelo modo como estiveram presentes na constituição conceitual de lugar geopsíquico. Vamos seguir com quatro máximas geográficas.

A primeira máxima está ligada ao termo topofilia. O geógrafo Yi-Fu Tuan (2012, p. 19, destaques acrescentados) adota de Gaston Bachelard (2005) o termo topofilia como **“o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico.**

¹ O texto original (TUAN, 1975a) foi traduzido para o português somente décadas mais tarde, em 2018 (TUAN, 2018).

Difuso como conceito, vivido e concreto como experiência pessoal”. Esta definição clássica e mundialmente citada (MARANDOLA JR., 2013), é uma máxima entre geógrafos que trabalham com o termo. A afirmação não é um juízo de valor, mas a sinalização de que a repetição de uma citação clássica a colocou em um patamar indiscutível. Indiscutível em dois sentidos: primeiro, porque a definição de Yi-Fu Tuan é referência em diversos países, um marco para o pensamento geográfico, uma ideia que transcendeu a própria obra na qual está inserida e a abertura para considerarmos os lugares para além da materialidade (DIAS, 2019). O segundo pela associação entre palavras indiscutível e máxima. Temos discutido nossas máximas geográficas que repetimos?

Apesar de avançarmos na discussão sobre topofilia, nós geógrafas e geógrafos ainda podemos aprofundar e adensar na riqueza da própria definição do termo. Ou seja, a reflexão é com Tuan como grande referência e, ao mesmo tempo, estamos com sua teoria em movimento.

A grandeza da perspectiva de Tuan que une pessoas e lugares é possível ser destacada no lugar que encarna experiências e aspirações de um povo, que é entidade única e que recebe significado através das pessoas (TUAN, 2013). O geógrafo nos abriu a possibilidade de considerarmos o lugar para além de um ponto de localização e, desde então, produzimos inúmeras pesquisas acerca da percepção, sobre experiências, sentidos e significados de lugares para grupos ou pessoas individualmente. Para Tuan (2013), a constituição dos lugares por meio da experiência reforça a condição do lugar em sua singularidade.

Essa singularidade da experiência está ligada ao modo único de ser e estar na Terra. Então, retomo e atualizo uma pergunta que se apresentou no doutoramento: como nos relacionamos e estabelecemos laço? Vamos seguir em diálogo com conceitos e termos psicanalíticos.

Com uma resposta curta e simplificada poderia dizer que com a libido e o processo de identificação

estabelecemos laços, mas não apenas. Para Freud (2011a), cada um de nós é componente de muitos grupos e estabelecemos muitos laços por identificação que nos constituem. No entanto, um tipo de laço foi fundamental para iniciar no movimento teórico na compreensão do lugar geopsíquico: o laço entre analista e analisante. Nesse laço, especificamente, a transferência é fundamental e não pressupõe uma relação em reciprocidade ou em paridade. A transferência não é um termo exclusivo da psicanálise, está no cotidiano, mas partir das especificidades psicanalíticas nos ajuda na compreensão das relações que estabelecemos com os lugares.

Freud em 1912 escreveu o texto “Dinâmica da transferência”, mas podemos encontrar a temática por toda sua obra. A afirmação inicial de seu texto é que todo ser humano adquire um “modo característico de conduzir a vida amorosa, isto é, as condições que estabelece o amor, as pulsões que satisfaz então, os objetivos que se coloca” (FREUD, 2010a, p. 134).

Para Freud, “a transferência é apenas desvelada e isolada pela análise. É um fenômeno humano geral, decisivo para o êxito de toda influência médica, e inclusive governa as relações de uma pessoa com seu ambiente humano” (FREUD, 2011b, p. 124). Ao nos aproximarmos desse conceito psicanalítico, podemos realizar uma torção como possibilidade de pensá-lo na epistemologia da geografia.

A transferência é um vínculo afetivo intenso, que se instaura de forma automática e atual, entre o paciente e o analista [...]. A transferência positiva, em virtude da confiança do paciente, permite que o paciente fale mais facilmente sobre coisas difíceis de serem abordadas em outro contexto (CHEMAMA, 1995, p. 217-218).

Estamos diante de um conceito que envolve confiança, vínculo afetivo intenso, sentimentos que se deslocam e a possibilidade de se dirigir e escutar alguém. O modo como estabelecemos relações com as pessoas também é

transferencial. Os sentimentos associados às relações vão variar porque as pessoas não amam as outras da mesma forma.

Para Freud (2010b, p. 222), o amor consiste em ele não possuir “uma só característica nova, oriunda da situação presente, mas se constitui inteiramente de repetições e decalques de reações anteriores, infantis inclusive”. Geograficamente sinalizo que as pessoas estabelecem relações transferenciais entre si e estas relações incidem no modo como os lugares são constituídos para cada um (DIAS, 2019).

O lugar geopsíquico é constituído e vivido através das relações significativas que estabelecemos com as pessoas (DIAS, 2019). A pesquisa na tese indicou que as pessoas com as quais temos um forte vínculo transferencial tornam-se o lugar. Existe um enlace entre as pessoas e os lugares, e por meio da transferência a pessoa liga e associa alguém a determinado lugar, fazendo com que, para ela, o lugar se torne a pessoa (DIAS, 2019). Isto incide diretamente no modo como nos deslocamos no mundo, nos lugares onde trabalhamos, onde passeamos, onde almejamos conhecer e lugares que optamos por evitar. Esta incidência recai sobre formas de nos ligarmos à Terra. A transferência é inerente ao humano, é dispositivo de trabalho analítico, mas também incide no modo como nos relacionamos com os lugares geopsíquicos. É por meio da transferência que pessoas são associadas aos lugares (DIAS, 2019).

Retomando a máxima sobre topofilia, o elo afetivo entre pessoa e lugar ocorre por meio da transferência. O elo afetivo não é sinônimo de um determinado sentimento pelo lugar, mas é a vinculação entre pessoa e lugar. Essa vinculação pode ocorrer por algo que marca e atravessa o sujeito em sua experiência vivida. Uma vinculação através da qual o elo pode ser marcado por qualquer afeto, e não apenas, por afetos conhecidos como bons ou positivos no senso comum.

A segunda máxima que escolho para este texto está pautada na afirmação do **lugar como centro de significado construído pela experiência** (TUAN, 1975a). Esta definição, inúmeras vezes citada, nos aponta que o lugar não é toda ou qualquer localidade, mas aquela que tem significância afetiva para alguém ou grupo de pessoas (DIAS, 2019). Um lugar como centro de significado, como lugar da experiência e com vínculo afetivo. Mas outra pergunta movente na tese foi: o que é um centro de significado?

Vamos aprofundar e nos voltar para a pessoa que nomeia o lugar e lhe atribui significado. Desse modo, não se trata de qualquer localidade, porque a variação de significados está na pessoa. Então, se a singularidade do lugar está em cada um de nós, será assim que diferenciaremos localidades e não os lugares que serão diferentes em si (DIAS, 2019). Caso contrário, em tese, qualquer localidade poderia ser centro de significância por ela mesma. Se a variação e intensidade da experiência estão na pessoa, então, qualquer lugar que ela estabeleça relação e vínculo afetivo, poderá ser centro de significado porque cada um vive esta possibilidade (DIAS, 2019). Entretanto, muitas perguntas ainda foram feitas e aqui são retomadas. Como um lugar torna-se um centro de significado? Sempre li e ouvi que o lugar é um espaço de afeto. Mas por quê? O que afeta? Como afeta? Como algo transforma ou significa um espaço em lugar?

Para puxar um fio nessas questões, o lugar geopsíquico se constitui e se apresenta por meio de mecanismos psíquicos como a condensação e o deslocamento. Diante de tantas substituições, repetições, representantes, significantes, metáforas e metonímias, o lugar não é idêntico e não existe como original (DIAS, 2019).

Tuan (1978) trabalha com a ideia de signo afetivo associado a objetos dispostos das cidades que podem provocar distintas reações, como um semáforo vermelho qualquer, por exemplo. Vou seguir com a perspectiva lacaniana de significante, que são palavras que nos marcam, nos constituem, dizem de cada um de nós,

dizem em nós, estão em cadeia e em nosso repertório. Se, naquele texto, Tuan aponta para o próprio objeto na cidade ao ser visto por alguém em uma noite de nevoeiro, o que aponto é para a expressão sinal vermelho, que nomeia o objeto exemplificado. Para cada um de nós poderá nos dizer algo e, ao estarmos diante desse objeto em uma cidade, nossa relação ou não com esta palavra irá estar presente no modo como nos relacionaremos com este objeto. Para Tuan (1978), este objeto poderia até nos despertar algo, mas sua funcionalidade é que marcaria nossa percepção e reação sensorial à luz vermelha. Estamos em planos distintos olhando para o mesmo semáforo vermelho, ele pelo objeto na cidade e nossa relação consciente, e eu pelo significante e nosso modo de relacionar com o objeto com nossa consciência e inconsciente.

Para Tuan (1978), os processos metafóricos no pensamento e na imaginação não estão claramente entendidos por nós, no entanto, contemporaneamente Jacques Lacan também avançava nessa reflexão sobre processos metafóricos e metonímicos de nossas atividades psíquicas. Para Tuan (1991, p. 685): “A fala é um componente da força total que transforma a natureza em um lugar humano”². Vamos seguir com mecanismos psíquicos, ampliando essa perspectiva de fala, para significante, para palavra, para dizer endereçado, para linguagem na constituição dos lugares.

Na virada do século XIX para o XX, Freud (2019) publicou “A interpretação dos sonhos” e nos descreveu mecanismos psíquicos que operam no trabalho onírico. Esse trabalho do sonho nos apresenta conteúdos manifestos, através dos quais podemos narrar o que sonhamos, e também possui o conteúdo latente a partir de nosso material inconsciente. Os sonhos não possuem apenas resíduos diurnos do que foi vivido, mas também trazem algo que precisa do sonho para se manifestar.

2 Tradução livre de: “Speech is a component of the total force that transforms nature into a human place”.

O modo como se manifesta um sonho não é idêntico ao vivido nem ao material inconsciente, ainda que sua elaboração contenha os dois traços.

Com o mecanismo psíquico da condensação, elementos latentes podem se apresentar como reunidos em uma unidade no sonho manifesto (FREUD, 2014). Nessa unidade produzida oniricamente, as imagens ligadas à consciência e ao inconsciente se juntam, se sobrepõem, se entrelaçam e se tornam outra. São inúmeras as possibilidades de ligações e muitas vezes um único elemento pode ter sido formado com uma cadeia de representações. Freud (2019) nos exemplifica com um convite para observarmos nossos próprios sonhos e nos pergunta se já sonhamos com uma pessoa com aparência A, com trajes de B, com ações de C, mas que nos faz dizer que sonhamos com a pessoa D (DIAS, 2019). Neste exemplo, quatro pessoas estão misturadas e reunidas em uma única pessoa. O mesmo mecanismo pode produzir a condensação com palavras e nomes que podem gerar inusitados neologismos. Do mesmo modo, o deslocamento no sonho produz deformação, modificação e reordenamento por meio de formações substitutivas que se manifestam.

Se na década de 1970 Tuan estava atento aos signos, símbolos e metáforas, na década de 1990 avançou na associação dos lugares à linguagem. Para Tuan (1991), nós geógrafos nos dedicamos à compreensão do lugar, bem como seus aspectos físicos, históricos, culturais, locais e regionais, no entanto, há uma lacuna ligada à fala. É neste ponto que o conceito de lugar geopsíquico se encontra, como algo inerente e localizado na linguagem. Portanto, para aprofundar na compreensão do humano e na constituição dos lugares, uma aproximação efetiva com os estudos da linguagem se fez necessário. E qual o fio? A concepção de Lacan (1988) sobre o inconsciente estruturado como linguagem e a linguagem como condição do inconsciente (LACAN, 1992).

A elaboração lacaniana do inconsciente estruturado como linguagem também é sustentada por este trabalho do sonho apresentado por Freud, onde as noções de condensação e deslocamento foram desdobradas nos processos de metáfora e metonímia.

O inconsciente é, no fundo dele, estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem. E não somente o significante desempenha ali um papel tão grande quanto o significado, mas ele desempenha ali o papel fundamental. O que com efeito caracteriza a linguagem é o sistema do significante como tal. [...] O significado não são as coisas em estado bruto, aí já dadas numa ordem aberta à significação. A significação é o discurso humano na medida em que ele remete sempre a uma outra significação (LACAN, 1988, p.142).

Lacan, a partir das leituras sobre o Estruturalismo, nos faz considerar que objetos ligados ou agrupados podem fazer surgir princípio de relações ou leis que evidenciam e determinam sua estrutura. Esta ideia de estrutura associada à linguística de Ferdinand de Saussure (2012), concebe a linguagem como sistema de signos, uns dependentes dos outros. Então, pela estrutura, ao mudar a posição de um, altera-se os outros. O signo não tem valor em si, mas possui na relação com os outros.

O signo une significante e significado. O significante se articula entre metáforas, metonímias e tem autonomia em relação ao significado então, novamente estamos falando de elementos que se associam e se substituem (DIAS, 2019). A estrutura subjetiva humana é da ordem do singular e o valor do significante é dado na relação.

Segundo o psicanalista Chemama (1995, p. 197), o significante é o “elemento do discurso, referível tanto ao nível consciente como inconsciente, que representa e determina o sujeito”. Nos constituímos e vivemos com estes significantes atuando, por este algo que fala em nós. Quais lugares dizem de você? Quais lugares estão

em seu discurso? O que um lugar diz de outro lugar? Qual lugar possui valor não em si, mas na relação com outros lugares?

Tuan (2014b, p. 2) ao proferir uma palestra disse ao público: “Seu corpo está realmente aqui. Sua mente, entretanto, pode estar em outro lugar. Estou disposto a apostar que alguns alunos nesta sala já a deixaram para comer pizza ou fazer sexo em outra parte da cidade”³. O lugar geopsíquico encadeia lugares e nos permite estar em um lugar e se lembrar de outro; estar em um lugar com a sensação de outros lugares; descrever um lugar com características de outros lugares e juntar, agrupar, condensar lugares. Nesse agrupamento, lugares centrais na vida de cada um de nós se presentificam em uma cadeia de lugares, podendo nos despertar sensações agradáveis e desagradáveis, inclusive com a impressão de já conhecer um lugar, embora estivesse lhe visitando pela primeira vez.

Os lugares geopsíquicos se tornam centro de significância marcados pela história de quem os coloca nesse lugar. Nesse enlace, passado e futuro podem se presentificar, lembranças podem emergir e podemos começar uma frase sobre o lugar em que estamos e terminá-la dizendo sobre outro lugar encadeando. O centro de significância está em alguém com uma história lugarizada que enlaça lugares, os encadeia e os fazem deslizar em nosso dizer, sem que isto seja deliberado conscientemente.

Tuan (1975a; 2013) nos indica que o **lugar existe em diferentes escalas, nomeadas desde a poltrona até toda a Terra** ou da “lareira à nação” (TUAN, 2018, p. 4). Esta é a terceira máxima, inúmeras vezes citadas por geógrafos.

³ Tradução livre de: “Your body is indeed here. Your mind, however, may well be elsewhere. I am willing to bet that quite a few students in this room have already left it for pizza or sex in another part of town”.

Considerar a escala do lugar como não fixa e com um intervalo que permite que a especificidade da história de cada pessoa apareça é algo libertador para quem trabalha com pesquisa geográfica (DIAS, 2019).

Vamos seguir com um exercício de imaginação que esteve presente na tese. Partindo da premissa que existe alguém que pode considerar a poltrona ou o país como um lugar, se o intervalo da escala já é vasto, imagine o mundo interior dessa pessoa. Vamos utilizar a própria ideia e escala da poltrona como exemplo. Faça o exercício de imaginar que estamos diante de alguma poltrona eleita como lugar por alguém. A princípio poderíamos nos contentar com esta informação: a poltrona “x” é um lugar para pessoa “y”. Mas é diante dessa poltrona que muitas perguntas surgem e não podemos encerrá-las na ideia que já conhecemos o lugar de alguém. Imagine ouvir alguém que diz “esta poltrona é um lugar para mim”.

O que foi vivido por esta pessoa que nomeia a poltrona como lugar? O que significa poltrona? Quando a poltrona foi identificada como lugar? Quais relações existem entre a experiência vivida por alguém e nomeação da poltrona como lugar? Existe uma poltrona específica? Ao olhar para alguma poltrona, seu lugar-poltrona é evocado? O que a pessoa sente diante de poltronas? Do que se lembra? O que diz?

Estamos diante de um objeto material, visível, localizável, um lugar pertencente ao mundo de alguém. Vamos nos voltar para essa pessoa de nosso exercício imaginativo. Existe alguém que está diante de uma poltrona identificável no mundo externo, mas ao mesmo tempo existe um universo sendo vivido em seu mundo interno. A imagem é alguém e uma poltrona, mas com muitos sentidos a serem explorados sobre o mundo interno dessa pessoa diante da poltrona. Ou seja, a questão não está somente na percepção sensorial e cognitiva da pessoa a este lugar presente no mundo externo, mas o que ocorre em seu mundo interior ao estabelecer o elo afetivo com a poltrona (DIAS, 2019).

A poltrona sempre será lugar? Sempre foi lugar? Não sabemos, mas este alguém que a elegeu é quem poderá se aproximar dessa resposta. Durante o desenvolvimento da tese pude identificar que o sujeito da pesquisa e o lugar não exercem a mesma força um para o outro. Mesmo que, geograficamente, tendesse a aumentar a intensidade de força do lugar sobre o sujeito da pesquisa, também não o farei. O que indico é que, no jogo de forças, o sujeito da pesquisa possui maior intensidade sobre o lugar do que o lugar sobre ele (DIAS, 2019). A balança neste jogo de forças não é equilibrada.

Se considerássemos apenas o mundo externo, lugares e pessoas exerceriam a mesma força um para o outro. Consideraríamos a pessoa, o lugar e aquilo que está agindo entre eles em virtude dessa relação. Todavia, existem muitas forças internas atuando em cada um de nós ao mesmo tempo em que estabelecemos relações com lugares (DIAS, 2019). Então, nessa perspectiva, a balança desequilibra e pesa para o lado das pessoas.

Ao criarmos laços afetivos com os lugares, estes laços não acontecem somente por aquilo que está entre cada um de nós e os lugares, mas ao mesmo tempo, por aquilo que se passa em nosso mundo interior. Existe um movimento vivido no encontro entre alguém e o lugar, ao mesmo tempo, em que este alguém vive seus movimentos internos que lhe conduzem ao encontro com o lugar (DIAS, 2019).

Outro aspecto central do lugar geopsíquico está localizado na busca pela compreensão do humano a partir das experiências espaciais subjetivas e submetidas à linguagem. Esta busca investigativa, de base psicanalítica, trabalha com o encontro que ocorre na dobra topológica entre os mundos internos com dinâmicas psíquicas e os mundos externos com dinâmicas terrestres. A dobra topológica, de inspiração lacaniana e na faixa de Moebius, nos possibilita considerar o humano e seus lugares como pertencentes à mesma banda ou faixa.

O princípio dessa banda é que se tomarmos uma única faixa e juntarmos suas pontas teremos um cilindro marcado por dois lados, um dentro e outro fora. Mas, se antes de juntarmos as pontas pudermos torcer uma delas, a faixa se formará com uma única banda em que dentro e fora fazem parte do mesmo lado.

O lugar geopsíquico é constituído nessa dobra em que o mundo externo nos invade e o mundo interno transborda. É com. É junto. É a possibilidade de dizer sobre os lugares, sobre experiências lugarizadas, mas dizer de si ao mesmo tempo. Essa é uma perspectiva epistemológica que considera a espacialidade humana de forma indissociável entre as dinâmicas psíquicas e terrestres. Uma indissociabilidade que considera as singularidades de cada dinâmica e o encontro delas. Não é aleatório que um lugar seja importante para uma pessoa e para outra não. É na dobra dessas realidades que o lugar geopsíquico se constitui e é vivido (DIAS, 2019).

Tuan (2015) em “Geografía Romántica – En busca del paisaje sublime”, nos questiona sobre polarizações, como por exemplo corpo e mente, matéria e espírito. Podemos complementar com mundo interno e mundo externo, com sociedade e natureza e outros tantos modos de nos dividir. A concepção de lugar geopsíquico está ligada a um modo de considerar nossas relações como pertencentes a uma mesma banda topológica

Este encontro envolve múltiplas escalas, que podem ser investigadas em recorte ou em conjunto, como já nos indicava Yi-Fu Tuan, desde a poltrona até a Terra. A perspectiva de trabalho que proponho é que existe alguém diante da poltrona, alguém na Terra, existe uma relação. Existe alguém que o olha, sente, cheira, saboreia, escuta, se lembra, se esquece. Alguém que vive o encontro. Alguém produzindo conhecimento e sendo marcado pela dimensão subjetiva de sua geografia. Alguém que pode se sentir atravessado por essa grafia da Terra.

A ciência geográfica passou muitos anos olhando só para as dinâmicas terrestres, a Geografia Humanista de base fenomenológica nos aponta a possibilidade de olhar para este sujeito na/em relação com a Terra. E agora, onde me localizo, a Geografia Humanista de base psicanalítica nos convida a olhar para este alguém diante das formas, grafias e fenômenos da/na Terra. O convite é para nos aprofundarmos nas relações humanas com suas marcas subjetivas, na Terra, com a Terra e junto com a Terra.

“Lugar é uma pausa no movimento” (TUAN, 2013, p. 169, destaques acrescentados; TUAN, 2011, p. 12). A quarta máxima é uma das que mais ouvi em diálogos com geógrafos humanistas. Já repeti esta citação em artigos e capítulos e digo isto para destacar que há um tempo trabalho com a ideia que o lugar é pausa no movimento. Porém, durante as conversas biográficas e os estudos em psicanálise, comecei a estranhar tal afirmação. Então, passei a me perguntar: é possível pausar? Qual movimento?

Vamos com outro exercício de imaginação presente na tese, imagine que você está sentado ou deitado em algum lugar. Aparentemente o movimento que realizava antes se pausou. Mas e psiquicamente? Se nem quando dormimos nossa psique pausa, como poderei considerar a possibilidade de pausar o movimento? Ao sonharmos nosso inconsciente trabalha e não tem pausa (FREUD, 2019). Se nesta cena que se imaginou sentado ou deitado, psiquicamente tudo está em movimento, como considerar a pausa?

Nesta perspectiva, não há como pausar o movimento. Não deliberamos que nosso inconsciente pare de trabalhar para que possamos usufruir da pausa. Ele trabalha e fala em cada um de nós, mesmo que possamos parecer em pausa no movimento. Da mesma forma quando nos perdemos durante a fala de alguém, seja em uma conversa

ou em uma palestra, estamos nesse movimento que nos leva para além da conversa com determinada pessoa.

Tuan (1978) no texto “Sign and metaphor”, descreve uma cena do cotidiano em que acorda no horário habitual, faz o caminho na estrada como de costume e até parece usar palavras como em um ato automático de fala. A breve cena pode nos parecer comum, mas destaco é que mesmo que possa parecer existir um automatismo na escolha das rotas de deslocamento e o uso das palavras, nosso inconsciente, com a força do movimento interno, poderá dizer em nós nessas circunstâncias. Como por exemplo, você já fez um mesmo trajeto repetidas vezes para o trabalho e no final de semana passou pela mesma rua sem que fosse preciso? Para Tuan (1978), podemos nos voltar sobre esse automatismo e, em uma perspectiva psicanalítica, podemos nos interrogar sobre esse algo vivido que nos pareceu estranho na familiaridade do cotidiano.

Com a perspectiva da dobra topológica, o lugar geopsíquico nos coloca a impossibilidade de pausa e se constitui no intervalo. O lugar geopsíquico é vivido nos movimentos interno e externo. O lugar geopsíquico é constituído e vivido no intervalo, no entre (DIAS, 2022).

Entre o vivido e o enlace. Entre o enlace e a emergência do sentido do lugar. Entre o vivido e o registro psíquico. Entre o esquecer e o lembrar. Entre o viver e o sair. Entre o sair e o voltar. Entre o voltar e não encontrar. Entre o buscar e o perder (DIAS, 2019, p. 163).

A velocidade com que algo se manifesta ou é recalado, não é possível de ser mensurada, no entanto, é nesse agir psíquico do intervalo que o lugar nasce. “Se serão alguns anos ou alguns instantes, não saberemos. Mas algo precisa ser vivido e interrompido, para que posteriormente outra coisa possa aparecer. O sentido de lugar poderá ser conhecido retroativamente, por ter sido vivido no intervalo” (DIAS, 2019, p. 163).

Nas rupturas e buscas por permanência encontramos o intervalo e aquilo que foi interrompido para se tornar outra coisa. O intervalo nos sinaliza que o lugar não é idêntico, que não se pausa e que se torna outro. O próprio intervalo não é pausa, porque ele continua sendo vivido nos movimentos de afastamento e aproximação.

O intervalo vivido pelas pessoas nos indica uma tendência a idealizar este lugar de plenitude, como lugar de encontro com o objeto amado, um lugar de reencontro com forças para além do tempo cronológico, porque de alguma forma se sabe que ele já não é mais. O lugar se constitui no depois, no intervalo, retroativamente ou *a posteriori* (DIAS, 2019).

Esse encontro dos movimentos internos e externos pode se manifestar nas ações de ir em direção ou de afastamento do lugar. O investimento libidinal ligado ao prazer e ao desprazer também produz efeitos no modo como buscamos um lugar ou o evitamos. Nessa relação entre busca e falta, é possível buscarmos novamente algo que foi experienciado e deixou registros, do mesmo modo, que a opção em não retornar a um lugar pode estar ligada a intenção em preservar o que foi vivido em um lugar. O lugar pode ser constituído por aquilo que é uma busca interna da pessoa e que é possível de ser vivida em algum lugar. O lugar possibilita que sejamos ou possamos agir como imaginamos ou como nosso coração nos aponta (DIAS, 2019).

Simbolicamente nosso coração nos aponta caminhos, nos coloca em movimento e nos faz memória em cada lugar sobre nossa condição terrestre. Nos movimentamos pelo mundo guiados por nossa realidade geográfica e psíquica. Esse coração simbólico está associado à vida que pulsa, aos sentimentos, aos afetos e ao mundo interno de cada pessoa. O lugar geopsíquico revela o movimento das pessoas para irem ao encontro de algo que intuem estar em determinados lugares.

Entre buscas e encontros retomo a epígrafe:

Naquela noite, voltei com Winnie para o número 8115 em Orlando West. Foi só então que eu sabia no meu coração que eu tinha deixado a prisão. Para mim esse endereço foi o ponto central do meu mundo, o lugar marcado com um X em minha geografia mental (MANDELA, 2012, p. 533).

Nelson Mandela orientado por seu coração buscou seu lugar e encontrou sua liberdade vivida na dobra topológica.

Mandela estava no intervalo, privado de movimento terrestre, mas sua ligação psíquica e afetiva com um lugar, o mantinha no movimento. Podia viver o presente e flertar com o futuro vivo em seu lugar. Ao reencontrá-lo, múltiplos tempos e lugares se presentificaram naquele lugar que pulsava. Quando Nelson Mandela deixou a prisão havia um tempo cronológico marcado (11 de fevereiro de 1990) em um endereço localizável. Não era uma coordenada geográfica que sinalizava que aquele era um ponto diferente do ponto de localização da prisão. Mas era essa diferença mesma que marcava um intervalo. Seu coração sabia a diferença entre liberdade e prisão, e aquele endereço simbolizava isto.

O dizer de Mandela sobre seu ponto central no mundo evidencia a relação entre o mundo interior e exterior, com o lugar como centro de significância. Dentre muitas belezas dessa frase e do contexto em que foi dita, Mandela estava diante de um endereço, mas seu coração, suas memórias e seu mundo interior faziam com que ele sentisse e enxergasse psicicamente algo que só era possível a ele (DIAS, 2019).

O lugar geopsíquico não se restringe à exclusividade da mente, mas se volta às dinâmicas psíquicas de alguém que vive no mundo, o percebe, o sente, o experencia e convive com as marcas psíquicas desse viver. É alguém com e no mundo vivendo em sua dobra topológica.

Em uma possibilidade de leitura sobre o encontro dos referidos mundos interno e externo, Tuan (2015) considera a imagem de uma casa vertical, da virada dos séculos XIX para XX e a associa ao mundo de Freud. Para o geógrafo, as partes da casa seriam como membros de nosso corpo, como por exemplo, com portas e olhos que se abrem e fecham nesse contato externo e interno, mas que também se diferenciam em tempos e lugares da Terra.

Esse fio de leitura também pode ser interpretado em perspectiva simbólica presente em outra obra. Yi Fu Tuan (1996) iniciou seu livro “Cosmos and hearth” contando sobre o retorno de alguém ao aconchego do subsolo de seu lar. Ele descreve seu passeio pelo quarto e sob o suave brilho de sua fogueira e ao redor de coisas amigavelmente familiares. Mas Tuan afirma que apesar dessa atmosfera, Mole (a mulher em sua narrativa) não havia voltado para ficar, tão logo ela retornaria para o mundo no andar superior (DIAS, 2019). Esta cena é de uma beleza e densidade sobre o lugar geopsíquico.

O dizer sobre o lugar pode nos sinalizar um deslizar sobre o tempo, uma saudade do que foi vivido, um coração apertado pelas lembranças, um peito com falta de ar, mas também que a vida seguiu. As palavras podem nos levar ao subsolo das lembranças e sentirem seus efeitos, mas posteriormente fazem o movimento de retorno à vida possível. Existe um centro de significância, mas ele não é o ponto final, ele é partida. Ele não é um retirar-se do mundo, ele está no mundo. A beleza também está no movimento entre a casa e mundo, ou do coração ao cosmos (TUAN, 1996). Um movimento que fez Mole sair do lugar, em uma saída sem volta porque nem ela, nem o lugar seriam mais os mesmos (DIAS, 2019). A aposta, como possibilidade de deslocamento, é na não separação entre linguagem, sujeito e lugar.

O lugar nos coloca em movimento, no intervalo e nunca nos será inteiramente familiar porque sempre estaremos submetidos às terras desconhecidas do Inconsciente que

nos habita (DIAS, 2019). O lugar é centro de significado, mas na perspectiva dos significantes, do deslocamento e das condensações (DIAS, 2019). Estabelecemos elos com os lugares e relações topofílicas que são atravessadas por relações transferenciais que nos enlaçam a determinadas pessoas (DIAS, 2019). O lugar não é permanente, mas por deslocamentos e condensações pode se presentificar em outros lugares que se encadeiam e nos oferecem uma sensação de continuidade ou não ruptura (DIAS, 2019).

Tuan (1978) aponta que a geografia precisará aprofundar no espectro da consciência humana. Seguindo com esse caminho, estamos caminhando na compreensão do funcionamento psíquico que engloba a consciência, mas não somente. Estou a considerar e enfatizar o inconsciente. Para o autor, na Geografia Humanista podemos trabalhar com nossa capacidade de sentir e ver o mundo, por isso tenho me perguntado como somos atravessados pelo mundo?

A perspectiva de lugar de Yi-Fu Tuan foi um encontro para o lugar geopsíquico. O lugar geopsíquico tem os traços daquilo que nos atravessa. O lugar geopsíquico é encontro. “Encontro é quando o Eu não é mais o mesmo depois de ter esbarrado em algo e ter se deixado penetrar por essa experiência” (HOMEM, 2020, p. 34). E para você? Quais lugares foram vividos no encontro?

Agradecimentos

Gostaria de agradecer à Letícia Pádua, à Valéria Amorim e ao Rafael Bastos pela contribuição, pelas leituras respeitadas e pelos comentários sobre esse capítulo. Agradeço ao grupo GHUM por mais uma possibilidade de encontro nesse livro.

Referências

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CHEMAMA, Roland. **Dicionário de Psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

DIAS, Juliana Maddalena Trifilio. Lugar geopsíquico: contribuições da Psicanálise para uma epistemologia da Geografia. 2019. 172f. **Tese** (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual de Campinas, 2019.

DIAS, Juliana Maddalena Trifilio. Geógrafos humanistas clássicos como referências: a cadeia de transmissão na produção do conhecimento geográfico. **Geograficidade**, v. 10, número especial, p. 106-116, 2020.

DIAS, Juliana Maddalena Trifilio. **Lugar geopsíquico**: onde a Psicanálise e a Geografia se encontram. Goiânia: C&A Alfa Comunicação, 2022.

FREUD, Sigmund. **A dinâmica da transferência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 10)

FREUD, Sigmund. **Observações sobre o amor de transferência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 10).

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do Eu**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 15)

FREUD, Sigmund. **Autobiografia**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

FREUD, Sigmund. **Conferências introdutórias à Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

HOMEM, Maria Lúcia. **Lupa da alma**. Quarentena-revelação. São Paulo: Todavia, 2020.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 3**: as psicoses, 1955-1956. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise, 1969-1970. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

MANDELA, Nelson Rolihlahla. **Um longo caminho para a liberdade**. Lisboa: Planeta Manuscrito, 2012.

MARANDOLA JR., Eduardo. Topofilia: um clássico geográfico. **Geografia**, Rio Claro, v. 38, n. 2, p. 423-428, 2013.

PADUA, Leticia Carolina Teixeira. A geografia de Yi-Fu Tuan: essências e persistências. **Tese** (Doutorado em Geografia Física) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Trad. Antonio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2012.

TUAN, Yi-Fu. Place: an experiential perspective. **Geographical review**, p. 151-165, 1975a.

TUAN, Yi-Fu. Images and mental maps. **Annals of the Association of American geographers**, v. 65, n. 2, p. 205-212, 1975b.

TUAN, Yi-Fu. Sign and metaphor. **Annals of the association of American geographers**, v. 68, n. 3, p. 363-372, 1978.

TUAN, Yi-Fu. Language and the making of place: a narrative descriptive approach. **Annals of the Association of American geographers**, v. 81, n. 4, p. 684-696, 1991.

TUAN, Yi-Fu. **Cosmos and hearth: a cosmopolite's viewpoint**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

TUAN, Yi-Fu. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. **Geograficidade**, v. 1, n. 1, p. 4-15, 2011.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Londrina: EDUEL, 2012.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: EDUEL, 2013.

TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar, 2013. **Geograficidade**, v. 4, n. 1, p. 4-13, 2014a.

TUAN, Yi Fu. Space, place, and nature: The farewell lecture. **Madison, WI**, 2014b.

TUAN, Yi-Fu. **Geografía romántica: en busca del paisaje sublime**. Trad. Joan Nogué. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.

TUAN, Yi-Fu. Lugar: uma perspectiva experiencial. **Geograficidade**, v. 8, n. 1, p. 4-15, 2018.



PARA ALÉM DOS MAPAS TOPOGRÁFICOS: NOTAS SOBRE CARTOGRAFIAS TOPOLÓGICAS E DISTÂNCIAS DISTORCIDAS

Thiara Vichiato Breda

Abrindo um mapa sobre a mesa

E se aceitássemos outras evocações topológicas antes
improváveis, em uma verdadeira
extravagância não-euclidiana?¹

Thiara Vichiato Breda (2017)

1 Esta foi uma pergunta feita na conclusão de minha pesquisa de doutorado (BRED, 2017). O que, na época, era um “pequeno” incômodo “perdido” no meio de um labirinto de perguntas da/na pesquisa, hoje se torna uma “grande” questão sobre métodos cartográficos. Para esse ensaio geográfico-cartográfico-pedagógico, retorno a essa pergunta para colocar em evidência a geometria topológica e assim explorar as possibilidades de uma cartografia com bases qualitativas. Para isso, não parti diretamente de referências específicas da geografia humanista, mas de situações e questionamentos que se aproximam.

Vemos muitos dados qualitativos serem representados de forma quantitativa no plano cartesiano. **Mas você conhece algum mapa que poderia representar dados qualitativos com uma estrutura espacial também qualitativa?** Talvez a nossa dificuldade para lembrarmos ou imaginarmos um mapeamento com um **método geométrico qualitativo** venha de como a cartografia se apropriou da matemática clássica, mais especificamente da geometria elementar, para representar objetos, fenômenos ou processos. Na nossa ânsia de conhecer e mapear (explorar?) o mundo, utilizamos os estudos com ênfase em dados e métodos quantitativos da geometria elementar (e isso tem a ver com uma ideia de ciência!)², e acabamos deixando de lado outros ramos da matemática e métodos geométricos (como a topologia!).

Se para muitos a cartografia cartesiana dá conta das representações com métodos quantitativos, alguns geógrafos, talvez por dedicarem suas energias desafiando a ortodoxia do positivismo³, evitaram o pensamento matemático geométrico cartesiano, se afastando da geometria espacial e da linguagem cartográfica. Um exemplo desse afastamento pode ser observado nas reflexões de Tuan sobre as concordâncias e divergências entre cartografia e humanismo. Tuan relata a impossibilidade (ou seria dificuldade?) de cartografarmos as experiências e essências da existência humana, uma vez que as técnicas geográficas e cartográficas convencionais são adequadas para mapear

2 Para esse ponto, recomendo as reflexões “Confiar na ciência 1”, “Confiar na ciência 2”, “A representação, mais uma vez, e as geografias da produção do conhecimento 1” e “Geografias da produção do conhecimento 2: lugares da produção do conhecimento”, feitas por Massey (2015).

3 “Uma das críticas mais veementes da geografia humanista se refere à concepção científica da geografia analítica em particular e ao arcabouço positivista que domina a pesquisa científica de um modo geral. Esta talvez seja a questão que mais aproxima os humanistas da fenomenologia, pois Husserl opunha a razão fenomenológica à razão cartesiana e, num sentido mais amplo, a razão fenomenológica à ciência positivista. [...] As críticas da fenomenologia às ciências não se referem ao seu rigor científico, mas ao fato de que em sua ânsia por novas descobertas não colocuem em causa as suas aquisições ou o seu método” (HOLZER; HOLZER, 2005, p. 203).

o espaço, mas inadequadas para mapeamentos do lugar. Nas palavras de Tuan (2020, p. 135),

[...] Se há um método para captar a riqueza de uma vida vivida plenamente no espaço íntimo, seria a sutileza da língua em vez da precisão de dados numéricos e da análise espacial; em outras palavras, seria o método das humanidades em vez daqueles da geografia e da cartografia⁴.

Soma-se a isso uma certa confusão de que a geometria seja apenas a euclidiana-projetiva, e com isso se eliminam as possibilidades de desafiar o pensamento matemático geométrico para pensar mapas com métodos geométricos qualitativos. Um exemplo é visto na distinção sobre o **espaço geográfico** e o **espaço geométrico** de Dardel (2015, p. 2): “O espaço geométrico é homogêneo, uniforme, neutro. [...] A geometria opera sobre um espaço abstrato, vazio de todo conteúdo disponível para todas as combinações”. Será que a geometria à qual ele se refere não seria apenas a geometria euclidiana?

A cartografia clássica, com seus localismos e euclidianismos, apresenta limitações para mapear as experiências humanas, os lugares de afetos ou os espaços geográficos (SEEMANN, 2020). E se então, para esses mapeamentos, “aceitássemos outras evocações topológicas antes improváveis, em uma verdadeira “extravagância não-euclidiana”⁵? (BREDA, 2017, p. 227). É a partir deste questionamento que, primeiramente na nota 1, “Geometrias, métodos e teoremas matemáticos”, serão exploradas as possibilidades dos mapeamentos topológicos, promovendo um exame histórico de como a topologia (ramo da matemática moderna) foi incorporada pelos métodos e fundamentos da cartografia clássica⁶. Na

4 Traduzido por Jörn Seemann, do original em inglês “Cartography and Humanism: concordances and discordances” (2011).

5 Expressão utilizada por Doreen Massey (2015) em “Pelo espaço: Uma Nova política das espacialidades”.

6 No texto “Da Política Pluralista para a Cartografia Plural: contribuições da Teoria do Discurso” (BREDA; BREDA, 2021) problematizamos as variadas

segunda nota, “Mapas topográficos e mapas topológicos”, serão colocadas em pauta outras “regras geométricas” (a qualitativa) para pensarmos um mapeamento topológico. Na sequência, serão pontuados na nota 3, “Distâncias topológicas, distâncias ‘distorcidas’”, uma reflexão sobre distâncias e relações sociais mutáveis.

É importante escrever então, com todas as letras e logo no início, que a topologia não se opõe à topografia, e que a proposta de pensar uma cartografia topológica não nega a cartografia topográfica, tampouco elimina as abordagens da psicologia espacial construtivista que dão base aos ensinamentos do mapa (BREDA, 2021). Essa preocupação com a superação da supremacia de algumas relações espaciais foi tratada na perspectiva de uma cartografia plural (BREDA; BREDA, 2021), dentro de uma lógica rizomática multiplicadora (DELEUZE; GUATTARI, 1996) que, ao contrário de dividir ou subtrair, soma as possibilidades de representações cartográficas e os tipos de mapas topográficos, topológicos (e tantos outros).

A intenção aqui é apontar algumas limitações quanto às análises geométricas euclidianas-projetivas nos processos de mapeamento (escolares, mas não só), fornecendo possibilidades para pensarmos a cartografia com/na/para a geografia humanista.

Nota 1 – Geometrias, métodos e teoremas matemáticos

A superfície da Terra pode, para uma primeira aproximação, ser considerada esférica em termos geométricos [euclidianos] e, em termos topológicos, pode ser considerada como uma única superfície fechada contínua.

William Warntz (1968)

concepções distintas de cartografia (cartografia científica, cartografia clássica, cartografia moderna, cartografia tradicional, cartografia alternativa, cartografia social, cartografia simbólica, cartografia situacionista, cartografia da realidade, cartografia cultural e cartografia porosa).

A geometria é um ramo da matemática que estuda as propriedades de forma, tamanho e posição das figuras no espaço (geométrico!) e, portanto, está sutilmente entrelaçada com a cartografia. As propriedades geométricas são numerosas e variadas, e por isso foram estabelecidos princípios de classificação e organização a partir dos métodos e seus teoremas (Quadro 1). Um dos métodos clássicos é o de Euclides (450-380 a.C, que acabou se estabelecendo como um padrão que perdurou por séculos, não só na matemática (com a **geometria euclidiana**), mas também na cartografia (com os mapas topográficos). Um outro ramo que influenciou fortemente a matemática (e a cartografia) foi a **geometria analítica**, a partir da introdução de coordenadas numéricas com técnicas algébricas, o que acabou resultando em uma união desses dois ramos da Geometria (geometria euclidiana e geometria analítica ou de coordenadas) em um único sistema chamado de **geometria elementar**.

Na geometria elementar, os estudos estão direcionados para as propriedades métricas dos corpos. Olhando a figura 1, podemos dizer que temos um retângulo e que as distâncias métricas do lado AB medem o dobro do lado AC. Podemos também afirmar que todos os ângulos internos possuem 90 graus e, portanto, são iguais. Essas propriedades são métricas e se referem à geometria euclidiana.

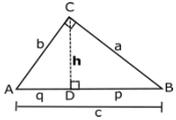
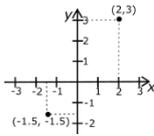
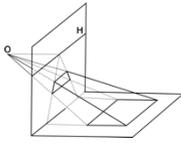
Porém, na **geometria topológica** também poderíamos dizer que a figura divide o plano em três conjuntos de pontos: **I)** o que está dentro dela; **II)** o que está sobre as suas quatro linhas; e **III)** e o que eu está fora dela. Essas três últimas propriedades são propriedades qualitativas (BORGES, 2005, p. 17).

Isso porque a topologia tem como objeto o estudo das propriedades de figuras geométricas que persistem, mesmo quando as figuras são submetidas a deformações tão drásticas que todas suas propriedades métricas, de formato e projetivas são perdidas (COURANT; ROBBINS, 2000). Jiang (2013) esclarece que as principais

propriedades topológicas são: dimensão; continuidade e conexão. Notem que essas propriedades diferem das preocupações com formatos e medidas, características do pensamento geométrico euclidiano do nosso exemplo anterior.

Vamos para outro exemplo. Olhando para os desenhos da figura 2, poderíamos afirmar que possuem propriedades equivalentes?

Quadro 1 – Síntese dos ramos da Geometria segundo Courant e Robbins (2000)

Ramos da Geometria		Propriedades	Características principais	Grandezas	Esquema Ilustrativo
Elementar	Euclidiana*	Quantitativa	Grandezas que não são alteradas pelos movimentos rígidos	Grandezas voltadas para as propriedades de medidas, ângulos formas/ áreas das figuras	
	Análítica (ou de coordenadas)	Quantitativa		Estudo por meio das coordenadas numéricas	
Projetiva		Quantitativa	Conceitos que não são alterados com as transformações projetivas	Fundada na noção de ponto, linha e ângulo a depender da perspectiva	
Topológica		Qualitativa	Estudo das propriedades de figuras geométricas a partir de pontos e conexões	As relações são de ordem, continuidade e vizinhança	

Fonte: T. V. Breda, 2020 (organização e ilustrações).

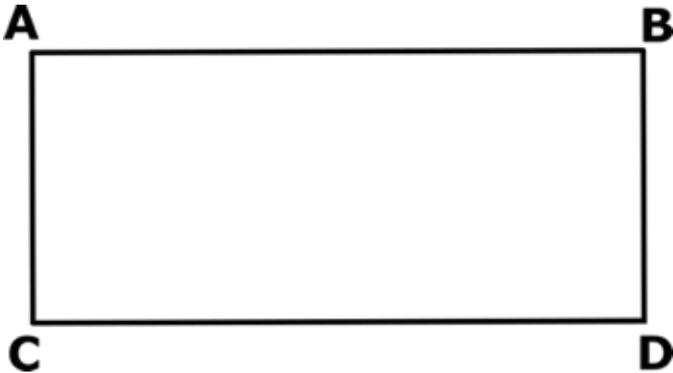


Figura 1 - Retângulo
Fonte: T. V. Breda, 2020.

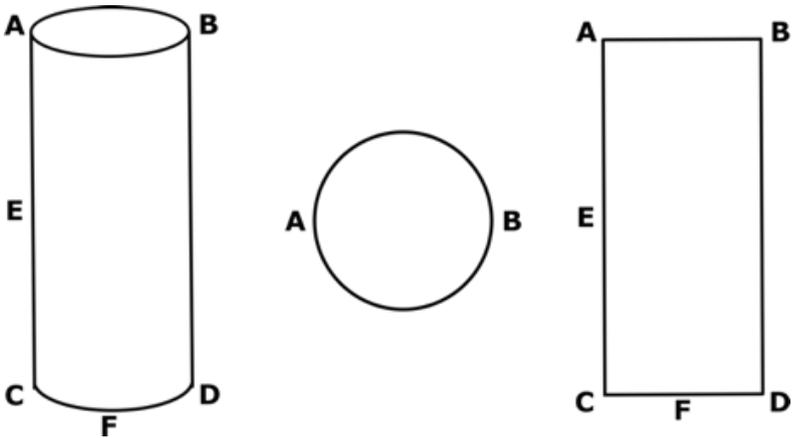


Figura 2 - Cilindro, círculo e retângulo
Fonte: T. V. Breda, 2020.

Na **geometria projetiva**⁷, na passagem de uma peça cilíndrica para **projeções bidimensionais**, das vistas frontais e laterais, ocorre uma **transformação projetiva** em que os ângulos e os comprimentos são necessariamente

⁷ Para mais esclarecimentos sobre a relação da geometria projetiva e a cartografia, recomendamos o texto "*Prospect, perspective and the evolution of the landscape idea*" de Denis Cosgrove (1985). Neste artigo é tecida uma reflexão sobre as técnicas projetivas da perspectiva linear e a relação da apropriação visual do espaço.

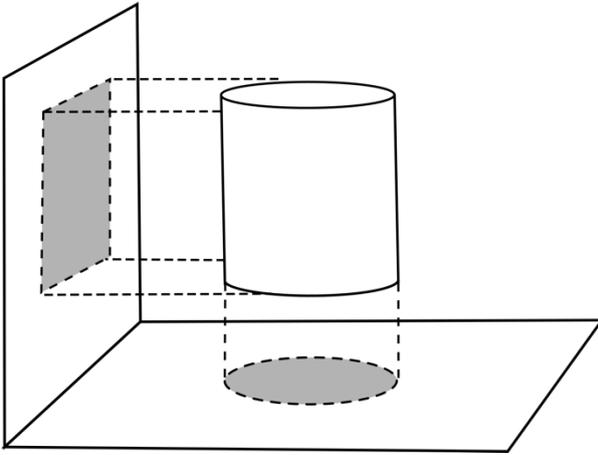


Figura 3 – Projeções de um cilindro em uma superfície plana
Fonte: T. V. Breda, 2020.

distorcidos, dependendo da posição relativa dos objetos. Tanto o círculo quanto o retângulo são “faces” do cilindro (Figura 3).

Esse tipo de transformação nos processos de mapeamentos cartográficos cartesianos se dá na correspondência um-a-um de pontos da esfera terrestre sobre pontos no mesmo plano, o qual chamamos de **projeções cartográficas (cartesianas)** (Figura 4). Nas palavras de Cosgrove (1985, p. 48) “o espaço é medido e calculado a partir de uma linha e o resto do que é visto é construído em torno do ponto de fuga e dentro da moldura fixada por raios externos”⁸.

Na cartografia cartesiana, tais distorções projetivas são concebidas de forma positiva e natural (PINHEIRO, 2005). Isso porque a perspectiva linear organiza e controla as coordenadas espaciais, dando uma sensação visual de que não existem deformações em mapeamentos

⁸ Tradução livre de: “Space is measured and calculated from this line and the rest of what is seen constructed around the vanishing point and within the frame fixed by external rays.”

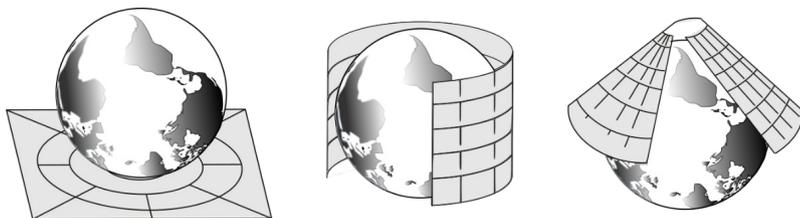


Figura 4 – Projeções cartográficas em superfície plana
 Fonte: T. V. Breda, 2020.

com estruturas da geometria euclidiana-projetiva. Essa sensação de “não-deformação” é falsa, pois é impossível converter uma estrutura tridimensional em bidimensional e respeitar ao mesmo tempo os tamanhos, formas e ângulos (MONMONIER, 2018). Em outras palavras, concebemos as projeções cartográficas, ou “fundo do mapa”, como nomeia Fonseca (2004), como distorções naturais. No entanto, as distorções topológicas são, na maioria das vezes, tratadas como “deformações” arbitrárias, que devem ser evitadas ou superadas, conforme comentaremos a seguir.

Um exemplo típico seriam os mapas de anamorfose, que são muitas vezes rejeitados pela cartografia cartesiana, conforme podemos observar nos trabalhos de Salichtchev (1988). Tal perspectiva considera as alterações dos contornos ou tamanho da área como “deformações” (em seu sentido pejorativo), ligados à falta de rigor e padrão, e deveriam ser evitadas nos processos de mapeamentos.

Para o pensamento topológico interessa mais a maneira como os objetos estão reunidos, agrupados ou organizados, do que propriamente a sua forma exata ou tamanho proporcional. Se olharmos com as lentes euclidianas para o círculo e o retângulo, poderíamos fazer uma leitura de que suas formas são distintas. Mas do ponto de vista topológico poderíamos considerar

algumas propriedades comuns: retângulos e círculos são unidimensionais e ambos possuem parte interna e parte externa. Vejamos um exemplo mais específico. Na figura 5, poderíamos afirmar que retângulo, círculo e trevo têm propriedades equivalentes?

Alguns podem, em um rápido movimento visual, afirmar que não, se suas lentes estiverem ajustadas apenas para leituras euclidianas. Mas se novamente ajustarmos nossas lentes topológicas, e olharmos para além das formas ou das linhas projetivas, podemos dizer que as três figuras têm as mesmas propriedades topológicas: a ordem dos pontos ABDFCE se manteve, bem como as características do seu interior e de seu exterior. Note que não houve uma fusão ou quebra da linha: o que estava dentro do retângulo, permanece dentro do círculo e do trevo, e o que está fora do retângulo, se mantém fora do círculo e do trevo. As relações de ordem, continuidade e de vizinhança se mantiveram nas transformações topológicas:

Imagine uma figura a ser copiada “à mão livre” por um desenhista consciencioso mais inexperiente, que encurva retas e altera ângulos, distâncias e áreas; assim, embora as propriedades métricas e projetivas da figura

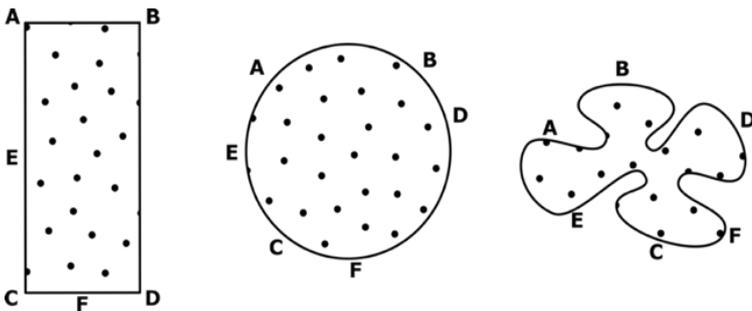


Figura 5 – Retângulo, círculo e trevo
Fonte: T. V. Breda, 2020.

fossem perdidas, suas propriedades topológicas permaneceriam as mesmas (COURANT; ROBBINS, 2000, p. 293).

O problema está, como comentamos anteriormente, que essas **distorções topológicas** sejam concebidas de forma negativa, sendo muitas vezes definidas como “deformações topológicas”. Com isso, esquecemos que a topologia é considerada uma “geometria de borracha”: o espaço pode ser amassado, dobrado e até esticado (só não é aceito rasgar, pois a continuidade se romperia). Conforme podemos observar na famosa brincadeira de que rosquinhas e canecas são iguais (Figura 6), segundo a propriedade topológica: ambas têm buraco. Podemos torcer e esticar uma caneca de borracha até que ela assuma uma “forma” (aparência) de rosquinhas, sem que sua essência seja alterada. Uma delas pode se transformar na outra e vice-versa, mantendo o buraco central.

Usemos agora um exemplo “menos geométrico” e “mais geográfico”. Se digo que “estou junto de você”, estou usando um aspecto do vocábulo topológico. Não me importa se você está a quase um milímetro ou a 2.255 quilômetros. O que me importa nessa afirmação é a nossa relação, nossa interação de que “estamos juntos” enquanto você me lê, e não a medida métrica da distância física entre nós. Nesse caso, quem são as pessoas envolvidas na afirmação importa também, pois isso influenciará

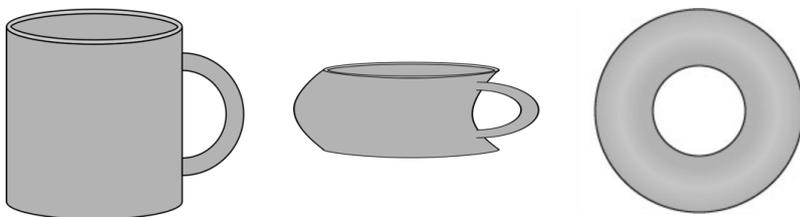


Figura 6 – Função de homeomorfismo topológico
Fonte: T. V. Breda, 2020.

na intensidade da interação. Proximidades e distâncias topológicas não necessariamente coincidem com distâncias métricas euclidianas, conforme abordaremos mais adiante.

De forma rápida, podemos então fazer uma associação de que topográfico está relacionado à quantidade e topológico se preocupa com aspectos qualitativos. Porém, ambas são ramos da matemática geométrica. Soma-se ainda, conforme comentamos, as geometrias projetivas, que normalmente estão associadas às geometrias euclidianas:

De um modo geral os geômetras distinguem duas espécies de geometrias: uma fundada na noção de distância, que eles chamam de **geometria métrica** e na qual duas figuras são consideradas como equivalentes quando elas são iguais no sentido em que os matemáticos dão a esta palavra; a outra espécie de geometria é a **projetiva**, fundada sobre a noção de linha reta; para que duas figuras sejam consideradas como equivalentes não é necessário que elas sejam iguais, é suficiente que se possa passar de uma para a outra por intermédio de uma transformação projetiva, isto é, que uma seja a perspectiva da outra... Porém, existe uma terceira geometria da qual a quantidade é completamente afastada e que é puramente qualitativa; esta geometria é a **Analysis situs**⁹ (PINCRE, 1913 apud BORGES, 2005, p. 28, destaques acrescentados).

A partir daqui daremos início a uma reflexão que se propõe a (re)pensar a geometria topológica na cartografia.

⁹ Nome pelo qual era conhecida a área à qual hoje chamamos de Topologia. *Analysis Situs* foi um termo cunhado pelo matemático e filósofo Leibniz (1646-1716). Uma contribuição importante de Leibniz foi a incorporação do espaço relacional associado a geometrias não-euclidianas.

Nota 2: Mapas topográficos e mapas topológicos

Um mapa bem distorcido visto regularmente (como no fundo de um programa de notícias de televisão) parecerá familiar depois de um tempo e, portanto, “parecerá certo”. Isso pode fazer com que um mapa mental do mundo se torne permanentemente deformado.

Arthur H. Robinson (2017)

Topologia, conforme comentamos, é um conceito matemático geométrico utilizado em várias outras ciências. Na biologia evolutiva, por exemplo, a topologia é utilizada para representar as relações entre fenótipo e genótipo. Já na geografia, esse termo foi “emprestado” para se referir a aspectos de relacionamentos entre objetos ou unidades geográficas (vizinhança, separação, ordem, envolvimento e continuidade). Embora a essência (ou relacionamentos) seja a mesma, na geografia adotamos a noção de topologia para nos referirmos a uma etapa da construção do pensamento geoespacial. Com isso, simplificamos a geometria topológica em uma noção espacial primária com uma tendência de examinar o espaço apenas no sentido geométrico euclidiano.

Re-conceituar a topologia coloca em pauta outras “razões geométricas” – a qualitativa. Com isso, um “tipo” diferente de mapa – o mapa topológico. Assim, nesta seção, além das “relações topológicas” que exploramos anteriormente, iremos analisar algumas possibilidades da ideia de mapeamentos topológicos.

Apesar de algumas diferenças conceituais, de nomenclaturas, e até mesmo de tradução¹⁰, o uso do termo “mapa topológico” ou da ideia do pensamento topológico aplicado à cartografia está associado a uma cadeia de significados da ideia de mapas não-cartesianos, e por isso acabaram constituindo um par conceitual antinômico

¹⁰ Esse termo é pouco encontrado na literatura em português e por isso nossos referenciais na sua maioria vêm da literatura inglesa.

entre cartografia cartesiana e cartografia não-cartesiana e entre mapa qualitativo e mapa quantitativo.

Müller (1982), ao falar de espaços geográficos não euclidianos e de mapeamentos de distâncias funcionais, utilizou os conceitos de **mapas e espaços funcionais e mapas topográficos/planisféricos**. Apesar de não usar diretamente o termo mapa topológico, suas reflexões sobre mapas funcionais são pautadas no pensamento topológico. Vejamos:

A cartografia de **espaços funcionais** levanta problemas matemáticos incomuns e perturba a tradição de relevo de longa data do pensamento geográfico. [...] A mobilidade humana, por exemplo, é essencialmente restrita; e o conceito de “voo do corvo” do **mapa topográfico** pode violar a lógica de uso do mapa: o usuário do mapa deve transformar mentalmente a distância física-espaço a fim de encontrar uma maneira de se mover. As distâncias físicas fornecem poucas pistas sobre fatores como tráfego, condições das estradas, meio de transporte, conforto, energia, tempo e custo¹¹ (MÜLLER, 1982, p. 189, destaques acrescentados).

Assim também fez Hessler (2009, p. 6, destaques acrescentados), ao falar sobre as mudanças conceituais e matemáticas da cartografia. Seus escritos trazem reflexões sobre mapas com estruturas topológicas e mapas topográficos:

O uso da teoria dos conjuntos abstratos e o desenvolvimento de **estruturas topológicas** de dados mudaram fundamentalmente o

11 Tradução livre de: “The cartography of functional spaces raises unusual mathematical problems and disturbs the long-established landform tradition of geographical thinking. [...] Human mobility, for example, is essentially restricted; and the “crow’s flight” concept of the topographic map may violate the map use logic: the map user must mentally transform the physical distance-space in order to find a way to move around. Physical distances provide few clues regarding such factors as traffic, road conditions, mode of travel, comfort, energy, time, and cost.”

que realmente estava sendo manipulado pelo cartógrafo, e as **estruturas topológicas** apresentaram uma nova concepção de espaço geográfico no qual os objetos conhecidos se tornaram altamente abstratos. [...] Essas estruturas de dados, formadas em torno de **princípios topológicos** e combinatórios, formariam a unidade básica de informação espacial na nova cartografia por computador¹².

Allen (2011) também traz reflexões sobre abordagens topológicas e topográficas em seus estudos, afirmando que o pensamento topológico faz parte do pensamento geoespacial. Ao abordar a perspectiva da topologia do poder no mapeamento de instituições não governamentais, Allen aponta alguns limites do pensamento topográfico, especialmente em relação às abordagens mais familiares que tomam o território ou rede como ponto de partida. Ele defende o argumento de que cada quadro espacial tem seu lugar na compreensão das geografias do poder, e essas escolhas dependem muito das perguntas que serão feitas. No caso das relações de poderes, “a geometria mutável envolvida está menos preocupada com a forma e o tamanho das capacidades de um ator, ou sua posição inscrita, e mais interessada no que funciona, digamos, para manter a autoridade no lugar” (ALLEN, 2011, p. 20). Assim, na análise topológica dos poderes o que interessa são as conexões envolvidas (bem como as de desconexão) com outros em outros lugares:

Em uma **paisagem topográfica** convencional, o poder tem localização e extensão, assim como todas as “coisas”, e presume distâncias físicas

12 Tradução livre de: “The use of abstract set theory and the development of topological data structures fundamentally changed what was actually being manipulated by the cartographer, and the topological structures presented a new conception of geographical space in which the well-known objects became highly abstracted. [...] These data structures, formed around topological and combinatorial principles, would eventually form the basic unit of spatial information in the new computer cartography.”

que consistem em extensões mensuráveis do globo que nos dizem o que está próximo e o que está longe e quem, em termos de geometrias do poder é capaz de controlar essas distâncias para obter vantagem. Em um **ambiente topológico**, por contraste, as relações de poder não são tão posicionadas no espaço ou estendidas por ele, até o ponto de comporem os espaços dos quais fazem parte. Laços distanciados e conexões em tempo real não são entendidos como linhas em um mapa que atravessam territórios, mas sim como relacionamentos intensos que criam as distâncias entre atores poderosos e não tão poderosos¹³ (ALLEN, 2011, p. 3, destaques acrescentados).

Já Jiang (2013), em estudos mais recentes sobre as novas perspectivas da geografia computacional, utiliza especificamente os termos **mapa topológico** e **mapa geométrico**, ao analisar o mapa do metrô de Londres (muito semelhante ao mapa do metrô da figura 5):

Como se pode ver, todas as localizações e links das estações estão completamente distorcidos no **mapa topológico**, com exceção das orientações relativas entre as estações. Este **mapa topológico** é muito mais informativo do que o **mapa geométrico** em termos de navegação ao longo das linhas do tubo. No entanto, se quisermos obter estruturas ou padrões em profundidade, este mapa topológico fornece pouca informação¹⁴ (JIANG, 2013, p. 129, destaques acrescentados).

¹³ Tradução livre de: "In a conventional topographic landscape, power has both location and extension, as do all 'things', and suppose physical distances which consist of measurable spans of the globe which tell us what is near and what is far, and who, in terms of *power-geometries* is capable of controlling such distances to gain advantage. In a topological frame, by way of contrast, power relationships are not so much positioned in space or extended across it, as compose the spaces of which they are a part. Distanciated ties and real-time connections are not understood as lines on a map which cut across territories, but rather as intensive relationships which create the distances between powerful and not so powerful actors.

¹⁴ Tradução livre de: "As one can see, all the locations and links of the stations are completely distorted in the topological map, with the exception of the relative orientations between the stations. This topological map is much more informative

Em contrapartida Harvey (2014), a partir de reflexões artísticas, não só utiliza os termos **mapas topográficos/ mapas métricos** e **mapeamentos topológicos** como traz algumas definições. Para ele o mapa topográfico é uma representação métrica de um território dividido em quadrados e retângulos, uma geometria medida cuja estrutura predominante é a grade de escala variável, e o mapeamento topológico seria aquele do não-medido, não-geométrico euclidiano, conforme podemos observar:

A mudança do mapa para o processo de mapeamento é, portanto, uma indicação para a entrada eficaz do **mapeamento topológico** neste novo e empolgante campo da cartografia dinâmica. De fato, o processo é talvez o ponto chave na relação entre topologia e topografia, entre o mundo pensado por um lado, como um espaço suave, e por outro, como um espaço articulado com uma diversidade de formatos, formas, arquiteturas e pessoas que podem ser medidas separadamente e mapeadas topograficamente em escalas local, regional e global. [...] Isso é tão diferente da fatia de “verdade” de um **mapa métrico** que, ao afirmar que “é assim que o território é”, não tem qualquer possibilidade de representar nossa existência complexa e mutável¹⁵ (HARVEY, 2014, p. 573, destaques acrescentados).

Em contexto brasileiro, não podemos deixar de citar os questionamentos de Fonseca (2004) sobre incompatibilidades

than the geometric map in terms of navigation along the tube lines. However, if we want to obtain in-depth structures or patterns, this topological map provides little information.

15 Tradução livre de: “The shift from map to mapping process is, then, a cue for the effective entry of topological mapping to this exciting new field of dynamic cartography. In fact, process is perhaps the key point in the relation between topology and topography, indeed between the world thought of, on the one hand as a smooth space, and on the other as an articulated space with a diversity of shapes, forms, architectures, and people that can be measured apart and mapped topographically at local, regional and global scales. [...] This is so different from the slice of ‘truth’ of a metric map which, in stating that “this is the way the territory is”, has no possibility of representing our complex, changeable existence.”

do espaço euclidiano em relação ao espaço geográfico e à necessidade da superação da cartografia euclidiana. Sobre isso, a autora apresenta um importante questionamento: “refletindo sobre as representações cartográficas, haveria, além do espaço geométrico euclidiano, alternativa geométrica para apreender a complexidade do espaço geográfico?” (FONSECA, 2004, p. 226). Para ela:

ultrapassar a Geografia euclidiana significa admitir as elaborações renovadas de espaço geográfico que têm como referência a concepção de espaço relativo, que abrem caminho para reflexão e representação de outras métricas espaciais (inclusive métricas construídas socialmente) como meio de superar a visão localizacionista, distributivista e descritivista da Cartografia convencional, suportada rigorosamente pela concepção de espaço absoluto, ou espaço geométrico, algo que está automatizado ou naturalizado (FONSECA, 2004, p. 44).

Mesmo sem usar os termos específicos que aqui estamos analisando, a autora traz duas importantes definições que podem nos auxiliar neste momento: a dos níveis métricos topográfico e topológico. O **nível topográfico** seria aquele referente às ligações horizontais multidirecionais no seu conjunto (integralidade do espaço, espaço da contiguidade), já o **nível topológico** seria referente às articulações de pontos e linhas na extensão, captando as relações de superposição sem conexão com a contiguidade. Assim, Fonseca (2004) apresenta algumas possibilidades topológicas que envolvem configurações ou apreensões espaciais, como as **topologias lineares**, **topologias em formato de estrela** e **topologias em malha**. Nesse sentido, ela defende que:

Consideradas as diferenças específicas na lógica topológica das organizações espaciais, o que importa principalmente numa rede são as posições

relativas na estrutura reticular, e não as distâncias euclidianas na extensão. As distâncias espaciais que fazem sentido são compostas pelo número e pelas características das arestas que separam e religam os nós. Isso não quer dizer que as distâncias entre os nós (vértices), que são as arestas, não podem ser apreendidas pela métrica euclidiana. Mas mesmo nesse caso, sua importância não é a mesma de que quando a espacialidade em questão tiver dominância topográfica. Vendo as coisas dessa maneira pode-se avançar algumas conclusões sobre as lógicas espaciais. Por exemplo, uma metrópole de um país pobre tem características superiores de centro do que uma cidade média num país de “primeiro mundo”. Sua posição hierárquica na rede, que lhe dá acessibilidade rápida às relações de escala nacional e global, é mais importante que o pertencimento regional e nacional” (FONSECA, 2004, p. 230).

Neste contexto teórico, por consideramos que o termo **mapa funcional** de Müller é muito relativo e subjetivo (**o que é funcional?**), e que o termo **mapa geométrico** de Yang, por mais que tente fazer uma referência à geometria clássica, poderia ser tanto topológico como euclidiano (já que ambos são ramos da geometria), utilizaremos, para iniciar nossas discussões, a proposta de mapeamentos de Harvey alinhadas com a lógica das organizações espaciais de Fonseca. Assim, concebemos como **mapas topográficos** aqueles que normalmente são representados em um plano cartesiano (x, y), tendo como referência de localização precisa as coordenadas geográficas. Por normalmente priorizarem a superfície plana (bidimensional) para seu decalque, consideraremos aqui também os mapas planisféricos (assim como fez Müller). Já os **mapas topológicos** seriam então aqueles que utilizam como pontos de referência elementos do ambiente e as ligações entre eles. Há na literatura inglesa um exemplo muito utilizado, que se refere aos mapas de metrô de Londres:

Os exemplos óbvios de **mapas topológicos** são representações cartográficas de sistemas de transporte nos quais a distância medida com precisão não tem importância, ou porque outras coisas atrapalham (rios sem pontes, colinas sem túneis, becos sem saída, estradas com buracos, multidões, áreas proibidas... e assim por diante), o que significa que a distância no tempo linear é irrelevante, ou porque distâncias exatas atrapalham a clareza e a legibilidade¹⁶ (HARVEY, 2014, p. 567, destaques acrescentados).

Para nosso exemplo, iremos ilustrar a partir dos mapas das estações de metrô da cidade de São Paulo.

Como podemos observar, em ambos os casos há distorções, afinal o processo de mapeamento em si, desde o início, já é uma distorção, seja de tamanho, de projeção ou forma (é o famoso dilema de Borges e os limites do sucesso absoluto das representações¹⁷). Conforme aponta Harvey (2014), a **distorção topográfica** ocorre por se produzir a ilusão de uma superfície plana. Já a **distorção topológica** ocorre porque a lógica das distâncias lineares indesejáveis entre as coisas simplesmente não se aplica.

16 Tradução livre de: “The obvious examples of topological maps are cartographic representations of transport systems on which precisely measured distance is of no importance, either because Other things get in the way (rivers without bridges, hills without tunnels, dead-ends, roads with potholes, crowds, no-go areas... and so on) meaning that straight-line time-distance is irrelevant, or because exact distances would get in the way of clarity and readability.”

17 “Naquele império, a Arte da Cartografia alcançou tal Perfeição que o mapa de uma única Província ocupava uma cidade inteira, e o mapa do Império uma Província inteira. Com o tempo, esses Mapas Desmedidos não bastaram e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império que tinha o Tamanho do Império e coincidia com ele ponto por ponto. Menos Dedicadas ao Estudo da Cartografia, as gerações seguintes decidiram que esse dilatado Mapa era inútil e não sem Impiedade entregaram-no às Inclemências do sol e dos Invernos. Nos Desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa habitadas por Animais e por Mendigos; em todo o País não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas” (BORGES, 1982, p. 117).

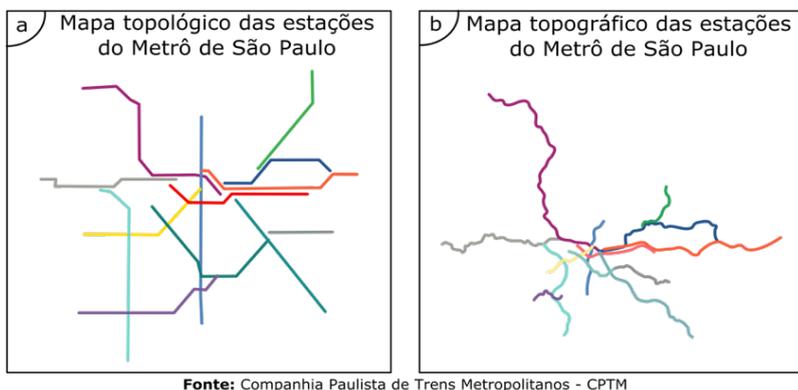


Figura 7 – Exemplos de mapas topográficos e mapas topológicos
 Fonte: T. V. Breda, 2020, adaptado de CPTM (2020).

Na figura 7B, por exemplo, podemos observar que o mapa está sendo distorcido para representar unidades métricas de distância-forma proporcionais a algum valor estatístico. Isso permite o controle da escala cartográfica¹⁸, medida em unidades de comprimentos entre locais (metros, quilômetros), mantendo ao máximo a forma presente no espaço original. Já no exemplo 7A não há uma preocupação com as distorções da forma-distância métrica entre os pontos, mas sim com a localização das estações, umas em relação às outras (posição relativa) e as orientações (sentidos) das linhas. Não há localizações cartesianas (coordenadas geográficas, por exemplo) e nem distâncias geométricas das estações (escala cartográfica, por exemplo).

No mapa topológico do metrô, as distâncias das estações são antissimétricas e as formas e ângulos das linhas de metrô são drasticamente deformadas. Mesmo sem perder a importância geral da representação, sendo uma abstração útil em termos de navegação pelas linhas do metrô, normalmente esse tipo de mapa é considerado

¹⁸ Recomendamos, para uma compreensão mais detalhada sobre escalas, as colocações de Castro (2017) sobre o problema da escala, e a distinção entre escala geográfica e escala cartográfica de Marques e Galo (2009).

de pouca precisão (ou nem é considerado mapa!). Muitos o chamam de croqui, de esquema ou diagrama. Talvez por isso seja habitual encontramos, em muitos desses exemplos que comparam esses tipos de mapas, algumas terminologias excludentes que o descrevem, tendo em mente o conceito de mapa apenas pela ideia do **métrico/verdadeiro/real/mapa/acabado**, com a persistente oposição ao **topológico/falso/representação/croqui-esboço/inacabado**¹⁹.

É comum encontramos mapas “sem escala” (cartográfica) ou de “escalas livres”, e mesmo tendo proporções entre tamanhos grandes, médios ou pequenos, por exemplo, o julgarmos como um mapa incompleto, ou como um “erro” cartográfico. A propagação da ideia do mapa (cartesiano) como realidade tem sido tão bem-sucedida que é comum não considerarmos o mapa como uma representação espacial como tal, mas como propriamente o real²⁰. É “a fé que permeia o realismo cartográfico ingênuo”²¹ (DOWNS, 1981, p. 290). É como nos provoca Robinson (2017, p. 2) na epígrafe que abriu esta seção.

Um mapa bem distorcido visto regularmente (como no fundo de um programa de notícias de televisão) parecerá familiar depois de um tempo e, portanto, “parecerá certo”. Isso pode fazer com que o mapa mental do mundo fique permanentemente deformado.

O que pretendo com essa análise dos dois tipos de mapas é evidenciar que existe outras possibilidades de apropriação da geometria na cartografia, para além da razão euclidiana

19 Para mais detalhes sobre os processos de negociação simbólicas e hierárquicas das concepções de “mapa”, consultar Breda e Breda (2021).

20 Girardi (2012) traz colocações importantes, ao afirmar os perigos de tornarmos um determinado tipo de mapa como mapa padrão, como uma medida que será utilizada para validar ou desclassificar outros tipos de mapa.

21 Tradução livre de: “this faith in the accuracy of maps is rewarded by a whole range of creative ‘cartographers’.”

quantitativa. Nossa apreciação das diferenças indica a possibilidade de pensarmos esses mapas também de modo complementar, pois cada um é adequado a um uso, a um quadro espacial²². Ambos contêm deformações e distorções. O que é importante aqui é saber reconhecer as distorções, identificar seus limites, e assim escolher o mapa adequado para seus motivos de mapeamento. É como já colocou Fourez (2008, p. 27-32):

Um mapa não é neutro: ele é fruto de uma seleção de elementos que jugamos significativos e que são conservados. Essa seleção se faz em função de certos interesses. Assim, um mapa rodoviário (que é selecionado em função do interesse dos motoristas) não dará importância à natureza das matas ao redor das estradas (a não ser como referência). Ao contrário, os mapas militares fazem referência entre uma montanha e um vale. [...] Em resumo, o essencial de um mapa é ser adequado ao projeto que, a partir dele, se pretende discutir. Existe uma infinidade de mapas possíveis e cada um deles tem seu valor, porém eles não são equivalentes; alguns são melhores que outros em relação aos projetos. Assim, um mapa pode ser bom se se trata de discutir um itinerário de bicicleta, porém pode não ajudar em um deslocamento a pé ou de carro. Não se considera que um mapa seja verdadeiro ou falso, mas se é adequado ao projeto. É isso que o converte em mais ou menos válido. Nessa perspectiva, se abandona a ideia de que o melhor mapa poderia existir em absoluto; mas se contenta em falar de

22 Ao reconhecer que o espaço pode assumir uma condição absoluta, relativa e/ou relacional, Harvey (2015, p. 140) propõe um quadro-síntese abordando essas três concepções, com proposições lefebvrianas de espaço percebido (as práticas espaciais), concebido (as representações do espaço) e o vivido (espaço de representação).

seu valor em relação ao projeto. Se chega, assim, a um certo relativismo²³.

A partir desses apontamentos, iremos tecer na última nota algumas reflexões sobre distância e suas possibilidades de distorções espaçotemporais, para ao final organizarmos nossos argumentos sobre o que chamaremos de cartografia topológica.

Nota 3: Distâncias topológicas, distâncias “distorcidas”

♪♪ A menos de un centímetro, a casi un milímetro
 Extraña distancia que no logro reducir
 Tan cerca de tus labios, lejano espacio
 Que no puedo conquistar, por mucho que me acerco
 a ti
 A 10 metros te intuí, a 5 te vi sonreír
 A 1 metro hablamos, a 20 centímetros me enamore
 de ti
 Distancia absurda, fue más fácil llegar a la luna
 Dos cuerpos paralizados, dos labios que no se llegan a
 unir ♪♪
 Macaco (2015)

Müller (1982) afirma que distância é uma noção fundamental, tanto em geografia quanto em geometria.

23 Tradução livre de: “Un mapa no es, pues, neutro: es el fruto de una selección de elementos, juzgados significativos y, por lo tanto, conservados. Esta selección se hace en función de ciertos intereses. Así, un mapa de carreteras (que selecciona en función de los intereses de los automovilistas) no dará generalmente ninguna importancia a la naturaleza de los bosques que la bordean (salvo como referencia). Al contrario, los mapas militares hacen diferencia entre un monte alto y un bosquecillo. [...] En resumen, lo esencial en un mapa es ser adecuado para el proyecto que, a partir de él, se quiere discutir. Hay una infinidad de mapas posibles y cada uno de ellos puede tener valor, pero no son equivalentes; algunos son mejores que otros con relación a ciertos proyectos. Así, un mapa puede resultar bueno si se trata de discutir un itinerario en bicicleta, pero no si uno se desplaza a pie o en automóvil. No se considera, pues, que un mapa es verdad o falso, sino que es adecuado al proyecto. Es eso lo que lo convierte en más o menos válido. En esta perspectiva, se abandona la idea de que el mejor mapa podría existir en lo absoluto; uno se contenta con hablar de su valor en relación con los proyectos. Se llega, pues, a un cierto relativismo.”

Enquanto determina as relações de vizinhança e a fisionomia das distribuições geográficas, é vista na matemática como um elemento estruturante para a definição de espaço. Na geografia a distância é considerada um dos elementos-chave nas análises espaciais. Muitos estudos, inclusive, já nos revelaram como as propriedades matemáticas de distâncias métricas têm contribuído nas representações da espacialidade do campo geográfico. Entretanto, pouco tem se falado sobre quais os seus limites representacionais, métricos e sociais.

Por isso abordaremos aqui, mesmo que rapidamente, algumas concepções de distâncias globais, distâncias de esforço, distâncias metafóricas, distâncias métricas, distâncias geográficas, distâncias sociais e distâncias físicas.

Começaremos pelas contribuições de Falk e Abler (1980), que problematizam a distância e a interação espacial para além do conceito matemático métrico. Para eles, cada tecnologia de movimento altera as distâncias efetivas entre os lugares, os esforços necessários para mover coisas, pessoas e informações. A partir de tais questões, os autores definiram três tipos de distâncias geográficas (Quadro 2).

Abordando questões semelhantes, porém com o foco no transporte, Müller (1982) traz reflexões sobre a sensação de “encolhimento” do mundo e a necessidade de renovação de mapas que reflitam a necessidade da compreensão da estrutura espacial. Suas provocações sobre elementos da mobilidade humana (tráfego, condições da estrada, modo de viagem, conforto, energia, tempo e custo) e meios de comunicação (telefone, Sedex, internet) perturbam algumas concepções sobre as **distâncias físicas** e **distâncias percebidas**²⁴.

24 É aquele velho exemplo da distância entre Portugal e Brasil. Se em 1500 as caravelas de Pedro Álvares Cabral levaram 44 dias para cruzar aproximadamente 6.500 km de oceano Atlântico, hoje essa mesma distância física, de avião, pode ser feita em menos de 13 horas.

Olhando para a figura 8²⁵, a rota com o avião pode parecer mais longa que a rota caminhando, mas a nossa distância percorrida no espaço geográfico nem sempre segue uma linha reta ou refere-se apenas a atributos métricos. Nesse sentido L’Hostis (2016), ao pontuar a confusão entre linha reta e a “menor distância” definida como um caminho mínimo, utiliza o termo **distância geográfica** como uma medida do espaçamento entre lugares, que está relacionado com rotas e caminhos no espaço através de sistemas de transporte que incluem infraestruturas e serviços.

Quadro 2: Tipos de distâncias definidos por Falk e Abler (1980)

DISTÂNCIAS	CARACTERÍSTICAS	MEDIDAS
Distância global	<ul style="list-style-type: none"> • Medidas contando o número de unidades abstratas de comprimento entre locais; • Correspondem às noções tradicionais de distâncias físicas. 	Quilômetros, milhas.
Distância de esforço	<ul style="list-style-type: none"> • São medidas contando o número de unidades de esforço consumidas na mudança de um local para outro; • Variam de um lugar para outro e dependem de tecnologia, eventos políticos e indivíduos. 	Minutos, dólares, gasolina, estresse psicológico.
Distância metafórica	<ul style="list-style-type: none"> • Medidas por contatos sociais entre locais ou indivíduos; • Contribuem principalmente para o processo de cognição espacial. 	Frequência de viagens de compras, telefonemas, assinaturas de periódicos.

Fonte: T. V. Breda, 2020 (organização).

Nesse sentido, L’Hostis (2016) pontua que uma das confusões na distância geográfica é que muitas vezes ela faz referência ao espaço euclidiano, colaborando para uma falsa ideia de que as distâncias devem sempre ser definidas apenas

²⁵ Seemann, apoiado nos trabalhos de Wood (1978), ao abordar a cartografia da realidade, traz alguns mapeamentos potentes para essa reflexão (SEEMANN, 2003a, p. 54, 55).



Figura 8 – Algumas possibilidades de caminhos e distâncias
 Fonte: T. V. Breda, 2020.

na relação espaço/tempo. Isso significa dizer que a menor distância entre dois pontos não necessariamente é o caminho mais curto²⁶:

Muitas dessas confusões surgem da ideia de que a extensão de uma rota que minimiza o tempo é concebida como uma medida de distância. Isso é um erro, pois esse comprimento não é o único fator a ser otimizado no caso de uma rede com velocidades diferentes, o que normalmente é o caso em espaços geográficos. Além disso, tais espaços não são euclidianos, o que significa que a desigualdade do triângulo não pode ser verificada usando linhas retas²⁷ (L'HOSTIS, 2016, p. 01).

26 Um exemplo prático aqui são as rotas ortodrômicas realizadas pela navegação marítima ou aérea, a qual considera o caminho mais curto em uma superfície curva.

27 Tradução livre de: "Most of these confusions arise from the idea that the length of a route that minimizes time is conceived as a measurement of distance. This is a mistake, because this length is not the only factor to be optimized in the case of a network with different speeds, which is usually the case in geographical spaces. Moreover, such spaces are not Euclidean, which means that triangle inequality cannot be checked using straight lines."

Allen (2011), ao pontuar o espaço virtual, também traz questões pertinentes sobre o uso de tecnologia que cria, em tempo real, uma presença simultânea em variadas configurações. Nessas situações de presença e ausência, a lacuna entre “aqui” e “ali” será interpretada de forma relacional, em que a distância em si não será compreendida simplesmente como uma métrica. Essas relações e movimentos virtuais não podem ser mapeados de maneira topográfica simples e tampouco assumir uma rigidez quanto às formas geométricas e às localizações de coordenadas “bem definidas” do espaço euclidiano, pois isso atrapalharia nossa percepção do que está “próximo” e do que está “longe”, do que é “rápido” ou “lento”. Nesse sentido, o autor afirma que a “topologia social se concentra nas relações intensivas que criam as distâncias entre as coisas, nas proximidades sociais estabelecidas nas distâncias físicas e nas distâncias sociais criadas pela proximidade física”²⁸ (ALLEN, 2011, p. 14).

Amassando o mapa de papel

♪♪ Me ensina a fazer distância não importar
 Reinventar a Geografia
 Seria bom redesenhar, dobrar o mapa
 pra São Paulo encostar em Istambul
 Buenos Aires em Bangkok
 Londres em Hong Kong
 Santiago em Bangu ♪♪

Arthur Victor (2020).

Indiquei, mesmo que de forma preliminar, alguns estudos geográficos que, ao conceberem também os fenômenos sociais, econômicos e culturais em seus processos de mapeamentos, influenciaram algumas mudanças conceituais nas fundações dos mapas

²⁸ Tradução livre de: “social topology focuses on the intensive relationships which create the distances between things, on the social proximities established over physical distances and the social distances created through physical proximity.”

topográficos. Estamos em um momento em que novas relações, novas ferramentas, novas linguagens e novos métodos são revelados. Se, conforme apontei inicialmente, a concepção de espaço foi dilatada (do espaço físico para o espaço virtual, ou do espaço absoluto para o relativo, por exemplo), e os motivos de mapeamentos sofreram mutações (do dissecamento das riquezas naturais do projeto colonial do passado para as relações sociais-ambientais do mundo pós-moderno globalizado), é latente a necessidade de pensarmos outras cartografias que coloquem mais ênfase na conectividade, mesmo que para isso precisemos amenizar nossas preocupações métricas de distância ou de formatos, não grafando o espaço geográfico (apenas) com unidades mensuráveis, em superfícies planas e com escalas métricas.

Se para alguns o mapeamento topológico é socialmente ineficaz, pois as formas topológicas podem se tornar “qualquer coisa” e ter “qualquer formato”, que exploremos então essa liberdade de expressão topológica. Que talvez aquilo que aparentemente incomode nesses mapas, suas “deformações”, suas “precariedades”, suas “nebulosidades”, suas “instabilidades”, suas “desordens”, suas sensações real/visual do mapa como “mentira” (leia representação), sejam a mola propulsora para explorarmos ainda mais as potencialidades dos mapas topológicos.

Ao re-conceituar a topologia aqui, a retiramos daquela cadeia de significados em que estamos acostumados (primitivo, simples...), para estabelecermos um novo conjunto de ideias desafiadoras. Ao pensarmos o mapa topológico, levantamos questões sobre “mapas funcionais” e sua estrutura de referência geográfica universal, ao mesmo tempo que perturbamos uma tradição cartográfica hegemônica estabelecida há muito tempo e em muitos lugares. Ao colocarmos em pauta o método geométrico qualitativo, surgiu a possibilidade de enxergarmos uma



Figura 9 - Distâncias entre Xingua e as cidades que já morei
 Fonte: T. V. Breda, 2020.

cartografia topológica que busca entender e representar distâncias físicas “distorcidas” e relações sociais mutáveis para além das formas ou das linhas projetivas.

O “aqui” e o “lá”, o “perto” e o “longe”, o “rápido” e o “lento” se dão de forma relacional e provisória²⁹. A natureza dos objetos, a maneira das relações ou as substâncias das conexões podem ser, em alguns cenários ou situações, mais relevantes que a forma exata, o tamanho proporcional, a projeção linear “controlada” e distâncias métricas. Os atores sociais podem estar mais ou menos conectados entre eles ou entre os lugares, sem que se aumente ou diminua as distâncias físicas, ou ainda os lugares podem estar “longe” um do outro e mesmo assim serem considerados parte de um grupo ou de um bairro.

Se a evocação para o pensamento topológico na matemática se deu em uma analogia das superfícies amassadas de um lenço uma vez dobrado e guardado no bolso (ALLEN, 2011), proponho aqui um amassamento

²⁹ Esse texto foi elaborado durante o contexto de isolamento físico caudado pela Covid-19. Muitas das reflexões aqui sobre essas distorções de distâncias vêm desta experiência intensa com o espaço virtual e de suas possibilidades de conexões.

literal de nossos mapas de papel, assim como nos (en) cantou Arthur na epígrafe que abriu essa seção. Se as superfícies planas e bem engomadas do lenço de bolso representam uma superfície que irá juntar as tecelagens de tecido previamente separados, bagunçando as distâncias e os contatos dos fios, que possamos também dobrar/amassar nossos mapas, considerando nossas liberdades e possibilidades para diferentes formas de pensar, diferentes motivos de mapeamento e diferentes usos. A possibilidade de irmos além dos mapas topográficos e de imaginarmos e criarmos mapas topológicos não coloca um tipo de mapa contra o outro, uma geometria contra a outra. Ao contrário, isso nos permite amassar e desamassar nossos mapas, em que o métrico esteja contido no topológico e vice-versa, a depender do motivo de mapeamento e das intenções cartográficas.

Seemann recentemente nos provocou com a seguinte questão: **“Será que não há lugar para o lugar na cartografia?”** (SEEMANN, 2020, p. 125). Espero que a defesa de uma cartografia topológica tenha muito a contribuir para essas inquietações humanistas da geografia que não se encaixam na “geometria fria da cartografia moderna” (SEEMANN, 2005, p. 7). Talvez a cartografia topológica possa constituir um dos métodos geométricos de como poderia ser uma cartografia não-cartesiana (SEEMANN, 2005), uma cartografia humanista (SEEMANN, 2014), ou ainda uma cartografia dos lugares (HOLZER; HOLZER, 2005) ou fenomenológica (WOOD, 1978), ao captar cartograficidade da dimensão humana fenomenológica (NOGUEIRA, 2001), cultural (SEEMANN, 2003b, BREDA, 2019) ou psicanalítica (DIAS, 2019).

Agradecimentos

Agradeço a Jörn Seemann pela leitura e provocação deste texto. Também agradeço aos colegas do GHUM, em

especial Valéria do Carmo, Ronaldo Brilhante e Juliana Dias, Elisabete Reis, Stephanie Maldonado, David Madeira Davim e Eduardo Marandola Jr. pelas leituras e sugestões.

Referências

ALLEN, John. Topological twists: Power's shifting geographies. **Dialogues in Human Geography**, n. 1, v. 3, p. 283-298, 2011.

BORGES, Carloman Carlos. A topologia: considerações teóricas e implicações para o ensino da matemática. **Caderno de Física da UEFS**, v. 3, n. 2, p. 15-35, 2005.

BORGES, Jorge Luís. **História Universal da Infância**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1982.

BREDA, Thiara Vichiato. "Porque eu tenho que ensinar lateralidade?": experiências formativas com professoras dos anos iniciais. 2017. 289f. **Tese** (Doutorado em Ciências e Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas e Universidade Autónoma de Madrid, Campinas, 2017.

BREDA, Thiara Vichiato. Cartografias porosas: um caminho para compreender o(s) sentido(s) de espacialidade(s) na Amazônia. **Revista da Casa da Geografia de Sobral**, v. 21, p. 79-96, 2019.

BREDA, Thiara Vichiato. Mapas (de) indígenas na Amazônia: por uma cartografia decolonial. **Ciência Geográfica**, ano XXV, v. XXV-(1), p. 282-299, 2021.

BREDA, Thiara Vichiato. Mapas topológicos e topografias envolventes: reflexões epistemológicas para uma educação cartográfica plural. **Ciência Geográfica**, v. XXV, p. 1999-2013, 2021.

BREDA, Thiara Vichiato; BREDA, Thalles Vichiato. Da Política Pluralista para a Cartografia Plural: contribuições da Teoria do Discurso. In: STRAFORINI, Rafael; CABRAL, Thiago M.; CECIM, Jéssica; FREITAS, Anniele; TERAMATSU, Gustavo. **Sentidos de Geografia nas práticas escolares, políticas curriculares e na formação de professores**. Jundiaí: Paco Editorial, 2021, p. 291-321.

CASTRO, Iná Elias de. O problema da escala. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORREA, Roberto Lobato (Orgs.).

Geografia: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017. p. 117-140.

COSGROVE, Denis. Prospect, Perspective and the Evolution of the Landscape Idea. **The Royal Geographical Society**, v. 10, n. 1, p. 45-62, 1985.

COURANT, Richard; ROBBINS, Herbert. **O que é Matemática?** Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2000.

Companhia Paulista de Trens Metropolitanos – CPTM. Mapa do Transporte Metropolitano. **CPTM**, 2020. Disponível em: <https://www.cptm.sp.gov.br/Documents/Mapa-Metropolitano.pdf>. Acesso em: 30 de março de 2023.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra:** natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DIAS, Juliana Maddalena Trifilio. Lugar geopsíquico: contribuições da Psicanálise para uma epistemologia da Geografia. 2019. 172 f. **Tese** (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

FALK, Thomas; ABLER Ronald. Intercommunications, Distance, and Geographical Theory. **Geografiska Annaler**, v. 62, n. 2, p. 59-67, 1980.

FONSECA, Fernanda Padovesi. A inflexibilidade do espaço cartográfico, uma questão para a Geografia: análise das discussões sobre o papel da Cartografia. 2004. 251 f. **Tese** (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

FOUREZ, Gérard. La representación del mundo a partir de mapas. In: FOUREZ, Gérard. **Cómo se elabora el conocimiento:** La epistemología desde un enfoque socioconstructivista. Madrid: Narcea, 2008. p. 25-46.

GIRARDI, Gisele. Mapas alternativos e educação geográfica. **Revista Percursos**, v. 13, n. 02, p. 39-51, 2012.

HARVEY, David. O espaço como palavra-chave. **Em Pauta**, n. 35, v. 13, p. 126-152, 2015.

HARVEY, Simon. Twisted Logics: A Topological Turn in Counter-cartography and Some Artistic Antecedents. In: MOSER, Christian;

KRAMER, Kirsten (Orgs.). **Figuren des Globalen: Weltbezug und Welterzeugung in Literatur, Kunst und Medien**. Göttingen: V&R, 2014. p. 567-576.

HESSLER, John. How to Map a Sandwich: Surfaces, Topological Existence Theorems and the Changing Nature of Modern Thematic Cartography, 1966-1972. **Online Journal of the Map and Geography Round Table of the American Library Association**, n. 7, v. 1, p. 1-19, 2009.

HOLZER, Werther; HOLZER, Selma. Cartografia para crianças: qual é o seu lugar? In: SEEMANN, Jörn (Org.). **A aventura cartográfica: Perspectivas, pesquisas e reflexões sobre a Cartografia Humana**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2005. p. 201-218.

JIANG, Bin. Volunteered Geographic Information and Computational Geography: New Perspectives. In: SUI, Daniel; ELWOOD, Sarah; GOODCHILD, Michael (Org.). **Crowdsourcing Geographic Knowledge: Volunteered Geographic Information in Theory and Practice**. Springer Editors: Berlin, 2013. p. 125-138.

L'HOSTIS, Alain. Misunderstanding geographical distances: two errors and an issue in the interpretation of violations of triangle inequality. **Cybergeog: European Journal of Geography**, document 793, p. 1-17, 2016.

MACACO. **La distancia**. Historias Tattooadas, 2015.

MARQUES, Américo José; GALO, Maria de Lourdes Bueno Trindade. Escala geográfica e escala cartográfica: distinção necessária. **Boletim geográfico**, v. 26/27, n. 1, p. 47-55, 2009.

MASSEY, Doreen. **Pelo Espaço**. Uma Nova política das espacialidades. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

MONMONIER, Mark. **How to Lies with Maps**. London: University of Chicago Press, 2018.

MÜLLER, Jean-Claude. Non-Euclidean geographic spaces: mapping functional distances. **Geographical analysis**, v. 14, p. 189-203, 1982.

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. **Percepção e representação gráfica: a geográficidade nos mapas mentais dos comandantes de embarcações no Amazonas**. 2001 f. 181. **Tese** (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2001.

PINHEIRO, José. Mapas cognitivos do mundo: representações mentais distorcidas? In: SEEMANN, Jörn. **A Aventura cartográfica:**

Perspectivas, pesquisas e reflexões sobre a Cartografia Humana. Fortaleza: Expressão gráfica, 2005. p. 151-169.

ROBINSON, Arthur. Which Map Is Best? In: LAPAINE, Miljenko; USERY, Lynn. **Choosing a Map Projection**. Berlin: Springer international, 2017. p. 1-14.

SALICHTCHEV, Konstantin Alexeevich. Algumas reflexões sobre o objeto e método da Cartografia depois da sexta Conferência Internacional. **Seleção de Textos (AGB)**, n.18, p. 17-24, 1988.

SEEMANN, Jörn. Mapas, mapeamentos e a cartografia da realidade. **Geografares**, v. 4, p. 49-60, 2003a.

SEEMANN, Jörn. Mapeando culturas e espaços: uma revisão para a Geografia Cultural no Brasil. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTS, Alecsandro (Org.). **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003b. p. 261-284.

SEEMANN, Jörn. Perspectivas humanísticas na relação entre a percepção ambiental e a cartografia. In: Simpósio Nacional sobre Geografia, percepção e cognição do meio Ambiente, 1., 2005. **Anais...** Londrina: [s.n.], 2005, p. 1-16.

SEEMANN, Jörn. Tradições humanistas na cartografia e a poética dos mapas. In: MARANDOLA Jr. Eduardo; HOLZER; Wether; OLIVEIRA, Lívia de (Orgs.). **Qual o espaço do lugar?** – Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 69-91.

SEEMANN, Jörn. Sobre mapas e mundos: Yi-Fu Tuan e o olhar humanista sobre a cartografia. **Geograficidade**, v. 10, n. 2, p. 122-128, 2020.

TUAN, Yi-Fu. **Cartography and humanism. Concordances and discordances**. **Glimpse**, v. 8, p. 66-73, 2011.

TUAN, Yi-Fu. Cartografia e Humanismo: concordâncias e discordâncias. **Geograficidade**, v. 10, n.2,p. 129-137.

VICTOR, Arthur. **Mapa-múndi**. Quarentena Sessions, 2020.

WARNTZ, William. Preface. In: SELKOWITZ, Stephen. **Geography and an Existence Theorem: A Cartographic Solution to the Localization on a Sphere of Sets of Equal-Valued Antipodal Points for Two Continuous Distributions with Practical Applications to the Real Earth**. Cambridge: Laboratory for Computer Graphics and spatial analysis, Center for Environmental Design Studies, Harvard University, 1968. p. i-iv.

WOOD, Denis. Introducing the cartography of reality. In: LEY, David; SAMUELS, Marwyn (Eds.). **Humanistic Geography**: Prospects and Problems. Chicago: Maaroufa Press, 1978. p. 207-219.



A MORTE DO CIBERESPAÇO

Antonio Bernardes
Felipe Aguiar
Nelson Cortes Pacheco Júnior

Login...

Rememorar as origens das relações sociais mediadas pela Internet nos remete à Guerra Fria e a como se desenvolveu tecnologias tendo como parâmetros os conflitos políticos, econômicos e culturais em que se comunicar de maneira rápida, segura e superando longas distâncias eram necessidades fundamentais. Mas, se a Guerra Fria se iniciou logo após a II Guerra Mundial, foi só na década de 1970 que a Internet foi utilizada de modo mais efetivo.

Apenas no último quartil da década de 1970 que a Internet ganhou os escritórios, deixando de ser um artifício restrito às instituições governamentais. Isto, porque a telecomunicação se tornou uma necessidade

social e de mercado, em que a Internet propiciou novas formas de se desenvolver as relações humanas.

Bem sabemos que há décadas existem formas de comunicação com o Outro sem a necessidade de estarmos face a face e sim em co-presença (BERNARDES, 2012), como o telefone, por exemplo. As relações possíveis pela Internet não inovaram nisto e sim por promover contatos por áudio, imagens e textos congregados em um ato comunicativo. De modo geral, o que percebemos é que quanto mais as tecnologias foram sendo desenvolvidas, mais sua versão eletrônica se aproximou da forma da comunicação presencial, face a face.

Assim, foi possível vislumbrar um mundo em tela em que a telecomunicação nos distanciou de alguns constrangimentos da materialidade. Poderíamos conhecer lugares e nos comunicarmos com outras pessoas sem a necessidade de estarmos aí ou lá. Conjecturamos que foi a partir desta experiência que Gibson (1984) criou o termo **ciberespaço**, em seu romance de ficção científica “Neuromancer”.

Gibson lançou os protagonistas de seu romance numa aventura vivida no **ciberespaço**. Eles adentravam neste novo mundo em que não havia materialidade e tampouco a facticidade de ser. Trata-se de um mundo eletrônico imaginado, próximo ao que é o “País das Maravilhas” no romance de Carrol, “Alice no País das maravilhas”. Uma das diferenças é que a porta para o **ciberespaço** está ao nosso alcance pelo computador ou smartphone, aqui e aí, comigo e contigo. Diferente do País das maravilhas, que é fruto da imaginação.

Menos de uma década depois do lançamento do romance de Gibson, a Internet já era popular e havia tomado as ruas, deixando de ser destinada só para o labor. Mais do que isso, os sujeitos deixaram de ser elementos passivos, telespectadores, como nas relações por meio de rádios e TVs, e agora podiam ser ativos e desenvolver conteúdos e divulgá-los pelas redes sociais virtuais.

É nesse ínterim que foram surgindo versões mais atualizadas para o romance de Gibson, como a trilogia fílmica “Matrix”, por exemplo. Foi se firmando popularmente a ideia do **ciberespaço** como um espaço outro, ou melhor, ele como “uma espécie de espaço eletrônico da mente” (WERTHEIM, 2001, p.30). Mas, isto não é tudo. O **ciberespaço** se transformou em conceito científico e passou, cada vez mais, a ser utilizado por pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento (LÉVY, 1999).

Este é o escopo que nos referenciamos para o desenvolvimento deste manuscrito, discutir o que é o **ciberespaço**, tanto como experiência quanto como conceito científico. Em verdade, entendemos que houve e há a recíproca fundamentação de ambos. A experiência das relações mediadas pela Internet foi a base para que Gibson (1984) desenvolvesse a acepção de **ciberespaço**. Já a acepção científica mudou aquela que é prosaica e a relacionou com maior força à tecnologia. De toda maneira, ambas concepções trouxeram em seu escopo a tentativa falha de separar corpo e mente, matéria e ideia, como criticou Wertheim (2001, p. 30): “quando ‘vou’ ao **ciberespaço**, meu corpo permanece em repouso na minha cadeira, mas algum aspecto de mim ‘viaja’ para outra esfera”.

Jaz o ciberespaço!

A crítica realizada por Wertheim nos permite lançar uma questão: ao nos relacionarmos pela Internet, sentados em nossa cadeira em frente a um computador ou smartphone, o que de nós viaja? A resposta óbvia seria dizermos que a mente viaja. Entretanto, viajar indica o deslocamento, e ainda permanecemos sentados em nossas cadeiras. Poderíamos retrucar e afirmar que o que viaja são os nossos pensamentos. Mas, nossas cabeças ainda estão em seus devidos lugares, além do mais, isto não seria uma nova forma de reiterarmos a dissociação

entre corpo e mente? Então, para não sermos apressados, vamos olhar um pouco mais atentamente o internauta que somos?!

Nós estamos aqui e aí, em um lugar, cada qual em sua sala, sentado em sua cadeira, mexendo as mãos, pernas e olhos para interagir por meio de uma máquina. Buscando o entendimento desta relação, **sendo** e **estando** cada qual em sua sala e sentado em sua cadeira, um mundo nos é desvelado no lugar no qual acessamos à rede de Internet.

Nada parece mais simples do que manusear um teclado e clicar um *mouse*. Essa é imagem que se costuma ter do internauta: alguém, que, imobilizado, absorvido virtualmente à tela até as raias da hipnose, aperta reiteradamente o *mouse* para produzir efeitos na tela. Contudo, não há nada mais enganoso do que esta imagem. [...] Assim, quando as pontas dos dedos tocam o teclado e o *mouse*, sistemas musculares muito sutis estão em ação. Se recordarmos a classificação gibsoniana dos sistemas que envolvem os músculos, classificação está baseada na ação propositada, que é muito justamente o tipo de ação que rege o toque no *mouse*, veremos operando nesse toque, em primeiro lugar, ação do sistema postural, visando ao equilíbrio do corpo não apenas em relação a sua orientação com o chão no ambiente físico em que o usuário se encontra, mas também em relação aos objetos que se encontram na tela. Está operando ainda o sistema investigativo de orientação com seus ajustamentos de cabeça, olhos e mãos. Mesmo estando com o corpo parado o sistema de locomoção está em operação, buscando as posições mais favoráveis à percepção dos ambientes do ciberespaço. Por isso mesmo, busca-se a aproximação da informação visual por meio de *zoom*, desvia-se de uma informação para outra etc. para isso o sistema performativo deve estar acionado, como, de fato, está, pois é um sistema que depende inteiramente das mãos (SANTAELLA, 2004, p. 145-149).

O mexer das mãos, das pernas e dos olhos para interagir por meios eletrônicos não é só um revelar do corpo e da corporeidade que somos, mas também é o revelar do mundo por meio de uma das suas possibilidades de desvelar-se pelas relações sociais virtuais. Entretanto, que mundo é esse que se revela por meio das relações sociais virtuais?

Para nós, o mundo é entendido como aquilo que nos vem ao encontro, o qual pertencem não apenas às coisas materiais, mas também as objetualidades, ideias, ciências, artes etc. (HEIDEGGER, 2014; 2018). Quando retemos nossa atenção na tela não deixamos de perceber o que ocorre no lugar que nos rodeia. Pelo contrário, o sistema postural nos mantém em contato constante com o mundo, o qual propicia o equilíbrio do corpo e possibilita que os outros sistemas perceptivos operem. A interação com certas representações mediadas eletronicamente não denota a estagnação do corpo no lugar de onde o internauta acessa a Internet. Pelo contrário, é pelo movimento do corpo e seus diversos sistemas perceptivos, empreendidos de modo unívoco para certa ocupação, que é possível manipular as representações eletrônicas e navegar por meio da Internet.

O ato de navegar pela Internet não nos distancia do mundo, como comumente ouvimos dizer. Ao contrário, essa é uma das formas com que podemos nos encontrar lançados no mundo, sempre em relação, tanto com as coisas quanto com Outros que possuem o mesmo modo de ser que nós.

No mundo, encontramos entes que, assim como nós, são *Dasein*. Isto é, “esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar” (HEIDEGGER, 2018, p. 42). Esse ser que somos é um ser diferente das coisas que se encontram em qualquer lugar, trata-se de um ser-no-mundo, pois está sempre em situação, atrelado ao mundo e aos outros por meio das relações que desenvolve enquanto ser-situado no

mundo. Heidegger (2018, p. 48) pontuou o *Dasein* da seguinte forma:

A presença não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ela se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição do ser da presença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. [...] A presença sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma.

Sendo assim, enquanto *Dasein*, nos encontramos situados no mundo. Sendo esse ser-no-mundo, que lançado nele é um ser-situado, podemos aprofundar uma das considerações feitas há pouco – **“quando retemos nossa atenção na tela, não deixamos de perceber o que ocorre no lugar que nos rodeia”** –, pois a Internet é somente um dos meios de estabelecer as nossas relações sociais que, agora, podem ser virtuais.

As considerações de Heidegger (2018) sobre o ser-situado que somos e o modo como nos atrelamos ao mundo, quando tematizadas à luz das investigações de Santaella (2004) sobre os internautas, nos faz pensar que a Internet é operada pela existência e nos coloca em relação, uns com os outros, por meio das redes sociais virtuais, ou seja, pelo **ciberespaço**. Assim, tanto o filme “Matrix” quanto o romance “Neuromancer” parecem projetos distantes para a existência humana, já que estamos fadados ao mundo em que somos lançados e, por enquanto, não temos possibilidade de nos teletransportar para nenhum outro mundo, como acontece nas duas obras citadas. Portanto, o **ciberespaço** se abre para o ser-no-mundo que somos por meio das relações sociais virtuais estabelecidas, sem que saíamos do mundo que estamos situados, pois, somos internautas sempre a partir

de algum lugar do mundo, seja ele um escritório, o quarto de nossa casa ou a nossa mesa do trabalho (SANTAELLA, 2004).

O lugar do ciberespaço

Quando alegamos que estamos situados em algum lugar do mundo é o mesmo que considerarmos que mundo e lugar estão relacionados. Por exemplo, ao considerarmos o lugar como centro de significados para uma certa pessoa ou grupo (RELPH, 1976; TUAN, 2012), estes significados são construídos pela mediação das experiências vividas mundanamente pelo sujeito ou grupo. Dependendo do modo como a pessoa ou grupo experienciam o mundo, tais significados podem ser de afetividade, afinidade e até mesmo de estranhamento. Os lugares, assim, são construídos pelas experiências vividas e compartilhadas mundanamente entre as pessoas lançadas no mundo, desenvolvendo uma gama de significados que reforçam os laços e/ou distanciam os sujeitos e os lugares do mundo (RELPH, 1976; 2012; TUAN, 2012; 2013; 2014). Sendo um fenômeno do cotidiano, o lugar é experienciado por esse ser cotidiano, o próprio *Dasein* lançado e atrelado ao mundo.

Embora frisemos o modo como lugares são fundamentados pela facticidade do ser e pelo modo como o ser-no-mundo os experiencia, individualmente ou em grupo, algumas semelhanças ainda precisam de esclarecimento para que o **ciberespaço** seja apontado como o que é e não como uma cópia ou alternativa do espaço geográfico.

Sem dúvidas, as páginas e os sites podem conter imagens que representam lugares que podemos tomar contato pela Internet. Mas, o site não é um lugar, um **ciberlugar** e menos ainda um não-lugar, no sentido colocado por Augé (1994). Ele é, nesse caso, uma representação de um certo lugar feito por outro *Dasein*.

Alguém precisou estar e ser em certo lugar para representá-lo por uma foto ou vídeo e o internauta precisa estar em frente a uma máquina para interagir e contemplar o lugar representado. O mesmo ocorre ao contemplarmos uma pintura, mas isto não implica em deixarmos de ser onde estamos para imergirmos factualmente na pintura, como uma espécie de espaço outro, do modo como comumente se fala do **ciberespaço**.

Indo além, podemos dizer que discutir o ciberespaço como espaço outro é o aproximar da ideia da *matrix* do filme “Matrix” ou do céu cristão. Em outras palavras, é o considerar como uma espécie de espaço outro ou um cercadinho em que *res cogitans* pode brincar – como afirmou Wertheim (2001) – deixando para trás os constrangimentos da facticidade de ser-no-mundo.

Percebemos que é incabível considerar que há dissociação entre corpo e mente e que há o **ciberespaço** eletrônico da mente. O que há são representações eletrônicas as quais retemos nossa atenção para podermos manipulá-las segundo nossos projetos de ser (SARTRE, 1997), em conformidade com a necessidade da relação social virtual. Isto, porque o *Dasein* é no mundo em que uma de suas mais fortes de suas manifestações é a facticidade.

O ser aprende a espacialidade para, num momento seguinte, fazer emergir o espaço como categoria que possibilita a compreensão do real como um modo de existir das coisas. Contudo, partindo do meio virtual, das relações pela Internet, não se pressupõe que o espaço seja um espaço virtual ou ciberespaço. O que mudou foi a exterioridade imediata, que qualitativamente vai mudar o ser e a forma, não havendo necessidade de adjetivação da categoria espaço, pois a essência do ser permanece, ele é (BERNARDES; SPÓSITO, 2010, p. 25).

Sendo assim, não há um espaço virtual ou **ciberespaço** e um espaço geográfico existindo à parte.

Antes de tudo, o ciberespaço nada mais é do que uma das inúmeras maneiras possíveis de se desenvolver as relações humanas. A diferença é que estas possuem como especificidade a mediação eletrônica. Portanto, não há um novo espaço a ser ocupado pelo *Dasein*, mas um novo modo de relacionar-se com os Outros no espaço geográfico em que o ser-no-mundo se situa. Até porque o espaço geográfico não é esse vazio homogêneo, “o espaço geográfico é feito de espaços diferenciados [...] é único; ele tem nome próprio: Paris, Saara, Mediterrâneo” (DARDEL, 2011, p. 2). Diante disso, no nosso caso, não se trata de um espaço outro, porque **ciberespaço** não é espaço como o espaço geográfico, mas é um dos modos como ocorrem as relações sociais mediadas pela Internet.

Sendo assim, com ou sem Internet, o espaço existe. Cabe lembrar que a Internet é usada pelos sujeitos nos lugares em que são e estão no mundo e, como consequência, ela também constitui a lugaridade contemporânea. Isto não é difícil de exemplificarmos, pois atualmente o que mais tem sido discutido são os conflitos decorrentes do uso da Internet em lugares como escolas, trabalho, reuniões de amigos ou familiares etc. As queixas sobre o uso da Internet nos lugares se debruçam sobre assuntos como o modo como os alunos não se concentram nas aulas por estarem no telefone celular, a falta de atenção de alguns funcionários nos lugares de trabalho, bem como a comunicação parca que tem se estabelecido entre os parentes em reuniões familiares devido aos usos que fazemos dos telefones celulares.

Desse modo, quando afirmamos que “jaz o **ciberespaço**” nos referimos ao sentido prosaico para refletirmos sobre a sua essência. Referimo-nos que o ciberespaço não é um espaço outro. Pela estrutura existencial do internauta como *Dasein*, reconhecemos este como um ser-no-mundo e aquilo que prosaicamente se denominou de **ciberespaço** nada mais é do que uma das formas de telecomunicação. Assim, nos comunicamos por meio do **ciberespaço** e não nele e, assim, constituímos

uma nova forma de **ser-uns-com-os-outros** no mundo em que habitamos. Justamente porque quando acessamos certa rede social virtual ainda permanecemos no sofá de nossa casa, na cadeira do ônibus ou em qualquer outro lugar que não seja em alhures. Diante disso, o que mudou é que podemos estabelecer novos conteúdos e significações aos lugares que não estão necessariamente ali ou aqui.

Então, diante da explanação feita até aqui, cabe a pergunta: o **ciberespaço** está morto, já que ele não deixa de ser uma fábula para um espaço transcendental que almejamos?

Abrindo parênteses: diálogos acerca da morte

Seria oportuno afirmarmos que o **ciberespaço** está morto, em decorrência do que já foi discutido até aqui. Nos caberia somente inscrever na lápide. Porém, não é simples tão assim, pois este tema foi alvo de intenso debate entre os autores deste manuscrito. Tanto que apresentamos alguns excertos que foram transcritos por meio de áudios trocados num grupo de WhatsApp, isto é, por meio do **ciberespaço**.

Felipe: a morte do modo que Heidegger colocou impossibilita a gente falar de uma morte do ciberespaço, pois como você mesmo traz em sua tese de doutoramento, Antonio, o ciberespaço é uma forma de relação. Assim, quem pode morrer é quem experiência o ciberespaço. Portanto, a morte dessa relação não se dá da mesma forma como se dá a morte do *Dasein*, que é o existente que tem tal experiência. Acredito que podemos pensar a morte do ciberespaço no sentido de *finitude*, de forma diferente da morte do *Dasein*, haja visto que não sabemos o que vem depois do fim da existência no mundo. Entretanto, tratar-se-á de morte ou de fim do ciberespaço?

Antônio: eu também penso como você, mas também há outros pontos. A *finitude* colocada

pela morte aparece no ciberespaço como uma espécie de céu cristão, como algo que está além de nós. Neste sentido, há uma ideia de finitude enquanto o que é infinito e não necessariamente finito. Quero dizer que há um ciberespaço imaginado como algo além de nós, algo que permite transcendência sem que haja imanência. Como uma enganação de nós mesmos.

Felipe: então o ciberespaço enquanto infinito, enquanto o que vai além, nos fantasia com a ideia de que podemos ir além da nossa existência, da nossa facticidade mesma? Como se pudéssemos não ser em situação e surfarmos na *web*? Entendo que esse outro sentido de finitude também pode ser a finitude do próprio ser, daquele que pode transcender-se em relações virtuais porque podem ir além dos empecilhos que situações pensadas como estritamente materiais os colocam. Seria um meio de fugir de algumas amarras e transcender a situação, no entanto, o processo ocorre quando ainda se está em situação, não é?! Uma pessoa infeliz com sua vida, por exemplo, se projeta por meio do ciberespaço fantasiando-se como pensa que poderia ser feliz, todavia, continua na mesma cadeira, no mesmo lugar... ainda na situação infeliz na qual se encontrava!

Antônio: sim, o ciberespaço é imaginado como esse infinito. Seria, hoje, como o céu cristão. Esse projetar para algo além busca o infinito porque é entendido como um campo única e exclusivamente de transcendência e não de imanência, como se a imanência pudesse ser deixada para trás. É impossível deixar de estar em situação, quando se sai de uma situação, entra-se em outra. Sartre chamaria essa enganação de Si pelo nome de “má fé”. Nesse caso, vemos busca desse projetar infinito como um exemplo de má fé, isto é: esse projetar que tenta vencer a finitude da vida humana que não é aceita socialmente entre nós.

Felipe: Eu entendo o ciberespaço como espaço de relações onde as pessoas buscam, mesmo que de forma direta ou indireta, uma liberdade,

acreditando vivenciar um outro personagem, uma outra identidade de si mesmo. Mas, na verdade, nada mais é do que a sua própria identidade que fica velada em seu cotidiano, em sua vivência. Essa identidade, por muitas vezes, não pode ser mostrada para o outro da forma como ela realmente é, devido a diversos conceitos e modos de ser, como exemplo, pode-se tomar pessoas de algumas religiões que se velam em perfis de redes sociais e quando estão próximo a seus grupos agem de outras formas por causa das regras da religião. Penso esse ciberespaço, enquanto relação, de modo que fosse uma extensão do que a pessoa vive em seu cotidiano.

Nelson: acho que o assunto da morte nos encontra novamente colegas. É preciso não a morte do ciberespaço, muito menos de quem o experiencia, é preciso a consciência do ser-para-morte, apenas isso. Digo isso, pois, para Heidegger, pensar no ser-para-morte é olhar para si e suas possibilidades, já que a morte é a possibilidade mais própria do *Dasein*: dela ninguém foge e ela ninguém se furta. A partir de suas colocações sobre pensarmos o ciberespaço enquanto infinito, como se fosse um céu cristão, eu me direcionei para a consciência de morte como impossibilidade do infinito e, por consequência, a possibilidade de voltarmos para nossa existência sem tantas ilusões como as que temos hoje, como a de nos transportarmos e vivermos no ciberespaço e não por meio dele e a partir de nós mesmos. Trata-se de uma questão ética inclusive, voltar-se para si e redescobrir suas estruturas básicas da existência: ser-em e ser-com. Se enxergássemos o ciberespaço enquanto relação, apenas, o outro estaria lá. Seria essa a possibilidade de uma ética virtual?

Antônio: tem uma questão da ética aí, ela não é esquecida no ciberespaço, ela é modificada, ressignificada. Acho que isso cria um movimento interessante em que a imanência e a transcendência passam a ter outras características porque outras situações estão em jogo. A morte, nesse sentido, não é do

ciberespaço em si mesmo, mas do ciberespaço como algo imaginário, no sentido colocado por Bachelard.

A apresentação deste diálogo tem como fundamento não apenas discutir o fenômeno investigado, o **ciberespaço**, mas também evidenciar as convergências e as divergências que ocorrem ao se desenvolver um manuscrito à seis mãos. Com os trechos transcritos objetivamos expor o movimento de pensamento e o modo como encaminhamos para o desenvolvimento deste trabalho. Para isso, dividimos a descrição do fenômeno **ciberespaço** em três momentos em que percebemos a sua especificidade, sendo eles: escrita coletiva, escrita individual e tempo de resposta.

A escrita coletiva é um desafio em qualquer campo de trabalho, mas neste caso, houve a especificidade de sempre termos as nossas relações mediadas eletronicamente. Trocamos mensagens pelas redes sociais virtuais, escrevemos textos individuais e os trocamos entre nós. Costuramos, cada um, a escrita individual para torná-la coletiva. Assim, tanto a escrita individual como a coletiva estavam atreladas ao tempo de resposta, que é influenciada pelas respectivas dinâmicas cotidianas de cada um de nós. Desse modo, o **ciberespaço** facilitou a nossa comunicação, mas nunca deixamos de estar sujeitos às contingências do lugar em que cada um de nós estávamos.

Já no que se refere ao conteúdo dos diálogos mantidos entre nós, este foi mais intenso para a questão realizada no final da seção anterior, ou seja: o **ciberespaço** está morto, já que ele não deixa de ser uma fábula para um espaço transcendental que almejamos? Primeiramente, nos defrontamos com a perspectiva de Heidegger (2018) sobre a morte e como ela nos permitiria tratar da morte do **ciberespaço**. Logo, concluímos que quem morre é o *Dasein*. Portanto, o **ciberespaço**, como sendo um modo de relação do *Dasein*, não pode morrer. Então, a finitude está na existência do *Dasein*, do ser-no-mundo, não do **ciberespaço**.

O **ciberespaço**, do modo como é tratado prosaicamente, como bem salientou Wertheim (2001), nos permite uma fácil relação com o infinito, com o céu cristão, como algo que, supostamente, permitiria a transcendência sem que houvesse imanência. A situação do *Dasein* se esvai em benefício de um projetar-se além das imanências, mas só como ideia, porque o próprio projetar-se só pode ocorrer em situação (SARTRE, 1997).

Contudo, este projetar-se para o reino das transcendências, da forma que é considerado para o **ciberespaço**, nos faz refletir acerca das nossas possibilidades e necessidades. O ser-para-morte, como colocou Heidegger (2018), trata-se de o *Dasein* olhar para si e suas possibilidades, já que a morte é uma necessidade. Dela, refletimos a morte como impossibilidade do infinito e como estamos condenados a existir (SARTRE, 2002) na finitude. Isto, nos permite reconsiderar e lançar um novo olhar acerca das estruturas básicas da existência: **ser-em** e **ser-com**. Propomos que o **ciberespaço** só pode ser entendido como um modo de relação à medida que somos-no-mundo (ser-em) e o Outro é conosco (**ser-com**) por meio das relações sociais virtuais, no caso deste escrito. Então, será que a morte que estamos lidando é aquela do **ciberespaço** como algo imaginário, no sentido colocado por Bachelard (2003)? A morte do **ciberespaço** nos permitiria enxergá-lo como comunicação e não mais em seu sentido prosaico?

I will survive!

*You think I'd crumble?
You think I'd lay down and die?
Oh no, not I, I will survive*

I Will Survive - Gloria Gaynor (1978)

Então, o **ciberespaço** morreu? Sim, se fixarmos nossa perspectiva na imanência situacional da existência. Porém, a própria existência humana e o vivido não são

só imanências, mas também transcendências, como a imaginação, por exemplo.

A imaginação é uma atividade viva, ela nos desprende do passado e da realidade em direção ao futuro (BACHELARD, 2003). Este projetar-se no futuro pode acalantar a alma e é isso que o **ciberespaço** comporta, pelo menos na aparência desse fenômeno no horizonte histórico e social no qual o investigamos. Nele podemos projetar os nossos amores e angústias, as nossas possibilidades e necessidades, tudo isso, sem os constrangimentos da materialidade e da facticidade de ser. Contudo, como a imaginação nos permite deixarmos de lado as imanências do mundo em direção a uma espécie de transposição de nossa corporeidade para o **ciberespaço**?

Em algumas situações podemos imaginar que pelo **ciberespaço** faríamos algumas coisas que não é possível quando estamos imersos na imanência situacional do mundo, ou mesmo, que é possível deixarmos de lado alguns fatos da vida cotidiana. O fato é que a imaginação produz uma imagem de **ciberespaço** que induz a interpretação de descorporificação do *Dasein*, o colocando como um ser que, supostamente, estaria desvincilhado de seu corpo, do seu lugar no mundo e de sua relação com o Outro pela facticidade de ser. Esse é o triunfo do conceito de **ciberespaço** em detrimento de sua essência.

Desse modo, uma pista para avançarmos na interpretação do fenômeno investigado é buscar a apreensão de sentidos que esta imagem de **ciberespaço** nos permite abrir e o modo como a reprodução dela implica nas estruturas existenciárias do **ser-no-mundo** e suas relações com os lugares do mundo.

Em relação à imagem, Bachelard (2003, p. 12) colocou que “procurar os antecedentes de uma imagem, quando se está na própria existência da imagem é, para um fenomenólogo, indício arraigado de psicologismo”. Portanto, ao invés de buscar a causa da imagem, perseguimos a capacidade que a produz, a imaginação.

Especificamente, “a imagem da imaginação não está sujeita a uma verificação pela realidade” (BACHELARD, 2003, p. 89), justamente porque ela é fruto da imaginação. Assim, a imagem nos permite refletir sobre as experiências possibilitadas pelo **ciberespaço** enquanto um dos modos de relações contemporâneas e, portanto, de experiências nos lugares do mundo em que estamos com o Outro.

O investimento nesta imagem de **ciberespaço** não só tem mediado as relações sociais contemporâneas, mas também uma série de novos comportamentos e hábitos que se relacionam ao modo como existimos nos lugares do mundo com os Outros. Lemos e Santana (2012, p. 29), por exemplo, apontaram que estes novos modos de ser-no-mundo podem desenvolver algumas síndromes, pois

[...] um elemento relevante a ser mencionado se refere à ocorrência de comorbidades nos usuários patológicos de jogos eletrônicos e internet. Há um número crescente de pacientes dependentes associados a depressão, suicídio, transtorno de ansiedade social, transtorno de ansiedade generalizada, transtorno obsessivo-compulsivo e transtorno de *déficit* de atenção e hiperatividade (TDAH). Os pesquisadores acreditam na possibilidade de que os usuários dependentes e com depressão utilizem a tecnologia para aliviar os sintomas depressivos, tendo, por isso, maior chance de serem acometidos por uma dependência tecnológica do que pessoas que não apresentem depressão.

Os autores ainda argumentam que,

Usuários com a autoestima comprometida também podem estar com maior risco de desenvolver tais dependências. Isso pode ser devido ao fato de a internet (e jogos *on-line* com possibilidade de conversação) possibilitar oportunidades de comunicação com menor risco de rejeição comparado aos encontros face a face, implicando um possível

efeito potencializador no desenvolvimento e manutenção da psicopatologia. Vale salientar que o tempo gasto na internet para aqueles que apresentam dependência normalmente é utilizado para sites de relacionamentos ou programas de bate-papo, contudo não é incomum que eles também utilizem a internet para os jogos eletrônicos em rede (LEMOS; SANTANA, 2012, p. 29).

Diante do exposto por Lemos e Santana (2012), se relacionar pelo **ciberespaço**, mesmo que esteja nos confins de seu quarto, pode ser uma forma de se confortar diante das agruras do vivido pela facticidade de ser, tais como o *bullying* no ambiente escolar, preconceito racial, sexual, socioeconômico etc. Todavia, por mais que esse sujeito viva dias e mais dias se relacionando por meio de jogos e/ou bate papos virtuais, ainda estará em seu quarto, o que só reforça o caráter de imanência da existência situada.

As relações sociais virtuais, em situações como a exemplificada anteriormente, são uma maneira confortável que a pessoa estabelece de **ser-com** o Outro e de se relacionar com o mundo. Sem dúvida, podemos exclamar que tal situação se trata de um mecanismo de autodefesa, um refúgio das dores e angústias do mundo vivido pela presença. Mas, também não podemos desconsiderar que as relações sociais virtuais podem ser uma das únicas maneiras que esta pessoa encontrou para superar seus traumas e constrangimentos.

Valente (apud BICUDO, 2019, p. 146), ao refletir acerca do **ser-com** que somos pelas relações no **ciberespaço**, cunhou o “estar junto virtual”. Ele ocorre a partir do compartilhamento de experiências entre os internautas pelas redes sociais virtuais. Trata-se de solicitações de abertura do modo de ser dos envolvidos. Essas interações não ocorrem de maneira aleatória, elas são dotadas de intencionalidades que podem se interligar por meio de interesses em comum. Fato esse que reforçaria o desenvolvimento, sustentação e desejo de viver as

imagens de **ciberespaço** que esperançam experiências mais agradáveis do que as vividas presencialmente.

De modo parecido, em uma situação de sofrimento, buscar diálogo por meio das relações sociais virtuais pode acalantar uma alma carregada de problemas e infortúnios. Então, tais relações podem ser mais acolhedoras e agradáveis do que as relações sociais presenciais (BERNARDES; SPÓSITO, 2010). Isto não exclui o fato de que as pessoas participantes das relações desagradáveis continuam existindo e, por consequência, as próprias relações também, haja vista que o isolamento presencial também compõe o existenciário **ser-com**, indicando que este isolamento também é uma relação, já que só é possível se isolar diante do distanciamento do Outro (HEIDEGGER, 2018).

É nesse sentido que o **ciberespaço** pode ser utilizado como possibilidade de transformação das imagens do próprio lugar. Investe-se no **ciberespaço** para que se efetive relações e, por meio delas, haja a transformação das imagens de lugar e do próprio **ciberespaço**. Mas como isso acontece? “A imaginação dinamiza o mundo e o sonhador do mundo” (FERREIRA, 2013, p. 100). Cabe à imaginação a capacidade não só de construir imagens e possibilitar que as promovamos, mas também a capacidade de reconstruir imagens. Podemos transformar, por exemplo, uma casa em que somos infelizes em um lugar mais feliz ou menos opressor à medida que o **ciberespaço** pode nos permitir, por exemplo, a possibilidade de imergirmos em um jogo virtual durante dias e pormos de lado as experiências infelizes vividas na casa e, ao mesmo tempo, nos remetermos às imagens do jogo, como uma espécie de refúgio. Daí que o **ciberespaço** pode agregar tons mais pastéis a uma topofobia (TUAN, 2012), ou seja, ao espaço geográfico tido como constrangedor, opressor e estranho. Com isto, o *Dasein* pode ressignificar esta topofobia pelo **ciberespaço** como um espaço louvado, um espaço amado, o constituindo em certa topofilia (BACHELARD, 2003).

O **ciberespaço**, então, não se torna um espaço-outro, mas como comunicação entre os entes dotados do modo de **ser-uns-com-os-outros** pode modificar o modo como vivenciamos o espaço geográfico. Aliás, é nele, a partir dele e por meio dele que acessamos o **ciberespaço** enquanto possibilidade de comunicação.

Logout...

A coexistência de topofobias e topofilias no lugar só nos indica como as imanências e transcendências são parte de um único e mesmo movimento de ser-no-mundo e, portanto, em situação. Separar uma da outra para interpretação só é possível por meio de análise, ou seja, pela separação do real por intermédio de procedimentos intelectuais. Isto pôde ser visto quando contestamos a existência do **ciberespaço** como uma imagem das relações que ocorrem nele e não por meio dele.

Enunciamos a morte do ciberespaço ao consideramos a facticidade de ser do *Dasein*, questionando a sua acepção prosaica com base na imaginação. Por outro lado, a própria imaginação é constituinte dos modos de ser-no-mundo. Assim, passamos, também, a considerar o **ciberespaço** como um fenômeno do e no lugar da contemporaneidade. Isto nos reconduziu ao lugar onde estamos, nos relacionando pelo **ciberespaço** ao modo como existimos. Esta nova imagem do **ciberespaço** não se resume à tela do computador, pelo contrário, ela se abriu para o lugar e para o próprio *Dasein* que se relaciona por meio do **ciberespaço**.

No decorrer de todo o manuscrito, tencionamos o **ciberespaço** para atribuímos certa centralidade ao *Dasein* que somos e aos modos de nossa existência mundana. Isto ocorreu porque se desconsiderarmos a situação fundamental de ser-no-mundo deslocamos o *Dasein* para alhures em benefício de entes e instâncias, como o **ciberespaço**. O *Dasein* que somos quando deslocado do mundo faz com que as nossas experiências passem ao

largo da discussão e, ao invés de tratarmos do fenômeno como tal, o coisificamos. Qual o problema disso? É que podemos passar a considerar que é coisa aquilo que não é, como tentamos demonstrar para o **ciberespaço**. Passamos a olhar o mundo de uma distância tal que tudo é reificado, inclusive o próprio *Dasein* que somos. Essa distância para o mundo não é incomum nas Ciências. Negar a situação em que estou em benefício de um olhar afastado é a denominada neutralidade científica. Ela é um modo camuflado dos cientistas negarem o mundo que os fundamentam, assim como é um afastamento dos Outros e do mundo. A postura mais comum é aquela em que se pretende colocar acima da materialidade, nas alturas, alçando um voo, ou melhor, um pensamento de sobrevoo (MERLEAU-PONTY, 1994). Ela é calcada no pretexto de que se pode observar e analisar “lá de cima”, pois de lá se pode ter múltiplas perspectivas do real (BERNARDES, 2012). Longe do chão e do mundo, o cientista pensa que paira e está numa situação em que nada lhe toca. Ainda, é impossível destacar o cientista do mundo, de seus doces e agruras, a não ser por abstrações arbitrárias.

Os cientistas operando em pensamento de sobrevoo acabaram por se aproximar da acepção prosaica de **ciberespaço**. As semelhanças são que ambas as concepções tentam deixar para trás a facticidade de ser e a imanência do mundo pelo projetar no **ciberespaço** como um espaço outro. Porém, as semelhanças param por aí, pois uma está calcada na imagem das experiências cotidianas e a outra num Racionalismo que busca insistentemente encontrar uma neutralidade científica.

Em resumo, a nossa proposta de discussão foi considerar o **ciberespaço** enquanto comunicação por meio das redes sociais virtuais, bem como pensar o internauta pela perspectiva de ser-no-mundo, de existir de forma situada nos lugares do mundo. É nesse sentido que, pelas nossas relações com o **ciberespaço** cabe o velamento e desvelamento de sentidos próprios dos fenômenos da existência, porque os fenômenos nunca se mostram por inteiro.

Assim, nos é colocado uma postura necessária para o pesquisador que se dedica a compreender o **ciberespaço**, isto é: enquanto possibilidade de relação social virtual (**ser-com**), o **ciberespaço** possui uma dinâmica particular e para algumas pessoas ele passou a ser a principal referência para se estabelecer as relações humanas. Sendo assim, ao pensar o **ciberespaço** por meio desta imagem proposta, deve-se buscar a existência que se projeta por meio dele, o *Dasein*, para que os sentidos e modos de ser que foram desenvolvidos por esta forma de relação social virtual possam ser desvelados. Lembrando que, o ser que se relaciona por meio do **ciberespaço** enquanto possibilidade de relacionamento social sempre está em algum lugar e, portanto, é nesse lugar que as suas relações com o espaço geográfico são transformadas.

Referências

- AUGÉ, Marc. **Não-lugares**. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, SP: Papirus, 1994.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BERNARDES, Antonio; SPÓSITO, Eliseu Savério. Internet, ser e espaço: pressupostos de Fenomenologia-ontológica estrutural. **Revista Formação**, Presidente Prudente, v. 1, n. 16, p. 17-27, 2010.
- BERNARDES, Antonio. Das perspectivas ontológicas à natureza do internauta: contribuição à epistemologia em Geografia. 2012. 264 f. **Tese** (Doutorado em Geografia) — Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2012.
- BICUDO, Maria Aparecida V. O estar-com o outro no espaço. **ETD - Educação Temática Digital**, Campinas, v. 10, n. 2, p. 140-156, jun. 2019.
- DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- FERREIRA, Agripina Encarnación Alvarez. **Dicionário de imagens, símbolos, Mitos, termos e conceitos Bachelardianos**. Londrina: UEL, 2013

GIBSON, Willian. **Neuromancer**. São Paulo: ALEPH, 1984.

HEIDEGGER, Martin. **A Origem da Obra de Arte**. Trad. Idalina Azevedo da Silva; Manoel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.

LEMONS, Igor Lins; SANTANA, Suely de Melo. Dependência de jogos eletrônicos: a possibilidade de um novo diagnóstico psiquiátrico. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 28-33, 2012.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

RELPH, Edward. **Place and Placelessness**. Londres: Pion Limited, 1976.

RELPH, Edward. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência do lugar. In: MARANDOLA Jr, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia (Org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia e fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 17-32.

SANTAELLA, Lucia. **Navegar no ciberespaço: o perfil cognitivo do leitor imersivo**. São Paulo: Paulus, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**. Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997.

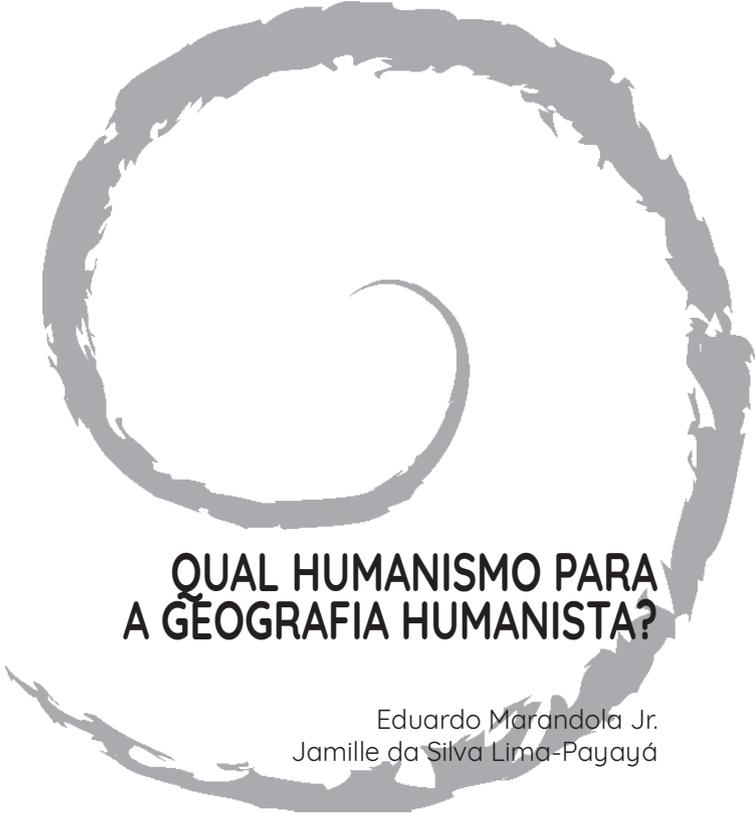
SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da Razão dialética**. Precedido por Questão de método. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

TUAN, Yi-Fu. **Topolifia**. Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: EDUEL, 2012.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**. A perspectiva da experiência. Londrina: EDUEL, 2013.

TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar 2013. **Geograficidade**, Niterói, v. 4, n. 1, p. 4-13, Verão, 2014.

WERTHEIM, Margaret. **Uma história do espaço: de Dante a Internet**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.



QUAL HUMANISMO PARA A GÉOGRAFIA HUMANISTA?

Eduardo Marandola Jr.
Jamille da Silva Lima-Payayá

Este texto nasce de um duplo incômodo: o de atuar em um Grupo de Pesquisa que se denomina “Geografia Humanista Cultural”, diante dos questionamentos que se acumulam ao longo do tempo contra o humanismo e sua cumplicidade com práticas de exclusão, violência e expropriação; e o de assistir à obliteração de tudo que deriva de movimentos humanistas, sem que se considere sua multiplicidade e suas variações históricas e políticas.

De uma certa forma, este duplo incômodo se coloca como necessidade histórica, em especial na disposição à situacionalidade radical do pensamento, o que implica enfrentar os dois incômodos simultaneamente. Se é verdade que o século XX acumulou críticas ao humanismo, as perspectivas anti-humanistas também têm recebido combates variados nas últimas décadas, oriundos, por exemplo, de movimentos sociais identitários, justamente

em uma seara de rejeição ao humanismo no contexto da Filosofia e nas Ciências Humanas.

A dificuldade de lidar com os dois incômodos passa, portanto, pela própria construção da problemática – seu enquadramento. Em que consiste as objeções ao humanismo? Qual humanismo alimenta a chamada Geografia Humanista? E quais as objeções ao fim do humanismo?

Como prelúdio a uma discussão que demanda um esforço maior, tomamos como ponto de partida o período Moderno, ou seja, sem recorrer à longa história das perspectivas humanistas que podem ser remontadas à antiguidade (NOGARE, 1973), embora as mantenhamos no retrovisor à medida que repercutem nos dois momentos selecionados para reflexão: a crise e a diluição do sujeito, aprofundada e difundida nas Ciências Humanas europeias nos anos 1960-1970, e o pós-humanismo, na esteira das críticas feministas, do pensamento indígena e dos múltiplos enfrentamentos da colonialidade, especialmente nas duas primeiras décadas deste século. No final, situaremos as reverberações dos dois momentos na Geografia Humanista, refletindo sua posição no debate, bem como seus desafios, a partir de nossa própria situação histórico-geográfica.

Enfrentar a questão por esta perspectiva permite contrapor humanismos e anti-humanismos nos dois momentos, o que nos permitirá discutir qual humanismo é possível (ou não) para a Geografia Humanista, seus contextos, possibilidades e limitações.

Humanismo nas Ciências Humanas: Qual o lugar do(s) humano(s)?

Quando falamos de humanismo na Modernidade, estamos em um campo que advém da antropologia filosófica, sobretudo a partir de Kant, que legou à Modernidade (e às ciências, por extensão) a grande pergunta: Que é o homem? Mais do que isso, Kant associou a esta grande questão uma postura epistemológica, ou

seja, responder “que é o homem?” seria responder “que é conhecer?”.

Esta é uma das maneiras de compreender a orientação que as ciências adotaram para si na virada do século XIX e início do século XX, no período de grande especialização e constituição do que viríamos a conhecer como Ciências Humanas.

Nome curioso, ambíguo, mas que se referia, de uma forma ou de outra, a um gesto de resposta à inquietação legada por Kant. A centralidade que este deu ao ser humano, na tradição moderna do sujeito cognoscente cartesiano, transformado por ele em um sujeito transcendental, provoca uma situação desconcertante: coloca o ser humano no cerne do conhecimento e da Ciência, mas o faz desencarnando o sujeito do conhecimento, que se torna transcendental, para além do empírico e de toda experiência.

O legado do humanismo, que trata o ser humano como a medida de todas as coisas (*humanitas* do *homo humanus*), herança que pode ser remontada à antiguidade clássica, que atravessa o medieval e é retomada no renascimento, no bojo do iluminismo e do cultivo daquilo que faria o ser humano propriamente humano (NOGARE, 1973), chega assim à Modernidade como uma inquietação existencial e metafísica. De Descartes a Kant e depois a Hegel, “que é o homem (e o conhecer)?” é a pergunta movente da Filosofia.

Mas esta pergunta, ou orientação, voltada para uma maneira de conhecer que estava associada a uma concepção de Homem e de Natureza, não é monolítica. Se de um lado o fenomenalismo kantiano lega um esforço de pensar o sujeito para além do embate subjetivismo-objetivismo, de outro, as diferentes ciências humanas que vão se constituir na Europa partem da criação do “homem” como objeto, tomado de forma parcial em sua própria região ôntica. Assim a Sociologia, a Psicologia, a Antropologia, a Economia, a Linguística, o Direito e a Geografia, dentre outras, nascem como esforços de pensar a velha questão kantiana, seja por vertentes

positivistas, seja por tradições humanistas. No primeiro caso, a ênfase na observância ao método científico tal como pensado pelas Ciências Naturais; no segundo caso, em um esforço de compreensão do ser humano em sua individualidade e potencialidade.

Esta dualidade expressa o dilema histórico do Ocidente em lidar com duas tradições filosóficas que pouco convergem. Cassirer (2012), em seu “Ensaio sobre o homem”, situa as duas perspectivas como sendo uma voltada para o sensorial (o mundo físico) e outra voltada para a compreensão de si-mesmo (a natureza humana). Na perspectiva do autor, as diferentes Ciências Humanas podem ser compreendidas como esforços de responder às questões da antropologia filosófica de maneira fragmentada, trazendo contribuições que, no entanto, fracassam diante da ausência de um parâmetro que permita a sua articulação ou coordenação de esforços.

Independente da tradição nacional a ser observada (a francesa de Auguste Comte, a alemã de Wilhelm Dilthey, a britânica de John Stuart Mill, etc.) no do final do século XIX e início do século XX, registra-se esforços de conquistar a legitimidade das Ciências Humanas, mesmo que tenham recebido nomes distintos, como Ciências do Espírito, Ciências Morais, Ciências Históricas, Ciências Sociais, etc. Estas denominações expressam uma aproximação maior ou menor com valores humanistas, o que contribuirá, nas décadas seguintes, ao maior ou menor esforço de ruptura com esta tradição. Forjar esta legitimidade envolve, simultaneamente, destacar-se tanto da Filosofia, quanto das Ciências Naturais.

Neste sentido, há três questões para refletirmos:

1. Há, na constituição das Ciências Humanas, uma contradição entre uma centralidade da pergunta pelo “homem”, à maneira de Kant e da Filosofia Moderna, e a busca pela superação das tradições humanistas no sentido clássico e iluminista (a tradição das humanidades) – problema bem delineado por Gadamer (2014) em “Verdade e método”.

2. No entanto, o “homem” é forjado objeto das Ciências Humanas, como invenção da Modernidade (como nos mostra Foucault (2007) em sua genial arqueologia das ciências humanas, “As palavras e as coisas”). É neste marco que as primeiras décadas de todas as Ciências Humanas são conduzidas.
3. Contudo, uma ruptura iniciada nos anos 1960 coloca esta questão em xeque, em um duplo movimento: a introdução do sujeito nas ciências (estaríamos estudando outros seres humanos e estes seriam sujeitos - de suas vidas, do conhecimento) e, ao mesmo tempo, o movimento dos anti-humanismos (muitas vezes oriundos da teoria crítica e das filosofias da diferença), que criticam justamente a ideia de sujeito (associando-a à sujeição) e procuram romper com uma certa herança humanista que estaria, para tais críticas, dando sustentação ao liberalismo e às formas de opressão a partir da ideia de indivíduo, fundamentais para a Modernidade. Este embate deu força a formas de crítica ao humanismo e ao esforço de sepultá-lo. Junto com isso, questionou-se o sujeito, a busca por fundamentos e a prerrogativa da razão ou do próprio ser humano diante do conhecimento. Para muitos, foi o fim do humanismo.

Ao longo do século XX, tais questões mobilizaram grandemente o pensamento filosófico e de constituição das diferentes Ciências Humanas. O dilema possui muitas facetas, mas queremos destacar aqui o problema epistemológico congênito que o próprio advento das Ciências Humanas implica e aprofunda: estudar o ser humano de maneira científica reforça a centralidade humanista mas, por outro lado, instaura a ambivalência sujeito-objeto que aprofunda a objetificação e a entificação do ser humano. Neste momento, se todo o conhecimento Moderno se realiza na consciência (e na autoconsciência,

de maneira mais específica), o ser humano que estuda o ser humano, como objeto de sua ciência, instrumentaliza formas-de-vida e de existência, o que se torna dispositivo de dominação e de justificação de totalitarismo, violência e opressão. Parte das críticas à Modernidade, em especial aquelas que denunciam seu comprometimento com a Colonialidade, estão assentadas nesta problemática.

Assim, podemos entender a crítica fenomenológica de autores como Heidegger e Lévinas à consciência como uma crítica ao humanismo: à centralização do pensamento ao “reino” da interioridade ensimesmada. A radicalidade dos dois autores neste combate, no entanto, possui diferenças importantes. Heidegger (2008) pode ser identificado como um dos fervorosos combatentes do humanismo o qual, para o autor, seria bastião da entificação e do esquecimento do ser, o que o levaria a elaborar, em seu pensamento, um outro humanismo, distinto do tradicional (GIACÓIA JR., 2013). Há em sua ontologia fundamental um esforço de contrapor as bases do humanismo (em especial o kantiano) a partir de uma radical exterioridade expressa pelo *Dasein* (HEIDEGGER, 2012). Lévinas (2011), por seu turno, acolhe a crítica heideggeriana ao sujeito moderno ensimesmado em sua consciência, mas vai além, defendendo um outro sujeito, atravessado pela alteridade radical. Neste sentido, sua metafisomologia nega a interioridade como posta pela Filosofia Moderna, mas nega também a prerrogativa da ontologia (como em Heidegger), reconhecendo a ética como a filosofia primeira (LÉVINAS, 2016), o que o leva a pensar a subjetividade em outros termos.

Estes autores, assim como outros que se dedicaram a estes dilemas ao longo do século XX, buscam reposicionar o antigo embate entre perspectivas sensorialistas e intelectualistas, ora diluindo o sujeito, ora procurando significá-lo. Lidar com esta problemática é lidar, constantemente, com as críticas humanistas a um conhecimento objetificado que elimina os sentidos, as experiências, as emoções e os afetos, tanto quanto lidar com as críticas anti-humanistas que apontam

para a entificação, a substancialização e o relativismo exacerbado que, no final dos anos 1990, recebiam a alcunha de “pós-modernos”.

No fundo, o que estaria em jogo? Que pensar as Ciências Humanas não dependeria da velha pergunta kantiana “que é o homem?”, assim como sua correlata, “que é o conhecimento?”. O que restava para as Ciências Humanas então? Tivemos algumas “viradas”, falando dos movimentos que ganharam projeção em termos internacionais: a virada linguística, a virada cultural, a virada espacial, a virada ontológica e agora, mais recentemente, um “giro” de(s)colonial. Estas “viradas” buscavam, de uma certa forma, responder ao “fundamento” perdido, mesmo que não necessariamente defendessem um novo. No entanto, a sua contínua sucessão parece denunciar a procura por este “fundamento” perdido, cuja perda parece não ter sido plenamente superada. Afinal, pensar “Ciências Humanas” sem o “humano” parece um proxiismo sem solução.

Seria uma crise de fundamento? As últimas décadas acumularam críticas à Modernidade, como racionalidade e modelo civilizatório, e estas possuem diferentes facetas. A título do exercício aqui proposto, vamos pontuar quatro aspectos que estão relacionados, mas que atacam diretamente o sentido do “humano” como delineados pela ontologia e pela epistemologia modernas.

No primeiro caso, destaca-se o debate em torno do pós-humanismo nos estudos do papel da técnica e da tecnologia na experiência contemporânea (SANTAELLA, 2010). A concepção metafísica tradicional do ser humano como distinto da natureza ou mesmo daquilo que poderia ser dito como “artificial” foi amplamente embaralhada, com as próteses, a inteligência artificial e tantas outras problemáticas que levou Donna Haraway (2009) a elaborar, ainda nos anos 1980, o Manifesto Ciborgue, dada a instauração de outro sentido de humano a partir das interações com a técnica moderna e a tecnologia.

De outro lado, a própria centralidade do ser humano no pensamento é questionada quando se denuncia

a perspectiva antropocêntrica característica do humanismo, que hierarquiza a vida humana em relação às outras formas-de-vida (BROWN; TOADVINE, 2003; VALENTIM, 2018). Da ecologia profunda à cosmopolítica e à ecofenomenologia, passando pelos movimentos sociais indígenas e de povos comumente chamados de tradicionais, pensar o ser humano como parte da natureza e não como senhor dela é um duro golpe ao humanismo triunfante que tem marcado, para alguns, o que se convencionou denominar de antropoceno (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014; LATOUR, 2020).

Em um sentido epistemológico, tanto as perspectivas feministas, quanto as críticas à colonialidade têm sido eloquentes em apontar o engodo do sujeito transcendental kantiano, que seria também encarnado e situado (MALDONADO-TORRES, 2008). Neste sentido, pensar a situacionalidade do pensamento se tornou fundamental tanto epistemológico quanto politicamente, visando fissurar o sujeito transcendental, corporificando-o a partir da posicionalidade (HARAWAY, 1995).

Não é diferente dos pensamentos indígena ou afrodiaspórico, que reclamam um posicionamento para além da Modernidade, em seus próprios termos, em sua própria relação com o Ocidente e seu projeto de racionalidade (KRENAK, 2019; SARR, 2019). Fazer isso implica assumir também para si a posição de sujeito, que não pode ser transferida da compreensão ocidental, pois implica não apenas uma distinção epistemológica, mas ontológica e, sobretudo, ética.

Nestes e em outros tantos movimentos que se mostram muito dinâmicos no cenário contemporâneo, vemos o questionamento e a quebra do sujeito moderno (bastião do humanismo), ao mesmo tempo em que reclamam a legitimidade de outros sujeitos, buscando uma espécie de reabilitação do sujeito nas Ciências Humanas, mas em outros termos. Busca-se, de uma certa forma, a não dissociação entre os sujeitos concretos e sujeitos de conhecimento, em um movimento de aterramento que corporifica e situa. Exemplar deste

movimento é a identificação da busca de um novo humanismo na obra de Franz Fanon (2008) e sua crítica ao colonialismo, quando questiona o sentido do humano e denuncia a cor do sujeito (CASTRO, 2022).

Tais movimentos são flagrantemente enfrentamentos da objetividade e do racionalismo promovidos por posturas intelectualistas que negam a corporeidade e as dimensões sensórias do conhecimento. Converter sujeitos sociais em sujeitos de conhecimento, com suas próprias epistemologias, tem sido um dos caminhos de resposta às críticas aos problemas do humanismo, sem cair na objetificação mecânica de algumas formas de anti-humanismo. É neste contexto que se tem falado, muito na esteira de movimentos sociais, de reontologização, de valores, de ancestralidade e de espiritualidade, por exemplo, temáticas que a constituição das Ciências Humanas cuidou de lidar de forma bastante afastada ou objetificada, tratadas como reminiscências de sociedades e temporalidades superadas pela Modernidade.

Isso não representa uma reabilitação do humanismo tradicional, muito menos uma reabilitação dos anti-humanismos: significa um outro momento do papel do ser humano no contexto das Ciências Humanas, motivo pelo qual somos novamente convocados a lidar com isso. De que maneira as Ciências se reposicionam diante dessas demandas concretas por participação desses sujeitos sem relegá-los novamente à condição de objeto, hierarquizando existências a partir de um sujeito-pesquisador que, mesmo corporificado, ainda se mantém em uma posição privilegiada superior em relação aos outros conhecimentos situados?

Podemos assim formular a indagação: Qual o lugar do ser humano nas Ciências Humanas, hoje? Essa pergunta é relevante pois, ao mesmo tempo em que se critica a centralidade do humano na Ciência, que nos levou ao desprezo pelo outro que não correspondia ao sujeito moderno, incluindo o não-humano (como parâmetro a ser difundido, como pela colonização), de outro lado, há um conjunto de movimentos de corporificação que

reconhece e identifica diferentes sujeitos no centro das Ciências Humanas.

Nossa busca pela situacionalidade histórico-geográfica se confronta com o embate entre velhas questões e novas demandas: corporificar sem substancializar, combater o humanismo enquanto “régua de medir” mas sem esvaziar a capacidade política de sujeitos corporificados ao mobilizarem suas identidades e sem ceder ao intelectualismo racionalista.

Tais desafios se mostram de maneira intensa nos esforços da Geografia Humanista, especialmente nas primeiras décadas do século XXI.

É possível uma Geografia Humanista mais-que-humanista?

Pensar o humanismo que estaria na formação da Geografia Humanista é uma tarefa que foi realizada por diferentes autores, no contexto anglo-saxão (TUAN, 1976; ENTRIKIN, 1976; RELPH, 1981; BUTTIMER, 1990; PICKLES, 1985), francófono (LÉVY, 1989; BAILLY; SCARIATI, 1990) ou brasileiro (HOLZER, 2016; MARANDOLA JR., 2005), dentre outros. Nosso objetivo aqui não é promover um amplo debate acerca de tais bases. Antes, traremos dois pontos para situar a discussão a partir do cenário delineado anteriormente no âmbito das Ciências Humanas: o sujeito moderno e seus questionamentos.

Não se pode olvidar que foi no contexto anglo-saxão dos anos 1970 (Estados Unidos e Canadá, em especial), que a Geografia Humanista foi assim denominada. O momento era de grande difusão da perspectiva analítica (Nova Geografia), que representava uma vertente científica calcada no intelectualismo. Há concordância em situar este cenário como de exacerbação do racionalismo, que naquele formato caracterizava uma perspectiva anti-humanista, no sentido de contraposição ao sensualismo e aos resquícios de mística, de espiritualidade ou de religiosidade que costumam estar associados às tradições humanistas europeias. Dito de outra

forma: trata-se da interdição a qualquer papel do sujeito na Geografia, exceto o de sujeito do conhecimento nos moldes modernos.

É neste cenário que, como Fênix (BUTTIMER, 1990), o humanismo ressurgiu: como possibilidade de trazer a percepção, a experiência e o envolvimento com lugares e paisagens. Como resposta às perspectivas estruturalistas e funcionalistas que haviam se tornado hegemônicas na disciplina, o movimento humanista retomou a tradição das humanidades, um aspecto pré-iluminista da ligação das Artes, da Filosofia e da Religiosidade e que esteve presente na Geografia Clássica. Esta retomada, no entanto, não se dá de maneira programática, nem articulada por uma diretriz clara ou uma vertente humanista precisa: a gama de autores e autoras se move de maneira mais ou menos independente, buscando em outros campos (como a Antropologia, a Filosofia, as Artes, a Psicologia, etc.) diferentes abordagens para redefinir o escopo geográfico.

O termo humanista e a própria relação com o humanismo em seu sentido filosófico, está longe de ter sido algum tipo de consenso. Entrikin (1976), Pickles (1980) e o próprio Relph (1981) mostram não apenas a pluralidade e a imprecisão do termo, como também suas armadilhas e problemáticas. Buttimer (1990) minimiza seu conteúdo programático, focando-se nos valores e nas aberturas, e talvez apenas Tuan expresse, no conjunto de sua longa carreira, tanto o sentido filosófico quanto artístico do humanismo em seus trabalhos.

Esta ausência de eixo foi e continua sendo comumente apontada com uma das fragilidades de um campo que, por definição, nunca se moveu na direção de uma estrutura normativa nos moldes científicos. Holzer (2016) destaca este caráter ao mostrar tanto a pluralidade teórico-metodológica e das abordagens, quanto por identificar a Geografia Humanista como um coletivo anárquico, distante da noção kuhniana de paradigmas, por exemplo, ou dos moldes neopositivistas de Ciência.

Há alguns paralelos elucidativos quando observamos o desenvolvimento da Psicologia Humanista, nomeação igualmente anglo-saxã. Adriano Holanda (2014) mostra

como o humanismo, no caso da Psicologia, é resgatado no momento de confronto com a Psicologia Analítica, de bases behavioristas e experimentais, no esforço de trazer o ser humano, em seus valores, sentimentos e vivências, para o centro da reflexão e da prática psicológica. Trata-se de um combate direto ao naturalismo e ao cientificismo que objetiva o ser humano.

No caso da Psicologia Humanista (ou psicologias humanistas, termo utilizado para enfatizar sua pluralidade), há múltiplas influências filosóficas que ainda hoje estão abrigadas nesta denominação, incluindo perspectivas fenomenológicas, existenciais, centradas na pessoa, dentre outras.

A conclusão do autor é que o humanismo não seria uma orientação filosófica ou um sistema, mas um movimento contínuo de enfrentamento das tendências naturalistas e racionalistas, como esforço de valorização do ser humano em suas características próprias.

Algo muito parecido pode ser pensado para a Geografia. Em primeiro lugar, o termo “humanista” utilizado para adjetivar as duas ciências em períodos e por motivos semelhantes, revela mais sobre o contexto anglo-saxão (em especial o estadunidense) do que propriamente sobre as tendências teórico-metodológicas de autores e autoras do campo. De outro lado, no caso da Geografia Humanista, a própria ideia da constituição de um campo (ao menos em termos formais), pode ser amplamente debatida, seja pela análise do coletivo humanista de Holzer (2016), seja pela leitura de Entrikin (1976), que sugere que o movimento, em seus anos iniciais, poderia ser descrito como uma forma de criticismo.

No entanto, nos interessa aqui refletir a Geografia Humanista em nossa situacionalidade: que pertinência haveria para nossas demandas e nossas questões a articulação com tal movimento?

No Brasil, aconteceu algo especialmente contraditório: a Geografia Humanista recebeu fôlego e interesse renovados na entrada do século XXI, justamente quando objeções ao humanismo e aos traços naturalistas e racionalistas do sujeito

moderno se tornaram mais evidentes e difundidas por aqui. Foi mais ou menos na mesma época que os estudos humanistas na Geografia, os estudos feministas e de enfrentamento à colonialidade cresceram e se consolidaram.

Retornamos assim ao início do texto: o incômodo de estarmos ligados a uma tradição de estudos humanistas quando buscamos pensar o geográfico em sua alteridade para além do humano e a radicalidade do ser-situado em sua multiplicidade (LIMA-PAYAYÁ, 2020; 2023; MARANDOLA JR., 2021). Em nossa perspectiva, portanto, é necessário ir além de reconhecer os limites do(s) humanismo(s) ou apontar seu caráter fraco enquanto orientação filosófica de nossas investigações. É necessário discutir e reconhecer a extensão das problemáticas que estão implicadas nesta tradição.

No caso das tendências fenomenológicas no contexto humanista na Geografia, por exemplo, a ênfase na experiência e nos aspectos existenciais tem como potencial a multiplicidade dos modos de existência. Todavia, mesmo não considerando essa experiência voltada para o sujeito transcendental, muitas vezes ela se apontou para um sujeito neutro que assume uma posição média diante do mundo, limitando assim a abordagem. Isso contribuiu para que a Geografia Humanista tenha sido colocada por alguns anos no mesmo bojo de crítica anti-humanista e de crítica às perspectivas tradicionais de sujeito. Sendo deixada de lado, recebe um nova atenção a partir dos anos 2000, justamente no contexto das discussões identitárias, da multiplicidade das formas de ser-e-estar-no-mundo, das territorialidades, das lugaridades e assim por diante.

As contribuições que a Geografia Humanista oferece para as questões de nosso tempo, portanto, estão diretamente ligadas aos estudos que buscam a retomada dos sujeitos, em suas corporeidades, identidades e diferenças. Como resistência ao naturalismo, ao racionalismo e ao próprio empirismo, abriga-se nesta tradição o compromisso com a existência em sua integralidade, para além de uma visão antropocêntrica, mas na relação indissociável com o ambiente. Neste sentido,

perspectivas feministas, ambientalistas, indígenas, além de estudos de sexualidade ou de saberes afrodiaspóricos e de enfrentamento da colonialidade, encontram possibilidade de realização, em seus próprios termos, no diálogo com os estudos humanistas, justamente por seu caráter heterodoxo e aberto.

Chama atenção que estas tendências encontrem, na tradição humanista da Geografia, possibilidades para trazer suas próprias questões, o que modifica e atualiza a tradição, no sentido utilizado por Gadamer (2014). Isso só é possível justamente devido às rediscussões do sentido de humano, de sujeito e de identidade, de um lado, e da própria fenomenalidade constitutiva de lugares, paisagens e, em última análise, do próprio geográfico, de outro lado.

Os tensionamentos produzidos neste movimento são experienciados de modo difuso, por vezes, mas também produzem reposicionamentos, acomodações e dispersões. Em nossa perspectiva, a Geografia Humanista não é um campo, tratando-se de movimentos que precisam ser compreendidos mais na dinâmica da fenomenalidade do próprio mundo do que a partir da lente de uma arena acadêmica específica. Esse traço é fundamental para garantir sua permeabilidade às questões do nosso tempo e lugar, caracterizando um movimento de abertura e metamorfose contínuo.

Para além do humanismo

Lidar com o humanismo, portanto, não implica um campo estruturado. Longe disso, trata-se de termo que, como assinala Sartre (1996), refere-se a todo pensamento que se volta para o ser humano em suas características próprias, o que pode ser visto em diferentes momentos da história ocidental, desde a antiguidade, tanto em filósofos e seus sistemas quanto em movimentos históricos e literários que buscaram promover, refletir ou defender valores ligados às qualidades humanas (NOGARE, 1973).

Buttimer (1990) fez considerações semelhantes quando reconheceu no humanismo uma canção de liberdade – um gesto contra as normatizações do conhecimento.

No entanto, o humanismo, como exacerbação do humano e sua prerrogativa diante de outras formas-de-vida, permitiu diferentes modos de violência, opressão e devastação, aquém de seus valores e busca por enfatizar as virtudes do humano. A colonização, processos de devastação ambiental e diferentes formas de preconceito têm bases humanistas.

Assim, romper com o humanismo, enquanto totalização do humano, se faz necessário, em especial pelo sentido ético de uma alteridade radical. Isso não implica necessariamente desfocar do humano, mas envolve reposicioná-lo em um lugar humilde, de passividade, entre. Neste sentido, a fala do mestre Ailton Krenak (2020, p. 9-10) nos dá o que pensar:

Quando falo de humanidade não estou falando só do *Homo sapiens*, me refiro a uma imensidão de seres que nós excluímos desde sempre [...] Ao longo da história, os humanos, aliás, esse clube exclusivo da humanidade – que está na declaração universal dos direitos humanos e nos protocolos das instituições –, foram devastando tudo ao seu redor. É como se tivessem elegido uma casta, a humanidade e todos que estão fora dela são a sub-humanidade. Não são só os caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas toda vida que deliberadamente largamos à margem do caminho.

Krenak nos provoca pensar a humanidade em um sentido não usual, para-além-do-humano. Não apenas na consideração de outras formas-de-vida, mas também na diversidade interna, ou seja, dos humanos que foram insistentemente, ao longo da história, alijados de sua pertença à assim chamada humanidade. Deste modo, o que Krenak assinala, é que o conceito de humanidade é, poderíamos dizer, um enquadramento e, enquanto tal,

tem sido perversamente utilizado para criar hierarquias entre formas-de-vida.

Esta é uma bela sugestão à Geografia, em particular, e à Ciência, em geral, que pretende se voltar ao humano: poderia ser esta ideia de humanidade a dar sentido e vigor à Geografia que se quer humanista?

Assim como no caso da Psicologia Humanista, entendemos que o termo Geografia Humanista ou, melhor ainda, geografias humanistas, é mais potente se for considerado como horizonte poroso, não normativo, a partir de uma gama de preocupações que não se reduzem ao sensualismo ou ao racionalismo. Por conseguinte, os estudos humanistas em Geografia, em sua diversidade, podem oferecer abrigo a perspectivas, temas e sujeitos não hegemônicos do conhecimento, desde que repense o humano e o geográfico para além das compartimentações do sujeito moderno ou das tradições humanistas, a partir de um imperativo ético ao qual não podemos nos furtar.

Referências

BAILLY, Antoine; SCARIATI, Renato. **L'humanisme en géographie**. Paris: Anthropos, 1990.

BROWN, C. S.; TOADVINE, T. (Ed.) **Eco-Phenomenology: back to the earth itself**. Albany: State University of New York Press, 2003.

BUTTNER, Anne. Geography, humanism and global concern. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 80, n. 1, p. 1-33, 1990.

CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. 2ed. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

CASTRO, Susana. O novo humanismo – Frantz Fanon e a luta anticolonial. **Problemata**, v. 13, n. 2, p. 256-264, 2022.

ENTRIKIN, J. Nicholas. Contemporary Humanism in Geography. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 66, n. 4, p. 615-632, 1976.

FANON, Franz. **Pele negra máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio P. Meurer. 14ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2014.

GIACOIA JR., Oswaldo. **Heidegger urgente**: introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos PAGU**, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomas (Org.) **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Trad. Tomas Tadeu. 2ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 33-118.

HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. Trad. Enio P. Giachini e Ernildo Stein). In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 326-376.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HOLANDA, Adriano F. **Fenomenologia e humanismo**: reflexões necessárias. Curitiba: Juruá, 2014.

HOLZER, Werther. **A Geografia Humanista**: sua trajetória 1950-1990. Londrina: Eduel, 2016.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?** Como se orientar politicamente no antropoceno. Trad. Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Tradução de José L. Pérez; Lavínia L. Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016.

LEVY, Bertrand. **L'Espace existentiel dans la vie et L'oeuvre de Hermann Hesse (1877-1962)**. Genève: Le Concept Moderne, 1989.

LIMA-PAYAYÁ, Jamille S. Gameleira: o arvorecer da geografia Payayá. **Kwanissa: Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros**, v. 4, p. 85-93, 2021.

LIMA-PAYAYÁ, Jamille S. Docência Payayá: educação indígena e geográfica para a alteridade. **Caderno de Geografia**, v. 33, p. 434-450, 2023.

MARANDOLA JR., Eduardo. Humanismo e a abordagem cultural em Geografia. **Geografia**, v. 30, n. 3, p. 393-420, 2005.

MARANDOLA JR., Eduardo. Humanismo e arte para uma geografia do conhecimento. **Geosul**, v. 25, p. 7-26, 2010.

MARANDOLA JR., Eduardo. **Fenomenologia do ser-situado: crônicas de um verão tropical urbano**. São Paulo: Edunesp, 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 71-114, 2008.

NOGARE, Pedro D. **Humanismos e anti-humanismos em conflito**. São Paulo: Herder, 1973.

PICKLES, John. **Geography and Humanism**. Norwich: Geo Books, 1985.

RELPH, Edward. **Rational landscapes and Humanistic Geography**. London: Croom Helm, 1981.

SARR, Felwine. **Afrotopia**. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

SANTAELLA, Lúcia. Pós-humano, pós-humanismo e anti-humanismo: discriminações. In: DI FELICE, Massimo; PIREDDU, Mario (Orgs.). **Pós humanismo: as relações entre o humano e a técnica na época das redes**. São Caetano do Sul: Difusão, 2010. p. 99-143.

SARTRE, Jean-Paul. **L'existentialisme est un humanism**. Paris: Gallimard, 1996.

TUAN, Yi-Fu. Humanistic Geography. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 66, n. 2, p. 266-276, 1976.

VALENTIM, Marco A. **Extramundandidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infudamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

SOBRE OS AUTORES

Antonio Bernardes é geógrafo, Professor Associado II da Universidade Federal Fluminense (UFF), Doutorado (2012) e Pós-doutorado (2014) tendo como discussão principal a Epistemologia, a Ontologia e a Metodologia de pesquisa em Geografia. Há interesse em Filosofia, Ciências e nas discussões interdisciplinares que versam, sobretudo, acerca das tecnologias sociais, relações sociais virtuais, sexualidade, gênero e grupos de minorias urbanas.

Bianca Beatriz Roqué é doutora em Geografia pela Universidade Federal do Paraná - UFPR, mestre em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande - FURG, pós-graduada em Ecoturismo pela Universidade Federal de Lavras - UFLA, graduada em Administração com habilitação em Hotelaria e Turismo pela Universidade de Taubaté -UNITAU e graduada em Geografia pela Universidade Federal do Paraná - UFPR. Membro do Grupo de Pesquisa em Geografia Humanista Cultural (GHUM) e do grupo de pesquisa Espacialidades da Cultura.

Eduardo Marandola Jr. é geógrafo, Professor Associado da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com Livre Docência em Sociedade e Ambiente (2016). Coordena o Nomear - Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Geografia, do Laboratório de Geografia dos Riscos e Resiliência (LAGERR). É vice-líder do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM). Se interessa pelas relações Filosofia, Ciência e Arte no contexto da interdisciplinaridade contemporânea.

Elisabete Rodrigues dos Reis é arquiteta e urbanista, Docente no Curso de Arquitetura e Urbanismo do Unilasalle RJ, Doutora em Arquitetura e Urbanismo pelo PPGAU EAU UFF (2017) e Mestre em Teoria e História da Arquitetura

pelo PROARQ FAU UFRJ (1998). Coordena o Grupo Corpos e Grafias Urbanas, onde desenvolve pesquisa e ensaios artísticos, destacando-se 'A perspectiva da experiência no aprendizado da cidade'. É membro do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM). Atua na articulação entre arte, ciência e filosofia no contexto dos estudos da cidade contemporânea.

Felipe Costa Aguiar é licenciado em Geografia e Pedagogia, doutorando em Geografia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). É membro do Nomear - Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Geografia, do Laboratório de Geografia dos Riscos e Resiliência (LAGERR) e do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM). Se interessa pelas temáticas trabalho docente, educação geográfica e fenomenologia.

Gustavo Silvano Batista é Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio, com estágios de pesquisa no Boston College - Estados Unidos e na Universidade de Copenhague - Dinamarca. Atualmente é professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí - UFPI. Atua como professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPI e no Mestrado Profissional em Filosofia - PROF-FILO - Núcleo UFT. É líder do FOLIE - Laboratório Interdisciplinar Hermenêutica, Ambiente e Saúde. Tem interesse por fenomenologia, hermenêutica e desconstrução e suas relações com artes e design, geografia e meio ambiente, comunicação e saúde coletiva e filosofia da educação e ensino de filosofia.

Hugo Leonardo Marandola é professor do Instituto Federal do Paraná, campus Colombo. Licenciado e bacharel em Geografia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), mestre em Geografia pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp, Rio Claro) e doutorando em Geografia pela Universidade Federal do

Paraná (UFPR). Membro do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM) e do Grupo de Pesquisa Espacialidades da Cultura.

Jamille da Silva Lima-Payayá. Pertencente ao povo Payayá, é professora do Departamento de Ciências Humanas (DCH IV) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), onde coordena o Laboratório Saberes Geográficos e Alteridade (SABGEO). Atua no Movimento Associativo Indígena Payayá (MAIP), dedicando-se à educação indígena e à pesquisa histórica e geográfica referente aos povos indígenas na Bahia. Atua nos programas de Pós-Graduação em Estudos Territoriais (PROET/UNEB) e em Geografia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). É líder do Grupo de Pesquisa Wayrakuna (UNEB), além de pesquisadora do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM - UFF/CNPq) e do Nomear - Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Geografia (Unicamp). Membro fundadora do movimento Wayrakuna, rede ancestral artístico-filosófica, que se vincula à reflexão da resistência das indígenas mulheres no Brasil.

Juliana Maddalena Trifilio Dias é filha de professores. Professora de Geografia na Faculdade de Educação e no PPGE da Universidade Federal de Juiz de Fora. Possui Licenciatura e Bacharelado em Geografia pela UFJF, Mestrado em Educação pela UFJF, Doutorado em Geografia pela Unicamp e Pós-doutorado em Teoria Psicanalítica pela UFRJ. Pesquisadora e integrante do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM). Coordena o grupo GhEnTE (Geografia Humanista- Ensino-Teoria-Experiência). Se interessa pelos encontros entre Geografia, Psicanálise e Educação.

Letícia Pádua possui graduação em Geografia pela PUC Minas e Mestrado em Geografia - Tratamento da Informação Espacial, pela mesma Universidade. É doutora

em Ciências: Geografia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é docente da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. É pesquisadora do GHUM - Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultura e líder do GHuAPo - Grupo de Pesquisa Geografia Humanista, Arte e Psicologia Fenomenológica.

Lúcia Helena Gratão é Licenciada em Geografia na UFG. Professora Aposentada da Universidade Estadual de Londrina (UEL), com Pós-Doutorado em Geografia pela UNESP, Rio Claro/SP. Trabalhando com Geomorfologia, Hidrografia, Educação Geográfica, e, nos últimos anos, dedicando-se à Geografia Humanista Cultural pela perspectiva da imaginação e da geopoética em transvios pela literatura e sabor ao encontro da Geografia, Ciência e Arte. Membro do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM) e do Nomear - Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Geografia, do Laboratório de Geografia dos Riscos e Resiliência (LAGERR).

Luciene Cristina Riso é geógrafa formada pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), campus de Rio Claro (SP) e tem Doutorado pela mesma Instituição. Realizou pós-doutorado no exterior junto à Universidade de Sevilha (ES) no tema de Paisagem e Patrimônio. É professora da UNESP, campus de Ourinhos (SP) e orienta no Programa de Pós Graduação da UNESP, campus de Rio Claro na área de Geografia Cultural e Ambiental. Alguns temas de pesquisa são: paisagens e memórias; paisagens e cosmopercepções; paisagens ancestrais.

Marcia Alves Soares da Silva é geógrafa, Professora Adjunta da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), com Doutorado em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (2019). Coordena o Grupo de Pesquisa História do Pensamento Geográfico e Epistemologia da Geografia (HPGEO) e é integrante do Grupo de Pesquisa Geografia

Humanista Cultural (GHUM). Se interessa pela discussão das Geografias Emocionais, com foco nas dinâmicas urbanas e dialogando com a Geografia Humanista e a Geografia Cultural.

Marcos Torres é geógrafo, Professor da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Coordena o Laboratório Território, Cultura e Representação (LATECRE/NEER). É vice-líder do Grupo de Pesquisa Espacialidades da Cultura. Tem interesse em trabalhos geográficos com abordagens culturais, com foco nos seguintes temas: paisagem, cultura e arte.

Nelson Cortes Pacheco Junior é geógrafo, Doutorando em Geografia pelo Instituto de Geociências da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Membro do Nomear - Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Geografia, do Laboratório de Geografia dos Riscos e Resiliência (LAGERR), e do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM). Se interessa pelas relações entre os modos de ser, as religiosidades e lugaridades no continente africano.

Pierre Georges Gabriel Crapez. Francês naturalizado brasileiro em 1992, arquiteto DPLG (França), Mestre em Ciência da arte (UFF) e Doutor em Geopoética urbana pela Universidade Federal Fluminense (UFF/Sophia Antipolis-França). Professor Associado do Departamento de Arte (IACS-UFF). Atua como artista multimeios com várias exposições no Brasil e na França, e curador/crítico para exposições de arte contemporânea. Sua linha de pesquisa é Geopoética; Artes e Territorialidade, paisagem e cosmicidade, tendo como metodologia a fenomenologia da imaginação criadora de Bachelard.

Rafael Bastos Ferreira. É geógrafo, Doutor em Desenvolvimento Socioambiental pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFPA). É membro do Grupo

de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM) e Socialidades, Intersubjetividades e Sensibilidades Amazônicas (SISA). É vice-líder do Grupo de Pesquisa Círculo de Estudos Husserlianos – C.E.H (UFMA). Desenvolve pesquisa na área da Fenomenologia de Edmund Husserl no contexto das Ciências Humanas e sua problematização nos seguintes temas: política, intersubjetividade e mundo-da-vida.

Ronaldo de Moraes Brilhante. Arquiteto Urbanista, Professor Adjunto da Escola de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal Fluminense (EAU UFF). Atua como pesquisador no Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM) e na Oficina de Pesquisa e Projeto em Habitação e Urbanização Social (OPPHUS). Suas ações de pesquisa e extensão dedicam-se à assessoria técnica em habitação de interesse social, com atividades que relacionam a elaboração de metodologias participativas que tem como mote a percepção ambiental de crianças e adolescentes para processos de urbanização de espaços públicos em comunidades faveladas; atua também na produção de estudos e projetos que visam à melhoria das condições de habitabilidade para grupos populacionais em situação de fragilidade ambiental.

Thiara Vichiato Breda é professora-pesquisadora-extensionista da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa/IETU) atuando em cursos de graduação e no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PD TSA). É colaboradora no Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM); no Ateliê de Pesquisas e Práticas em Ensino de Geografia (APEGEO), e nos projetos internacionais *Paisage Patrimonio y Educacion* (Universidad Autonoma de Madrid-Espanha) e *Indigenous Knowledge in the Making of Science. Historia Naturalis Brasiliae* (Leiden University-Holanda). É coordenadora do Laboratório de Extensão e Pesquisa em Educação Geográfica (LEPEG) e do Núcleo

Interdisciplinar do Projeto Residência Pedagógica - Xinguara. Tem desenvolvido projetos principalmente nos seguintes temas: educação geográfica, formação docente, jogos pedagógicos, etnocartografia, linguagem artística, educação indígena e geografia cultural.

Tiago Rodrigues Moreira é Professor de Geografia Licenciado pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). Atualmente é doutorando em Geografia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Integra o Laboratório de Geografia dos Riscos e Resiliência (LAGERR), o Nomear – Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Geografia e o Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM). Se interessa por abordagens do existencialismo na interface das relações de gênero, sexualidade, ruralidade e urbanidade.

Tiago Vieira Cavalcante é professor na Graduação e na Pós-Graduação do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em Geografia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP - Rio Claro). É membro do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM), do Rastros Urbanos: Experiências, Encontros, Narrativas e Trajetórias, do Observatório de Paisagens Patrimoniais das Artes Latino Americanas (OPPALA) e do Grupo de Estudos e Pesquisas de Poética e Política em Geografia (GEOPOIESIS). Trabalha com a abordagem humanista e cultural em Geografia, discutindo e pesquisando temas como as educações, as religiosidades e as artes.

Valéria Amorim do Carmo é geógrafa, Professora Associada Aposentada do Departamento de Geografia do Instituto de Geociências (IGC) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Integra atualmente os grupos: Geografia Humanista-Ensino-Teoria-Experiência (GhEnTE) e o Grupo de Pesquisa Geografia Humanista

Cultural (GHUM). Se interessa pela relação Geografia-Arte (Fotografia)-Psicanálise.

Virgínia Palhares de Lima é geógrafa, Professora Associada da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Geografia Humanista Cultural (NPGEOH), do grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM), do Grupo de Estudos em Agricultura Urbana (AUÊ!) e do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER). Se interessa pelo sabor, agricultura urbana e estudos culturais na geografia.

Werther Holzer é petropolitano, com formação em Arquitetura e Urbanismo (UFF, 1984) e Comunicação Social - Cinema (UFF, 1990). Mestre em Geografia (UFRJ, 1992) e Doutor em Geografia Humana (USP, 1998), tendo realizado estágio de Pós-Doutorado na Unicamp (2016). É Professor Titular da Escola de Arquitetura e Urbanismo (EAU) da Universidade Federal Fluminense, onde leciona desde 1989. Suas pesquisas abrangem as interfaces entre projeto urbano e geografia humanista a partir de uma perspectiva fenomenológica, especialmente no campo da teoria do urbanismo e da epistemologia da geografia. Entre seus temas de pesquisa e interesse estão lugar, paisagem e dispersão urbana.

“Os portais da Terra filtrados pelo espaço e pelo lugar são conexões, sinalizações, interativos, são pontes que comunicam o nosso mundo interior com o mundo exterior. São ligações gerando perspectivas inatas de linguagem e permitindo a aquisição de novas e surpreendentes leituras, processando mudanças e transformações. Os portais da Terra ligados ao espaço e ao lugar correm o perigo de se transformarem em artifícios tecnológicos. Correm o risco existencial de se converterem em armas contra a própria humanidade, comprometendo a identidade. Daí, pensar sobre nosso futuro próximo, procurando encontrar saídas, pelos portais da Terra, pela própria Terra, pelo próprio espaço/lugar.”

Lívia de Oliveira (2020)