

# TERRA DE PORTAIS

Contribuições dos estudos humanistas  
para a Geografia Contemporânea 2

Gustavo Silvano Batista  
Eduardo Marandola Jr.  
Werther Holzer  
Organizadores

# TERRA DE PORTAIS

Contribuições dos estudos humanistas  
para a Geografia Contemporânea 2

Gustavo Silvano Batista

Eduardo Marandola Jr.

Werther Holzer

Organizadores

Teresina, Piauí

2024



# 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

Eduardo J. Marandola Jr.

## Capa e Diagramação

Mayara Sebinelli Martins

## Revisão e Normalização

Eduardo J. Marandola Jr.  
Gustavo Silvano Batista  
Nelson Cortes Pacheco Junior

## FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco

Divisão de Representação da Informação

T323	Terra de portais : contribuições dos estudos humanistas para a Geografia Contemporânea 2 / organizadores, Gustavo Silvano Batista, Eduardo Marandola Jr, Werther Holzer. — Teresina : EDUFPI, 2024 230p.  ISBN 978-65-5904-328-6 e-ISBN 978-65-5904-326-2  1. Geografia. 2. Fenomenologia. 3. Ambiente. 4. Lugar. 5. Política. 6. Colonialidade. I. Batista, Gustavo Silvano. II. Marandola Jr, Eduardo. III. Holzer, Werther.  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

- 7 |** *Terra de Portais e as Geografias Humanistas e Culturais*  
Eduardo Marandola Jr.  
Gustavo Silvano Batista  
Werther Holzer

## TERRA E AMBIENTE

- 17 |** *Povos indígenas e a luta pela vida: por uma geografia dos povos indígenas*  
Juvenal Payayá
- 31 |** *As fronteiras entre a Geografia orgânica e a Geografia sintética*  
Antônio Bispo dos Santos
- 39 |** *Do ambientalismo ao decolonial: contribuições humanistas para a Geografia contemporânea*  
Werther Holzer
- 73 |** *A Terra, por escolha!*  
Eugênia Maria Dantas
- 89 |** *A abordagem humanista na pesquisa e planejamento ambiental na contemporaneidade*  
Tereza Coni Aguiar



## CASA, CORPO E LUGAR

- 107** | *Filosofia, espaços, ocupações, geografias: corpos e lugares para além dos cânones*  
Georgia Amitrano
- 119** | *Revisitar a casa-corpo bachelardiana: da toponálise ao complexo de Jonas*  
Gabriel Kafure da Rocha
- 133** | *Permanência no Mesmo ou Terra de asilo? Sobre a noção de casa em Levinas*  
Roberto Wu

## IDENTIDADE, POLÍTICA E EDUCAÇÃO

- 151** | *Numa ilha, um quilombo, Juçatuba, Maranhão: lugar-festa-identidade*  
José Arilson Xavier de Souza
- 169** | *Cognição simbólica e os caminhos da geografia escolar na semiótica peirciana*  
Christian Dennys Monteiro de Oliveira
- 193** | *Trajetórias à margem: nas tramas da cultura periférica*  
Nécio Turra Neto
- 211** | *A hegemonia da Geografia Crítica e o paradoxo da colonização pelo colonizado*  
Antonio Bernardes
- 227** | *Sobre os autores e as autoras*







# TERRA DE PORTAIS E AS GEOGRAFIAS HUMANISTAS E CULTURAIS

Eduardo Marandola Jr.  
Gustavo Silvano Batista  
Werther Holzer

Um grupo de pesquisa implica uma reunião: um encontro de pessoas dedicadas e preocupadas com uma agenda de atuação comum. O que constitui este comum varia grandemente, passando por heranças/tradições, por mobilizações identitárias, por escolhas teórico-metodológicas, por posicionamentos ideológicos, por círculos de afinidades (Berdoulay, 2017) ou mesmo por cortes ou disposições disciplinares.

O que seria a liga que articula os atualmente dezenas de pesquisadores e pesquisadoras do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM)?

Oswaldo Bueno Amorim Filho, em texto emblemático publicado em 2006, relaciona as por ele chamadas abordagens humanistas/culturais à pluralidade da Geografia. Amorim Filho (2006) defende que ao longo

da história da disciplina sempre houve pluralidade epistemológica, algo que sofreu uma inflexão a partir dos anos 1950, quando perspectivas de caráter cientificista pretenderam unificar metodológica e epistemologicamente a Geografia. Para o autor, as perspectivas pluralistas sempre estiveram associadas ao que poderia ser identificado com as abordagens humanistas/culturais, motivo que o leva a defender a importância de tais abordagens para o desenvolvimento e a ampliação dos horizontes da Geografia nas últimas décadas.

Naquele texto, que está às vésperas de completar 20 anos, o autor realiza um movimento político muito relevante: sinaliza para a importância histórica das abordagens humanistas/culturais (retirando-as da posição de “novidade” ou “modismo”, frequentemente associadas à pós-modernidade), ao mesmo tempo que denuncia a tentativa de algumas perspectivas de forçarem uma hegemonia pautada na exclusão da pluralidade, por meio da unificação epistemológica, constituindo o que chama de tirania paradigmática, calcada em um universalismo epistemológico. Estas perspectivas buscam deslegitimar abordagens que não estejam alinhadas com os princípios epistemológicos delineados desde os centros hegemônicos de poder, o que atribui às abordagens humanistas/culturais um potencial transgressor, subversivo e renovador do pensamento geográfico.

A leitura de Amorim Filho nos ajuda a considerar alguns dos aspectos que mobilizam os interessados nas Geografias Humanistas e Culturais, de maneira geral, e do GHUM, de maneira mais específica. Em primeiro lugar, tais pesquisadores e pesquisadoras negam movimentos que buscam a hegemonia, o que implica um pensamento libertário que prima pela autodeterminação e pela difusão, não pela centralização a partir de algum referencial pré-determinado. Esta postura resulta em posicionamentos políticos contra hegemônicos, voltados para experiências

sociais particulares que não são generalizáveis, e para epistemologias abertas e diversificadas, sem a confluência explícita para uma forma de elaboração do conhecimento. A particularidade se contrapõe à demanda por universalização, o que é visto com muitas reservas por diferentes perspectivas (da neopositivista à neomarxista). Essa ênfase, no entanto, não é um refúgio idílico que nega a política, mas a funda em outras bases: a partir das lutas identitárias e de um senso comunal que considera a Terra como morada, reverberando nos debates ambientais, decoloniais e identitários contemporâneos.

As Geografias Humanistas e Culturais foram acusadas por muito tempo de serem conservadoras, voltadas para apreciações estéticas estéreis do ponto de vista político. Os dois volumes que reunimos com o subtítulo “contribuições humanistas para a Geografia contemporânea”, contradizem fortemente tais críticas. Ambos estão vinculados ao XII Seminário Nacional sobre Geografia e Fenomenologia (SEGHUM), realizado em julho de 2023 na Universidade Federal do Piauí (UFPI), em Teresina (PI). O primeiro volume, “Portais da Terra”, lançado no evento, reuniu 18 capítulos de membros do GHUM, como contribuições para o conjunto da Geografia, em sua diversidade e multiplicidade (Marandola Jr.; Holzer; Batista, 2023). Este é o segundo volume da mesma lavra, “Terra de Portais”, reverberando as palestras e mesas redondas proferidas em Teresina, dando continuidade ao esforço do GHUM em sinalizar as potencialidades das Geografias Humanistas e Culturais para temas que não necessariamente são atribuídos a estes ramos da Geografia, fortalecendo, a um só tempo, suas trajetórias e a da Geografia Brasileira.

Deveria ser de se estranhar que houvesse temas específicos para perspectivas epistêmicas distintas. Mas na geopolítica interna da ciência geográfica vigorou por muito tempo separações bastante rígidas que simplificavam o território à política e o lugar à afetividade, por exemplo. No espírito da pluralidade, nos últimos anos

temos visto muitas perspectivas políticas do lugar, assim como a compreensão do território como espaço vivido, corporeidade e simbolismo.

Neste sentido, o GHUM tem buscado não se circunscrever aos limites acadêmicos da maneira de formular as questões, focando-se em acompanhar a dinamicidade dos fenômenos que tem investigado. Os temas da política, da identidade, da educação e do ambiente têm se destacado, dentre outros, como passíveis de articulação e atuação nas interfaces com as Geografias Humanistas e Culturais.

Estes foram os temas que organizaram as mesas-redondas no evento e eles se fazem presentes também na composição deste livro.

Temos, para iniciar, cinco textos na seção “Terra e Ambiente”, desdobrando as contribuições ambientais das Geografias Humanistas e Culturais, especialmente na articulação com outras epistememes, como as indígenas e as quilombolas.

Iniciamos com o texto do Cacique Juvenal **Payayá**, “Povos indígenas e a luta pela vida: por uma geografia dos povos indígenas”, que convoca a Geografia a se voltar para os povos indígenas, partindo dos conhecimentos originários e produzindo uma cartografia dos povos indígenas para contrapor às cartografias coloniais. O Cacique Payayá conclama os geógrafos a um trabalho urgente e que dá sentido ancestral à Geografia.

Na sequência, temos o texto “As fronteiras entre a Geografia orgânica e a Geografia sintética”, de Antonio Bispo dos Santos, conhecido como **Nêgo Bispo**, que fez uma de suas últimas palestras em vida em Teresina. Líder e pensador quilombola piauiense, nos provoca com sua “geografia orgânica”, para além dos marcos coloniais, à outra relação com a terra e com o conhecimento.

Esses dois capítulos são transcrições do Diálogo de Encerramento com o qual o evento foi encerrado. Foi um momento memorável, como os capítulos testemunham, e

é um grande prazer poder publicar os dois textos para abrir este volume.

“Do Ambientalismo ao Decolonial: contribuições humanistas para a Geografia contemporânea”, de Werther **Holzer**, constrói a articulação da tradição humanista-cultural com os estudos decoloniais, mostrando como as preocupações podem convergir em direção a um sentido de Terra-ambiente político, afetivo e para além da colonialidade. O autor resgata contribuições da Geosofia, da Geograficidade e da Corporeidade para uma perspectiva ambiental humanista e decolonial.

Eugênia Maria **Dantas**, em “A Terra, por escolha!”, nos convoca a uma concepção complexa da Terra e da humanidade, especialmente inspirada em Serres, Morin e Latour. Um sentido ético é evocado como emergência na era das catástrofes para uma geografia mestiça.

Por fim, encerrando esta seção, “A abordagem humanista na pesquisa e planejamento ambiental na contemporaneidade”, de Tereza Coni **Aguilar**, articula sua prática no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) com seu reencontro com Livia de Oliveira. O texto mostra o planejamento ambiental articulado a uma perspectiva humanista a partir dos princípios da Geografia Humanista e do Padre Lebrez.

A seção seguinte, “Casa, corpo e lugar”, reúne três capítulos que, por coincidência, vieram das fileiras da Filosofia, uma interface de destaque no encontro de Teresina. “Filosofia, espaços, ocupações, geografias: corpos e lugares para além dos cânones”, de Georgia **Amitrano**, nos provoca a pensar uma geografia corpórea que se multiplica pelas diferenças e pela diversidade, sobretudo pelo pensamento existencial, feminista e da diferença. Já Gabriel Kafure da **Rocha**, em “Revistar a casa-corpo bachelardiana: da toponálise ao complexo de Jonas”, reverbera a perspectiva bachelardiana da casa, conhecida dos geógrafos, a partir de uma toponálise que atualiza e dialoga com as perspectivas geográficas. Por fim, Roberto **Wu**, em “Permanência no



mesmo ou terra de asilo? Sobre a noção de casa em Levinas”, traz o pensamento do autor franco-lituano para questões centrais nos estudos humanistas: a casa, para além de sua simplificação conservadora. A partir de Levinas, a casa se apresenta em sua alteridade, abrindo perspectivas desafiadoras e necessárias para a Geografia contemporânea.

A terceira seção, “Identidade, política e educação”, reúne quatro capítulos que provocam a Geografia a pensar algumas questões que são consideradas basilares para o pensamento contemporâneo.

No primeiro capítulo, “Numa ilha, um quilombo, Juçatuba, Maranhão: lugar *Festa* identidade”, de José Arilson Xavier de **Souza**, a discussão lugar-identidade-religião reverbera a construção de laços afetivos e espirituais da população a partir da festividade como acontecimento simbólico e afetivo. Já Christian Dennys Monteiro de **Oliveira** traz a educação ao foco por meio do trabalho de Charles Peirce para compreender a cognição simbólica, como contribuição à geografia escolar. Nécio **Turra Neto**, em “Trajetórias à margem: nas tramas da cultura periférica”, problematiza a periferia como cultura, mostrando como os sujeitos (e sujeitas) periféricos (as) trazem questões que não são contempladas pela Geografia hegemônica, demandando alternativas para produzir fissuras epistêmicas no discurso geográfico. Seguindo essa toada, o último capítulo, “A hegemonia da Geografia Crítica e o paradoxo da colonização pelo colonizado”, de Antonio **Bernardes**, desdobra a questão política voltando-se para a geopolítica do conhecimento, discutindo a maneira como uma certa perspectiva crítica da Geografia têm se articulado com os debates identitários e da corporeidade e suas consequências epistemológicas e políticas.

Os 12 capítulos projetam possibilidades de trânsito, diálogos e aberturas. Nesse sentido, as Geografias Humanistas e Culturais apresentam contribuições para a Geografia Contemporânea não apenas como campo, mas

na qualidade de portais, pela promoção de articulações e comunicações entre campos e áreas do conhecimento. Os capítulos deste livro mostram essa potência: para além do campo, aberturas para o pensamento. Em vez de limites e demarcações, articulações que potencializam os conhecimentos geográficos em suas múltiplas epistemologias e diálogos, intra e interdisciplinares.

Esperamos, portanto, que os capítulos deste livro desempenhem esse papel: não caminhos, mas passagens, conexões e aberturas como projeções na pluralidade do pensamento contemporâneo.

Este é o sentido de grupo e de Ciência que buscamos.

## Referências

AMORIM FILHO, Oswaldo. A pluralidade da Geografia e a necessidade das abordagens culturais. **Caderno de Geografia**, v. 16, p. 35-58, 2006.

BERDOULAY, Vincent. **A escola francesa de Geografia: uma abordagem contextual**. Trad. Oswaldo Bueno Amorim Filho. São Paulo: Perspectiva, 2017.

MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; BATISTA, Gustavo S. **Portais da Terra: contribuições humanistas para a Geografia contemporânea 1**. Teresina: Edufpi; Cancioneiro, 2023.



# TERRA E AMBIENTE







# POVOS INDÍGENAS E A LUTA PELA VIDA: POR UMA GEOGRAFIA DOS POVOS INDÍGENAS

Juvenal Payayá

Boa noite a todas, boa noite a todos, estou muito feliz por estar aqui e de certa forma o que mais me completa é estar ao lado de uma figura que tenho tantas considerações, que tanto aprendo com ele [apontando para Nêgo Bispo]; e estar com vocês. Essa semana para mim foi o meu doutorado, o que aprendi nessa semana dificilmente terei outro espaço, outro momento, outro lugar para aprender tanto. Eu só lamento porque vocês falam outra língua né, vocês falam **geografes**. Vou ter que me adaptar para a próxima, para que esteja mais adaptado o meu ouvido.

Quero trazer a narrativa dos povos indígenas em nossa luta pela vida. Quero dizer de antemão que espero que o que vou colocar aqui, claro que não na linguagem de vocês, que no XII Seminário Nacional sobre Geografia e Fenomenologia (SEGHUM) pelo menos alguma coisa

que vou dizer hoje esteja definitivamente implantada como lugar de fala. Para falar desse tema tão cruel, tão difícil de ser entendido e tão longe não só das salas como das escritas, eu queria começar por uma história.

Eu tinha um professor que se chamava Pedro Paulo da Silva e ele se gabava muito de ter ensinado aos generais do Brasil, o que era limpeza e ele dizia para mim: “Índio, você sabe quais foram as ciências que levaram os portugueses e espanhóis a terem tanto sucesso no seu empreendimento?” Eu falei: “Não!” E ele: “A Geografia e a Administração”, respondeu o senhor Pedro Paulo da Silva, isso nos anos 2006 e 2007. Tentei discutir com ele: porquê a Geografia...? Aí ele me mostrou detalhes de como os portugueses e os espanhóis se preocupavam com o estudo da paisagem, com os estudos dos locais geográficos, das estrelas e depois descobri que ele era administrador e também geógrafo. Segundo ele, a Geografia deu conhecimento para a Escola de Sagres, ele argumentava sempre.

Mas eu estou aqui para falar de outro povo. Eu queria trazer outro detalhe, na fórmula como a administração portuguesa se impôs para dominar a Abya Yala. A primeira coisa que a gente tem que perceber, vocês citaram muito, eu vou ter que citar é o seguinte: Dizem os historiadores que o **modo administrativo da colônia era tão perfeito que não permitia erros**. Então, era o Estado português reproduzido na colônia. Você tinha o Governador Geral, você tinha o Administrador das Minas, o Governador das Minas, você tinha o sujeito que dominava as estradas, que dominava os portos. Quem é que cortou as primeiras toras de Pau-Brasil? Quem é que cortou as primeiras estradas da mata até o porto para levar aquelas tremendas toras de madeira para encher os primeiros navios? Foram os negros? Ainda não existiam os negros aqui. E quem abriu as primeiras picadas? E quem identificou as curvas dos rios? E quem identificou as cachoeiras? E quem identificou os caminhos para o São Francisco logo ali em 1502, nem

você sabe, nem eu. A gente só desconfia, a gente sabe por osmose, mas não está escrito.

De que forma as empresas portuguesas implantaram, e se implantaram com sucesso, talvez, segundo Hunt (2013), foram as empresas do capitalismo as de maiores sucesso do mundo, as empresas que levavam os navegadores portugueses para as Índias, isso vocês conhecem. Agora, o que a gente não sabe é quando essas pessoas chegaram nas chamadas “Índias”, depois chegaram, no caso, ao que viria a ser chamado de Brasil; quem é que levava os administradores, os bandeirantes, os entradistas para os locais devidos? Para o Rio Paraguassu, para o Rio Coxim, para o Rio das Velhas. Quem levava esse pessoal até lá? Vocês devem desconfiar.

É necessário que a gente entenda que os povos indígenas serviram não só como transportadores da carga pesada, mas serviram também para apontar a erva daninha, qual é a erva que curava isso ou aquilo, o caminho dos rios, onde tinha caça, onde tinha água de beber. Pedro Puntoni (2002) afirma que os bandeirantes, quando se perdiam, muitas vezes bebiam xixi, por não saber como se localizar e às vezes estavam há poucos quilômetros da água doce, especialmente quando estavam alguns lugares no processo de romper o sertão sem a presença dos povos indígenas.

Esse papel importante dos povos indígenas foi abafado, esquecido, nem chegou a ser tirado das páginas, porque nunca as colocaram! A gente percebe nos mapas, se não me engano no mapa do ano de 1502, que foi o básico da colonização portuguesa e depois estava lendo que aquele mapa foi comprado por um preço absurdo, ou seja, depois de surrupiada a informação foi vendido para os espanhóis. Agora as informações que tem lá, segundo consta, muitas delas são “furadas”, já existem outros mapas que têm tantos detalhes: como é que os portugueses sabiam daquilo? Claro que eles não sabiam, eles tiveram as informações de um povo inteligente, sábio, culto e que dominava não quatro, cinco ou dez línguas, como tenho



certeza que aqui se domina. Dominavam 200 línguas, 400 línguas! Sobre os Payayá, a doutora Jamille Payayá está aqui, é importante notar, que ela vem pesquisando e descobrindo (Lima-Payayá, 2022), que o nosso cacique, que a gente reverencia – morto em 1678 –, chamava-se Sacambuasu, ela cita o que um padre diz sobre o cacique Sacambuasu: “ele era um língua”.

O que se quer dizer de ser um “língua”? Ele dominava todas as línguas da região (Payayá, 2019), fazendo com que os Payayá fossem chamados como guias porque são línguas. Então repare só, um sujeito que domina duas, três, quatro, cinco línguas... não sei, aí de repente, algumas informações assim belíssimas, ainda baseado em Puntoni (2002), em que no dia de 2 de julho de 1678, um determinado cidadão subindo a Chapada Diamantina, sobe o Rio Paraguassu e chega até o local devido e lá então existiam dois ou três vigias, eram aquelas pessoas dos povos indígenas que dominavam o referencial do território, era o filho do Sacambuasu. Eles foram apanhados, sequestrados e voltaram para a aldeia com ele, provavelmente, amarrados pelo pescoço, fazendo com que o Sacambuasu tivesse que se render.

O que quer dizer Sacambuasu, pela linguagem: um grande homem, um sujeito alto, forte, sadio, chamado Forquilha Grande (é a tradução mais parecida). Então, naquele dia, ele se rendeu e o Miguel Lemos, que era o administrador dos índios, armado de arcabuz, leva-o até Salvador e lá estava a sua Excelência o Governador, Mendonça Furtado, português, e ele aparece em frente ao Convento do Carmo, que até hoje existe, para ser aplaudido pelos seus e o Sacambuasu está lá, humilhado, com todo o seu povo nu, no local que não era o seu lugar, ouvindo uma voz que não era a sua voz, obedecendo a alguém que não merecia e alguém aplaude o Mendonça Furtado e Sacambuasu, levantou-se e gritou: “PÁREM, APLAUDA A MIM, EU QUE SOU GOVERNADOR DESSA TERRA!” Isso foi escrito, não pelo Pedro Puntoni, mas pelo

Juan Sierra, que era o cronista do Governador (Sierra, 2002).

Diante dessas questões, eu sei que não é bem a ciência que vocês estudam, mas eu acho que é um despertar, e essa história ela também foi esquecida e só recentemente isso foi escrito, provavelmente em 1690, e ela foi resgatada só agora no século XX. Por que tem que esquecer os povos indígenas? Por que tem que desprezar os originários, o povo que já estava aqui? Porque nós temos que ter o Marco Temporal para dizer assim: “A partir de hoje, os senhores não são mais donos de suas terras. A partir de hoje, vocês não podem mais reivindicar aquilo que é seu.”

Mas o território não é meu. Só que território é diferente para mim da forma que vocês o encaram, porque o território é onde tem o meu povo, onde tem o umbigo da minha avó. O território para mim é onde tem vida, é onde tem água, é onde a gente pode sobreviver. Então, diante dessa definição de território, eu espero que vocês entendam quando o indígena se recusa a tirar o seu cocar.

Eu espero que vocês entendam, porque o índio se recusa a ser cidadão. Por que a gente acha que ser cidadão é a coisa mais importante? Porque cidadão é aquele sujeito que obedece a Lei, e essas Leis foram feitas por quem? Para quem? Não me consultaram para fazer uma Lei para dizer para mim que a partir de determinada data, eu não devo mais reivindicar o meu espaço. Consultaram o meu povo? Consultaram a minha história para saber onde é que era o referencial da minha terra? De meu território? Consultaram a gente para passarem estrada e separarem o nosso território em dois, ou três ou quatro sub territórios?

Não, então, eu serei cidadão se eu não questionar isso. Eu serei cidadão se eu não questionar a estrada que cortou o meu rio, com a ponte e a ponte está servindo para ligar um lugar ao outro. Mas nós precisamos de uma ponte para ligar um lugar ao outro?

Eu acho que encobrir essas questões é uma desfaçatez. Eu não acredito que vocês não tenham despertado para isso, talvez vocês não tenham se cobrado, aí eu digo assim: quando eu olho a administração portuguesa, por exemplo, o desenho do navio, tem o mapa, que foram vocês geógrafos que fizeram, é mais ou menos desta época, 1519, por aí. Tem o navio atracado no porto e uma série de indígenas com troncos nas costas, sorrindo, carregando aquilo, felizes. Será que a pessoa que fez aquele desenho foi honesta com ele mesmo?

Encontramos no mesmo texto as palavras: administração, encontra a palavra doutrinar, outra vez a palavra administrador, outra vez, em um texto só, a palavra administração, superintendente e depois índio domesticado.

É meio... é chocante... Então, tiraram o direito da gente de ter acesso a essa história, de ter acesso à compreensão dessa ciência, tiraram o direito da gente. Mas eu queria sair um pouco, só para dar uma certa ilustração, para a gente compreender realmente, o porquê de nós estarmos hoje reclamando, porque vocês reclamam muito quando vocês não têm acesso a um determinado documento, se alguém tenta dizer para você: "Você não pode entrar aqui, você não pode consultar aquilo".

Por exemplo, estou citando porque gosto de ler um sujeito chamado Paul Sweezy, economista marxista, estadunidense. Ele conta uma história engraçada, aliás não é ele quem conta, quem conta é a doutora Helga Hoffmann na apresentação do livro do Sweezy. O Paul Sweezy, em 1979, ele estava fazendo uma conferência no Japão e ele contou a sua história: "Eu estudei em Harvard nos anos 20, fui um dos brilhantes alunos da universidade, nunca ouvi falar em marxismo, nunca ouvi falar em Engels, apesar que consultei aquela biblioteca, sempre e diariamente." Aí, ele foi para Alemanha e quando chegou, ele conseguiu ver, e não só, mas ter acesso às obras de Marx, como também as obras completas dos marxistas da época. Ele se choca por ter que contar aquilo, aí no

final, enfim, engraçado ele dizer assim: “Eu voltei para América para fazer o que pudesse para tornar o marxismo uma parte integral e respeitada da vida intelectual dos Estados Unidos.”

O que eu quero com isso é dizer o seguinte: eu tenho feito todo o possível, mas todo o possível mesmo, para que o conhecimento, o domínio da literatura indígena, daquilo que a gente escreve, daquilo que a gente fala possa ser respeitado, que possa fazer parte da literatura, dos dicionários, das enciclopédias, dos livros didáticos. Mas falem a verdade, pesquisem: existe tanta documentação sobre os povos indígenas. Eu queria dar um exemplo, da Geografia, a nossa querida doutora Jamille, que adotei como filha, ela aparece lá para fazer o doutorado dela, estudar o nosso caso (Lima, 2019). Eu falei: “Eu não mereço.”

Disse a ela: “Estude os Payayá!” E ela já descobriu mais de 190 documentos escondidos aí nas bibliotecas públicas federais, onde narram as histórias dos Payayá. A tese da doutora Jamille, que não virou livro ainda, mas, quem já leu...? É essa que é a questão, quando a gente coloca essa história oral, as pessoas aplaudem. Eu preferia que não aplaudissem, eu preferia que as pessoas despertassem, que os povos indígenas têm uma história, têm um conhecimento, têm o domínio da sua língua e de sua espiritualidade.

Eu queria trazer mais um tema assim só para ilustrar, você se lembra muito bem, que o Brasil teve um período ditatorial, terrível para se esquecer e quando nos anos 1980 as ditaduras da América Latina estavam caindo, de fato, o Chile foi o primeiro que parece ter sofrido aquele baque, mas não houve... julgamento, ninguém mexeu lá no Pinochet, tanto que ele se tornou senador vitalício. E aqui no Brasil? A mesma coisa, a primeira coisa que esses homens fizeram foi promover uma anistia geral e irrestrita para os seus.

A segunda coisa que eles fizeram, uma eleição indireta com a possibilidade de dar continuidade ao seu

processo, agora sim com liberdade. E depois, tentaram destruir uma série de documentos. O que significou isso para mim? No meu modo de entender, não pesquisei em lugar nenhum, para mim, pareceu mais uma tentativa de esconder o negativismo da vítima, sim, ora o sujeito morreu, morreu! Ora ele morreu porque foi enfrentar alguém mais armado que ele...

É isso que estão tentando fazer com os povos indígenas, ou seja, estão mexendo no papel da vítima, no sujeito que foi morto, no sujeito que foi exterminado, no sujeito que foi extinto. E como é que na verdade, a gente entende isso? A gente entende da seguinte forma: o primeiro sujeito a estuprar a primeira indígena que viu, talvez foi o capitão da Niña. Por que talvez? Foi ele quem viu a primeira indígena nua, foi ele quem gritou “terra à vista” e daí em diante não se parou mais de estuprar; e aí o professor Thales de Azevedo aparece com o conto dele. Segundo ele, por volta de 1512-1515, já existia uma série de loirinhos na beira dos portos em Salvador, que os indígenas não aceitavam por não se parecerem com eles, e os brancos não queriam, porque não falavam sua língua. Eles viviam se oferecendo para ser o que não eram. E aí, Darcy Ribeiro disse: “Esses se tornaram os primeiros brasileiros.” Ora, que situação! Frutos do estupro, então a partir daí que tenho compreendido como as nossas mães, as nossas avós, foram usadas, foram vilipendiadas, foram curradas. É essa a história, foram curradas e pariram os filhos que elas não queriam parir. Elas não amaram, elas não foram amadas, elas foram usadas; e nós hoje, escondendo essas histórias?! Também não esconderemos. E eu ainda tenho dito mais isso, escondemos de nós, porque quando a gente pergunta, mais ou menos esse viés para os nossos, o pessoal ainda tem dúvida: “Por que não sou branco? Por que não sou preto? Por que eu não pareço mais a cara de indígena? Como que não pareço?” Está no meu sangue, está no meu coração, está na minha convivência, está na minha história. Eu vou atrás...!

Eu queria trazer outra questão aqui para vocês que talvez ajude a gente a compreender toda essa luta que a gente tem feito. A Academia tem se preocupado tanto com uma linguagem própria que esqueceu que existe outra linguagem. É real isso, fui ver o que vocês estudam, o que nós também estudamos. Então é isso, estudam o solo, a floresta, a caatinga, as montanhas, os baixios, o cerrado, os habitantes, os biomas, os répteis, os mamíferos, os quadrúpedes. Estudamos também uma geografia da fome. Mas eu não encontrei nos livros que pesquisei, pois fui buscar para ver se tinha alguma coisa da geografia do nativo, e eu não achei. Poxa vida! Mas tem que ter, pois tem essas palavras baixios, cerrados, habitantes, dos biomas, répteis; tem que ter? Não sei!

Só que a Geografia nunca se preocupou com os nativos. Ah! Se preocupou, sim! Encontrei alguns textos; mas eu queria saber, será que o pessoal que construiu aqueles mapas, tão lindos, tão bem construídos, não encontramos por exemplo, o mapa onde eram os territórios dos Tupinambá e depois mais ali embaixo dos Tupiniquim e depois mais em baixo os dos Caiapó? Um mapa, por exemplo, mostrando onde eram as habitações dos Payayá, onde habitavam os Kamayurá, os Yanomami, agora eu achava que a Geografia poderia se preocupar com isso. É uma crítica? Não sei. É minha preocupação, eu acho que convidar os senhores a pensarem isso. Quem sabe, colocar na pauta, a possibilidade de uma **nova Ciência, uma nova Geografia, uma Geografia do Nativo.**

Se eu tivesse a possibilidade de identificar todos os povos e seus territórios, provavelmente o Marco Temporal nem chegava até o Congresso, porque estaria lá a prova que a região de Curitiba, onde está agora o conflito do Marco Temporal, nasceu lá por causa de território, ninguém sabe onde começa, onde termina, porque não existe mapa. Aí, alguém vai dizer: “Existe sim, o mapa de Curt Nimuendajú!”

Realmente, mapa do Curt Nimuendajú; mas esse cara era o que? Ele era um cozinheiro, não esqueçam disso. Ele

era um cozinheiro, ele que foi lá no meio dos indígenas, começou a circular, a andar e a situar aquilo e depois ele construiu o mapa. Quase todo o Brasil tem um ponto onde ele mostrou: “Olha, os Payayá moravam aqui!”

Ele identificou as aldeias dos Caiapó, ele identificou as aldeias dos Guarani e vocês que tem uma universidade, vocês têm laboratórios, vocês têm as bibliotecas. É essa a questão que queria trazer. Estou fazendo um apelo; é uma nova perspectiva... para nós será...para nós sim será; é isso aí que a gente hoje sonha. Porque se você construir um novo mapa, os novos territórios onde habitavam os indígenas, vocês vão ver que o Brasil foi construído em cima de um mapa indígena, em cima de território dos povos nativos. A única coisa que você vai dizer é que esse local aqui onde era a terra dos Yanomami, hoje é uma fazenda. Vocês não precisam dizer que isso aí é uma fazenda, você tem que dizer no seu mapa: “Olha aqui é terra é terra Yanomami. Aqui é terra dos Kamayurá. Aqui é terra dos Payayá. O mapa é esse.”

Eu gostaria muito que a gente pudesse fazer, por exemplo, uma **geolocalização** dos povos indígenas, a sua **geo-existência**, a sua **geo-ocupação**, a sua **geo-territorialidade**, a sua **geo-ação**, ou seja, a Geografia dando conta dessa história desse povo. Então quando vejo assim, eu pensei outra coisa, quem sabe se aqui desse conta também da **geo-preservação**, pois onde os indígenas estão a terra está preservada. Eu mostro para vocês: em doze anos nós plantamos mais de 60 mil sementes que viraram mudas na caatinga. Então está aí, a **geo-preservação** e depois, quem sabe, alguém desenvolve uma **geo-desocupação**, onde os fazendeiros expulsaram os povos indígenas, como que estão agora eles? A **Geo-transumância**, achei essa palavra linda, estava lá no livro do Aroldo de Azevedo. Bonita, né?

Qual o benefício disso? Qual o benefício de desocupar as terras indígenas? De levar o nativo para habitar na favela, qual o benefício disso? Qual foi o benefício de você desocupar o território e construir uma estrada

nele? A Geografia Urbana poderia estudar isso, onde os indígenas habitam hoje, no alagado de Salvador? Como é que vivem? Eu fui visitar aqui ontem, a aldeia urbana aqui, eu fiquei lá. Vamos estudar geograficamente essa questão?

Que bom se fazer para a natureza para sermos vivos, ou seja, ajudar a natureza a nos dar vida, a nos emprestar vida da natureza, a nos permitir a permitir que a gente viva ao lado da natureza, dentro da natureza, com a natureza, ser a natureza. Desmistificar as falácias, somos ou não natureza? De tudo que tem na natureza, até a pedra, está dentro de mim. Qualquer coisa que tenha no mar, se você olhar, fizer uma pesquisa, verá que também tem dentro da gente.

Olha só, então talvez essas questões possam ajudar a gente a desenvolver uma nova ciência. Um novo olhar, um olhar diferenciado também e aí só para terminar mesmo... se alguém pudesse fazer uma nova visão filosófica, científica e incluir nela os indígenas, o povo índio; eu não tenho nenhum preconceito de chamar de índio, isso é um apelido, os dois são apelidos índio e indígena, sou mesmo *Payayá*, diferença nenhuma, zero!

Mas aí eu diria, inclua nessa nova filosofia as palavras dos poetas, dos sábios das florestas, dos guias de trilhas da floresta, dos carregadores de toros, das benzedeadas, dos encantados, dos canibais. Inclua os pajés, os caciques e aí eu citaria alguns que precisariam estar na História, precisariam estar nas páginas que vocês citam, as mais importantes personagens indígenas nacionais invisibilizados, esquecidos. Gerônimo, aquele dos Estados Unidos que venceu o terceiro exército norte-americano, as parteiras, os memorizadores, Chicão Xukuru, que memorizou até 500 gerações passadas, os pintores; quem for à Serra da Capivara vai ver! Os fabricantes de tintas, aquelas tintas, as mãos que estão lá, tem mais de 200 anos e nunca se desbotaram. Foi índio que fez aquela fábrica. Esses caras têm que ser inclusos na Ciência. Os fabricantes de armas, os plantadores de muda, os



fornecedores das plantas, das plantas medicinais. Os roceiros, os arquitetos que construíram Machu Picchu, os fabricantes dos monumentos das pirâmides de Machu Picchu, as cabanas, os barcos, as pontes, os tecelões que fabricam as roupas.

Todas essas pessoas precisam ser inclusas no hall da Ciência e tem que ser estudados. Os povos indígenas falavam belas línguas, cada palavra tinha um significado. A palavra mais linda que eu acho do Tupi é *xe ausuba*. Essa palavra significa, sabe o que ela quer dizer? “Eu te amo”!

Também tem outra palavra *tetamotara*, o que quer dizer uma vontade, uma vontade superiora e aí a gente colocou em um livrinho nosso - “Fenomenal” (Payayá; Payayá, 2020) a *tetamotara*, até que todos os elementos que um consegue avançar para o outro e nós nos completamos na *tetamotara*. Aí vem o corrupto e tirou o poeta democrático.

Enquanto isso, a circulação das coisas do mundo e depois a gente diz assim: os povos indígenas conheciam e dominavam as palavras polissílabas, ou seja, não eram monossilábicos, eram polissilábicas as nossas palavras e olhe lá. E de repente eles diziam assim para si mesmos: “Nós nos amamos, nós nos amamos”.

Os indígenas diziam assim mesmo e quando os espanhóis chegaram aqui, o que de início os índios ofereceram? Ofereceram *aruskipacipixannacaçakipunirakispawe*. É uma palavra só, possui 36 letras, sabe o que quer dizer? “Nós lhe ofereceremos diálogo”. Então veja só, um povo desse, era para ser exterminado? Ou um povo desse era para ser compreendido? Um povo desse era para ser exterminado? Uma língua dessas era para ser esquecida? Me digam senhores, era para ser esquecida?

E assim eu termino, mas quero dizer a vocês que a gente acredita que o amor é mágico e a alegria também. Então ou nós nos amamos ou então nós não somos pessoas alegres. E o que é a Ciência senão a

busca da vida e a vida não é buscar felicidade? E viver não seria a eterna felicidade? Eu só queria citar aqui três pessoas que já morreram, três aqui que eu amo: eu não conheci Sacambuasu, como eu não conheci Emilio Ribas, mas conheci Paulo Freire. Foram cientistas que nos deram alegria na nossa vida, então eu vejo assim, que se nós descobirmos um meio de pesquisar, de estudar, de buscar, de unir o nosso conhecimento com o conhecimento de vocês que estão no laboratório, que estão indo na biblioteca, eu não tenho dúvidas de que vocês vão contribuir muito para que a gente possa, amanhã dizer assim: “Olha, nós recuperamos um povo que se dizia perdido.”

Esse é o meu objetivo. Eu luto, eu vivo, eu digo assim: “Eu sou Payayá, esse aqui é o meu povo. É por ele que eu luto e vivo é por ele que me orgulho e louvo. Eu sou Payayá.”

## Referências

HOFFMANN, Helga. Apresentação. In: SWEEZY, Paul M. **Teoria do Desenvolvimento Capitalista**: Princípio Da Economia Política. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HUNT, E. K.; LAUTZENHEISER, Mark. **História do pensamento econômico**. Tradução de André Arruda Villela. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013.

LIMA, Jamille da S. O sentido geográfico da identidade: metafenomenologia da alteridade Payayá. 2019. **Tese** (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

LIMA-PAYAYÁ, Jamille da. S. Terras de caipora: a proteção Payayá e as derrotas do bandeirantismo no Sertão baiano. In: ALVES, Vicente E. L. (Org.). **Do Sertão à Fronteira Agrícola**: o espaço geográfico brasileiro em transformação. Rio de Janeiro: Consequência, 2022. p. 37-52.

PAYAYÁ, Juvenal. **Cacique Sacambuasu Payayá**. Salvador: Secretaria da Educação; Teia dos Povos, 2019.

PAYAYÁ, Juvenal; PAYAYÁ, Edilene. **Fenomenal ou Vento em Fúria**: história da cabeceira do primeiro rio. Salvador: Século XXI, 2022.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros**: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Edusp, 2002.

SIERRA, Juan L. As excelências do governador: o Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado (Bahia, 1676). In: SCWARTZ, Stuart B.; PÉCORA, Alcir (Orgs.). **As Excelências do Governador**. O Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676). Tradução de Alcir Pécora e Cristina Antunes. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 67-290.



# AS FRONTEIRAS ENTRE A GEOGRAFIA ORGÂNICA E A GEOGRAFIA SINTÉTICA

Antônio Bispo dos Santos

Viva! Viva a vida, porque todas as vidas são necessárias! Então, eu me chamo Antônio Bispo dos Santos, nascido há 200 km ao sul de Teresina, no Vale do Rio Pedreiras, onde se encontra o semiárido, ou melhor, a Caatinga, os Cerrados e os Cocais. Estou dizendo isso para dizer que nasci em uma encruzilhada de biomas. Eu nasci em uma confluência de biomas, portanto a minha criação foi muito universal. Eu dialoguei com vidas de vários lugares, quase que no mesmo lugar. Mas isso, para me apresentar eu tenho que fazer uma declamação, porque na minha compreensão está faltando poesia. Minha declaração é o seguinte:

“Fogol... Queimaram Palmares,  
nasceu Canudos.  
Fogol... Queimaram Canudos,

Nasceu Caldeirões.  
Fogo!... Queimaram Caldeirões  
Nasceu Pau de Colher.  
Fogo! Queimaram Pau de Colher...  
E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades  
Que os vão cansar se continuarem queimando.  
Porque mesmo que queimem a escrita,  
Não queimarão os significados.  
Mesmo queimando o nosso povo,  
Não queimarão a ancestralidade”.

(Santos, 2022, p. 28)

Dito isso, eu pergunto: Quem aqui sabe a história de Caldeirão? Caldeirão que fica próximo a Crato, aqui no Ceará. Não sabemos!? Aqui tem pessoas do Ceará, não sabem a história de Caldeirão? Sabem andar de Pau de Colher? Muito bem. De Canudos, mais ou menos. Olha só, Caldeirão é uma comunidade que surge logo depois da Lei Áurea, criada por negras e negros que vieram da Paraíba para Crato no Ceará; e que em menos de cinco anos se tornaram autossuficientes; que a partir de dez anos cumpriram um despejo, se reeditaram em uma outra localidade doada pelo padre Cícero, e de novo, foram autossuficientes de tal forma que na seca de 1915, no Ceará, prevaleceram; onde teve um grande campo de concentração em Senador Pompeu. Em Caldeirão, na caatinga, ninguém morria de fome, mesmo padre Cícero tendo mandado para lá mais de cinco mil pessoas, além das que já existiam. Então, se só padre Cícero mandou mais de cinco mil pessoas, Caldeirão chegou ao estágio que exportava para Alemanha. Em 1936, Getúlio Vargas, vou soletrar esse nome: G-E-T-Ú-L-I-O-V-A-R-G-A-S, mandou o exército brasileiro bombardear Caldeirão, em Crato, no Ceará.

Como é que vocês não sabem disso? Qual é a geografia que vocês estudaram? Qual é a história que vocês ouviram falar? Ou que vocês conhecem na verdade? A primeira

comunidade a ser bombardeada pelo exército, porque não tinha aeronáutica. Mas em 1942, Pau de Colher, que é aqui na divisa do Piauí com a Bahia, mais precisamente entre os municípios Dom Inocêncio e Queimada Nova, foi também atacada pelas polícias da Bahia, de Pernambuco e do Piauí, e o seu povo também foi morto e as pessoas queimadas, porque Caldeirão não foi só bombardeado não, também foi queimado. Por isso essa declamação que queimaram Palmares, porque queimaram mesmo. Como outras comunidades que sofreram tentativas de etnocídio, todas foram também bombardeadas.

Então, estou falando isso para dizer que eu sou quilombola, eu escrevo, mas não sou escritor, porque nós estamos vivendo nesse momento uma das mais belas contradições, estou dizendo contradição. Eu escrevi um livro intitulado “Colonização, Quilombos: modos e significados” (Santos, 2015), e nesse livro tem um capítulo chamado de Guerra das denominações; por que que tem esse capítulo? Porque eu fui adestrador de boi e adestrar, educar, domesticar, colonizar é tudo a mesma coisa. Quem denomina, domina. A primeira coisa que o adestrador faz é colocar nome no animal que ele quer dominar. O colonizador da mesma forma, o educador da mesma forma. Então, quando escrevi esse capítulo de Guerra das denominações, nesse livro, que foi relançado em 2015, eu também questionei as denominações que estão colocadas no debate acadêmico, por exemplo, empírico. A Academia escolheu dizer que o conhecimento é científico, e o nosso é popular, folclórico. Eu escolhi que o nosso saber é orgânico e o saber da Academia é supérfluo, por isso a minha fala é intitulada “As fronteiras entre Geografia orgânica e a Geografia sintética”.

E aí, o que é Geografia sintética para mim? É a Geografia escriturada, teorizada, euro cristã, colonialista, bíblica. E o que é a Geografia orgânica? É a Geografia vivenciada, a Geografia falada, conversada. E esse debate da contra colonização, eu tenho que dizer: “Inclusão, exclusão, inclusão e exclusão!” Existe sim, exclusão e

inclusão, mas algumas coisas que parecem inclusão não são. Eu estudei pela linguagem escrita até a 8ª série, mas isso não quer dizer que não sei muita coisa, porque a escrita é apenas uma linguagem, a escrita não é profissão de saber: é um elemento de junção do saber. Não faz muito tempo que ouvi e fiquei sem saber responder, assumo, as pessoas diziam: “Você não sabe ler?” E eu dizia: “Sei não”. Só que hoje quando as pessoas dizem: “Nêgo Bispo, você não sabe ler?” Eu digo: “Sei não, mas você não sabe falar”.

Então, eu não fui para escola, não foi porque não tivesse escola, não, foi uma opção. É preciso saber que entre a inclusão e a exclusão, existe também a **contra-adição**. Porque o saber que ela tem não me serve tanto assim. Por exemplo, eu sou lavrador, se tivesse vindo para a universidade provavelmente teria estudado agronomia, para que? Para aprender a botar veneno na planta? Aprender a chamar erva de erva daninha? Como assim “erva daninha”? Na caatinga tem um umbu nativo, que com ele faz tudo que se faz com a uva. E a uva é a uva e o umbu se tiver branco e nascer dentro de uma pastagem é preciso jogar veneno porque ele é erva daninha: como assim?

Bom, estou colocando isso para dizer que nesse processo de contra-adições, nesse momento nós estamos vivendo uma das mais belas contradições que é a contra-adição entre a escritura e a oralidade. Se nós que não sabemos ler, somos analfabetos, vocês que não sabem falar são **oralibetos**. E não sabem falar mesmo, vemos aqui, quantas pessoas na mesa, precisavam ler e escrever naquela tela, sabe por quê? Por saberem ler mas não saber falar, porque se soubesse falar não precisaria trazer texto. Tinha pessoas lendo o que elas mesmo escreveram para nós: manda o texto!

Uma pessoa declamou o poema que ela mesmo escreveu, lendo na tela de um celular ou lendo no data show. O poema é seu ou não é seu? Então agora está o grande debate, a grande contradição, sabe por quê? Eu

sei falar e sei escrever e bem. Eu sei as duas coisas, eu sei fazer o milagre e sei fazer o feitiço também, sabe por quê? Nós somos poli, somos politeístas, poligâmicos, poli tudo o que nós quisermos.

E estou dizendo isso para dizer, que essa grande contra-adição entre a oralidade e a escritura, traz não só essa contradição, mas traz compositores dessa contra-adição. Então, quem imaginava que há dez anos atrás, que um evento dessa magnitude, na área de Geografia, tinha não o seu encerramento, mas a sua conclusão com duas pessoas da oralidade na mesa? Uma pessoa indígena e uma pessoa quilombola? Quem imaginava isso há uns dez anos? Nós imaginávamos!

Tanto imaginávamos que está no nosso livro, está lá no “Colonização, Quilombos: modos e significados”. Nós escrevemos lá dizendo o seguinte: Uma das grandes confluências que aconteceu nesse lugar, foi um conto aí dos africanos com os povos originários. Forçado esse encontro, nós achávamos que íamos nos violentar, por não falarmos a mesma língua, por não cultivarmos as mesmas vivências, por nunca nos termos visto. Na hora que estamos aqui, nos comunicamos com os povos daqui, porque tem uma língua que esse povo euro cristão não conhece, a língua cosmológica, a língua do cosmos. Nós nos comunicamos pelo vento, pelo corpo, pelo cheiro, pelos astros, pelos rios e pela mata é uma infinidade de vidas que se comunicam e nós com os indígenas, nos comunicamos tanto que criamos quilombos com uma velocidade espantosa.

Estou lembrando dessa confluência por que, desde o início do colonialismo até a Lei Áurea de 1888, o quilombo era o lugar onde morava um povo responsável por uma organização criminosa e os nossos povos indígenas, uma aberração selvagem. Então eram os criminosos e os selvagens caminhando lado a lado. A Lei Áurea, não revogou a criminalização dos nossos lugares, isso é Geografia para nós, pode não ser para vocês. A Lei Áurea



não revogou a criminalização dos nossos lugares, mas silenciou, olha que doideira!

Entre 1888 e 1988, na literatura jurídica do Estado colonialista que é o Brasil, não se mencionava o quilombo; mas se mencionava capoeira. Capoeira era crime, samba de roda era crime, Umbanda era crime, congado, enfim, tudo que tivesse circularidade. Tudo que tivesse tambor era crime. A Constituição de 1988, que nos acolheu como organização de direito, olha que lindeza! Ai passamos de uma organização criminosa como o PCC, o Comando Vermelho; e agora passamos a ser uma organização de direito tipo assim essas ONG sem fins lucrativos, generosas e tal. Só que as nossas manifestações não entraram na Constituição, a capoeira não entrou, samba não entrou, o toré não entrou, a jurema não entrou, as nossas manifestações não entraram. Então nós somos uma organização de direito, do direito colonial, podemos ter direito, o direito que o colonialista reconheça como direito para nós, mas não o direito que nós compusemos, que nos envolvemos nas nossas vidas, não é desenvolvemos, é que nós envolvemos: não reconhece.

Daí eu disse que a nossa segunda grande confluência é depois como povos de direito, mas ao mesmo tempo estou dizendo que a Constituição não é o nosso lugar. Então essa confluência aqui ela logo tem que se transformar em uma **transfluência**, nós temos é que transpor a Constituição e confluenciar em nossos territórios. É por isso que eu disse que nós imaginávamos sim. Isso aqui que vocês estão vendo é porque nós transfluenciamos a Constituição e estamos confluenciando na retomada. Linda confluência na retomada, então nesse exato momento, nós estamos compondo uma grande fronteira entre os povos da oralidade e os povos das escrituras. Entre os povos colonialistas e os povos contra colonialistas. Porque nós somos contra-colonistas, não somos decolonialistas. Quem é decolonialista, eu respeito e é necessário, são as pessoas das universidades que foram colonizadas e agora

não estão suportando essa violência que é a colonização e precisam se descolonizar.

Agora eu não conheço a trajetória dos povos decolonialistas resolvendo suas questões. Eu conheço a decolonialidade como uma teoria e a contra-colonialidade como uma trajetória. O que é ser contra-colonialista? É ter a contra-adição, nós não queremos ser incluídos, nós queremos contrariar, cada um do seu jeito, não tenho nada contra os colonialistas. Eu gosto tanto deles, mas gosto tanto, que se eu tivesse dinheiro pagaria as passagens de volta de todo mundo para a Europa. Como não tenho, vamos conviver. Eu convivo com as serpentes, eu moro na caatinga, convivo com cascavel, escorpião, a gente consegue viver com eles, por que não conseguiremos viver com os colonialistas? Consegue, mas contrariando.

Então, estou colocando isso para dizer que a Geografia orgânica é a Geografia das contradições, é a Geografia não hegemônica, que é para dizer que os nossos territórios são cosmológicos. Eles até regularizam a terra, mas eles não conseguem regularizar o Sol, ainda não conseguem regularizar o vento. Então para onde eu vou tem vento, para onde vou tem Sol, para onde eu vou tem mata, para onde eu vou tem água, então eles só regularizaram a terra. É muito pequeno para nós, então nós nesse momento, discutindo a Geografia orgânica, estão discutindo da seguinte forma: que as favelas, sejam tratadas como favelas e se respeite a arquitetura da favela, que se respeite a arquitetura das aldeias, que se respeite a arquitetura dos quilombos. Porque a gente respeita a arquitetura das cidades. A arquitetura das cidades é uma das coisas mais fantásticas do mundo. Primeiro como ela é composta; o engenheiro desenha um prédio, quem mora no desenho? Quem faz o prédio é o pedreiro. Então boa parte das coisas da academia são fantásticas, são coisas pensadas por uma cabeça, para outras mãos fazer. O engenheiro sabe desenhar o prédio, mas não sabe colocar os blocos. O agrônomo sabe receitar uma roça mas não sabe fazer uma roça. Que maravilha!

De manhã alguém falou muito de fragmentos, de segmentos, é verdade. O povo euro cristão monoteísta, preste bem atenção, euro cristão monoteísta, porque também tem o cristão que não é euro que é politeísta. Se você perguntar para uma mãe de santo da Umbanda, qual a sua religião? Ela vai dizer assim: “Sou católica, mas também sou candomblecista”, entendeu? O povo da academia chama isso de sincretismo, isso não é sincretismo, isso é politeísmo. Nós somos politeístas, nós podemos ser qualquer tipo de manifestação religiosa. Os cristãos não podem, eles são mono, são lineares, são verticais; e nós somos circulares: a oca é redonda, a capoeira é rodando, o samba é rodando, os meus cabelos quando crescem são rodando também.

Então, estou falando isso para dizer que fico muito festivo, primeiro por ser convidado para vir a uma universidade no Estado onde nasci, mas com entendimento de outras pessoas vindas de outros lugares do Brasil. A primeira pessoa que entrou em contato comigo para me convidar para esse evento não é piauiense, isso significa que a nossa presença está confluindo. A primeira vez que vim aqui foi em 1991, em um momento muito interessante para quem me chamou. Hoje, estava vendo que sim, as pessoas riram, parece que estou mais aceitável. É dizer a minha gratidão por esse convite, e também a gratidão por vocês terem aguardado até o final do tempo.

## Referências

SANTOS, Antonio Bispo et al. **Quatro Cantos**. São Paulo: N-1 Edições, 2022.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.



# DO AMBIENTALISMO AO DECOLONIAL: CONTRIBUIÇÕES HUMANISTAS PARA A GEOGRAFIA CONTEMPORÂNEA

Werther Holzer

Dou início a esse texto desejando que seja promovido o diálogo, melhor seria que, na tradição pré-socrática, colocássemos o tema em debate e seguíssemos, em colóquio, pelos caminhos. Mas, se trata de uma exposição escrita, sobre um tema previamente dado, com o objetivo de lançar sementes.

Não pretendo aqui seguir o caminho, já clássico, de uma palestra acadêmica e científica em que, a partir da apresentação do estado da arte sobre determinado tema, se busca o consenso da evidência, para apoiar o que é enunciado. Pois o diálogo, concordando com Buber (2003), não é um meio para se chegar a um consenso. Já segui este percurso, traçando uma panorâmica no estado da arte do que, de forma ampla, denominei de Geografia Humanista (Holzer, 2016).

O texto, portanto, não tem o intuito de cotejar, de verificar se concordam ou discordam as partes envolvidas na preleção. Neste sentido será apresentado, inicialmente, como crônica, trazendo ao público vivências e preocupações cotidianas de um pesquisador que deseja compartilhar suas visões de mundo dialogicamente.

Está orientado, em sua forma de apresentação, pela contribuição de Lynch (1989), nos apêndices do livro “A Imagem da Cidade”, onde explica minuciosamente como foi realizada a pesquisa que lhe deu origem e quais as perspectivas de continuidade para o futuro. Em trabalhos científicos não estamos habituados a isso. O que se faz habitualmente é apresentar os resultados. Aqui será relatado meu processo de pesquisa e apontadas perspectivas de contribuições futuras da Geografia Humanista Cultural.

Este texto se reporta a um encontro consagrado à Fenomenologia e à Geografia, a partir das contribuições de um determinado coletivo, o Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural, orientado para temas contemporâneos, a partir das contribuições dos humanistas. Tem o objetivo Também de aprofundar as questões apresentadas em texto de minha autoria recentemente publicado (Holzer, 2023).

Considero seu principal desafio, segundo um referencial fenomenológico, promover uma abordagem científica que não seja paradigmática, mas relacional e não representacional; que se volte para a concretude dos fenômenos, valorizando os do ambiente, da política, da educação e da identidade, para além dos aspectos materiais que essas coisas possam apresentar categoricamente como extensão, qualidade ou quantidade; e que seja intersubjetiva, em outros termos, que caminhe na superação da divisão entre sujeito e objeto, do ser que foi separado do mundo.

Deste modo vou me permitir a discorrer sobre minha experiência, de arquiteto e urbanista que abraçou, e foi abraçado, pela geografia. Ressalto que ambas as

disciplinas, mesmo num contexto parcelar positivista, espacializam a história e a memória, catalisadas nos lugares, nas paisagens, nos territórios, nas regiões, nas cenas e nos cenários, etc. A Geografia Humanista Cultural proporciona e estimula o trabalho transdisciplinar.

O texto apresenta uma panorâmica sobre um determinado tema – o da contribuição humanista para a geografia contemporânea – a partir de uma perspectiva pessoal, biográfica, apartada do consenso da evidência, como preconizado pelo positivismo, que é o vigente na ciência mundial e cada vez mais ocupa os espaços de pesquisa e, principalmente, da publicação de seus resultados. Isso apesar de existirem campos que não comungam com essa perspectiva, entre eles a Geografia Humanista Cultural. O que domina os periódicos e as agências de fomento são pesquisas orientadas exatamente por esses paradigmas enunciados, principalmente, pelo Neopositivismo. E nós (falo aqui pelo Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural – GHUM), por princípio, divergimos disso. Exatamente por isso é interessante discutir outras perspectivas, que não estão sendo colocadas em pauta, seja cientificamente, seja politicamente, até porque não há como separar a ciência da política.

Pessoalmente este percurso foi traçado para mim por ocasião da pesquisa que fazia no mestrado em geografia da UFRJ, quando tive a oportunidade de estudar e de acompanhar o surgimento e a consolidação da Geografia Humanista.

Não pretendo aqui atualizar esse quadro, porque os componentes do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural vêm fazendo isso há anos e, também, outros pesquisadores que não pertencem ao Grupo, mas comungam das mesmas ideias e objetivos. A discussão sobre as contribuições humanistas para a Geografia está pautada no trabalho do coletivo representado por esse Grupo de Pesquisa, sendo seu principal desafio, segundo

um referencial fenomenológico e de outros aportes afins, que a abordagem científica não seja paradigmática.

Isso é fundamental, porque se realmente queremos avançar para além do que nos foi oferecido pela Modernidade, em direção a um mundo compartilhado por iguais, não vejo saída para a sua construção a partir da compreensão de que somos pessoas, na integralidade do seu ser. Isso não será possível se não forem abandonados os paradigmas que nos são impostos e sob os quais vivemos, principalmente aqueles que orientam uma ciência monopolista e produtivista.

A abordagem neste texto pretende ser não paradigmática e relacional. Para o nosso campo de pesquisa talvez a maior contribuição para esse tema seja a da fenomenologia, quando coloca as coisas sempre em relação, ainda que com referencial diverso do oferecido pela Teoria da Relatividade, onde o observador está parado e o mundo se move. Na Fenomenologia, ambos, ser e mundo estão em movimento, ou seja, se trata de uma relação intersubjetiva (Ihde, 2002). Quando a abordagem coloca o sujeito como observador imóvel e o objeto como movente temos uma perspectiva totalmente diversa da que coloca o sujeito e o objeto como moventes, como coloca muito bem Merleau-Ponty (1999) na “Fenomenologia da Percepção”. Não vivemos em um mundo onde o sujeito está parado, ou seja, como referência locacional imutável onde orbitam os objetos.

Não é por acaso que dentre os temas emergentes no Grupo de Pesquisa estão o ambiente, a política, a educação e a identidade. Destaco que a Geografia Humanista, mesmo antes de se voltar para a fenomenologia, e do mesmo modo que essa, não estava preocupada com a materialidade das coisas. Norberg-Schulz (1979, 6) enfatiza que na Fenomenologia os fenômenos devem ser analisados em sua concretude: “Nosso mundo-da-vida cotidiano consiste de ‘fenômenos’ concretos. Consiste de pessoas, de animais, [...]. E consiste do Sol, Lua e

estrelas, [...]. Mas também compreende fenômenos mais intangíveis, como os sentimentos”<sup>1</sup>.

Nesse texto as coisas, os fenômenos, não serão tratados em termos de sua extensão, qualidade ou quantidade. Se trata de pensar em outros termos, intersubjetivamente, de modo que se caminhe para a superação da díade sujeito/objeto e do ser separado do mundo, este o grande drama da Modernidade.

Este é o tema central deste texto. A grande contribuição da Geografia Humanista Cultural é de praticar ciência sem separar o ser do mundo, mais do que isso, colocar claramente que eles não são separáveis. Assim, posso afirmar que, após mais de quarenta anos da conclusão da dissertação de minha autoria sobre o tema (Holzer, 2016), seus questionamentos se reafirmam pela atualidade de sua abordagem.

Sigo meu percurso motivado a partilhar dialogicamente as experiências cotidianas de um pesquisador que foi levado até a Geografia Humanista. Me permito a dar um curto depoimento pessoal: sou Arquiteto e Urbanista de formação, cursei mestrado e doutorado em Geografia e, a partir daí fui recebido e acolhido pelos geógrafos.

Quando jovem, e ainda hoje, sou também, professor, ambientalista, assessor voluntário de organizações não governamentais, militante na política partidária, viajante e cientista. Na década de 1990 ingressei no, então, chamado movimento ecológico, baseando minhas ações e pensamento teórico na Ecologia Política. Minha principal preocupação era a de construir alternativas para a disputa hegemônica entre a direita e a esquerda, tal como foram instituídas ainda no século XVIII. Me dediquei ao Planejamento Ambiental, tema novíssimo, considerando que ele só poderia se viabilizar, na prática,

---

<sup>1</sup> Tradução livre do original: “Our everyday life-world consists of concrete “phenomena”. It consists of people, of animals, [...]. And it consists of Sun, moon and stars, [...]. But it also comprises more intangible phenomena, such as feelings. [...]”



associado ao Planejamento Participativo que, ao ouvir as pessoas, as tornava agentes das mudanças sociais e ambientais.

Foi exatamente a Arquitetura e o Urbanismo, exercida em todos os campos de ação que citei acima, que me levaram o mestrado em geografia da UFRJ, em 1986. Meu projeto era pesquisar os impactos do processo de metropolização, no núcleo central da região metropolitana do Rio de Janeiro a partir de um estudo de caso sobre o aldeamento de pescadores de Itaipu, em Niterói. O aporte teórico seria o do Planejamento Ambiental e Participativo.

Há muito tempo a maioria desses pescadores foram expulsos desse local, devido ao processo de especulação imobiliária e de gentrificação, apesar da Colônia de Pescadores de Itaipu, oficialmente, ainda existir. Não é mera coincidência que, quarenta anos depois, um dos temas das minhas pesquisas é o do aldeamento de pescadores tricentenário do Zacharias, no município vizinho de Maricá, que vem sendo submetido ao mesmo processo.

A Geografia me ofereceu uma perspectiva de análise diversa da que recebi da Arquitetura e Urbanismo. Esta última preconizava uma atitude técnica, ou seja, “neutra”, quando se intervém nos espaços. De fato arquitetos e urbanistas, no exercício de sua profissão, atendem ao que os clientes desejam que seja planejado e projetado, quase nunca há alguma margem para que façam o que querem ou o que consideram mais adequado.

Por outro lado, a pesquisa teórico conceitual na Arquitetura e no Urbanismo, classificada na academia brasileira como ciência social aplicada, é uma tarefa árdua pois os que predominam nas análises são parâmetros estéticos, ou seja, determinados pelo gosto, e os voltados para as soluções técnicas mais “viáveis”. Nesse sentido nossas ações estão condicionadas pelos mecenas que nos remuneram. Digamos, baseados em Foucault, que adequamos as pessoas ao dispositivo por ele definido como:

um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos (Foucault, 2000, p. 244).

Em suma, a militância no movimento ecológico foi a responsável pela minha entrada no mundo da Geografia, que se deu a partir da Ecologia Política, o que, aparentemente, não tem nenhuma relação com os temas centrais que são tratados nesse texto.

No entanto, via na Ecologia Política um apelo que ainda hoje nos remete a esses temas: “a exigência ética da emancipação do sujeito implica na crítica teórica e prática do capitalismo, da qual a ecologia é uma dimensão essencial”<sup>2</sup> (Gorz, 2008). Apesar de saber da filiação do autor ao marxismo existencialista de inspiração sartriana, afirmo que o mesmo não se pautava pela divisão tradicional entre direita e esquerda, sendo esse um assunto a ser superado.

A preocupação não era mais com o Planejamento Urbano tradicional, ou seja, economicista, mas com o Planejamento Ambiental que ainda estava em formulação. Associado a ideia de que esse Planejamento deveria ser mais horizontal e democrático, ou seja, participativo.

Concluí que para avançar nestes questionamentos seria necessário buscar aportes para além do meu campo profissional. Seria necessária uma visão de síntese sobre as relações identitárias das pessoas com o planeta Terra.

Escolhi a Geografia para me aprofundar nestas questões na esperança de encontrar um aporte, que na época considerava metodológico, para além das perspectivas teóricas ou críticas.

---

<sup>2</sup> Tradução livre do original: “L'exigence éthique d'émancipation du sujet implique la critique théorique et pratique du capitalisme, de laquelle l'écologie est une dimension essentielle”.

Não foi o que encontrei no Programa de pós-graduação em geografia da UFRJ, onde havia um debate, digamos, vigoroso, entre estes dois polos. O debate ou, melhor, o embate, entre estas duas correntes aparentemente não davam abertura para além de seus paradigmas hegemônicos. No entanto considerava necessário, a partir de autores que versavam sobre o urbanismo ou a ecologia, superar os referenciais teóricos do positivismo e do marxismo, ainda voltados para a explicação do contexto inicial da chamada revolução industrial e, digamos, reproduzidos no contexto bem diverso do século XX. Em suma, eles não correspondiam às explicações dos fenômenos para os quais nos voltaremos ao longo deste texto, quais sejam, uma ciência com responsabilidade política, que considerasse a educação como meio de se instituir uma nova ética ambiental a partir da constituição de uma identidade para com os outros e com a Terra.

Para o que pretendia desenvolver na dissertação, este debate já fora superado pela Arquitetura, que avançava na discussão da Pós-Modernidade. Necessário observar que bem mais tarde aprendi que toda a base da discussão da Pós-Modernidade na Arquitetura e no Urbanismo vêm de uma base fenomenológica (Otero-Pailos, 2010).

Ao cursar a primeira disciplina obrigatória do mestrado, fiquei em meio ao embate entre dois campos, de um lado a Geografia Teorética, do outro a Geografia Crítica, sendo instado a escolher um lado. Fiquei à parte, porque esses aportes não pensam o Planejamento Ambiental, sua discussão parte da Economia, que “move” o mundo, pois ambos raciocinam a partir do *Homo Economicus*.

O debate de então era entre o Planejamento a partir do modelo quantitativo clássico da economia e o pensamento de referencial marxista, que inclui o circuito inferior, o do trabalho, para além do circuito do capital, que seria o superior (Santos, 2004). O problema é que ambos tratam de circuitos, de fluxos de matéria prima e

de dinheiro, e não de pessoas, e não se faz planejamento participativo sem ouvi-las e considerá-las.

Abro um parêntese para fazer uma homenagem e um agradecimento à professora da disciplina de Teoria da Geografia, naquele primeiro semestre de 1996, Berta Becker, que mediando o debate, colocou muitos livros sobre a sua mesa e disse que escolhêssemos, dentre eles, os aportes e autores que utilizaríamos para fazer o nosso trabalho. De um lado colocou os da linha teórica e do outro os da linha crítica, no meio havia “Perspectivas da Geografia” (Christofoletti, 1985), abri este livro e descobri que um autor que já utilizava como referência era geógrafo: Yi-Fu Tuan. Assim se desvelou para mim, a Geografia Humanista. Ali decidi qual seria o aporte que utilizaria na minha dissertação. Foi um longo percurso de aprendizado e de descobertas e no final, auxiliado pelo meu orientador, Maurício Abreu, optei por deixar de lado os temas iniciais propostos para a dissertação e a delimitar, epistemologicamente, o percurso da Geografia Humanista de seus antecedentes ao período contemporâneo.

O resultado foi uma aproximação e aprofundamento num aporte teórico promissor que se autodenominava de Geografia Humanista. Foi um esforço de sistematização de questões levantadas por este coletivo, que, de modo alargado, ampliei para além do pequeno grupo de autores norte-americanos, que orientariam, em princípio, as questões centrais da minha dissertação.

Esse momento de mudança de rumo me leva agora a discorrer sobre as contribuições da Geografia Humanista. Devo observar que, desde o início, considerava necessário, primeiramente a partir de autores que versavam sobre Urbanismo e Ecologia, e depois a partir da Geografia Humanista, superar os referenciais do positivismo e do marxismo.

Ao desenvolver a dissertação concluí que a discussão, que inicialmente era voltada para o desenvolvimento de uma metodologia, se ampliou para o campo da

epistemologia e, de fato, era ontológica. Havia uma compreensão de que era, e continua sendo, a partir de uma abordagem ontológica que superaremos as fraturas que herdamos da Modernidade.

Esta será a base para a prospecção de como a Geografia Humanista Cultural pode contribuir para um salto epistemológico e ontológico tão necessário neste contexto da Pós-Modernidade. Neste sentido, coloco, a seguir, as questões levantadas nas conclusões da minha dissertação e que continuam orientando minhas pesquisas quase quarenta anos depois.

Parti de duas afirmações:

1. Essa construção de uma nova epistemologia para a geografia acontecia em um contexto marcado por uma nova visão de mundo, que pregava a liberdade sexual; a igualdade de direitos entre brancos e negros; contra a guerra; a favor da rebeldia intelectual; e pela consciência de que o ambiente da Terra estava sendo alterado rapidamente, não bastando o desenvolvimento de novas tecnologias para que o quadro mudasse. Os humanistas viram corretamente, e nesse ponto se constituíram como uma vanguarda, que era necessária à implantação de uma nova ética, centrada em uma nova relação dos homens entre si e dos homens com o meio ambiente.

2. A introdução de uma base filosófica fenomenológica e existencialista propiciou a fundamentação epistemológica e ontológica necessárias para a consolidação de uma geografia que estava além das questões metodológicas e do cotidiano profissional-acadêmico. Durante os anos 70, o coletivo humanista, preocupado com o papel da geografia na construção de uma nova ética mundial, se dedicou a uma ampla difusão entre os geógrafos da base fenomenológico-existencialista. (Holzer, 2016, p. 352).

Avancei fazendo alguns questionamentos para o futuro da disciplina:

Como poderíamos estudar as categorias espaciais do lugar ou da paisagem como conceitos que tratam da espacialidade do indivíduo construída a partir da sua experiência espaço-temporal? Como poderíamos falar de uma nova ética, de uma nova ontologia para a geografia? Como poderíamos suportar e compreender as mudanças que nossa sociedade, voltada para a homogeneização e para o consumo, impõe aos indivíduos e aos grupos? Como poderíamos enfrentar uma sociedade moldada pela crença na infabilidade da ciência e da tecnologia, ou uma coletividade baseada nos parâmetros insensíveis das grandes estruturas sociais? Estes motivos, por si só, demonstram a importância que o pensamento humanista teve, e tem, para a geografia, e a importância que poderá ter na construção de um novo mundo erguido a partir de uma nova ética das relações humanas e ambientais. (Holzer, 2016, 353).

Esses são os temas que venho pesquisando e para os quais se volta o Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural. Atualmente minhas preocupações se concentram na ruptura que separa as pessoas do mundo em sua concretude e nas tentativas de superá-la. Para pensarmos contribuições para o futuro, temos que, radicalmente, nos voltarmos para o passado e verificarmos as causas desta ruptura.

É necessário e urgente fazermos este tipo de discussão. Nos meios acadêmicos, aparentemente, muitos estão voltados para esta superação a partir do paradigma do Antropoceno, mas, de fato, se apoiam nos mesmos referenciais que exploram e reificam a ruptura. Neste texto, para balizar essa discussão, será promovido um rápido diálogo com Malcom Ferdinand, quando propõe uma “Ecologia Decolonial” (Ferdinand, 2022).

Esse jovem engenheiro ambiental coloca de forma muito clara a questão, ao pensá-la a partir do Caribe, ou seja, está muito próximo dos problemas pelos quais o Brasil passa devido a sua herança colonial.

Hoje, entendo que a construção coletiva, a partir das ciências, de uma nova ética, fundamentada nas relações humanas com a Terra, deve se mover no sentido da superação da fratura que separa o ser do mundo.

Ferdinand (2022, p. 23, destaques no original) coloca assim a questão, partindo: “[...] da constatação de uma **dupla fratura colonial e ambiental da modernidade**, que separa a história colonial da história ambiental do mundo”.

A Geografia Humanista Cultural vem contribuindo decisivamente com este movimento, estando solidamente apoiada em aportes filosóficos e teóricos que ao longo de muitos anos vem problematizando esta fratura, que separa o pensamento econômico do ecológico.

Diversos aportes perceberam essa fratura e discutiram, cientificamente e filosoficamente, como superá-la. Dentre eles destaco o Romantismo, o Transcendentalismo e a Fenomenologia.

O Romantismo, que é estudado, principalmente, como movimento artístico, foi um aporte científico extremamente inovador e importante, porque pensava a ciência juntamente com a arte, como já coloquei em outro texto (Holzer, 2020).

A título de exemplo coloco a explanação de Humboldt (1950, p. 211-212) no segundo volume do “Quadros da Natureza”:

Muitas vezes a impressão que nos causa a vista da natureza, deve-se menos ao próprio carácter da região do que ao dia em que nos aparecem as montanhas e as planuras aclaradas pelo azul transparente dos céus, ou veladas pelas nuvens que flutuam perto da superfície da terra. Do mesmo modo as descrições da natureza impressionam-nos tanto mais vivamente,

quanto mais em harmonia com a nossa sensibilidade; porque o mundo físico se reflecte no mais íntimo do nosso ser, em toda a sua verdade. Tudo quanto dá carácter individual a uma paisagem: o contorno das montanhas que limitam o horizonte num longínquo indeciso, a escuridão dos bosques de pinheiros, a corrente que se escapa entre as selvas e bate com estrépito nas rochas suspensas, cada uma destas coisas tem existido, em todos os tempos, em misteriosas relações com a vida íntima do homem.

O Romantismo nos coloca a seguinte questão: o que significa fazer ciência junto às pessoas e as ouvindo? Para o humanismo, na geografia, pode ser respondida a partir de outra pergunta: existe expressão melhor da lugaridade e da geograficidade, do que uma obra ao mesmo tempo científica e artística?

O Transcendentalismo, considerado o primeiro aporte original norte americano, ao discutir as questões relativas ao ambiente e à paisagem, teve como uma de suas principais referências as obras do Romantismo alemão, principalmente as de Humboldt. Ressalto que os Estados Unidos da América do Norte também são produto da colonização, com problemas, gerados por esse processo, tão ou mais complexos, dos que os que se apresentam na América Latina. Isso porque uma parcela de sua elite pensava que era europeia, se lançando, também, na empreitada colonial e instituindo, dentro do seu próprio país o apartheid.

Desta filosofia, e também do Romantismo, surge o Ambientalismo, sendo seu primeiro representante George Perkins Marsh (1864), com seu livro “Man and Nature”, o primeiro a colocar o homem como um “agente perturbador” (*disturbing agent*) do ambiente. Seu livro influenciou toda uma geração de ambientalistas na Europa e também nos Estados Unidos, gerando o debate entre os conservacionistas e preservacionistas. Marsh, também foi indiretamente responsável pelo surgimento da



Geografia Humanista, quando Sauer estimulou Lowenthal a fazer uma tese sobre a sua obra (Clout, 2022). Dez anos depois o autor propõe uma nova epistemologia para a geografia (Lowenthal, 1961). Marsh também influenciou Benton Mackaye, precursor do Planejamento Ambiental (Anderson, 2002).

Marsh identificou com precisão a fratura que mencionei mais acima. Dou a palavra ao autor, citando o último parágrafo do seu livro:

As intervenções humanas mencionadas nos últimos parágrafos, portanto, agem da maneira que lhes são conferidas, embora as nossas faculdades limitadas sejam atualmente, talvez para sempre, incapazes de pesar as suas consequências imediatas, e ainda mais as suas consequências finais. Mas a nossa incapacidade de atribuir valores definidos a estas causas da perturbação dos arranjos naturais não é razão para ignorar a existência de tais causas em qualquer visão geral das relações entre o homem e a natureza, e nunca estamos legitimados em assumir uma força como sendo insignificante porque sua medida é desconhecida, ou mesmo porque nenhum efeito físico pode agora ser atribuído a ela como sua origem. A recolha de fenômenos deve preceder a sua análise, e cada novo fato, ilustrativo da ação e reação entre a humanidade e o mundo material ao seu redor, é mais um passo em direção à determinação da grande questão, se o homem é da natureza ou está acima dela.<sup>3</sup> (Marsh, 1864, p. 548-549).

---

3 Tradução livre do original: "The Human operations mentioned in the last few paragraphs, therefore, do act in the ways ascribed to them, though our limited faculties are at present, perhaps forever, incapable of weighing their immediate, still more their ultimate consequences. But our inability to assign definite values to these causes of the disturbance of natural arrangements is not a reason for ignoring the existence of such causes in any general view of the relations between man and nature, and we are never justified in assuming a force to be insignificant because its measure is unknown, or even because no physical effect can now be traced to it as its origin. The collection of phenomena must precede the analysis of them, and every new fact, illustrative of the action and reaction between humanity and the material world around it, is another step toward the determination of the great question, whether man is of nature or above her."

Na crítica a esta separação, a fenomenologia nos interessa. Husserl (1973, p. 44) considerava que:

A matematização da natureza, preparada pela criação da geometria euclidiana com suas formas ideais e que, desde Galileu, resultou ser o exemplo para a investigação da natureza em geral, tornou-se tão natural que, já em sua concepção galileana, o mundo exato substituiu imediatamente aquele da nossa experiência e os homens negligenciaram inteiramente o questionamento das atividades originais de doação de sentido por meio das quais o espaço exato da geometria se desenvolveu a partir do espaço da intuição, com sua tipificação vaga e fluente.”<sup>4</sup>

Dardel (2011, p. 2, destaques no original) faria a mesma crítica com relação à Geografia, opondo o espaço geométrico, ao espaço geográfico:

O espaço geométrico é homogêneo, uniforme, neutro. Planície ou montanha, oceano ou selva equatorial, o espaço geográfico é feito de espaços diferenciados. [...] O espaço geográfico é único; ele tem **nome próprio**: [...].

Essa fratura é anterior, data dos primórdios da Modernidade, travestida de Renascimento, quando os preceitos de Platão foram adotados, seja pela filosofia, seja pela nascente ciência ocidental, que se consolidaria a partir do próprio Galileu. Como veremos mais adiante essa fratura também separou o corpo da alma (do espírito).

---

4 Tradução livre do original: “The mathematization of nature, prepared for by the creation of Euclidean geometry with its ideal forms and, since Galileo, become exemplar for the investigation of nature in general, has become so much a matter of course that, already in its Galilean conception, the exact world was from the first substituted for the world of our experience, and men entirely neglected to question the original sense-bestowing activities by means of which the exact space of geometry developed from the space of intuition, with its vague and fluent typification.”

Estes três movimentos caminharam na direção da superação desta fratura. Muitos afirmam que ela se deve à Revolução Industrial. Estou de acordo com Dussel, ela é muito anterior, data do “descobrimento” da América: “A Modernidade, para muitos é um fenômeno só e exclusivamente europeu. [...] 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”. (Dussel, 1993, p. 7, destaques no original).

A partir destes três aportes destaco cinco possibilidades de entradas ontológicas: o Ambientalismo, a Geosofia, a Geograficidade, a Corporeidade e o Decolonial.

O **Ambientalismo**, ao qual já me referi acima, independentemente da sua filiação, pensa na relação homem-Terra na direção da superação dessa fratura. Temos a exceção do chamado ecocapitalismo, este um ambientalismo tardio que serve a estes grupos econômicos que baseiam suas ações no *greenwashing* e na venda do ambiente e da paisagem como commodities. Considero que estão mais próximas da Geografia Humanista Cultural a Ecologia Profunda e a Ecofenomenologia que:

[...] se baseia numa dupla afirmação: primeiro, que uma explicação adequada da nossa situação ecológica requer os métodos e conhecimentos da fenomenologia; e, em segundo lugar, que a fenomenologia, conduzida pelo seu próprio impulso, se torna uma ecologia filosófica, isto é, um estudo da inter-relação entre organismo e mundo nas suas dimensões metafísicas e axiológicas<sup>5</sup>. (Brown; Toadvine, 2003, p. xii – xiii)

A segunda é a **Geosofia**, definida como:

---

5 Tradução livre do original: “Eco-phenomenology is based on a double claim: first, that an adequate account of our ecological situation requires the methods and insights of phenomenology; and, second, that phenomenology, led by its own momentum, becomes a philosophical ecology, that is, a study of the interrelationship between organism and world in its meta-physical and axiological dimensions.”

[...] o estudo do conhecimento geográfico a partir de qualquer ponto de vista. Sendo para a geografia, o que a historiografia é para a história, ela lida com a natureza e a expressão do conhecimento geográfico tanto passado quanto presente – com o que Whittlesey chamou de “sentido [terrestre] espacial do Homem”. Deste modo, ela se estende muito além do núcleo da geografia, do conhecimento científico, ou da geografia do conhecimento como é sistematizada pelos geógrafos. Levando em consideração todo o domínio periférico, que cobre as ideias geográficas, tanto as verdadeiras quanto as falsas, de todo tipo de pessoa – não apenas geógrafos, mas fazendeiros, pescadores, executivos e poetas, romancistas e pintores, beduínos e hotentotes – e por esta razão ela necessariamente precisa lidar em alto grau com concepções subjetivas. De fato, mesmo partes dela que lidam com a geografia científica devem considerar os desejos humanos, motivações e preconceitos, porque a menos que eu esteja enganado, em nenhum lugar há geógrafos mais prováveis de serem influenciado pelo subjetivo do que nas discussões sobre o que deve ser a geografia científica. (Wright, 2014, p. 14-15).

Essa concepção de uma geografia renovada foi complementada por Lowenthal (1961) em sua proposta de uma nova epistemologia para a Geografia, e reafirmada, no mesmo ano, por Lynch (1989), quando afirma que a cidade não é feita pelos arquitetos, urbanistas, planejadores ou políticos, ela é construída pelas pessoas a partir de suas imagens mentais.

A **Geograficidade**, a partir de Dardel (2011), que foi deixada de lado a favor do debate entre determinismo e possibilismo. Ela nos mostra que não somos sem a

Terra e a Terra não é sem nós. Se não nos voltarmos intersubjetivamente para a Terra ela não existe. O contrário também é válido, a geograficidade é a resistência da Terra as nossas ações e desejos e, ao mesmo tempo, nos doando as condições, mesmo que mínimas, de sobrevivência.

A **Corporeidade** é outro tema fundamental. Nós fomos destituídos do nosso corpo no início da Modernidade. O exemplo mais marcante deste movimento é a síntese geometrizada desta corporeidade da Idade Moderna: o “homem vitruviano”.

Desde o Renascimento, e muito mais com a chamada Revolução Industrial, fomos desprovidos da integralidade de nossa corporeidade, ou seja, fomos destituídos de nossa corporeidade encarnada (Holzer, 2024), e reduzidos a aspectos funcionais e temporários, para não dizer precários, a partir das ações que exercemos, ou melhor, sofremos neste mundo privado de lugares e de paisagens e povoado de deslugares (Relph, 1976) e de paisageidades (Ronai, 2015) – a paisagem do *placemaking*, planejada meticulosamente para que nela sejam exercidas funções e trabalhos específicos. Assim somos “usuários”, “pacientes”, “passageiros”, etc., destas paisagens de segunda natureza (Santos, 1999).

Na Idade Média não havia a separação entre corpo e alma:

a cristianização medieval jamais pôde resolver a contradição entre duas de suas exigências mais profundas: “De um lado, o desejo de negar o corpo para melhor voltar-se para Deus e, portanto, assimilar o ‘espiritual’ ao imaterial; de outro, a necessidade de imaginar o visível, portanto, de situá-la no espaço e no tempo, de conceber lugares, formas, volumes e corpos de onde eles deveriam ter sido excluídos.” (Jean-Claude Schmitt apud Le Goff e Truong, 2006, p. 130).

No Renascimento, dessacralizado, resta apenas o visível a ser representado, Leonardo da Vinci materializa

o homem vitruviano em seus desenhos, enquadrando-o nas “proporções áureas”, ou seja, geometrizando, sendo o corpo, dali para o futuro, representado por esses clones vitruvianos: homem, branco, europeu, romano, com cerca de 1,70 metros de altura. Esse padrão foi atualizado pelo arquiteto modernista Le Corbusier, com o Modulor: homem, branco, europeu, inglês, com 1,83 de altura. Esse é o padrão ideal. Não existe a mulher vitruviana, tampouco em sua atualização moderna, o Modulor, que dirá dos indígenas, asiáticos, africanos, mestiços, crianças, etc.

Le Goff e Truong (2006, p. 9-10) fazem a mesma crítica, ao se referir à História na Modernidade:

A história tradicional era, de fato, desencarnada. Interessava-se pelos homens e, secundariamente, pelas mulheres. Mas quase sempre sem corpo. Como se a vida dos homens se situasse fora do tempo e do espaço, reclusa na imobilidade presumida da espécie. Com frequência, tratava-se de pintar os poderosos, reis e santos, guerreiros e senhores e outras grandes figuras de mundos perdidos que era preciso reencontrar, engrandecer e, por vezes, até mitificar, à mercê das causas e necessidades do momento. Reduzidos a sua parte colocada à mostra, esses seres estavam despossuídos de sua carne. Seus corpos não passavam de símbolos, representações e figuras; seus atos, apenas sucessões, sacramentos, batalhas, acontecimentos. Enumerados, escritos e inscritos, como em tantos marcos que pretendem pontuar a história universal. Quanto a essa maré humana que cercava e concorria para sua glória ou seu fracasso, os nomes plebe e povo bastavam para contar sua história, seus arrebatamentos e suas atitudes, seus modos de agir e suas aflições.

Merleau-Ponty (1999), em “Fenomenologia da Percepção”, vai conduzir muito bem esta discussão ao abordar primeiro o corpo para só depois discutir a questão do espaço, concluído que o mundo é corporeidade

encarnada. O mundo é dado para nós a partir da nossa corporeidade, como muito bem sabem os arquitetos. A arquitetura hoje é instada a projetar para uma diversidade de corpos. A título de exemplo imaginemos o homem vitruviano se deslocando em uma cadeira de rodas.

Ao falar do Corpo sexuado Merleau-Ponty (1999, p. 213) coloca:

Nossa meta constante é pôr em evidência a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo enquanto o lugar dessa apropriação. Ora, enquanto nos dirigíamos ao espaço ou à coisa percebida, não era fácil redescobrir a relação entre o sujeito encarnado e seu mundo, porque ela se transforma por si mesma no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto. Com efeito, o mundo natural se apresenta como existente em si para além de sua existência para mim, o ato de transcendência pelo qual o sujeito se abre a ele arrebatando-se a si mesmo e nós nos encontramos em presença de uma natureza que não precisa ser percebida para existir. Portanto, se queremos pôr em evidência a gênese do ser para nós, para terminar é preciso considerar o setor de nossa experiência que visivelmente só tem sentido e realidade para nós, quer dizer, nosso meio afetivo. Procuremos ver como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor, e através disso compreenderemos melhor como objetos e seres podem em geral existir.

A questão do **Decolonial** surgiu para mim a partir de conversas, entabuladas com o geógrafo Carlos Walter em diversos lugares que compartilhávamos no campus da Praia Vermelha da Universidade Federal Fluminense – a nossa Casa. No entanto ficou, durante muito tempo, relegada a um plano secundário.

Isso mudou quando, recentemente: em uma disciplina de doutorado, me deparei com diversos

estudantes abordando o decolonial a partir de autores europeus. Isso me surpreendeu. Sob o meu ponto de vista o europeu só deve falar do decolonial em diálogo com os colonizados. No próprio território europeu muitos povos também passaram e passam pelos problemas da colonialidade, como por exemplo, para citar dois produtos da industrialização tardia da Espanha, os povos de língua e cultura catalã e basca.

Na chamada América Latina e no Caribe e, também, por que não, nos Estados Unidos da América do Norte e no Canadá, em toda a Ásia, na África e na Oceania, devem se levantar as vozes que pensam o decolonial a partir de sua experiência própria, encarnada em sua pele, que independentemente de ser branca, preta, vermelha, amarela, verde ou azul, é produto do que Ferdinand denomina, muito acertadamente do Plantationoceno, a partir da argumentação seguinte:

A colonização europeia das Américas produziu uma maneira violenta de habitar a Terra, que recusa a possibilidade de um mundo com o outro não europeu: um **habitar colonial**. Além de causar o genocídio dos povos indígenas e a destruição de ecossistemas, esse habitar colonial transformou as terras em quebra-cabeças de engenhos e de *plantations* que caracterizam essa era geológica, o **Plantationoceno**, provocando perdas de relações matriciais com a Terra: **matricídios**. (Ferdinand, 2022, p. 41, destaques no original)

Com toda a certeza os europeus não possuem a fórmula para resolver os nossos problemas, porque não a tem para resolver os seus. Desse modo, a partir de agora neste texto não falarei mais da Idade Moderna, da Modernidade, da Revolução Industrial e não serão citados o Mercantilismo ou o Capitalismo, porque eles são a marca da fratura provocada pela colonização do mundo e dos nossos corpos por uma elite comercial e



intelectual europeia, e a marca desta fratura tem nome: Plantationoceno.

Necessário observar que essa elite estabeleceu feitorias no mundo todo, e hoje os que nelas estão, nestes que sempre foram os espaços planejados pelos que regem o circuito superior da economia, que são os colonizadores, independentemente de sua cor da pele ou de outros atributos. É essa elite, não importa de que lugar se situa, seja em São Paulo, Cidade Do México, Nova Iorque, Lagos, Dubai, Cingapura, Tóquio, Pequim, etc., que planeja e rege o Plantationoceno.

A partir daí aponto a necessidade de nos reportarmos às origens, na filosofia, da legitimação desta fratura, ou seja, do estabelecimento do Plantationoceno, que separa o homem da natureza, ou melhor, alija o ser do mundo.

De modo sintético podemos atribuir seu surgimento com a adoção do pensamento de Platão pelos pensadores renascentistas, marcando o início da Modernidade, quando o mundo foi dividido entre o real e o ideal, sendo o segundo a meta a ser atingida.

Galileu e Newton, e uma plêiade de cientistas dos séculos XVI ao XIX, irão consolidar a ideia renascentista da matematização do mundo natural e, como já vimos, do próprio homem.

Comte, com a formulação do positivismo, que pretende ordenar o mundo hierarquicamente a partir da submissão das partes ao todo. O impacto de suas ideias sobre a produção científica desde os finais do século XIX foi enorme. Até hoje temos dificuldade de praticarmos a ciência transdisciplinariamente, uma vez que estamos habituados pensá-las como parcelares a partir da determinação de seus objetos específicos. Este texto pode ser um exemplo: por mais procure ampliar o campo da discussão sobre as contribuições humanistas, está orientado, principalmente, para a Geografia.

O Neopositivismo, a partir do Círculo de Viena, cujo objetivo era reduzir todas as ações humanas a enunciados da linguagem matemática, ou seja, em algoritmos. Tiveram

êxito, hoje todo o nosso aparato tecnológico deixou de ser analógico para ser digital, ou seja, o mundo foi reduzido a algoritmos, à linguagem binária, para ser convertido em mundo virtual, ideal, que tem como meta a correção de suas imperfeições aproximando-o de um padrão ideal, estabelecido pela mídia, as grandes corporações, por influenciadores, e assim, com a pretensão de superar a geograficidade e a corporeidade. Isso para não falarmos da inteligência artificial, que objetiva tornar a máquina humana e nos substituir em quaisquer das atividades que exercemos.

Este dispositivo que procura sempre reificar o Plantationoceno, como, aliás, já alertava Heidegger (2012, p. 25-26):

Para a cronologia historiográfica, o início das ciências modernas da natureza se localiza no século XVII, enquanto que a técnica das máquinas só se desenvolveu na segunda metade do século XVIII. Posterior na constatação historiográfica, a técnica moderna é, porém, historicamente anterior no tocante à essência que a rege. Se a física moderna tem de contentar-se, de maneira crescente, com o caráter imperceptível de suas representações, esta renúncia ao concreto da percepção sensível não é decisão de nenhuma comissão de cientistas. É uma imposição da regência da com-posição que exige a possibilidade de se dis-poner da natureza, como dis-ponibilidade. Por isso, apesar de ter abandonado a representação de objetos que, até há pouco, era o único procedimento decisivo, a física moderna nunca poderá renunciar à necessidade de a natureza fornecer dados, que se possa calcular, e de continuar sendo um sistema dis-ponível de informações. Trata-se de um sistema que se determina por uma concepção mais uma vez alterada de causalidade. Agora a natureza já não demonstra nem o caráter de um deixar-viger pro-dutivo nem o modo de ser da *causa efficiens* ou até da *causa formalis*. Presumivelmente, a causalidade

há de se reduzir a uma notificação provocada pelas dis-ponibilidades que se dis-ponham com segurança contínua ou sucessiva.

Isso nos leva a pensar no futuro, e na recomposição da nossa integridade como seres-no-mundo que habitam a Terra, a partir de três termos: a Pós-Modernidade, com o declínio da Positividade Moderna; a Fenomenologia de matriz husserliana e a sua contribuição fundamental para pensar a Pós-Modernidade e; mais especificamente; o papel da Geografia Humanista Cultural na consecução deste objetivo.

Nós já estamos nessa recomposição, que se trata de um processo longo e diacrônico, que pode ter seu início datado nos meados do século XX. Se quisermos estabelecer um marco que seja o dia seis de agosto de 1945, quando os Estados Unidos da América do Norte lançaram uma bomba atômica sobre Hiroshima. Se foi por terra, ou pelos ares, a crença na tecnologia que iria liberar o homem do trabalho, que iria permitir a conexão duradoura e pacífica entre todos os “homens”. Esta crença, tão propalada, dentre outros, pelos liberais e, também, pelos socialistas utópicos do século XIX, como, por exemplo, a sociedade do prazer preconizada por Charles Fourier (Konder, 1998), cede lugar à ameaça constante de um holocausto de escala mundial. Como resultado imediato desta ação, temos o início da chamada “guerra fria” que perdura até hoje e que tem como marca a perda na confiança na tecnologia como redentora do homem e, como consequência, um descrédito crescente para com a ciência e os cientistas.

Liotard (2009, p. viii) analisou muito bem esse fenômeno:

A modernidade do quadro teórico em questão encontra-se exatamente no fato de conter certos *récits* aos quais a ciência moderna teve que recorrer para legitimar-se como saber: dialética do espírito, emancipação do sujeito razoável

ou do trabalhador, crescimento da riqueza e outros. Desde o momento em que se invalidou o enquadramento metafísico da ciência moderna, vem ocorrendo não apenas a crise de conceitos caros ao pensamento moderno, tais como “razão”, “sujeito”, “totalidade”, “verdade”, “progresso”. Constatamos que ao lado dessa crise opera-se sobretudo a busca de novos enquadramentos teóricos (“aumento da potência”, “eficácia”, “otimização das performances do sistema”) legitimadores da produção científico-tecnológica numa era que se quer pós-industrial. O pós-moderno, enquanto condição da cultura nesta era, caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes.

O fato é que este processo parece ser irreversível e, muito provavelmente, não poderemos caminhar seguindo os mesmos parâmetros e as ontologias que atualmente ainda nos governam, ainda que de modo parcial, principalmente ao se fazer ciência. E, ressalto, a geografia é muito importante para o conjunto das ciências, pois ela pesquisa a relação do homem com a Terra. Podemos atualizar esses termos dizendo que a Geografia reflete sobre a geograficidade dos seres-no-mundo que habitam planeta Terra. A Fenomenologia foi e continua sendo aporte importante para embasar essa nova ontologia.

A Geografia Humanista Cultural aponta, no seu campo disciplinar, e para além dele, numa perspectiva transdisciplinar, para essa mudança ontológica. A fenomenologia é um de seus pontos de apoio mais importante para que se supere a ruptura provocada pelo Plantationoceno.

A Geografia Humanista Cultural, neste sentido, não se resume a seguir o aporte fenomenológico, ela é, antes de tudo, humanista, porque traz as artes para a Geografia. No meu ponto de vista a alternativa para uma ciência geográfica do futuro, feita pelo e para os homens, é de ser criativa, não sendo um saber-fazer que tem determinadas

fórmulas a serem seguidas, esta é a grande qualidade da Geografia Humanista Cultural. Deste modo, estando além da ciência neopositivista, ela não se reduz a algoritmos que orientam a “inteligência artificial”, pois esta apenas ordena operações e processos visando a resolução de um problema determinado.

Podemos propor a recomposição da fratura a partir do humanismo na Geografia, associado às proposições de Ferdinand (2022) e da Fenomenologia, com o foco principal voltado para as seguintes questões: o plantationoceno; o pensamento decolonial; a sociedade do controle sucedida pela sociedade do cansaço; o papel da hipermídia; o corpo apartado do mundo concreto.

Na minha tese de doutorado (Holzer, 1998), pesquisei esse processo de deslugarização dos nativos e de modificação radical da paisagem, no Brasil do século XVI, um dos primeiros lugares onde o Plantationoceno se estabeleceu, a partir do plantio intensivo da cana de açúcar e da sua industrialização. O Brasil continua, quinhentos anos depois, subjogado pelas mesmas elites do agronegócio, estabelecidas sobre as mesmas bases dos primeiros colonizadores.

Um dos grandes problemas das discussões sobre os impactos ambientais, incluindo o do aquecimento global, é de que todas as pessoas são responsabilizadas igualmente sobre as consequências do consumo desenfreado dos “recursos”, quando na verdade as decisões sobre o “manejo” do ambiente, e um apelo constante para que aumentemos o nosso consumo, parte exatamente desta elite colonialista, ela sim responsável pela dilapidação da Terra.

Um bom exemplo é o do estabelecimento do termo “Antropoceno” para nomear essa nova era. Vou me deter na proposição e nas justificativas de Crutzen e Stoermer (2020) para a adoção deste termo, propondo, inclusive uma data para o seu início: o da invenção da máquina a vapor, por James Watt, em 1784.

Os autores, exatamente a partir de Marsh e de outros, e enumerando os efeitos do crescimento populacional, da urbanização e da emissão de hidrocarbonetos nos últimos trezentos anos, fazem a seguinte colocação:

Considerando estes e muitos outros impactos ainda em desenvolvimento, das atividades humanas no solo, na atmosfera em todas as escalas, incluindo globais, parece-nos mais do que apropriado enfatizar o papel central da humanidade na geologia e ecologia ao propor o uso do termo “antropoceno” para a época geológica corrente. (Crutzen; Storermer, 2020, p. 114).

A partir da constatação destes impactos, e julgo necessário reportar aqui que Marsh (1864) os coloca muito anteriormente ao atribuir a queda do império (colonial) romano exatamente à sua escala de intervenção geológica, Crutzen e Stoermer socializam a responsabilidade por essas ocorrências ao mesmo tempo que restringem as ações de mitigação aos especialistas:

Desenvolver uma estratégia aceite à escala global que conduza à sustentabilidade dos ecossistemas contra tensões induzidas pelo homem será uma das maiores tarefas futuras da humanidade, [...]. Uma outra excitante, tanto quanto difícil e assustadora tarefa encontra-se no horizonte para a investigação global e para a comunidade de engenheiros, de guiar a humanidade em direção a uma gestão global, sustentável e ambiental. (Crutzen; Storermer, 2020, p. 115).

Esta posição já era contestada na década de 1980 por Ulrich Beck:

Na modernidade tardia, a produção social de **riqueza** é acompanhada sistematicamente pela produção social de **riscos**. Consequentemente, aos problemas e conflitos distributivos da sociedade da escassez sobrepõem-se os

problemas e conflitos surgidos a partir da produção, definição e distribuição de riscos científico-tecnologicamente produzidos. (Beck, 2011, p. 23, destaques no original).

Ainda segundo Beck, esta sociedade da escassez promove uma nova modernidade, ao que acrescento, sem tocar na ruptura entre a natureza e as pessoas:

Na medida em que essas condições se impõem, ocorre que um tipo histórico de pensamento e ação é recoberto ou relativizado por um outro. O conceito de “sociedade industrial” ou de “classes” (na mais ampla vertente de **Marx** e **Weber**) gira entorno da questão de como a riqueza socialmente produzida pode ser distribuída de forma socialmente desigual e **ao mesmo tempo** “legítima”. Isso coincide com o novo **paradigma da sociedade de risco**, que se apoia fundamentalmente na solução de um problema similar e no entanto inteiramente distinto. Como é possível que as ameaças e riscos sistematicamente coproduzidos no processo tardio de modernização sejam evitados, [...] de modo tal que não comprometam o processo de modernização e nem as fronteiras do que é (ecológica, medicinal, psicológica ou socialmente) aceitável? (Beck, 2011, p. 23-24, destaques no original).

Me reporto a outro texto de minha autoria (Holzer, 2023) para frisar, a partir de Byung-Chu Han (2017), que não estamos mais em uma sociedade disciplinar, por mais que ela ainda conviva com a nova sociedade do cansaço. Neste sentido a geografia deve pensar a partir das novas demandas desta nova sociedade e não se ater de modo restrito ao seu campo disciplinar.

Da mesma forma, ainda segundo Han (2019), a hipermídia fabrica e manipula um mundo que está muito distante da nossa vivência cotidiana na concretude dos espaços. No entanto, hoje, este mundo da hipermídia, tem mais materialidade para nós do que a vida cotidiana.

Esta proposição é reforçada por Pallasmaa (2013, p. 15):

As imagens são produzidas e empregadas ad infinitum para fins de informação, educação e entretenimento, assim como para a manipulação comercial, ideológica e política, além da expressão artística. Nosso mundo físico, paisagens urbanas e contextos naturais, bem como nossas paisagens mentais internas, são colonizados, hoje, pela indústria da imagem.

Somos corpos apartados do mundo, reduzidos às funcionalidades circunstanciais nas quais estamos inseridos. Se nos voltarmos para uma geografia das e para as pessoas a modernidade pode ser colocada em xeque.

Tendo o engenheiro ambiental Ferdinand (2022) como uma das referências para pensar a Ecologia Decolonial, essa abordagem parte do princípio de que a discussão a favor do capitalismo ou da sua superação não procede, pois nele o que governa todas as relações humanas é a economia a partir da técnica e, por consequência, as grandes corporações. Segundo Ferdinand a discussão atual, eminentemente eurocentrista, sobre o Antropoceno potencializa a manutenção do status quo do capitalismo. O projeto colonial já é capitalista e pode se remontar à colonização de outros povos pelos gregos ou romanos ainda na antiguidade (Holzer, 2023).

No caso da América, se inicia no Renascimento, ou seja, nos primórdios da Idade Moderna, está baseado na colonização violenta dos homens e do ambiente, partindo do princípio de que são fenômenos separados e separáveis. No meu ponto de vista, se promovemos esta discussão baseados no advento do Antropoceno e na mitigação dos impactos ambientais, estamos partindo das premissas e paradigmas de quem domina (coloniza) o processo, quando deveríamos fazê-la a partir de quem é submetido e subordinado a esses processos. A Geografia



Humanista Cultural sempre promoveu essa discussão em outros termos ao valorizar as experiências geográficas das pessoas e da geografia que está nas nossas cabeças, ou seja, em termos fenomenológicos da geograficidade que nos é imposta pela Terra. Deste modo, pode contribuir efetivamente para a superação do Plantationceno, a partir do decolonial.

Segundo Haraway (2016, 140, nota 7):

Em uma conversa gravada para *Ethnos*, na Universidade de Aarhus, em outubro de 2014, os participantes coletivamente geraram o nome Plantationocene para a transformação devastadora oriunda de diversos tipos de fazendas com tendências humanas, pastos, e florestas em plantações extrativas e fechadas, baseadas em trabalho escravo e outras formas de trabalho explorado, alienado, e, geralmente, deslocado espacialmente.

Ferdinand (2022), ao pensar essa superação a partir da Martinica e de sua cultura quilombola, nos oferece a oportunidade de pensar sobre essa questão a partir da imensa diversidade cultural existente no Brasil, em termos da diversidade de sistemas de coleta, de plantio, do conhecimento dos povos tradicionais, da religiosidade, da culinária.

Um diálogo pode ser estabelecido a partir de Ribeiro, considerada a complexidade das resultantes do processo de colonização que resultaram no que chamamos de Brasil:

Essa unidade étnica básica não significa, porém, nenhuma uniformidade, mesmo porque atuaram sobre ela três forças diversificadoras. A ecológica, fazendo surgir paisagens humanas distintas onde as condições de meio ambiente obrigaram a adaptações regionais. A econômica, criando formas diferenciadas de produção, que conduziram a especializações funcionais e aos seus correspondentes gêneros

de vida. E, por último, a imigração, que introduziu, nesse magma, novos contingentes humanos, principalmente europeus, árabes e japoneses. (Ribeiro, 1995, p. 21).

Em todo o mundo as culturas locais resistem, ou seja, elas constituem o pensamento decolonial. Nesse contexto a Geografia Humanista Cultural é um instrumento de resistência, ao se reportar às experiências das pessoas, ao seu mundo e ao espaço vivido, à sua lugaridade e a nossa geograficidade.

Há muitos caminhos a serem seguidos. Dentre eles fazer a arte da Geografia, como Sauer (1998) já propunha, pois ela está além da ciência (positivista). Nos voltarmos com sensibilidade para as pessoas que irão compartilhar seus mundos conosco. Trazendo para a academia uma discussão qualitativa e, porque não, poética e artística. Deste modo, cientificamente, devemos estar voltados para o outro numa atitude não paradigmática. Assim, cada pesquisa deve gerar a sua própria metodologia a partir do aporte conceitual e do tema a ser abordado. Dialogicamente, se constituindo numa relação intersubjetiva entre o pesquisador e o que está sendo pesquisado.

Quase todos os pensadores mais importantes da primeira geração da Geografia Humanista Cultural já nos deixaram - Tuan, Lowenthal, Buttimer, Lívia de Oliveira, mas seu legado é imenso: o de praticar uma geografia libertária, voltada para as artes e humanidades, e preocupada com o ser-no-mundo.

## Referências

ANDERSON, Larry. **Benton MacKaye**: Conservationist, planner, and creator of the Appalachian Trail. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.

BECK, Ulrich. **Sociedade de Risco**: rumo a uma outra modernidade. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2011.

BROWN, Charles S.; TOADVINE, Ted. **Eco-phenomenology**: back to the Earth itself. Albany: Suny Press, 2003.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução e Notas de Newton Aquiles Von Zuben. 6ed. São Paulo: Centauro, 2003.

CHRISTOFOLETTI, Antônio. **Perspectivas da Geografia**. 2ed. São Paulo: DIFEL, 1985.

CLOUT, Hugh. David Lowenthal 1923-2018 renowned academic and public intellectual. **Landscape Research**, v. 47, n. 4, p. 440-451, 2022.

CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. O “Antropoceno”. Tradução João Mendes. **Anthropocena - Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica**, v. 1, p. 113-116, 2020.

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

DUSSEL, Enrique. **1492** – O Encobrimento do Outro (A origem do “mito da Modernidade”). Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

FERDINAND, Malcom. **Uma Ecologia Decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. Tradução Letícia Mei. São Paulo: Ubu, 2022.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

GORZ, André. L'écologie politique, une éthique de la libération. **Ecologica**, p. 9-23, 2008.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Tradução Enio Paulo Giachini. 2Ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. **Hiperculturalidade**: cultura e globalização. Tradução Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte**, Ano 3, n. 5, 2016.

HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro

Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HOLZER, Werther. Um estudo Fenomenológico da paisagem e do lugar: a crônica dos viajantes no Brasil do século XVI. 1998. **Tese** (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

HOLZER, Werther. **A Geografia Humanista: sua trajetória 1950-1990**. Londrina: Eduel, 2016.

HOLZER, Werther. Arte e Geografia: desafios ontológicos e epistemológicos. In. DOZENA, Alessandro (Org.). **Geografia e Arte**. Natal: Caule de Papiro, 2020.

HOLZER, Werther. Lugar e corporeidade: Arquitetura e Urbanismo a partir da Geografia Humanista e da Fenomenologia de Merleau-Ponty. In: SILVA, Claudinei A. F.; FURLAN, Reinaldo (Orgs.) **Figuras da carne: diálogos com Merleau-Ponty**. São Carlos: Pedro & João Editores e São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2024.

HUMBOLDT, Alexander von. **Quadros da Natureza**. Vol.2. Tradução Assis Carvalho. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1950.

HUSSERL, Edmund. **Experience and judgement: studies in phenomenology and existential philosophy**. Tradução James Spencer Churchill e Karl Ameriks. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1973.

IHDE, Don. **Bodies in Technology**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

KONDER, Leandro. **Fourier, o socialismo do prazer**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Tradução Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LOWENTHAL, David. Geography, experience and imagination: towards a geographical epistemology. **Annals of the Association of American Geographers**, v.51, n.3, p.241-260, 1961. [Tradução para o português: Geografia, experiência e imaginação: em direção a uma nova epistemologia geográfica. In: CRISTOFOLETTI, Antonio. (Org.) **Perspectivas da geografia**. São Paulo: Difel, 1982. p.103-141.]

LYNCH, Kevin. **A Imagem da Cidade**. Tradução Maria Cristina Tavares Afonso. Lisboa: Edições 70, 1989.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução: Ricardo Corrêa Barbosa. 12Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MARSH, George Perkins. **Man and Nature; or, physical geography as modified by human action**. London: Sampson Low, Son and Marston, 1864.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Ribeiro de Moura. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NORBERG-SCHULZ, Christian. **Genius Loci: towards a phenomenology of architecture**. New York: Rizzoli, 1979.

OTERO-PAILOS, Jorge. **Architecture's Historical Turn: Phenomenology and the Rise of the Postmodern**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

PALLASMAA, Juhani. **A Imagem Corporificada: imaginação e imaginário na arquitetura**. Tradução Alexandre Salvaterra. Porto Alegre: Bookman, 2013.

RELPH, Edward. **Place and Placelessness**. London: Pion, 1976.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RONAI, Maurice. Paisagens II. Tradução Werther Holzer. **GEOgraphia**, Ano 17, n. 34, 2015.

Santos, Milton. **O Espaço Dividido: Os Dois Circuitos da Economia Urbana dos Países Subdesenvolvidos**. Tradução Myrna T. Rêgo Viana. 2ed. São Paulo: Edusp, 2004.

SAUER, Carl O. A morfologia da paisagem. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDHAL, Zeny (Org.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

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

WRIGHT, John K. *Terrae incognitae*: o lugar da imaginação na geografia. Tradução Letícia Pádua. **Geograficidade**. v.4, n.2, 2014.



# A TERRA, POR ESCOLHA!

Eugênia Maria Dantas

“Pensar é inventar”  
Michel Serres

## Introdução

A Terra, por escolha! Este argumento requer indagar: o que deve balizar a nossa escolha? Como a vida está relacionada a emergência do vivo e do não vivo? Em quais bases se estabelecem o desenvolvimento aliado ao compromisso ético? As perguntas anunciadas são problematizadas no campo complexo de determinações múltiplas (naturais, sociais, políticas, econômicas, culturais) muitas vezes, desconhecido em suas causas, adaptado a circunstâncias, solapado pelas catástrofes, povoado pelas desordens.

Aceitar o século XXI como portador de mudanças paradigmáticas supõe a necessidade de compreender a existência de um cenário prenhe de significados e de incertezas, de dúvidas e imprecisões sobre limites, possibilidades, acordos, responsabilidades e ética. Isso porque, a concepção de desenvolvimento, herdada do século XX, prioriza olhar para frente, seguindo uma linha sem pausas e descontinuidades e acredita no presente como a passagem eficiente e eficaz para garantir um futuro próspero. A inteligência humana misturada a eficiência dos algoritmos expõe um mundo à deriva das grandes catástrofes climáticas, das guerras, fome, epidemias.

Em certa medida, o campo sobre e com o qual são tecidas as ações já está habitado e por isso toda escolha contém: riscos, imprevistos, surpresas, caminhos; cartografias cifradas, simultaneamente, pela coletividade dos enraizamentos, das mudanças e das diferentes escalas; desenhos dos nossos mapas individuais criados com as tintas da experiência e da incerteza. O que temos desse traçado cartográfico senão um conjunto de mapeamentos, cujas legendas expõem pontos de atenção para o ser-indivíduo-sociedade escolher as suas rotas ou, em situações-limite, não tendo escolha, deixar-se levar pelas circunstâncias.

Nos humanos, que são partícipes de um mundo cujas centelhas de conhecimento são insuficientes para a tomada de decisões definitivas e de longo prazo, a escolha não se confunde com liberdade, finalidade, necessidade ou livre arbítrio. A ação vinculada a ideia de que somos senhores de um império controlado, apenas, pela nossa vontade ou pela ciência e a técnica criadas por nós, está em crise. Nem sempre olhar para frente faz sentido, quando escolhemos a Terra como nosso **habitat**. Às vezes os recuos e retomadas podem ser estratégias para a vida longe de um humanismo autocentrado e próximo de um campo de modelagem aberto a inserção dos seres que estão na Terra com as suas múltiplas existências.

O mundo requer a criação de bases fenomenológicas para Terra e nisso se inclui a trama da vida dos seres, das coisas, dos objetos. As mutações, extinções e desequilíbrios mostram que sabemos muito sobre quase tudo, mas não temos a certeza, de quase nada, quando a Terra se impõe como sistema e o vivo como uma emergência. As transformações, em curso, evidenciam campos híbridos e mestiços, que formados nas fronteiras do conhecimento e nos diálogos pluridisciplinares colocam em risco a fragmentação, a hiper-especialização, o aplainamento do mundo pela técnica e pela ciência moderna gestadas entre os séculos XIX e XX.

Por isso, a multiplicidade caracteriza esse período de combinações incertas entre: elementos distintos, emergências fenomênicas do vir a ser no ser e variações de experiências. A superfície terrestre, nesse sentido, é um corpo de mesclas desiguais.

Feitas essas considerações, é preciso anunciar que a sequência de argumentos não contém nenhuma ideia de hierarquia ou passo a passo a ser seguido de um manual de como habitar a Terra. Trata de indicar que as repercussões na vida de todas as espécies são anúncios incompletos em um cenário, cada dia mais complexo, indefinido e aberto. O ser e o vir a ser estão implicados à terra e as suas condições de regeneração, queiramos ou não. Dito isso, a Terra, por escolha denota que não nos coube decidir onde nascemos, mas nos cabe definir como desejamos habitar, atando-se o movimento complexo do ser a terra, da terra ao ser.

## **Auto-organização, emergência e criação**

Parafraseando Edgar Morin, podemos dizer que o vivo e o não vivo são emergência das inusitadas virtudes da religação. Antes de tudo, emergimos da combinação de elementos físico-químicos, ambientalmente situados na Terra. Do não-vivo (oxigênio, hidrogênio, carbono,



ar, umidade, calor, ferro, zinco, dentre outros) ao vivo (bactérias, vírus, fungos, algas, plantas, *homo sapiens demens*), as continuidades e descontinuidades revelam um processo complexo, cuja escolha **de onde morar** não foi dado *a priori*. As espécies, todas elas, emergiram dentro de um cenário previamente criado para elas, a Terra. Assegura Morin (1997, p. 106) que a “emergência é uma qualidade nova em relação aos constituintes do sistema”, porque se apresenta como “acontecimento marginal ao sistema constituído”. De caráter irreduzível, “é uma qualidade que não se deixa decompor e que não podemos deduzir de elementos anteriores” (Morin, 1997, p. 106). O autor argumenta ainda que a emergência lhe parece o que dá originalidade ao sistema, sendo uma espécie de atualização. Isso posto, a Terra é corpo complexo que contém as variações físicas, biofísicas, antropológicas “em que a vida é uma emergência da história da terra, e o homem uma emergência da história da vida terrestre” (Morin; Kern, 2002, p. 63). De modo singular, o autor sintetiza: “a comunidade de destino da humanidade, que é própria da era planetária, deve se inscrever na comunidade de destino terrestre” (Morin; Kern, 2002, p. 63).

Para o biólogo Henri Atlan (2003, p.19), a biologia e as ciências cognitivas já reconhecem “a continuidade entre os seres vivos e não vivos, e entre seres vivos conscientes e sem consciência, sendo todos feitos da mesma substância material, organizadas de diferentes maneiras”. Para Atlan (2003, p. 21), é necessário compreender as interações em sistemas abertos dinâmicos auto-organizados, dentro de um contexto de “causalidade imanente que produz todos os pormenores das coisas e dos acontecimentos”. Dessa perspectiva, a natureza “gera em si própria uma multiplicidade infinita de formas e seres” (Atlan, 2003, p, 21), sendo, portanto, causa e consequência inerente a sua criação. Nos sustentáculos da auto-organização operam: mecanismos de estabilização e de variação, transformação e conservação, assim como combinações, posições,

interceptações, bloqueios, ruídos entre o vivo e o não vivo, a matéria e o espírito, o pensamento e a coisa. A auto-organização diz do processo criativo na Terra imerso no desconhecimento dos “pormenores de todas as causas”, que matizam a existência de uma determinada coisa ou de um determinado fenômeno ou acontecimento (Atlan, 2003, p. 23) e, no acaso, no aleatório, no indeterminado, que atravessam os sistemas abertos dotando-os de possibilidades, conteúdos, histórias.

Como narrar esse processo criativo? Para responder ao questionamento, certamente muitas veredas foram abertas do ponto de vista dos humanos. Múltiplas linguagens foram criadas para aproximar a arte inscrita na própria natureza às artes de decifração elaboradas no processo de humanização, adaptação e metamorfoses sofridas pela Terra. Essa Terra tornou-se um campo para os humanos experimentarem à recriação como estratégias de conhecer na ciência do vivo e do não vivo a inscrição da natureza. Foram tantas as recriações que a criação se transfigurou na invenção de um cotidiano ambientalmente regido pelo que se produziu em laboratórios, teorias, expressões artísticas. Regras, ordenamentos, justificação, explicação codificam a Terra em linguagem expressamente humana. Tal feito, se recodifica como um mundo de formas reconhecíveis em um mapa legendado por biólogos, sociólogos, físicos, matemáticos, químicos, engenheiros, geógrafos, historiadores, pintores, escultores, artesãos, xamãs, dentre tantos outros.

Nesse mapa, a criação se fez linguagem cartografada e aprisionada por laboratórios que testemunham e localizam, descrevem e identificam, assemelham e diferenciam as espécies umas das outras, como se existir fosse um registro dado por frações, percentuais, aproximações, medidas. No mapeamento, o humano vai se dividindo em partes e se assemelhando, por meio de experimentos, a ratos, macacos, porcos, por exemplo. Por

outros meios, e quase nunca por nós mesmos, a ciência recriou o nosso código como espécie.

As investidas e descobertas científicas oriundas das diferentes áreas seguem padrões de análise de dados englobantes, probabilísticos, estatísticos, em que tudo é filtrado por programas garantidores da segurança e do controle sobre o conhecido. Em laboratórios moléculas de origem orgânica, como a ureia (Atlan, 2003), foram criadas, células clonadas, espécies geneticamente modificadas. Tudo caminha para explicitar a existência do vivo e do não vivo sendo regida bem longe do vitalismo, da obediência das finalidades, das necessidades, dos planos ou projetos delineados e traçados por um Deus onipotente, onipresente capaz de controlar, a distância, a vida, organizar a matéria, suplantar o caos.

O vivo e o não vivo convivem invariavelmente ligados a natureza compondo um cenário, que é, simultaneamente, abrigo e desafio a compreensão, mas antes de tudo, emergências ocorridas por mecanismos bio-físico-químico-cultural em que associações, combinações ocorrem por processos de religação operando com o inusitado.

Há muitas espécies emergentes, o *sapiens demens* se configura como um dos seus inúmeros ramos. Afeito a linguagem narrativa, essa espécie recria a sua ligação com esse corpo terrestre, estranhamente desconhecido, mas habitualmente presente em sua corporeidade. A trama de pertencer ou se afastar, escolher ou recusar, fragmentar ou unificar, desafia a narrativa geográfica a se desviar das polaridades para adentrar no espaço criado pelo contato, pela mistura, pela potência do desconhecimento entre as espécies e a Terra. Dessa perspectiva, recriar, religar, unir pedaços, pontas soltas talvez seja a pista epistemológica para uma geografia que escolhe a Terra como morada e abrigo do seu conhecimento. Cabe ressaltar que essa epistemologia não busca tecer ou encontrar uma geografia única, mas

pelo contrário, procura encontrar as múltiplas geografias tecidas de experiências com e na terra.

## **Do desenvolvimento ao “contrato natural”, o compromisso com a Terra**

O agenciamento geográfico é com o presente, com a urgência das circunstâncias impulsionadoras do agir, pensar e imaginar a Terra como o ambiente que escolhemos para morar, hoje. O que isso significa? O presente se compreende por estruturas amalgamadas de tempos misturados; por decifrações implicadas nas dinâmicas escalares de distante e do próximo, do longo e do instantâneo, do denso e do fluído, do quente e do frio, do resistente e do aderente. O desafio desse tempo está na criação das condições para habitar a Terra, descosendo a malha de um modelo de desenvolvimento, projetando para o futuro o bem-estar da humanidade e a sustentabilidade ambiental.

Aqui a Terra assume a nomeação de Gaia atribuída por Stengers (2015, p. 37), como “a que faz a intrusão”, ou seja, a que “nem é a Terra ‘concreta’, nem tão pouco aquela que é nomeada e invocada quando se trata de afirmar e fazer sentir nossa conexão com a Terra [...]”. Dessa perspectiva, não estamos mais, nem à mercê, nem separado de Gaia. Estamos convivendo com um corpo vivo, “um desconhecido maior, e que veio para ficar” (Stengers, 2015, p. 38). Para Stengers essa situação parece a mais complicada de conceber, haja visto impor um futuro imprevisível para o controle das catástrofes. A intrusão de Gaia sentencia a vida a lembrança de que “teremos que responder incessantemente pelo que fazemos diante de um ser implacável, surdo às nossas justificativas” (Stengers, 2015, p. 41).

Chamados dispersos e difusos se propagam anunciando problemas e soluções, deixando todos munidos de proposições e certezas, acordos e normas,

pactos e compromisso, visando garantir a coexistência dos interesses dos mais ricos e dos mais pobres, como se a Terra pudesse abraçar a todos, sem distinção. Isso, no entanto, não tem sido suficiente. Os problemas se proliferam em escalas geográficas distintas e coexistentes, mostrando os limites da superfície terrestre para abraçar a todos sem distinção. Atravessamos uma pandemia, que ceifou só no Brasil em torno de 700 mil pessoas e no mundo mais de cinco milhões; enfrentamos a força da natureza em tempestades, furações, deslizamentos, enxurradas, transbordamentos e inundações; estamos, a todo momento, assombrados por uma geopolítica do caos capitaneada por dirigentes de mentes necrosadas que reavivam discursos no limite e na fronteira da barbárie, da guerra, da xenofobia. A tudo isso, acrescentam-se as mazelas do trabalho e do desemprego; a instabilidade da democracia e a ascensão do autoritarismo; as mudanças climáticas e a crise econômica; as singularidades culturais e os preconceitos; a midiaticização da vida e a banalidade da morte, a todo instante mostrando a sua face mais violenta e perversa.

Atravessada por tantas moléstias, a Terra parece apontar limites para o projeto humano calçado no desenvolvimento idealizado na premissa de vivermos bem no futuro, tendo um presente matizado pelos fios da destruição. Certamente, como tudo que é da ordem do complexo e da auto-organização aberta, os dados estão laçados, mas a sua organização é imprevisível e indeterminada. A complexidade fenomênica coloca a invenção de programas e estratégias para abarcar a força e a extensão dos eventos, e a intensidade e a repercussão de um acontecer espacial, cada vez mais mundializado, midiaticizado, interconectado globalizado, em constantes sismos. Estaríamos, segundo Morin, na “era planetária”, ou como sugere Milton Santos no período técnico-científico informacional, ou ainda no Antropoceno, assumido como fase geológica atual, problematizada por Bruno Latour. O fato é que estamos vivendo processos de elevada

conexão, com avanços no reconhecimento da Terra como sistema físico e cultural e com graves crises que afetam todos os segmentos da vida planetária. A cada instante os mapas de conquista globais da Terra são atualizados, mostrando que, nessa Era, o contato entre situações espaciais diferentes se torna a marca de um acontecer planetário.

Longe de construir uma linha do tempo para apresentar acontecimentos, fatos ou ideias, temos por propósito destacar que a Terra conhecida a partir dos eventos marítimos do século XV foi transformada em artefato a serviço da organização de um mundo cada vez mais ocidentalizado, ordenado pela técnica da dominação da natureza e pelo controle do que existe em sua superfície. Ocorre, nesse contexto, não apenas um processo de uso do que existe, mas de sobrepor um novo relevo, uma nova hidrografia, uma nova vegetação, um novo solo, uma nova forma de habitação. A Terra como abrigo é reduzida a terra como domínio, recurso, riquezas, valor de troca, palco para exploração. Eliminar as distâncias, superar os isolamentos, extrair da natureza as fontes para o desenvolvimento torna-se matricial para criar o mundo e suas práticas de mundialização. Nesse processo, nada escapa! Ideias, Revoluções, guerras, descobertas científicas se justificam a favor do mundo sofisticado das técnicas de controle e integração espacial, em que diferentes mecanismos de comunicação e de engenharia se sobrepõem.

Prolifera a crença de que a distância entre os lugares, as diferenças técnicas, as variadas formas de lidar com a natureza e interpretá-la se configuram em problemas que precisam ser equalizados econômica e politicamente, na perspectiva de todos supostamente partilharem do mesmo projeto de crescimento. Verticaliza-se culturalmente esse conteúdo para a elaboração da noção de isolamento e invisibilidade espacial de lugares, grupos, experiências como problema e a necessidade de superação para que todos vivam uma história integrada e comum. Posto assim,

a mundialização se configura uma autoestrada, uma via de mão única, em que o desenvolvimento submete o viver a uma história uniforme, empobrecida e tacanha. Nesse contexto, as escalas se alteram, o próximo é o mundo, o distante se desfaz. A geografia sobrevive da alternância conflituosa entre o local e o global!

Morin (2013, p. 24) descreve esse cenário encravado em polícrises (ecológica, econômica, financeira, demográfica, urbana, rural, política) estabelecidas no seio de uma globalização “que não faz senão alimentar a sua própria crise. Seu dinamismo suscita crises múltiplas e variadas em escala planetária”, denotando que o ideal de uma mundialização alicerçada na globalização, na ocidentalização e no desenvolvimento é um campo de tensão e instabilidades.

Bruno Latour (2020) pergunta: com tantos problemas “Onde aterrar?”. Tudo leva a crer que na agenda das grandes agências de pesquisa, dos Estados-nação e nas grandes empresas transnacionais a busca por construir cenários possíveis para a um habitar, além das fronteiras da Terra, configuram-se ideais espaciais vindouros, provocando um sentimento de não sabermos o que estamos fazendo por aqui. Esse desejo de querer ir além, tem levado Bruno Latour (2020) a crer na reinvenção do pertencimento e refletir sobre as escolhas feitas a partir da Modernidade. A discussão apresentada denota como o projeto moderno criou um sistema de orientação “definitivamente impossível, pois não existe Terra com capacidade para abarcar seu ideal de progresso, de emancipação e de desenvolvimento” (Latour, 2020, p. 25). Por consequência, está ocorrendo uma metamorfose em todos os pertencimentos, “sejam estes vinculados ao globo, ao mundo, as províncias, aos *terroirs*, ao mercado mundial, aos solos ou às tradições” (Latour, 2015, p. 25). Acrescenta ele ser preciso “se confrontar como o que é ao pé da letra um problema de dimensão, de escala e de habitação: o planeta é estreito e limitado demais para o globo da globalização” (Latour, 2020, p. 26). Pondera o

autor que “[...] ele é grande demais – infinitamente grande –, ativo demais, complexo demais para permanecer dentro das fronteiras estreitas e limitadas de uma localidade qualquer” (Latour, 2020, p.26).

Por isso, os ideais grandes e pequenos enlaçam-se borrando a procura por um sistema de orientação. Na criação desse sistema de orientação, a escolha dos atratores ditam onde devemos aterrar, direcionar a nossa ação; abandonar ideias; tornar obsoletas algumas estratégias. Nesse contexto, o projeto de Modernidade precisa ser revisto, assim como devemos reconhecer o Terrestre como um novo ator político, e sendo, assim, é legítimo “pertencer a um solo, querer nele permanecer, cuidar da terra, criar vínculos com esse lugar” (Latour, 2020, p.66). No entanto, não se deve “[...] confundir esse apego com discursos e práticas voltados para homogeneidade étnica, patrimonialismo, historicismo, nostalgia, falta de autenticidade (Latour, 2020, p. 67).

A aterrização sobre o solo, dessa perspectiva, requer, uma repolitização do pertencimento, do território, da geopolítica. O importante a considerar são as novas alianças feitas em favor do terrestre, o que significa segundo Latour: “se não há escolhas a fazer, é pela excelente razão de que não há humanos legítimos de um lado e objetos não humanos de outro” (Latour, 2020, p.73). O Terrestre descentraliza o humano do posto de único habitante da Terra capaz de definir para aonde iremos. É a posição ativa da Terra como agente que detém uma aparelhagem misturada de forças das mais diferentes origens, inclusive das humanas.

Para Michel Serres, já não é possível evitar a força do imponderável; subtrair da simetria entre causas e consequências a certeza das boas ações; e negar a insuficiência de um contrato social que exclui a natureza dos seus propósitos. De algum modo, o desafio está em construir um novo contrato em que a natureza passe da condição de objeto inerte para a posição de sujeito; “[...] é preciso decidir acerca do grande objeto das



ciências e das práticas: o planeta-Terra, a nova natureza” (Serres, 1990, p. 54). De modo enfático, ele realça a preponderância da atividade humana apropriando-se das coisas, demarcando territórios configurados na paisagem degradada da poluição, da sujeira, da imundice.

Parece estranho, mas esse tipo de apropriação progride para, segundo Serres (1990, p.59) “[...] tornarmos tanto e tão pouco senhores da Terra, que ela ameaça dominar-nos de novo”. Serres reforça que é preciso esquecer a palavra ambiente, pois esta nos coloca no centro do sistema em uma posição narcisista “[...] que nos promove no meio das coisas ou no seu excelente acabamento” (Serres, 1990, p.58). É preciso sair dessa cilada, mudar de rumo.

Um contrato social exclusivamente para guardar os direitos da humanidade, livrando-a da antropofagia e barbárie, cria um mundo enraizado na sua história, reduzindo a natureza humana. Explicitada nas condições de aparelhamento da Terra, essa natureza funciona como um parasita, em um hospedeiro; o ser-aí retira, suga, usa e abusa do que dispõe. Em tempo, é preciso o retorno da natureza, assevera Michel Serres.

Nesse sentido, um contrato natural altera as passagens de domínio e controle do parasita em relação ao hospedeiro. A Terra, quase eterna nesse segundo papel, morre para dar vida a esse novo contrato, ressurgindo em um terceiro mundo. Nem o local, nem o global, nem tão pouco glocal, como alguns querem. A aposta é mais radical, segundo Serres. É preciso um novo aparelhamento da Terra descrito no contrato natural por ligações de simbiose, cuja reciprocidade é tanta que “[...] não conseguimos decidir em que sentido vai o nascimento” (Serres, 1990, p. 190).

O contrato natural significa um outro tipo de universalidade da Terra, agora associada a terra-mundo. Sem pai ou mãe identificados, despersonalizado de um viés humanista, o contrato natural despe o seu formulador das técnicas de aparelhamento como único meio de

estar no mundo, lançando-o à condição de desamparo. Saído da posição de parasita, de especialista, de criador ilimitado do mundo, o ser-aí depara-se com o seu limite na tempestade que destrói tudo em tão pouco tempo, de modo que “[...] finalmente o mundo chega até mim” (Serres, 1990, p.191). Completamente nu, mas profundamente tatuado, esse ser desamparado, percebe os laços inúteis construídos, os pés desequilibrados no retorno da Terra.

Um contrato, não pressupõe, segundo Serres, um jogo de palavras, mas um enlace. “Somos reunidos e prendemo-nos uns aos outros, entrelaçados, mesmo caladas, melhor ainda, o contrato mistura os nossos constrangimentos e as nossas liberdades” (Serres, 1990, p. 167). O contrato, “mistura no coletivo os solitários” (Serres, 1990, p.168), exigindo a criação de um juízo prudente, de uma razão enérgica, e principalmente, aprendizagem da nossa finitude, dos nossos limites. “Devemos fixar um limite para os nossos desejos, ambições, vontades e liberdades. Devemos preparar a nossa solidão perante as grandes decisões, as responsabilidades [...]” (Serres, 1990, p.148). Afinal, “A Terra fundamental é limitada; a aprendizagem que dela emana não conhece fim” (Serres, 1990, p. 149).

## **Por isso, a refundação de uma a geografia de base complexa**

Abdica das certezas e aposta no ideário “pensar é inventar” (conforme na epígrafe citada na abertura do texto). A aparelhagem técnica a qual a Terra foi submetida torna ambivalente, ambíguo e complexo o espaço como produto da ação humana. Dessa perspectiva, o perigo é iminente e nos espreita.

No jogo entre caos e ordem, desordem e organização, poder e apropriação que o momento denuncia, estamos vivendo uma virada epistemológica, e como tal, usando uma linguagem tateante para nomear as coisas, “agrupar

seus termos”, impulsionar efetivamente a Terra como agente e fronteira para as experiências entre humano e inumano, simples e complexo, desenvolvimento e limites.

A geografia ata o ser ao mundo e o mundo ao ser. A compreensão temporal dessa condição denota o peso das pedras e sua narrativa de longa duração, assim como a leveza do vento para criar e dissipar tempestades em um instante. A experiência espacial, de fato é uma mistura entre o leve e o pesado, o suave e o denso, a molécula e a forma, estejamos tratando do que ocorre no mundo físico, químico, biológico ou antropológico.

Se temos por premissa que a ética é um esforço do humano para assegurar as condições da convivialidade e construção de um mundo comum, cabe reconhecer o meio como arranjo do vivo e do não-vivo e a vida como o bem a que todos os seres têm direito. Dessa perspectiva, a reflexão sobre a ética envolve uma fenomenologia do ser, um pensar sobre “o bem, o possível e o necessário”, nas combinações sistêmicas do vivo com o não-vivo, e destes em suas especificidades e espacialidades; a configuração e desfiguração dos enunciados e experiências pelas teias da linguagem, das ideias, das coisas e dos seres situados no mundo.

Michel Serres (1993) nos desafia, afirmando que o esclarecimento produzido pela história dos acontecimentos, já aceitos e descritos enciclopedicamente, exige revisitação, desconstrução, solturas, se quisermos avançar para novas aprendizagens. Aprender é sempre um exercício de travessia no mundo conhecido e com ele, para um mundo desconhecido. Não se atravessa o conhecimento sem ser contaminado pela imprecisão ou ignorância, daí porque o caminho é feito de pormenores, e estes se configuram a seiva das novas aprendizagens. Mais do que um salto de superação, escreve Serres (1993, p. 67): “deve-se aprender, ao mesmo tempo, aquilo que se compreende e aquilo que não se compreende: no primeiro caso, a duração vivida desaparece, enquanto o último a produz”. Considerando esse argumento como

um desafio ético, temos o tempo ocupando os pratos da balança com unidade de peso distribuído em proporções desiguais e, desse modo, nos obrigando a escolhas distante do equilíbrio entre o compreendido e o não-compreendido. Daí estarmos convivendo sempre com as lições que precisam ser incorporadas e amadurecidas ao longo de uma existência, mesmo que estas se apresentem momentaneamente inúteis ou incompreensíveis. Toda forma de compreensão contém a incompreensão.

O tempo das circunstâncias dita a vigilância necessária a esse engendramento ético, a esperança e a possibilidade de um mundo melhor, e nisso, a refundação de uma epistemológica geográfica de base complexa. Para isso, apostamos na revisitação de ideias clássicas tais como: a geografia é um conhecimento criado pela experiência (Karl Ritter) ou a geografia ensina para a paz e para combater preconceitos entre povos (Pior Kropotkin); a geografia vivifica a ciência pela bondade, pelo bem público, tornando-a produtora da felicidade (Elisee Reclus); o princípio da conexão que une os fenômenos geográficos, como estratégia de método (Vidal de La Blache), dentre outras que se encontram encobertas numa enciclopédia fechada pela classificação exagerada do conhecimento científico. Em todos esses fragmentos a pista de que a Terra não pode ser reduzida a práticas e análises setorizadas que perdem de vista a conexão e indissociabilidade entre o uno e o diverso. A Terra, como escolha é para a geografia a lição de uma ciência encarnada na trama do vivido e dos sistemas abertos e criativos.

## Referências

ATLAN, Henri. **O livro do conhecimento**. As centelhas do acaso. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?** Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MORIN, Edgar. **A via para o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MORIN, Edgar; KERN, Anne-Brigite. **Terra-Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2002.

MORIN, Edgar. **O método I**. A natureza da natureza. Portugal: Publicações Europa-América, 1997.

SERRES, Michel. **Filosofia Mestiça**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

SERRES, Michel. **O contrato natural**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**: resistir a barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.



# A ABORDAGEM HUMANISTA NA PESQUISA E PLANEJAMENTO AMBIENTAL NA CONTEMPORANEIDADE

Tereza Coni Aguiar

“Nos defrontamos com a relação entranhada e afetiva que o homem mantém com a Natureza.”  
Eric Dardel

## Introdução

Fui convidada a participar da mesa redonda, cujo tema central versou sobre “Ambiente”, no contexto do tema geral do evento “Contribuições Humanistas para Geografia Contemporânea”, tendo a minha comunicação se baseado nas experiências que realizei na pesquisa e no planejamento ambiental.

Na atualidade, os fenômenos estão cada vez mais complexos, são numerosos e acontecem de forma rápida e muitas vezes simultaneamente. Para os problemas serem bem conhecidos e solucionados, os órgãos que

atuam na área de planejamento ambiental ainda precisam considerar o fator urgência.

Esta época que se vive, em especial depois da ocorrência da pandemia, muitos se sentem sobreviventes e este sentimento altera o nosso estar no mundo. Novas doenças surgiram, carregam-se sentimentos de forma mais intensa como o medo, angústia e ansiedade. A pandemia também gerou mudanças de atitude, como ter mais precaução, ser mais previdente e solidário, ter mais cuidado consigo e com o próximo.

As questões ambientais abarcam inúmeros impactos (degradação, erosão, enchentes, secas, queimadas, entre outros) que atravessam o mundo vivido dos cidadãos no planeta, não só no Brasil. Vivemos sob a marca do risco, com medo da vulnerabilidade e do surgimento de fenômenos desconhecidos, muitos deles relacionados às mudanças climáticas e à possibilidade de ocorrência de eventos extremos. Fala-se, por exemplo, no Rio de Janeiro de um padrão de chuva diferenciado, o qual vem se denominando “novo normal”. O mundo vivido, aquele do cotidiano, de tão comum, nem se percebe os fenômenos, passou, em determinadas circunstâncias, a despertar a atenção e a assombrar o dia a dia, de todos os cidadãos.

A geografia humanista tem buscado acompanhar as transformações recentes que o mundo vem passando, confronta-se com novas realidades, cada vez mais necessitando refletir e discutir a ocorrência destes novos fenômenos, entre os quais se incluem aqueles relacionados ao ambiente.

Ao examinar a chamada arte contemporânea, é possível notar que ela aborda questões relevantes e urgências, aproximando-se dos problemas antes mesmo do cidadão comum se dar conta da sua existência.

Cita-se, como exemplo, a exposição Relógio de Gelo do artista irlandês-dinamarquês Olafur Eliasson, que fez duas exposições interativas, em 2018, em Londres, com a preocupação com o meio ambiente, para alertar sobre as mudanças climáticas. O Relógio de Gelo foi exposto

em Londres em frente do *Tate Modern*, Museu Nacional de Arte Moderna, objetivou proporcionar a observação e a experiência do derretimento do gelo, semelhante ao que vem ocorrendo, em função das mudanças climáticas. O artista para tal exposição deslocou grandes blocos de gelo glacial em contêiner, trazidos da Groenlândia. Com tal atividade, a arte contemporânea de Olafur Eliasson conseguiu aumentar a conscientização sobre a urgência da mudança climática e trazer uma reflexão sobre o fenômeno e os efeitos crescentes já em curso desde então (Zago; Oliveira, 2018).

## **Aplicações da abordagem humanista no planejamento e pesquisa ambiental**

Neste tópico, pretendo fazer uma reflexão da minha trajetória recente, apresentando como a abordagem humanista chegou à minha prática geográfica relacionada ao planejamento e à pesquisa ambiental. Comecei a trabalhar com a abordagem humanista na Geografia quando fui convidada pela geógrafa Mara Ferreira a integrar um grupo na Fundação para o Desenvolvimento da Região Metropolitana do Rio de Janeiro (FUNDREM), em meados dos anos 1980, para desenvolver uma metodologia de planejamento para área rural. Essa atividade se desdobrou numa experiência de planejamento participativo, no município de Paracambi, que durou cinco anos (1986-1991). Nesta época trabalhava no IBGE e para me integrar a este projeto fiquei cedida à Prefeitura de Paracambi. Foi um período muito rico que me proporcionou muitos desafios e que me deu experiência de trabalho interdisciplinar, vivência da área rural do Estado do Rio de Janeiro e o contato com diversas instituições estaduais, nacionais e internacionais.

Ao voltar para o IBGE passei a coordenar o projeto “Zoneamento Ecológico-Econômico do Entorno do



Distrito Federal” e, em seguida, o “Diagnóstico do Litoral de Santa Catarina”.

Ao iniciar o projeto do Zoneamento Ecológico-Econômico do Entorno do Distrito Federal, propus a equipe aplicar a metodologia de planejamento que havia sido utilizada em Paracambi. Todos da equipe concordaram e, assim, tivemos a oportunidade de fazer uma experiência formal e sistemática da metodologia de base humanista com o apoio do IBGE. O resultado do trabalho foi considerado muito positivo e elogiado, principalmente pela riqueza de informações disponibilizadas.

Diante da repercussão, a equipe foi convidada a realizar o Diagnóstico Ambiental do Litoral de Santa Catarina, no âmbito do projeto Gerenciamento Costeiro. Este segundo trabalho foi a oportunidade que se apresentou para o aprimoramento da metodologia aplicada aos estudos ambientais. Em 2009 ingressei no doutorado, na Universidade Federal Fluminense (UFF), defendendo a tese em 2012. O projeto teve como objetivo aprimorar, sistematizar e organizar do ponto de vista teórico-metodológico as experiências até então sucedidas. Durante a realização das duas pesquisas citadas e ao longo do trabalho em Paracambi estas atividades tornavam-se mais difíceis, devido aos prazos dos projetos, vinculados a convênios no IBGE e a dinâmica intensa de tarefas de um trabalho participativo num município. Após a defesa da tese veio a sua transformação em livro e, a posterior publicação, em 2016, com o título “Planejamento Ambiental – o desafio da interação sociedade/natureza” (Aguiar, 2016).

A partir dessas experiências e estudos, a perspectiva humanista aplicada ao ambiente se firmou nas minhas práticas e se integrou a inúmeros outros trabalhos que foram, por mim, realizados.

Até então a abordagem humanista estava circunscrita à metodologia de planejamento para área rural e às práticas de planejamento no município de Paracambi e às realizadas no IBGE. As referências trazidas por esta

metodologia, por outro lado, tiveram suas bases na filosofia humanista de Padre Lebrete.

Durante o trabalho de Paracambi não obtive êxito no aprofundamento das pesquisas sobre Lebrete. Estas tiveram sucesso durante o doutorado, quando tive acesso às pesquisas na internet e visitas à biblioteca específicas de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (USP), onde consta o acervo dos trabalhos da equipe de Lebrete e na Escola Dominicana de Teologia de São Paulo. Lebrete realizou experiências concretas e significativas relativas ao planejamento urbano e regional, nos anos de 1950 e início dos anos de 1960, trazendo as ideias criadas por ele, na França, denominada Movimento Economia e Humanismo, que influenciou inúmeros profissionais, que trabalharam com ele.

Naquela época já tínhamos entrado em contato com os trabalhos de Yi-Fu Tuan traduzidos para o português pela Lívia de Oliveira: o livro “Topofilia”, de 1980, e “Espaço e Lugar”, cuja publicação ocorreu em 1983. A leitura desses dois livros de Tuan, que foram marcos de renovação na Geografia, nos trouxe grande entusiasmo com esta nova perspectiva e com a qual encontramos sintonia com a proposta de Lebrete. Durante o doutorado pude aprofundar as leituras na perspectiva humanista, relendo Tuan e outros autores.

O embasamento da abordagem humanista na minha trajetória se ampliou devido a um novo acontecimento, ocorrido em 2010. Frequentando o curso de doutorado na UFF observei um cartaz comunicando uma palestra de Lívia de Oliveira. Eu havia cursado a disciplina de didática da geografia com ela, no curso de Licenciatura em Geografia na Universidade Estadual Paulista «Júlio de Mesquita Filho» (UNESP), de Rio Claro. Nos tornamos amigas, mas havia muito tempo que não nos encontrávamos. Não quis perder esta oportunidade e fui assistir sua palestra. A partir deste encontro, de grande emoção para mim, passamos a nos ver com frequência. Toda vez que Lívia vinha ao Rio se hospedava na nossa

casa, assim iniciamos um novo período de amizade, que foi extremamente fértil para mim do ponto de vista da Geografia Humanista, da interação com novos colegas e da vida cultural no Rio de Janeiro.

O encontro com Livia de Oliveira trouxe novos parâmetros a minha prática como geógrafa. Comecei a participar dos encontros do grupo de geografia humanista, a conhecer os seus integrantes, posteriormente a me integrar formalmente como pesquisador do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista e Cultural (GHUM), da Universidade Federal Fluminense, a ampliar as referências de leituras, participar de cursos oferecidos nos Seminários do GHUM e das disciplinas “Paisagem e Ambiente” e “Ambiente e Cidade” oferecidas pelo Prof. Dr. Werther Holzer no curso de Pós-Graduação da Escola de Arquitetura e Urbanismo (UFF).

Foi um período de 10 anos muito rico, que se caracterizou por muito afeto e muita aprendizagem. Livia passou a ser importante referência nas minhas atividades como geógrafa, seja nos diálogos, sugestões, críticas aos trabalhos e discussões de leituras e orientações, sempre ocorrendo de forma informal nas suas estadias no Rio de Janeiro. Colaborou no meu último livro, publicado em 2022, denominado “Rio de Janeiro: um olhar sobre o desenvolvimento em harmonia com a Natureza” (Aguar, 2022). Acompanhou a realização deste trabalho desde o seu embrião, fez críticas e sugestões, além de ter escrito um texto sobre sua ida a Paraty nos anos de 1960, com o título “Paraty, ah! Paraty! ”.

Incluímos no nosso convívio uma vida cultural intensa, frequentávamos cinema, teatro, livrarias, exposições, centros culturais, apresentações de balé, shows, restaurantes, quando aproveitávamos para ampliar os encontros com amigos, geógrafos e familiares. A morte dela me desorganizou do ponto de vista profissional e pessoal e se tornou um divisor de águas. Agora, caminharia sozinha pela Geografia Humanista?

## **Principais contribuições da Pesquisa e Planejamento Ambiental à Geografia Humanista na Contemporaneidade**

Neste tópico, pretendo apresentar as contribuições obtidas na prática e os pontos que considero mais relevantes para a abordagem humanista.

A emergência de problemas ambientais contemporâneos reforça a necessidade de pensar os problemas sob um novo olhar. O planejamento não pode permanecer distanciado da vida das pessoas nas cidades e nas áreas rurais e precisa atentar para a conciliação do desenvolvimento com a conservação e preservação do ambiente e com a conexão das pessoas com a natureza. De fato, na atualidade é urgente usar os conhecimentos para mudar como a sociedade se relaciona com a natureza. Por conseguinte, é uma prioridade avaliar como ocorre a integração da Sociedade/Natureza, nas áreas em que se está atuando e ter, como parâmetro para as ações a serem desencadeadas, a maior conexão com os elementos naturais. Esse é um importante desafio do planejamento ambiental atualmente.

Os pontos mais relevantes a tratar a seguir são: compreensão da área; identificação dos problemas e suas gravidades; empatia e compaixão na relação com a população e repensar a noção de harmonia.

### *Compreensão da área a ser estudada e alvo de ação do planejamento*

Compreender a área a ser estudada e na qual será desenvolvida a ação de planejamento é mais do que reunir um conjunto de dados e informações. É mais do que uma caracterização socioeconômica, composta por uma lista de itens, como população, histórico, cidades, atividades econômicas, entre outros.

É considerar um conjunto de fenômenos fazendo parte de um todo interligado e coerente. Este conjunto de informações a ser reunido com emoção e com sentimento empático procura entender a área englobando vários aspectos da sociedade, da natureza e de suas inter-relações. E se refere ao processo de descrever e revelar uma área, além de entender o seu contexto.

Esse processo de conhecimento da área abrange escutar as pessoas e observar com sensibilidade e congruência. A compreensão da área leva em conta as diferentes atividades econômicas existentes e os inúmeros aspectos e particularidades de quem nela vive e trabalha. Suas relações afetivas com o ambiente são também consideradas. Identifica os diferentes pontos de vista de cada um dos segmentos sociais existentes e como interagem no mesmo espaço geográfico. Também são pesquisados os fenômenos que nela estão presentes, bem como o relacionamento entre eles. Ao realizar esta tarefa destaca a complexidade existente na área.

Não podemos esquecer que a Geografia está inserida no conjunto das ciências que estuda fenômenos complexos. No acervo de obras geográficas a questão da complexidade foi tratada inúmeras vezes, mostrando a complexidade em decorrência das relações sociedade/natureza (Aguiar, 2016). Observa-se, entretanto, que na contemporaneidade o pesquisador se defronta com a complexidade de forma mais ampliada e com o fato de a dificuldade para entender a realidade ter aumentado sobremaneira.

### *Identificação de Problemas, priorização e busca de soluções*

Nos estudos realizados, nós identificamos os problemas existentes na área a ser estudada ou que é o foco de ação de planejamento. Ao se identificar um problema é necessário também compreendê-lo, saber onde se

localiza e a sua extensão; verificar as interferências que o mesmo sofre e conhecer os segmentos sociais que são por ele afetados (cidadãos, atividades econômicas, serviços essenciais). É importante conhecer outros problemas ocasionados pelo problema que foi identificado. Também se observa o problema na sua relação com a natureza e a duração da sua ocorrência. A presença de alguma singularidade relacionada ao problema que está sendo avaliado é igualmente importante de ser observado.

Este procedimento metodológico gera uma listagem com todos os problemas identificados na área, podendo ser grupados por atividades econômicas e necessidades da população. A ideia é ter uma lista com todos os problemas identificados para se poder analisar a gravidade de cada um deles. Os critérios técnicos de avaliação utilizados nas pesquisas que realizamos foram os seguintes: número de pessoas afetadas pelo problema; capacidade de o problema gerar outro problema; frequência com que o problema ocorre e importância relativa do problema.

Este acervo de problemas levantados, compreendidos e discutidos na equipe, que está desenvolvendo o trabalho, permite lidar com as particularidades existentes. Esta riqueza de elementos apresentada numa área é muito relevante no planejamento, pois capacita a equipe para lidar com a grande diversidade presente na sociedade atual e torna-se um importante instrumento na tomada de decisões e na busca das soluções mais adequadas e vantajosas para os problemas. Por outro lado, a discussão envolvendo a priorização dos problemas tem especial relevância, pois facilita o reconhecimento dos

[...] problemas que estão inter-relacionados, permitindo que sejam avaliados os grupos de problemas que se potencializam entre si e que no futuro podem gerar situações de maior complexidade e de risco ambiental (Aguilar, 2016, p. 105).

Ao se trabalhar com o levantamento de problemas, concordamos com Morin (2012, p.21) que, no seu livro “Cabeça Bem-Feita”, quando assegura, que mais importante do que acumular o saber é dispor da “aptidão geral para colocar e tratar problemas”. Morin (2001, p. 22) também afirma:

Quanto mais desenvolvida é a inteligência geral, maior é a sua capacidade de tratar problemas especiais. A educação deve favorecer a aptidão natural da mente para colocar e resolver problemas e, correlativamente, estimular o pleno emprego da inteligência geral.

### *Ativar empatia e compaixão*

A empatia e compaixão são atitudes que são importantes de serem ativadas no planejamento e na pesquisa ambiental.

A empatia é expressa no diálogo com as pessoas que interagimos ao desenvolver uma pesquisa ou uma ação de planejamento. Consideramos empatia o ato de nos colocarmos no ponto de vista do outro, com o qual estamos interagimos e se sensibilizar com o problema que está afetando um determinado segmento social. Uma atitude empática tem a vantagem de garantir um melhor interação com as pessoas e ampliar o entendimento dos problemas vividos em determinado lugar que estamos atuando.

Compreende-se a compaixão como o ato de agir e se empenhar para minimizar o sofrimento causado pela existência de problemas detectados na área. O ato de planejar, envolve a busca de soluções para os problemas vividos pela população e demais segmentos sociais. Assim, a compaixão envolve o compromisso com a área no sentido de encontrar as soluções possíveis e encaminhar as medidas necessárias aos órgãos competentes, para que os problemas sejam de fato resolvidos.

## *Repensar a noção de Harmonia*

A sociedade moderna através das suas inúmeras atividades e pelo intenso processo de urbanização se desconectou da Natureza, sendo um dos fatores responsáveis por graves problemas e desastres ambientais que encontramos hoje em todo mundo, não somente no Brasil. A harmonia é observada quando as atividades econômicas e as ocupações humanas se desenvolvem em conexão com a natureza, respeitando-a e aos seus ciclos naturais. Assim, torna-se compreensível perceber que se trata de um parâmetro relevante a ser considerado no planejamento ambiental na contemporaneidade e, ao mesmo tempo se constitui um enorme desafio.

A noção de harmonia, embora seja muitas vezes considerada polêmica, pois a sociedade capitalista é conflituosa e excludente, quando utilizada como parâmetro, pode contribuir de forma positiva nas avaliações realizadas. Estas levam em consideração que a ocupação espacial dos setores econômicos, nas áreas urbanas, na comunidade e, nas regiões respeite a natureza e forme um conjunto integrado, não dissonante.

Ao refletirmos sobre o espaço geográfico de forma associada ao planejamento ambiental, concluímos que o termo harmonia de várias formas esteve presente na Geografia, seja nas descrições de paisagens ou nos textos teóricos. O Príncipe Charles (2011), dedicando-se ao tema da Harmonia, trouxe novas contribuições ajudando a repensar o uso do termo no planejamento. Segundo o autor, a noção de harmonia está baseada no respeito à Natureza e no fato de não estarmos separados dela. Para ele, a harmonia envolve visão holística integrada com apreciação de beleza natural e também o senso de proporção e equilíbrio.



## Preocupação, Riscos e Retrocessos

É conhecido a relevância da participação e empenho do poder público para a viabilização de estudos e projetos ambientais no âmbito de sua área atuação. Entretanto, uma grande preocupação na atualidade vem do fato de percebermos a existência de políticos e gestores que apresentam baixo grau de sensibilidade em relação aos problemas ambientais, presentes no nosso tempo, além de fraco conhecimento da complexidade que os mesmos alcançaram. As consequências decorrentes desta situação são inúmeras. Dentre elas estão adiar o encaminhamento de medidas para solucionar problemas sérios, cujas consequências podem ser imprevisíveis e retrair ações que possibilitem a realização de estudos e/ou diagnósticos ambientais, que possam ampliar o grau de conhecimento da realidade, importante fator no planejamento ambiental.

Outra questão muito grave se dá quando o responsável pela administração pública demonstra desconhecer a possibilidade real dos problemas poderem ocorrer de forma simultânea, sistêmica e com o risco de se potencializarem entre si e ocasionarem desastres, degradação ambiental ou a diminuição da sustentabilidade da área. Nesses casos, é possível identificar condutas administrativas temerárias e/ou irresponsáveis.

Outra grande preocupação diz respeito aos efeitos das mudanças climáticas, nas diversas regiões do país. Relatório, mais recente, da Organização Meteorológica Mundial (OMM), levou o secretário-geral da ONU, António Guterres, a fazer novo alerta para a redução das emissões de forma mais rápida, para limitar o aumento da temperatura global a 1,5º grau Celsius (ONU, 2023). Os efeitos das mudanças climáticas estão cada vez mais presentes e intensos, como pudemos assistir em várias partes do país, como as tragédias no litoral de São Paulo, no Rio Grande do Sul e no Rio de Janeiro, que levaram

vidas e causaram grandes prejuízos econômicos e danos sociais, jamais vistos.

Tal fenômeno vem afetando e alterando o mundo vivido da população em vários aspectos. Observa-se que a vida das pessoas que vivem em áreas vulneráveis em periferias urbanas está atravessada por esses eventos, potencializado, no caso do Brasil, por problemas pré-existentes como o uso inadequado do solo urbano, a falta de planejamento urbano e de fiscalização, entre outros. Tudo isso rebate no aumento da vulnerabilidade e na diminuição da sustentabilidade e, por conseguinte, estão a exigir muito das pessoas.

Na realidade, o Brasil deveria ter avançado, por meio de ações e programas de mitigação de muitos problemas ambientais para se prevenir das consequências do aumento dos efeitos das mudanças climáticas, antes destas terem atingido o patamar que alcançaram atualmente. Como tal não se deu, as pessoas no seu cotidiano, vivenciado por estes impactos, precisam empreender grandes esforços para enfrentar as transformações, seja construindo novas conexões espaciais, novas formas de lidar com este “novo normal” ou com os riscos advindos da vulnerabilidade elevada.

A experiência de viver o aumento da intensidade dos fenômenos torna-se enorme desafio para as pessoas, especialmente por não se conhecer e não saber lidar com tais situações limites, muitas das quais traumáticas. Com frequência o cidadão é convocado a se adaptar em vários aspectos, a alterar as rotinas e a criar novos laços e maneiras de interagir com os lugares e os ambientes.

## **Considerações Finais**

A frequência e o aumento da intensidade dos problemas ambientais atuais lançam importante alerta para o planejamento ambiental, que precisará acelerar suas ações criando programas para diminuir os efeitos

das mudanças climáticas, acelerar a solução dos velhos problemas de uso do solo, adaptar as cidades às novas circunstâncias, além de criar ações emergenciais de apoio aos danos causados aos cidadãos pelos eventos extremos. O desafio do desenvolvimento na contemporaneidade vem se tornando maior, na medida que os gastos com os prejuízos advindos dos desastres ambientais vêm se tornando uma barreira aos investimentos públicos, atualmente reduzidos, destinados ao bem-estar econômico e social da sociedade. Tais situações ocasionadoras de perdas materiais, muitas das quais totais, representam danos incalculáveis para inúmeras famílias atingidas e para a vida dos cidadãos.

A Geografia Humanista encontra-se ciente de sua relevância, estando refletindo sobre os fenômenos que atingem de forma inequívoca a condição humana. Há também uma reflexão desafiadora: repensar a aplicabilidade do planejamento ambiental tendo em vista o contexto em que vivemos caracterizado pelo aumento da complexidade e pela rapidez com que as transformações ocorrem nos lugares e no espaço geográfico.

## Referências

AGUIAR, Tereza Coni. **Planejamento Ambiental: o Desafio da interação sociedade/natureza.** Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2016, 272 p.

AGUIAR, Tereza Coni. **Rio de Janeiro: um olhar sobre o desenvolvimento em harmonia com a natureza.** Rio de Janeiro: Outras Letras, 2022.

CHARLES, Príncipe de Gales. **Harmony. A Revolução da Sustentabilidade: um novo olhar sobre o mundo.** Tradução de Sabine Holler. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

ONU-Organização das Nações Unidas. ONU NEWS **Relatório da ONU revela aumento alarmante nos efeitos da mudança climática.**

Disponível em <https://news.un.org/pt/story/2023/04/1813222>. | ONU News: . Acesso em: 19 out.2023.

ZAGO, Mayara; OLIVEIRA, Julyana. **Artista espalha blocos de gelo gigantes por Londres para alertar sobre aquecimento global.** Disponível em: <https://revistacasaejardim.globo.com/amp/Curiosidades/noticia/2018/12/artista-espalha-blocos-de-gelo-gigantes-por-londres-para-alertar-sobre-aquecimento-global.html>,2018. Acesso em: 01 out.2023.



**CASA,  
CORPO E  
LUGAR**







# FILOSOFIA, ESPAÇOS, OCUPAÇÕES, GEOGRAFIAS: CORPOS E LUGARES PARA ALÉM DOS CÂNONES

Georgia Amitrano

## **Apresentação**

A escrita filosófica no espaço geográfico, algo a ser pensado. Afinal, de que espaço e geografias falamos? Onde esses conhecimentos tangenciam? Quem fala? São estas questões que motivam essa escrita. Todavia, antes de explorar essas indagações que permeiam esse texto, é necessário falar de um espaço, melhor, lugar, dessa que transita, ou tenta transitar por entre dois mundos das Humanidades.

Em um texto antigo, me refiro a cadáveres, lembrando que não são apenas os cadáveres frescos que guardam segredos sobre sua vida e sua morte. Há na antropologia forense a possibilidade de dialogar com a história e de se comunicar com fantasmas. Entes que deixaram de



habitar esta terra, mas coabitam os espaços geográficos com os vivos.

Esses espectros que nos rodeiam são aqueles que dão o tom dessa escrita, pois nos rondam e assombram. Vozes ocas que dizem de algo, alertam sobre aquilo que fingimos não ver. Conseqüentemente, assombrados procuramos lugares de esconderijo, como se espectrais não atravessassem paredes. Mas os **monstros** reais sempre são de carne e osso.

Na esteira dessas vozes ecoadas, falarei dos excluídos. Excluídos estes que ocupam espaços nos quais um olhar específico os quer dizimar. Afinal, no intuito de apontar para a construção das relações estabelecidas por uma sociedade na qual há um ideário de “família, de estrutura que se apresenta como sendo aquela na qual vive o “cidadão de bem” médio brasileiro, posso apontar para dois conceitos chaves, a hipocrisia e a eliminação daqueles que denunciam a charlatanice dessa referida parte social que mata, nas diferenças que a morte implica (física, moral, social etc.). Esta denúncia nos prova, assim, um olhar característico de uma determinada condição inautêntica de ser no mundo.

Na tentativa de autenticidade, corpos são eliminados. Daqui começo a desenvolver um pouco deste olhar da filósofa frente aos espectros que, geograficamente, se prezenciam diante de nós. Onde analisarei, por um lado, a inautenticidade dos que buscam eliminar àqueles que estão marcando seu selo no mundo; e, por outro, as vozes dos fantasmas, seus rastros e pegadas encontrados nos espaços lhes querem roubar.

## **O gozo alheio e um espaço pernicioso na hipocrisia social**

Volto-me às sentenças de Albert Camus (1942), que definiria a condição humana diante do absurdo do existir em um mundo desarrazoado, no qual a única verdade

está na falta de sentido dado àquele que nasce e vive. Afinal, perecemos, e o mundo, a despeito de nossa finitude, permanece. Onde a condição humana brotar como uma possibilidade real de afirmação do próprio sujeito. Em outras palavras, em um mundo desprovido de razão e sem qualquer forma de abstração, é possível construir um destino marcado unicamente pela impressão humana.

A marca da própria condição é, portanto, o **absurdo**: esse sentimento revelador da inexistência de uma razão de ser, a clareza do divórcio perpétuo entre homem e mundo. Ou seja, a constatação de que, de um momento a outro, a vida aparece como sendo irracional, visto que esta pode ser-nos arrebatada a qualquer instante, sem o nosso consentimento. Este sentimento sempre presente, à nossa espreita, é capaz de provocar a compreensão consciente do tempo e da vida; e, diante da falta de sentido do mundo, deste grande absurdo que acomete a humanidade, resta-nos saber o valor da vida, se esta vale ou não a pena ser vivida. **Mas a que preço?**

É sobre esse preço, e brincando com as palavras, sobre o apreço de se buscar algo inatingível, que vou criticar os saltos, talvez epistemológicos, ou não, que acometem uma sociedade que se funda em sujeitos que vivem na hipocrisia e não na vontade de marcar o mundo com seu próprio selo. O que resta, portanto, são condições de existir inautenticamente, e não a existência. Em tais condições, o que se vê é a escolha por uma vida (inautêntica) marcada por simulacros de vivências, nos quais o que importa não mais é o sujeito que vive; antes, aquele que observa a vida e faz juízos morais desprovidos de qualquer análise real sobre si mesmo ou sobre o gozo do outro.

A ideia de mundano e profano se unem, assim, como pretextos falsos mecanismos/dispositivos para criar empecilhos para uma existência plena do Outro. Escolhe-se **um algo** de virtuosidade, o qual se encontra focado em relações abstratas nas quais os sujeitos negam aos demais suas escolhas, seus saberes e seus desejos, se

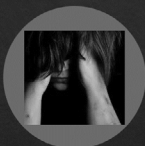
marcar um lugar no mundo. Partindo, então, deste olhar no qual *Eros* deixa de pertencer ao *Kosmos* (beleza, ordem, organização, harmonia) ou ao *Kairós* (oportuno), tornando-se parte de um falso *Kaos*, a cor da pele, o regionalismo, a nudez e a sexualidade emergem não tão somente como marcas de um profano que impera nas mentes dos moralistas que buscam ascensão social e pseudoespiritual; antes, estes corpos são espaços geográficos degenerados que devem ser extirpados, se não com um cogumelo nuclear, com a zono que propicia a imersão de sujeitos suicidas e, em muitos casos, de assassinos. De certo modo, podemos pensar que a presença do sagrado não se extinguiu nos tempos modernos, apenas se tornou imanente, determinando novas condições para a experiência “religiosa”, a qual, na nossa contemporaneidade, se torna, desde a possibilidade de um apelo à natureza em seu aspecto mais ecológico, como uma vontade de manutenção de um *status quo* moral em detrimento do gozo do outro.

E o gozo do outro incomoda, aturde, molesta, introduz um desejo que pode ser o do moralista, mas o qual ele se nega a declarar. O moralista, assim, profana, mais que aquele ao qual ele acusa ser profanador, haja vista o corpo do outro, como espaço geográfico do pecado, se torna o expoente do gozo alheio e da perversão (em seu sentido perverso comum) e do desejo oculto instaurado no discurso do falso moralista. Assim é que toda a *nudez deverá ser castigada*. Mas *Nudez* é para além do corpo despido, está no nu da cor da pele, desnuda do eurocentrismo e travestida da escravatura, está no feminino que se irrompe, no cis ou trans, tendo ambas, nudez a morte, por possibilidade.

Esses são corpos nus. Exemplos do corpo como espaço de perversão daquele que o exclui, espaço de crime, assassinato, mutilação, desterritorialização desse **Outro**.

É, todavia, a partir de minha análise do feminino que outros corpos especializados emergem nesse trabalho.

## Corpos que existem



NINGUÉM VÊ NO CORREDOR DOS PRÉDIOS A MULHER MALTRATADA



NINGUÉM OLHA PARA OS CORPOS NEGROS NA CIDADE PARA ALÉM DO MEDO



NINGUÉM RESPEITA A TRAVESTE E A MULHER TRANS POR UM MERO MEDO E DESCONHECIMENTO

Ora, ao analisar-se a ideia de usar o corpo como espaço e, concomitante a isso, fazer esse corpo desaparecer, esquecemo-nos que nada some geograficamente por completo. Afinal, sejam as narrativas ou sejam os escombros ou os fósseis, os rastros estão dados. Daí falar em corpos e lugares para além dos cânones, nada mais é que perseguir rastros, pegadas deixadas por nomes apagados, desnaturados, invisibilizados. Nomes que, na desnaturação e apagamento, perdem o artigo feminino **A** inerente às **Mulheres** no plural; ou ainda, perdem suas subjetividades na medida de suas cores, de suas orientações sexuais ou performatividade de gênero. Sujeitos e corpos da exclusão, como o **A** perdido do feminino — que tem na gramática brasileira a identidade comprometida na generalização, absorção, no engolfar do masculino. Assim como o **A**, tantos outros ficam perdidos nos espaços, como objetos invisíveis e dos quais não se deve falar.

No entanto, entre rastros e apagamentos, esses sujeitos não desaparecem, existem, mesmo que apenas em pegadas. Mais que isso, eles, na infinidade de possibilidades que possuem, se expressam, justamente na

tentativa de apagamento e invisibilidade, seu **Ser-outro no mundo**. Um mundo que se mantém na inautenticidade dos que excluem, não na dos excluídos; estes, contrariamente aos que tentam lhes apagar o corpo como existência, buscam marcar o mundo com seu selo.

Me volto aqui aos fantasmas ainda no corpo quente da vítima. Afinal, sempre nos deparamos com as enunciações da história dos vencidos e vencedores, dos visíveis e dos invisíveis. Os vencedores prescrevem a moral, inviabilizam conhecimentos, queimam espaços geográficos, corpos especializados são destruídos. Mas falar dos vencidos é como chamar os fantasmas e fazer um conto de terror. Um terror que se dá, para além dos matagais fechados, pois está narrado e acontecendo nas nossas portas, praças, estradas etc.

Portanto, falar desses corpos é falar de um terror perpetrado a partir de exclusões que possuem cheiro, cor, gênero e história. Isso me impele a apontar para os modos de percepção ou representação dos nossos tempos, nossos espaços e de como esses corpos, diante das diferentes formas que a uma história a ser recontada pode ou não tomar, existem e persistem.

Dito isso, sou obrigada, já que falo de um espaço brasileiro, de me voltar ao Colonizador.

Como filósofa que sou, me volto ao velho Husserl e seu conceito de uma Europa que não se apresenta como um espaço físico; antes, em um sentido maior, ultrapassa o continente europeu e caracteriza o sujeito colonizado como um **Outro** apartado da outridade inerente aos sujeitos. Um **outro** às margens do europeu, cristão e “ocidental civilizado”. Tal sentido de **outro** aqui apregoado já constitui uma violência clara nesse modelo de representação, modelo que, nos corpos femininos, ainda são marca indelével.

Volto-me, portanto à Gayatri Spivak, em “Pode o subalterno falar?” (Spivak, 2010). Ora, essa obra, para além de densa, nos apresenta o **Outro** na figura da subalternidade. Donde poder-se falar para fora de

um exemplo único, bem como sua análise nos ajudar a compreender a situação dos trabalhadores e imigrantes de países de ditos “terceiro mundo”. Para além, a mulher (e aqui amplio a Mulher para toda forma feminina), que ainda ocupa uma posição ambígua, entre o abismal e o abissal. Não apenas o **feminino**, mas todos os corpos vilipendiados no espaço desterritorializado da Europa colonizadora. O geográfico desses subalternos está entre a garganta de onde tudo jorra, o caos, e aquele que tudo devora, o abismo. Está entre do monstruoso e do enigmático. Estes termos congêneres da geologia, o abissal e o abismal, emergem como local do terror, próximo ao terreno incapaz de luzes penetrarem. É como um solo pantanoso no qual o espectro, esse fantasma dos sujeitos vulnerados, aparece; haja vista o fato de a questão a reivindicação de direitos dos sujeitos mortificados pela lógica do colonizador não ser o único ponto; antes, quer-se mostrar como se inviabilizou a existência de determinadas formas de vida, retirando-lhes as subjetividades e, por conseguinte, seu caráter humano. Assassinos sem assassinos é o que temos, e isso tanto no campo do corpo físico chegando aos epistemicídios.

O **Outro**, na tentativa de ser apagado de sua existência, é colonizado e caracterizado pelo discurso do colonialismo Europeu. Depreciado, todavia, deixa os rastros. Esse **Outro**, assim, se mantém como corpo vivo de sua terra e sua geografia, tal qual a husserliana, ultrapassa os mares. Um corpo vivo. Sua terra não é apenas um país ou continente, seus mares não estão indicados nos mapas. Para além, e junto também, o corpo próprio é geografia, é cultura, é existência; não a inautêntica do colonizador, mas a autenticidade de existir no mundo a ele totalmente desarrazoado.

O colonizado é apresentado pelo colonizador como uma população degenerada, e com bases em teorias raciais, sexuais e de gênero; para além de mostrar toda sua ignorância e arrogância, sem falar do medo dos fantasmas vindouros, o colonizador abona sua culpa por

meio do ideário de conquista sobre o corpo do outro, e isso em todos os seus aspectos, sejam eles sociais e/ou culturais. É o indiano Homi K. Bhabha (1998) que nos faz atentar para uma relação mimética. Assim,

a mímica constitui uma das estratégias mais ardilosas e eficazes do poder e do saber colonial, pois se mostra ao Outro como fonte de inspiração para a imitação, a cópia e conseqüentemente para a relativização da cultura subalterna (Neves; Almeida, 2012, p.125).

É por essa razão que a necropolítica tem cor, raça, gênero. São corpos especializados a serem destituídos de seus territórios, ou seja, destituídos de seus próprios corpos. Mebembe, na seção intitulada “Necropolítica e ocupação colonial na modernidade tardia”, assevera que as violências vivenciadas pelos povos colonizados não são fatos pretéritos, são atuais. Todavia, assinalo aqui como essa intervenção está, simultaneamente, contida em uma esfera corpórea com recortes de gênero e raça. Não obstante, os recortes também são espaciais na geografia territorial brasileira.

Muito embora a ocupação colonial fosse uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico; esta intencionava, também, inscrever sobre aqueles corpos um novo arcabouço de relações sociais e espaciais. Daí, uma pseudo elite, mediana do “cidadão de bem” intentar resgatar esses controles na falsa moral que lhe cabe, pois isto lhe mantém na intenção original, a saber: regramentos sobre propriedade, classificação de pessoas, extração dos recursos naturais, juntamente com a construção de um novo imaginário cultural e moral.

## Considerações

O que de fato se realiza, não é tão somente, como se houvesse um “apenas” pudesse a exclusão espacial. O que se tem de fato é terror. Esse sentimento que torna os

homenageadores daqueles que querem destruir. Afinal, o terror ainda é a “homenagem de rancorosos à comunidade dos homens”, como dizia Albert Camus. Onde a questão ainda se dá na dualidade entre a impossibilidade de muitos serem enxergados como sujeitos, sequer se pode pensar em humanidade para fora do homem branco hetero cise europeu. Os demais, depender da necessidade pragmática daquele que domina, sequer são vistos como seres cuja vida é válida. ‘H’omem, um conceito que se torna cada vez mais caduco na medida em que homens no plural são eliminados, bem como, mulheres, nas suas possibilidades, os gêneros variados, etnias, culturas são olhados como partícipes do Ser. De fato, são **Seres-outros** passíveis de eliminação, nas mais variadas formas, que ultrapassam a física

Donde entendermos que a Colonização não acabou, a geografia é outra, mas o colonizador ainda se destaca. Todavia, este mesmo colonizador necessita de objetividade e legitimidade para eliminar os corpos. E numa perspectiva ainda propositiva, falamos em tempos de século XXI. Como completar esses genocídios em um mundo no qual os corpos são fantasmas falante.? Essas vozes ecoam, queiram eles ou não. O extermínio é espacial, físico, social, cultural, mas a resistência se dá, espectralmente se mantém.

Os espectros estão vivos ainda, suas pegadas emergem nas areias, seus múrmuros saem dos pântanos. Melhor, espectrais que geram filhos! E nossos ouvidos escutam o clamor e acompanham os descendentes desses fantasmas.

Finalizo com uma poesia de Conceição Evaristo. A fala poética desta mulher negra traz consigo muitas outras formas de se olhar para nossos espaços, corpos, e muito para fora dos cânones arcaicos que querem calar os fantasmas que os atormentam.

Vozes-mulheres  
A voz de minha bisavó



ecoou criança  
nos porões do navio.  
ecoou lamentos  
de uma infância perdida.

A voz de minha avó  
ecoou obediência  
aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe  
ecoou baixinho revolta  
no fundo das cozinhas alheias  
debaixo das trouxas  
roupagens sujas dos brancos  
pelo caminho empoeirado  
rumo à favela.

A minha voz ainda  
ecoa versos perplexos  
com rimas de sangue  
e  
fome.

A voz de minha filha  
recolhe todas as nossas vozes  
recolhe em si  
as vozes mudas caladas  
engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha  
recolhe em si  
a fala e o ato.  
O ontem – o hoje – o agora.  
Na voz de minha filha  
se fará ouvir a ressonância  
o eco da vida-liberdade.

(Evaristo, 2017, p.24-25)



## Referências

BHABHA, Homí.K. **O local da cultura**. Trad: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de LimaReis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1942. EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. 3.ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução Renata Santini. São Paulo: N1 edições, 2018.

NEVES, Cleiton Ricardo e ALMEIDA, Amélia Cardoso. A identidade do “Outro” colonizado à luz das reflexões dos estudos pós-coloniais. **Em tempos de Histórias**. PPGHIS/UnB, 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.





# REVISITAR A CASA-CORPO BACHELARDIANA: DA TOPOANALISE AO COMPLEXO DE JONAS

Gabriel Kafure da Rocha

O poeta vai mais fundo ao descobrir com o espaço poético um espaço que não nos prende a uma afetividade. Sem considerar a afetividade que colore um espaço, seja triste ou pesado, de que se expressa, expressa poeticamente, a tristeza é temperada, o peso é aliviado. O espaço poético, uma vez que é expresso, assume valores de expansão. Pertence à fenomenologia do ex. (Bachelard, 1993, p. 206)

Num primeiro momento, o presente texto tratará dos temperamentos da casa suscitados pelo voltar a casa, ou seja, essa proposta de revisitar a casa foi o sentimento que tive quando retornei à Universidade Federal do Piauí (UFPI) após sete anos desde a conclusão do mestrado para o XII Seminário Nacional sobre Geografia e Fenomenologia

(SEGHUM), ao que agradeço imensamente pelo convite dos professores Doutores Eduardo Marandola Jr. e Gustavo Silvano Batista.

Com isso, hei de dizer que aquela casa com a qual me deparei, tinha um traço no mínimo inovador do que me das minhas memórias das paisagens acadêmicas: estar junto com pesquisadores da Geografia Humanista, pela qual a fenomenologia uniu à filosofia.

É interessante então, que na medida em que isso me fez sentir em casa de uma nova maneira, um novo mundo se abriu, pelo menos para mim, de uma geografia que pensa a terra para além dela, por meio da casa, o que no mínimo, em suas interdisciplinidades, me pareceu um novo fenômeno.

Nas relações possíveis e desafiantes de pensar Bachelard no âmbito da geografia, muitos *insights* me ocorreram pelas contribuições e leituras dos textos dos colegas que antecederam ao evento, por meio do dossiê da Revista Kalagatos “Sentidos fenomenológicos e hermenêuticos da casa: habitar experiências-limite” o qual tive contato por ter sido responsável pela editoração/diagramação do mesmo.

No evento do SEGHUM narrei um pouco da minha jornada em torno da busca de minha casa natal, onde literalmente nasci, na cidade de Popayán na Colômbia. Na medida em que para Bachelard, casa onírica e casa natal se dialetizam constantemente na nossa busca pelo lar, posso dizer que sonhei muito mais na minha vida onírica com prédios do que com casas, ainda que um dos pontos mais altos de minha infância tenha sido mirar de uma varanda a beira do mar na restinga de Lobito em Angola.

Se “todo o passado vem viver, pelo sonho, numa casa nova”. o topoanalista registra sua reflexão numa perspectiva histórica, mas se distancia da psicanálise, porque a infância que ele concebe não é um período que devemos gastar, devemos antes criar “uma infância permanente” porque

a infância “conhece a felicidade de sonho que mais tarde será a felicidade dos poetas”. Para Bachelard, esta felicidade é inseparável do mundo dos objetos e lugares; antes de “conhecer o infortúnio dos homens”. A criança conhece a felicidade de estar em um espaço íntimo que está de acordo com os sonhos e prepara, permite, muito mais do que provoca, a criação imaginária. (Pire, 1967, p. 83)

Cheguei a morar em sítios que foram extremamente marcantes na minha adolescência, justamente pela proximidade com a terra e a natureza. Tanto que meu sonho ao vir morar em Petrolina era morar na beira do rio, num sítio, acabei morando quase na beira do rio, mas no centro da cidade, de todo jeito sinto que encontrei o meu lar após idas e vindas, após um complexo de marinheiro que estava sempre em trânsito pelo país e pelo mundo. Descreverei esse movimento de ir e vir, dentro e fora, casa-rua, por meio da tensão topofilia e topofobia, tentando chegar a uma resposta bachelardiana no complexo de Jonas.

## **Da casa ao mundo: aspectos solares da topofilia**

Nosso campo de exame tem a vantagem de ser bem delimitado. Queremos examinar, na verdade, imagens muito simples, as imagens do espaço feliz. Nossas investigações merecem, nesta orientação, o nome de topofilia. Pretendem determinar o valor humano dos espaços de posse, dos espaços defendidos contra forças opostas, dos espaços amados. (Bachelard, 1993, p. 18)

A análise topológica no estilo de Bachelard é usada para examinar as imagens retiradas de fontes filosóficas e literárias, tanto em suas expressões metafísicas quanto concretas. Isso revela espaços cada vez mais fundamentais na ontologia do espaço do ser e do ser

do espaço. Em um sentido concreto, podemos dizer que essa proposta nos leva ao conceito de lar. Para Bachelard, o desdobramento do sentido de bem-estar e afeto em relação a casa é a topofilia, sendo assim, a topoanálise da topofilia é o estudo sistemático dos níveis e lugares de afeto que nos trazem sentido à vida.

“Comparando os locais vivenciados com a topologia relatada, podemos estabelecer as, preferências de valoração destas habitações e o catálogo topo-analítico de cada autor.” (Therrien, 1970, p. 29)

Considerando então que a topofilia é um aspecto solar da psiquê humana, pode ser resultado justamente dessa interdisciplinaridade provocada pelo conceito, não é à toa que Yi-Fu Tuan também faz um extenso uso do mesmo. Tuan explorou essa ideia em sua obra, destacando como os seres humanos desenvolvem conexões profundas com locais, e como essas conexões influenciam nossa percepção do mundo e nosso senso de identidade.

Nesse sentido, ao defender a originalidade do conceito em Bachelard também voltar a algumas impressões das contribuições geográficas para interpretações bachelardianas da casa nos levam a pensar que não só a casa é o lugar de nosso afeto, mas também heterotopias da cidade e da rua. Um exemplo disso é como o binômio casa/rua também visto no âmbito de uma sociologia do imaginário, é nada mais do que a mesma relação entre interior e exterior que Bachelard evocava.

A poética do espaço de Gaston Bachelard provê importante elementos para a entendimento da casa e da rua, pois o autor reflete profundamente sobre a dimensão da casa enquanto imagem de segurança e intimidade, evidenciando caminhos de descrição e compreensão da dimensão espacial da experiência por meio da imagem da casa. Ademais, a obra de Bachelard propõe uma ruptura com a separação entre conceitos como memória e imaginação, interior e exterior, intimidade e vastidão evidenciando a complexidade que interrelaciona e intrinca

tais conceitos que, apenas dialeticamente relacionados permitem-nos ter um vislumbre dos fenômenos que se manifestam. (Vaz, 2023, p. 14).

Desse modo, a casa nos faz ressignificar o mundo, nosso contato é fenomenológico na medida que não objetificamos a casa e conseguimos senti-la como ressonância do que pensamos. Sentir a casa é transformá-la, de certa forma, em poesia, ou pelo menos inspiração para nossa volta do mundo em nossa rotina diária trabalho-rua-casa.

A partir então dessa impressão, gostaria de relatar agora um novo lado das casas que encontrei junto aos pesquisadores da geografia fenomenológica, algo que já havia sentido por meio de uma crítica as casas que já passei, principalmente aquelas cheias de grades para se proteger: a topofobia.

## **O lado escuro da lua: Topofobia**

A delimitação rígida de Bachelard entre as partes superior e inferior da casa reforça a topofobia subjacente no meio de sua topofilia. A distinção também traz consigo implicações para a nossa compreensão da agorafobia. Como sabemos, a casa do agorafóbico assume uma centralidade incomparável, de tal forma que os lugares fora do mundo natal são caracterizados não apenas como deficientes, mas também indutor de ansiedade. Tendo considerado como Bachelard divide o espaço da casa em diferentes níveis e camadas, desejo agora considerar como esta gestão da 'entidade obscura' é jogado no mundo de forma mais geral (Trigg, 2016, p. 128).

Assim como em Bachelard as sombras podem ser consideradas essenciais para o entendimento dos lados esquecidos e recalçados da psiquê humana, em Dylan Trigg, a Topofobia parece interpretar a ideia da sombra da



sombra, ou seja, algo que associamos como a ideia de que se a Lua representa o feminino, então o lado escuro dela se apresenta como a sombra do noturno. Isso se desdobra na visão bachelardiana da casa, intimamente relacionada com o corpo, desde a ideia habitarmos nosso lar em si, mas por não estarmos muitas vezes contentes com nossa condição, tentamos nos mudar constantemente, numa espécie de fuga de nós mesmos.

Entende-se que na medida em que a casa é a intermediadora entre memória e imaginação há uma ligação imanente da casa como protetora da escuridão da noite, ou da sombra da sombra como falamos anteriormente. Com isso, a figura das sombras da casa revela também, de certo modo, desde os medos mais infantis em nós, até mesmo o que Trigg, trata de um âmbito da questão da ansiedade.

O que parece muito relevante dentro da perspectiva de que após esses dois anos de pandemia, pudemos sair de um confinamento com o que há de melhor e pior de nós e de nosso lar. Um aspecto talvez impensado por Bachelard, seria o dos fantasmas da casa, que segundo Trigg, é um dos aspectos heterotópicos da visão de Foucault sobre Bachelard.

Nesse sentido, o tempo do lugar vivido e as memórias estão sempre em uma descontínua afirmação, como em “Memórias do Lugar”

Ao libertar a materialidade do inconsciente, o lugar vivido é apresentado como tendo uma unidade inerente e própria. A implicação é impressionante: o tempo perde sua intimidade privilegiada com a memória, à medida que lugar prova ser o absorvedor mais eficaz do nosso passado. Com efeito, para Bachelard, a retenção da memória não perde a sua vitalidade, precisamente graças à o poder de retenção do lugar. O tempo, por outro lado, é aquilo através do qual a memória está dispersa. As memórias podem muito bem estar imóveis para Bachelard, mas a sua dependência no corpo é, no entanto,

fundamental, como ele escreve evocativamente (Trigg, 2013, p. 12).

Na medida em que o tempo bachelardiano da casa nos guia para noites pacíficas, é importante não ignorar também os pesadelos. Curiosamente, em *A poética do Espaço* ele faz uma associação ao drama ontológico, dizendo que:

Neste drama da geometria íntima, onde devemos viver? O conselho do filósofo de entrar em si mesmo para se situar na existência não perde o seu valor, o seu próprio significado, quando a imagem mais flexível do “ser-aí” acaba de ser experimentada no próximo, o pesadelo ontológico do poeta? Notemos que este pesadelo não se desenvolve com muito medo. O medo não vem de fora. Nem é feito de memórias antigas. Ela não tem passado. Também não tem fisiologia. Nada em comum com a filosofia de tirar o fôlego. O medo aqui é ser ele mesmo. Então, para onde fugir, onde se refugiar? Para onde poderíamos escapar? Em que asilo poderíamos nos refugiar? O espaço é apenas um “terrível exterior para dentro”. E o pesadelo é simples porque é radical. Intellectualizaríamos a experiência dizendo que o pesadelo é constituído por uma dúvida repentina sobre a certeza do interior e a clareza do exterior (Bachelard, 1993, p. 197).

Talvez nessa passagem possamos imaginar Bachelard em seu apartamento institucional de 25 metros quadrados em Paris, e nisso sabemos que o filósofo procurou desmesuradamente na imaginação uma saída desse problema espacial. Precisamos frisar, que dentro dessa percepção, a casa se torna um elemento também tão importante quanto fogo, terra, ar e água, porque a casa é o quinto elemento: o corpo.

Aqui, Bachelard se enfurece contra a esfera do cósmico escuridão em favor de uma noite que

está disponível para o lar [...]. Sua linguagem do lar é contra o mundo, contra a noite, contra o exterior é um testemunho de sua genuína topofilia, um amor que beira uma ansiedade igualmente volátil (Trigg, 2016, p. 68).

É como se, entre outras coisas, Bachelard esteja procurando a paz para dormir, na medida em que a casa é o universo, a cama é a espaçonave desse cosmos, essa é justamente a tensão entre o dentro e o fora e as ansiedades nessa intersecção. Trigg sugere que surge daí uma noção de “agorafobia” referindo-se ao medo de espaços abertos, enquanto paralelamente uma noção de “claustrofobia” também tensiona o medo de espaços fechados. Disso, entende-se a mediação que Bachelard sugeriu como a casa enquanto espaço limite entre esses dois medos, criando uma tensão entre a necessidade de abrigo e a necessidade de liberdade.

Trigg nos guia então, junto com Bachelard, aos caminhos da topoanálise do porão, a representação do inconsciente, enfatizando como essa domesticação literal do inconsciente traz à tona o papel fundamental desse aspecto em nossa existência psicológica e espacial, sem distinção clara entre eles. A espacialidade, de acordo com Bachelard, não é meramente uma entidade geométrica, mas sim o meio através do qual o tempo é compactado e as memórias são preservadas.

Ao que parece então que esse binômio entre a topofobia e a topofilia se revela justamente no complexo do marinheiro que falaremos à frente.

## **A casa-corpo imaginária: O complexo Jonas**

“O Senhor fez que ali se encontrasse um grande peixe para engolir Jonas, e este esteve três dias e três noites no ventre do peixe” (Bíblia, 1995).

Após passar pela evocação de que a cama é como um barco que nos leva para o mar dos sonhos, podemos reinterpretar que a tensão entre a topofilia e a topofobia não é nada mais do que o complexo do marinheiro, ora, quando está em terra, pensa no mar e quando está no mar só pensa em voltar a terra.

Apesar de Bachelard não ter criado ou aprofundado esse complexo, é interessante que em Lautréamont ele comenta sobre complexos da vida marinha, aérea e terrestres, nesse sentido, as imagens evocadas no livro sugerem a *hybris* que misturam animais marinhos com barbatanas e animais alados. O que nos parece já uma *hybris* ao quadrado se pensarmos, por exemplo, na imagem de uma sereia com asas. “Lautréamont sonha, portanto, com uma síntese que permita enxertar, nas potências dinamogênicas da imaginação vital, valores intelectuais que receberiam audácia cortante e prodigalidade” (Gagey, 1969, p. 211-212).

De fato, essa dinamogenia é uma ruptura exponencial aqui que nos volta para a explicação entre a topofilia e a topofobia toma espaço então nas metamorfoses e transfigurações do fato de que Ducasse desejava ser um tubarão na água e um tigre na terra, ou especialmente uma síntese de alguma forma entre esses dois animais.

Em

G. Bachelard (1989b, p. 39) o Complexo da Vida Marinha pode, seguramente, ser identificado na frase de Isidore Ducasse, na qual o escritor afirma que desejaria ser “o filho da fêmea do tubarão, cuja fome é a amiga das tempestades” ou filho da fêmea “de um tigre” (Silva, 2023, p. 92).

O que nos remete novamente ao corpo como elemento, corpo híbrido aqui como aspecto da animalidade de habitar a terra. Ora, é interessante que nesse sentido, Gilbert Durand também desdobra essa ideia em um engolimento do pescador pelo peixe, ou seja,

uma imagem jonasiana de habitação também, na qual: “O peixe é quase sempre significativo de uma reabilitação dos instintos primordiais. É essa reabilitação que indica as figuras onde uma metade de peixe vem completar a metade de um outro animal ou de um ser humano” (Durand, 1997, p. 216).

É curioso que o complexo de Jonas é um capítulo importante de capítulo de Terra e os devaneios do repouso, inclusive esse capítulo é o que se segue ao Casa Natal e Onírica no livro de Bachelard justamente que faz a associação mais direta entre uma fenomenologia da casa e da terra. Neste capítulo, Jonas é descrito como “o sonho de viver realmente ‘em casa’, no ‘centro de seu próprio ser’, ‘em seu próprio vento’” (Bachelard, 1990, p. 104). Ora, não seria essa a solução do complexo do marinheiro/pescador? Frisa-se que Jonas era um pescador, e essa palavra, entre as línguas latinas, parece ter também uma raiz comum com a pesquisa. Logo, podemos dizer que de certa forma, como todo pesquisador é um caçador de informações, é também um certo contador de histórias que se metamorfoseiam em livros, e estórias que se transformam em aulas.

O que é mais interessante de todo esse complexo é justamente a ideia do devir-animal da casa materna, ao passo que Durand caracteriza esse fenômeno sob o caráter involutivo dos mistérios do devir, não é à toa que Durand (1997) chega a sugerir até um complexo do superjonas ou jonas ao cubo, que caracteriza justamente esse aspecto topofóbico de querer sair intacto dos problemas pelo quais somos tragados, o que se desvela no imaginário de histórias como a da chapéuzinho vermelho, que ao visitar a casa da sua vó, encontra a mesma dentro da barriga do lobo mau.

A questão aí, dentro da profundidade proposta por Bachelard ao fenômeno de Jonas, pode incorporar também a ideia dos visitantes à nossa casa. Será Jonas um visitante a baleia, como o cavalo de tróia foi um visitante aos troianos?

O cavalo de Tróia (como a baleia da Bíblia) não é um nome para designar os barcos dos gregos, esses barcos não eram os “cavalos” de Poseidon? E os historiadores, impressionados com todas as fábulas do Minotauro, perguntam-se se todos esses animais-receptáculos não serão Cenotáfios? (Bachelard, 1990, p. 136).

Essa é uma pergunta interessante que se descola de “Terra e devaneios do repouso” na medida que a baleia é também um labirinto, no âmbito da visita da casa bachelardiana enquanto também minha visita à filosofia e a geografia bachelardiana. Ora, num sentido mais profundo, Bachelard enxergou que há uma união provisória do masculino e feminino em Jonas, evocando a psicologia de Jung, uma volta à mãe que logo é expelida pela baleia para uma nova atmosfera.

Jonas ao entrar dentro da baleia, se tornou ele também uma baleia que abala a terra com seu balanço do mar, Jonas se androginizou nessa experiência de reunião com o feminino, com a casa-água. Com seus instintos de corpo-animidade, superou a tensão topofobia e topofilia, entre outras palavras: Jonas renasceu para-com sua casa onírica, adentrando ao mundo do imaginário e encontrando nele uma nova casa/refúgio. Deixo aqui então uma citação de Bachelard para finalizar nosso devaneio-manifesto:

Esquecem que Jonas é restituído à luz. Independentemente da explicação pelos mitos solares, há nessa “saída” uma categoria de imagens que merece atenção. A saída do ventre é automaticamente um regresso à vida consciente e mesmo a uma vida que quer uma nova consciência. É fácil relacionar essa imagem da saída de Jonas com os temas do nascimento real – com os temas do nascimento do iniciado após a iniciação – com os temas alquímicos da renovação substancial (Bachelard, 1990, p. 118).

Assim como Jonas, nós também renascemos na casa onírica da filosofia bachelardiana, como ele, aprendemos a engolir e sermos engolidos numa antropofagia, tal como várias pinturas Huni-Kuin expressadas no livro Makhu apresentado na 23ª Bienal de Arte de São Paulo, em que uma cobra gigante engole um ser humano e este se torna também uma cobra. Desse próprio arquétipico jonasiano, aquele que não quer engolir, padece, é um anti-jonas, por meio da geografia fenomenológica, da ecofenomenologia, podemos agora reler então o próprio Bachelard e a nós mesmos como um novo Jonas ou como a baleia, engolindo ou sendo engolido antropofágica e infinitamente na nossa poética do habitar.

## Referências

BACHELARD, Gaston. **A terra e os devaneios do repouso**: ensaio sobre as imagens da intimidade. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BACHELARD, Gaston. **A poética do Espaço**. 2. ed. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BÍBLIA. Tradução ecumênica. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1995.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. São Paulo: Martins Fontes, 1997

GAGEY, Jacques. **Gaston Bachelard ou la conversion a l'imaginaire**. Paris: Editions Marcel Rivière, 1969.

PEDROSA, A.; GIUFRIDA, G. (Org.). **Makhu - Coletivos de artistas Huni Kuin**. São Paulo: MASP, 2023.

PIRE, François. **De l'imagination poétique dans l'œuvre de Gaston Bachelard**. Paris: José Corti, 1967.

SILVA, Luzia. **Teoria Geral dos Complexos**: Imagens, Estereótipos e Obstáculos. 2. ed. São Paulo: Livraria da Física, 2023.

TRIGG, Dylan. **Topophobia: A Phenomenology of Anxiety**. Edition, illustrated. Publisher, Bloomsbury Academic, 2016.

TRIGG, Dylan. **The Memory of Place: A Phenomenology of the Uncanny** Ohio University Press, 2013.

THERRIEN, Vicent. **La Révolution de Gaston Bachelard en Critique Littéraire - Ses fondements, ses techniques, sa portée.** Paris: Éditions Klincksieck, 1970.

VAZ, Caroline. Entre a casa e a rua: Tensionamentos da pandemia de covid-19. **Kalagatos**, [S. l.], v. 20, n. 2, p. eK23028, 2023.







# PERMANÊNCIA NO MESMO OU TERRA DE ASILO? SOBRE A NOÇÃO DE CASA EM LEVINAS

Roberto Wu

É notório que “Totalidade e Infinito” de Emmanuel Levinas constitua uma empresa que avança em direção à exterioridade, motivo pelo qual polemiza com a esfera daquilo que corresponde ao “em casa” (*chez soi*) e ao movimento característico do egoísmo. Contra a tradição do Mesmo, em particular, a identificação do ser-no-mundo como morar ou habitar na forma da familiaridade proposta por Martin Heidegger<sup>1</sup>, o “em casa” possui certamente um tom crítico. No entanto, um olhar mais atento assevera que tal noção não é completamente rejeitada, mas deslocada a partir da ideia de intimidade, o que permitirá que a casa se torne um refúgio, um abrigo, uma terra de asilo.

---

<sup>1</sup> Foge de nossos propósitos discutir a relação Heidegger e Levinas além do tema da casa. Para um panorama da relação entre esses pensadores, ver Fabri (1999), Timm (2000) e Drabinski; Nelson (2014).

## Ser-no-mundo e a familiaridade da casa

Assim como ocorre com boa parte dos conceitos de “Totalidade e Infinito”, a noção de casa comporta uma ambiguidade se comparada aos seus usos na tradição filosófica precedente. Em especial, a fenomenologia heideggeriana atribui sentido central ao termo, a ponto de o conceito nuclear de *Ser e tempo*, o ser-no-mundo, implicar em seu significado, a própria ideia de habitação. O sentido de relação estabelecido na partícula ser-em remete à ideia de “morar, habitar, demorar-se em” (*wohnen, habitare, sich aufhalten*) (Heidegger, 2006, p. 54), preparando assim a tese de que ser-no-mundo pressupõe uma familiaridade com o mundo. Compreender o ser é comportar-se em relação aos outros entes a partir da existência. Tal tese se explicita gradativamente à medida que o leitor penetra na dinâmica circular da analítica existencial. No entanto, o ajuste compreensivo entre o meu ser e o mundo embasa a etapa inicial da analítica existencial apenas para colapsar-se em seguida. A conformidade a fins dos utensílios reflete-se em uma conformidade (*Bewandtnis*) que reúne e integra a série de destinações de uso. Apesar de cada para-quê (*Wozu*) poder se articular com outros para-quês, formando assim uma totalidade conformativa (*Bewandtnisganzheit*), há um para-quê primário (*primäre Wozu*) que não se confunde com a finalidade dos utensílios, já que implica o ser do próprio ser-aí, e que será mais bem descrito como um “em virtude de quê” (*Worum-willem*), que remete em última análise ao próprio ser-aí (Heidegger, 2006, p. 84). Por conseguinte, embora o ser-no-mundo designe desde o princípio um ajustamento a uma totalidade conformativa, ele também deve ser considerado como uma estrutura que, na cotidianidade, aponta para o fato de o ser-aí não ser de início um ser-todo (*Ganzsein*), já que o “em virtude de quê” ele existe não é algo resolvido.

De fato, há um jogo entre, de um lado, a imersão na cotidianidade, a familiaridade com certa totalidade

de entes e afazeres, e, por conseguinte, uma dispersão (*Zerstreuung*) em possibilidades mundanas (Heidegger, 2006, p. 172), e, de outro, a estranheza em relação ao próprio ser enquanto um projeto inacabado. A angústia se revelaria como a tonalidade afetiva fundamental que colocaria o ser-aí defronte a si mesmo, arrancando-o de sua familiaridade, de modo que o ser-em-casa (*Zuhause-sein*) cotidiano se converte em um não-ser-em-casa (*Un-zuhause*), ao lidar com o aspecto fundamental da estranheza ou do caráter inóspito (*Unheimlichkeit*) de ser (Heidegger, 2006, p. 189). Porém, tal como Levinas o interpreta, a modificação existencial que pode resultar da angústia recua diante do caráter inóspito da existência, ao reinstalar, após a decisão existencial, o ser-aí no centro das operações de significação, retomando a familiaridade de ser-no-mundo. Ao transitar apenas na temática do si, a analítica existencial se encerra nos limites da filosofia do Mesmo.

## Outra morada

Diante do que foi acima exposto, é lícito considerar que a ética levinasiana inclui a fenomenologia heideggeriana em seu ataque à filosofia do Mesmo. A separação entre o Mesmo e o Outro não deve ser concebida segundo os modos da subsistência, mas a partir da existência humana. Contudo, tal separação não pode ser alcançada a partir do Mesmo, pois a ampliação de seu domínio, ao incorporar toda e qualquer espécie de diferença em si, acaba por a eliminar. Por essa razão, o procedimento fenomenológico orienta-se sob uma perspectiva reversa: ao invés de partir de um ego ou de um si (em sentido heideggeriano), a investigação levinasiana busca os efeitos do Outro sobre mim. É sob essa perspectiva que podemos entender a recolocação do tema da familiaridade e da estranheza em Heidegger em outras bases. A familiaridade não se contrapõe à estranheza de meu próprio ser conforme

apresentado em *Ser e tempo*, mas passa a anunciar uma existência que não possui equivalência em relação à minha.

Embora a proposta de Levinas constitua uma ética, ao apresentar um princípio orientador das ações – o acolhimento do Outro, ela é simultaneamente uma fenomenologia, isto é, uma descrição de estruturas fundamentais subjacentes às interações entre as pessoas. Todavia, trata-se de uma fenomenologia *sui generis*, afinal, não descreve o mundo sob o ponto de vista de um ego, mas a partir do estilhaçamento dessa totalidade ajustada, que o encontro com o Outro impõe. Pelo motivo de que o Outro se nos dirige a partir de sua infinitude, nada mundano pode contê-lo, afinal, mesmo o meu horizonte compreensivo se revela insuficiente para apreender a sua expressão.

Desse modo, o acolhimento do Outro não é, de forma alguma, algo trivial. De fato, ele consiste na tarefa ética por excelência – a mais difícil de todas. Sendo absolutamente contraintuitivo, o encontro genuíno com o Outro só pode ser concebido após uma série de passos metodológicos.

De início, cada um de nós já habita um mundo, em uma relação de familiaridade, descrita justamente como um estar ou ser “em casa” (*chez soi*), numa referência direta à fenomenologia de Edmund Husserl e de Heidegger. Se o mundo deveria se revelar inicialmente para o eu como sendo “estranho e hostil” (Levinas, 2011, p. 23)<sup>2</sup>, não é isso que de fato decorre. O mundo se incorpora ao eu na medida em que este não o toma como algo alheio, e sim como uma extensão de si. A permanência (*séjour*) no mundo não é um comportamento fortuito que poderia ou não ocorrer na existência; antes, é a própria maneira em que o eu elabora a si mesmo enquanto tal. Como afirma Levinas (2011, p. 130), “a relação de mim comigo realiza-se quando **me mantenho** (*je me tiens*) no mundo que me precede como um absoluto de uma antiguidade irrepresentável”. A permanência assimila a alteridade do

<sup>2</sup> Adaptaremos ao português do Brasil os trechos citados.

mundo ao habitá-lo, ao “identificar-se existindo aí **em sua casa**” (Levinas, 2011, p. 24).

A expressão “em casa” não designa uma moradia fisicamente localizável, mas uma base a partir do qual exerço a minha existência enquanto poder, experimentando o mundo como uma totalidade familiar. “O ‘em sua casa’ não é um continente, mas um lugar onde **eu posso**” (Levinas, 2011, p. 24). O exercício do poder não é um mero efeito da permanência no mundo, senão a sua manifestação mais fiel. Porém, poder algo implica trazer algo à posse, isto é, tornar o ente disponível em meu horizonte de mundo. Nesse sentido, Levinas (2011, p. 24) afirma que “a possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a **maneira** do Mesmo”. Poder algo é elaborar o meu mundo, arranjar os entes e suas significações em uma totalidade articulada, e assim perseverar na existência na forma da familiaridade, mas também tomar os entes sob a perspectiva das minhas possibilidades.

A manutenção de si no mundo, que ocorre como posse e domínio, descreve a dinâmica de identificação do Mesmo, que é nomeada por Levinas de egoísmo. Esse termo indica o circuito do ego, o qual toma o eu como ponto de partida e de chegada de todos os envolvimento e comportamentos. Os outros entes são suspensos em sua alteridade ao serem incorporados em meu mundo sob a perspectiva do que eles podem oferecer. O egoísmo, que identifica o eu com a sua permanência no mundo, possui seus momentos constitutivos:

os ‘momentos’ dessa identificação – o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia – não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossatura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura (Levinas, 2011, p. 24).

Cabe salientar que a estrutura do Mesmo não descreve um equívoco existencial. Levinas fala explicitamente sobre a importância do eu: “a alteridade só é possível a partir de **mim**”, afinal, “é para que a alteridade se produza *no ser* que é necessário um ‘pensamento’ e que é preciso um Eu”, (LEVINAS, 2011, p. 26). É perceptível, portanto, que a ossatura do Mesmo não é apenas a ilustração de um possível comportamento meu, senão que designa momentos fundamentais de identificação entre mim e meu empenho no mundo. O decisivo é que esta estrutura de identificação não é considerada por Levinas apenas como um estorvo para o encontro com o Outro, senão um pressuposto para esse evento. Será inicialmente pela produção de uma interioridade que a transcendência do Outro poderá ser encontrada.

## **A ossatura do Mesmo**

A interioridade é inicialmente discutida por Levinas sob a figura da fruição. Diferentemente do ser-no-mundo heideggeriano, cujo anúncio do mundo se dá na forma de uma totalidade conformativa baseada nas destinações dos utensílios, a perspectiva levinasiana salienta a conexão fundamental que possuímos com as coisas de que fruímos. Vivemos de tais coisas, diz Levinas, como o que nos oferece prazer e gozo. Os exemplos são multifacetados, a fim de sugerir toda uma gama de atividades e comportamentos humanos: “vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc...” (Levinas, 2011, p. 100). Não obstante, todas essas coisas podem ser reduzidas à noção de alimento. Fruir e sentir prazer em algo é, em certo sentido, se alimentar dele. Nesse sentido, o alimento é considerado de modo amplo, como “meio de revigoração” em que algo outro se transmuta no Mesmo, ou seja, “uma energia diferente, reconhecida como outra, [...] torna-se, na fruição, a minha energia, a minha força, eu” (Levinas, 2011, p. 101).

A fruição mostra que a existência não ocorre em abstrato, mas envolve algo que me alimenta. Por conseguinte, Levinas concebe o existir como viver de alguma coisa, como uma fruição que possui um complemento, sendo que essa relação não é da ordem teórica, senão que da ordem dos vividos. Trata-se da indissociabilidade entre a realização do ato e do prazer que essa atividade produz: “a maneira de o ato se alimentar da sua própria atividade é precisamente a fruição” (Levinas, 2011, p. 101).

A intencionalidade da fruição distingue-se daquela que é típica da filosofia da representação, que toma algo exterior como objeto. Enquanto a representação busca apreender um dado objeto “como se ele fosse constituído por um pensamento, como se fosse noema” (Levinas, 2011, p. 120), a fruição pressupõe certa atividade que é corporalmente orientada e, assim, institui uma posição a partir do qual algo é fruído. Essa posição reconhece uma exterioridade, que, contudo, não deve ser confundido com a alteridade do absolutamente Outro, mas sim, com a de uma alteridade relativa. O alimento é uma alteridade relativa que é transformada em energia própria e, desse modo, incorporada na economia do Mesmo. Porém, os alimentos são encontrados “no espaço, no ar, na terra, na água, na rua, no caminho” (Levinas, 2011, p. 122), portanto, em um certo meio que é indeterminado, em relação ao qual nos encontramos mergulhados (Levinas, 2011, p. 123). Esse meio indeterminado, que se denomina elemental, é uma etapa fundamental na exposição de Levinas, afinal é na sua esteira que o tema da casa se anuncia mais explicitamente.

O elemento não possui forma, mas é nele que a interioridade se enraíza. Todo fruir é viver de alguma coisa, mas as coisas de que vivemos remetem a algum meio indeterminado a partir do qual surgem. O eu suplanta essa indeterminação ao criar um domicílio na indeterminação: “um campo por mim cultivado, o mar onde pesco ou onde atraco os meus barcos, a floresta onde corto madeira” (Levinas, 2011, p. 123). Conforme vimos,



essas atividades implicam uma fruição de si mesmas, de modo que nos alimentamos delas e delas nos sentimos indissociáveis. Em outros termos, o mergulho no elemento revela-se como sendo uma interioridade alcançada pela imersão.

É **interior** ao que possui, de modo que poderemos dizer que o domicílio, condição de toda a propriedade, torna possível a vida interior. O eu está deste modo em sua casa. Pela casa, a nossa relação com o espaço como distância e como extensão substitui-se ao simples “mergulhar no elemento” (Levinas, 2011, p. 123-4).

A casa não designa um aparato no mundo<sup>3</sup>, em meio a tantos outros lugares, em relação ao qual podemos nos despedir e voltar quando quisermos. Pelo contrário, ela indica que se está imerso no elemento, mas na forma do domicílio, ou seja, que o elemento só é suportável e elaborado em sua indeterminação pela criação de um âmbito de interioridade. Se o elemento não possui contornos, nem por isso ele deve ser tomado como o infinito, designação reservada para o absolutamente Outro. Em certo sentido, a conquista da interioridade provoca uma confusão entre o elemento e o infinito, ao se tomar aquele por este. Como assevera Levinas (2011, p. 124), é o elemento que “separa-nos do infinito”, já que tendemos a conceber este sob o aspecto da indeterminação.

Como refúgio do anúncio da indeterminação última – o há (*il y a*) – o eu se afirma em casa. O **há** nomeia “o reino dos deuses míticos”, “a dimensão noturna do futuro” (Levinas, 2011, p. 135), o puro anonimato do elemento e sua ausência de face. É nesse sentido que a dinâmica da felicidade da fruição deve ser concebida dentro da esfera do egoísmo, já que busca um sentido e uma

<sup>3</sup> Julgamos que Levinas não faz jus a Heidegger, quando afirma que “em *Sein und Zeit*, a casa não aparece à parte do sistema de utensílios” (2011, p. 163-164), sendo que os termos relativos à casa são empregados por este de um modo existencial (ex: *ser-em-casa, Zuhause-sein*).

estabilidade que não seja devorada pela indeterminação. “O consentimento primeiro – viver – não aliena o eu, mas mantém-no, constitui o seu **em casa**. A morada, a habitação, pertence à essência – ao egoísmo – do eu”, afirma Levinas (2011, p. 136). Formado a partir da extraterritorialidade, que se anuncia em cada alimento da fruição, a interioridade apresenta a possibilidade de acolher a revelação da transcendência a partir da “preocupação do amanhã” (Levinas, 2011, p. 143) que o **há** impõe. Recolhimento e representação são elaborações da interioridade, que

produzem-se concretamente como *habitação numa morada* ou numa Casa (*habitation dans une demeure ou une Maison*). Mas a interioridade da casa é feita de extraterritorialidade dentro dos elementos da fruição de que a vida se alimenta. Extraterritorialidade que tem um aspecto positivo: produz-se na doçura ou no calor da intimidade (Levinas, 2011, p. 143).

Sabe-se que para Levinas a revelação originária do Outro se dá na forma da doçura, que o pensador judeu franco-lituano associa à “doçura do rosto feminino”, portanto, à “luz do rosto” que lhe é conexas e à “graça feminina de sua irradiação” (Levinas, 2011, p. 143-4)<sup>4</sup>. O feminino nomeia aqui o desempenho de uma característica fenomenológica, sem nenhuma associação empírica com sexo ou gênero<sup>5</sup>. O recolhimento é um modo de contrapartida dessa revelação originária. Lemos em “Totalidade e infinito” que o recolhimento designa uma mudança atitudinal, não mais regrada pela fruição imediata e pela satisfação que pode proporcionar, já que “indica uma suspensão das reações imediatas que o mundo solicita, em ordem a uma maior atenção a si próprio, às suas possibilidades e à situação” (Levinas, 2011, p. 146).

4 A conexão entre a alteridade e a doçura não será a última palavra, pois Levinas localizará no âmbito da subjetividade um trauma (Levinas, 2023; Critchley, 2005).

5 Sobre o caráter polêmico do feminino em Levinas e as suas recepções feministas, ver Chanter (2003).

Não consiste em um efeito da casa no eu, senão que a casa se oferece como refúgio através do recolhimento. “Porque o eu existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa. O edifício só ganha significação de morada a partir desse recolhimento” (Levinas, 2011, p. 146).

Morar não é, de forma alguma, simplesmente instalar-se em alguma construção, mas produzir um espaço de intimidade que resista à indeterminação do *há*. Sem a mudança atitudinal da mera fruição das coisas do mundo para o recolhimento de si, o mundo não se revela como casa e refúgio. Há como que uma viragem na exposição levinasiana: se o Mesmo se caracteriza pela manutenção de si ao estar em casa, a própria noção de casa sugere, pela via do recolhimento, uma reversão de papeis. Para compreender esse gesto teórico, será preciso analisar alguns passos metodológicos.

Inicialmente, é preciso reconhecer que “o primeiro movimento da economia é egoísta, [...] não é transcendência, não é expressão”, significando com isso um trabalho que produz coisas a partir dos elementos e os deposita na casa como “bens-móveis, transportáveis, postos em reserva” (Levinas, 2011, p. 150). Esse primeiro movimento, entretanto, não esgota a dinâmica da casa. De fato, somos advertidos na sequência que “a casa que fundamenta a posse não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis, que ela pode recolher e guardar” (Levinas, 2011, p. 150). Ao invés de transmitir um sentido ativo de posse, a casa engendra um movimento inverso, já que nós é que somos “possuídos” por ela, na medida em que a sua “interioridade essencial” (LEVINAS, 2011, p. 150) se converte em uma primeira figura de acolhimento e hospitalidade no feminino (Levinas, 2011, p. 150). O que se descobre com o feminino é que a casa é o refúgio primevo, que manifesta um acolhimento latente. Se a casa é o lugar a partir do qual o envolvimento com o mundo se dá, sendo assim a condição da dinâmica do Mesmo, ela também indica simultaneamente uma hospitalidade que abriga o eu em seu empenho pelo mundo. A casa

converte a familiaridade com o mundo em intimidade, na medida em que aí se anuncia a alteridade por meio do feminino. Em certo sentido, o acolhimento a Outrem se prenuncia pela oferta de uma morada a mim.

Por conseguinte, esse eu que habita a casa se coloca de maneira limiar entre duas possibilidades divergentes. Não é fortuito que Levinas utilize a imagem de Giges como símbolo dessa temática: ao usar o anel, o seu portador habita tanto o mundo visível quanto o invisível. É o corpo que desempenha essa dupla função: “o corpo é a minha posse conforme o meu ser se mantém numa casa no limite da interioridade e da exterioridade” (Levinas, 2011, p. 155). Esse limite demarca a possibilidade de que o eu se consuma na economia do Mesmo, na fruição e posse dos entes mundanos, e assim que “o ser separado pode fechar-se no seu egoísmo, ou seja, na própria realização do seu isolamento” (Levinas, 2011, p. 166); mas também indica uma relação com o calor e a doçura que advém do feminino, intimidade de uma casa que acolhe. É no núcleo dessa ambiguidade que a hospitalidade ao absolutamente Outro pode ser de fato concebida.

O absolutamente Outro é transcendência e, desse modo, não se oferece à apreensão temática. Contudo, “a transcendência do rosto não tem lugar fora do mundo” (Levinas, 2011, p. 166), mas estabelece com este uma relação de traspassamento, já que “põe em questão o mundo possuído” (Levinas, 2011, p. 167). A hospitalidade, cujas raízes existenciais residem na intimidade da casa, abre-se para a dimensão do infinito do absolutamente Outro, motivo pelo qual “a ‘visão’ do rosto como rosto é uma certa maneira de permanecer numa casa ou, para falar de uma maneira menos singular, uma certa forma de vida econômica” (Levinas, 2011, p. 166). Nesse sentido, o empreendimento levinasiano constitui uma fenomenologia do sujeito ético, pois descreve como o eu se **sujeita** ao rosto do Outro, à transcendência.

A tarefa ética se coloca como algo que excede o que é dado no mundo, mas, ao mesmo tempo, não pode ser concebida sem ele.

Nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia, nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta a Outrem – a hospitalidade – é o fato concreto e inicial do recolhimento humano e da separação, coincide com o Desejo de Outrem absolutamente transcendente (Levinas, 2011, p. 166).

O conceito de casa envolve mais do que a relação entre possuir e ser possuído, pois passa a designar a relação própria com o rosto do Outro, isto é, a possibilidade mesma de que o encontro com o Outro ocorra como hospitalidade e não como violência. A casa fechada sugere um enclausuramento em si que repetidamente encarcera na dinâmica da posse. “Mas para que eu possa libertar-me da própria posse que o acolhimento da Casa instaura, para que eu possa ver as coisas em si mesmas, isto é, representá-las para mim, rejeitar tanto a fruição como a posse, é preciso que eu saiba *dar* o que possuo”, escreve Levinas (2011, p. 164). Destarte, o tema da casa completa o seu arco: é o lugar em que deposito posses, mas também o âmbito de um refúgio, a presença de uma ausência indicada pela intimidade do feminino, e que se mostra, finalmente, como a morada que me é indissociável e que, contudo, deve ser colocada à disposição do Outro. Em contraposição à tentativa de capturar e trazer o Outro à posse – o puro assassinio, eu “acolho outrem que se apresenta em minha casa, franqueando-lhe a minha casa” (Levinas, 2011, p. 165). Trata-se, como vimos, de uma possibilidade que se coloca em oposição ao fechamento do eu em seu próprio egoísmo: “a possibilidade para a casa de se abrir a Outrem é tão essencial à essência da casa como as portas e as janelas fechadas” (Levinas, 2011, p. 167).

As figuras recorrentes de sua ética – a viúva, o órfão, o faminto e o estrangeiro – indicam todas elas uma perda essencial e requerem, desse modo, um acolhimento que lhes permitam viver apesar de uma falta<sup>6</sup>. Concordamos com Bernasconi (2000) que, de todas essas figuras, é o estrangeiro que sintetiza a separação, que opera como condição do ético. O estrangeiro manifesta a perda da pátria ou, falando de modo mais radical, da casa. O encontro com “o Estrangeiro que perturba o ‘em sua casa’” (Levinas, 2011, p. 25), não é senão uma das várias figuras do estremeamento do egoísmo. Abrir a casa ao estrangeiro não é a substituição de uma casa pela outra, e sim, a partilha da doçura e do calor que me é primeiramente oferecido pela minha casa.

Todo o projeto de “Totalidade e infinito” enseja uma proposta metafísica, no sentido preciso daquilo que ultrapassa o âmbito da ontologia. Será a própria ética que permitirá pensar adequadamente a metafísica (o desejo pelo Bem), “um movimento que parte de um mundo que nos é familiar — sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o marginem ou que ele esconda —, de uma ‘nossa casa’ que habitamos, para um fora-de-si-estrangeiro, para um além” (LEVINAS, 2011, p. 19). Apesar de esse ser o propósito da obra, indicando um movimento da casa em direção ao estrangeiro, ao absolutamente Outro, vimos que não é tanto esse movimento que realizamos, senão o contrário: trata-se de abrir a casa, convidar o Outro e acolhê-lo na interioridade da casa. Em sua abordagem sobre o recolhimento, defrontamo-nos mais uma vez com o tema da estrangeiridade:

É um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para a sua casa como para uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma

---

<sup>6</sup> Além destas, é preciso considerar a figura do mestre, que retoma a falta constituinte de cada uma daquelas figuras sob a sua outra face, a do ensino. Quem perdeu algo ou alguém tem o que me ensinar. O discurso do Outro articula “a significação das coisas”, não de acordo com o que identidades que eu mesmo possuo, mas de acordo com “uma liberdade e um sofrimento” que não são meus (Bloechl, 2022, p. 100).

expectativa, a um acolhimento humano, em que a linguagem que se cala continua a ser uma possibilidade essencial (Levinas, 2011, p. 148).

Longe de ser apenas a base a partir do qual o meu poder sobre o mundo se origina, a casa revela, na análise da interioridade, uma intimidade constitutiva. Sendo terra de asilo, a casa oferece o refúgio que, inicialmente, se contrapõe ao indeterminado. Porém, a mesma casa que me acolhe dessa forma pode ser estendida e franqueada ao Outro, agora num gesto que não faz frente apenas à indeterminação, mas à tendência de perpetuar e ampliar a posse. Assim como a casa representa uma terra de asilo para mim, o franqueamento de minha casa acolhe o Outro como estrangeiro.

No encontro com o Outro, o mundo não é por mim abandonado, já que só posso me relacionar com ele no âmbito da economia. Porém, o Outro, enquanto transcendência, não pode ser contido pelo mundo, já que ele o extravasa em sua infinitude. Considerando-se que a casa (via corpo) se situa entre a interioridade e a exterioridade, compreende-se o motivo do encontro com o Outro ser descrito como um estremecimento do egoísmo.

## **Considerações finais**

Seguindo a seu modo o método da redução fenomenológica, Levinas reserva à casa – após uma redescritção de seu significado – um papel primordial em sua ética. Se a casa pertence ao horizonte do Mesmo e do egoísmo, nem por isso deixará de ser mobilizada em relação ao acolhimento do Outro. Se, por um lado, ela é o ponto zero a partir do qual se dá a expansão da posse do mundo, podendo chegar ao extremo de querer negar o Outro pelo assassinio, por outro, a casa descreve o âmbito de uma experiência primeira de alteridade – a intimidade do feminino. A esse respeito, Levinas parece

oferecer uma concepção mais complexa de casa do que aquela apresentada por Heidegger, ao mostrar outras dimensões correlatas (fruição, intimidade, feminino) que não são meras relações de conformidade, bem como uma estrangeiridade que não se reduz à estranheza de ser-no-mundo. Ao que parece, para Levinas, a tarefa não consiste tanto em habitar um mundo, quanto em encontrar nos meandros do próprio egoísmo a oferta de uma morada ao estrangeiro.

## Referências

- BLOECHL, Jeffrey. **Levinas on the Primacy of the Ethical.** Philosophy as Prophecy. Evanston: Northwestern University Press, 2022.
- CHANTER, Tina. In: BERNASCONI, Robert; WOOD, David (Ed.) "Feminism and the Other". **The Provocation of Levinas: rethinking the Other.** London: Routledge, 2003. p. 32-56.
- CRITCHLEY, Simon. The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis. In: KATZ, Claire; TROUT, Lara (Ed.). **Emmanuel Levinas. Critical assessments of leading philosophers.** London: Routledge, 2005. p. 69-82.
- DRABINSKI, J. E. & NELSON, E. S. (Ed.) **Between Levinas and Heidegger.** Albany: SUNY, 2014.
- FABRI, Marcelo. Hermenêutica e ontologia em Levinas. **Acta Scientiarum**, v 21, n. 1, p. 113-119, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit.** Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito.** Lisboa: Ed. 70, 2011.
- LEVINAS, Emmanuel. **Outro Modo que Ser ou Além da Essência.** Lisboa: Lisbon International Press, 2023.
- SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e alteridade.** Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.







# IDENTIDADE, POLÍTICA E EDUCAÇÃO





# NUMA ILHA, UM QUILOMBO, JUÇATUBA, MARANHÃO: LUGAR-FESTA-IDENTIDADE

José Arilson Xavier de Souza

Não me cabem nas mãos, fogem da bocaminha, na memória  
nem sei, **as identidades que tenho comigo, trago-as sob os pés,**  
hoje, **enxergando uma Terra-Ilha Maranhão.**

Esclareço, de pronto, que quando estou em trabalho de campo, é possível que me sinta como que incorporando as identidades das pessoas e dos lugares pesquisados, pelo menos por alguns instantes. Essa é uma sensação corporal, mas também espiritual, o que eu não arriscaria explicar com extensão. Talvez, o fato de que “os próprios geógrafos produzem identidades, de maneira mais ou menos consciente e voluntária, por meio de interrogações e práticas discursas que lhes são próprias” (Le Bossé, 2013, p. 231), me forneça pistas para melhor pensar essa sensação. Com efeito, acredito que caminhando pelo mundo adquirimos uma sabedoria de enxergar a Terra

com os pés. Hoje, meus pés repousam e se movimentam pela Terra-Ilha do Maranhão.

Quando jovem, no período escolar, já um apaixonado por Geografia, aprendi que uma ilha significava uma porção de terra cercada por água por todos os lados. Presentemente, encantado com o que a Geografia é capaz de fazer sentir, habitando a *Upaon-Açu* - ilha grande (**São Luís**) na linguagem dos indígenas Tremembé (Tupi-guarani) - estou, cotidianamente, cercado por ilha por todos os lados: um geógrafo, portanto, em condição insular. Nesta Terra, logo percebi o Maranhão como um estado de arte-cultura e lugares marcantes.

Neste texto, deslisaremos nossos passos por um desses lugares maranhenses: Juçatuba, uma comunidade quilombola pertencente ao município de São José de Ribamar que compõe, em conjunto com os municípios de São Luís, Paço do Lumiar e Raposa, a Ilha de Maranhão, nordeste brasileiro (Figura 1).

Proponho nas páginas que se seguem compreensões que terão Juçatuba como um lugar-festa-identidade,

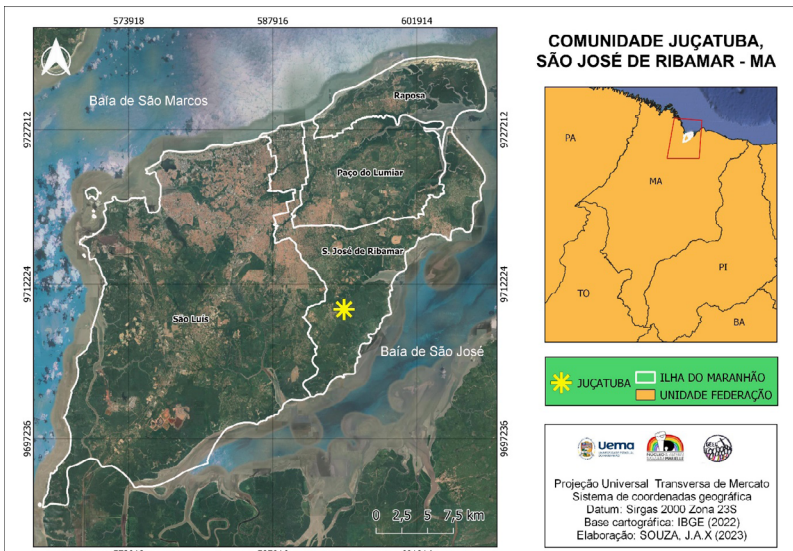


Figura 1: Mapa de localização de Juçatuba em referência à Ilha Maranhão  
Fonte: José Arilson, 2023.

ou seja, uma terra habitada de corpo e alma pelos seus filhos, que bem sabe enlaçar seus visitantes, e que expressa por meio de atos festivos parte significativa das suas identidades culturais: “aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais” (Hall, 2005, p. 8).

Dois trabalhos que orientei me fizeram ter tal imagem de Juçatuba. A saber: a) “Bumba Meu Boi da Comunidade Quilombola de Juçatuba-MA: elemento cultural de fortalecimento territorial”, um trabalho de conclusão de curso em Geografia da Universidade Estadual do Maranhão, São Luís-MA, produzido por Josimara Paixão Monroe Garcez (2022); b) “Paisagem religiosa e festiva de Nossa Senhora Mãe dos Homens, Juçatuba, São José de Ribamar/MA – um território quilombola”, uma dissertação de mestrado em Geografia da Universidade Estadual do Maranhão, São Luís-MA, produzida por Alex da Silva Pereira (2023).

Adotando a postura de fazer campo com os orientandos, tive a alegria de estar diversas vezes em Juçatuba e ali construir laços de amizade, que não só não se desfizeram com a finalização formal dos trabalhos citados, mas que me fazem, durante aqueles descuidos do pensamento, olhar pela janela de casa e lembrar dos momentos vividos naquela Terra, em especial das suas festas – moro em São Luís, há cerca de 30 km de Juça, no sexto andar de um condomínio residencial, o que contribui para que a minha imaginação escapula por aí, até lá. Importa a distância. Importa mais a aproximação. Juça para os íntimos: Juçatuba, um lugar para mim. Sem o anseio de me colocar como um nativo, mas como alguém que procurou escutar atentamente as pessoas (Geertz, 2017), problematizo Juçatuba por três expressões espaciais de identidade festiva, quais sejam: Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens; Bumba Meu Boi de Juçatuba; Recorda Juçatuba.

## Identidade e Espaço

Os fenômenos identitários e a noção de identidade seguem sendo desafiadores à ciência. A Geografia tem tirado proveito, sobretudo, das contribuições dispensadas pelas ciências humanas e sociais. As perspectivas teóricas são variadas. Na tentativa de avançar, os geógrafos têm investido em metodologias que lhes aproximam dos lugares, das pessoas dos lugares, das pessoas que são os lugares. A Geografia Humanista, ao se debruçar sobre as experiências humanas na terra, engendra abordagens teóricas e metodológicas que buscam capturar os sentidos e os espíritos dos lugares (Oliveira, 2012).

Neste ensaio, partirei do pressuposto de que os espaços nos quais transcorrem a vida humana são possuidores de identidade. Por ora, brevemente, sem o tom de revisão bibliográfica, levantarei três considerações gerais sobre o tema.

Primeira consideração: **identidade é um conceito cultural, tem caráter contextual e envolve construção social** (Hall, 2005; Le Bossé, 2013). Logo, a identidade não é dada biologicamente, ele se faz no curso da história, das relações sociais e políticas, das práticas simbólicas e discursivas, não sendo, por isso mesmo, algo fixo, coerente, completo. Quando nos referimos aos espaços, o raciocínio é o mesmo. As identidades espaciais, por mais naturais que possam parecer, dada a profundidade do poder dos grupos sociais envolvidos, são, na verdade, construções culturais, resultantes de um “jogo de identidades” que não cessa, um jogo contextual, aberto a novos conteúdos e de caráter dialético.

Segunda consideração: **toda forma de identificação supõe processo de diferenciação** (Hall, 2005; Le Bossé, 2013). Identidade implica questão de ser no mundo, mas também de não ser ou ainda de vir a ser. A palavra escrita, falada, rezada, cantada, politizada ou mesmo ocultada representa procedimento crucial aos projetos de identificação. É preciso que tenhamos em conta ainda

que ser é uma questão de ser-situado (Heidegger, 2005). O homem se situa e é situado no tempo e no espaço e, ao longo da história, foi entendendo que os lugares não eram iguais, uns eram mais atraentes, outros mais repelentes. A Geografia coube esclarecer esta questão. A própria tradição empírica da Geografia Regional aponta a “diferenciação de áreas” como metodologia de referência aos estudos. Entretanto, mesmo estudos geográficos atuais, ao que nos parece, acabam por reforçar as diferenças entre os lugares. Ao debater identidade e espaço, Martin (2005, p. 97) coloca que “identidade implica uma unidade ou igualdade indiferenciada, que constitui o ser essencial de uma entidade”. Assim sendo, é possível afirmar que ao lugar-entidade corresponde uma identidade (ou algumas) que funciona(m) como uma unidade ou igualdade indiferenciada, como escreveu o autor supracitado.

Terceira consideração: **as identidades do mundo vêm sendo perturbadas pelos efeitos da globalização e os territórios representam lócus material de resistência dos lugares** (Castells, 2018; Haesbaert, 2013). Se as identidades do mundo são postas em ritmos de mudanças muitas vezes conflitantes, são os lugares que sofrem os efeitos da globalização, devendo estes últimos se organizarem como territórios de luta. Sob os nossos olhos, o mundo recebe incessantemente novos elementos, o que pode gerar, de um lado, riquezas e, de outro, podem provocar desigualdades sociais. As formas do mundo são alteradas constantemente. A hibridização, o sincretismo, o multiculturalismo nos fazem perceber uma nova realidade. Mas ainda persistem o conservadorismo, o fundamentalismo, a indiferença humana. A distância espaço-tempo foi relativizada. Os lugares tateiam a coisa em busca de sobreviver e resistir. Viver poeticamente é um dos modos de resistência, o que não tem a ver com negar os conflitos nos territórios do mundo (Haesbaert, 1996). A festa, por força de uma imaginação criadora e



criativa, no que promete escapar de um cotidiano caótico, é uma das maneiras poéticas de viver (Claval, 2014).

Nos cenários em que se impõe, o poder da identidade reside nas discussões de cunho étnico, ético, estético, nacional, local, ambiental, religioso, sexual, entre outras frentes da vida em sociedade. As considerações levantadas estão longe de abranger a amplitude do tema. O que busquei foi realçar grandes questões sobre identidade e associá-las às intenções de um texto de cariz geográfico.

Agora, já situados na Ilha de São Luís, nos voltemos à:

## Juçatuba

Desde maio de 2007 Juçatuba é reconhecida como comunidade quilombola, remanescente de quilombos. O reconhecimento se deu pela Fundação Cultural Palmares (FCP), junto ao Ministério da Cultura, segundo artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º, da Constituição Federal de 1988 (Garcez, 2021).

O termo juçatuba remete aos “juçarais” (*eurterpe edulis* – fruto também conhecido como açaí em outras regiões do país) encontrados naquela Terra no início dos anos de 1700 por negros escravizados, homens e mulheres forçadamente trazidos por Portugal e que chegaram ali por meio de embarcações, fugindo do interior do estado, em especial da Vila de Icatu, separada de Juçatuba pela Baía de São José. Pelas boas condições que propiciava, incluindo água abundante, com porto na praia, hoje conhecida como Praia da Unicamping, as terras de Juçatuba se transformaram numa espécie de lugar-território de refúgio (Cascais, 2018).

Certamente, Juçatuba construiu identidades múltiplas ao longo de sua história, valorizando os esforços realizados para estruturar e animar a vida. E, hoje, o que seria ser um **satubeiro**? Essa é uma questão que a própria comunidade se coloca e faz com que o pesquisador reflita cautelosamente. Inclinado por tudo

que escutei, reconhecendo que outros eventos poderiam ser apontados como representativos da identidade de Juçatuba, ou mesmo outras festividades, a fim de refletir a pergunta, privilegiarei determinadas **expressões espaciais de identidade festiva**, apresentadas abaixo. São expressões localizadas no tempo e no espaço, com caracteres de referência e simbolismo capazes de reafirmar as identidades do lugar, revelando as suas singularidades e o poder de ligar as pessoas em torno do seu seio territorial.

### *Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens*

A figura 2 (a) me ajuda a comunicar que os meus pés estiveram em Juçatuba, e durante o Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens (Figura 2, b e c). Estava eu de frente à Igreja cuja toponímia reproduz o nome da santidade em tela, na qual o sagrado se manifesta, e é traduzido, em termos materiais. Dali, ou melhor, da Praia, é possível olhar e ver a cidade de São José de Ribamar (considerada pela Igreja Católica local como a terra do “padroeiro do Maranhão”), pela estátua do santo, fincada no centro ribamarense, próximo ao santuário.

Num exercício espacial rápido, reconhecendo a potência simbólica e atrativa do santo e do Festejo de São José de Ribamar, poderíamos admitir que os **satubeiros** não necessitariam de outra figura divina para lhes proteger. **Santa ingenuidade!** Apesar da proximidade, sobretudo por via marítima, a Terra-lugar Juçatuba **soube-fazer** aparecer a Sua divindade: Nossa Senhora Mãe dos Homens, mãe também das mulheres e da comunidade, uma matriz identitária espacial religiosa cotidiana e extraordinariamente eficaz. A devoção originária a Nossa Senhora Mãe dos Homens nos leva a Portugal, Lisboa, e em Juçatuba a Santa também é chamada de “Mãe da Mata”, “Mãe do Senhor de Negros Escravizados” e de “Nossa Senhora de Juçatuba”, revelando um quadro



Figura 2: Registros do Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens  
 a. Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homen; b. Procissão pelas ruas de  
 Juçatuba; c. Imagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens  
 Fonte: Organizado pelo autor, 2023.

identitário fortemente relacionado ao povo do quilombo (Pereira, 2023).

Secular (de 1870), realizado quase sempre no mês de outubro, o Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens corresponde a um evento que se enquadra no contexto e plasticidade do catolicismo popular rural. A programação envolve, seguramente, uma série de atividades religiosas (missas, ladainhas, caminhadas, procissões, leilões, entre outros), mas, o **todo do evento**, nos exige enxergar

outras movimentações, que se não podem ser vinculadas exclusivamente às questões do sagrado-religioso, tampouco podem ser totalmente desvinculadas destas últimas. Com isso, quero dizer que a festa merece ser pensada como um **continuum cultural** (Le Bossé, 2013), e não como o **sagrado versus o profano**. Mirando a festa por esta perspectiva, vai ser até interessante escutar a radiola de reggae fazer reverência a Nossa Senhora Mãe dos Homens – as radiolas são parte das paisagens dos festejos religiosos de comunidades negras rurais no Maranhão (Silva, 2016). Também não causará surpresa alguma encontrar um religioso entrevistado pela manhã na Igreja dançando um **reggae agarradinho** (modo maranhense de dançar reggae, aos pares) à noite, tomando uns **gorós** (bebida alcoólica). Assim como o lugar, as pessoas têm, ou descobrem, a depender dos contextos, múltiplas identidades. E ali, com sorte, o Boi de Juçatuba ainda pode dar o ar da graça, transformando a coisa em outra coisa, e as pessoas afetadas por aquilo.

Em Juçatuba, para o Festejo acontecer, bem como nos dias festivos, o nível de comunhão entre as pessoas é acentuado. A organização da festa transmite tal energia. A fé é vivida como uma poderosa força de mobilização e de unificação comunitária (Pereira, 2023). Baseado em vivências de campo, eu teria vários relatos para fazer a respeito desta assertiva, mas me deterei sobre só um: por ocasião do **leilão da Santa**, em 2021, resolvi acompanhar os **tiradores de leilão** (sujeitos que passam pelas casas recolhendo as doações feitas à santidade, entonando, quase sempre, vozes que destoam do convencional, ou seja, assumindo identidade outra) pelas ruas da comunidade e, uma questão me intrigou, ao que perguntei para um deles: “você fala com as pessoas que moram nessas casas todas?”. Segue o que foi, mais ou menos, a resposta que obtive, conteúdo recapturado do meu caderno de campo, agora transcrito: “com a maioria, sim. Mas a gente é uma comunidade pequena, o que quer dizer também que temos mais facilidade de ‘brigar’. Por

coisa besta, futebol, política, essas coisas. Mas agora é a festa, né?! O que tem a Santa com isso? Aí a gente bate na porta mesmo e pede em nome da Santa”. De tal episódio, é possível, então, afirmar: eis um ato identitário-festivo-religioso magnífico. É como se a festa tivesse o poder de corrigir danos do dia a dia (Claval, 2014).

### *Bumba Meu Boi de Juçatuba*

No Maranhão, desde o século XVIII, é intensa a cultura do Bumba Meu Boi: uma espécie de folguedo, dança dramática, que implica diretamente na vida dos brincantes e da população em geral, tocando, sensivelmente, nas questões de pertencimento e identificação. Festa popular relacionada à divindade e festejos de São João, chama atenção pelas performances, que se hoje ganham valorização turística, em outrora foram duramente perseguidas, sobretudo pelo toque dos tambores rituais, tidos como “coisa de negro”.

Em resumo, o enredo da brincadeira conta que “Catirina”, esposa de Pai Francisco, grávida, desejou comer a língua de Estrela, o boi preferido do dono da fazenda. Depois de relutar, por ser o vaqueiro de confiança do fazendeiro, porém, sabedor de que havia algo de sagrado no pedido de uma mulher grávida, Pai Francisco resolveu atender a esposa e roubou o boi, lhe arrancando a língua. Raivoso, percebendo que o boi agonizava, o fazendeiro determinou que se encontrasse a pessoa que fez aquilo, pedindo ajuda até aos índios, descobrindo, daí, que tinha sido o Pai Francisco, já escondido na floresta. Encontrado, veio a confissão de Pai Francisco e a decepção do fazendeiro, que contratou um médico, que nada pôde fazer pelo boi, bem como não conseguiu fazer o padre convidado para interceder na situação. Foi aí que Pai Francisco disse que conhecia um poderoso pajé, capaz de ressuscitar o boi. Convocado, o pajé logo disse que tudo dependeria da fé de todos. Empunhando um maracá, o pajé rezou, dançou e invocou

os encantados da floresta, ressuscitando, assim, o boi. Feliz, o fazendeiro perdoou Pai Francisco e deu-se início a uma grande festa na região, com pessoas dançando ao redor do boi (Padilha, 2019).

Em Juçatuba, quem faz a festa é o Bumba Meu Boi de Juçatuba (Figura 3, a e b), o “Batalhão de Prata”, um boi de **sotaque de matraca** (performance musical engendrada por um conjunto de matracas, também conhecida como **sotaque da Ilha**, por predominar nos bois da Ilha de São Luís), que entre os meses junho e julho se apresenta na comunidade, mas também em outros **arraiais** (ambiente preparado para o acontecer festivo ou a própria festa).

Fruto de uma promessa relacionada a um conflito de terra, fundado em 1979, por José Vitório Monroe e Sr. Aroldo, o Boi de Juçatuba tem empreendido toadas (cantigas instrumentalizadas) que valorizam a história do lugar, das pessoas, as belezas naturais e a cultura, com destaque à religiosidade (Garcez, 2022). Neste contexto festivo, não raro Nossa Senhora Mãe dos Homens é louvada como memória espacialmente praticável (Martins, 2005) pelo Boi.

O cantor e compositor Galvão (Figura 3, c) é uma das pessoas símbolos do Boi de Juçatuba. Conhecido por letras que lançam luz sobre a essência da comunidade durante o período junino, para muitos corações, por vários arraiais, um dia assim já entoou:

Aceite o convite, venha me visitar  
 Moro em Juçatuba, município de Ribamar  
 No mês de junho, eu canto para São João, junto com meu povo, no  
 nosso Batalhão  
 No mês de outubro, a festa é religiosa  
 Nossa Senhora Mãe dos Homens, também é santa milagrosa  
 Na casa dos milagres, os meninos se ajoelham, e em silêncio,  
 contam o que aconteceu, reza uma prece e agradece a graça que  
 recebeu  
 E antes de voltar, tome um banho no mar  
 Na Praia da Moças, você pode mergulhar  
 Se olhar do outro lado, para São Jose de Ribamar.



Figura 3: Registros do Bumba Meu Boi de Juçatuba  
a. Ensaio do Boi de Juçatuba; b. Bumba Meu Boi de Juçatuba;  
c. Cantor Galvão

Fonte: Organizado pelo autor, 2023.

### *Recorda Juçatuba*

Na Ilha de São Luís, o reggae, desde a década de 1970, diz respeito a um surpreendente movimento cultural, influenciador dos modos de vida de parte significativa da população, em especial negra e periférica. São Luís, não por acaso, em alusão ao simbolismo da Jamaica (América Central, onde o reggae se originou nos anos de 1960), é tida como a “Jamaica Brasileira”. Por ora, cabe pontuar algumas semelhanças entre essas realidades.

Seja em Kingston, seja na **Jamaica** que se transformou São Luís do Maranhão, os regueiros carregam histórias de perseguição e muita resistência, contextos nos quais o próprio reggae pode ser compreendido como mecanismo de afirmação da identidade cultural da negritude e espaço de lazer (Silva, 2016). Também é fato que nas **duas Jamaicas** os amantes do ritmo se nutrem de músicas clássicas no universo do reggae, as **pedras** (como são conhecidas as músicas em estilo roots, cantadas em inglês e, sobretudo, por serem capazes de sacudir a **massa regueira**, fazendo estremecer os salões de reggae). É comum na Ilha a promoção de festas que têm como fundamento recordar os clássicos do reggae – músicas, bandas e cantores. Nestes cenários, vale dizer, “os desejos agora são recordações” (Calvino, 2003, p. 12).

Em Juçatuba, destaca-se o Recorda Juçatuba (Figura 4, a e b), festa de reggae que ocorre na comunidade desde 2017, geralmente no segundo semestre do ano. No **Recorda**, a paisagem ganha as cores do reggae, as pessoas vivem nova atmosfera social, **radiolas** (equivalentes aos *sound systems* jamaicanos; sistemas de som utilizados para a difusão do reggae) de outros lugares são convidadas para fazer a festa (leia-se “tocar as pedras”); daí, figurativamente, convém pôr o capacete e curtir as **pancadas**). Trata-se, pois, de uma festa fonte de significado e de experiência do povo, uma oração da comunidade (Castells, 2018), que quase sempre vai até o amanhecer do dia. E, no calor da noite, não impressiona quando os *Djs* pedem a proteção de Nossa Senhora Mãe dos Homens, afinal, se sabe muito bem onde se está.

Mas qual seria então a **pedra** que a comunidade de Juçatuba mais aprecia, isto é, aquela com a qual mais se identifica? Eis uma pergunta que não resisti para fazer. E, a *pedra, melô* (estratégia desenvolvida pelos maranhenses quanto à identificação de músicas cantadas em inglês por associação com trechos que lembram a língua portuguesa) que se sobressaiu foi a música Sweet



Caroline, do cantor jamaicano Mark Holder (Figura 4, c),  
que diz:

*Good times never  
seemed so good  
I've been inclined  
To believe they never would  
Oh, Sweet Caroline*

Fonte: Neil Diamond – Sweet  
Caroline Lyrics | Genius  
Lyrics, 2024.



Figura 4: Registros do Recorda Juçatuba  
a. Festa Record Juçatuba; b. Logotipo do Recorda Juçatuba;  
c. Cantor jamaicano Mark Holder

Fonte: Organizado pelo autor, 2023.

Sweet Caroline fala de “bons tempos”, de que é preciso acreditar em mudanças, mesmo que a vida tenha lhe feito ver diferente. Percebamos resistência neste conteúdo. Não importa se as pessoas saibam ou não a língua inglesa. Elas sentem a mensagem do reggae pelo corpo. Assim, a chave do entendimento reside no subconsciente, é mesmo como que uma viagem espiritual, como infere Silva (2016).

Assim, entre religiosidade, folclore e música como movimento cultural, tais identidades revelam **Satuba** (como também alguns moradores chamam Juçatuba) como um Brasil singular, orgulhoso de si, que reconhece a necessidade de continuar resistindo, que sabe lidar com as suas emoções e busca se livrar das perseguições e preconceitos, e o faz, extraordinário e esplendorosamente, festejando.

## Resultados Finais?

Certa vez, convidado para falar de outra dissertação que orientei na UEMA, finalizada em 2023, fui provocado pelo jornalista responsável pela matéria para tratar dos resultados finais da pesquisa. Naquela oportunidade, em síntese, o trabalho da aluna concluía que as pessoas (benzedeiras, benzedores e praticantes da cultura dos benzimentos) desejavam viver em paz em seus territórios culturais. Dissemos da **mágica do lugar**, do poder de crença das pessoas em tal saber e medicina popular, dos casos de intolerância religiosa e relatamos depoimentos alcançados em campo. Porém, não satisfeito, o jornalista nos requeria dados, **resultados concretos** da pesquisa, algo que sugerisse a comprovação das curas. Ele parecia duvidar da cientificidade do estudo feito. Nos bastidores, tivemos que lhe esclarecer que os estudos culturais seguiam lógicas e gramáticas específicas, não cabendo validação ou negação de fatos, e sim a interpretação dos fenômenos. Assim a gravação foi levada a cabo.

Tal experiência de gravação, sem dúvida, me marcou, como professor e pesquisador, tanto que agora a trago à tona, e por meio de outro trabalho, o agora lido. E dessa vez, também não apresento dados como resultados finais para discorrer sobre quem e como rezou, brincou boi e/ou dançou reggae em Juçatuba, na Ilha do Maranhão. Diante da complexidade do fenômeno abordado, e por escolha de um estilo de escrita, enxergo ser oportuno exprimir palavras versadas para resultar como finalização deste ensaio. Desta feita, escrevo:

### **Em Juçatuba,**

Com raiva amor,

**TOCA-SE TAMBOR**, tocam.

A pedrada rola **no REGGAE ROOTS**,

Coisa da negrada,

É o Boi, É o Boi, É o Boi...

As radiolas estremecem **NO FESTEJO DA MÃE**.

Nossa Senhora, bota o capacete.

**Na Terra-Ilha, Somos Países Chãos Flutuantes.**

Não, não caberiam aqui explanações que cansariam mais do que caminhar, caminhar, caminhar e não alcançar o lugar. Que se tome então estas palavras derradeiras como uma singela peça de amor ao lugar Juçatuba, como nos inspira escrever em Geografia Rogério Haesbaert (2017), com quem também aprendemos que somos responsáveis pelos lugares que nos cativam, e por aqueles que culti/cativamos.

Juçatuba cultiva e cativa pela espessura de lugar-festa-identidade que lhe é própria, algo revelado pelo sentimento de quem reza, de quem brinca de boi e de quem dança reggae como que para se salvar de um mundo caótico, e tudo ali, em uma terra socialmente construída ao sabor da resistência popular.

## Referências

CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis**. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de S. Paulo, 2003.

CASCAIS, Ednalva Luiza Garcês. **Movimento pendular entre São José de Ribamar e São Luís**: o caso do povoado Juçatuba. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Geografia). Universidade Estadual do Maranhão, 2018, p. 57.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**: a era da informação. São Paulo/Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2018.

CLAVAL, Paul. **A festa religiosa**. Ateliê Geográfico. Goiânia-GO, v. 8, n. 1, p. 6-29, 2014.

GARCEZ, Josimara Paixão Monroe. **Bumba Meu Boi da Comunidade Quilombola de Juçatuba-MA**: elemento cultural de fortalecimento territorial. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Geografia) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís-MA, 2022.

GARCEZ, Marcus Elicius dos Santos. Narrativa e cultura: a festa do Bumba Boi de Juçatuba/MA. **Dissertação** (Mestrado em Comunicação e Sociedade). Universidade Federal do Tocantins, 2021.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

HAESBAERT, Rogério. Território, poesia e identidade. **Espaço e cultura**, n.3. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, dez., p.20-23, 1996.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Geografia cultural**: uma antologia, volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

HAESBAERT, Rogério. **Por amor aos lugares**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes; Universidade São Francisco, 2005.

LE BOSSÉ, Mathias. As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. In: ROSENDAHL,

Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Geografia cultural**: uma antologia, volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

MARTIN, James. Identity. In: ATKINSON, David; JACKSON, Peter; SIBLEY, David; WASHBOURNE, Neil (Org.). **Cultural Geography**: A Critical Dictionary of Key Concepts. International Library of Human Geography 3, London - New York, I.B. Tauris, 2005.

OLIVEIRA, Livia de. O sentido de lugar. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de (Org.). **Qual o espaço do lugar?**: geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PADILHA, Antônio Francisco de Sales. **A construção ilusória da realidade**: ressignificação e recontextualização do Bumba meu boi do Maranhão a partir da música. São Luís: EDUFMA, 2019.

PEREIRA, Alex da Silva. Paisagem religiosa e festiva de Nossa Senhora Mãe dos Homens, Juçatuba, São José de Ribamar/MA – um território quilombola. **Dissertação** (Mestrado em Geografia). Universidade Estadual do Maranhão, São Luís-MA, 2023.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da. **Da terra das primaveras à Ilha do Amor**: reggae, lazer e identidade cultural. São Luís, Pitomba, 2016.



# COGNIÇÃO SIMBÓLICA E OS CAMINHOS DA GEOGRAFIA ESCOLAR NA SEMIÓTICA PEIRCIANA

Christian Dennys Monteiro de Oliveira

Este ensaio reflexivo sobre aprendizagem geográfica, via sistema escolar da educação básica/acadêmica, experimenta nossa aproximação com uma fenomenologia quase ignorada pela Virada Cultural pós-moderna. Enquanto “ensaio” — isto é proposta de exploração argumentativa — não está relacionado diretamente a um estudo sistemático desenvolvido para esta finalidade. Ao contrário, estamos aqui alicerçados pela própria revisão de outros estudos em que os edifícios teórico-metodológicos da fenomenologia e da geograficidade buscam a interação de olhares em vizinhança. Como se em uma metáfora do imaginário geográfico escolar, um espírito telúrico, buscasse fluência, fixação e sentido na materialização corpórea do sistema Terra.

Aqui vale projetar a representação da tríade analítica que a semiótica peirciana nos conduz, tornando didático e

significativo o pensamento geográfico; como se o desenho de triângulos favorecesse, sempre, a orquestração do entendimento de que qualquer fenômeno complexo tenha de partir de uma relação trinária. O que já esgotamos de constatar que em termos de monopólios e binarismo, o fenômeno complexo fica apenas “complicado” e a banalização da lógica se transforma em apologia da violência intelectual.

Após a caracterização da concepção fenomenológica peirciana — isto é, advinda do filósofo Charles Sanders Peirce (1839-1914) — como base fundante da filosofia sob experiências subjetivas, esse breve texto vai lembrar dois trabalhos sistematicamente organizados no espaço acadêmico, articulando a tríade semiótica educação escolar com a potencialidade instrumental do mapeamento cognitivo. Os ideomapas (ou mapas de ideias, associações e sentidos) tornam-se significativos e didáticos meios de instrumentalização geográfica, situando a compreensão saber-fazer docente em comunicação intersubjetiva como os saberes discentes.

## **Prelúdios da fenomenologia de Peirce para o saber geográfico**

A fenomenologia (ou *faneroscopia*) de Peirce se constitui em um conhecimento preliminar e indispensável à sistematização dos saberes. Peirce funda as bases de sua fenomenologia já como um intelectual maduro e capaz de reformular grande parte de seus postulados, por volta de 1902, quando também inicia a consolidação de sua classificação das ciências. Conforme a leitura de Peirce, feita pelo professor Ivo Assad Ibri, adentramos no campo semiótico, como em um prelúdio de aquecimento.

A Fenomenologia é a primeira das ciências da Filosofia, que possui mais duas partes, a saber, as Ciências Normativas e a Metafísica. Nessa classificação, fica clara uma hierarquia

entre essas ciências, fazendo com que toda a Filosofia se baseie ou tenha fundamento numa ciência da aparência, ou seja, daquilo que aparece para toda consciência e constitui para ela experiência. Essa ciência, Peirce denomina também Faneroscopia e, o fenômeno, *faneron*, procurando, de certa forma, distingui-la nominalmente de outras Fenomenologias clássicas da Filosofia, como as de Kant e Hegel. Sobre o que, enfim, aparece, afirma o autor: “[...] **por faneron entendo o total coletivo de tudo o que está de qualquer modo presente na mente, sem qualquer consideração se isso corresponde ou não a qualquer coisa real**” (Ibri, 2001, p. 67-68, destaques no original).

As ciências, para Peirce, dividem-se em três grandes classes: A **Matemática** está baseada em hipóteses e consequências, a **Idioscopia** em observações especiais e a **Filosofia** examina a experiência cotidiana. Dessa terceira grande classe científica, emerge o aparecer à consciência como um saber **faneron**, conectado à mente e ao que os seres humanos estão experimentando existencialmente.

Na concepção de uma teoria do conhecimento centrada pelo método do pragmatismo, Peirce conceitua a experiência como fator corretivo do pensamento e como um dos pilares de toda a sua Filosofia. A Faneroscopia – fenomenologia marcada por esse sufixo dos fenômenos mentalmente observáveis – propõe-se analisar as características do *faneron*. E faneron, portanto, é tudo aquilo que aparece, tudo o que se apresenta, desafiando nossas crenças, pela dúvida, pela inquirição da realidade vinda às nossas mentes. Quando chega à mente vira signo, ganha significação e pode se constituir em hábito. Quando está presente à mente é signo, podendo ou não corresponder a algo real. Aquilo que não pode ser pensado não poderá ter significado, isto é, não poderá ser signo. Eis aqui o encontro do pragmatismo (como método de pensamento) com a semiótica, a ciência dos signos que alimenta permanentemente nossas crenças



moderna no conhecimento ensinado (ou *ensinado*). Vale observar a síntese de Dourado (2018) feita no texto “Breve consideração sobre o pragmatismo de Peirce” e a triangulação original do pensamento pragmático reagindo à dúvida e buscando a crença por intermédio da construção do hábito. Diz o autor:

Nesse sentido, **“a crença é o estabelecimento de certo hábito que determinará como agiremos quando apropriadamente estimulados”**. Assim, corroborando Pierce, **“a essência da crença é a criação de um hábito e diferentes crenças se distinguem pelos diferentes tipos de ação a que dão lugar”**. Ademais, o objetivo último de toda inquirição nada mais é do que reaver um estado de graça, ou seja, o próprio motivo da inquirição é nos livrarmos do desconforto da dúvida. Pode-se perquirir como fixar a crença sem que caia novamente na dúvida. Ora, para tal inquietação, Peirce apresenta quatro métodos em “A fixação da crença”, a saber: o método da tenacidade, o método da autoridade, o método a priori e o método científico. [...] Pode-se ratificar que o pragmatismo **“é um método para determinar o significado dos conceitos, ideias, crenças, alegações, proposições etc., de qualquer coisa que pode agir como um signo”**. Assim, conforme Peirce, **“um signo, ou *representamem*, é algo que, sob certo aspecto ou de algum modo, representa alguma coisa para alguém”**. Enfim, corroborando Waal, **“para Peirce, a máxima pragmática é um critério de significação, não um critério de verdade”**. (Dourado, 2018, p. 320, destaques acrescentados).

O pragmaticismo – forma reelaborada que Peirce nos para distinguir o seu pragmatismo dos demais – nos conduz a pensar cientificamente por signos e mediações. E na busca constante deste diálogo cognitivo, sempre indireto, com as ferramentas mediadoras disponíveis no espaço-mundo geográfico podemos ressignificar conhecimento materializando nossos estudos existenciais

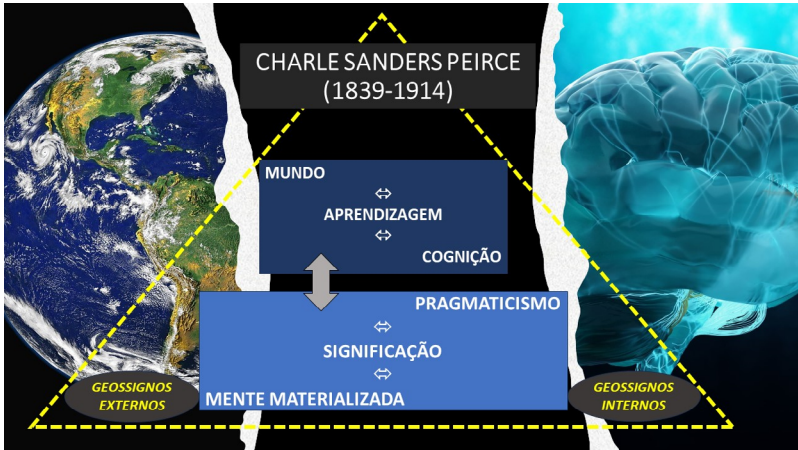


Figura 01 - Associação Esquemática: Cognição e Pragmatismo em Peirce  
 Fonte: Elaboração do Autor (2023).

em aprendizagem (Vidal; Ortega, 2015). É nesta direção que a imagem figurativa do cérebro humano pode associar cognição e aprendizagem da ideia de planeta azul, deixando nesta mediação aspectos pragmáticos (metódicos) e constantes incompletudes (falibilismos). A Figura 01, por analogia imagética, propõe pensarmos o **pragmatismo** em ato cognitivo relacional que, via o estudo geográfico dos signos – sejam estes internos (mentais) ou externos (fenomênicos) – torna-se capaz de articular aprendizagem e significação em permanente processo de interconexão.

Apartir da gradual construção da geografia humanista e cultural como uma ciência comunicacional, isto é, uma ciência aberta às linguagens e representações do mundo em *geossignos* ou conceitos, valores, vivências, relações, imagéticas criativas, podemos pensar um processo de permanente usufruto do pensamento de Peirce nas orientações de nossas investigações. Especialmente, quando escolhemos problematizar objetos densos de subjetividades e instáveis na abordagem acadêmica da geografia. O universo alegórico, artístico, educativo e marginal das festividades, carregadas de marcas mágicas

e místicas como os festejos carnavalescos compõe uma exemplificação direta deste tipo de objeto com densidade instável. Os carnavais brasileiros, latino-americanos e afrodescendentes em suas múltiplas ancestralidades e renovados pelo intercâmbio macrorregional do ocidente pós-cristão da bacia do Atlântico são capazes de desenhar uma representação ímpar desta situação. Em que medida o pragmatismo semiótico peirciano favoreceria a cognição simbólica na abordagem de sua aprendizagem significativa? Um movimento para manter o prelúdio e nos aproximarmos academicamente, no plano da pesquisa externa e interna ao universo escolar, pode ajudar em possíveis respostas até os resultados apontados nas considerações finais.

## **Cognição, Significação e *Mathergeografia* do Carnaval**

Um primeiro acesso à cognição simbólica, como capacidade de conversação com a geografia escolar dá-se do mundo culturalmente representado para a leitura social situada em condições de aprendizagem. E para fazer emergir o símbolo, como abstração de tantos outros signos dos saberes mundanos, os atos cognitivos de representação permitem e promovem a teatralidade sobre estes saberes mais significativos (Pavis, 2015). As festas, os ritos coletivos e celebrativos da existência comunitária, os eventos, portanto, que atualmente são reconhecimentos como patrimônio cultural imaterial, fundam um hábito social e fixam crenças no caos das incertezas. Seguindo essa orientação pragmática de C.S. Peirce, podemos perceber, descrever e interpretar o(s) carnaval(is) como um sistema emocional de pensamento-ação, didaticamente configurados no ensino-aprendizagem do que elites, econômicas e culturais, celebravam com sua tradição. O carnaval é uma reapropriação da cultura

dominante em jogos de burlescos e satíricos de imitação deformada.

Iniciamos a observação sistemática deste tipo de festividade pelo viés turístico cultural e comemorativo dos 450 anos de aniversário da cidade de São Paulo (2003-2004). Na ocasião, tivemos a oportunidade de organizar um projeto de pós-doutorado na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, para acompanhar os desfiles das escolas de samba do grupo especial, transformando as representações urbanas em enredos comemorativos. Tratou-se de um estudo sobre o Sambódromo do Anhembi como palco de hibridações culturais e reconstrução dos significados da pós-modernidade, no turismo cultural da cidade (Oliveira, 2007).

Anos depois, já na exploração dos meandros culturais do espaço simbólico devocional e suas interfaces vetoriais para consolidar escala de reconhecimento patrimonial (local, regional, nacional e internacional), passamos a trabalhar com o mapeamento cognitivo dos carnavais sul-americanos. No final da década de 2010 foram selecionadas cidades que expressavam marcas latinas do folguedo carnavalesco. Entre essas marcas, a sátira política, o uso infantil das tecnologias e a valorização de um passado ancestral condicionaram a observação de carnavais em Guleguaychú (Argentina), Concepción (Paraguay), San Juan de Pasto (Colômbia), Cajamarca (Peru) Recife (Brasil), para citar algumas das urbes analisadas.

O estudo foi impactado pela interrupção dos eventos programados, nas versões 2021/2022, em função da pandemia de Covid-19. Entretanto, não impossibilitou a renovação da pesquisa para inclusão de cidades do Caribe, Europa e África, no projeto renovado para o triênio abril/2023 a março/2026, sob o título “Espaços Simbólicos do Carnaval Atlântico: Mapeamento Cognitivo do Patrimônio Afro-Latino nos Polos de Religiosidade Turística”. Nesta fase de renovação, o vínculo entre

a moderna interface turística das folias e a natureza devocional (oculta ou revelada) nas formas de crença cultivada dos festejos emerge como destaque para a análise simbólica integrativa. Eis aí o pondo de conexão educativa que faz do Carnaval um complexo semiótico, capaz de fornecer significação ritual ao mundo teatralizado pela cognição simbólica dos grupos brincantes.

A síntese do que denominamos por *Mathergeografia*, reposiciona a geografia do carnaval ocidental como saber simbólico (Figura 02) em busca dessa cognição antes (aquém) e depois (além) dos sistemas escolares. Daí a compreensão de que os processos significativos de interação com o mundo dos fenômenos – uma *faneroscopia* reativa e criativa – não demande nem exija, diretamente, a mediação escolar. Os mediadores são os saberes simbólicos coletivos, a partir dos quais os sujeitos e objetos (docentes, discentes e mundo curricular) emergem em tríade relacional. É, portanto em um segundo momento que sistematização educativa deve encontrar as significações que são peculiares ao espaço escolar. É neste sentido que podemos afirmar em uma superação dos obstáculos epistemológicos, tal qual a perspectiva de conhecimento aproximado à racionalidade material de Bachelard (1996, 2008), que: as escolas de samba (e toda sua linhagem brincante) antecede as escolas de ensino básico. A nova questão para o saber simbólico geográfico (*mathergeografia*) é... como o espírito do saber que antecede pode guiar os rumos de renovação educativa?

A concepção de *Mathergeografia* foi demandada pela consideração simultânea de que o prefixo *mather* poderia situar a geografia em anterioridades tão “maternais”, naquela perspectiva de Eric Dardel (2011) sobre os elementos fundantes de uma pré-geografia, quanto “matemáticas”, pois a etimologia de *mathema* quer dizer: **conhecimento que se aprende**. A cognição sobre uma religiosidade turística que interconecta poéticas ameríndias e africanas a partir do legado teatral europeu exercita nesta modelagem simbólica



Figura 02 – Mathergeografia do Carnaval Ocidental  
 Fonte: Elaboração do Autor (2023).

dos carnavais atlânticos uma pré-geografia escolar. Os estudos que ainda estão dissecando, com essa coleta de signos festivos, são capazes de operar a simbologia de estandartes e alegorias imagéticas para cada complexo carnavalesco que delimitamos trabalhar. Isto é, elementos que simbolizam uma geograficidade simbólica das agremiações que hoje sustentam a festividade contemporânea.

São ao todo, nesta fase, 13 cenários: dois com acesso empírico, Torres Vedras e Santos, e 11 com observação virtual, via redes sociais e audiovisual: Salvador, São Luís, Nova Orleans, Veracruz, Havana, Porto Espanha, Dunkerque, Cádiz, Calabar, Bissau, Luanda. Em todas, contudo, o acesso às agremiações e dinâmicas brincantes mais representativos da força devocional (unindo atrativos de fé e festa) irão pautar a seleção de categorias para conceituação de cada mapeamento. Em linguagem semiótica, tal seleção de ícones e índices se fundem em representações codificadas por símbolos generalizadores dos carnavais em destaque.

## **Terceiridade e Símbolo na Geografia Escolar/ Acadêmica**

O sistema de classificação e análise dos signos na fenomenologia de Peirce perfaz um aprofundamento progressivo integração representante/representado, ampliando os mediadores indiretos dessa relação. Para cada nível de profundidade é demarcada uma escala de primeiridade, secundidade, terceiridade, cuja relação de representação do signo é viabilizada pela caracterização do ícone (forma mais similar ao objeto), do índice (forma de parceria com o objeto) e do símbolo (forma de codificação mais abstrata frente ao objeto).

Os signos alfanuméricos, que gerenciam a associação fundamental das grandes ciências da linguagem escolar (português e matemática), emergem como codificação simbólica. Entretanto, a tradição dos conhecimentos geográfico, como ciência moderna, forjou uma identificação de princípios espaciais, nos quais forma e conteúdo da realidade estivessem reduzidos a similaridade e a parceria exclusivamente como o mundo exterior. É daí que as formas elementares dos sistemas físicos da superfície terrestre se impõem como “naturalmente” antecessor a qualquer dimensão humana/humanista do conhecimento geográfico. Logo, as bases cognitivas mais convencionais da geografia – ao contrário da mathergeografia carnavalesca – se reduzem aos níveis de primeiridade e secundidade. Algo que torna confortável afirmar que um mapa centrado nas condições de representação em terceiridade, ou seja, com códigos menos icônicos e indiciais (incluído na delimitação de áreas terrestres), não seria propriamente um “mapa”, rigorosamente falando.

Pensando sobre a perspectiva semiótica, é preciso compor em detalhes o que viria a caracterizar as três faculdades e níveis de capacidade analítica em questão. Assim, no mundo fenomenológico somos instigados às

três formas de relação com o objeto de conhecimento, traduzidas em 3 capacidades:

1. A capacidade de ver e identificar certo objeto (primeiridade);
2. A capacidade de coletar a incidência de determinado aspecto por contraste e diferenciação (secundidade);
3. A capacidade de abstrair e generalizar aspectos do objeto em associação, tornando-os pertinentes como fenômeno ao sujeito (terceiridade).

As três faculdades, assim podem ser resumidas como **ver**, **focar** e **generalizar**. A própria vida cotidiana torna-se este espaço de observação e prática da fenomenologia, pois as categorias são categorias daquilo que a experiência torna possível. Assim, um pensamento significa um outro pensamento, tornando a ação do signo (ser interpretado em um outro signo) ininterrupta. O princípio de continuidade floresce da possibilidade de fluidez, referindo-se à generalidade. Peirce valeu-se do termo *synechism*, isto é, sinequismo, para nomear a doutrina da continuidade, reforçando a necessidade de tecer relações entre as partes, um contínuo que constitui a terceiridade.

Vamos recorrer aos estudos de Lucia Santaella (2002, 2004), especialmente no texto “Os significados pragmáticos da mente e sinequismo em Peirce”, a fim de observar como a filosofia de Peirce conecta sua leitura dos sistemas de signos em integração metodológica.

O sinequismo é definido como aquela tendência no pensamento filosófico que insiste na ideia da continuidade como de importância primordial para a filosofia. O contínuo, por seu lado, é definido como algo cujas possibilidades de determinação nenhuma quantidade de individuais pode exaurir (CP 6.169-170). Uma forma rudimentar de continuidade é a generalidade, visto que a continuidade não é outra coisa senão a generalidade perfeita de



uma lei de relação (CP 6.172). O sinequismo envolve vários aspectos, a saber, ontológico, metafísico e metodológico. Embora o objetivo deste trabalho seja o de colocar ênfase neste último, não seria possível entender a relação do sinequismo com o pragmatismo sem uma breve explicitação de seus aspectos ontológicos e metafísicos (Santaella, 2002, p. 98).

A ideia de sinequismo é pragmática e, portanto, conseqüente em uma cadeia relacional de fenômenos. Na geografia, tal ideia, pode encontrar melhor consistência mediante a espacialização dos conceitos de rede e de escala; ambos fortemente incluídos na perspectiva contextual da análise dos lugares e territórios em que se pautam os recortes ou focos de análise (Relph, 2012). Assim, ao se cobrar a contextualização de um fenômeno local, mesmo em estudos monográficos, estabelecemos a lógica das escalas, das redes de interação, fazendo sinequismo e criando o hábito interpretativo no caminho da continuidade como terceiridade metodológica (Peirce, 2015). Eis a como a autora se manifesta a respeito:

À luz do sinequismo, terceiridade significa continuidade, isto é, terceiridade relacional que implica a inter-relação das três categorias e sua coexistência dentro da terceiridade. Assim, a continuidade não deve ser compreendida como inteiramente desenvolvida ou levada ao limite da generalização. A continuidade é, isto sim, um estado deposicional que infinitamente tende a se espalhar. Isso é possível porque a continuidade possui, dentro de si, o princípio da descontinuidade, visto que a originalidade do acaso viola a conformidade de um evento ao governo estrito da lei. Por isso mesmo, leis são aproximações que retêm uma propensão ou disposição para adquirir novos hábitos ou continuidade (Santaella, 2002, p. 101).

A continuidade refletida pela perspectiva de fundamentação do conhecimento no **sinequismo** – e não nas

rupturas descontínuas que Peirce nomeava por **tiquismo** – fornece meios para pensarmos uma terceiridade capaz de conter e potencializar ícones e índices nas codificações elaboradas do processo simbólico. O que redimensiona imediatamente a tradição de uma leitura simplificadora dos mapas como “cartas espelho da realidade exterior”. Não se nega aqui um fundamento da geografia forjada por primeiridades e secundidades; apenas se lembra que diante das triangulações adiante estabelecidas (Figura 03), a dinâmica triádica está contida na Geografia, de forma equivalente a dinâmica do signo, incapaz de perder continuidade não só de seu objeto como também de seu interpretante. Afinal... representar algo precisa sempre representar para alguém. O que em tradução geográfico-escolar significa dizer que... o espaço geográfico para ser humano manifesta-se em formas cognoscente (significativas) até tornar-se representável como espaço cognitivo.

Adentremos mais diretamente na dinâmica triádica da geografia escolar e, adiante, nos aproximemos das barreiras que ainda limitam – e muito – a comunicação externa da cognição simbólica do espaço geográfico no sistema educativo.

## **As Tríades da Geografia Escolar**

Adentramos a parte central da reflexão sobre a cognição simbólica, buscando a chave dos desafios que orbitam a terceiridade como interpretação do espaço geográfico na escola/sala de aula. Cumpre lembrar que aqui não distinguimos referências mais específicas vinculadas aos modelos de ensino (presencial, remoto emergencial ou a distância) ou aos níveis de aprofundamento (básico, especial ou superior). Mas estamos cientes de que tais reflexões sobre a cognição simbólica só podem ser amadurecidas mediante a investigação das tríades em contextos específicos de análise, com a demarcação

desta e muitas outras variáveis. Aqui, preliminarmente, nos bastam as premissas objetivas das subjetividades que atravessam o triângulo padrão dos marcadores de funcionamento do espaço geoescolar.

Já examinávamos estes componentes da formação da espacialidade no ensino fundamental séries finais (atuais 6<sup>º</sup> e 7<sup>º</sup> ano), desde o início da década de 1990. Em 1993 defendemos a dissertação o “Qual o Sentido de Ensinar Geografia: um estudo do fenômeno geográfico na formação da espacialidade”, no Programa de Geografia Humana, sob orientação do Prof. Dr. José William Vesentini. Em 2010, na UFC, publicamos tais perspectivas articuladoras da semiótica peirciana em relação a fenomenologia existencial trabalhada por Merleau-Ponty. O livro “Sentidos da Geografia Escolar” (Oliveira, 2010) apresentou, em seu capítulo inicial (“Tato: Sentido Constituinte”), as bases teóricas desta investigação, em três dezenas de escolas paulistas; apontando para a necessidade de aprofundamento das relações professor/aluno diante dos níveis de compreensão do espaço – perceptivo, descritivo, interpretativo e interativo – que atualmente caracterizamos melhor como lugar-mundo



Figura 03 – Espaço Cognitivo resultante do signo triádico de Peirce  
Fonte: Elaboração do autor (2023).

em seus domínios de significação (Figura 03). Estávamos ainda tateando literalmente as bases semióticas da cognição.

Mesmo indicando a fragilidades acumuladas por um ensino da ciência geográfica progressivamente dependente de fatores externos da qualificação docente, discente e de infraestrutura escolar, o arranjo tridimensional das relações subjetivas dos atores didáticos – professores, alunos e comunidade situada no lugar-mundo – canalizam a expressão dinâmica (leia-se circular ou giratória) dos vértices dos triângulos associados à listagem de questões: como, quando, onde, por quem os signos, objetos e interpretantes, da geografia escolar criam suas razões e significações.

A dissertação e o livro mencionado abriram caminho para aquilo que o trabalho com as Oficinas Geográficas nos programas de licenciatura em Geografia da UFC foi refazendo paulatinamente. Trata-se de uma disciplina estratégica para condução da prática de ensino como componente curricular, apoiando atividades de estudos cartográficos, humanos, físico-ambientais e audiovisuais; neste caso, a Oficina Geográfica II, com a qual trabalhamos no curso de graduação.

Antes de exemplificar uma representação deste trabalho, na correlação entre as orientações didáticas, com aula de campo e transposição de um modelo de mapeamento cognitivo, vamos observar como questionamentos articuladores abre fomentam a triangulação das categorias semióticas em uma espécie de rotação dinâmica.

A figura seguinte enumera quatro perguntas desafiadoras ao processo escolar da geografia: a) **Que saberes geográficos forjam símbolos?** b) **Que parcerias se constituem para isso?** c) **Por que o foco escolar está no mundo ou no corpo discente?** d) **Por que a docência não se humaniza?** (Figura 4). O encadeamento fundamental das questões caminha das potencialidades do símbolo, como força interpretativa na expansão da geografia,

para os pontos de aprisionamento que desumanizam a docência geográfica como um profissional duplamente inferiorizado. O professor de geografia não é referência estruturante dos conhecimentos escolares, nem possui qualquer poder de ultrapassagem sobre velhas teses conservadoras que impedem a autonomia docente. A primeira demarca que sem o foco no aluno não é possível vencer as limitações da aprendizagem; e a segunda, fornece um permanente discurso ideológico de que a velocidade do mundo continua mantendo o saber docente em crescente defasagem.

O resultado dessas imposições ideológicas abre espaço para o professor, por sobrevivência duplamente experienciada no mundo e na discência (presente e passado), absorva caminhos curriculares de pulsão e repulsão de conteúdos, advindos da aprendizagem significativa da formação inicial. Um domínio desafiador das Ciências da Cognição que abrem na neurodidática um importante viés de operacionalidade docente (Gardner, 2003; Codea, 2019). Aliás, quanto mais for possível visitar a sala de aula como um estagiário de suas próprias ações e supervisões docentes, maior a

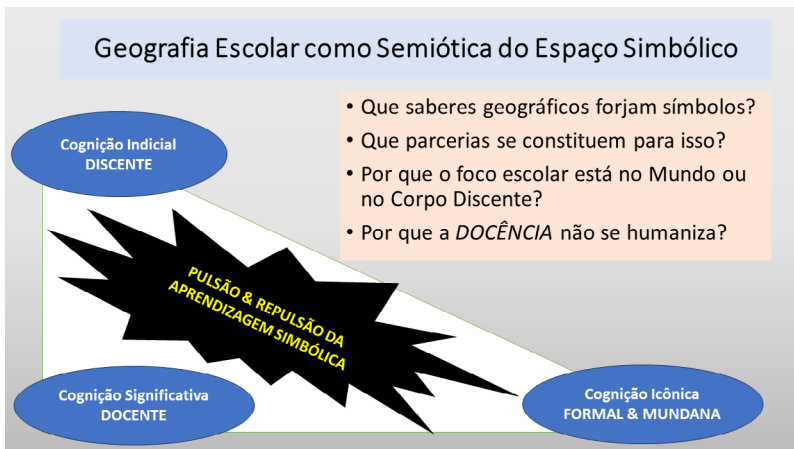


Figura 4 - Questionamentos articuladores da Geografia Escolar no Simbólico

Fonte: Elaboração do Autor (2023).

chance de manter a vitalidade profissional; mesmo diante das hegemonias ideológicas repetitivas do sistema educacional, cuja tendência é anular a docência por complexidade cognitiva.

Voltando então às experiências de pulsão e repulsão (leia-se vitalidade criativa), na elaboração de mapas cognitivo como instrumental de Oficinas Geográficas II, as versões semestrais de 2023 da disciplina tem trabalhado com a temática da xenofobia e das alternativas lúdicas, poéticas e imagéticas de valorização das diferenças no acolhimento das alteridades, regionais, sociais, étnicas, de gênero e comportamentais. Foi na perspectiva de associação de uma realidade paisagística regional diversa, que incentivamos a elaboração de um mapa processual e pictórico (com conceitos multidirecionados e elementos figurativos) como modelagem final dos conceitos apreendidos de um dia e meio de visita à cidade de Quixadá.

Conforme a modelagem deste mapeamento duplo (Figura 05), a ideia mostrar no mapa A uma relação de conceitos que associasse monólitos da paisagem geomorfológica local/regional, com a imponência hídrica e histórica do Açude do Cedro e os caminhos patrimoniais representativos dessa localidade do sertão central. E em um segundo momento – mapa B – fazer a correspondência destes três nichos observados em campo – paisagem/projeto/patrimônio – com a escola para a qual os alunos estão elaborando um jogo e um catálogo de motivações docentes no combate a Xenofobia.

Assim, o modelo elaborado na lousa indicou os encaminhamentos associativos e cada aluno, pensando em sua possível condição de projeção docente, operacionalizou conceito e correlações de afirmavam a criatividade interpretativa (cognição simbólica) recusando duas premissas convencionais: 1ª) a repetição de características locais para reproduzir, no mapa, os elementos físicos e humanos convencionais; 2ª) a manutenção de uma ordem didática voltada

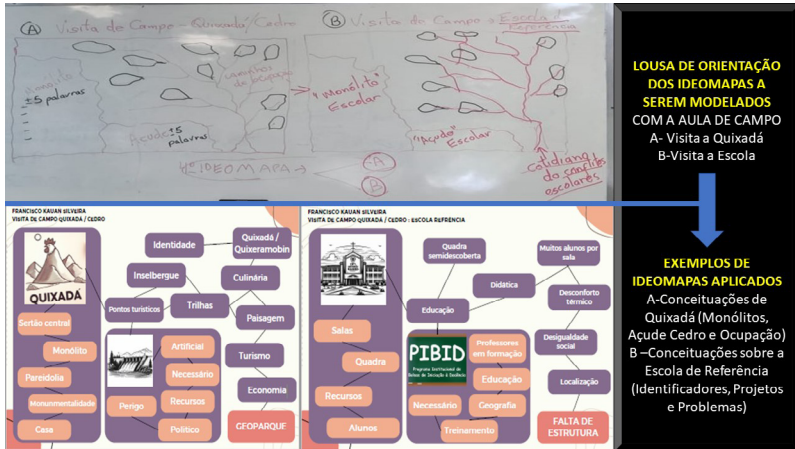


Figura 05 – Modelagem de Mapeamento Cognitivo em Oficina Geográfica  
 Fonte: Elaboração do Autor, com colaboração de Francisco Kauan Silveira (2023).

exclusivamente ao mínimo de aprendizagem discente, com o máximo de desperdício interpretativo. Ambos os fatores que ampliam a repulsa docente pela geografia escolar, fomentando a manutenção das ideologias hegemônicas no sistema escolar.

A partir da instrumentalização cognitiva do mapeamento de ideias (ou ideomapa), alcançamos uma infinidade de interações cognitivas (Códea, 2019, p. 45), capazes de manter o movimento triádico impulsionado pelo saber docente. Especialmente quando a terceiridade do signo simbólico permanece administrado pelo direcionamento disciplinar, que recria geografia escolar (e acadêmica) em formas e conteúdos mais referendados pela docência. Ou melhor, mais sintonizados com o aquém/ além que favorece a emergência da Mathergeografia; neste sentido, da Geografia escolar/acadêmica capaz de restituir ao professor-pesquisador não uma mediação progressivamente desumanizada, mas uma liderança capaz de pela amplitude simbólica garantir cognição efetiva do ensino-aprendizagem-aplicação de conhecimentos.

Finalizando essa demonstração reflexiva e técnica, reunimos no Quadro 1 alguns critérios do emparelhamento das três geografias escolares: Mundana, Discente, Docente. São eles: a natureza do ensinar-aprender; a direção da transformação educativa; o compromisso central; a forma de relacionar espaço-tempo; a ancestralidade; o humanismo e o significado da prática da cognição.

Quadro 1 – Comparativo da tríade geográfica mundo/aluno/professor

Referenciais De Análise & Identidade	Geografia Mundana (Cognição Icônica)	Geografia Discente (Cognição Indicial)	Geografia Docente (Cognição Simbólica)
ENSINAR-APRENDER	o mundo descritivo de fatos e lugares dados, em convenções.	voltado ao novo ou a outro mundo mais adaptável	A imanência transcendente da tradição em mudanças
BUSCA TRANSFORMAR-SE...	em seus múltiplos ritmos	o estar em ser de perspectiva futura	na tripartição associativa em... estar ⇄ ser ⇄ tornar-se
COMPROMISSO	com uma leitura de realidade imitativa	com uma leitura crítica-criativa do real	com uma leitura escrita do (ir)real
RELAÇÃO TEMPO/ESPAÇO	tempo vital determina o espaço possível	tempo ideal determina o espaço ora provável ora impossível	tempos & espaços, discentes e mundanos, se conectam
BASES ANCESTRAIS	Infinitamente diversa, mesmo com todos os vícios que tornam as virtudes inoperantes	renovadas, mesmo com todos os riscos de ampliação das involuções extremistas	seletivas para conviver e promover controles das pulsões e repulsões em mediação política
HUMANISMO	dá-se pela natureza exterior da experiência	experimenta o tecnicismo hegemônico	experimenta a fé com laicidade: filosófica, artística e científica.
COGNIÇÃO SIMBÓLICA SIGNIFICA...	é potência... advém como mística	é poder... advém como progresso	são insights em permanente revisão... advém como estudo



## Considerações Finais – *Mathergeografia* em Cognição Docente

O estudo da semiótica de Peirce favorece o reconhecimento paulatino de que técnicas e metodologias de comunicação podem (quando não devem) alcançar estruturas de filosófico-epistemológicas de reorientação do conhecimento científico. A fenomenologia, o pragmatismo, o sinequismo vão justos e revisados constantemente, fornecer meios de renovação da ciência (geográfica no caso) em sua condição humanista

Operar com esta tendência geográfica no âmbito dos estudos culturais, festivos, carnavalescos, como vimos anteriormente, corresponde a um desafio acadêmico bem articulado a natureza instável e demandante dos sujeitos espacialmente condicionados pelo fenômeno celebrativo. Conceber a cognição simbólica neste campo cultural mais amplo possibilita o olhar integrador dos signos complexos das festas, no exercício de renovação dos métodos geográficos (Oliveira, 2013). Por mais trabalhoso que seja, o estudo encontra-se aberto para um fazer geográfico capaz de absorver de forma mais lógica a triangulação de sujeito-objeto-subjetividades.

O mesmo processo não se revela no ambiente escolar, amarrado, como vimos pelos idealismos hegemônicos da nova autoridade discente (cada aluno é um mundo próprio conforme narrativas do gestores pedagógicos) e da insubordinada mutação do mundo (tudo está em acelerada transformação e a tecnologia IA nunca é mais como era antes). Essa vulneráveis *máximas* deixa um mínimo de autonomia científica para o trabalho docente efetivo. Concluindo, professor entra no jogo escolar perdendo de goleada nos 15 minutos iniciais. Se veste a camisa da geografia, a goelada começa antes dos 10 minutos. Qual a cognição simbólica para ele jogar (e tentar reverter o resultado) até o apito final? Uma cognição docente advinda do espírito científico da *mathergeografia* (Figura 06) torna-se aqui nossa

sugestão hipotética, incluindo 5 afirmações conceituais indispensáveis à atenção na jornada de trabalho com o mapeamento cognitivo, em nossas múltiplas salas de aula. Vamos a elas:

1º a ideia de **lacunas** estruturais. A formação docente inicial e continuada torna-se permanentemente defasada de condições substantivas de profissionalidade e sentido, justamente pela negação “profissional” (idealmente falando) das crises técnicas e sociais do mundano e das narrativas sobre o mundo jovem disruptivo pela discência desconexa. A hipótese da docência em lacuna corrobora com a ideia de começar o jogo perdendo. E já saber disso, amadurece suas táticas na metáfora cognitiva do entrar/estar no jogo.

Em 2º lugar, vem a ideia de **desperdício** dos saberes docentes e comunitários como constituintes estruturais da contemporaneidade ávida por reformas, pelo “novo de novo” e por imagens fantasiosas de modelos curriculares mirabolantes. Passamos boa parte do tempo-espço da escola compondo discursos sobre o planejamento e a programação necessária para ampliar o rendimento escolar. Entretanto, mesmo boa parte do acontecer educativo, transcende ou passa ao largo de qualquer plano desenhado para aquele período letivo. E as rotinas de hábitos – positivos, negativos ou imperceptíveis quanto aos seus efeitos práticos – governa o cotidiano escolar e docente. Caso desperdiçássemos menos atenção para os saberes existenciais e sociais acumulados, poderíamos ampliar o tempo de inovação de fato nas potências contextuais dos alunos.

Por extensão, reduzindo desperdícios, criamos **abertura** ao fazer geográfico escolar que não frequenta as dinâmicas centrais do currículo e vão além do sistema educativo formal. Uma abertura que já acumulamos na empiria de valorização das atividades de campo; seja no efeito de vizinhança (ações sistemáticas na comunidade escolar), seja na visitação técnica pelas aulas, extensões e trabalhos de campo. Sem esquecer que ambos demandam

permanente e complexa relação com os registros virtuais, anteriores ou posteriores a visita, que se presentificam em ambientes intersubjetivos das redes sociais.

Em 4º e 5º lugar, identificamos os conceitos de: **alcance** humanista da professoralidade reunindo perspectivas ética, estética, mística e tecnológica na construção científica de Projetos Educativos, da escola para as comunidades e das comunidades para a escola; e conseqüentemente, o de **potencialidade** semiótica para adoção do campo simbólico na Geografia Escolar. Essa professoralidade, para ter alcance e potencial de resistência ao longo de todo o jogo formativo, não cria espaço geográfico apenas imitando as aparentes vantagens do mundo *high tech* (e seus pacotes de treinamento consumistas); nem disputando os meandros da vitimação social com as carências infantis e juvenis. O professor contemporâneo não tem direito natural a onipresença empoderada dos especialistas e *coaches*. Pode sim ser pontualmente favorecido por uma visibilidade pontual, frente a homenagens, premiações ou indicações em posto de gestão. Entretanto, esse campo simbólico tende a alçar o momento diabólico do destacar por exceção. Somente a solidariedade intersubjetiva da

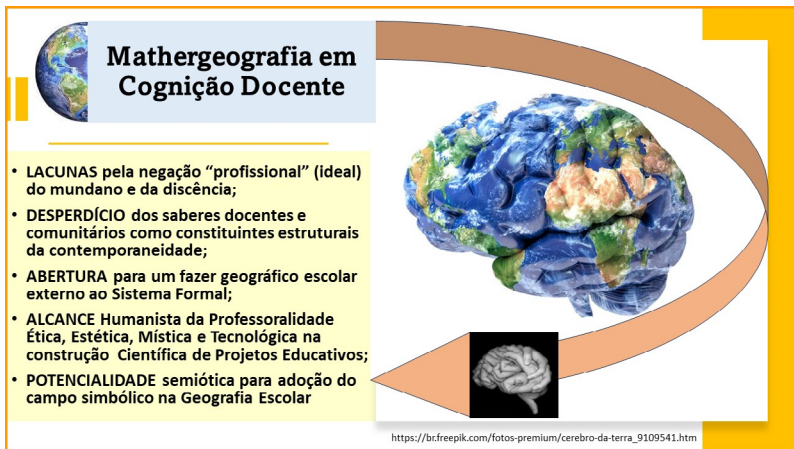


Figura 06 – Cincos referências à Mathergeografia em Cognição Docente  
Fonte: Elaboração do Autor (2023).

equipe docente, interna e externa a escola/academia catapulta os momentos (de alcance e potencialidade) em êxito semiótico efetivo.

Por isso a figura da *mathergeografia* em cognição docente remete a projeção da seta na direção e sentido do aprofundamento corpóreo... Cerebral, mental, manual, em busca das cinco referencias apontadas nesta hipótese preliminar.

Que os saberes da Geografia Escolar – e dos sistemas de políticas educacionais – reorganizem sua direção, no sentido docência-discência-mundo! Não perdendo porém o foco da intersubjetividade educativa sob a liderança cognitiva dos docentes, capazes de ampliar sua autonomia de pensamento-ação; especialmente quando o espaço simbólico apresenta alternativas fenomênicas e criativas.

## Referências

- BACHELARD, G. **Estudos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- BACHELARD, G. **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- CODEA, André. **Neurodidática, Fundamentos e Princípios**. Rio de Janeiro, Wak Editora, 2019.
- DARDEL, Eric. **A terra e o homem: a natureza da realidade geográfica**. São Paulo. Perspectiva 2011.
- DOURADO, Maria Francinalda Oliveira. Breve Consideração sobre o Pragmatismo de Peirce. **Revista Kínesis**, v. X, n. 25, p. 312-322, 2018.
- GARDNER, H. **A Nova Ciência da Mente: Uma história da Revolução Cognitiva**. São Paulo: Edusp, 2003.
- IBRI, Ivo Assad. Ser e aparecer na filosofia de Peirce: O estatuto da fenomenologia. **Cognitio: Revista de Filosofia do Centro de Estudos de Pragmatismo do Programa de Estudos dos Pós-Graduados em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**. v2 n.1, 67-75. 2001.

IBRI, Ivo Assad. **Kósmos Noetós**: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce. São Paulo: Paulus, 2015.

OLIVEIRA, Christian D. M. de. **Geografia do Turismo na Cultura Carnavalesca**: O sambódromo do Anhembi. São Paulo: Ed. Paulistana, 2007.

OLIVEIRA, Christian D. M. de. **Sentidos da Geografia Escolar**. Fortaleza: Ed. UFC, 2010.

OLIVEIRA, Christian. D. M. de. **Caminhos da Festa ao Patrimônio Geoeducacional**. Como Educar sem Encenar Geografia? Fortaleza: Ed. UFC, 2014.

PAVIS, Patrice. **A Análises dos Espetáculos**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

PEIRCE, Charles S. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

RELPH, Edward. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essências de lugar. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de (Orgs.) **Qual o espaço do lugar?** Geografia, Epistemologia, Fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

SANTAELLA, Lúcia. **O método anticartesiano de C. S. Peirce**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

SANTAELLA, Lúcia. Os significados pragmáticos da Mente e o Sinequismo. **Cognitio**, São Paulo, n. 3, p. 97-106, nov. 2002.

VIDAL, Fernando; ORTEGA, Francisco. **Somos o nosso cérebro?** Neurociências, Subjetividade e Cultura. São Paulo: N1 Edições, 2019.



# TRAJETÓRIAS À MARGEM: NAS TRAMAS DA CULTURA PERIFÉRICA

Nécio Turra Neto

Foi uma grata surpresa quando num certo dia encontro no meu celular uma mensagem de um velho amigo<sup>1</sup> com o convite para participar do Seminário Nacional sobre Geografia e Fenomenologia (SEGHUM) de Teresina. Junto com o convite o desafio de abordar o tema POLÍTICA! Assim, sem maiores explicações... Naquele momento já se iniciou o processo de construção do que viria a ser minha participação na mesa do evento. Confesso que não foi fácil produzir esta “fala” – que criasse pontes com o tema da mesa (Política) e aquilo sobre o que tenho acumulado alguma leitura crítica. Fiz amarrações entre diferentes produtos de reflexão teórica e de pesquisa

---

<sup>1</sup> Agradeço ao Eduardo Marandola Jr. pelo convite e ao Gustavo Silva Batista por ter proporcionado este encontro.

empírica, textos, projetos e outras falas, para costurar um pensamento minimamente coerente<sup>2</sup>.

Ganhei também algumas noites sem sono, tentando encontrar a porta de entrada e um caminho para o argumento, além de algumas tardes de discussão com orientandos, para chegar ao que aqui se apresenta – por isso trarei um “nós” de quando em quando, porque não estou só: inclusive os resultados das pesquisas empíricas que serão acionados são produtos coletivos escritos a quatro mãos<sup>3</sup>.

No que se segue, vou realizar, num primeiro momento, o esforço de construir uma trama<sup>4</sup>, tal como um tecelão que cria uma tela, um tapete, uma colcha, em que as biografias de duas jovens mulheres se entrelaçam a outras trajetórias de vida e criam as condições de possibilidade de territorialização de duas coletivas culturais periféricas, uma em Presidente Prudente, outra em São Paulo. A urdidura em que a trama das vidas dessas mulheres acontece é o contexto geohistórico das transformações nas periferias das cidades brasileiras do início do século XXI. Nesse momento, trarei um conceito que estou buscando elaborar para dar conta dessas tecituras, que é o conceito (se é que posso atribuir-lhe esse status) de contexto geográfico.

Num segundo momento, quero refletir sobre os significados políticos das vidas aqui entrelaçadas e das coletivas culturais que emergem como acontecimentos, nos contextos em que se situam, com desdobramentos na arena pública e na formação de sujeitos e de uma nova “consciência periférica” (D’Andrea, 2022).

---

2 Refiro-me, em especial ao Projeto Temático Fapesp “Fragmentação Socioespacial e Urbanização Brasileira: escalas, vetores, ritmos, formas e conteúdos” (Processo 2018/07701-8) e ao Projeto Universal “Juventudes e Múltiplas Territorialidades: diferenças socioculturais em contextos de cidades médias e metrópoles brasileiras” (Chamada MCTIC/CNPq Nº 28/2018).

3 Agradeço especialmente a Ana Carolina dos Santos Marques e a Bruno Fantin Salvi pela discussão das ideias preliminares.

4 A inspiração para essa narrativa vem de Zusman (2014).

E, por fim, quero trazer os dilemas éticos e políticos de representar o Outro onde este não está. Quero falar de uma certa política de representação que entra em crise (Geertz, 1989) diante da emergência de uma “epistemologia periférica” (D’Andrea, 2022) e de como nós, no nosso grupo de pesquisa, em face aos estudos de coletivos culturais juvenis, estamos lidando com o que se pode chamar de crise de representação.

## 1

Começo então com Alliblack – nome artístico de Aline Marcelino –, uma jovem mulher negra, moradora de Presidente Prudente. Alliblack é reconhecida como a idealizadora do Coletivo Quilombo de Dandara (CQD), responsável por fazer acontecer na cidade o movimento de Slam Poetry<sup>5</sup>.

Natural da cidade de Anaurilândia, residiu até os 21 anos em Bataguassu, no Mato Grosso do Sul, conheceu a cultura hip hop muito cedo, introduzida por um primo mais velho e seus amigos. Também assistia vídeo clipes e procurava imitar o que alguns rappers faziam, já com uma certa consciência de que aquela era música de preto.

Portanto, quando chegou a Presidente Prudente, entre 2013 e 2014, para cursar Publicidade e Propaganda, em uma Universidade particular da cidade, através do PROUNI (Programa Universidade Para Todos), já trazia essa referência cultural na bagagem, de modo que seus passos a conduziram ao encontro do movimento hip hop que se praticava nesse nosso contexto.

Conheceu as batalhas de rima promovidas pelo Coletivo Cultural Galpão da Lua. Frequentava as batalhas de MCs, como a Batalha do Vale, como ouvinte. Também passou a compor o Coletivo Mãos Negras que, surgido

---

5 A história completa do processo de territorialização da cultura de Slam em Presidente Prudente, a partir da Coletiva Quilombo de Dandara pode ser encontrada em Turra Neto e Alves (2022). Agradeço a Alliblack por mais uma vez confiar no nosso trabalho e nos autorizar a recontar sua história.



entre estudantes da Unesp, representava uma expressão do movimento negro organizado em Presidente Prudente. Foi nesse contexto de cultura política, periférica, alternativa e de rua da cidade que Alliblack encontrou outras jovens com as quais pode imaginar o Quilombo de Dandara, num momento em que já se sentia bastante provocada também por uma série de vídeo poemas que circulavam no Youtube, de poetas dos Slams de São Paulo e Rio de Janeiro.

Aquilo que acontecia nos grandes centros urbanos do país, saltando à escala nacional através das redes sociais, encontrou jovens dispostas a causar o mesmo impacto, a mesma interferência, a reproduzir a mesma atmosfera de resistência, denúncia e coletividade em Presidente Prudente. Assim, desde o início de 2018, uma coletiva formada principalmente por jovens mulheres negras, passou a ocupar uma praça na área central da cidade, para ali fazer acontecer uma competição de Slam, no primeiro ou segundo domingo de cada mês.

Saindo de Presidente Prudente e indo para a zona sul de São Paulo, trago agora a trajetória biográfica de Jéssica, filha de um migrante pernambucano, com uma mulher indígena, descendente dos Guarani da aldeia de Marsilac (zona sul de São Paulo)<sup>6</sup>. Lembra que a sua transição para a juventude foi um período solitário, envolto em problemas existenciais que a fechavam sobre si mesma. A escola, que poderia ser um local de socialização, não era, para Jéssica, um ambiente acolhedor. Recordase com carinho apenas de um grupo de dança e das aulas de teatro.

Nessa fase da sua vida, teve muita influência da cultura punk, introduzida por um irmão mais velho. Com 16 ou 17 anos, passou a se engajar no movimento feminista, o que representa um ponto de inflexão no seu

---

6 O texto que traz com maior detalhe a trajetória de Jéssica, que irá desembocar na Coletiva Sarau das Mina ainda está inédito. Divido a autoria dele com Ana Carolina dos Santos Marques. Agradeço à Jéssica pela autorização para continuar contando sua história em diferentes espaços de interlocução.

curso de vida, com desdobramentos duradouros que irão desembocar no projeto Sarau das Mina – assim, sem s mesmo –, do qual é uma das precursoras.

Contribuiu na constituição da sua trajetória até o Sarau também um curso de mídia e ativismo, promovido pelo Centro de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente (CEDECA) de Interlagos, no exato momento em que explodiam os movimentos de rua de 2013.

O conjunto dessas inspirações a conduziu, já em um coletivo, a propor um projeto para mulheres do Grajaú, chamado Mulheres na Luta. Foi o momento em que descobriu que estava grávida, condição que reforçou seu mergulho no coletivo feminista, inclusive promovendo rodas de conversa nas quebradas sobre gravidez na adolescência.

Ainda grávida, perdeu o emprego e não conseguiu se engajar novamente no mercado de trabalho, o que fortaleceu seu envolvimento com a produção cultural. O projeto Sarau das Mina surgiu logo depois da dissolução do coletivo feminista inicial e quando seu filho ainda era um bebê – no ano de 2016.

Neste entremeio, novas integrantes foram se agregando ao projeto do Sarau, cujas trajetórias biográficas percorreram espaços de sarau e de cultura periférica, mas cujo “terminal de conexão” foi, sobretudo, um espaço xamânico de cultura e religiosidade indígena situado no distrito de Parelheiros.

Depois de um período itinerante por espaços culturais e públicos da zona sul, o Sarau das Mina conquistou recursos do edital VAI (Valorização de Iniciativas Culturais, da Prefeitura de São Paulo), e pode finalmente ter um espaço próprio e fixo. O Território Samaúma situa-se em Parelheiros, onde a coletiva promove uma série de ações – cursos, oficinas e, principalmente, o Sarau das Mina, uma vez por mês.

\*\*\*

Aline e Jéssica têm em comum o fato de suas trajetórias de vida terem sido atravessadas e/ou atravessarem e se conectarem a uma cultura periférica, cuja origem/fonte está na cultura Hip Hop (e mesmo na cultura punk). Cultura periférica entendida aqui, tal como D'Andrea (2022), não como um modo de vida, mas como uma produção artística, em que a centralidade são os sujeitos e sujeitas que habitam as margens das cidades, conhecidas como periferias.

No caso da Alliblack sua conexão com a trajetória histórica do Hip Hop foi atualizada nas batalhas de rima e, mais particularmente no Slam Poetry, que remonta à Chicago dos anos de 1980<sup>7</sup>, e que lhe chegou pela Internet. No caso da Jéssica, a conexão se deu com a trajetória do movimento de “literatura marginal” em São Paulo, a partir do início dos anos 2000 (do qual Cooperifa é a mais célebre referência). Movimento que ganha novos tons e dimensões a partir da eclosão política e cultural dos movimentos de rua de junho de 2013 (Peralva, 2017).

A partir dessa conexão inicial, conectaram outras jovens para materializar nas cidades coletivas culturais juvenis que se tornaram, elas próprias, contextos de atravessamento de tantas outras trajetórias biográficas. Em outros termos, existências que foram politizadas e que se entendem como politicamente relevantes para a vida de outros/as jovens igualmente periferizados/as. Ambas, frequentando um circuito cultural alternativo nas suas cidades, pensaram em criar um espaço seguro para as mulheres, um espaço de acolhimento e expressão em que, como afirmou Jéssica, poderiam se resgatar como mulheres, resgatarem os laços que as unem e sua ancestralidade.

É essa trama, em parte constituída pelos fios das vidas aqui narradas, em parte pelos fios mais grossos de uma urdidura (que forma a base para a trama), que tenho procurado apreender a partir do “conceito”

7 Para quem conseguir acessar, sugiro o documentário Slam: Voz de Levante. Um trailer pode ser acessado no Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=Yo5DBjMz6Nc>.

de contexto geográfico. “Conceito” que tenho trazido ao debate público na nossa disciplina e no âmbito dos estudos de juventude, entendendo-o como o campo que torna as vidas e os acontecimentos possíveis, sem o que as trajetórias biográficas teriam percorrido outros caminhos<sup>8</sup>.

O contexto concreto de vida das jovens, ainda que trans escalar, é também situado. Ali se localiza o campo de possibilidades para as suas experiências e onde se desenrolam seus cursos de vidas. Contudo, como podemos defini-lo?

Penso no contexto geográfico não como um dado ou uma simples localização, mas como um movimento permanente, em que vão se tramando muitas camadas de tempo em múltiplas trajetórias históricas, para a produção de uma geografia singular (à escala biográfica): as camadas das trajetórias de vida, das cidades, das referências culturais transterritoriais que são territorializadas (e que passam a se incorporar à história local), o tempo da sociedade mais ampla enfim. O contexto é resultado de conexões, mas também de desconexões em diversas escalas<sup>9</sup>.

O contexto geográfico como um movimento pode ser pensado também como sendo criado, em parte, pelas ações das próprias sujeitas, considerando a forma como, em suas trajetórias pessoais, nos seus agrupamentos, em diálogos e tensões com os recursos disponíveis (inclusive aqueles da materialidade da própria cidade) vivem suas vidas, estendendo o campo do possível. Desse modo, quero pensar também no papel da agência na constituição de contextos e campos de possibilidade.

O contexto geográfico, portanto, deve ser entendido como o ponto de chegada ao qual as trajetórias

<sup>8</sup> A Mesa Redonda na VII REA – Reunião Equatorial de Antropologia –, realizada em abril de 2022 (online); o curso de extensão online do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Juventudes e Educação da UFRGS e o capítulo do livro (Turra Neto, 2022) que se seguiu representaram os primeiros ensaios dessa ideia.

<sup>9</sup> A fonte de inspiração aqui é o modo como Massey (2008) imagina espaço.

biográficas nos conduzem, ou que desenham nas suas tramas, não como o ponto de partida da investigação, ainda que para iniciá-la é preciso haver um onde!

Para representar o contexto geográfico, o percurso narrativo de desenhar uma trama sendo processualmente tecida, a exemplo de um tecelão, para mim faz todo o sentido. Tomo como inspiração aqui a ideia de descrição densa, nos termos de Geertz (1978), e, sobretudo, a de descrição como trama, de Zusman (2014). Tais autores oferecem elementos para argumentar que é possível desenhar uma trama narrativa que permita captar o dinamismo da vida, as atmosferas e intensidades dos contextos geográficos se produzindo em diferentes períodos. Trama entendida aqui como o conjunto de combinações pelas quais os acontecimentos se transformam em história; como um conjunto de fios de diferentes temporalidades que, cruzados e entrelaçados numa urdidura, formam uma tela, um lugar, um campo de possibilidades para os acontecimentos (Zusman, 2014). Para Zusman, a trama não descreve simplesmente os territórios, os lugares e as paisagens [e diríamos também os contextos geográficos], mas os constituem, ou seja, “... o próprio ato de descrever [a trama] configura geografias” (p. 145). Assim, o contexto geográfico só aparecerá e ganhará forma na medida em que for descrito e cada sujeita apresentará uma trama diferente, uma geografia singular.

\*\*\*

E se a trama das vidas entrelaçadas dessas jovens é o que cria as condições de possibilidade dos aconteceres, que fundam territórios e compõem lugares, é preciso, ainda que rapidamente, apresentar a urdidura - que são os fios mais grossos e estruturantes, sobre os quais a trama destas trajetórias se realizou.

Estas jovens, moradoras de cidades diferentes, não se conhecem, mas compartilham um certo “espírito de

tempo”, derivado de um contexto histórico e geográfico mais amplo de transformações nas periferias brasileiras que é, em muitos aspectos, diferente daquele contexto em que se tramaram as vidas de seus pais e mães.

“Periferia é periferia em qualquer lugar”, já dizia o rapper brasileiro GOG, e uma nova periferia tem emergido a partir dos anos 2000, reconfigurada por múltiplos processos que se difundiram pelo mundo urbano brasileiro. Cito alguns:

- a. desregulamentação e precariedade do mercado de trabalho, sendo a uberização o exemplo mais acabado da superexploração – o que contribui para a ausência de sentido do referente trabalho, mas também para a incorporação de certa subjetividade neoliberal do sujeito empreendedor de si mesmo (Antunes; Filgueiras, 2020). Os e as jovens, entrando neste mercado de trabalho revirado (Telles, 2006), constituem parte importante do que se tem chamado “novo precariado”;
- b. políticas de transferência de renda como bolsa família (Rego; Pinzani, 2014) e de habitação, como Minha Casa, Minha Vida;
- c. pacificação das periferias da metrópole de São Paulo pelo crime organizado — Primeiro Comando da Capital (PCC) — (Feltran, 2022);
- d. o aprofundamento, diversificação e difusão de uma cultura periférica que, desde pelo menos os anos de 1990, com o movimento hip hop, está formando uma nova subjetividade e fazendo emergir novos sujeitos periféricos, entendidos, tal como D’Andrea (2020; 2022), como aqueles que transformam o referente periferia de estigma em orgulho: refiro-me à literatura marginal, saraus, slams, batalhas de rima – com enorme profusão depois dos eventos de junho de 2013 e da ocupação das escolas, em 2015;

- e. ampliação do acesso à Universidade, via cotas e Prouni, de estudantes de escolas públicas, de pretos, pardos e indígenas, o que tem desencadeado, ainda segundo D'Andrea (2020), a emergência de uma “epistemologia periférica” (volto a este ponto no final);
- f. além de novas políticas públicas de cultura, como VAI (Valorização de Iniciativas Culturais), da Prefeitura de São Paulo –; PROAC (Programa de Ação Cultural), do Estado de São Paulo; Cultura e Arte por Toda Parte – da Prefeitura de Presidente Prudente; e mesmo antes disso tudo, da política cultural dos Pontos de Cultura, instituída por Gilberto Gil, quando ministro. Políticas de fomento à cultura periférica de modo geral, com todas as ambiguidades decorrentes do reconhecimento pelo Estado do que é ou não cultura periférica (Feltran, 2022). Ao mesmo tempo, uma possibilidade de coletivos e sujeitos, que sempre atuaram por iniciativa própria, poderem sobreviver da produção cultural, através da resposta a editais.

Tal é a urdidura, ou os aspectos mais objetivos de um novo contexto geográfico, em que as trajetórias biográficas de Alliblack e Jéssica desenharam uma trama...

Ainda que esteja em projeto, a ideia de contexto geográfico já está sendo acionada para fazer a leitura de trajetórias juvenis que se conectam a coletivos culturais periféricos. É o que tem nos permitido interrelacionar as trajetórias biográficas com o tempo histórico, em múltiplas escalas, acompanhar o entrelaçamento das vidas em ajuntamentos que fazem também história e desenharam geografias. A ideia de contexto geográfico tem nos permitido evidenciar que as trajetórias biográficas juvenis, como as de Aline e Jéssica, mesmo sendo únicas, portam em si o mundo inteiro.

## 2

A cultura hip hop, como uma voz da favela feita de dentro dela, evidencia um mundo deflagrado em que o dissenso e a contraposição política substituem a busca por reconciliação (Feltran, 2022). A cultura periférica que se desdobra daí segue na mesma toada. Uma dinâmica cultural e uma dinâmica política que são coextensivas...

Esses sujeitos, na metrópole e na cidade média, com suas práticas espaciais insurgentes, no sentido de Souza (2013), têm cruzado fronteiras antes bastante bem demarcadas. Seja por marcar presença e dar visibilidade a esta presença lá, onde estes corpos não deveriam estar — como o Coletivo Quilombo de Dandara numa praça do centro da cidade, fazendo periferia no centro —, seja por fazer da periferia um novo centro de vida cultural e política, que não passa mais pelo centro principal da cidade — como no caso do Sarau das Mina e de tantos outros saraus, batalhas, slams que acontecem nas periferias da metrópole, pintando o mapa de São Paulo com um circuito afetivo para seus frequentadores (Aderaldo; Raposo, 2016). Para se ter uma ideia, em 2017, Freitas (2020) somava mais de 40 slams espalhados pela cidade. Sem contar os saraus e batalhas...

Como disse Chico Cesar, na abertura do livro de Sérgio Vaz (Flores de Alvenaria) — “agora cada vez mais tudo é centro”. Eclodem em todos os pontos cardeais de São Paulo coletivos diversos que produzem e consomem cultura na periferia, sem precisar recorrer ao centro (ainda que alguns aconteçam também nele). Têm como aliadas as redes sociais online, que lhes permitem saltar escalas (Smith, 2000), pois não precisam mais estar no centro para realizar o registro público ampliado de sua existência — diferente da geração anterior.

Ao mesmo tempo, fortalecem o referente periferia como um lócus de pertencimento a um só tempo espacial e político. Esta é a tese de D’Andrea (2022), quando afirma que a fragilidade do referente classe social como unidade



de trabalhadores levou a emergência do referente periferia que, inclusive, tem a vantagem de abarcar dimensões étnico-raciais, geracionais e de gênero que a categoria “trabalhador” não permitia. Como argumenta o autor, pela ideia de periferia, classe e raça se intersectam com o componente urbano.

Lembro do comentário de Marcelino Freire sobre o Livro Capão Pecado, de Ferrez (2020): “Escritor marginal mata escritor imortal. Neste caso, foi em legítima defesa”. Ou seja, por não precisarem do consentimento dos centros em que tradicionalmente se produziu o que foi entendido como cultura, estes coletivos culturais juvenis também promovem suas insurgências, embora as novas políticas culturais, de forma paradoxal, acabem atuando como canais oficiais de reconhecimento e aprovação.

Podemos pensar que está em curso uma disputa política em torno da localização. O ponto de partida é o processo de periferização que situou estes sujeitos à margem. Processos políticos e econômicos sobre os quais os sujeitos não têm muito controle e que reproduzem ao longo das gerações toda sorte de desvantagens. Contudo, a partir dessa localização inicial, passam a politizar sua posição (Soja, 2010), de modo a enfrentar, pelo menos no plano simbólico, as opressões da cidade, da classe, da raça e do gênero, pela resignificação do referente periferia.

Lembro aqui também de bell hooks (2019) e da potência que enxerga na margem. hooks fala da posição de margem (ou periférica) como algo que não se quer perder, mas ao contrário, que se afirma como lócus privilegiado de produção de uma cultura contra hegemônica. O que era uma posição de margem, imposta pelas estruturas de opressão, tem se tornado uma escolha a partir da qual se pode elaborar a resistência, como bem demonstram as coletivas aqui apresentadas. A margem, para bell hooks, é um lugar de abertura radical, de onde se pode imaginar novos mundos.

## 3

A geografia que tem como foco o urbano, o rural, a empresa, o Estado, assim como a geografia física, no estudo dos processos naturais, não precisa se colocar os dilemas éticos, políticos e mesmo epistemológicos de representação do Outro, tal como a geografia que passou a trazer os sujeitos sociais para o centro de suas preocupações.

Na verdade, na atual conjuntura histórica, somos obrigados a colocar questões dessa natureza e o fazemos no contexto de uma disciplina em que tais preocupações são muito recentes, pelo menos no Brasil, o que impõe a nós, que estamos no centro (na universidade), enormes desafios e nos conduz a uma certa crise de representação – compartilhada com as demais ciências sociais que representam o Outro:

- como falar sobre eles/as, sem a eles/as se dirigir, sem falar com e falar junto?
- como representa-las diante de uma recusa a uma representação exterior?
- como representa-las aqui onde elas não estão?

O texto de Geertz (1989) mexe profundamente comigo: Estar lá, escrever aqui... o que acontece com a realidade, quando levada para fora? Lembro também do poema de Luz Ribeiro – Minimelímetros, já citado em outro momento (Turra Neto, 2020):

“[...]”

Quando vocês citam “*quebrada*” nos seus tccs e teses

vocês citam as cores da parede natural de tijolo baiano?

vocês citam os seis filhos que dormem juntos?

vocês citam que geladinho é bom só porque custa um real?

vocês citam que quando vocês chegam pra fazer as  
suas pesquisas, seus vidros não se abaixam?  
Não citam, não escutam  
só falam  
falácias!  
É que vocês gostam mesmo é do gourmet da  
quebradinha  
um sarau, um sambinha, uma coxinha  
mas entrar na casa dos meninos que sofreram  
abuso durante o dia não cabe nas suas linhas  
suas laudas não comportam o batuque dos peitos  
laje vista pro córrego  
seu corretor corrige as estruturas dos madeirites.  
Quando eu me estreito no beco feito *pros menino*  
“p” de (im)próprio  
eu me perco e peço por não saber nada  
por não ser geógrafa  
invejo tanto esses menino-mapa...”

E por aí vai...

Eu, situado neste campo, chego ao fim da minha exposição com esta reflexão, para publicizar o meu desconforto em representar as trajetórias de vida de Aline e Jéssica onde elas não estão. O que me deixa mais tranquilo é que temos sua autorização para fazê-lo. Porque os resultados das nossas investigações foram debatidos com elas (antes de os textos serem encaminhados para publicação) e porque elas reconheceram (ou foram convencidas de) que é importante falar sobre suas histórias de vida. Inclusive, Alliblack e Jéssica permitiram que fossem citados seus nomes verdadeiros.

Todavia, mesmo isto não me parece ainda suficiente para aplacar totalmente o nosso desconforto. E quem reforça esta sensação é bell hook, que chamo de novo, agora para citar literalmente:

Estou esperando que parem de falar sobre o “Outro”, que parem até mesmo de apontar para a importância de falar sobre a diferença. É importante não apenas aquilo sobre que falamos, mas como e por que falamos. Muitas vezes esse discurso sobre o ‘Outro’ também é uma máscara, uma conversa opressora que esconde lacunas, ausências, aquele espaço onde nossas palavras estariam se estivéssemos falando, se houvesse silêncio, se estivéssemos ali. Esse ‘nós’ que habita o espaço marginal que é lugar de resistência, não de dominação. Entre nesse espaço. Muitas vezes, esse discurso sobre o “Outro” aniquila, apaga: não há necessidade de ouvir a sua voz quando eu posso falar de você melhor do que você pode falar de si mesmo. Não há necessidade de ouvir sua voz. Só me conte sobre a sua dor. Quero saber a sua história. E então vou dizê-la a você de volta de uma maneira nova. Contá-la de volta para você de tal forma que isso se tornou meu, meu próprio. Reescrevendo você, eu me escrevo de novo. Eu ainda sou autor, autoridade. Ainda sou o colonizador, o sujeito falante, e agora você está no centro da minha conversa. Chega. (hooks, 2019, p. 292-93).

Estamos diante de sujeitos que não aceitam mais docilmente serem tomados como “objetos de pesquisa” – que querem e reivindicam se representarem a si mesmos, sem mediadores. Estamos presenciando a emergência do que D’Andrea (2020) chamou de epistemologias periféricas: uma forma de ler o mundo todo, a partir de uma perspectiva periférica e que desconfia de toda representação que não seja de dentro, reforçada pela, ainda tímida, democratização do acesso à educação superior. Talvez estejamos diante da emergência ou do fortalecimento de uma “teoria nativa” – uma voz que fala da periferia e ao mesmo tempo faz parte dela (Feltran, 2022).

Como responder a esta interpelação que nos desloca da nossa posição de centro?

No nosso grupo, Geografia das Juventudes (GeoJuvés), da Unesp de Presidente Prudente, temos vislumbrado como saída para a crise a ampliação daquilo que colocamos em negociação com os sujeitos e as sujeitas que pesquisamos. O mero retorno com os resultados da pesquisa não nos parece mais suficiente. Estamos negociando também os próprios problemas de pesquisa, os instrumentos de produção de dados, assim como os conceitos pelos quais estamos lendo a realidade. Inspirados em Rappaport (2007) e também em Bartholl (2018), queremos ressignificar epistemologicamente o trabalho de campo - de modo que o campo não seja apenas o *lá* onde pegamos/produzimos os dados, mas que possa se constituir no *lôcus* de toda produção do conhecimento científico, desde a concepção do projeto, até a interpretação e mesmo a escrita; o campo como *lôcus* de co-teorização, de produção coletiva de um conhecimento novo, que seja significativo para aqueles e aquelas de quem se fala.

Como uma meta, as experimentações que estamos empreendendo a realizam de forma mais ou menos efetiva, mas sempre a mantendo no horizonte do desejável. E para dar uma imagem figurativa a este desejo que me move, bem como uma imagem das ambiguidades que este movimento envolve, trago, para finalizar, Caetano Veloso, como já cantado no texto de Turra Neto e Alves (2022):

Enquanto os homens exercem seus podres poderes  
Índios e padres e bichas, negros e mulheres  
E adolescentes fazem o carnaval  
Queria querer cantar afinado com eles  
Silenciar em respeito ao seu transe, num êxtase  
Ser indecente  
Mas tudo é muito mau.  
(Caetano Veloso - Podres Poderes).

## Referências

- ADERALDO, G.; RAPOSO, O. Deslocando fronteiras: novas sobre intervenções estéticas, economia cultural e mobilidade juvenil em áreas periféricas de São Paulo e Lisboa. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 22, n. 45, p. 279-305, jan./jun. 2016.
- ANTUNES, Ricardo; FILGUEIRAS, Vitor. Plataformas digitais, Uberização do trabalho e regulação no Capitalismo contemporâneo. **Contracampo**, Niterói, v. 39, n. 1, p. 27-43, abr./jul. 2020.
- BARTHOLL, Timo. **Por uma Geografia em movimento**: a ciência como ferramenta de luta. Rio de Janeiro. Consequência, 2018.
- D'ANDREA, T. Contribuições para a definição dos conceitos periferia e sujeitas e sujeitos periféricos. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 19 – 36, 2020.
- D'ANDREA, T. **A formação das sujeitas e dos sujeitos periféricos**: cultura e política na periferia de São Paulo. São Paulo: Dandara Editora, 2022.
- FELTRAN, G. de S. Sobre anjos e irmãos: cinquenta anos de expressão política do “crime” numa tradição musical das periferias. In: BERTELLI, G. B.; FELTRAN, Gabriel (org). **Vozes à margem**: periferias, estética e política. São Carlos: EdUFSCAR, 2022.
- FERREZ, **Capão pecado**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020. (kindle).
- FREITAS, D. S. de. Slam Resistência: poesia, cidadania e insurgência. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 59, e5915, p. 1-15, 2020.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GEERTZ, Clifford. Estar lá, escrever aqui. **Diálogo**, São Paulo, v. 22, n. 3, p. 58-63, 1989.
- hooks, bell. **Anseios**: raça, gênero e políticas culturais. São Paulo: Elefante, 2019.
- MASSEY, D. Pelo espaço: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 312 p.

PERALVA, A. et al. O legado de 2013: coletivos de ativistas e a agenda política Brasileira. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 41º, **Anais...** Caxambu-MG, 2017.

RAPPAPORT, Joane. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 43, p. 197-229, jan./dez., 2007.

REGO, Walquiria L.; PINZANI, Alessandro. **Vozes do bolsa família: autonomia, dinheiro e cidadania**. São Paulo: Unesp, 2014.

SMITH, N. Contornos de uma política espacializada: veículos dos sem teto e produção da escala geográfica. ARANTES, A. (org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000. p. 132-159.

SOJA, Edward. Tercer Espacio: extendiendo el alcance de la imaginación geográfica. In: BENACH, N.; ALBET, A. (org.). **La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical**. Barcelona: Icaria Editorial, 2010. p. 181-209.

SOUZA, M. L. de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

TELLES, V. da S. Mutações do trabalho e experiência urbana. **Tempo Social**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 173-195, 2006.

TURRA NETO, N. Escalas, culturas e decolonialidade: primeiras aproximações. In: BARROS, A. M. L. de; ZONATELLI, C. L.; ALBANI, V. (org.). **Geografia Urbana: 30 anos do Simpósio Nacional de Geografia Urbana**. Rio de Janeiro: Consequência, 2020. p. 237-251.

TURRA NETO, N. Contextos geográficos e campos de possibilidades para diferentes gerações. In: OLIVEIRA, V. H. N. de (org.). **Geografias das juventudes**. Porto Alegre, RS: GEPJUVE, 2023. p. 61-76.

TURRANETO, Nécio; ALVES, Maria Celina P.. Slam Quilombo de Dandara de Presidente Prudente-SP: Um Território Insurgente e suas Práticas Educativas. **Revista Latino Americana de Geografia e Gênero**, v. 13, n. 1, p. 195-222, 2022.

VAZ, Sérgio. **Flores de alvenaria**. São Paulo: Global Editora, 2021.

ZUSMAN, Perla. La descripción en geografía. un método, una trama. **Boletín de Estudios Geográficos**, n. 102, 2014.



# A HEGEMONIA DA GEOGRAFIA CRÍTICA E O PARADOXO DA COLONIZAÇÃO PELO COLONIZADO

Antonio Bernardes

Em meados do mês de junho de 2023 me debandei para Teresina, no Piauí. Fui convidado para palestrar no XII Seminário Nacional sobre Fenomenologia e Geografia (XII SEGHUM), na Universidade Federal do Piauí. Estava relativamente apreensivo devido à capacidade argumentativa dos interlocutores e porque dialogaria com um público interdisciplinar, sobretudo, de geógrafos e filósofos.

Esta apreensão me levou a redigir uma palestra, procedimento que não é habitual para mim. Estruturei toda a minha fala em formato de artigo. O título da palestra e do artigo foi: “A geografia crítica carece, sobretudo, de autocrítica”. Tratava-se de uma autocrítica e uma crítica às redes de pesquisa na Geografia brasileira que tendem a centralizar a produção do conhecimento, Centrais de cálculo (Latour, 2000), em benefício da reprodução de



um pretenso paradigma científico-filosófico e político hegemônico, o marxismo. Por um lado, isto leva a um paradoxo em que há a crítica do colonizado, mas ao mesmo tempo há a colonização do colonizado no momento em que ele silencia saberes e outras tradições científico-filosóficas<sup>1</sup> ao desconsiderar a situação (Sartre, 1997) de seus colaboradores de pesquisa em campo em benefício de pressupostos teórico-metodológicos. Por outro lado, indiquei algumas potencialidades da Fenomenologia nos estudos geográficos para tangenciar esse velamento (Heidegger, 2011) ao relevar o ser-no-mundo. A partir disso, busquei traçar uma forma de diálogo que não parte do método, paradigma ou tradição científico-filosófica e sim de problemáticas de pesquisas situadas em direção a uma interlocução entre diferentes tradições científico-filosóficas, tal como propôs Feyrabend (2007), Sartre (2002), Lukács (1968), Silva (1978), Monteiro (1980) etc.

De toda maneira, por mais estruturada que estivesse a palestra e o artigo no momento de sua apresentação, houve alguns desvios e alguns aprofundamentos por meio de questionamentos, o que foi muito produtivo. Foi assim que estruturei este texto, não unicamente como um fruto de uma reflexão que se objetivou na palestra e sim, também, corroborado por debates e tensionamentos.

Um primeiro ponto de debate que se destacou foi a centralidade de determinados autores citados na Geografia brasileira e a forma de reprodução do marxismo. Um segundo foi o que chamei de “puxadinho epistemológico”, ou seja, como as problemáticas situadas são integralizadas pela tradição científico-filosófica

<sup>1</sup> Trato de tradições científico-filosóficas e não de métodos com o intuito de não dissociar a cultura que está e é o acadêmico em seu cotidiano daquelas que são laborais. Trata-se de uma aproximação com um dos principais elementos das filosofias feministas contemporâneas (Keller, 2006; Haraway, 1995; Butler, 2015; Stengers, 2002). Isto porque concordo com elas e penso que são um único fenômeno de ser, mas que nos indicam diferentes situações em que o acadêmico é e está. Trata-se, também, de uma herança, um hábito, como disse Feyrabend (2007). Por isso, penso que o termo tradições agrega essas diferentes situações e culturas. Já a opção do termo científico preceder o filosófico é para destacar de onde, qual cultura, parte a minha perspectiva de interpretação.

hegemônica na Geografia brasileira. Foquei nestes dois pontos para o desenvolvimento deste texto, intermediados por outros para amparar melhor o debate, findando com aquilo que denominei de paradoxo da colonização pelo colonizado.

## **As centrais de cálculo**

a concepção de Centrais de Cálculo foi proposta por Latour (2000) para identificar e entender como certas teorias e tradições científico-filosóficas se consolidaram por meio de redes de pesquisadores e como alguns de seus nós exercem centralidade. Para isto ele a ilustrou por meio de uma narrativa.

Ele contou a história de Laperrouse que, nas expedições francesas no extremo Oriente asiático no século XV, se deparou com uma porção de terra, mas que ele não sabia se era uma península ou uma ilha. Esta era uma informação importante, pois se fosse uma ilha haveria caminho pelo mar, um atalho. No caso de ser uma península, ele deveria contornar a porção de terra. A dúvida persistia e, então, ele desceu do navio e resolveu perguntar para um homem da população originária que encontrou. Não houve uma comunicação muito boa entre eles, pois falavam línguas diferentes. Por meio de gestos ele conseguiu explicar o que queria e então o homem desenhou uma espécie de mapa na areia, orientando Laperrouse.

As expedições exploratórias, como essa narrada por Latour, tinham como fundamento o conhecimento de dado local para a sua exploração e dominação territorial. Conforme o tempo passou, elas passaram a agregar outros objetivos, a apropriação cultural, política e econômica dos lugares e dos sujeitos. É nesse sentido que elas se aproximam dos denominados trabalhos de campo.

Boa parte das Ciências Humanas no Brasil, especialmente a Geografia, foram gestadas a partir da

lógica de trabalho de campo nos idos da década de 1930, época da sua institucionalização.

Um elemento que persiste e as aproxima é que tanto as informações obtidas pelas expedições como aquelas dos trabalhos de campo foram encaminhadas para locais que centralizavam as informações captadas e as dispõem para avaliação em rede, as Centrais de Cálculo. Na época de Laperrouse era o Governo francês. Na época da institucionalização das Ciências no Brasil, eram algumas universidades estrangeiras, principalmente, as francesas.

Restringindo a discussão as Centrais de Cálculo que são as universidades, no período da institucionalização das universidades no Brasil, as informações eram levadas para aquelas que contribuíram com mão de obra para a implantação dos cursos por aqui. Havia poucas universidades no Brasil e houve um acúmulo de conhecimento, tanto nelas como nas francesas.

Com a consolidação das universidades brasileiras, essa rede foi reorganizada e determinadas universidades brasileiras mantiveram para si a centralização de informações e dados captados em campo. Uma das maneiras foi pelo desenvolvimento de pesquisas em diversos locais pelo Brasil, o que foi dinamizado pela formação de acadêmicos que continuavam a orbitá-las, mesmo trabalhando em outras universidades, municiando-as com informações e reproduzindo e reforçando seus pressupostos teórico-metodológicos.

Com o processo de expansão e interiorização universitária ocorrido nas últimas décadas, este fenômeno reforçou as Centrais de Cálculo, que passaram a exercer ainda mais centralidade.

## **Os parlamentos da verdade da Geografia brasileira**

Quando penso as Centrais de Cálculo na Geografia brasileira logo me vêm à mente a Universidade de São

Paulo (USP), a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e a Universidade Estadual Paulista (UNESP), pois me parece que elas desempenham esse papel há algumas décadas.

Afirmar que tal ou qual universidade se trata de uma Central de Cálculo é hierarquizá-las. Para tanto, no nosso caso, se tratar de um processo muito subjetivo, pois os cursos de Graduação e Pós-Graduação em Geografia no Brasil possuem as suas especificidades e exercem suas respectivas centralidades. Então aqui tomo parâmetro a tradição institucional e representatividade política como parâmetro. Desse modo, não seria estranho em considerar que os cursos de Geografia da USP e da UFRJ algumas das principais Centrais de Cálculo na Geografia brasileira.

Ambos foram fundados na década de 1930 e tiveram como precursores os acadêmicos franceses, sendo um deles Pierre Mombeig. Ele não só ajudou a desenvolver e a implantar os cursos nestas universidades como também realizou pesquisas no Brasil. Uma destas retumbou em sua tese de doutorado, intitulada “Pioneiros e fazendeiros do Estado de São Paulo” (Mombeig, 1998).

Tomando a tese de Mombeig como exemplo, ela influenciou o modo como se fazia Geografia nas décadas subsequentes no Brasil, que se aproximava de outras tantas da então Geografia francesa do início do século XX.

Décadas depois, uma outra tradição científico-filosófica emergiu e tencionou esse modo de se fazer Geografia, denominada de Quantitativa e/ou Teorética. Não houve a sobreposição de uma tradição a outra, como se querem fazer crer os defensores dos paradigmas ou do evolucionismo da história da Geografia (Monteiro, 1980). O que ocorreu foi uma mudança rizomática (Deleuze, 2011) e gradativa da tradição científico-filosófica hegemônica. Isto significa que há outras tradições que foram hegemônicas (Feyerabend, 2007). Podemos ver

bem essa amálgama de diferentes tradições nas obras de Hartshorne (1978), por exemplo.

Nesse período, entre a década de 1960 e 1970, a UNESP de Rio Claro tomou a dianteira como Central de Cálculo, mas a USP e a UFRJ não deixaram de ter destaque no cenário nacional. Porém, décadas depois houve a retomada de USP e UFRJ como principais Centrais de Cálculo com a emergência da Geografia Crítica.

O primeiro período é o que alguns geógrafos consideram como ascensão da Geografia Pragmática em relação à Geografia Tradicional, e depois da Geografia Crítica em relação à Geografia Pragmática (Moraes, 2007; Santos, 1978). Outros chamaram de emergência do paradigma fragmentário (Moreira, 2006), sucedido pela emergência do paradigma holístico. Ainda, há a interpretação que considera a hegemonia do Racionalismo (Gomes, 1996) sucedida pelo marxismo e dos estudos fenomenológicos.

É corriqueiro que muitos geógrafos tratem a Geografia Crítica de base marxista como a última e mais desenvolvida tradição científico-filosófica da Geografia, até como um modo de reforçar e reafirmar sua hegemonia. Sem dúvidas que ela é uma das mais longevas. Afinal, são mais de 40 anos de hegemonia.

Foi com a consolidação da Geografia Crítica que a UNESP de Rio Claro foi perdendo destaque como Central de Cálculo e a UNESP de Presidente Prudente foi se consolidando, esta última tendo boa parte do seu corpo docente formado na USP e alinhada à Geografia Crítica.

É notável o quanto a Geografia Crítica nas últimas décadas contribuiu para o desenvolvimento da ciência geográfica ao considerar no debate científico as desigualdades sociais em seus diferentes âmbitos, assim como o entendimento das organizações espaciais e territoriais em diferentes escalas geográficas. Contudo, quanto mais foi se consolidando, mais correligionários foram desenvolvendo-a e evidenciando os seus fundamentos políticos e redes de poder, colocando estas

universidades como Parlamentos da verdade (Latour, 1994).

Os Parlamentos da verdade são oriundos de uma rede de acadêmicos que interagem e negociam entre si modos interpretativos da realidade, ou seja, quais serão os métodos, teorias, categorias e conceitos a serem considerados nos debates de determinada Ciência. Então, não se trata de uma discussão estritamente relacionada a objetividade científica e sim é permeada por interesses pessoais, políticos e econômicos, o que é natural, mas o negam (Haraway, 1995; Keller, 2006).

Na Geografia isso pode ser evidenciado pela homogeneidade teórico-metodológica em mesas de seus grandes eventos, nas ementas de disciplinas dos cursos de Graduação e Pós-Graduação, na publicação de livros e capítulos de livro e, sobretudo, nas publicações em periódicos.

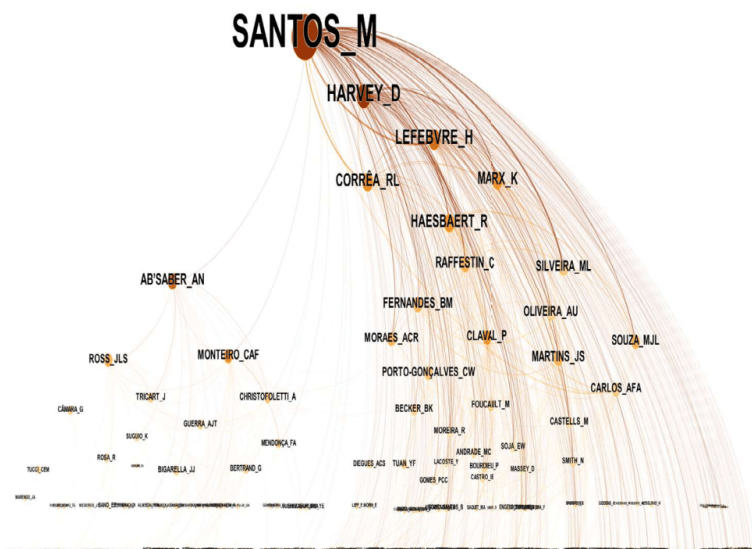


Figura 1 - Grafo de referências de 3452 artigos publicados em revistas Qualis A (Quadriênio 2013-2016) - 1998-2018

Fonte: Silva et.al. 2023.

Na figura 1 há um grafo em que foi considerado 3452 artigos publicados em revistas nacionais entre os anos de 1998 até 2018, com levantamento dos dados feito para o quadriênio de 2013/2016. Nele percebemos que do lado esquerdo há os autores mais citados na Geografia Física e do lado direito da Geografia Humana para os periódicos qualificados pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) como A, ou seja, os mais importantes da Geografia brasileira.

Evidencia-se que o autor mais citado num período de 20 anos foi Milton Santos, de modo conjunto com Harvey, Lefebvre, Marx, Corrêa, Haesbaert e Silveira, como indicado nas arestas do grafo. Todos esses autores, por mais que possuam múltiplas referências científico-filosóficas, são considerados, dedutiva e trivialmente, como críticos, assim como todos os nomes passíveis de visualização que estão abaixo destes.

Isto demonstra não só a grande hegemonia da tradição científico-filosófica marxista na Geografia brasileira, mas também o quanto as outras tradições são hegemônicas e silenciadas nos debates. Entendo que isso ocorre por alguns motivos, sendo os principais deles: 1. A possibilidade de maior interlocução entre os pares; 2. A aceitação de teorias e da tradição científico-filosófica hegemônica, por hábito ou concordância; 3. A possibilidade de ser contemplado com financiamentos e bolsas de pesquisa<sup>2</sup>.

## **“Puxadinho” epistemológico da Geografia Crítica**

Arquiteticamente, o puxadinho é um tipo de estrutura simples originalmente adicionada a um edifício existente. No nosso caso, o puxadinho é uma problemática que possui um fundamento epistêmico que é desconsiderado em benefício de uma estrutura

---

<sup>2</sup> Cada um desses tópicos elencados foi discutido de forma mais detida no artigo intitulado “Um pouco de autocrítica não faria mal à Geografia Crítica: uma crônica”.

lógica para reforçar uma tradição científico-filosófica hegemônica.

Haveria diversos exemplos que poderia usar para ilustrar esse debate, mas opto por abordar as questões colocadas pelo feminismo para as Ciências Humanas, sobretudo, a Geografia. Isto porque evidenciam a corporeidade (Beauvoir, 2019; Butler, 2015, Haraway, 1995) e a perspectiva parcial (Haraway, 1995), ou seja, relevaram a situação das mulheres para expor como a masculinidade heteronormativa impôs sua perspectiva como pretensamente universal.

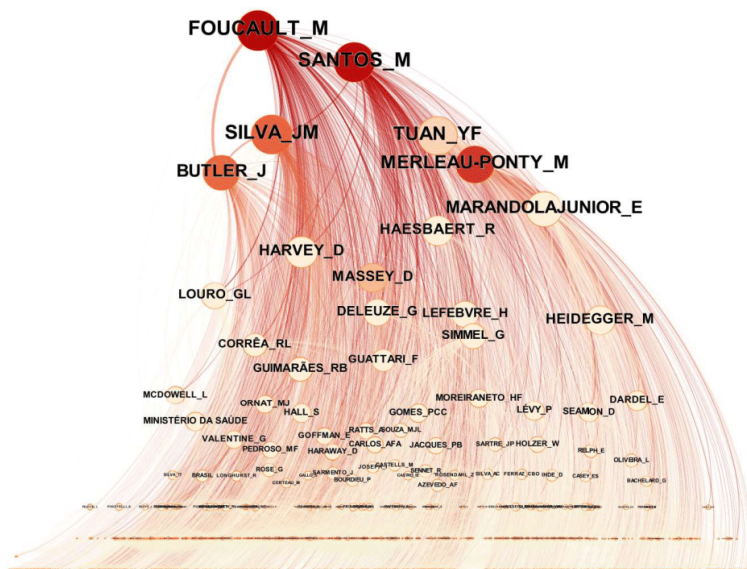


Figura 2 – Grafo de referências de 117 artigos publicados sobre o corpo em revistas de todos os estratos do sistema Qualis (Quadrênio 2013-2016) – 1939 e 2019

Fonte: Silva et.al. 2023.

Pela Figura 2 há o levantamento para o termo corpo nos últimos 80 anos em periódicos nacionais de todos os estratos qualificados pela CAPES. É interessante notar que há novos autores referênciados neste grafo em relação ao anterior, sendo: Foucault, Silva, Butler, Tuan, Merleau-Ponty, Marandola Jr. e Louro.



Alguns geógrafos desse grupo estão vinculados à Geografia Humanista, à Geografia Cultural e à Geografia Feminista, o que não ocorria no grafo anterior. Mas, isso não implica que os autores mais citados da Geografia Crítica, no primeiro grafo, não compareceram aqui, pelo contrário.

Milton Santos, Harvey, Haesbaert, Lefebvre e Corrêa são autores que compareceram com destaque em ambos os grafos. Mas, poucos deles trabalharam com a corporeidade e o corpo como problemáticas de pesquisa.

Isto demonstra a força da tradição científico-filosófica marxista que agregou as problemáticas do corpo e da corporeidade em seu discurso, mas não levou em conta as singularidades e particularidades que lhe são atinentes, ou seja, a situação em que elas se desenvolveram. Por que?

Corpo e corporeidade ganharam força nos estudos contemporâneos feministas como fenômenos que possibilitaram as mulheres abordarem o sexo, a sexualidade e o gênero, o que implicou em considerar uma perspectiva parcial, a situação de ser-no-mundo (Merleau-Ponty, 2018). Então, uma perspectiva ancorada em categorias e teorias, que por sua própria natureza são genéricas e operam numa escala geográfica ou num nível de entendimento (Lukács, 1968) mais amplo, deixam implícito uma perspectiva que não são a das mulheres. O que se tem na Geografia, quando muito, é a sexualidade e o gênero tratados ao modo das classes sociais e a corporeidade como espaço.

O que ocorre é uma mistificação especulativa da realidade, ou melhor, quando o real é invertido especulativamente em benefício de categorias e conceitos. Isso porque a ideia de classe social nada mais é do que a generalização do ser-no-mundo em que o corpo e a corporeidade são fenômenos constitutivos. Tal como afirmou Lukács (1968) que a fruta nada mais é do que a generalização de peras, maçãs e bananas, por exemplo. A inversão acontece quando consideramos que a fruta é

o sensível, o percebido, e não as peras, maçãs e bananas. A ideia tomou o lugar da matéria, o que produz um sério impasse.

Em sentido similar, Sartre (2002), em “Crítica da razão dialética”, precedida por “Questões de método”, afirmou que

É no interior do movimento de pensamento marxista que descobrimos uma falha, na mediada em que, a despeito de si mesmo, o marxismo tende a eliminar o investigador de sua investigação e fazer do investigado o objeto de um Saber absoluto (Sartre, 2002, p. 130).

Sartre dedicou essas obras para apontar o impasse que muitos estudos científicos colocaram à teoria marxista ao anular especulativamente a realidade objetiva em prol de conceitos e categorias genéricas. Contudo, ele salienta que este impasse não compareceu nas obras de Marx e Engels.

## **Findando: o paradoxo da colonização pelo colonizado**

A tradição marxista silenciou e silencia as diferentes tradições científicas-filosóficas na Geografia quando tenta sobrepor-se a elas e quando busca agregar em seu corpo teórico novas problemáticas de pesquisa desconsiderando os princípios epistêmicos os quais foram desenvolvidas. Óbvio que não é tão simples assim, pois ao mesmo tempo em que ela agrega novas problemáticas, ela se modifica e modifica a própria problemática, rizomaticamente (Deleuze, 2011). Mas, a ânsia dos acadêmicos em manter certas estruturas faz com que haja a manutenção do cerne da lógica marxista e haja sua imposição como modo interpretativo da realidade, o que é uma forma de colonialismo.

Se se entende que a “Modernidade” da Europa será a operação das possibilidades que se abrem por sua “centralidade” na História Mundial, e a constituição de todas as outras culturas como sua “periferia”, poder-se-á compreender que, ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a “universalidade-mundialidade”. O “eurocentrismo” da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemonizada pela Europa como “centro”(Dussel, 2005, p. 30).

Não muito distante dos elementos apontados por Dussel para o eurocentrismo, só que em uma outra escala e amplitude, no caso do Brasil e da ciência geográfica, a tradição científico-filosófica hegemônica também se colocou como “a régua para o mundo”, no caso, a régua para outras tradições científico-filosóficas e saberes. Isto ocorre porque muitos acadêmicos marxistas se autoproclamam como os interpretadores e os oradores da “universalidade-mundialidade”, buscando se sobrepor às demais perspectivas, interpretações e tradições.

Nesse sentido, boa parte dos acadêmicos alinhados com o paradigma hegemônico na Geografia brasileira acabam por silenciar e reproduzir, em uma escala diferente, aquilo que criticam, a colonialidade. Então, o próprio colonizado em uma escala geográfica é o colonizador em outra, desenvolvendo um paradoxo. Reclamamos e denunciemos o eurocentrismo como hegemônico e opressor, porque somos colonizados. Por outro lado, há a opressão e imposição de ideias sob o argumento de ser o locutor da objetividade, colonizando.

Poderia se argumentar que não é bem assim, pois nesse caso os conhecimentos acadêmicos são produzidos em lugares e por sujeitos que estão na periferia do sistema econômico mundial. Contudo, estes argumentos desmancham no ar quando se considera que a colonização ocorre em diferentes escalas e porque sua

essência se mantém quando se silencia os colaboradores de pesquisa e os colegas de trabalho em benefícios de hipóteses, tradições e manutenção de poder. Afinal, o tratamento dado aos saberes dos colaboradores de pesquisa, em geral, são para reforçar a tese e a tradição científico-filosófica hegemônica (Stengers, 2002; Ribeiro, 2017).

Um outro argumento é considerar que por mais que eu esteja numa Central de Cálculo, a Ciência que desenvolvo não se baseia em teorias e na tradição científico-filosófica hegemônica. De fato, por mais que não seja comum, isso ocorre!

Por isso, penso que se deve interpretar a proposta de Latour (2000) não no sentido locacional e sim como uma rede que possui seus nós mais evidentes em alguns locais do que em outros. Devemos desenvolver um processo de abertura (Heidegger, 2011) que promova múltiplas perspectivas e abordagens de problemáticas situadas contemporâneas e não, sob os auspícios de uma pretensa objetividade científica de uma tradição científico-filosófica hegemônica, o estrito reforço de uma política e de uma rede poder.

## Referências

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2. São Paulo: Editora 34, 2011.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. São Paulo: CLACSO, 2005.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

GOMES, Paulo César da Costa. **Geografia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos PAGU**, n. 5, Campinas, p. 07-41, 1995.

HARTSHORNE, Richard. **Os propósitos e natureza da Geografia**. São Paulo: Hucitec, 1978.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2011.

KELLER, Evelyn Fox. Qual foi o impacto do feminismo na ciência?. **Cadernos PAGU**, n. 27, Campinas, p.13-34, 2006.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social**. Os princípios ontológicos fundamentais em Marx. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

MONTEIRO, Carlos Augusto de Figueiredo. **A Geografia no Brasil (1934-1977): avaliação e tendências**. São Paulo: USP, Instituto de Geografia, 1980.

MORAES, Antonio Carlos Robert de Moraes. **Geografia: pequena história crítica**. São Paulo Annablume, 2007.

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

MONBEIG, Pierre. **Pioneiros e fazendeiros de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1998.

RIBEIRO, Djamila. **O que é o lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova**. São Paulo, Hucitec, 1978.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da Razão dialética**. Precedido por Questão de método. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997.

SILVA, Joseli; ORNAT, Márcio José; CHIMIN JR., Alides Baptista; CESAR, Tamires Regina Aguiar de Oliveira; PINTO, Vagner André Moraes; SANTOS, Adir Felliipe Silva; SILVA, Cíntia Cristina Lisboa da. Apresentação das jornadas sobre corpos na Geografia brasileira: trilhas equivocadas, rumos encontrados e nossas perpétuas provocações. In: SILVA, Joseli; ORNAT, Márcio José; CHIMIN JR., Alides Baptista. (Org.) **Corpos e Geografia: expressões de espaços encarnados**. Ponta Grossa: Toda Palavra, 2023.

SILVA, Armando Corrêa da. **O espaço fora do lugar**. São Paulo: Hucitec, 1978.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das Ciências Modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002.



# SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

**Antonio Bernardes** é geógrafo, Professor Associado II da Universidade Federal Fluminense (UFF), Professor do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFSCar e do Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Unicamp. Possui Doutorado (2012) e Pós-doutorado (2014) em Geografia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Presidente Prudente-SP. Suas pesquisas abrangem discussões que versam acerca das relações virtuais, grupos minoritários e periferias urbanas. Há interesse em discussões interdisciplinares, sobretudo, vinculadas a Filosofia e as Ciências em geral, especialmente, nos debates ontológicos, epistêmicos, epistemológicos e metodológicos.

**Antonio Bispo dos Santos** (1959-2023) nasceu no Vale do Rio Berlingas, Piauí. Formou-se pelos ensinamentos de mestras e mestres de ofício do quilombo Saco-Curtume, município de São João do Piauí; completou o ensino fundamental, tornando-se o primeiro de sua família a ter acesso à alfabetização. Nego Bispo, como também é conhecido, é autor de artigos, poemas e dos livros “Quilombos, modos e significados” (2007), “Colonização, Quilombos: modos e significações” (2015) e “A terra dá, a terra quer” (2023). Como liderança quilombola, atuou na Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (CECOQ/PI) e da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Destaca-se por sua atuação política e militância, que estão fortemente relacionadas à sua formação quilombola, evidenciada por uma cosmovisão a partir da qual os povos constroem, em defesa de seus territórios tradicionais, símbolos, significações e modos de vida.



**Christian Dennys Monteiro de Oliveira** possui formação em Geografia (USP, 1986-87). Mestre em Geografia Humana (USP, 1993) e Doutor em Geografia Humana (USP, 1999), tendo realizado estágio de Pós-Doc nas seguintes instituições: ECA-USP (2007), Universidade de Sevilha (2011) e PUC-SP (2024). É Professor Titular do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará, onde leciona desde 2005. Suas pesquisas abrangem fenomenologia, comunicação simbólica, semiótica e representações cognitivas do espaço cultural, com destaque para aspectos educacionais, festivos e religiosos. Como integrante do PPgGEO-UFC e Pesquisador Produtividade-N2 do CNPq, desenvolve projetos sobre turismo religioso e modelos de santuários, desde 2014, e estudos sobre o espaço simbólico dos Carnavais Latinos e Atlânticos, desde 2020.

**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.

**Eugênia Maria Dantas:** Graduação em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1989), mestrado em Ciências Sociais (1996) e doutorado em Educação (2003) pela UFRN. Atualmente Professora Titular do Departamento de Geografia da referida instituição, com atuação nos cursos de Graduação em Geografia (Licenciatura Presencial e a Distância e Bacharelado) e de Pós-Graduação em Geografia (Mestrado/Doutorado Acadêmico) e Profissional (GEOPROF). Entre 2018-2019 realizou Pós-Doutorado no Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM/UFRN) com ênfase na

abordagem Mestiça de Michel Serres. No âmbito da Pesquisa desenvolve estudos na área de Geografia e Educação, com enfoque nos Estudos Urbanos e Ensino de Geografia, a partir da interface fenomenologia e Complexidade.

**Gabriel Kafure** é nascido em Popayán Colômbia, mas se considera Pernambucano, Mestre em Ética e Epistemologia pela UFPI (2015), Doutor em Filosofia pela UFRN (2020), realizou estágio Pós-Doutoral no PPG Sociedade, Culturas e Fronteiras (2022) pela Unioeste. Docente permanente dos PPGs PPGFIL-UECE, ProfEPT-IFSertãoPE e Coordenador do Núcleo PROF-FILO IFSertãoPE. Suas pesquisas abrangem as interfaces entre espacialidades, existencialismo e ensino de filosofia principalmente por meio de Bachelard, Heidegger e Kierkegaard.

**Georgia Amitrano** é filósofa, feminista, Doutora pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professora do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (IFILO/UFU). Mãe do João Guilherme e do Kaike. Atua na área de filosofia política contemporânea, lidando com temas como genocídios, epistemicídios e terrorismo de Estado.

**Gustavo Silvano Batista** é Licenciado em Filosofia (2000-2004), Mestre em Filosofia (2005-2007) e Doutor em Filosofia (2010-2013) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com estágio de pesquisa (doutorado-sanduiche) no Departamento de Arte e Estudos Culturais da Universidade de Copenhague, Dinamarca (2012-2013), pelo Programa Geral de Cooperação Internacional da CAPES (PGCI/CAPES). É Professor Associado II do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí UFPI. Desde 2013, atua como docente permanente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFIL/UFPI; e desde 2019, atua também como docente permanente no Programa de Pós-Graduação em Comunicação - PPGCOM/UFPI. Foi pesquisador visitante no Departamento

de Filosofia do Boston College, EUA (2010-2011) e nos Arquivos Husserl da Universidade Católica de Louvain, Bélgica (2015). Entre 2022 e 2024, foi professor visitante no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Faculdade de Ciências Aplicadas da UNICAMP. É líder do FOLIE - Laboratório Interdisciplinar Hermenêutica, Ambiente e Saúde. Participa do Núcleo de Sustentação do GT Filosofia Hermenêutica da ANPOF e da Rede Iberoamericana de Hermenêutica (RIAH). Atua também como Tutor do PET Filosofia da UFPI. Tem experiência em ensino, pesquisa e extensão em Filosofia Contemporânea, dedicando-se especialmente à Hermenêutica Filosófica e suas relações com a Fenomenologia, a Desconstrução e a Teoria Crítica, nas interfaces com a arquitetura, urbanismo, paisagismo e design; geografia e meio ambiente; comunicação e saúde coletiva. Também se dedica à filosofia da educação e ao ensino de filosofia.

**José Arilson Xavier de Souza** é cearense, da cidade de Camocim, com formação em licenciatura e bacharelado em Geografia (UVA, 2005-2007), mestre em Geografia (UFC, 2009), doutorado em Geografia (UERJ, 2017), tendo realizado estágio de Pós-Doutorado na Unicamp (2022). É Professor Adjunto III no Departamento de Geografia da Universidade Estadual do Maranhão, bem como do Programa de Pós-Graduação em Geografia, onde leciona desde 2018. Suas pesquisas versam sobre uma abordagem cultural (humanista) em Geografia, privilegiando os temas religião, turismo, artes, educação geográfica e o ato de caminhar em espaços públicos. A poesia é ainda uma expressão de seu interesse.

**Juvenal Payayá** é Cacique do Povo Payayá, pertence à família dos Gameleiras, Chapada Diamantina (BA). Cursou economia pela Universidade Estadual de Feira de Santana. É Doutor Honoris Causa pela Universidade do Estado da Bahia (2023). Romancista, poeta e desenhista, publicou mais de uma dezena de livros. Atuante na

educação e no movimento indígena, ajudou a fundar e foi diretor financeiro do Movimento dos Povos e Organizações Indígena da Bahia (MUPOIBA). Milita pelos direitos e pela literatura dos povos indígenas.

**Nécio Turra Neto:** professor da Universidade Estadual Paulista (UNESP) dos cursos de graduação e de pós-graduação em Geografia. Doutor em Geografia pela mesma universidade. Membro do Grupo de Pesquisa sobre Produção do Espaço e Redefinições Regionais (GAsPERR). Membro da Rede de Pesquisadores sobre Micro e Múltiplas territorialidades nas Cidades. Membro da Rede de Estudos e Pesquisas sobre Experiências e Ações Juvenis (REAJ), Líder do Grupo de Pesquisa Geografia das Juventudes (GeoJuves).

**Roberto Wu** possui formação em Filosofia (UFPR, 2000). Mestre em Filosofia (UFPR, 2002) e Doutor em Filosofia (PUC-Rio, 2006), tendo realizado estágio de Pós-Doutorado em Boston College (2014) e na UFMG (2022). É Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, onde leciona desde 2009. Suas pesquisas abrangem fenomenologia, hermenêutica, retórica, filosofia da arte e filosofia da tecnologia. Em particular, investiga a questão dos vestígios históricos, a relação entre linguagem e expressão na retórica, o caráter fenomenológico da percepção, e tecnologia e intencionalidade.

**Tereza Coni Aguiar** é carioca, com graduação em Geografia (UFRJ,1972) e Licenciatura em Geografia (UNESP,1973). Mestra em Geografia (UFRJ,1981) e Doutora em Geografia (UFF,2012). É Geógrafa aposentada do IBGE. Suas pesquisas mais recentes abrangem a articulação Sociedade/Natureza e Planejamento Ambiental. Seus temas de interesse atuais são a questão ambiental no Estado do Rio de Janeiro e Planejamento Ambiental na abordagem humanista.

**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.



A Geografia remete à multiplicidade, à coexistência e à diversidade. É neste sentido que as contribuições deste livro se apresentam, como possibilidades, aberturas e urgências para pensar as questões de nosso tempo: as ameaças à Terra, a colonialidade, as difíceis relações entre diversidade, identidade e corporeidade, a política como cultura, a cultura como política e, em todos esses casos, os atravessamentos da educação. Esses temas configuram-se como portais que podemos atravessar, na multiplicidade da Terra como casa: não necessariamente acolhedora, por vezes envolta em conflitos, mas sempre apresentando-se como abertura que se dobra existencialmente.