

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Maria Luiza Grossi Araújo

**CIÊNCIA, FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA:
*DIÁLOGOS DA GEOGRAFIA PARA OS SABERES
EMANCIPATÓRIOS***

Belo Horizonte

2007

Maria Luiza Grossi Araújo

**CIÊNCIA, FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA:
*DIÁLOGOS DA GEOGRAFIA PARA OS SABERES
EMANCIPATÓRIOS***

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia, do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais – IGC – UFMG, requisito à obtenção do grau de doutor em Geografia.

Área de Concentração: Organização do Espaço
Linha de Pesquisa: Teoria, métodos e linguagens da Geografia

Orientador: Prof. Dr. Cássio Eduardo Viana Hissa – IGC – Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte
Instituto de Geociências da UFMG
2007

A663c
2007

Araújo, Maria Luiza Grossi.

Ciência, fenomenologia e hermenêutica
[manuscrito]: diálogos da geografia para os saberes
emancipatórios / Maria Luiza Grossi Araújo. – 2007.
xiv, 226 f. : il.; enc.

Orientador: Cássio Eduardo Viana Hissa.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Instituto de Geociências, 2007.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Bibliografia: f. 213-226

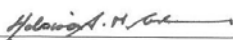
1. Geografia humana – Teses. 2. Fenomenologia – Teses. 3.
Hermenêutica – Teses. I. Hissa, Cássio Eduardo Viana. II.
Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências,
Departamento de Geografia. III. Título.

CDU: 911.3:165.62

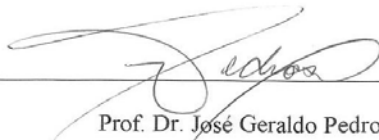
Tese defendida e aprovada, em 20 de dezembro de 2007, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:



Prof. Dr. Cássio Eduardo Viana Hissa



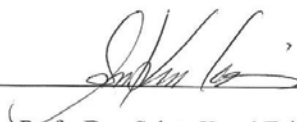
Profa. Dra. Heloisa Soares de Moura Costa



Prof. Dr. José Geraldo Pedrosa



Profa. Dra. Vera Lúcia dos Santos



Profa. Dra. Salette Kozel Teixeira

A memória de minha mãe.
Aos estudantes de geografia,
dedico.

AGRADECIMENTOS

Desde o início manifesto aqui meus agradecimentos mais sinceros e minha gratidão pelo que jamais deve ser esquecido em relação ao apoio recebido de pessoas e instituições para a realização desta tese.

Primeiramente, agradeço às chefias e subchefias do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais, desde o período de 2003 até a presente data, professores Ralfo Edmundo da Silva Matos, Marly Nogueira e Helder Jardim, pelo empenho despendido em relação à minha licença como docente do Departamento de Geografia; aos colegas da Câmara Departamental e aos membros da Congregação do IGC e da Comissão Permanente de Pessoal Docente – CPPD – da UFMG, por concretizarem, na minha liberação funcional, o compromisso político do Departamento e da Universidade para a qualificação dos seus docentes.

Agradeço também, às coordenadoras do Programa de Pós-Graduação em Geografia, no exercício 2003-2006, professoras Cristiane Valéria de Oliveira e Heloisa Soares de Moura Costa, e, atualmente, aos professores Sérgio Manuel Merêncio Martins e Cristiane Valéria de Oliveira, como também, às secretárias do Programa de Pós-graduação do IGC, Paula Borges Berlando e Érica Silvano de Freitas, pelo apoio, presteza e competente seriedade nos esclarecimentos de procedimentos vinculados ao curso.

Não poderia deixar de agradecer às bibliotecárias do Instituto de Geociências, Elisabete Quatrini Vieira, Nagila Cecília Gontijo Souki, e Rosana Matias de Sousa, e à funcionária Marta Maria Mota Couto, pelo suporte dado à pesquisa bibliográfica durante todo o curso, assim como aos funcionários da biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG pelas numerosas ajudas e orientações fornecidas.

Agradeço também à chefe de Seção de Pessoal do IGC, Fátima Vasconcellos Garcia, pela clareza nas orientações para os procedimentos funcionais no momento de formalização do pedido de licença e seu encaminhamento. Um agradecimento em especial às professoras Dra. Anézia Moreira Ferreira Madeira, da Escola de Enfermagem da UFMG, e Dra. Heloisa Soares de Moura Costa, do IGC / UFMG que constituíram a banca para o exame de qualificação – primeira etapa no processo de leitura crítica da pesquisa – e

professores Dr. José Geraldo Pedrosa, do CEFET/MG, Dra. Heloisa Soares de Moura Costa, do IGC/UFMG, Dra. Salete Kozel, da Universidade Federal do Paraná e Dra. Vera Santos, da Universidade Católica de Campinas, componentes da banca para a defesa da tese, pelas valiosas contribuições na forma de questionamentos, críticas e sugestões.

Sou também grata a Diógenes Araújo Neto, meu pai, estudioso do latim e do grego, pelos momentos de reflexão proporcionados, aqui em Belo Horizonte ou na Cascatinha (onde mora), na busca pela melhor palavra; à professora Maria Mônica Freitas Ribeiro, do Departamento de Clínica Médica da UFMG que, com sua amizade incondicional, se dispôs às primeiras leituras e comentários dos originais da tese; à Simone de Almeida Gomes, pela revisão cuidadosa do texto da tese; à Ana Ribeiro Grossi Araújo, estudante do curso de Letras da UFMG e professora de latim no CENEX-UFMG, pelos apontamentos e aprimoramento das traduções; ao Ademar e à Luciana, pela compreensão, paciência e cumplicidades demonstradas durante os quatro anos das minhas ausências-presenças no nosso convívio familiar.

Naturalmente, um agradecimento em especial ao meu orientador, professor Dr. Cássio Eduardo Viana Hissa, pela seriedade nas observações e críticas do texto e, sobretudo, para além da amizade, por ter acreditado em mim.

“Compreender o mundo – transformar o mundo” (Gianni Vattimo).

RESUMO

O tema deste estudo é o diálogo da geografia com a ciência, a fenomenologia e a hermenêutica. O que se discute é principalmente de natureza teórico-filosófica. São objetivos do estudo: apresentar uma reflexão sobre a constituição e concepção da ciência de característica moderna e sua relação com a fenomenologia husserliana, para uma crítica junto às ciências socioespaciais e ambientais; refletir sobre a constituição de uma ciência pós-metafísica referenciada pela hermenêutica e sua inter-relação teórico-filosófica e prática com as ciências socioespaciais e ambientais, particularmente com a geografia humanística. A metodologia utilizada pretende, pela leitura e conversação com autores que se vinculam à discussão mais recente da epistemologia da ciência, entre outros, as articulações e exposições dos argumentos da tese. A originalidade do texto se constrói na exposição, na argumentação e na reflexão teórico-filosófica que se pretende entre ciência moderna, fenomenologia e ciência pós-metafísica hermenêutica e suas inter-relações, para a constituição de um conhecimento socioespacial e ambiental emancipatório. Quatro eixos relacionais se fazem presentes no estudo: o primeiro aponta para uma compreensão da constituição e da concepção teórico-filosófica da ciência moderna e seus desdobramentos. Argumenta-se sobre uma provável fragilização da humanidade pelo fundamento que expõe a ciência moderna. O segundo eixo discute a concepção pós-metafísica de ciência: evidencia a necessária inter-relação entre os saberes instituídos e os do senso comum para a constituição de um outro saber científico, que se faz na mediação social dos saberes hermenêuticos dialógico-polifônicos e críticos. O terceiro eixo é uma exposição da fenomenologia husserliana e sua reflexão-crítica. Discute-se, através de algumas categorias fundamentais da fenomenologia, suas possibilidades, abrangências e limitações, a saber: a essência, a suspensão, a descrição e o mundo vivido. O quarto eixo expõe uma crítica à geografia humanística de base fenomenológica, através da inter-relação que se estabelece com a ciência moderna e seu fundamento. Num segundo momento, argumenta-se sobre a necessária renovação dessa geografia, a partir de sua relação com outro sistema filosófico – o hermenêutico, para se constituir um fulcro e uma abertura na direção de uma ciência dialógico-polifônica emancipatória e crítica, daí por diante denominada geografia. Nele também se procura referenciar a *práxis* de

um estudo geográfico hermenêutico em processo de fazimento, junto à comunidade rural da Chacrinha dos Pretos, município de Belo Vale (MG). O resultado que se busca nesta tese é, principalmente, argumentar sobre o alcance teórico-filosófico de uma ciência reencantada pelos saberes emancipatórios hermenêuticos. A defesa do argumento pretende demonstrar que a fenomenologia, particularmente a originária do pensamento husserliano, para além de suas contribuições, apresenta limitações que a vinculam, implicitamente e/ou explicitamente, à concepção moderna de ciência; em seguida, quer-se argumentar que no fulcro da hermenêutica encontram-se possíveis aberturas que se colocam como necessárias à apreensão dos saberes dialógico-polifônicos na constituição de uma ciência pós-metafísica, especialmente para se pensar uma geografia humanística renovada e renovadora.

Palavras-chave: ciência moderna; fenomenologia, ciência pós-metafísica; conhecimento dialógico-polifônico emancipatório; geografia humanística; hermenêutica.

ABSTRACT

The subject of this study is the dialogue between geography and science, that is to say, phenomenology and hermeneutics. It conducts this debate primarily through a theoretical-philosophical nature. The objectives of this study are intended to present a reflection upon the constitution and conception of a science showing modern characteristic, and its connection with the husserlian phenomenology, for a critical analysis along with social-spatial and environmental science. It also reflects the constitution of a post-metaphysical science with reference to hermeneutics, and its theoretical-philosophical and practical interrelation with social-spatial and environmental sciences, mainly with humanistic geography. The methodology used in the present study lays its foundations for the articulations and exposures of the conducted thesis's arguments on the reading and conversation with authors who are involved with the most recent studies about epistemology of science. The originality of the text is structured in the exposition, argumentation and theoretical-philosophical reflection between modern science, phenomenology and the hermeneutic post-metaphysical science and their interrelations, with the purpose of constituting a social-spatial and emancipatory knowledge. This study presents four relating axes. The first one focuses on the comprehension of the constitution and theoretical-philosophical conception of modern science and its developments. It argues that there might be a growing fragility of humanity due to the basis in which modern science is exposed. The second point discusses the post-metaphysical conception of science (reenchanting of science); it underlines the essential interrelation between the established knowledge and that of common sense, for the constitution of further scientific learnings, which occur in social mediation of the dialogic-polyphonic knowledge. The third point exposes the husserlian phenomenology and its critical reflection. By means of several fundamental categories of phenomenology, it debates its possibilities, implications and limitations, such as essence, suspension, description and the world experienced. The fourth point gives a phenomenological based criticism to humanistic geography, through the interrelation that is established between modern science and its basis. On a second analysis, it's also debated the necessary renewal of the mentioned geography, starting from its relation with another philosophical system, the hermeneutical, aiming to create a fulcrum point and an

introduction towards a dialogic-polyphonic emancipatory science, so forth denominated geography. Moreover, a reference is also given to the *praxis* of a hermeneutical geographic study in its performing act, at Chacrinha dos Pretos, a rural community in the city of Belo Vale (MG). The aimed outcome of this thesis is to discuss the theoretical-philosophical extent of a reenchanting science by means of hermeneutic emancipatory knowledge. The defense of this subject intends to demonstrate that phenomenology, especially that stemming from the husserlian thought, besides its contributions, displays limitations that are implicitly or explicitly related to the modern conception of science. Furthermore, it is also discussed that in the fulcrum point of hermeneutics there are possible openings, considered to be necessary to the apprehension of the dialogic-polyphonic values in the constitution of a post-metaphysical science, especially leading to an idea of a refreshed and refreshing humanistic geography.

Key Words: modern science, phenomenology, post-metaphysics science, emancipatory dialogic-polyphonic knowledge; humanistic geography; hermeneutic.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – A árvore Lawrence.....	p. 58
FIGURA 2 – Chacrinha dos Pretos: vista panorâmica da vila.....	p. 171
FIGURA 3 – Casa da Fazenda na Chacrinha dos Pretos.....	p. 173
FIGURA 4 – Pedra fundamental da construção da casa grande.....	p. 174
FIGURA 5 – Estrada de ferro na Chacrinha dos Pretos.....	p. 177
FIGURA 6 – Muro de arrimo adjacente à casa grande.....	p. 178
FIGURA 7 – Moenda de pedra.....	p. 179
FIGURA 8 – Janela e parede da casa grande.....	p. 180
FIGURA 9 – Mapa da Chacrinha dos Pretos.....	p. 186
FIGURA 10 – Platô ao norte da Chacrinha dos Pretos.....	p. 188
FIGURA 11 – Reunião com moradores da Chacrinha dos Pretos.....	p. 190
FIGURA 12 – Casario típico da Chacrinha.....	p. 193
FIGURA 13 – Estrada de acesso à Chacrinha dos Pretos.....	p. 195
FIGURA 14 – O lixo na vila.....	p. 197
FIGURA 15 – Rio Paraopeba.....	p. 200
FIGURA 16 – As ruas e o esgoto da Chacrinha dos Pretos.....	p. 202
FIGURA 17 – Crianças na praça da Chacrinha.....	p. 205

LISTA DE ABREVIATURAS

- APHAA/BV – Associação do Patrimônio Histórico Artístico e Ambiental de Belo Vale
- CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
- CEFET/MG – Centro Tecnológico Federal de Minas Gerais
- CPPD- UFMG – Comissão Permanente de Pessoal Docente da Universidade
Federal de Minas Gerais
- EFCB – Estrada de Ferro Central do Brasil
- EIA – Estudos de Impacto Ambiental
- FSM – Fórum Social Mundial
- INCRA – Instituto Nacional de Reforma Agrária
- INSS – Instituto Nacional do Serviço Social
- IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
- MRS – Mineração Reunidas
- ONU – Organização das Nações Unidas
- RIMA – Relatório de Impacto do Meio Ambiente
- UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 REENCANTAR A CIÊNCIA: EM BUSCA DA INTEGRAÇÃO DOS SABERES	27
1.1 <i>E por falar em ciência</i>	27
1.2 <i>O sujeito do cogito: uma voz [outras vozes]</i>	37
1.3 <i>Imagens e abertura: caminantes para uma nova racionalidade</i>	52
2 TENTATIVA DE VIRAGEM NO FUNDAMENTO DA CIÊNCIA MODERNA: A FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL E MARTIN HEIDEGGER	61
2.1 <i>O contexto histórico-filosófico e a constituição do pensamento husserliano</i>	61
2.1.1 <i>A essência e a construção do método fenomenológico</i>	74
2.1.2 <i>A descrição</i>	78
2.1.3 <i>A concepção de mundo da vida ou Lebenswelt: esboço de mudança e abertura no eixo epistemológico da fenomenologia husserliana</i>	83
2.2 <i>A concepção de fenômeno para a ciência moderna e a fenomenologia: fronteiras em Edmund Husserl e Martin Heidegger para uma hermenêutica-fenomenológica</i>	91
3 DO HUMANISMO DA GEOGRAFIA HUMANÍSTICA: TRAJETÓRIAS E PERSPECTIVAS	101
3.1 <i>Geografia humanística: convergências e divergências</i>	106
3.1.1 <i>O indivíduo-sujeito e sua emersão para se pensar uma geografia humanística emancipatória</i>	118

3.2 Lançar mundos no mundo.....	124
4 HERMENÊUTICA E GEOGRAFIA.....	135
4.1 Origem e mudança.....	135
4.2 A racionalidade da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.....	145
4.2.1 O horizonte de historicidade.....	148
4.2.2 Linguagem e diálogo: mediação para um alcance social na geografia.....	152
4.2.3 O método hermenêutico e sua validade.....	156
ANTES DO ACABAMENTO: TRANSCOMEÇO.....	163
Chacrinha dos Pretos: <i>horizontalidade, representações do meio ambiente e expectativas em relação ao mundo da vida</i>.....	163
REFERÊNCIAS.....	213

INTRODUÇÃO

Muito se tem falado nas últimas décadas sobre a ciência moderna e sua sombra. No mínimo são apontados tantos prós quanto senões sobre o crédito incondicional que se costuma dar aos progressos advindos da revolução científica e, sobretudo, ao que se acredita ser a ciência e sua verdade.

O conhecimento científico moderno tem sido centrado num eu que pensa, logo, conhece – o pesquisador. O saber moderno daí derivado surge, acima de tudo, pelo menos nos últimos trezentos anos, como uma construção técnico-especializada, ratificada pelos modelos científicos difundidos nesta racionalidade. Estabelece-se na ciência uma dimensão homofônica do rigor científico como forma para a explicação do surgimento e manutenção das vidas. A permanência e a reprodução desse tipo de racionalidade, por outro lado, têm corroborado para uma crescente desumanização da ciência, o que parece dificultar sua realização como humanidade. Deixa-se para trás saberes outros, que, em algum momento, a tradição filosófica e a própria ciência procurava pensá-los muito mais como arte e viver a humanidade.

Nas ciências socioambientais e espaciais, particularmente na geografia, não tem sido diferente. Sua constituição como ciência moderna, na última metade do século XVIII, se estabelece sob a ótica da validade do discurso científico, numa concepção aferida pela objetividade do saber racionalista, consubstanciada no método científico. Nesse ambiente, a racionalidade geográfica se volta preferencialmente para a explicação dos fatos regulares e sua natureza lógico-racional e instrumental. A busca pela verdade resultante de uma racionalidade técnica parece ser, portanto, um aspecto preponderante na história da ciência, o que se torna progressivamente acentuado no decorrer da modernidade.

Entretanto, na atualidade, a epistemologia da ciência tem retomado a discussão de que nem tudo em ciência está determinado pela precisão e pela ordem dos fatos, nem mesmo quando se pensa sobre a grandiosidade do universo. Acredita-se que a ciência seja apenas uma passagem ou abertura para se explicar e compreender a realidade e o real. As artes, as mitologias, as literaturas, as religiões, os saberes do senso comum, entre outros, são tipos de saberes, evidentemente com suas características específicas, que procuram, com seu olhar próprio, explicar, descrever, compreender a dinâmica do mundo e da vida, e, por isso, não são menos

valerosos que os saberes da ciência. Nesse sentido, não cabe mais à ciência fixar-se numa resistente incredulidade projetada nas ingenuidades e possíveis parvoíces cometidas pelos saberes pré-científicos. Cabe a ela, antes, se perguntar: o que têm de substancial aqueles saberes para sua própria reorientação e constituição do conhecimento científico na busca de um outro saber-conhecimento que se almeja emancipatório?

Esta tese tem como propósito pensar a ciência a partir de sua constituição moderna e, principalmente, situar, através do diálogo com a fenomenologia e com a hermenêutica, trajetórias outras que possam nos aproximar de uma ciência humanista e crítica, e, nesse sentido, possivelmente emancipatória. Entende-se o conhecimento emancipatório como aquele que se constitui pelo compromisso e responsabilidade social da ciência para uma *práxis* compreensiva e transformadora da condição humana, no seu encontro com o mundo. O conhecimento emancipatório é muitas vezes o que nos escapa no conhecimento científico. Do mesmo modo, é preciso referenciar o conhecimento científico também pelos saberes do outro que é o que nos interpela, nos movimenta – marca de toda a alteridade que possa contribuir para a constituição de um conhecimento científico que se almeja emancipatório. A eliminação do saber do outro na ciência moderna tem implicado no sufocamento da ética para a constituição própria do conhecimento científico; por sua vez, tomá-lo é o reconhecimento científico para uma incorporação e abertura da ciência como possibilidade do diálogo para uma historicidade emancipatória dos indivíduos-sujeitos.

É comum nos ambientes acadêmicos identificar o humanismo como um conjunto de doutrinas principalmente, literárias e artísticas originárias dos gregos, romanos e renascentistas. Frequentemente, o humanismo é tomado também como uma orientação própria das ciências humanas. Mas aqui, não é esse o único sentido a ele atribuído: o humanismo é também tudo aquilo que propicia, promove e contribui para o acolhimento do *ser* dos homens, das mulheres, das crianças, dos adolescentes e dos idosos na direção de uma autonomia humana pela busca dos sentidos e significados mais profundos da vida. Todo saber daí derivado referencia os saberes humanos como um projeto de realização do *ser* para sua autonomia. Nesse sentido, é possível situar a ciência, (onde se inclui a geografia), em uma dimensão humanizadora renovada e renovadora? Pode-se pensar em termos lógicos uma ciência pós-metafísica que seja, então, sensível e qualificada para as

complexas dimensões dos saberes e conhecimentos humanos e, ao mesmo tempo, ser atenta aos seus limites? Pretendo, pois, apresentar nesta tese argumentos que possam esclarecer as questões e/ou orientações que se anunciam para se pensar a ciência na atualidade, e, dessa perspectiva, refletir sobre as ciências socioambientais e espaciais, especialmente a geografia na sua vertente humanística, na direção de uma hermenêutica.

Para alcançar o desenvolvimento proposto nesta tese, pretendo articular quatro eixos ou movimentos complementares entre si, em torno dos quais se estruturará a pesquisa. Em ciência, todo movimento deve ser entendido como um processo de mudança de um sistema teórico-filosófico e, por conseguinte, do próprio conhecimento. O primeiro movimento-eixo desta tese diz respeito à compreensão da ciência moderna como fundamento do conhecimento hegemônico ou da coisificação do saber racional, para se pensar a dimensão de uma outra racionalidade que possa ser apropriada pela geografia – a hermenêutica para a constituição de um saber-conhecimento emancipatório.

A motivação inicial para o desenvolvimento desta pesquisa surgiu no período da minha graduação em geografia, entre os anos de 1980 e 1984. Naquele momento, o currículo do curso de geografia pouco valorizava as disciplinas que promovessem uma discussão e uma reflexão teórico-filosófica da ciência e da própria geografia. Possivelmente, aquela estrutura curricular refletisse o pensamento costumeiro dos pares constituintes do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais naquela ocasião. Vale lembrar também que, nesse departamento, se fazia preponderante a orientação empírica e generalista da geografia francesa, resultado de formulações advindas principalmente das tradições geográficas da escola francesa e sua influência no Brasil. Naquele momento deu-me alento cursar uma das disciplinas oferecidas no curso – Introdução ao Pensamento Geográfico –, onde me situei um pouco como estudante do movimento da ciência contextualizado na geografia. A noção de paradigmas e movimentos que ocorriam na ciência e sua expressão geográfica propiciaram-me uma visão relativamente ampla da historiografia do pensamento geográfico, no nível da sua produção tanto mundial quanto brasileiro. Concomitantemente, nesse momento, as orientações paradigmáticas mais tradicionais da geografia começam a perder força no âmbito dessa ciência. Vivíamos certamente uma dolorosa e inevitável transição para a consolidação das novas tendências paradigmáticas na ciência geográfica. Menos

representativos do ponto de vista numérico, mas já acenando para as novas orientações, encontravam-se, naquele departamento, professores-pesquisadores ligados à geografia quantitativa-teorética. Entretanto, quando se mencionavam tendências paradigmáticas outras, principalmente da geografia crítica, cuja orientação político-social colocava para a geografia e para o geógrafo o horizonte de um engajamento às questões nacionais mais prementes, sua análise e apresentação se fazia quase sempre de maneira menos ilustrada ou entusiasmada. Tal postura, sem entrar no mérito de sua validade, era justificada freqüentemente pelo temor a uma crescente animosidade instalada dentro de algumas universidades brasileiras, quando se encontrava efervescente a crítica ao neopositivismo e à neutralidade científica do geógrafo, particularmente difundida pela posição utilitarista da geografia quantitativa-teorética, representante maior dos pressupostos da ciência moderna na geografia, inclusive a brasileira.

Tenho para mim que a edificação de todo trabalho científico é o resultado de escolhas. Entretanto, não se trata de uma escolha *stricto sensu* de um tema sobre o qual se discorre. A construção desta tese é, certamente, o resultado de escolhas que fui tecendo aqui e acolá, e reflete em grande medida a trajetória de minha formação acadêmico-profissional e a história de minha vida.

Desde meados dos anos de 1960, conceitos originários da fenomenologia têm sido introduzidos e difundidos na literatura geográfica especializada, constituindo o que veio a se denominar geografia humanística. Têm sido divulgados pela geografia francesa, inglesa, norte-americana e canadense, principalmente: espaço ou mundo vivido, mundo percebido, espaços experienciados, lugar, topofilia, topofobia e topocídio, entre outras noções, são exemplos da diversidade conceitual na apreensão de um humanismo referenciado pela fenomenologia na geografia. Nele se projetam especialmente a reconstituição do mundo dos indivíduos como repositório de sentidos. Sua ênfase é dada à valorização dos aspectos subjetivos do mundo vivido para uma compreensão fenomenológica do espaço geográfico, contrapondo-se à concepção do método científico. No Brasil, desde o final dos anos setenta, se consolida de maneira crescente uma comunidade de geógrafos simpatizantes e adeptos dessa orientação. No caso brasileiro, os geógrafos direcionaram suas pesquisas predominantemente para a concepção fenomenológica da experiência, da percepção, do valor e da atitude em relação ao meio ambiente.

A orientação fenomenológica dada à geografia humanística durante a minha graduação pareceu-me, naquele momento, uma alternativa promissora para se pensar uma nova identidade da ciência geográfica com relação aos elementos sociais e ambientais do espaço geográfico, criando-se, supostamente, um outro humanismo para referenciar a geografia. Poucos anos após o término da graduação, tive oportunidade de participar de um curso de especialização em *Geografia da Percepção Ambiental*, onde se privilegiava a leitura teórico-filosófica e prática da concepção humanística em geografia. A ênfase dada, principalmente, à fenomenologia motivou-me a aventurar nas primeiras leituras dessa matriz filosófica. A dissertação de mestrado, concluída nos primeiros anos da década de noventa, surgiu como um desdobramento daqueles cursos – um trabalho sobre a percepção dos indivíduos usuários do centro de Belo Horizonte em relação a um conjunto de projetos de revitalização dessa área empreendido pela prefeitura municipal.

No entanto, a minha experiência primeiramente como estudante e, a partir de 1996, como professora do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais – onde tenho coordenado em semestres alternados uma disciplina optativa cuja ênfase é a fenomenologia associada às pesquisas realizadas principalmente por geógrafos, arquitetos e ambientalistas de diversas universidades brasileiras, entre outras – permite-me levantar algumas considerações a respeito da fenomenologia e da geografia humanística.

A geografia humanística, desde a sua constituição e ao longo de sua produção teórica e prática, tem procurado dar ênfase ao papel assertivo dos indivíduos no que diz respeito à sua interação com o meio ambiente, através das percepções e sentimentos acerca do lugar e do espaço geográfico. Isto tende a aproximá-la de uma perspectiva mais humanizadora da ciência. Essa parece ser uma posição interessante dessa geografia, na tentativa de recriação de uma alternativa à razão da ciência moderna. Contudo, tem apresentado nos ambientes científicos – congressos, relatórios técnico-científicos, teses, dissertações e artigos, para citar alguns exemplos – uma perspectiva estritamente técnico-especializada, onde o sujeito do saber (o pesquisador – o técnico, o professor, o observador), mais uma vez, reduz os saberes, principalmente os saberes populares, a uma *epoché fenomenológica* das descrições das percepções dos indivíduos, sem que eles se coloquem verdadeiramente inseridos nos processos sobre os quais se pede sua participação. O poder de decisão, o poder institucional hegemônico, mais uma vez, é

que proverá e decidirá sobre os rumos dos dados das percepções, o que nem sempre tem acontecido de uma forma valorosa para a constituição de uma ciência que se quer verdadeiramente humanista, vale dizer, emancipatória. A eliminação da diferença e da crítica social naqueles trabalhos, mais uma vez, reafirma o sufocamento de uma ética emancipatória para a ciência geográfica. Implica matar a historicidade da humanidade na sua condição, e em última instância o esquecimento do *ser*, o que significa também, a morte da ciência. A geografia humanística torna-se, dessa maneira, no meu entendimento, um agente eficiente na divulgação do fundamento colonialista da ciência moderna.

Ressalto também, para o caso da literatura geográfica brasileira, a escassez de trabalhos que tomam como tarefa explicar e compreender a fenomenologia, tanto na sua concepção filosófica originária quanto no contexto da própria geografia. Nesse sentido, os propósitos da fenomenologia tornam-se menos conhecidos aos geógrafos e demais profissionais das ciências afins. A geografia humanística, por conseguinte, tem se referido e se apropriado de categorias de base fenomenológica sem ater-se a uma reflexão e crítica sobre suas reais (im)possibilidades. Parece-me relevante, portanto, que geógrafos e demais profissionais vinculados às ciências socioespaciais e ambientais tenham noções da abordagem filosófica fenomenológica, tanto na sua origem quanto nos seus desdobramentos mais atuais, exatamente pela importância que toma no contexto dessas ciências, sobretudo, para conhecer suas impossibilidades ou limitações. A fenomenologia poderá, então, contribuir afirmativamente para que as ciências socioespaciais e ambientais possam pensar sua *práxis* a partir de um humanismo renovado e renovador, em especial para a geografia humanística? Refletir sobre a constituição filosófica da fenomenologia e sua interface com a geografia humanística pode ser uma oportunidade para se compreender mais profundamente esse importante movimento da filosofia e da geografia, o que constituirá, respectivamente, o segundo e o terceiro eixos desta tese.

Com esse propósito, torna-se necessário explicitar, sem uma preocupação cronológica rígida, a apresentação dos eixos estruturadores da fenomenologia através do diálogo com alguns de seus representantes mais consistente. Parto das contribuições de Edmund Gustav Albert Husserl (1859-1938), filósofo fundador da fenomenologia, e de Martin Heidegger (1889-1976), com sua hermenêutica-fenomenológica. De Husserl consulto principalmente três obras que

marcaram momentos importantes e distintos para a compreensão do seu pensamento: *A idéia da fenomenologia*, livro publicado em 1907 e que define a constituição da fenomenologia transcendental husserliana; *A filosofia como ciência de rigor*, livro publicado em 1910 e *A crise da humanidade européia e a filosofia* apresentada primeiramente em forma de palestra no ano de 1934 e publicado em 1937. Neste último trabalho, define o pensador suas preocupações filosóficas para uma fenomenologia que é um esboço para um criticismo histórico. De Martin Heidegger consulto principalmente a parte introdutória e o capítulo primeiro de *Ser e Tempo*, livro publicado em 1927, em que o filósofo estabelece uma ontologia do ser para se pensar a constituição de uma hermenêutica-fenomenológica. Referencio também *O que é metafísica?* Neste caso, trata-se de texto publicado em 1929, no qual Heidegger procura refletir sobre as razões e os fundamentos da metafísica como esquecimento do ser.

Mas, se a fenomenologia husserliana sugere na sua edificação algumas dificuldades ou limitações, tanto no campo filosófico quanto metodológico, por onde caminhar para se pensar uma *práxis* socioambiental e espacial renovadora particularmente para a geografia na sua vertente humanística? Parece-me oportuno aqui, apontar as possibilidades oferecidas pela hermenêutica como um desdobramento e abertura da fenomenologia para uma geografia interpretativa e compreensiva dos sentidos e significados da vida, referenciados pelos indivíduos-sujeitos envolvidos em projetos socioambientais e espaciais. Este é o quarto eixo da tese.

A edificação de um outro conhecimento que legitime a palavra-mundo-escuta na atualidade nos convida a reconhecer a necessidade de entendermos a racionalidade plural dos saberes como abertura dialógica polifônica. Isso significa dizer que se quer uma ciência que valorize profundamente a crítica social e os sentidos da vida e seus significados nos mais variados contextos e textos, aproximando-nos todos – sujeitos do senso comum, pesquisadores-professores, técnicos, artistas, poetas, religiosos – da própria condição humana. Nesse caso, o sentido da vida não é uma questão puramente racional como se estabeleceu na ciência moderna, mas encontra-se interligado profundamente com a provisoriedade da *humana conditio*. Encontramos na idéia de que os sentidos da vida não se dão primeiramente no conceito, mas antes na linguagem (que é palavra-mundo-escuta que a exprime e que é anterior ao conceito, e que, portanto, anima a própria

linguagem e a vida), abertura da fenomenologia em direção a uma hermenêutica. Aqui, o meu encontro com o outro, que é também o encontro comigo mesma é o que estabelece uma relação de alteridade na constituição dos sentidos e significados das coisas e que não pode abster-se da crítica social – é essa a riqueza dos saberes dos indivíduos-sujeitos anulados no absoluto da ciência moderna. Por isso, a ciência nesta pesquisa é tomada mais como uma necessária atitude de aprofundamento e proximidade com a vida e sua compreensão nas suas complexas dimensões de saberes – filosóficos, ético, simbólicos, críticos, políticos, estéticos, emocionais, culturais e cognitivos, entre outros –, do que uma relação de eficiência técnico-experimental da visão homofônica de mundo estabelecida na razão moderna.

Acredito, dessa maneira, que a renovação do paradigma humanístico em geografia na direção de uma hermenêutica filosófica e crítica poderá contribuir com melhor êxito para a dinamização das potencialidades sociais da geografia na sua dimensão socioambiental, espacial e educacional e, assim, contribuir para o enriquecimento teórico-filosófico dessa área do conhecimento. Nesse sentido, constato também que os movimentos fenomenológico e hermenêutico são pouco conhecido das ciências socioespaciais e ambientais, particularmente da geografia e dos geógrafos. Nesse caso, deixa encobertas possibilidades teóricas e conceituais que poderiam torná-los mais inteligíveis a uma compreensão crítica de seus princípios e orientações e, por conseguinte, à edificação de uma renovação profunda para a geografia humanística.

Do mesmo modo, é razoável dizer que a crítica da razão moderna tornou possível a visibilidade do exclusivismo do conhecimento científico, vale dizer, da teoria, do método e do autor. Uma consciência hermeneuta crítica assumida pela geografia humanista poderá tirá-la do vezo dogmático do paradigma de ciência moderna que a norteia pelo menos nos últimos quarenta anos, tornando-a mais sensível à relatividade do saber científico para uma transformação factível do mundo nos seus contextos.

Nos dias atuais da nossa aventura planetária, a imagem de ciência que me vem à mente é a de um desenho que apresenta uma circularidade em espiral, onde cabe a cada um de nós se posicionar, olhando uns na direção dos outros, num sentido de abertura que se projeta para o inacabável, o imprevisível e o provisório. Imagem contra-hegemônica de ciência que é muitas vezes deslegitimada pelo paradigma hegemônico constituído da própria ciência moderna. Quer-se nesta

pesquisa, portanto, pensar a ciência nessa dimensão, incorporando a fragilidade e a complexidade dos saberes e do conhecimento científico como fonte inesgotável de um outro conhecimento – o conhecimento-saber e o saber-conhecimento que é dialógico-polifônico, crítico e, por conseguinte, emancipatório. Dessa forma, pretendo defender que na razão hermenêutica encontram-se elementos para uma reconciliação da ciência com os *seres* dos *entes* de uma perspectiva crítico-antropológica, isto é, a partir dos indivíduos-sujeito para a constituição de uma alteridade que é construída pela palavra-mundo-escuta, pela pergunta e pela resposta e pela crítica que são aberturas possíveis para uma geografia humanística que se pretende renovada e renovadora.

A constituição da hermenêutica filosófica como testemunho do projeto humano do *ser* situado – *ser-no-mundo* –, para se tocar a contribuição do movimento hermenêutico é referenciado nesta tese por Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e Gianni Vattimo (1936). Esses filósofos aparecem de forma destacada neste estudo pela sua relevante contribuição no contexto da história da filosofia e, por acreditarmos serem eles, um importante elo que nos aproxima dos objetivos da pesquisa.

De Hans-Georg Gadamer, consulto a obra *O problema da consciência histórica*, um conjunto de conferências publicadas em 1958 e *Verdade e Método I – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, livro publicado em 1962 para a constituição do outro na compreensão do diálogo para um conhecimento dialógico crítico da alteridade. De Gianni Vattimo (1936) consulto *As aventuras da diferença* (1998), coletânea de ensaios publicados em 1980; *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (2002), de 1985; *Introdução a Heidegger* (1987); *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia* (1999) e *A tentação do realismo* (2001), para se pensar a atualidade e vivacidade do projeto hermenêutico para a ciência e, especialmente para a geografia humanística. A partir destes autores, acredito que a perspectiva de uma reflexão teórico-filosófica da hermenêutica poderá, certamente, amplificar na geografia os horizontes para uma *práxis* renovadora.

Busco na filosofia a inspiração das discussões que aqui proponho. O encontro da ciência geográfica com a filosofia é uma perspectiva de raiz, que visa a compreensão profunda das problematizações da ciência e da geografia. É preciso também reconhecer que, em ciência, não há como se avançar num projeto sem que

fronteiras outras do conhecimento sejam constituídas e/ou revisitadas. Pretende-se, pois, evidenciar nesta tese, a partir do diálogo com a filosofia, uma dimensão libertadora dos fundamentos da ciência moderna na direção de um conhecimento científico pós-metafísico para a geografia, vale dizer, um conhecimento hermenêutico crítico. Parece-me, portanto, que a filosofia não só permite essa compreensão, mas cria uma sagacidade ou competência para articular o pensamento na criação de perguntas e respostas – procurando sempre pela melhor resposta – para aquilo que se pretende. Penso que todo pesquisador-professor, técnico especialista, artista, entre outros indivíduos-sujeito, que desejam tomar a vida e a ciência como formulações indistintas terão que manter uma posição alerta sobre os saberes, o conhecimento científico e sua crítica – essa é uma postura filosófica – que não se coloca necessariamente numa abstenção em relação às questões de ordem utilitária do cotidiano. A visitação a autores clássicos, contemporâneos e/ou atuais da filosofia, para uma ciência jovem como a geografia, habituada aos vícios utilitaristas da ciência moderna, poderá contribuir para que novas perguntas e respostas possam adentrar esta ciência, principalmente na direção de sua inserção afirmativa na sociedade enquanto campo de conhecimento científico, que oportuniza, de forma inquestionável, uma concepção plural e crítica dos saberes em ciência para a constituição dos conhecimento-saberes emancipatórios. Por isso, a filosofia aqui referenciada não tem a pretensão do discurso das teses filosóficas. É tão-somente uma tentativa de transtextualidade entre os saberes, o conhecimento científico e sua dimensão transversal e crítica para se pensar a ciência, especialmente a geografia.

Buscar os sentidos e significados dos espaços e lugares e seus processos de facticidade numa inter-relação dialógico-polifônica crítica é admitir à compreensibilidade, a complexidade, a contradição, a ambigüidade, a tensão, o hibridismo de saberes, enfim, a vitalidade emaranhada e restauradora dos horizontes de expectativas dos indivíduos-sujeito envolvidos em projetos socioambientais e espaciais, para um conhecimento-saber e um saber conhecimento emancipatórios. Assim, penso que, para a valorização dos espaços nos contextos geográficos onde se dá a realidade multifacetada e em contínua e intensa transformação, pede-se em geografia a reflexão sobre um outro horizonte de pensamento, onde os saberes que dali possam fluir propiciem uma renovação nos

princípios humanizadores da ciência e vice-versa, em especial, da geografia sem perder de vista a sua dimensão crítica.

Para que os propósitos desta pesquisa sejam alcançados tenho como objetivos: i) apresentar primeiramente o fundamento do conhecimento moderno e sua crítica; ii) referenciar o conhecimento emancipatório numa perspectiva dialógico-polifônica-crítica para um outro dimensionamento dos seres dos saberes; iii) situar e refletir sobre a fenomenologia a partir do pensamento husserliano; iv) discutir sobre algumas das categorias fundamentais da fenomenologia, em Husserl, relevantes a geografia, a saber, a essência, a suspensão ou *epoché*, a descrição e o mundo vivido; v) contextualizar a geografia humanística dentro da própria geografia e do método fenomenológico, procurando fazer a crítica a essa vertente do pensamento geográfico; vi) referenciar a hermenêutica filosófica e sua relevância para a ciência que se quer emancipatória; vii) trazer à reflexão aqui proposta o processo em curso de uma pesquisa dessa perspectiva junto a comunidade rural da Chacrinha dos Pretos; viii) defender que só é possível estabelecer uma *práxis* emancipatória crítica em ciência se se cotejar uma perspectiva restauradora dos saberes, isto é, a dimensão polifônico-dialógica e crítica daqueles saberes com o conhecimento científico, privilegiando-se a ética, a afetividade, a cognição e a cidadania para a constituição de uma ciência pós-metafísica.

O texto da tese pretende adotar em algumas passagens uma escrita com característica ensaística, ainda que a forma não apresente na sua totalidade a expressão da prosa livre contida no ensaio. É nosso propósito, por exemplo, não perder de vista a organização e o encadeamento lógico na apresentação dos capítulos para edificação dos movimentos-eixos aqui propostos e que estruturam a tese. Trata-se, portanto, de uma pesquisa cuja intenção é produzir uma reflexão prioritariamente epistemológica, com a finalidade de se trazer ao público interessado – geógrafos, sociólogos, biólogos, arquitetos, entre outros profissionais e pensadores de áreas afins – uma contribuição sobre a fenomenologia husserliana, a hermenêutica filosófica e seus desdobramentos para a ciência e a geografia.

Esta tese compreende cinco capítulos. O primeiro capítulo procura referenciar a constituição da ciência moderna e a necessária reintegração dos saberes na direção de um reencantamento da ciência. O capítulo segundo é constituído de uma contextualização e reflexão crítica da fenomenologia husserliana.

Nele se apresentam considerações sobre a constituição da fenomenologia em Husserl e a interface com o fundamento da ciência moderna a partir de algumas das categorias fundadoras do pensamento husserliano. Estabelece-se também, nesse capítulo, uma apresentação da concepção de fenômeno para a ciência moderna e para a fenomenologia em Edmund Husserl e Martin Heidegger, importante passagem da fenomenologia husserliana para uma hermenêutica-fenomenológica. O terceiro capítulo constitui uma reflexão sobre a geografia humanística e sua crítica para se pensar sua renovação. Apresento também, a noção da concepção de indivíduo-sujeito e o seu papel como presença para a crítica emancipatória na ciência geográfica e sua vertente humanística. Trata-se, pois, de uma abertura para a presença dos seres dos entes que se constitui pelo diálogo polifônico crítico e que inspira o sentido e o significado da compreensão e interpretação dos eventos socioespaciais e ambientais e, por conseguinte o poder do perspectivismo para uma transformação emancipatória da sociedade estabelecida pelo reconhecimento da alteridade. O capítulo quarto trata da hermenêutica filosófica e sua interface dialógico-polifônica e emancipatória com a crítica na geografia. Enfatizo, inicialmente, o fundamento originário da hermenêutica e sua constituição. Finalmente, o último capítulo, que se pretende uma conclusão em fazimento, procurará apresentar e refletir sobre uma pesquisa iniciada no primeiro semestre de 2005 com os moradores da Chacrinha dos Pretos, uma comunidade rural com características quilombola do município de Belo Vale, Minas Gerais, elo teórico-prático para se pensar um projeto hermenêutico emancipatório em geografia.

Deve-se considerar, nos dias atuais, não ser mais possível pensar a ciência sem se levar em conta a complexidade em que se inscreve toda racionalidade. A maneira de pensar e produzir conhecimento científico nesta pesquisa objetiva, pois, buscar a compreensão crítica dos sentidos e significados atribuídos pelos indivíduos-sujeitos, nos incontáveis e singulares contextos do mundo, às questões socioespaciais, ambientais, econômicas, culturais afeitas particularmente à geografia, de uma perspectiva crítica filosófico-antropológica. Afinal, devemos ter sempre em mente: qual o sentido de se fazer geografia hoje, aqui e agora? Nesse sentido, mais uma vez, acredito que esta tese se justifica: um estudo epistemológico que pretende ser uma tarefa que possa ser tomada como possibilidade de pensamento e ação para a geografia.

1 – REENCANTAR A CIÊNCIA: EM BUSCA DA REINTEGRAÇÃO DOS SABERES

[...] *E vieste aqui para me pedires um barco, Sim, vim aqui para pedir-te um barco, E tu quem és, para que eu tu dê, E tu quem és, para que não mo dês, Sou o rei deste reino, e os barco do reino pertencem-me todos, Mais lhes pertencerás tu a eles do que eles a ti, Que queres dizer, perguntou o rei, inquieto, Que tu, sem eles, és nada, e que eles, sem ti, poderão sempre navegar [...]* (José Saramago. O conto da ilha desconhecida)

1.1 – *E por falar em ciência...*

Pensar a ciência na atualidade, no sentido epistemológico do termo, pede uma reflexão sobre a idéia de humanismo conectada com a dimensão do saber científico. Na historiografia ocidental, a tradição do humanismo teve início na região mediterrânea europeia e da Ásia Menor, onde floresceram importantes culturas entre os séculos XI e XII. Em pleno século XV, já se tem consolidada, nas universidades italianas, a difusão do humanismo como movimento literário, teológico e filosófico. O humanismo tem sido, dessa maneira, compreendido como um amplo movimento filosófico-cultural contra a escolástica¹ e a favor dos interesses humanos, através do conhecimento acumulado e transferido, historicamente, às culturas e civilizações que absorveram especialmente a tradição grego-romana e judaico-cristã. Tem significado, sobretudo, para a história da filosofia e da ciência, uma concepção que procura situar a humanidade no centro da reflexão, cujo propósito é alcançar sua realização mais profunda. Nesse sentido, para o filósofo Henrique C. de Lima Vaz (2001, p.7), pensar o humanismo é traçar “uma determinada concepção do ser humano que se apresenta na tradição cultural do Ocidente como teoria e norma ‘de pensamento e de ação’ [...]”. Em ciência, de maneira geral, pode-se afirmar, portanto, que desde o século XI ao século XX tem prevalecido um humanismo científico de tradição positivista (VAZ, 2001). Nele se tem a consolidação do espírito da modernidade coroada pelo êxito do projeto civilizatório e pedagógico contido nas

¹ Filosofia cristã da Idade Média europeia durante os séculos XI a XVI, aproximadamente, cujo princípio “é levar o homem a compreender a verdade revelada. [...] A Escolástica é o exercício da atividade racional [...] com vistas ao acesso à verdade religiosa, à sua demonstração ou ao seu esclarecimento nos limites em que isso é possível, aprestando um arsenal defensivo contra a incredulidade e as heresias” (ABBAGNANO, 2003, p. 344).

idéias da ilustração (VAZ, 2001). Tal postura caracterizou, programaticamente, de forma exemplar, as grandes transformações da humanidade. Isso quer dizer que, a “idéia do progresso tornou-se, então, a *stella rectrix* do novo caminho da humanidade” (VAZ, 2001, p. 9).

Assim, a concepção de modernidade tem englobado um humanismo científico de uma perspectiva da razão humana acolhida, sobretudo, na razão da ciência moderna, concebida preponderantemente como razão tecnocientífica e instrumental. Pode-se dizer até certo ponto que, o humanismo científico de tradição marxista, teria também cometido os seus pecados ao se apoiar no conhecimento da razão moderna e do pensador-cientista para uma explicação e/ou intervenção crítica no/do mundo.

Uma das bases fundamentais do humanismo científico moderno é o reconhecimento do homem como *ente* destinado a viver no mundo para dominá-lo. De fato, pensar sobre o homem e sua condição num certo período da história da humanidade era sinal de conquistas intelectuais e avanço da razão, desde que vinculado à tese do progresso ilimitado. Tal concepção de mundo tipificado no ocidente europeu caracterizou a mentalidade humanista iluminista do século XIV ao século XIX, principalmente, através das grandes navegações, da organização do comércio e do mercado, do renascimento cultural e da difusão da industrialização. Para Evilázio Borges Teixeira (2005) o iluminismo tem sido tomado, dessa maneira, como a passagem cronológica para a modernidade que introduz, no Ocidente, a crença que inaugura a confiança no progresso e a autoconfiança do homem na ciência e suas descobertas. Nesse período, configura-se naquele espaço geográfico um novo imaginário social, marcado fundamentalmente pela disposição para ver as coisas pelo lado mais favorável. Inscreve-se a ciência, dessa maneira, numa concepção de mundo associada à visão “materialista dos seres humanos, a um otimismo quanto a seu progresso por meio da educação e a uma perspectiva geral utilitarista da sociedade e da ética” (BLACKBURN, 1997, p. 196).

A convergência de novas mentalidades iluministas paulatinamente dissolve, na sociedade, valores como o da adoração, o da admiração, o da obediência e do respeito a Deus e aos homens dignificados pela autoridade moral. Edificam-se novos valores: o da individualidade, o da honra, o da liberdade e o da acumulação em torno da propriedade, para citar alguns. Fez-se, desse modo, a ciência moderna, profissão do exercício da dúvida no controle confiante da natureza

e dos homens. Nela, vozes hegemônicas colocam-se à frente na difusão e domínio dos saberes científicos sobre os demais saberes, o que promoveu uma ruptura com a tradição filosófica grego-romana, considerada ingênua e habituada ao teocentrismo. Portanto, é salutar não deixar cair no esquecimento que:

O propósito do debate “racional” é descartar ao máximo as variáveis, a aleatoriedade, a imprevisibilidade e a impermanência. Visa, pois, excluir os seres humanos – porque somos tudo isso: aleatórios, impermanentes e imprevisíveis. Seu objetivo não explícito é retirar das pessoas a sua humanidade e eliminar das situações humanas o que é mais profundamente humano. Trata-se de um jogo mecânico para ser jogado por mentes mecânicas (MARIOTTI, 2000, p. 63-64).

No decorrer do século XX, por sua vez, vive a humanidade um processo de aceleração na dominação neoliberal da vida, caracterizada, por um lado, pela planetarização dos mecanismos de produção e consumo de massa, e, por outro, pela escala ascendente na abrangência da intolerância, da pobreza e da violência que se afirmam cotidianamente nas estruturas socioeconômicas, espaciais e ambientais de poder no mundo, para citar apenas algumas delas. Daí decorre a disseminação crescente de práticas anti-humanistas do homem para com ele próprio: abandono, extermínios, atos terroristas, crimes ambientais, entre outras. Definitivamente, portanto, é imprescindível que se dê prosseguimento ao projeto de construção e divulgação de uma nova episteme em ciência para que se estabeleça uma relação menos dominadora com a vida, perspectivando a visão moderna de que os saberes da ciência de tudo dão conta e avançam, incontestavelmente, na direção da certeza promovida por aquela razão e seu conformado humanismo.

Hoje, nos damos conta, de que é impossível ou pouco provável retornar o pensamento científico ao ponto onde o caminho se bifurcou, se é que isto faz algum sentido.² Inovações tecnológicas têm sido celebradas e colocadas ao alcance da

² A noção de pensamento e, mais recentemente, de pensamento científico na história da humanidade ocidental tem início muito possivelmente com a compreensão que os gregos, no período clássico da história da humanidade, estabeleceram em torno de suas concepções de mundo e de homem, criando o que Bruno Snell (1992) denomina a “descoberta do espírito”. A fé nos deuses olímpicos, a concepção topológica e heróica do homem homérico, a organização do saber humano em torno da tragédia, da comparação, da metáfora, da analogia e da incitação ética pela virtude estabeleceram os alicerces para a edificação do pensamento lógico no Ocidente, com o qual se edificou o acesso ao princípio de todas as coisas. Segundo Nicola Abbagnano (2003), daí por diante, o pensamento científico do período das luzes estabelece pelo menos três compromissos fundamentais para se constituir a ciência: o alicerçamento da crítica a toda crença e conhecimento; a realização de um conhecimento que possibilite a inclusão e organização de instrumentos de autocorreção; e o uso do

humanidade numa velocidade inimaginável. Utilizando-se da metáfora do *loop* da montanha russa, Nicolau Sevcenko (2001) ilustra a dinâmica desse fenômeno ao qual estamos todos submetidos. Cita, a título de exemplo, a Lei de Moore,³ que prevê a tendência de os circuitos integrados entre os anos de 1959 até 1999 duplicar a cada dezoito meses. Isso significa dizer que a escala inovadora dos bens produzidos na atualidade atinge uma densidade cumulativa sem precedentes. Inovações produzidas, em grande parte, pela ciência fortalecem a tese de que a concepção do paradigma metafísico⁴ em ciência, absorvido rapidamente pelos interesses do capitalismo, realimenta velozmente as próprias dinâmicas internas e externas do capitalismo e da própria ciência. A tese contida na Lei de Monroe se assemelha em termos de resultados, às previsões construídas pela ciência moderna de cunho positivista.

Diante do exposto, é inevitável admitir que os impactos do conhecimento científico⁵ sobre os sistemas humanos e naturais fazem do mundo na atualidade, certamente, uma tecnoesfera (MORIN, 2002). Portanto, é preciso retomar o humanismo na sua raiz (principalmente para a ciência) no sentido de problematizar e/ou questionar as estruturas que nos faz reféns dos poderes que aniquilam a humanidade. É difícil, por exemplo, negar o crescente e veloz rol de mudanças nos meios de comunicação – o telégrafo, a radiodifusão, a telefonia, a televisão, a tecnologia de propulsão a jato, a Internet, para citar algumas – e sua inter-relação na vida cotidiana das pessoas, comunidades, empresas e governos. Nesse contexto,

conhecimento para a melhoria da vida humana, entendida aqui como ininterrupto progresso, tanto no seu contexto privado quanto social.

³ Idealizada por Gordon E. Moore, engenheiro físico-químico norte-americano.

⁴ A metafísica tem sido considerada, na tradição filosófica ocidental, a ciência das ciências. Tem como “objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros” (ABBAGNANO, 2003, p. 660). A metafísica se crê, pois, o referencial primeiro em ciência.

⁵ Tais impactos dizem respeito principalmente à velocidade na tecnificação da ciência. Em grande parte, tal fenômeno se deve à apropriação e à difusão das tecnologias pelo capital industrial; por outro lado, a apropriação da técnica pelo capital coloca de forma cada vez mais crescente e eficaz nos últimos cinquenta anos, a difusão das idéias e a transferência da pesquisa científica de âmbito tecnológico no domínio de instituições não públicas. A disparidade do jogo econômico na produção da ciência, principalmente naqueles espaços geográficos menos favorecidos economicamente, por sua vez, evidencia a morosidade freqüentemente associada à exígua disponibilidade de recursos humanos e financeiros com a qual a ciência é produzida e transferida para a sociedade, por meio das instituições públicas. Dessa perspectiva, não se pode deixar de apontar a carência de debates decisivos no âmbito político para uma regulação que legitime, de forma mais eficaz, os sistemas sobre quem, o quê e como se produz e se divulga ciência no mundo. Trata-se, portanto, de um jogo desigual, onde o conhecimento científico acumulado e apropriado ao longo dos últimos séculos e intensificado pelo capitalismo industrial-comercial, tornou-se o carro-chefe do capitalismo financeiro-monopolista. “A tradução prática dessa receita é o aumento da marginalidade, da violência, o declínio do espaço público e da convivência democrática” (SEVCENKO, 2001, p. 32).

Peter Sloterdijk (2000), filósofo holandês, nos fala da dramática interferência do universo midiático no cotidiano das pessoas e os riscos gigantescos de fragilização de valores verdadeiramente humanos para a própria permanência da humanidade⁶, principalmente no último quartel do século XX:

Com o estabelecimento midiático da cultura de massas no primeiro Mundo em 1918 (radiodifusão) e depois de 1945 (televisão) e mais ainda pela atual revolução da Internet, a coexistência humana nas sociedades atuais foi retomada a partir de novas bases. Essas bases, como se pode mostrar sem esforço, são decididamente pós-literárias, pós-epistolares e, conseqüentemente, pós-humanistas. [...] é apenas marginalmente que os meios literários, epistolares e humanistas servem às grandes sociedades modernas para a produção de suas sínteses políticas e culturais (SLOTERDIJK, 2000, p. 14).

Dito de outra maneira, tudo nos leva a crer que os resultados hiperexponenciais da ciência e seu domínio em nossas vidas expõem, mais uma vez, a ambivalência do progresso ilimitado. A ciência moderna ao se constituir se apoiou no poder incomensurável da razão da técnica e da tecnologia e, por conseguinte, esvaziou-se de saber e de sabedoria. Nesse contexto, nos esclarece Evilázio Borges Teixeira (2005) que a história paradoxal do pensamento moderno como progressiva iluminação encontra-se acompanhada, também, da idéia de progresso como superação crescente da tradição e da auto-afirmação do sujeito. Para o filósofo, contudo, “a razão humana é divina e ao mesmo tempo mortal, por meio de uma múltipla co-pertença foi rompida; a razão negou a própria co-pertença ao sensível para voltar-se à contemplação do inteligível (TEIXEIRA, p. 17)”. As novas faces da razão moderna expõem, portanto, novos usos e imagens da natureza, do ser humano, da sociedade, e, por conseguinte, da própria humanidade. Dessa maneira, a crítica à epistemologia da ciência, que é fundamentalmente voltada para os excessos cometidos pelo projeto moderno da ciência ocidental, tem

⁶ Aqui referimo-nos, no contexto da história da filosofia, à contribuição do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900), quando se refere à necessidade de substituir os valores tradicionais da humanidade, ou seja, aqueles da moral moderna cristã que, para o filósofo, são valores considerados eternos, por “valores vitais, que nascem da afirmação da vida, de sua aceitação dionisíaca” (ABBAGNANO, 2003, p. 991). A tese dos valores autênticos em Nietzsche, segundo Nicola Abbagnano (2003), apóia-se no princípio de que existe uma intrínseca relação entre o ser do valor e o homem na sua humanidade. Portanto, todo valor é uma maneira de ser do homem refletido na sua condição humana. Desse modo, uma teoria crítica do valor apresenta-o como possibilidade autêntica de escolha, ou seja, trata-se da universalidade, permanência e renovação das escolhas que se realizam no homem como realização crítica de sua humanidade.

procurado valorizar os horizontes de abertura e reflexão para outras sensibilidades epistemológicas que se apresentam para a ciência. Nelas, o que se pretende, principalmente, é o abrir-se para uma “concepção não metafísica da verdade [...]” (VATTIMO, 2002, p. XVIII). Martin Heidegger, por exemplo, em 1929, ao pronunciar na Universidade de Freiburg sua aula inaugural sobre o que é a metafísica, anuncia como um corte profundo de adaga o que ele mesmo denominou uma reflexão do que seja nossa existência como comunidade de pesquisadores, professores e estudantes. Sentencia o filósofo alemão: “em todas as ciências nós nos relacionamos, dóceis a seus propósitos mais autênticos com o próprio ente”. Mais adiante, esclarece seu entendimento sobre o poder dos entes na formulação do saber científico na epistemologia da ciência moderna:

A referência ao mundo, que impera através de todas as ciências enquanto tais, (sic) faz com que elas procurem o próprio ente, para, conforme seu conteúdo essencial e seu modo de ser, transformá-lo em objeto de investigação e determinação fundante. Esta privilegiada referência de mundo ao próprio ente é sustentada e conduzida por um comportamento da existência humana livremente escolhido. [...] A ciência, porém, se caracteriza pelo fato de dar, de um modo que lhe é próprio, expressa e unicamente, à própria coisa a primeira e última palavra (HEIDEGGER, 1969, p. 22-23).

Devemos, pois, nos atentar sobre os riscos ou perigos de uma compressão crescente na coexistência humana a partir do desenraizamento da humanidade pela cultura operativa da razão ocidental; principalmente, devemos entender “que a sensibilidade humana não pode mais ser a mesma e não pode mais ser estimulada ou atingida pelas propostas que, de um modo ou de outro, puderam ser chamadas de modernas” (COELHO NETO, 2005, p. 8).⁷ Existe, portanto, cada vez mais, uma inadequação da ciência moderna para nos aproximar de um conhecimento pertinente do mundo, vale dizer, um conhecimento para a compreensão crítica da condição humana em suas múltiplas e complexas dimensões – a cósmica, a socioespacial, a ambiental, a física, a econômica, a cultural, entre outras – para uma reflexão dos eventos e sua visão de longo prazo (MORIN, 2002).

⁷ A ciência moderna é de característica predominantemente positivista. No entanto, ainda que façam a crítica ao positivismo, tanto o marxismo quanto a fenomenologia (que trataremos no próximo capítulo) são também modernos.

As críticas internas e externas ao projeto moderno da ciência têm procurado, dessa maneira, segundo Evilázio Borges Teixeira (2005), demonstrar que na razão moderna o fundamento das coisas não se deu nas mesmas ordens das coisas. Isto quer dizer que, numa perspectiva heideggeriana, o homem esqueceu do *ser* que é, tornando-se ele próprio *ente*: o fundamento da ciência moderna provocou, portanto, a irrupção do esquecimento da presença e do lugar do *ser* na ciência pela pretensa busca da totalidade do *ente*. Contrariamente, a ciência que emancipa é conhecimento-saber e saber-conhecimento que recupera o *ser* do saber para a histórica transformação do mundo, inclusive do da ciência.

Dessa perspectiva, também o filósofo turinês Gianni Vattimo (2002) nos convida a aceitar a dimensão de “um modo, mesmo que ‘fraco’, de vivenciar a verdade, não como objeto de que nos apropriamos e que transmitimos, mas como horizonte e pano de fundo no qual, discretamente, nos movemos” (VATTIMO, 2002, p. XX). Esta parece ser uma maneira mais autêntica de acesso à verdade para uma realização mais humanista da ciência, mas, nem por isso menos crítica dos poderes que se encontram inscritos no conhecimento da ciência e dos saberes (inclusive o do senso comum) e vice versa, do que todo o panorama de certeza no absoluto traçado pela ciência moderna. Nesse contexto, não se pode deixar de situar, mesmo que brevemente nessa discussão, a inserção do conhecimento geográfico como conhecimento moderno.

A geografia, que ainda nos dias atuais se coloca muito, tanto, nos aspectos teóricos quanto práticos, como ciência de concepção moderna, nasce na última metade do século XVIII na Alemanha. Em Alexander von Humboldt (1769-1859) e Karl Ritter (1779-1859), precursores do método comparativo geográfico, identifica-se a gênese da formulação da ciência moderna no pensamento geográfico. Ambos procuram retratar as características comuns da superfície terrestre, que, tanto no nível regional, em Ritter, para uma “constituição da ‘individualidade regional’” (MOREIRA, 2006, p. 21), quanto na visão da unidade global em Humboldt, buscam aprofundar “o rigor científico [moderno] que faltava à geografia” (MOREIRA, 2006, p. 21). No que diz respeito a compreensão sobre a natureza, por exemplo, tanto um quanto outro, tomavam-na dos iluministas: “é a idéia da natureza como uma essência interior de todas as coisas. Distinguem-se, então, a natureza como essência comum a todas as coisas e as coisas como as formas concretas dessa natureza” (MOREIRA, 2006, p. 22). Daí aprimora-se grande parte da especulação

científica metafísica na geografia derivada do naturalismo e do historicismo científico.⁸ A natureza, seu objeto precípua de pesquisa, doravante, deveria ser fragmentada para se alcançar, segundo o projeto moderno de ciência, a comparação, a classificação ou a previsão para se traduzir, fidedignamente, o rigor e a dinâmica lógica própria das leis físicas, supostamente universais.

Contudo, uma postura pós-metafísica⁹ em geografia parece evidenciar mais apropriadamente um outro humanismo como abertura possível para se estabelecer um conhecimento mais autêntico em ciência, o que equivale dizer sua pertinência em relação a um modo de pensar e fazer ciência capaz de conexão, interpenetração e inter-relação crítica com as complexas dimensões da condição humana no mundo e seus mais variados contextos de poder para sua histórica transformação. O reconhecimento, por exemplo, da natureza, dessa perspectiva, é resultado de uma construção do humano, que se referencia por uma consciência histórica. É ele quem primeiro reconhece as forças naturais – pela experiência acumulada nas relações afetivas, culturais, políticas, cognitivas e críticas –, enfim, pelos complexos processos em que se estabelece o conhecimento e que definem a trajetória própria dos grupos sociais, da humanidade, e, por conseguinte, da natureza. Por isso, a natureza é compreendida como natureza porque a humanidade construiu sobre ela sentidos e significados, isto é, valores e orientações que significam aquela realidade como tal. A natureza é, portanto, um *constructum* muito mais complexo do que a geografia tem sido capaz de referenciar e sistematizar sobre ela.

Do mesmo modo, segundo Paul Feyerabend, por exemplo, deve-se adotar sem restrições “uma ciência que vê o homem como protagonista e que considera a natureza sempre em relação ao homem [e o homem em relação a natureza]. Todas as ciências são – ou deveriam ser – [e, do mesmo modo a geografia] ciências humanas, porque em todo o lado ‘subjectividade’ e ‘objectividade’ misturam-se em medidas iguais” (FEYERABEND, 1991, p. 128).

É dessa perspectiva que se descortina, para a ciência geográfica, a imprevisível e incontrolável compreensão do espaço na sua inter-relação com o

⁸ O historicismo defendia o pressuposto de que todos os processos históricos deveriam ser governados por leis que apresentassem as mesmas características lógicas das leis físicas e naturais, de tal modo que o curso da história fosse imune às crenças, aos valores e à vontade humana.

⁹ Termo cunhado pelo filósofo italiano Gianni Vattimo (2002). É referido como uma despedida da concepção moderna de ciência e pensamento como progressivo progresso.

mundo da vida como um referencial inesgotável de reservas de sentido e significados. Dessa maneira, mais uma vez, é inevitável considerar que homens, mulheres, crianças, adolescentes e idosos na sua humanidade sejam, também eles próprios, construtores de interpretações criativas e factíveis do mundo para além dos modelos lógico-racionalistas propostos pelo paradigma da razão moderna, rompendo-se, assim, com a função da busca do fundamento seguro daquela racionalidade considerada superior e inspirada “numa arbitrária hierarquia das formas de saber” (TEIXEIRA, 2005, p. 64) e poder.

É preciso então pensar a ciência e, certamente, a geografia, relacionada aos saberes e conhecimentos dialógico polifônicos, que são saberes que se criam e recriam pela crítica e autocrítica de si mesmos. A polifonia, surgida possivelmente no século IX, é o nome dado a um estilo musical que se opõe ao canto gregoriano, caracteristicamente monódico. Na atualidade é um conceito caro à lingüística, à literatura, à música, ao teatro, à psicanálise, e penso que também à geografia, pois cabe a cada uma dessas áreas do conhecimento assimilar com suas variações internas, o sentido original e, ao mesmo tempo, recriado do termo. Uma polifonia na ciência geográfica é o acolhimento da plurivocalidade das vozes dos indivíduos-sujeitos dos saberes ambiental, rural e urbano, dos saberes das tradições, das artes, das religiões, das mitologias, da poesia, entre outros saberes, seus conflitos, sua crítica e autocrítica. São vozes independentes e ao mesmo tempo interdependentes e superpostas, nas quais os saberes socioespaciais e ambientais podem ser capturados, criticados, reconstruídos e amplificados. A polifonia se estabelece, assim, sob uma condição eqüipolente (ROMAN, 1992), lado a lado e em igualdade de condições com a palavra do pesquisador-cientista, do professor, do técnico ou do observador numa sonoridade que permite aos seres dos saberes e do conhecimento se descobrir e se recriar permanentemente pela palavra-mundo-escuta que é necessariamente a palavra crítica e autocrítica. Portanto, é preciso que a ciência amplifique a escuta na palavra dialógico-polifônica. As várias vozes, seu descobrimento e recriação crítica, ao permanecerem independentes e ao mesmo tempo autônomas, ecoam uma diversidade socioespacial intersubjetiva. Propicia-se dessa maneira o surgimento daquilo que a norma operativa da ciência encobriu: a dialógica do diálogo.

Dessa maneira, em Hannah Arendt (1999), busco inspiração para pensar que tudo aquilo que toca “a vida humana ou entre em duradoura relação com ela,

assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. [...] Tudo o que espontaneamente adentra o mundo humano, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana” (ARENDR, 1999, p. 17). Portanto, a noção de condição humana no encontro da palavra dialógico-polifônica que é também a palavra crítica e autocrítica, designa a situação singular e única de cada homem, mulher, criança e idoso, na sociedade, no mundo físico-ambiental, socioespacial e cultural na sua contextualidade e histórica capacidade transformadora – daí sua universalidade singular para se pensar um reencantamento menos conformista da ciência na busca pela integração dos saberes.

A crise da ciência se coloca, dessa perspectiva, sobretudo, como uma crise do humanismo na/pela ciência, e, por isso, deve ser tomada não como superação, mas como movimento histórico e “apelo em que o homem é chamado a restabelecer-se do humanismo, a remeter-se a ele e a remetê-lo a si como algo que lhe é destinado” (VATTIMO, 2002, p. 29). Esta é uma postura que, a meu ver, oportuniza um fazer científico geográfico humanístico renovado e renovador porque se expressa por um humanismo menos conformista que é produto de uma reflexão crítica que se quer transformadora do mundo. Significa, também, a necessidade de preparar a ciência, segundo Boaventura de Sousa Santos (2000, p. 107), para uma dupla ruptura epistemológica: de um lado, romper com a distinção entre o que é conhecimento científico e o que é conhecimento do senso comum e demais saberes, que é resultante de uma construção colonialista da lógica moderna; de outro, avançar na direção da transformação do conhecimento científico num novo saber, vale dizer, um saber-conhecimento e um conhecimento-saber dialógico, polifônico, crítico e autocrítico, e, por isso emancipatório, na perspectiva de se superarem através da solidariedade e da crítica de si mesmos. Essa parece ser uma condição de abertura para o fazimento das novas *práxis* da ciência na atualidade e que a geografia humanística fenomenológica não conseguiu alcançar, pois, negou sistematicamente a complexidade do mundo da vida e suas estruturas conflituosas de poder.

A concepção de um saber-conhecimento e conhecimento-saber dialógico polifônico crítico, que é o conhecimento emancipatório aqui apresentado, deve ser tomada como um conceito caro: ponto de partida e chegada para a contextualização transformadora do mundo na atualidade e do movimento renovador em ciência. No

meu entendimento, é referência de base para se admitir os saberes para um humanismo socioespacial e ambiental renovado nessas ciências, e em particular na geografia, uma vez comportar “a sagacidade, a previsão, a leveza de espírito, a desenvoltura, a atenção constante, o senso de oportunidade” (MORIN, 2005, p. 22) e, principalmente a ruptura com a conformidade dos fatos. Tal intento exige, por sua vez, uma *práxis* que prima por uma aproximação entre os conhecimentos científicos instituídos ou institucionalizados e os saberes do outro, que somos um pouco todos nós, indivíduos-sujeito de espaços geográficos socialmente situados e sua crítica. Nesse sentido, a dialógica-polifônica das vozes que deve abrigar todo projeto emancipatório, certamente o transforma e é transformado por ela, e dessa maneira, não há como separar no projeto a dimensão crítica de um conhecimento científico emancipatório, uma vez que se unem e se refazem permanentemente nas complexas sonoridades do diverso e suas estruturas de poder.

1.2 – O sujeito do cogito: uma voz [outras vozes]

A história da ciência, imersa que está no fundamento da ciência moderna, deixa transparecer, ainda nos dias atuais, o modo como o conhecimento tem sido construído e referenciado como uma totalidade homogênea sustentada pelo pressuposto do *cogito ergo sum*.¹⁰ Concebida pela subjetividade do pensador-cientista, a separação entre sujeito-objeto do conhecimento tem significado a hegemonia do conhecimento objetivo e, por conseguinte, o critério para se estabelecer o rigor científico e se alcançar um suposto verdadeiro conhecimento da realidade. Esse é o ponto de partida do fundamento para se pensar os primeiros séculos de formação das idéias do que virá a se constituir a ciência moderna. Bernardo Jefferson de Oliveira (2002), sobre a edificação dessa ciência, nos esclarece que suas causas e significados têm suscitado interpretações numerosas. Primeiramente, em relação à adoção do método científico – seu uso e disseminação provocaram mudanças radicais na autoridade da tradição filosófica. Se, por um lado, contribuiu para a dissolução do feudalismo e da visão cristã de mundo, por outro

¹⁰ Penso, logo existo.

consubstanciou importantes descobertas que corroboraram a explicação científica sobre causas, comportamentos e conseqüências dos fenômenos.

Para o mesmo autor, contudo, é sob a imagem da modernidade que se estabeleceu a partir da revolução científica, que a ciência moderna, ainda hoje, tem sua representação maior, o que caracterizaria novos *modus vivendi*, os quais trariam mudanças radicais na maneira dos homens ocidentais pensarem e se relacionarem com a realidade. Trata-se, portanto, de um momento particular na história da humanidade no que diz respeito à edificação de um tipo específico de conhecimento – o científico. Assim, o projeto moderno de ciência nos conduzirá, primeiramente, a um recorte temporal e espacial, no qual se estruturará uma outra ordenação cronológica para a vida e também uma nova mentalidade, tecida a partir da maneira de se ver, usar e de se falar sobre o mundo e a natureza e suas estruturas. A imagem metafórica a seguir proposta por Rubem Alves (2003), anuncia a característica homofônica do conhecimento científico moderno e sua ênfase na separação entre objetos e sujeito:

Assim foi, (*sic*) por gerações sem conta. Até que um dos aldeões pensou um objeto jamais pensado. [...] Ele imaginou um objeto para pegar as criaturas do rio. Pensou e fez. Objeto estranho: uma porção de buracos amarrados por barbantes. Os buracos eram para deixar passar o que não se desejava pegar: a água. Os barbantes eram necessários para se pegar o que se deseja pegar: os peixes. Ele teceu uma rede (ALVES, 2003, p. 83).

Dessa maneira, a ciência moderna e seu fundamento têm se posicionado numa dualidade seletiva entre o que é o objeto de investigação e quem o controla. O conhecimento moderno tem estabelecido dessa maneira, no Ocidente, os novos referenciais disciplinadores do saber científico fundado no sujeito do cogito, que “agora não é mais simplesmente substância, mas, sim, o pensamento e a substância que pensa” (TEIXEIRA, 2005, p.11). Do mesmo modo, a história da ciência tem sido referenciada por uma episteme ou saber essencial fundado nessa entidade, considerada universal, para a investigação de como o mundo funciona.¹¹

¹¹ Embora a idéia da cronologia seja num certo sentido reducionista, o historiador Robert Lenoble (1990) considera que a ruptura para a compreensão dos fenômenos da natureza como resultado das ações divinas, ocorre por volta de 1632. Nesse ano, é desenvolvida a ciência da dinâmica por Galileu Galilei, com a publicação dos *Diálogos sobre os dois principais sistemas do mundo*. Segundo Arthur Koestler, é Galileu quem fornece “o indispensável complemento às leis de Kepler para o Universo de Newton [...]” (KOESTLER, 1983, p. 244), uma das condições para a formalização da ciência moderna.

O *Novum Organum* (1620), de Francis Bacon¹² e o *Discurso sobre o método* (1637), de René Descartes¹³ podem ser identificados como obras precursoras dessa nova racionalidade. Para Alan Chalmers (1994), além de buscarem uma caracterização geral da ciência, a lógica desenvolvida por esses pensadores

[...] pretendia ser universal e a-histórica. Universal, no sentido de que se tencionava que fosse igualmente aplicada a todas as teses científicas. [...] A explicação que se buscava para a ciência seria a-histórica no sentido de que deveria aplicar-se tanto às teorias passadas como às contemporâneas e às futuras (CHALMERS, 1994, p. 15).

Mais tarde, com a *Crítica da razão pura* (1781), Immanuel Kant (1724-1804)¹⁴ empreendeu, na filosofia da ciência, uma verdadeira revolução das idéias. A lógica kantiana inaugura um conhecimento não mais resultado da conformação do sujeito a uma realidade exterior, mas uma construção mental apriorística do espírito, o que significa dizer, em Kant, que não podemos definir as coisas nelas mesmas, mas para além dos fenômenos. Dessa maneira, a concepção kantiana da razão

[...] atribui ao sujeito a elaboração do conteúdo do conhecimento por intermédio de condições subjetivas que são as faculdades e suas respectivas formas: a sensibilidade e as formas a priori de espaço e tempo, o entendimento e as categorias de unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, substância, causalidade, comunidade, possibilidade, existência e necessidade (SOUZA, 1995, p. 83-84).

¹² A nova utopia proposta pelo inglês Francis Bacon (1561-1626) manifesta-se na direção de uma necessária e progressiva superação dos obstáculos e desafios para o progresso da ciência. Por isso, em Bacon, o progresso científico deve ser encarado “como um meio de tentar ensinar os homens a desejar, mostrando-lhes o que seria possível com sua força” (OLIVEIRA, 2002, p. 210).

¹³ René Descartes (1596-1658), por sua vez, inaugura o racionalismo científico moderno ao fazer do sujeito do conhecimento o fundamento de toda a verdade. Para Marilena Chaui, quando esse filósofo diz penso, logo existo está afirmando “que sei que sou um ser pensante ou que existo pensando, sem necessidade de provas e demonstrações. A intuição capta, num único ato intelectual, a verdade do pensamento pensado em si mesmo” (CHAUÍ, 1998, p. 64-65). Dessa perspectiva, o conhecimento é pressuposto – é resultado do ato de pensar sob a referência da razão. Somente através da razão podem-se criar idéias claras e distintas sobre a realidade e o real.

¹⁴ Na Universidade de Königsberg, Kant durante os anos de 1756 a 1796 tem sido tomado no plano epistemológico, como o primeiro professor-pensador da geografia moderna. Ali procurou desenvolver a sua visão de mundo a partir da física de Newton e do sistema classificatório dos fenômenos da natureza inspirado em Lineu (MOREIRA, 2006).

Ainda nos dias atuais, a ciência se vê, de maneira geral, fortemente atrelada a influência dos excessos e encobrimentos da estrutura de poder herdados da razão moderna. Em Boaventura de Sousa Santos (1989, 1997a, 1997b, 2000), por exemplo, confirma-se a força hegemônica do fundamento lógico positivista da ciência moderna, referenciado, sobretudo, no “papel central da linguagem científica na construção do rigor e da universalidade do conhecimento científico” (SANTOS, 1989, p. 32). Dessa perspectiva, mais uma vez, Boaventura de Sousa Santos (1997b) nos convida a entender que o tempo moderno presente encontra-se fortemente marcado pela expressão do tempo moderno passado, isto é, pela valorização extremada da técnica e da razão instrumental como recurso cabal à precisão ou à prova de um dado ou fenômeno que se quer científico.

A universidade, por exemplo, espaço institucional-cultural por excelência de experimentação, criação e construção do conhecimento, tem, ao longo de sua história, primado por um conhecimento e práticas idealizadas preponderantemente pelos processos resultantes da certeza sistemática, pela precisão e pelo exercício da lógica extremada resultante da ciência moderna. Dessa maneira, para Boaventura de Sousa Santos (2004) a universidade, de modo geral, durante todo o século XX, tem sido marcadamente disciplinar e hierárquica, o que “impôs um processo de produção relativamente descontextualizado em relação às premências do cotidiano das sociedades” (SANTOS, 2004, p. 40). Nesse sentido, enquanto instituição social, “exprime de modo determinado a sociedade de que é e faz parte. Não é uma realidade separada e sim uma expressão historicamente determinada de uma sociedade determinada” (CHAUI, 2001, p. 35). Portanto, queiramos ou não, dentro e fora da universidade, somos ainda afeitos em muito ao projeto científico da razão moderna.

Em grande medida, portanto, só se é científico quando se age dentro dos trâmites lógicos e mercadológicos da ciência moderna. No nível da formação sociopolítico e histórico-cultural universitária significa, segundo Francisco Dalmer (2004-2005), que a universidade, atingida em cheio pelo processo de globalização, tem direcionado o ensino superior como um projeto de qualificação de recurso humano especializado para atender demandas e necessidades do empreendimento capitalista em nível global. Nesse contexto, mais uma vez, a universidade reproduz internamente contradições que dificultam ou até impedem a revisão do ideal de

ciência moderna, sem a qual, para Boaventura de Sousa Santos (2004), ela não pode se realizar como universidade de idéias, dúvidas, reflexões, críticas e diálogos, produzidos na incompletude do saber, mesmo o científico. A universidade tornou-se, assim, o *locus* privilegiado da produção do conhecimento¹⁵ homogêneo, “um conhecimento assente na distinção entre pesquisa científica e desenvolvimento tecnológico [e não raro], a autonomia do investigador traduz-se numa certa irresponsabilidade social deste ante os resultados da aplicação do conhecimento” (SANTOS, 2004, p. 40). Portanto, a crítica endereçada à universidade reafirma o fato de que seria muito pouco proveitoso pensar o conhecimento e sua construção dissociados da sociedade da qual faz parte e com a qual deveria tecer uma cumplicidade para o fazimento crítico de um outro conhecimento que dialogue com a complexidade da vida, construção essa, que, a meu ver, propicia um encontro mais equânime entre os saberes e o conhecimento científico.

A matriz lógica da ciência moderna ergueu-se, dessa forma, sob a orientação primaz de um conhecimento normativo disciplinador – estatuto da metafísica – cuja extensão encontra-se também, ainda hoje, fortemente arraigada no sistema dos conhecimentos disciplinares instituídos nas escolas, particularmente as brasileiras, tanto de ensino fundamental e médio,¹⁶ quanto na universidade. Assim, o pensamento normativo-operativo da ciência moderna tem sido caracteristicamente um

[...] pensamento que recorta, isola, permite que especialistas e *experts* tenham ótimo desempenho em seus compartimentos, e cooperem eficazmente nos setores não complexos de conhecimento, notadamente os que concernem ao funcionamento das máquinas artificiais; mas a lógica a que eles obedecem estende à sociedade e às relações humanas os constrangimentos e os mecanismos inumanos da máquina artificial e sua visão determinista, mecanicista, quantitativa, formalista; e ignora, oculta ou dilui tudo que é subjetivo, afetivo, livre, *criador* (MORIN, 2005, p. 15).

¹⁵ O uso corriqueiro e mesmo consolidado na universidade do termo produção do conhecimento insere-se numa concepção mercadológica inscrita no fazer científico tipificado pela episteme moderna, o que projeta freqüentemente esse conhecimento para a esteira do conhecimento-mercadoria.

¹⁶ A Lei de Diretrizes e Bases para o Ensino – Lei 9394, de 1996 – formaliza as etapas de escolarização da educação básica no Brasil, com o atendimento a crianças de zero a dezessete anos. Esse nível de escolaridade é constituído na atualidade de creches, de pré-escolas, do ensino fundamental I (de 1ª a 5ª série), do ensino fundamental II (de 6ª a 9ª série) e ensino médio.

A ciência moderna tem sido assim, compreendida em grande medida como o lugar da produção de um conhecimento traduzido pela eficácia e pela neutralidade científica. Observemos, por exemplo, quão forte é o estatuto sociopolítico das disciplinas entendidas, nesse caso, como um conjunto independente e relativamente coerente de conceitos, procedimentos, temas e problematizações, onde se tem estabelecido historicamente a obediência a um conjunto de regras para ação e que, na universidade pouco têm dialogado entre si. As disciplinas, dessa perspectiva, podem ser tomadas como uma forma de controle no acesso ao conhecimento científico, inclusive no controle mercadológico daqueles conhecimentos, demarcando-se, aqui e ali, aqueles considerados específicos e legítimos de cada área do conhecimento propriamente.

Contudo, tem sido o ensino fundamental e médio no Brasil, precursor de uma reflexão crítica e prática que busca de maneira ampla naqueles segmentos uma nova concepção do que se compreende por disciplina, o que tem provocado uma verdadeira revolução paradigmática na sua compreensão.¹⁷

Os projetos político-pedagógicos,¹⁸ em grande parte, responsáveis por esse movimento transversal para a compreensão das disciplinas e, por conseguinte, do conhecimento, são compreendidos como um planejamento mas, também, como uma mobilização da comunidade escolar que o anima, tendo em vista o seu

¹⁷ No início dos anos de 1990, já se acumulavam nos segmentos organizados em defesa da educação básica pelo menos duas décadas de debates em torno da qualidade e democratização do ensino fundamental e médio no Brasil. O primeiro passo constituiu-se na formalização dos projetos político-pedagógicos. A capacidade de elaborar e realizar um projeto educativo próprio, que beneficiasse o maior número possível de estudantes do ensino fundamental e médio, com a participação dos segmentos envolvidos no processo educativo, tem sido, desde então, o objetivo de numerosas escolas. Em 1986, nas escolas públicas de Belo Horizonte, por sua Secretaria Municipal de Educação, instituiu-se formalmente o tempo escolar para a consecução dos projetos pedagógicos e formação permanente dos professores. De um total de 25 horas-aula semanais, cada professor teria o direito e dever de usar uma jornada de quatro horas e meia de trabalho para estudo e aprimoramento de suas práticas articuladas no conjunto das áreas do conhecimento dentro das orientações dos projetos político-pedagógicos de cada escola. Entretanto, desde o ano de 2006, essa conquista tem sido coibida. Alegou-se, para o entendimento do texto da LDB, no seu artigo 24, que a carga mínima anual a que o estudante tem direito é de 800 horas, distribuídas por um mínimo de 200 dias letivos de efetivo trabalho escolar. Essa interpretação da LDB vem, sobremaneira, dificultando encontros e trocas entre as áreas e professores; por conseguinte, possivelmente, a autocrítica no processo e um retrocesso para a concepção moderna de disciplina.

¹⁸ A criação e consecução dos projetos político-pedagógicos temáticos e transversais, escolhidos freqüentemente pelos próprios estudantes do ensino infantil, fundamental e médio no Brasil, têm expressado, desde a LDB, um avanço nesses níveis de escolaridade, para um contexto de fortalecimento da autonomia escolar. Contudo, nas universidades brasileiras públicas e particulares no ano de 2005, pela primeira vez nos cursos de graduação, se instituiu a obrigatoriedade a um projeto político-pedagógico. A universidade, que supostamente se coloca como a vanguarda do pensamento, nessa questão, parece ter um atraso de pelo menos 19 anos em relação à discussão e práxis do conhecimento e sua difusão transversal, através das disciplinas, do que as tentativas processadas no ensino fundamental e médio.

aprimoramento continuado. De maneira geral, tem oportunizado a reflexão político-cidadã sobre o trabalho educativo e sua valorização na escola e na sociedade. Nesse caso, as disciplinas algumas vezes deixaram de ser compreendidas unicamente como um conjunto de conhecimentos para serem, paulatinamente, entendidas como um suporte teórico-conceitual e prático articulado entre si para se pensar a sociedade, a natureza, a brincadeira e, por conseguinte, a própria humanidade e sua condição.

Referenciadas principalmente como formas de abordagem do real e da realidade,¹⁹ as disciplinas, nas suas especificidades, investigam diferentemente as dimensões da realidade. Contudo, é importante questionarmos se abrem em si e entre si interfaces construtivas para novos questionamentos, o que equivale a indagar: as fronteiras desses conhecimentos são herméticas ou admitem certo nível de permeabilidade? São fronteiras absolutas ou relativas? Contextualizam e recriam o saber e o conhecimento sobre a realidade?

A geografia que se produz nas universidades, por exemplo, prima pela distinção que faz entre os conhecimentos científicos de uma geografia que se denomina física, com seus múltiplos campos de especialização, e uma outra geografia denominada humana, que também se especializou. No entanto, os referidos campos de conhecimento raramente dialogam entre si nos seus propósitos. Pode-se falar e fazer uma geografia física que não seja humana? Existe uma geografia humana que não seja física? Concordamos muitos de nós, talvez, que a geografia humana busca a compreensão, a explicação e, em alguns casos, até a metrificação dos fenômenos socioespaciais e ambientais, enquanto a geografia física busca o primado da divisão, da classificação e da sistematização para a compreensão da realidade na sua dimensão física. Esse arranjo teórico-conceitual da geografia, sem dúvida importante para compreender o próprio movimento desta ciência, contudo, reflete, na constituição interna da geografia, uma postura

¹⁹ Na filosofia moderna, o real e a realidade são tomados como aquilo que existe de fato – é alguma coisa concreta do mundo. Em Descartes, o real se apóia em pelo menos dois pressupostos: o de um mundo exterior que pressupõe a própria realidade para ser demonstrado, e o do sujeito sem consciência do mundo, que pressupõe a existência de um outro sujeito – o do cogito – que é quem sabe sobre o mundo. Contudo, no sentido heideggeriano, a realidade e o real se abrem e o problema da realidade como mundo exterior desaparece quando se toma o sujeito como elo fundamental para se restituir o *ser* na universalidade do homem, que é, por isso, um *ser-aí* – um *ser* situado que se encontra criativamente e criticamente em relação com o mundo e as coisas. Dessa perspectiva, a realidade e as coisas do mundo se apresentam ao homem em relação com ele. Não existe uma realidade fora do homem e, por conseguinte, da humanidade.

epistêmica eminentemente moderna de ciência. Parece-me, no entanto, muito difícil nos dias atuais estudar geografia dissociada da sociedade, e, portanto, das estruturas de poder da qual ela faz parte e com a qual forma uma totalidade complexa e inseparável. Apreender a complexidade geográfica parece ser, portanto, dessa perspectiva, tanto um problema da análise geográfica na busca das relações conectivas entre a dimensão natural, a socioambiental, a política, a cultural, a afetiva, a cognitiva, constituintes do espaço geográfico, quanto a compreensão das origens e razões da racionalidade moderna.

No domínio institucionalizado do conhecimento científico geográfico, por exemplo, não raramente os geógrafos consideram o problema da realidade como algo exterior a si e que somente eles têm a competência de atingi-la na sua plenitude científica. O mundo dessa geografia convertido pelos esquemas lógico-teóricos e de aplicações das leis gerais faz crer, pela ênfase na ciência moderna, que a abordagem auto-referencial da subjetividade do pesquisador é ela o referencial para se alcançar o suposto rigor científico no conhecimento, fonte de controle e dominação do mundo na sua diversidade de saberes.

Nesse sentido, é preciso admitir que a constituição moderna das disciplinas tal qual a conhecemos ainda hoje reflete, em grande medida, no processo de construção do conhecimento científico, o profundo elitismo e o corporativismo centrados nos pesquisadores-cientistas, professores e técnicos, supostamente os únicos donos do verdadeiro conhecimento científico. Rubem Alves (2003), sobre essa questão, mais uma vez, usa a imagem dos seres não capturados pela ciência e cientistas: “Mas tudo eram suposições. Os moradores da aldeia [da ciência] viam de longe e suspeitavam – mas nunca haviam conseguido capturar uma única criatura das que habitavam o rio: todas as suas magias, encantações, filosofias e religiões haviam sido inúteis [...]” (ALVES, 2003, p. 82-83). Ou se não inúteis – a expressão parece-me excessivamente incisiva – aprenderam os cientistas, pesquisadores-professores, técnicos, entre outros *experts*, com razoável competência, a controlá-las bem: “[...] haviam produzido muitos livros (*sic*) mas não haviam conseguido capturar nenhuma [ou quase isso] das criaturas do rio.” (ALVES, 2003, p. 83).

Do mesmo modo, Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1984), há pelo menos duas décadas passadas, defendiam a concepção de que aquelas áreas do conhecimento científico que se descortinarem para a complexidade dos problemas

se tornarão mais capazes para compreender o sentido e significado mais profundo das questões freqüentemente colocadas de lado pela ciência moderna, e, por isso, em condições vantajosas para avaliar também a natureza dos problemas próprios da ciência, cujo objeto maior é o homem e sua histórica transformação.

É preciso, portanto, segundo Edgar Morin, levar em consideração que a “supremacia do conhecimento fragmentado de acordo com as disciplinas impede freqüentemente de operar o vínculo entre as partes e a totalidade, e deve ser substituído por um modo de conhecimento capaz de apreender os objetos em seu contexto, sua complexidade, seu conjunto” (MORIN, 2002, p. 14), desafio que se coloca, entre outros, como um dos mais instigantes para a ciência na atualidade, e, por conseguinte, para a geografia. Convém, nesse caso, não esquecer que nós conhecemos muito em decorrência das nossas vivências, imaginações, obrigações e saberes cotidianos. O uso da matéria – a lida com a terra, com as palavras, com as letras, com os instrumentos (BOSI, 1995) enfim, com nossos desejos – é nosso meio de sobrevivência maior enquanto seres humanos. Para Bosi trata-se de uma praticidade, uma espécie de senso vivo dos limites e possibilidades para a ação que desembocam numa sabedoria empírica, que é nossa “principal defesa contra as ausências ou excessos” (BOSI, 1995, p. 326) do realismo, principalmente para aqueles indivíduos-sujeito inseridos em condições adversas.

A crítica ao fundamento da ciência moderna evidencia, pois, frequentemente a presença de um conhecimento mutilador, uma vez que suprimiu o contato do conhecimento científico com outros saberes, anulando-se métodos e/ou filosofias que possibilitariam “estabelecer as relações mútuas e as influências recíprocas entre as partes e o todo em um mundo complexo” (MORIN, 2002, p. 14). Os saberes oriundos das sensações, da estética, dos sentimentos ou das impressões foram sumariamente considerados irrelevantes e nocivos à edificação do método científico. Nesse caso, a ciência moderna eliminou os saberes do senso comum (SANTOS, 2004), entre outros saberes – o conhecimento contextual, singular –, produzido no cotidiano da sociedade. Dessa maneira, esse tipo de saber tem sido considerado incerto e excessivamente subjetivo, segundo o fundamento da ciência moderna. Assim, a ciência e, por conseguinte, as atividades científicas perderam a complexidade da vida e muito da *humana conditio* que é o que nos conduz às estruturas que nos engessam enquanto humanidade inconformada:

A grande separação entre a cultura das humanidades e a cultura científica, iniciada no século passado e agravada neste século XX, desencadeia sérias conseqüências para ambas. A cultura humanística é uma cultura genérica, que, pela *via* da filosofia, do ensaio, do romance, alimenta a inteligência geral, enfrenta as grandes interrogações humanas, estimula a reflexão sobre o saber e favorece a integração pessoal dos conhecimentos. A cultura científica, bem diferente por natureza, separa as áreas do conhecimento; acarreta admiráveis descobertas, teorias geniais, mas não uma reflexão sobre o destino humano e sobre o futuro da própria ciência. A cultura das humanidades tende a se tornar um moinho despossuído do grão das conquistas científicas sobre o mundo e sobre a vida, que deveria alimentar suas grandes interrogações; a segunda, privada da reflexão sobre os problemas gerais globais, torna-se incapaz de pensar sobre si mesma e de pensar os problemas sociais e humanos que coloca (MORIN, 2005, p. 17-18).

Pautado por uma linguagem racional e conhecimento especializado, o conhecimento científico moderno tomou a razão como um guia único fiável para a explicação dos processos de construção do conhecimento. Contudo, contrariamente ao que muitos pensam, conforme esclarece Edgar Morin, nesse fazer científico, erros e acertos são mais facilmente introduzidos e/ou controlados pela própria “subjetividade do conhecedor, de sua visão do mundo e de seus princípios de conhecimento” (MORIN, 2002, p. 20). Para Gaston Bachelard, significa dizer que se trata aqui, exclusivamente, de “descrever uma visão pessoal do mundo como se ela descobrisse ingenuamente o sentido de todo o universo” (BACHELARD, 1983, p. 20). Assim, pela razão moderna inaugura-se a razão científica estruturada no sujeito do cogito e na representação da norma como norma da razão. Dessa maneira, de Bacon ao Círculo de Viena,²⁰ a ciência moderna se ocupou de pensar e referenciar sua própria perenidade. Do mesmo modo, com relação à sua dimensão metodológica, por exemplo, essa ciência se esqueceu que “um discurso sobre o método científico será sempre um discurso de circunstância, não descreverá uma constituição definitiva do espírito científico” (BACHELARD, 1968, p. 121).

²⁰ A força da influência do positivismo cartesiano se estendeu contemporaneamente também a outras epistemologias. Dentre elas, citam-se aquelas produzidas pelo Círculo de Viena. Trata-se de um movimento conhecido como neopositivista ou empirista lógico que procura demonstrar que a combinação das ciências empíricas com a lógica do campo lógico-matemático esgotaria o conhecimento. O centro das discussões filosóficas travadas entre adeptos e não simpatizantes do Círculo de Viena, diz respeito ao problema da demarcação ou critérios que distinguem os enunciados científicos dos não científicos. Dentre seus principais fundadores citam-se Alfred Whitehead (1861-1947), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e Bertrand Russell (1872-1970).

Ao mesmo tempo, a concepção moderna de conhecimento, referencia-se sempre como “a reforma de uma ilusão” (BACHELARD, 1983, p. 15), uma vez que se posiciona fundamentalmente contra saberes outros que não aqueles advindos de um conhecimento supostamente portador exclusivo do rigor científico. Por conseguinte, o fundamento da ciência moderna, pautado que é numa objetividade circunscrita na subjetividade de um eu pensante, postula sempre “um agente autônomo, que conhece e progride por si, para quem a natureza existe apenas na medida em que está presente, ou seja, na medida em que lhe é útil” (BLACKBURN, 1997, p. 246). Anulou-se assim, o princípio de que o verdadeiro cogito não só “não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo, [como também] não substitui o próprio mundo pela significação mundo” (MERLEAU- PONTY, 1999, p. 9). Estabelece-se, dessa maneira, uma necessária e urgente revisão da episteme moderna, sobre a qual se edificou o estatuto do fundamento do progresso científico sem descontinuidades, pelo menos de uma perspectiva das ciências socioespaciais e ambientais.²¹

Na atualidade, a crítica à epistemologia da ciência moderna parte do princípio de que todo conhecimento científico para uma nova epistemologia deve ser erigido na tessitura das vozes. Pela sua natureza, portanto, esse novo olhar sobre o conhecimento científico se encontra inextricavelmente entrelaçado a uma polifonia dialógica que, por sua vez, pede sua compreensão crítica, sua tradução, sua interligação, enfim, sua autocrítica com vistas a uma reflexão e ação entre os saberes e o conhecimento científico por meio de uma linguagem e de um pensamento compartilhados entre pesquisadores, técnicos, professores e indivíduos-sujeitos outros e seus saberes. Do mesmo modo, refletir sobre a ciência e seu afastamento ou esquecimento da tradição humanista não quer dizer que desejamos o seu retorno tal qual se deu naquela tradição. Trata-se de pensar a ciência, sua crítica e sua *práxis* na direção de uma Paidéia – o fazimento constitutivo do próprio estar-aí dos indivíduos-sujeito enquanto *ser* – acolhedora dimensão renovada, inconformada e reencantada da ciência na busca pela reintegração dialógica e polifônica dos saberes, abrigo para um conhecimento emancipatório-crítico e autocrítico da ciência na atualidade. A epistemologia da ciência nos dias

²¹ Incluímos aqui a geografia. Nesse caso, as ciências socioespaciais e ambientais, entre outras, poderão se beneficiar muito do contato amplificado de uma polifonia dialógica entre saberes e o conhecimento científico.

atuais, portanto, é acompanhada dessa tensão originária no ideal do rigor exclusivista do *cogito* cartesiano. Busca-se, para além da explicação absoluta, o fundo por onde deve movimentar a ciência e sua compreensão-interpretação crítica e transformadora do mundo e seus contextos.

Por isso, são cada vez mais consistentes os apelos da ciência para uma reflexão sobre os sentidos da *hybris*,²² ou seja, sobre um conhecimento resultante da conexão, interpenetração e inter-relação crítica e autocrítica dos acontecimentos. Nesse mesmo sentido, Edgar Morin defende (2002) a pertinência e os desafios para se refletir e praticar essa nova racionalidade entendida como radical, porque busca a raiz das problematizações ou questões que se colocam desafiadoras à ciência, aos homens, às mulheres, às crianças, idosos, enfim, à própria sociedade. Trata-se, portanto, de uma racionalidade aberta à problemática da verdade e, por isso, mais complexa:

Complexus significa o que foi tecido junto; de fato, há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo (como o econômico, o político, o sociológico, o psicológico, o afetivo, o mitológico), e há um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Por isso, a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade. Os desenvolvimentos próprios à nossa era planetária nos confrontam cada vez mais e de maneira cada vez mais inelutável com os desafios da complexidade (MORIN, 2002, p. 38).

Edgar Morin (2005) nos chama ainda a atenção para o fato de que a aptidão para contextualizar, integrar e religar saberes é uma qualidade inerente à mente humana, não é uma exclusividade dos pesquisadores. Nesse caso, trata-se de uma competência que precisa ser estimulada para ser desenvolvida muito mais entre profissionais no âmbito das instituições que lidam com o conhecimento

²² O sentido original de *hybris*, derivado do grego, equivale a insulto, a ofensa, a afronta, a insolência, a atrevimento e blasfêmia (HOAISS, 2001). De fato, na mitologia grega, freqüentemente os heróis se levantavam contra os próprios Deuses. Prometeu voou até o Olimpo, acendeu um galho nas brasas do carro solar de Zeus, retirando-lhe o poder divino sobre o controle do elemento último da natureza que faltava aos homens desenvolver uma civilização. Em seguida, doou o fogo divino aos homens pelo seu feito *hybris*. No latim, *hybris* derivou para o genitivo *hybridae*. Ali houve uma alteração semântica significativa: *hybridae* passou a designar cruzamento indevido e inescrupuloso de pessoas humanas e animais. No sentido atual, o hibridismo, termo derivado do latim, é mistura – cruzamento de indivíduos, de flores, de frutos, de cereais –, sem, no entanto, apresentar a cotonação moral adquirida entre os romanos. O sentido figurado apresentado nessa tese, é o de idéia híbrida – de mistura, que no sentido de uma revisão da episteme moderna e sua hegemonia, pode ser tomado também, por seu significado original entre os gregos.

especializado do que, propriamente, na mente das pessoas comuns que têm essa dimensão como uma *práxis* corriqueira de suas vidas. Tal competência se coloca, nos tempos atuais, como um desafio para todas as áreas do conhecimento.

Qual tem sido, então, o sentido da anulação dos significados subjetivos do mundo explicitado no fundamento metafísico da ciência moderna? O que é anular? A anulação é uma rejeição ou recusa evasiva daquilo que se pretende tornar nulo ou de menor expressão. É um artifício que define um estratagema rígido ou excessivamente rigoroso para aquilo que não se dá conta ou que se acredita profundamente, até mesmo no campo da fé. Certamente, durante os últimos séculos, o uso que se tem feito do método científico tem operado na ciência moderna, poucas aberturas para uma pluralidade de movimentos em busca de outras verdades também científicas. A fé no conhecimento científico moderno tem operado uma rejeição aos saberes (especialmente as do senso comum), considerados inapropriados à ciência.

Contudo, é evidente que, mesmo dentro de um tempo histórico em que prevalecia a concepção moderna de ciência, algumas iniciativas contrárias aos excessos cometidos em nome da ciência e do método científico foram cotejadas. Paul Feyerabend (1924-1994), filósofo da ciência, por exemplo, nos confirma tal assertiva, quando argumenta que nenhum dos feitos científicos de peso, da revolução copernicana à teoria quântica, poderiam ter sido alcançados se as chamadas regras da investigação científica não fossem sistematicamente violadas (FEYERABEND, 1989).²³ Não obstante, o conhecimento científico “tornou-se cada vez mais esotérico (acessível somente aos especialistas) e anônimo (quantitativo e formalizado)” (MORIN, 2005, p. 19). Mais uma vez, Rubem Alves (2003) nos provoca com sua imagem sobre o conhecimento: para ele, os mais variados tipos “de redes foram inventados. Redondas, compridas, de malhas grandes, de malhas pequenas, umas para ser lançadas, outras para ficar à espera, outras para ser arrastadas. Cada rede pegava um tipo diferente de peixe” (ALVES, 2003, p. 83-84). Entretanto, só se deixava passar nas tramas das redes os peixes que se desejava conhecer:

²³ Paul Feyerabend tornou-se conhecido por seu ceticismo quanto à concepção racional de ciência. Entre outras teses, defendia que o brilhantismo desse ou daquele cientista é alcançado menos pela sua capacidade sistematizadora do que pelos fatores políticos, da retórica e da propagação das idéias disseminadas nas instituições e fóruns acadêmicos e, nesse sentido, acolhidas pela ciência.

As redes usadas pelos membros da confraria se prestavam para pescar tudo o que existia no mundo? Não. Há muita coisa no mundo, muita coisa mesmo, que as redes dos membros da confraria não conseguem pegar. São criaturas mais leves [ou pelo menos diferentes], que exigem redes de outro tipo, mais sutis, mais delicadas. E, no entanto, são absolutamente reais. Só que não nadam no rio (ALVES, 2003, p. 85).

O que, então, se perdeu ou se pretendeu rejeitar no conhecimento moderno? Edgar Morin e Christoph Wulf (2003, p. 58) apresentam algumas pistas iniciais. O conhecimento moderno, para esses autores, articulou-se essencialmente na direção e no reconhecimento do *homo faber sapiens*²⁴ como detentor inquestionável de uma razão para o conhecimento científico. Negamos a existência do *homo demens*,²⁵ do *homo ludicus*,²⁶ do *homo somaticus*,²⁷ do *homo cuturalis*,²⁸ entre outras dimensões humanas do homem, o que nos ajudará a compreender o que é o *ser* do homem e sua complexa inter-relação com o mundo da vida, o que envolve, evidentemente, também essas dimensões enquanto humanidade do homem para sua transformação histórica. Ao anular de forma significativa a presença do homem, das mulheres, dos idosos, adolescentes e crianças na sua humanidade socioespacial, ambiental, cultural, econômica, a ciência moderna admite a imensa dificuldade de nos abirmos à concepção da complexidade – que é a diversidade própria da vida e seu movimento histórico porque humano. Por isso, rejeita-se pela metafísica a infinitude dos *seres*²⁹ dos saberes e, com eles, os significados e sentidos atribuídos aos *entes*.³⁰ Com isso, os *seres* dos saberes outros que não o da ciência, perderam seu acesso e direito ao saber. Gianni Vattimo (2002, p. 115) cita Heidegger que, sob essa perspectiva, fala da necessidade de se “abandonar o *ser* [dos *entes*] como

²⁴ O homem tomado na sua dimensão intelectual para o trabalho e a técnica.

²⁵ O homem tomado na sua dimensão anárquica e demente.

²⁶ O homem tomado na sua dimensão criativa, do jogo e da brincadeira.

²⁷ O homem tomado na sua dimensão corpórea.

²⁸ O homem tomado na sua dimensão cultural.

²⁹ O *ser* na história da filosofia possui múltiplas concepções. Para Gianni Vattimo (1987), num sentido exato ou moderno, “é aquilo que ‘subsiste’, aquilo que pode encontrar-se, aquilo que ‘se dá’, que está presente [...]” (VATTIMO, 1987, p. 22-23). Aqui nos referimos ao *ser* como aquilo que se constitui pela compreensão-interpretação e possibilidades críticas de uma realidade dada no *ser-aí* – *ser-no-mundo* – para se compreender a condição humana e o movimento da humanidade.

³⁰ O *ente* é tomado, por sua vez, na ciência moderna como cada um dos vários existentes da realidade circundante se confundindo com o próprio *ser*. Os seres humanos, os seres vivos da flora e da fauna, os objetos do pensamento e da natureza, são tomados pela ciência moderna como a realidade absoluta – os *entes*. Por exemplo, um homem é um *ente*, uma montanha é um *ente*, um rio é um *ente*.

fundamento” único do conhecimento científico se “se quiser aproximar de um pensamento não mais metafisicamente orientado apenas para a objetividade”.

Dessa maneira, a ciência moderna tem sido, talvez, contra todos os seus objetivos, o mais contraditório dos conhecimentos, porque fala a partir de um único saber-conhecimento – o do cientista-pesquisador, o do professor, o do técnico, o do observador. Anulam-se os infinitos sentidos e significados que cabem à perspectiva de cada um de nós, a própria realidade e sua crítica. Reduzidos pelo fundamento racionalista da ciência moderna, os *seres* tornam-se passivos da fonte viva dos sentidos do mundo para sua histórica transformação: simplificado e controlado, o sentido das coisas passou a ser reconstituído apenas pela autoridade do *ser* do cogito. Aqui se estabelece a mais terrível das anulações concebida pela ciência moderna – nela se edifica o *proprium* da metafísica: o projeto de ciência que se almeja para a compreensão do mundo quer sua transformação conforme o seu próprio projeto (TEIXEIRA, 2005), eliminando, assim, a complexidade dos saberes e do conhecimento dos *seres*, como também, a responsabilidade social que cabe a cada um de nós – incluindo aqueles dos conhecimentos científicos – na transformação crítica do mundo. Dessa maneira, padroniza-se o mundo predominantemente com uma

noção de realidade contaminada pelo obscurantismo, na qual o conhecimento adquire cada vez mais um valor meramente econômico-financeiro e as pessoas passam a vida analisando cifras abstratas. Esse instrumentalismo – que numa certa medida é necessário, mas que nem por isso precisa negar a vida – é norma no universo dos tecnoburocratas (MARIOTTI, 2000, p. 114).

O rigor cartesiano, apóstolo do reducionismo presente em grande parte da razão moderna, é entendido, assim, como austeridade, exatidão extremada, retidão, excessiva severidade no seu fundamento. Dessa perspectiva, os *entes* privilegiados – os que de fato são reconhecidos concretamente pela/para ciência moderna – produziram o esquecimento do *ser*.

Os *entes*, tomados como qualidade da excelência daquela ciência, é, no entanto, a coisificação do conhecimento e da conformada condição humana: “aparta o mundo da representação daquele onde vivem os homens, muitas vezes tomado como o ‘real’” (HISSA, 2002, p. 26). A metafísica ao extremo promoveu, portanto, a

ausência da compreensão-interpretação crítica como possibilidade para se alcançar uma alteridade crítica e autocrítica, e, por conseguinte, emancipatória dos seres dos saberes, e com ela, se expandiu o caráter totalitário do conhecimento da ciência de uma perspectiva dada pela absoluta objetividade instituída pelos seres dos conhecimentos instituídos. A hegemonia do conhecimento moderno fundou a emergência de uma objetividade subjetiva forte. O rigor extremo, dessa maneira, anulou a brandura, a leveza, a tensão, os conflitos de poder, a imperfeição, entre outros adjetivos inerentes a uma inconformada *humana conditio* – queiramos ou não –, dimensão promissora para um reencantamento crítico da ciência.

1.3 – *Imagens e abertura: caminhantes para uma nova racionalidade*

Edgar Morin (2002) faz uma distinção entre o que se entende por racionalização e racionalidade científica. Para o filósofo, a compreensão conceitual dessa distinção, poderá estimular a proteção contra o erro e a ilusão da ciência moderna pelo princípio racional da abertura para a constituição do novo espírito científico. Para ele, a edificação do fundamento científico moderno tem se pautado em uma racionalização desse conhecimento que “se crê racional porque constitui um sistema lógico perfeito, fundamentado na dedução ou na indução, mas fundamenta-se em bases mutiladas ou falsas e nega-se à contestação de argumentos [...]” (MORIN, 2002, p. 23). Dessa maneira, para o filósofo, trata-se de uma doutrina que obedece a um sistema fechado e mecanicista de idéias para considerar o mundo (MORIN, 2002). Contrariamente, uma racionalidade aberta permite a argumentação entre as idéias que corroboram uma teoria, suas asserções e a sua confirmação. Nesse caso, é necessariamente uma racionalidade crítica, autocrítica aos ajustes e revisões, e, por isso, admite a complexidade do conhecimento científico no qual deve se inserir todo saber e conhecimento:

[...] a verdadeira racionalidade, aberta por natureza, dialoga com o real que lhe resiste. Opera o ir-e-vir incessante entre a instância lógica e a instância empírica; é o fruto do debate argumentado das idéias, e não a propriedade de um sistema de idéias. [...] A verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo; sabe que a mente humana não

poderia ser onisciente, que a realidade comporta mistério. Negocia com a irracionalidade, o obscuro, o irracionalizável. É não só crítica, mas autocrítica. Reconhece-se a verdadeira racionalidade pela capacidade de identificar suas insuficiências (MORIN, 2002, p. 23).

Dessa maneira, a crítica à epistemologia da ciência tem procurado, nos últimos decênios do século XX, reencontrar as virtudes e os fundamentos para se pensar essa nova racionalidade científica, isto é, a revalorização da crítica contra a racionalização da verdade, da certeza e do conhecimento definitivo. Por isso, busca os itinerários que demarcam a exaustão do modelo de ciência moderna, em cuja base se encontra o *construtum* racional que indica “a certeza da própria existência por meio do pensamento, como fundamento de todo conhecimento” (TEIXEIRA, 2005, p. 19). Por outro lado, quer essa pesquisa compreender que é no conhecimento dialógico-polifônico, que se poderá tecer a abertura da ciência como conhecimento emancipatório, que é conhecimento crítico e autocrítico, construtivo e transformador do histórico fluxo da vida. Nesse sentido, torna-se cada vez mais freqüente o fato de pesquisadores, técnicos, observadores e professores voltarem sua atenção para a dimensão social da ciência e, particularmente, para os processos de construção do conhecimento científico, já que se torna cada vez mais distante o sonho de uma *práxis* que buscou sustentar a neutralidade da ciência por meio do método científico e seus operadores e pensadores.

A presença dos indivíduos-sujeito dos saberes (inclusive os do senso comum) nesse novo espírito científico, tem importância como permanente projeto para uma ciência que se quer cúmplice com a diversidade crítica e autocrítica da vida e, por isso, reconhece a sua fragilidade e infinita riqueza.

Para Edgar Morin e Christoph Wulf (2003), no entanto, é preciso abandonar a idéia simplista de que o progresso técnico-científico conduz, necessariamente, aos progressos sociais, políticos, mentais e/ou morais conquistados pelo homem. É admissível, no entanto, considerar que o progresso técnico-científico tem sido responsável por numerosas ações que resultam a favor da humanidade, embora nem todas elas tenham alcançado uma valorização humanitária da vida. Mais uma vez, cito a imagem metafórica da ciência moderna e seu conhecimento absoluto construída por Rubem Alves (2003):

Os pescadores-fabricantes de redes ficaram muito importantes. Porque os peixes que eles pescavam tinham poderes maravilhosos

para diminuir o sofrimento e aumentar o prazer. Havia peixes que se prestavam para ser comidos, para curar doenças, para tirar a dor, para fazer voar, para fertilizar os campos e até mesmo para matar. Sua arte de pescar lhes deu grande poder e prestígio, e eles passaram a ser muito respeitados e invejados (ALVES, 2003, p. 84).

Por conseguinte, é indispensável que se considere, também, o lado obscuro e contraditório derivados em grande parte do pensamento e *práxis* da metafísica moderna: as guerras e sua insanidade, os novos e antigos vírus revelados nas endemias e epidemias, a miséria e a pobreza incontroladas, a devastação e exploração inimaginável dos recursos naturais do planeta, entre outros males, que submetem povos e gerações inteiras. A ciência de característica moderna ao se confundir com a técnica e as tecnologias, caberia a pretensão do controle dessas mazelas. Contudo, contraditoriamente não só conseguiu pôr fim a tudo isso, mas, também tem contribuído muito para sua avassaladora permanência. A ciência moderna se consolida em meio a um sentimento de falta (TRIGO, 1989) em relação a complexidade sociocultural, espacial, ambiental e histórica do mundo da vida. É preciso, então, que nos sensibilizemos todos – pesquisadores, técnicos, professores, intelectuais, indivíduos-sujeito dos saberes, inclusive os do senso comum, entre outros –, de que nossa atualidade

se confronta com cruciais problemas materiais [e éticos] de um bom uso da ciência e da técnica. Nessas condições, um pouco de lucidez não será demais: nem para os cientistas, em face das necessidades e exigências socialmente expressas, nem para os cidadãos, para as possibilidades reais dos seus respectivos saberes (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 24).

Do mesmo modo, escreve Boaventura de Sousa Santos (1997a) que, desde o final do século XX, manifestam-se desestabilizações progressivas no paradigma da razão científica moderna. Para ele, sinais evidentes do esgotamento desse paradigma têm marcado o surgimento de um outro conhecimento, sinalizado por um programa que denomina emergente e que reconhece o princípio da incerteza, das posições relativas a que todo o conhecimento-emancipação deve se ater. Trata-se, portanto, de um programa de ciência que procura agregar as várias dimensões da realidade e seu histórico movimento e que, por isso, referencia e oportuniza o conhecimento prudente e conjuntivo entre o conhecimento científico e outros saberes e vice versa, que são necessariamente conhecimentos críticos.

Nessa nova racionalidade, a separação entre o sujeito e o objeto, entre ciências da natureza e ciências humanas deixou de ter sentido. Há ainda, nesse novo fazer científico, uma tendência crescente à valorização dos estudos humanísticos da perspectiva do raciocínio analógico textual, biográfico, lúdico, crítico, autocrítico e estético, para citar alguns nomeados por Boaventura de Sousa Santos (1997a); e uma urgente necessidade de contextualização ética do saber, isto é, “não dissociar o conhecimento de sua destinação humana” (BARBOSA, 2002, p. 38). Não cabe nessa nova concepção de ciência desconectar a pergunta central de toda a condição humana – quem somos nós? – de seus desdobramentos éticos: O que estamos fazendo? Para quem estamos fazendo? O que queremos com a pesquisa que estamos fazendo? Qual o resultado esperado da nossa intervenção? Abriga uma justiça e crítica do direito socioespacial e ambiental?

Segundo Fritjof Capra (2002), é necessário que a ciência busque, para além da matéria e da forma-função dos objetos da pesquisa científica, propriamente, a compreensão profunda dos fenômenos. Requer-se, então, para essa nova ciência, uma transversalidade da perspectiva natural-social, tendo-se em vista, sobretudo, o sentido e o significado dos fenômenos acolhidos na polifonia crítica e autocrítica do diálogo das outras vozes. O sentido que daí transparece encontra-se entrelaçado nas experiências de saberes – as minhas e as do outro. Daí as possibilidades para um reencantamento da ciência (PRIGOGINE; STENGERS, 1984; SANTOS, 2000),³¹ o que, a meu ver, deve ser necessariamente crítico à conformidade.

Uma ciência reencantada, que é, portanto, uma ciência crítica e autocrítica, busca de forma intensa para si o movimento da vida inclusive o da histórica prática transformadora. Exige, também, que a noção de sentido e significado deva ser entendida “como uma expressão sintética do mundo interior da consciência reflexiva, que contém uma multiplicidade de características inter-relacionadas” (CAPRA, 2002, p. 86) daquilo que denominamos vida e sua condição. Devemos, pois, atentar para uma *práxis* socioespacial e ambiental crítica, particularmente na geografia humanística, a favor da racionalidade aberta – da complexidade conjuntiva das experiências vividas que ocorrem na vida – na direção dos saberes como fazimento de saber-conhecimento e conhecimento-saber

³¹ Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1984) falam explicitamente dos ecos da dominação da ciência para um desencantamento do mundo. Boaventura de Sousa Santos (2000), por sua vez, refere-se ao encantamento do conhecimento à medida que se possa superar o projeto colonialista da ciência moderna e seu fundamento.

emancipatórios. Afirma-se dessa maneira, na concepção dialógico-polifônica crítica, uma ciência que reivindica através das muitas vozes a abertura para a compreensão crítica e, igualmente o caráter histórico para mudanças transformadoras do mundo. Refazem-se, dessa perspectiva, posições cristalizadas e consagradas em torno do lugar do pesquisador e do pesquisado; desloca-se, também, o foco da epistemologia para um conhecimento reintegrador de saberes com vistas a um reencantamento inconformado da própria ciência pela crítica e autocrítica.

Nesse sentido, o reencantamento da ciência é também um reencantamento dos seres na suas dimensões humanas à medida que se tenta resgatar suas infinitas expressões desde uma perspectiva crítica e autocrítica. É o movimento que se inaugura na ciência e que propõe retirar os saberes do cotidiano da vida da sua condição secular de anonimato, de alienação e inexpressividade. “As coisas reduzidas à manipulação tornam-se passivas; privadas de independência e consistência própria, em outras palavras: privadas de ‘ser’” (TEIXEIRA, 2005, p. 19). Se dermos aos *seres* a condição da palavra nos seus muitos saberes – os da tradição, os saberes poéticos, os ambientais, os éticos, os estéticos, os críticos, enfim, a palavra dos saberes na sua complexidade –, cria-se e recria-se na ciência a possibilidade de realização de projetos que dialoguem profundamente com a amplificação dos horizontes e da crítica da verdade científica, da autonomia e da justiça, a meu ver, os propósitos libertadores fundamentais para a transformação histórica da humanidade – reencantamento da ciência nesses novos tempos que se anunciam.

Portanto, em nome de um determinado rigor científico, produziu-se uma ciência para pesquisadores-cientistas e poderes dominantes, não uma ciência partilhada, atenta às utopias contextuais e parciais. Uma concepção pós-metafísica do fazer científico é uma postura reencantada de ciência para a crítica e a autocrítica, inclusive da *humana conditio*: permite a diversidade de temas que “são galerias por onde os conhecimentos progridem ao encontro uns dos outros” (SANTOS, 1997, p. 47), sonoridades que se projetam promissora e para se evitar possíveis conservadorismos e fetiches da razão científica. Assim, os saberes derivados de espaços-tempo locais, aqui e ali, poderão ser tomados como fonte inesgotável de conhecimentos repletos dos infinitos sentidos do que traz a realidade e sua crítica. As possíveis conexões daí resultantes, porque mais complexas, ao darem mais conta do mundo na sua histórica diversidade e tensão tendem a

produzir uma ciência mais atenta à crítica, mas, ao mesmo tempo, mais tolerante com a própria *humana conditio* e, por isso, uma ciência reencantada. Dessa maneira,

podemos afirmar hoje que o objeto é a continuação do sujeito por outros meios. [...] A ciência moderna legou-nos um conhecimento funcional do mundo que alargou extraordinariamente nossas perspectivas de sobrevivência. Hoje não se trata tanto de sobreviver como de saber viver. Para isso, é necessária uma outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao que estudamos (SANTOS, 1997a,p. 52-53).

Essa ciência reencantada, que é também uma ciência crítica e necessariamente engajada porque quer um novo ponto de partida para compreender a modernidade incompleta em que vivemos e as mudanças sociais que nos cercam, e que ainda nos dias atuais busca o seu lugar referencial no conjunto do fazer científico, tem muito que apreender com as artes e os artistas. Ao tratarem de seus objetos científicos, os artistas se arriscam na teia da criatividade, no inesperado da crítica e da autocrítica e na tensão transformadora. Recriam e transgridem fronteiras, realçam os significados dos *seres dos entes*, elementos inerentes desse novo espírito científico. No nível da *práxis*, portanto, quando produzem sua arte-crítica se estabelece o contato com o mundo da vida através do público observador que é também crítico. Desenha-se ali, uma rica perspectiva resultante da articulação entre a representação, a crítica e a realidade, o que pode operar num segundo momento, em níveis distintos e complementares da complexidade sobre o entendimento da informação, do conhecimento estético, do conhecimento crítico, do conhecimento emocional e até o da sabedoria. Um exemplo alcançado por essa dimensão da arte na ciência e, da ciência na arte, é o que apresenta Britta Benke (2001) sobre uma composição (Figura 1) de Geórgia O’Keeffe (1887-1986), artista plástica norte americana:

Inspirada pela visão de um pinheiro que se elevava por cima dela enquanto descansava num banco, ela pintou o céu noturno (*sic*) crivado de estrelas visto através de ramos da árvore. A composição formal revela uma consciência da bidimensionalidade do quadro, como se encontra na arte japonesa e difundida por Dow: o tronco, os ramos espiralados e a folhagem são aqui simplificados numa estrutura planar. A perspectiva invulgar e oblíqua, vista de baixo, irritante aos olhos do observador, cria a impressão que a árvore vai

tombar. A única forma de ver a composição de forma correcta (*sic*) seria adoptar (*sic*) a mesma posição inclinada da artista. [...] Ao mesmo tempo, a perspectiva oblíqua realça o tamanho e a monumentalidade da árvore. A diagonal do tronco, atravessando desde a extremidade do canto inferior direito até ao canto superior esquerdo, guia o olhar em direcção (*sic*) às estrelas. Mais do que isso, a simplificação rigorosa de O'Keeffe dos elementos picturais só permite distrair a atenção do observador, criando espaço para um diálogo meditativo entre o espectador e o objecto (*sic*) retratado (BENKE, 2001, p. 56).



FIGURA 1 - A árvore Lawrence (1929).

Artista e observador se integram na complexidade do diálogo-polifônico crítico na permanente transformação e/ou recriação da composição. Sem o compromisso explícito com a rigorosidade do conceito, da categoria, das leis e, até da explicação, a composição artística na sua vocação utópica, nos proporciona abertura e encontro com os saberes e sua histórica condição para a transformação do mundo. Fonte: BENKE, 2001, p. 57.

Projeta-se aí uma fronteira para o reencantamento inconformado da histórica condição da ciência, cujo holográfico desenho, inscrito na infinitude dos saberes, tem início na própria existência criativa dos indivíduos-sujeito, fértil possibilidade para a revelação das possíveis virtudes fundamentais dos *seres dos entes*. Uma ciência reencantada, que é uma ciência crítica e autocrítica de si mesma e da histórica condição humana pede, portanto, a articulação entre a teoria e a *práxis* – a pulsão, a reflexão crítica e as motivações são também alguns de seus objetos para um projeto alternativo de sociedade que se pretende alcançar –, e a construção do conhecimento se faz numa plasticidade e criticidade entre o plano, o encontro com a realidade, o projeto, a teoria, o que é percebido, entendido e/ou compreendido-interpretado pelos indivíduos-sujeito dos saberes (inclusive os do senso comum) envolvidos na pesquisa.

O projeto de pesquisa nessa ciência será, pois, sempre projétil e movimento lançado construído passo a passo pelo universo dos indivíduos-sujeitos dos saberes para o conhecimento e do conhecimento para os saberes. O caminho a ser percorrido é dado pela *práxis* no fazer teórico e vice versa – o processo que se estabelece no contato com o mundo da vida nunca será, nesse caso, exatidão. Trata-se, portanto, de uma caracterização diferenciada do rigor científico e não sua ausência.

A experiência cognitiva, emocional, crítica, entre outras, acumulada da *humana conditio* não pode mais compreender-se como harmonia entre os homens, as mulheres, as crianças, os adolescentes, os idosos, enfim, a sociedade e os modelos propagados na ciência e que se repetiam indefinidamente, pelas construções teóricas e sistêmicas da razão da ciência em sua ambiciosa pretensão de fundamentar a vida e sua própria dinâmica. Por trás dos conceitos, das categorias e das teorias encontra-se, ainda, o indivíduo-sujeito dos saberes para o conhecimento e do conhecimento para os saberes a permanecerem responsáveis também por grande parte das ações e escolhas que podem fazer. “Flanando no vazio universal e dedilhando pedaços inteligíveis, rascunhos de cosmos em meio ao caos. Assumindo que nada é absoluto e que tudo, sendo mutável, a história também pode ser mudada, ao menos em parte, por nós” (TRIGO, 1989, p. 217).

O desafio que se coloca para a ciência neste século que se inicia é, portanto, deslocar o seu eixo lógico – do esquecimento do lugar do *ser* que se colocou a serviço da onipotência ilimitada do progresso técnico científico – para uma

lógica que absorva o *ser* num projeto de ciência que prima pela busca da autonomia e da autenticidade solidária, crítica e criativa entre os indivíduos-sujeito envolvidos na pesquisa para um projeto de mudança da sociedade.

Na infinitude dos saberes dos indivíduos-sujeito (inclusive os do senso comum), estabelece-se, portanto, uma racionalidade aberta e inquietante do ruído, da ação, da mediação, da crítica e autocrítica para uma outra intervenção e, sobretudo, sua auto-renovação. “O pensamento deve, então, armar-se e aguerrir-se para enfrentar a incerteza. Tudo que comporta oportunidade comporta risco, e o pensamento deve reconhecer as oportunidades de riscos como os riscos das oportunidades” (MORIN, 2002, p. 91).

2 – TENTATIVA DE VIRAGEM NO FUNDAMENTO DA CIÊNCIA MODERNA: A FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL E MARTIN HEIDEGGER

“Se o conhecimento em geral se põe em questão quanto ao seu sentido e à sua realização, como pode estabelecer-se uma ciência do conhecimento? Que método pode ela levar ata à meta?” (Edmundo Husserl. A idéia da filosofia)

“Preparar para a viravolta é necessidade e tarefa do pensamento” (Martin Heidegger. Holzwege)

2.1 – O contexto histórico-filosófico e a constituição do pensamento husserliano

Nesta seção, ao introduzir o pensamento de Husserl, procurei mesclar algumas referências históricas com a história da filosofia para uma contextualização do pensamento e da filosofia husserliana e sua crítica, sem, no entanto, ter a pretensão de esgotá-la. De fato, o pensamento husserliano é constituído de percursos que vão se definindo e redefinindo o que virá a se constituir a fenomenologia. É importante dizer, logo de início, que a fenomenologia husserliana permitiu a concepção de uma subjetividade muito particular que é a subjetividade transcendental. Por sua vez, de maneira geral, a filosofia contemporânea se volta para uma crescente preocupação com a concepção da subjetividade e, conseqüentemente, com o estatuto do sujeito e seu desdobramento na epistemologia da ciência. Referenciar as ciências socioespaciais e ambientais, particularmente a geografia do lugar que ocupa o sujeito na perspectiva fenomenológica husserliana, poderá contribuir para uma reflexão e compreensão, nessas ciências, das suas impossibilidades e/ou limitações.

Na verdade não existe uma fenomenologia, mas numerosas acepções da fenomenologia que têm sido explicitadas no transcurso da história da filosofia. Referenciado em Urbano Zilles (1996), o sentido originário do termo fenomenologia parece ter sido usado pela primeira vez no século XVIII, na quarta parte da obra *Neues Organon*³² (1764), de Johann Heinrich Lambert (1728-1777), para indicar a

³² *Novo Organon*.

doutrina propedêutica da distinção da verdade e da aparência enquanto qualidades para se estabelecer à eficácia dos procedimentos cognitivos para se alcançar o conhecimento. Contudo, contemporaneamente, Edmund Gustav Albert Husserl (1859-1938) tem sido tomado como figura central ou fundador da fenomenologia. De fato, os textos anteriores às *Investigações Lógicas*³³ permitiram a Husserl a edificação do que veio a denominar de psicologia descritiva. Mais tarde, em 1913, com a publicação das *Idéias para uma fenomenologia pura e filosofia fenomenológica*,³⁴ adota a terminologia *fenomenologia transcendental* e, nos escritos posteriores a esse período, utiliza o termo fenomenologia (PAISANA, 1992).

Nascido em Prossnitz³⁵ na região da Morávia,³⁶ então Império Austro-Húngaro, Husserl, de origem judaica, com dezessete anos de idade, entre os anos de 1876 e 1878, em pleno apogeu do método científico, inicia seus estudos na Universidade de Leipzig.³⁷ Dedicou seus primeiros anos de formação universitária às ciências exatas – a matemática, a física e a astronomia – como também à filosofia que estudou, com Karl Wilhelm Theodor Weierstrass (1815-1897) e Leopold Kronecker (182-1891), importantes filósofos e teóricos da matemática. Segundo Herbert Spiegelberg (1982), é de Leopold Kronecker o aforismo: “Deus fez os números inteiros, todo o resto é feito pelo homem” (Tradução da autora)³⁸, o que denota a supremacia ou domínio quase divino dado às ciências exatas no contexto da história das ciências no final do século XIX. Portanto, é nesse ambiente de valorização extremada da matemática que Husserl receberá sua formação acadêmica inicial e conduzirá sua tese de PhD sobre os cálculos da variação em astronomia e física. Em 1884, com vinte e cinco anos, transfere-se para a Universidade de Viena onde permanecerá até 1887. Nesse período passa a ter

³³ *Logische Untersuchungen*. O primeiro volume desta obra recebe o subtítulo de *Prolegômenos à lógica Pura*. Foi escrito em 1900. Nele, Husserl apresenta a crítica ao psicologismo, reflexão que adotará na primeira fase de seu pensamento.

³⁴ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*.

³⁵ Hoje Prostějov.

³⁶ Região centro-oriental da Europa pertence, na atualidade, à República Tcheca. A Morávia tem suas fronteiras com a Áustria, a Eslováquia e a Polônia. Os morávios representavam, no ano de 1999, 13,2% da composição étnica da República Tcheca, constituída de tchecos, morávios e eslovacos, respectivamente (Fonte: <http://www.wikipédia.org>).

³⁷ A cidade de Leipzig se encontra na região administrativa da Saxônia, na Alemanha. Desde 1989, com a reunificação alemã, é a cidade sede daquela região. Apresentava, no ano de 2006, uma população de aproximadamente 506 mil habitantes. Fundada no século XII, a cidade de Leipzig se desenvolveu rapidamente dada sua estratégica localização na intersecção de importantes rotas comerciais na Europa. Em 1409, se destacou no cenário cultural europeu e, particularmente, da Alemanha Oriental, com a fundação da Universidade de Leipzig (Fonte: <http://www.wikipédia.org>).

³⁸ “God made the integers, everything else is man-made” (SPIEGELBERG, 1982, p. 85).

contato com o filósofo Franz Brentano (1838-1917),³⁹ considerado o precursor da fase preparatória da fundamentação fenomenológica. Sob a influência desse filósofo, entre os anos de 1887 e 1901, já na Universidade de Halle sul Saale, na Alemanha Oriental, Husserl direciona seus estudos à psicologia descritiva e à matemática. Ali escreve sua tese de habilitação em filosofia, onde discute o conceito de número. No ano de 1891 edita-se o primeiro volume resultado deste estudo – *Filosofia da Aritmética*⁴⁰ – dedicado a Franz Brentano e alvo de severas críticas advindas principalmente dos colegas filósofos da matemática.⁴¹ Nesta obra, para o esclarecimento do conceito de número, Husserl utiliza os meios próprios vinculados à psicologia. O fundamento da matemática e da lógica para o filósofo é que “deveria ser procurado através do esclarecimento dos seus conceitos elementares, esclarecimento esse que se realizaria pelo estudo psicológico dos referidos conceitos” (PAISANA, 1992, p. 22).

Nesse percurso de seu pensamento, tratou o filósofo, por um lado, “de desenvolver e aprofundar o estudo da fundamentação da matemática; por outro, do ponto de vista metodológico, pretendia-se realizar tal fundamentação no âmbito da psicologia” (PAISANA, 1992, p. 23). Nos anos posteriores à publicação de sua *Filosofia da Aritmética*, segundo Herbert Spiegelberg (1982), a questionabilidade daquele estudo tornou-se tão evidente que o próprio Husserl abandona substancialmente o plano inicial da sua argumentação. Dessa maneira, “deu-se conta de que aceitando como ideal de rigor científico o método experimental como o único válido, o filósofo é conduzido a aceitar uma hierarquia das ciências, que só tem sentido pressupondo implicitamente a filosofia naturalista” (PAISANA, 1992, p. 25). Esse período prepara a fase inaugural do pensamento husserliano.

Dez anos mais tarde, em 1900, com a publicação do primeiro volume das *Investigações Lógicas*, Husserl expõe sua rejeição ao psicologismo.⁴² No volume

³⁹ Franz Brentano adotar a filosofia escolástica – filosofia cristã da Idade Média europeia durante os séculos XI a XVI – a noção fundamental de “levar o homem a compreender a verdade revelada” (ABBAGNANO, 2003, p. 334). Na filosofia medieval, o conhecimento humano é tomado como “pura intenção, já que sua busca não poderia terminar imediatamente na própria coisa” (MURALT, 1998, p. 65). Desse princípio advém a noção brentaniana de intencionalidade, concepção retomada mais tarde por Husserl.

⁴⁰ *Philosophie der Arithmetik*.

⁴¹ Um exemplo pode ser encontrado em Gottlob Frege (1848-1925). Sua crítica endereçada a Husserl aponta as dificuldades e infecundidade da obra *Philosophie der Arithmetik* com a intromissão da psicologia na lógica, até então um campo exclusivo da reflexão filosófica.

⁴² As dificuldades encontradas por Husserl em explicitar o conceito do número e da lógica, a partir do método psicológico, conduziram-no posteriormente a reformular sua posição com a crítica aos

segundo da mesma obra, publicado em 1901, argumenta a necessidade de se estabelecer uma nova base teórica para a filosofia, que passará a ser referenciada como ciência teórica da lógica e ciência de rigor, o que provoca, de imediato, a reação entre lógicos e psicologistas (SPIEGELBERG, 1982). A partir dessas publicações, o interesse do filósofo pela matemática migra para questões da filosofia, tanto no âmbito explicativo quanto reflexivo. Essa etapa do pensamento husserliano é marcada pela intenção do filósofo de levar a tarefa à fundamentação de uma ciência, ao mesmo tempo crítica à razão lógica moderna e à razão prática desenvolvida por algumas das ciências empíricas de seu tempo, particularmente a psicologia.

De fato, segundo Marilena de Souza Chaui (1996), nesse momento da história da ciência, a psicologia gozava de um prestígio incondicional no conjunto das ciências do espírito,⁴³ e, por isso, tendia a converter-se na ciência de explicação da teoria do conhecimento e da lógica, a partir do afastamento da filosofia desses campos de reflexão. O psicologismo, termo que se tornou amplamente conhecido no final do século XIX, toma para si, portanto, a incumbência de explicitar a construção das normas lógicas compreendidas como orientação própria de todo pensamento humano. Incorporada pela psicologia, a lógica perde sua qualidade filosófica de reflexão “de tornar explícitas as regras através das quais as inferências podem se realizar” (BLACKBURN, 1997, p. 229). Nesse contexto, a psicologia experimental inscreve os elementos cognitivos da mente humana como uma construção baseada no estudo dos padrões, definindo os conhecimentos como controláveis pela objetivação dos fatos. Dessa perspectiva, o raciocínio é apenas uma expressão que conforma o pensamento (BLACKBURN, 1997).

Husserl torna-se, nessa etapa de seu pensamento, um ferrenho oponente às pretensões do psicologismo e suas ramificações em relação ao domínio do naturalismo⁴⁴ estabelecido nas ciências do espírito. Nesse momento indaga sobre o

fundamentos e princípios do psicologismo. De maneira geral, pode-se dizer que Husserl entende o psicologismo como uma doutrina filosófica em que a lógica e a teoria do conhecimento foram tomadas “como disciplinas subordinadas, ou mesmo simples ramos secundários, da então nascente psicologia experimental” (PAISANA, 1992, p. 27).

⁴³ Termo cunhado por Wilhelm Dilthey (1833-1911), filósofo alemão com o qual Husserl manteve expressivo contato no início do século XX. Dilthey tornou-se conhecido pelos estudos por ele empreendidos relacionados às ciências sociais. Para Dilthey, as ciências do espírito se distinguem “das ciências naturais pelo uso do método da compreensão ou *verstehen* pelo qual compreendemos o significado de expressões humanas como as palavras ou as ações” (BLACKBURN, 1997, p. 102).

⁴⁴ O naturalismo é, em Husserl, a descoberta da natureza “como unidade do Ser no tempo e no espaço, segundo leis exactas (*sic*) naturais” (HUSSERL, 1952, p. 9).

conhecimento objetivante estabelecido na ciência natural que, segundo o pensador, transforma o objeto de investigação em um “complexo íntegro de disciplinas graças às suas diversas delimitações possíveis” (HUSSERL, 1989, p. 41) e, com elas, “brota uma lógica normativa e prática como técnica do pensamento e, sobretudo, do pensamento científico” (HUSSERL, 1989, p. 41) – a psicologia experimental. A lógica e a teoria do conhecimento, ambas reduzidas à empiria psicológica, deixam de se expressar, dessa maneira, enquanto disciplinas autônomas: são agora “dotadas de metodologia própria e tendo valor *a priori*; ao contrário, deveriam ser consideradas simples disciplinas subordinadas, apenas podendo ser fundadas nas suas pretensões de objectividade (*sic*) pela psicologia experimental” (PAISANA, 1992, p. 29). A crítica husserliana apontou, nesse momento, sobretudo, a contradição da concepção objetivante da validade científica, elaborada na psicologia experimental e adotada pela filosofia, como um resultado dos padrões funcionais das funções orgânicas e psíquicas, ou seja, uma entidade autônoma e independente da constituição humana, embora nela inserida.

Para Husserl, a heterogeneidade própria entre a consciência e seu objeto se perde nesse momento com a separação na razão positivista do sujeito e do objeto. Esclarece-nos Marilena Chaui (1996) que o psicologismo experimental reafirmou, nas ciências do espírito – as ciências humanas –, o domínio da natureza física como realidade única a ser alcançada através da anulação da diferença entre o sujeito e o objeto. Mais uma vez, para Husserl, torna-se um problema filosófico da lógica atinente ao conhecimento. Daí se pergunta: “Mas, como pode o conhecimento estar certo da sua consonância com os objectos (*sic*) conhecidos, como pode ir além de si e atingir fidedignamente os objectos?” (HUSSERL, 1989, p. 42). Dessa maneira, ele contesta a supremacia do método experimental e sua exclusividade para estabelecer a validade da ciência em geral.

É nesse movimento da história da ciência que Husserl destina à filosofia a tarefa de uma nova viragem. Para ele, caberia à filosofia a “concepção intelectual da sabedoria, intrinsecamente mais rica, [...] [o que] abre a possibilidade de uma utilização lógica e, [...] leva à aplicação do método lógico, formado nas ciências de rigor” (HUSSERL, 1952, p. 59). Do mesmo modo, argumenta o filósofo que não é tarefa da psicologia explicar qualquer tipo de construção lógica, uma vez não possuir bases intelectuais sérias para “preparar em alto grau o estabelecimento de futuros sistemas doutrinários de rigor científico” (HUSSERL, 1952, p. 4). Com efeito, reflete o

filósofo sobre a condição própria da filosofia que, para ele, “encontra-se [...] numa dimensão completamente nova. Precisa de pontos de partida inteiramente novos e de um método totalmente novo, que a distingue por princípio de toda a ciência ‘natural’” (HUSSERL, 1989, p. 47). Nesse sentido, mais uma vez, o pensamento husserliano considera que “à orientação da nova viragem da Filosofia, não cabe dúvida de que ela não deve desistir de querer ser ciência de rigor, e que antes deve opor-se à aspiração ideológica, prática, como ciência teórica, distinguindo-se dela com plena consciência” (HUSSERL, 1952, p. 69). Tal concepção, mais uma vez, reforçará o profundo incômodo do filósofo em refletir sobre o logicismo que se estabelecia na teoria do conhecimento e, por sua vez, no conhecimento natural:

[...] a crítica do conhecimento é uma ciência que quer continuamente, só e para todas as espécies e formas de conhecimento, criar claridade, então não pode utilizar nenhuma ciência natural; não pode religar-se aos seus resultados nem às suas asserções sobre o ser; estes permanecem para ela em questão. Todas as ciências são para ela apenas fenômenos de ciência (HUSSERL, 1989, p. 25).

De fato, no positivismo científico, perspectiva filosófica predominante entre as ciências em geral, a exposição da validade científica só se dará por meio dos conhecimentos objetivos – conhecimentos controláveis pela experimentação sistemática dos fatos. Dessa perspectiva, mais uma vez, argumenta o filósofo sobre a necessidade de se deslocar o problema “entre a explicação científico-natural (psicológica) do conhecimento como facto (*sic*) natural e a elucidação do conhecimento quanto às possibilidades essenciais da sua efectuação (*sic*)” (HUSSERL, 1989, p. 25). Ao estabelecer a crítica ao psicologismo, Husserl pretende, pois, tomar a filosofia como teoria do conhecimento e ciência de rigor. Nesse sentido, o pensamento husserliano referencia a filosofia “como indagação de verdades absolutas e que existam em si, e não como expressão de anseios e de satisfações humanas” (CARVALHO, 1952, p. XXVII). Embora houvesse uma tentativa de viragem no fundamento da ciência pela fenomenologia husserliana, Edmund Husserl não conseguiu se afastar da razão da ciência moderna que se estabelecia no naturalismo e historicismo de seu tempo.

No ano de 1901, Husserl recebe o convite de lecionar na Universidade de Göttingen, onde permanecerá até 1916. No seu ingresso nesta universidade, segundo Dermot Moran (2000), o filósofo se torna um membro ativo da sociedade de

matemáticos daquela universidade. Entretanto, sua vida acadêmica se direciona cada vez mais, para a reflexão filosófica daquilo que constituirá a fenomenologia.⁴⁵ Nesse período, reelabora o conceito brentiano da experiência intencional,⁴⁶ após as críticas recebidas com a publicação do primeiro e do segundo volume das *Investigações Lógicas*.⁴⁷ Porém, segundo Walter Biemel (1989, p. 11), nessa universidade Husserl sofre um evidente desprezo dos colegas e “a humilhação de ver recusada [...] a proposta do Ministério da Educação para a sua nomeação como professor ordinário de filosofia”. É ainda Walter Biemel (1989), mais adiante, quem nos esclarece que esse episódio provoca no pensador uma profunda angústia em relação à sua existência como filósofo. Contudo, nos anos em que esteve ligado a Universidade de Göttingen, publica dois significativos textos: no ano de 1907, *A Idéia da Fenomenologia*,⁴⁸ onde retoma, através de cinco importantes teses, a sua crítica ao conhecimento objetivo e sua concepção da fenomenologia e; no ano de 1911

⁴⁵ Vale lembrar que, em Göttingen, contou com apoio e credibilidade de estudantes de filosofia, que acompanharam Husserl durante anos nas suas reflexões sobre a fenomenologia. Esse grupo constituiu, posteriormente, o círculo de estudos de Göttingen. A título de exemplo, cita-se Alexander Pfänder (1870-1941) – refletiu sobre a psicologia fenomenológica e filosófica; Max Scheler (1874-1928) – discutiu sobre a doutrina da controvérsia fenomenológica; Moritz Geiger (1880-1937) – a fenomenologia da estética em direção à metafísica; Adolf Reinach (1883-1917) – elaborou os fundamentos para uma ontologia fenomenológica da essência; Hedwig Conrad-Martius (1888-1966) – desenvolveu a fenomenologia da realidade; Edith Stein (1891-1942) – estudou a fenomenologia da religião; Roman Ingarden (1893-1970) – argumentou sobre as controvérsias do idealismo e do realismo como também estabeleceu uma fenomenologia da arte. Outros respeitados fenomenólogos vinculados ao Círculo de Göttingen são: Theodor Conrad (1881-1969), Hans Lipps (1889-1963), Jean Hering (1890-1966), Alexandre Koyré (1892-1964), entre outros (SPIEGELBERG, 1982).

⁴⁶ Franz Brentano retoma dos escolásticos o uso desse termo. Para ele, a intencionalidade é o caráter específico da consciência que permite referenciar os fenômenos psíquicos distinguindo-os dos fenômenos físicos. Nesse caso, os fenômenos psíquicos podem ser referenciados segundo as características do objeto representado, seu juízo ou o sentimento que dele se estabelece. Essas três características que se referem a um objeto imanente são tratadas em Brentano como atos intencionais. Desse modo, o objeto da intencionalidade da consciência brentiana é sempre real – é dado através da vivência da experiência. Por sua vez, a referência a um objeto irreal pode ser feita de maneira indireta, através de um sujeito e seu juízo de afirmação ou negação do objeto propriamente (ABBAGNANO, 2003).

⁴⁷ Registra-se, ainda, a tensão e o terror vividos na Europa desde os anos que antecederam a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), seguidos da disseminação do nazismo e do anti-semitismo, e seus efeitos desastrosos na vida da comunidade intelectual européia. Adolf Reinach, por exemplo, teria sido morto como soldado no *front* da Primeira Guerra; Edith Stein, em 1942, amiga e importante filósofa colaboradora de Husserl foi sacrificada em campo de concentração nazista por sua origem judaica, além das numerosas prisões e migrações involuntárias (SPIEGELBERG, 1982).

⁴⁸ *Die Ideen der Phänomenologie*: esta é uma das obras de Edmund Husserl que utilizarei nesta tese. Esse livro é constituído de cinco lições nas quais Husserl exprime sua força e criatividade em tentar revisar os traços fundamentais da fenomenologia e sua constituição, o que determinará todo o seu pensamento posterior. Conceitos estruturadores da fenomenologia, tais como a essência, o conhecimento imanente e transcendental, assim como a redução fenomenológica são retomados para uma constituição do método fenomenológico. Lanço mão da edição portuguesa de Portugal feita pelo filósofo Artur Mourão, trabalho criterioso no domínio filosófico e textual da fenomenologia husserliana, o que facilita a leitura e compreensão da obra.

publica *A filosofia como ciência de rigor*.⁴⁹ Nessa obra, Husserl aprofunda a tese de ser a filosofia a única maneira possível para se atingir o ideal de se constituir, ela própria, na “mais rigorosa de todas as ciências, a representante da aspiração imperecível da Humanidade para o conhecimento puro e absoluto [...]” (HUSSERL, 1952, p. 2). Contudo, percebe-se ainda que, nessa etapa do pensamento husserliano, o anseio pela postura radical da filosofia como ciência de rigor reproduz, mais uma vez, a concepção do saber filosófico e de sua filosofia, pautada no fundamento cartesiano do rigor absoluto como um ideal para se alcançar o conhecimento. Dessa maneira, a filosofia husserliana, mais uma vez, é a perspectiva do *cogito ergo sum* tal qual estabelecido em Descartes – o conhecimento verdadeiro e último para se atingir todas as coisas.

Poucos anos antes de se transferir para a Universidade de Friburgo,⁵⁰ em 1913, Husserl publica, ainda, outra importante obra – *Idéias diretrizes para uma fenomenologia e filosofia fenomenológica – 1*.⁵¹ Nesse período, direciona seu pensamento para a elucidação da noção de consciência fenomenológica transcendental, isto é, daquilo “do que é imediatamente objecto da consciência e no qual [...] precedem e condicionam todo e qualquer juízo de existência” (CARVALHO, p. LI). Preocupado em resolver a concepção da atitude natural da consciência física estabelecida no psicologismo, para ele a consciência transcendental não é concebida como “um lugar físico, nem um lugar específico, nem é de caráter espiritual ou psíquico. É como um ponto de convergência das operações humanas, que nos permite dizer o que estamos dizendo ou fazer o que fazemos como seres humanos” (BELLO, 2006, p. 45). Contudo, em Husserl, toda consciência que é intencional visa e direciona o sentido de toda a realidade: os objetos são os conteúdos da consciência; o sujeito é a consciência desses conteúdos. Enfim, é o

⁴⁹ *Philosophie als strenge Wissenschaft*. A elogiada tradução para o português de Portugal, preparada pelo filósofo-professor Joaquim de Carvalho (1892-1958) da Universidade de Coimbra, só ocorreu no ano de 1951 numa 1ª edição, e no ano de 1965, numa 2ª edição. Utilizo também esse texto na tese.

⁵⁰ Transferiu-se para Friburgo em 1916. Submetido à dificuldade econômica, Husserl muda-se para uma área suburbana de Friburgo, em maio de 1917. Lá permanece até o ano de 1928. Com a saúde bastante comprometida e diante das pressões nazistas aos intelectuais, particularmente os de origem judaica, aos sessenta e nove anos se vê obrigado a se afastar definitivamente da cátedra como professor de filosofia daquela universidade. Morre em 1938 (SPIEGELBERG, 1982).

⁵¹ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie – 1*. Esse livro de Edmund Husserl, dentre tantos outros, foi traduzido postumamente, pela primeira vez, para o francês pelo filósofo Paul Ricoeur – *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1950.

que pretende argumentar o filósofo, para fundamentar uma nova teoria do conhecimento que é também filosofia.

Não obstante, daí por diante, o pensamento husserliano quer tão-somente elucidar a dimensão filosófica dos fenômenos intuitivos para a constituição de uma fenomenologia que será, para ele, a ciência destes fenômenos:

A elucidação das possibilidades do conhecimento não se encontra na senda da ciência objectiva (*sic*). Fazer do conhecimento um dado evidente em si mesmo e querer aí intuir a essência da efectuação (*sic*) não significa deduzir, induzir, calcular, etc., não significa inferir novas coisas com fundamento a partir de coisas já dadas ou que valem como dadas (HUSSERL, 1989, p. 26).

Por conseguinte, a fenomenologia não se guiará pelos fatos, quer sejam eles externos ou internos, mas pela realização da consciência para os objetos que se manifestam pela e na consciência, alcançada por uma intuição antes de qualquer juízo ou reflexão. De maneira geral, pode-se dizer que a fenomenologia husserliana pretendia que o conhecimento fosse tomado como um procedimento que se estabeleceria prioritariamente na articulação do que é pré-compreendido, para se chegar à verdade do que é compreendido pela consciência. Walter Biemel (1989, p. 14), ao fazer referência ao conhecimento fenomenológico transcendental, em Husserl, esclarece que ele se estabelece através dos sentidos, que se apresentam à consciência enquanto consciência que se dirige para os fenômenos – “os da aparência em que a objetividade aparece e no sentido da objetividade dos fenômenos enquanto aparece nas aparências” (BIEMEL, 1989, p. 14). Nesse sentido, para Husserl, a fenomenologia transcendental é “fenomenologia da consciência constituinte e, portanto, não lhe pertence sequer um único axioma objectivo (*sic*) referente a objectos (*sic*) que não são consciência [...] (HUSSERL, 1989, p. 14). A fenomenologia husserliana, dessa perspectiva,

apresenta-se, por conseguinte, como a ciência propedêutica da metafísica, como procedimento sistemático para “atingir a verdade através da aparência”, permitindo evitar o erro e reconhecer a verdade nas condições determinadas em que ela aparece, complexo de posições relativas e de pontos de vista que a tipificam como uma aproximação infinita a um horizonte, apesar de tudo, presente (FERREIRA, 1988, p. 34).

É possível, através da aparência, se chegar a um conhecimento verdadeiro ou à verdade? Na história da filosofia, a aparência tem sido compreendida em geral através de dois significados. Um deles argumenta que pela aparência se oculta a realidade das coisas: nesse caso, para se conhecer algo é preciso transpor a aparência das coisas. Outro significado diametralmente oposto considera que a aparência é a manifestação ou revelação da realidade: nesse caso, para se conhecer algo é preciso deixar aparecer a aparência (ABBAGNANO, 2003). Sobre esses dois controversos pólos, nos esclarece o filósofo português Manuel J. Carmo Ferreira (1988) que verdade e aparência não devem ser tomadas como formulações opostas, tal qual difundido no fundamento da ciência moderna. São, contrariamente,

momentos de um mesmo processo, a aparência tanto pode constituir-se em ilusão como em fonte de erro, ou operar como manifestação [...]: converte-se em emergência da verdade e sua possibilitação real, quando se estabelecem as razões por que surge e a legalidade em que se inscreve, opera então como mediação (Mittelding) efectiva (sic) entre o falso e o verdadeiro. O que aparece na aparência é verdade; sabê-lo de modo fundado, isto é, pela experiência e pela coerência formal discernir a aparência verdadeira da aparência falsa, é sanar a ilusão (FERREIRA, 1988, p. 33).

Dessa maneira, a filosofia que é fenomenologia para Husserl deve, pois, para se tornar um puro saber, se afastar de todo tipo de subordinação e vícios, principalmente aqueles constituídos nos sistemas de pensamentos advindos da tradição filosófica. Por isso, argumenta o filósofo que não “é das filosofias que deve partir o impulso de investigação, mas, sim, das coisas e dos problemas” (HUSSERL, 1952, p. 72). Quer postular então, que os fenômenos da fenomenologia para se tornarem factíveis, devem ser observados e descritos para se apreender as essências dos eventos. Toda filosofia, portanto, que deseja vivificar o contato com as intuições para se tornar uma ciência autêntica deve, pois, voltar às coisas mesmas, tarefa essa que se torna o principal objetivo da fenomenologia em Husserl, nessa etapa de seu pensamento. Doravante, é propósito do pensamento husserliano ter acesso à verdade ou ao seu esclarecimento nos limites em que isso é possível para além do esquema cartesiano, na direção da constituição do que considerava o verdadeiro conhecimento humano.

Reconstrói, a partir daí, a noção brentiana da intencionalidade para explicar como a consciência e o vivido se encontram encerrados em si mesmos ou no objeto. A intencionalidade em Husserl é uma relação entre o fenômeno – o aparecer do objeto – e a vivência em que o objeto aparece. Assim, a intencionalidade se constitui pelo caráter intencional da consciência, dado no princípio husserliano de que toda consciência é consciência de alguma coisa – visa algo ou um objeto. “Por meio da relação mediadora cognitiva da intencionalidade, sujeito e objeto tornam-se inseparáveis. A intencionalidade é uma ligação necessária, sem a qual nem a consciência nem o mundo seriam compreensíveis” (RIBEIRO JÚNIOR, 2003, p. 76). Contudo, segundo João Mirrado Paisana (1992), tal assertiva não significa, em Husserl, no entanto, “que o próprio acto (*sic*) de visar seja ele mesmo objecto (*sic*) da consciência. O acto (*sic*) de visar é simplesmente vivido, mas não visado ele mesmo” (PAISANA, 1992, p. 42). Com relação à percepção, por exemplo, significa dizer que, quando percebo algo, o que é visado é o objeto percebido e não o ato de perceber propriamente (PAISANO, 1992).

Parece, pois, ser razoável admitir que a intencionalidade husserliana, ao se fazer no ato constituinte da consciência do vivido, sucessivamente descortina e ao mesmo tempo agrega as muitas faces dos objetos percebidos. Permite-se, dessa maneira, que os apareceres dos objetos, constituídos por percepções quase sempre incompletas ou parciais da realidade na sua manifestação, possam ser referenciados também por imagens ou representações parciais deles. A consciência intencional que visa um objeto contém, nesse caso, dimensões ou sensações daquilo que aparece. Assim, pode ela redimensionar pelo vivido os apareceres dos objetos, aprofundando evidentemente por outros expedientes metodológicos, progressivamente as qualidades das percepções. Produz-se, então, uma intencionalidade que é sempre direcionada ao vivido das coisas e que, por essa estrutura, pode fornecer algumas das possíveis e complexas dimensões do sentido dos objetos nos seus apareceres, podendo-se aqui, a meu ver, tocar nos significados daqueles apareceres. Essa análise define, em Husserl, a natureza da consciência intencional que é para ele um transcender do ato de consciência do vivido ao objeto que o constitui.

A consciência deixa de ser, dessa maneira, um simples depósito de idéias – tal qual se apresentava nos empiristas – para se definir como um centro de intencionalidades onde se apresentará sempre como consciência de alguma coisa.

Para Husserl se estabelecerá, no processo constituinte da consciência intencional, uma *clara et distincta perceptio*, logo, se apreende “a coisa já com maior pureza⁵² e profundidade do que Descartes e que, assim, também a evidência, a *clara et distincta perceptio*, é por nós captada e entendida em sentido mais puro” (HUSSERL, 1989, p. 76).

A meditação cartesiana sobre a dúvida, em Husserl, é um ponto de partida para a elucidação dos objetos da consciência fenomenológica, mas, para o filósofo não é a consciência propriamente. Nesse sentido, “a existência da *cogitatio*, da vivência, é indubitável enquanto se experimenta e sobre ela simplesmente se reflecte (sic); o apreender e o ter intuitivos e directos (sic) da *cogitatio* são já um conhecer; as *cogitationes* são os primeiros dados absolutos” (HUSSERL, 1989, p. 23). Ao estabelecer a consciência transcendental, admite Husserl que na experiência da *cogitatio* existe apenas uma vivência parcial do conteúdo empírico daquilo que se percebe: o ego transcendental do sujeito cognoscente é quem faz a ligação ou ajuntamento das partes daquilo que se percebe nos seus apareceres, numa espécie de organização dos vários sentidos dos fenômenos da percepção. A percepção husserliana daí resultante é, portanto, nossa capacidade de “registrarmos, através da nossa capacidade de dar-nos conta. A percepção vai ser resultado do dar-nos conta” (BELLO, 2006, p. 31). Decorre daí, que o objeto do conhecimento não está fora nem além de sua manifestação – está relacionado aos sujeitos cognoscentes dado na consciência transcendental. As experiências perceptivas daí advindas – experiências vividas – são, para o filósofo, momentos singulares do ato perceptivo para a constituição da consciência. Nestes termos, os fenômenos da consciência percebidos são os pontos de convergência na fenomenologia husserliana para o exame posterior dos seus sentidos. Por sua vez, Husserl estabelece a partir daí a primeira reflexão para se constituir uma teoria do conhecimento:

Que é que, nestes casos, decide a inquestionabilidade e, por oposição, noutros casos de pretenso conhecimento, a questionabilidade? Porquê em certos casos a propensão para o ceticismo e a dúvida sobre como pode ser captado um ser pelo

⁵² A pureza em Husserl “quer dizer captar a percepção e dizer o que ela é sempre, não somente num caso específico, mas em todos os casos, dizer o que, em geral, a percepção é; dizer qual é o sentido do ato perceptivo” (BELLO, 2006, p. 47).

conhecimento; e porquê é que não existe nas *cogitationes* essa dúvida e essa dificuldade? (HUSSERL, 1989, p. 23).

Para o filósofo, são as *cogitationes* cartesianas quem restringem o conhecimento humano na relação de um eu imanente da experiência interna com o conhecimento mediato da *cogitatio* que apreende seu objeto em sua realidade original. Nesse caso, em Husserl, para se ter acesso à consciência fenomenológica transcendental “não nos é permitido admitir conhecimento algum como conhecimento; de outro modo, não teríamos nenhuma meta possível ou, o que é a mesma coisa, uma meta com sentido” (HUSSERL, 1989, p. 23). Mais uma vez, argumenta o filósofo: ao se abstrair de toda a crença que se tem dos estados mundanos estruturam-se, na filosofia, as consciências transcendentais, uma evidência apodítica ou indubitável e seguro saber que se estabelece “entre o sentido enquanto sentido e o pensado na sua pureza que aparece à consciência enquanto puro pensado” (CARVALHO, 1952, p. XLVII), o que, mais uma vez, constitui as possibilidades últimas da razão moderna. Retorna-se, assim, para o filósofo, ao núcleo primeiro de toda a percepção e de todo o vivido.

Dessa perspectiva, em Husserl, a fenomenologia da consciência não é fenomenismo.⁵³ Trata-se, antes, de uma ligação entre o que se dá externamente e o que se estabelece internamente no sujeito do conhecimento, isto é, na consciência transcendental, e o sentido ou o entendimento criado da coisa pelo ego transcendental. “Toda a vivência intelectual (sic) e toda a vivência em geral, ao ser levada a cabo, pode fazer-se objecto (sic) de um puro ver e captar e, neste ver, é um dado absoluto. Está dada como um ente, como um isto-aqui (Dies-da), de cuja existência não tem sentido algum duvidar” (HUSSERL, 1989, p. 55-56). Como resolver, então, na consciência fenomenológica, o problema do estado mundano daquilo que aparece no vivido, do que é visado para se alcançar a pureza, do que aparece à consciência e que a constitui?

Tudo nos leva a pensar que a fenomenologia da consciência transcendental, que pretende estabelecer a verdadeira filosofia e o método para se

⁵³ Filosofia da percepção que, segundo Simon Blackburn (1997, p. 146) desenvolve a idéia de que, ao habitarmos os objetos externos a nós de forma independente, criamos uma possibilidade permanente de sermos sujeitos de experiências bem organizadas tanto reais quanto possíveis, no sentido de que tudo que existe são apenas fenômenos da consciência. Adotada por Bertrand Arthur William Russel (1872-1970), filósofo matemático inglês, entre outros, o fenomenismo “resultou num programa de tradução das elocuições sobre os objetos físicos e suas localizações, para elocuições sobre experiências possíveis” (BLACKBURN, 1997, p. 146).

“chegar a um fundamento certo e evidente do ser e de suas aparições” (ZILLES, 1996, p. 18), terá, em Husserl, muitas dificuldades para referenciar esse conceito ao método fenomenológico, sem, no entanto, estabelecer profundas contradições. Este pode ser considerado um terceiro percurso do pensamento husserliano.

2.1.1 – A essência e a constituição do método fenomenológico

Husserl, ao longo de sua vida se propõe permanentemente a pensar as categorias constitutivas da fenomenologia que, em última instância, ajudam a compreender a própria fenomenologia e seu movimento. Nesse sentido, a essência é no pensamento husserliano uma das categorias necessárias para sua compreensão e do método fenomenológico. Para o filósofo, quando um dado nos apresenta a consciência pela experiência perceptiva, com ele intuimos essências – os *eidós* – ou o sentido de unidade da intencionalidade da consciência, o que equivale ao estado das coisas. A essência eidética – “as maneiras características do aparecer dos fenômenos” (ZILLES, 1996, p. 19), – é, pois, qualidades ou propriedades estáveis essenciais, intuídas na experiência ideal ou real de se apontar os objetos da consciência intencional. Não se trata, pois, quando falamos das essências em Husserl, de tomá-las como um dado acidental ou fortuito: a evidência do aparecer dos objetos e suas essências para o filósofo “é um directo (*sic*) captar, ou tomar, ou apontar para algo que simplesmente é e está aí”. (HUSSERL, 1989, p. 32). Nesse percurso do pensamento do filósofo, a fenomenologia pretende ser uma ciência das essências e não dos fatos apreendidos na atitude das ciências naturais, noção esta que, para Husserl cabe à ciência moderna, quando indica os objetos da pesquisa científica e lhes põe a indagar pela dúvida estabelecida, no cogito, sobre suas possibilidades de verificação e aferição, o que equivale a predizer sobre sua veracidade e necessidade de prova universal.

Na fenomenologia da consciência em Husserl, para se alcançar seus propósitos, lança-se mão, portanto, da atitude fenomenológica. A passagem de uma atitude natural para uma atitude fenomenológica será exposta, principalmente, no curso oferecido na Universidade de Göttingen, *Idéia da Fenomenologia* (1907) e, posteriormente, na obra *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia*

Fenomenológica (1913), quando estabelece o conceito da redução eidética. O pensamento do filósofo, nesse momento, toma para si uma outra viragem, pois, além de se propor a coadunar a filosofia com a ciência, isto é, com as exigências da lógica que cientificam o pensamento, estabelece o método fenomenológico. Nesse sentido, para Husserl, o "método da crítica do conhecimento é o fenomenológico; a fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento" (HUSSERL, 1989, p. 22). A concretização do aparecer da essência, por assim dizer, se consubstanciará no método fenomenológico. Assim, o projeto husserliano da fenomenologia,

não consiste em erguer uma ciência exata da fenomenologia. As ciências exatas têm o seu exemplo na matemática, que é uma ciência eidética dedutiva. A fenomenologia será uma ciência rigorosa, mas não exata, uma ciência eidética que procede por descrição e não por dedução. Ela se ocupa de fenômenos, mas como uma atitude diferente das ciências exatas e empíricas. Os seus fenômenos são os vividos da consciência, os atos e os correlatos dessa consciência (CAPALDO, 1996, p. 18).

Diz o filósofo Hugo César da Silva Tavares (1984) que o método fenomenológico husserliano se constituirá de dois momentos fundamentais: pela redução eidética ou *epoché* e pela neutralização do discurso do indivíduo. Husserl diz que a "toda a vivência psíquica corresponde, pois, por via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que exhibe a sua essência imanente (singularmente tomada) como dado absoluto" (HUSSERL, 1989, p. 71). No método fenomenológico, como se constituirá, então, a redução eidética ou *epoché*?⁵⁴ Dar-se-á através da suspensão ou colocação, entre parênteses, daquilo que os indivíduos percebem da realidade do mundo não para dela duvidar como no método científico, mas para suspender o juízo que dela se faz com o intuito, segundo o filósofo, de resolver o problema secular da separação da mente e da matéria, tomadas como substâncias diferentes pela ciência moderna. Ao proceder a redução eidética, aquilo que se apresenta à consciência não constrói "explicações [...] no sentido da teoria dedutiva" (HUSSERL, 1989, p.87). Começamos apenas "a duvidar das crenças acerca da transcendência, desenvolvidas pela subjetividade mundana e pelos ensinamentos que nos foram transmitidos a respeito das coisas, sedimentados

⁵⁴ Urbano Zilles (1998 p. 137) nos esclarece que os dois termos são usados por Husserl como equivalentes.

pela tradição e pela cultura” (CAPALDO, 2001, p. 20). A redução é, pois, no pensamento husserliano, a etapa necessária para se estabelecer a análise fenomenológica da apreensão da realidade. Trata-se, fundamentalmente, de uma “análise de essências e exploração dos estados de coisas genéricos que se podem constituir na intuição imediata” (HUSSERL, 1989, p. 87).

É importante entender que, se nada se apresenta na análise fenomenológica como verdadeiro ou falso, deixam-se de lado questões relacionadas às origens causais ou da natureza dos fenômenos e sua crítica, que se encontram fora do ato da consciência – nas *cogitationes*. Vale dizer ainda que, no procedimento da redução eidética e na prática da suspensão do juízo para uma descrição do fenômeno, se estabelece uma correlação vetorial que constitui dois pólos distintos e complementares dos atos da consciência em Husserl: o pólo sujeito cognoscente – o *noesis* – e o pólo objeto – o *noema*. Confirma-se pela consciência transcendental dada no sujeito cognoscente (o *noesis*) a referência ao pólo objeto (o *noema*). Estabelece-se ali a constituição da subjetividade dos fenômenos do vivido daquilo que é percebido.

Para Joaquim de Carvalho (1952), o ato cognoscente – ato noético – encerra nele o pólo *noesis*, ou seja, o aspecto subjetivo do ato cognoscente, onde se estabelece uma fenomenologia orientada para o indivíduo; por outro lado, o pólo *noema* encerra o aspecto objetivo do ato noético, onde se estabelece uma fenomenologia orientada para os noemas ou para a percepção do *ser*. Dessa maneira, se concretiza na edificação do método fenomenológico, em Husserl, a descrição da consciência pura e originária, ou seja, a investigação do que se apresenta primeiro e anterior a toda e qualquer explicação e/ou juízo científico.

Aqui se identifica uma contradição ou insuficiência do pensamento husserliano difícil de resolver. Nesse momento, a fenomenologia se constituirá a partir de uma consciência individual,⁵⁵ estruturada no ego transcendental do *cogito-cogitatum* e, portanto, centrada no sujeito e pelo sujeito do conhecimento científico, e não numa construção entre indivíduos-sujeito cognoscente (inclusive o do senso comum). Como se dará, então, na prática, numa pesquisa socioambiental de características geográficas, a correlação noético-noemática? Para Hugo César da

⁵⁵ Apenas mais tarde, com “*A Crise da ciência européia e a fenomenologia transcendental*” (1935), se estruturará no pensamento husserliano a noção de consciência comunitária identificada de maneira intersubjetiva.

Silva Tavares (1984), uma correlação noético-noemática, ao abrigar o pólo sujeito-noese que pretende ouvir o pólo objeto-noema, ouve apenas aquilo que ele pretende ouvir: “o noema não pertence realmente à consciência; ele é a objetividade do objeto, o sentido da coisa para a consciência, mas não é a própria coisa nem um momento realmente subjetivo, já que se dá como objeto para a consciência” (TAVARES, 1984, p. 38). Nesse caso, num hipotético levantamento socioambiental e/ou espacial, quando pergunto, por exemplo, a um inquirido – *de que mais precisam nesta comunidade?*, ele ou ela responde – *de água boa para beber*, estabeleço numa análise fenomenológica a seguinte redução eidética: *Ele diz que precisa de água boa para beber*. Novamente deixou, a fenomenologia de Husserl, de constituir na correlação noético-noemática uma correlação de *construtum* entre indivíduos cognoscente que permitisse verdadeiramente uma interação entre os pólos sujeito-objeto. A redução eidética, dessa maneira, é apenas mais uma “via de acesso ao objeto puro e, segundo Husserl, ser um objeto significa ter um sentido para um sujeito, significa ser visado pelo Ego” (CAPALDO, 2001, 21).

Dessa perspectiva, o pensamento husserliano assume uma dimensão monológica do indivíduo-sujeito da noese, espectador desinteressado do saber do outro, que somente reproduz pela descrição a percepção da objetividade do objeto – apenas alguma coisa do mundo, visada pela consciência. Na descrição da análise fenomenológica husserliana reduz-se, dessa maneira, a amplificação das vozes na busca de sentido ou unidade dada nas consciências cognoscentes. A essência ou unidade de sentido, dessa maneira, torna-se apenas uma simples descrição daquilo que se dá à consciência pela redução fenomenológica. A fenomenologia que surge como tentativa de capturar a pluralidade de sentidos da vida, aprisiona-se pelo princípio redutor da *epoché*. Estabelece-se, assim, uma ruptura com a tarefa plural do pólo indivíduo-sujeito do conhecimento da ciência ou da filosofia com o outro do pólo indivíduo-sujeito do saber do senso comum, do saber ambiental, do saber religioso, do saber urbano, do saber agrário, entre outros saberes, para uma amplificação dialógica e crítica dos saberes para a constituição do saber-conhecimento e do conhecimento-saber emancipatórios. Perguntas outras tais como: *O que é para você água boa para beber?*; *É possível encontrar na sua comunidade água boa para se beber?*; *O que se poderá fazer para que todos de sua comunidade tenham água boa para se beber?*; *Por que há carência de água boa para se beber na sua comunidade?*, entre outras questões, encontram-se

subsumidas na relação noético-noemática, na constituição da descrição fenomenológica da análise intencional.

Portanto, o estudo dos fenômenos puros da consciência transcendental, em Husserl, assume uma forma *egológica* (ZILLES, 1998) do conhecimento científico. Desse modo, o “ego transcendental age tão-somente como um suporte das vivências da consciência” (ZILLES, 1998, p. 141). Ele não estimula a crítica pela compreensão-interpretação dos sentidos e significados daqueles que percebem o que é percebido. Conseqüentemente, em Husserl quando, se “pratica a *epoché* abstém-se de tomar posição” (TAVARES, 1984, p. 37). Essa etapa do pensamento husserliano, portanto, abriga uma profunda influência do domínio do naturalismo na ciência moderna de seu tempo, onde a neutralidade da ciência é parte constitutiva de todo conhecimento. Não obstante, a tentativa rigorosa de eliminar a objetividade do cogito cartesiano da ciência moderna e da filosofia parece conduzir a fenomenologia husserliana a mesma questão de fundo que é a impossibilidade de abertura dialógico-polifônica e crítica para uma ciência emancipatória na atualidade.

2.1. 2 – A descrição

Para uma análise dos fenômenos afeitos às ciências socioambientais e espaciais, qual a importância da descrição? Ressalto, inicialmente, que toda ciência empírica tem uma base descritiva importante e, ao mesmo tempo, difícil de ser abandonada. O mesmo não se pode falar da origem de certos conceitos e ou conteúdos da matemática, por exemplo, que representam idéias que dificilmente poderiam ser capturadas espaço-temporalmente pela descrição. Contudo, os conceitos descritivos dos fenômenos socioespaciais e ambientais podem caracterizar ou classificar aquilo que expressa “a natureza essencial das coisas que são resultantes de uma intuição simples sensorial” (MARTINS; BICUDO, 1989, p. 42). A descrição consiste, portanto, na recriação de uma dada coisa que alguém quer dar a conhecer a outrem. Desse modo, ouvir ou ler uma descrição oportuniza a recriação da imagem da coisa descrita que, quase sempre, não se está em contato direto. Um bom exemplo de uma descrição geográfica detalhada ou de caráter

minucioso é a inventariação feita por Johann Emanuel Pohl,⁵⁶ uma narrativa de viagem empreendida ao Brasil no primeiro quartel do século XIX, entre os anos de 1817 e 1821:

Choveu violentamente durante toda essa noite e a atmosfera se resfriara de maneira notável. Na manhã seguinte (...), apressamo-nos a partir bem cedo, para chegarmos ao nosso destino o mais rápido que pudéssemos. (...) Um quarto de légua depois, entramos em Ribeirão Alberto Dias, um lugar grande, situado num aprazível vale verde. (...) Perto corre o ribeirão desse nome, de três braços de largura, em cuja margem se acha um pântano de considerável extensão. Daí em diante torna-se acidentada a região. Da próxima elevação a que subimos tem-se uma bela vista do lugarejo de Ribeirão Alberto Dias e, ao sul, da igreja da Vila de Barbacena, situada sobre uma elevação seca, dominando toda a região. Aqui encontramos uma caravana de negros escravos comprados no Rio de Janeiro, que estavam sendo conduzidos para o interior do País. Eram uns trinta jovens entre 10 e 13 anos. O cortejo tinha um aspecto verdadeiramente lamentável. De constituição franzina, essas deploráveis criaturas, desabitadas à marcha arrastavam-se desalentada e penosamente. Traziam em volta dos quadris um pedaço de linho de cor; cobria-lhes o peito e as costas uma blusa de algodão grosseiro e a cabeça era protegida por um gorro vermelho. Cada um trazia os necessários trastes de viagem; panela, caneca, enxada, etc. e uma porção de víveres. Alguns, já não podendo caminhar direto, apoiavam-se em cajados de madeira e coxeavam atrás dos mais vigorosos. Fechavam o cortejo o dono e um liberto, a cavalo, cada um dos quais trazia um negro à garupa. (...) Seguia esse cortejo uma grande tropa de burros, carregada de artigos de consumo e vinho (POHL, 1976, p. 412-413).

A descrição apresentada é, pois, um inventário vivo que se faz de um espaço geográfico da província de Minas Gerais no início do século XIX percorrido pelo médico-viajante: “faz a inventariação da paisagem, discriminando-a a partir do relato dos aspectos essenciais de cada um dos grandes planos de classificação” (MOREIRA, 2006, p. 120). Contudo, qual de nós ainda nos dias atuais ao lê-la deixaria de reconstituir imagens e paisagens ali descritas? As ciências socioambientais e espaciais, dentre elas, a geografia, como tantas outras, utiliza-se freqüentemente da descrição. A geografia, por exemplo, desde os gregos até sua constituição como ciência no século XIX, tem sido referenciada “como ciência da

⁵⁶ Médico, mineralogista e botânico austríaco, que viveu entre os anos de 1782 e 1834. Observador arguto e exímio narrador, explora, nas suas anotações de *Viagem no interior do Brasil*, as minúcias das paisagens, lugares, costumes, geologia e botânica brasileiros, sem perder de vista o estilo clássico da cultura européia e, vez por outra, um refinado humor e ingenuidade sobre as terras brasileiras e suas gentes.

descrição da paisagem” (MOREIRA, 2006, p. 120). Descrevem-se além das paisagens, os relevos, os climas, as populações, os costumes, a geomorfologia, a botânica, para citar apenas algumas de suas possibilidades para aquela ciência. Toda descrição envolve, portanto, uma seleção temática e recortes da realidade empírica, o que engloba perspectivas escalares variáveis que poderão abranger desde um nível local de descrição até um nível mais global de uma dada realidade.

Nas ciências socioambientais e espaciais, ciências humanas por excelência, o uso da descrição na pesquisa é complexo. Depende, por um lado, fundamentalmente, de um intermediário sensorial e perceptual (o pesquisador, o professor, o técnico, o observador) que, por sua vez, dará uma estrutura, uma forma inicial à pesquisa descritiva propriamente (MARTINS; BICUDO, 1989). Ora, se a descrição descreve sensorialmente e perceptualmente uma dada realidade, podemos falar, num certo sentido, de um aspecto da fenomenologia – a descrição fenomenal do espaço vivido. Cria-se naquelas ciências um conceito – o do sentido da coisa descrita – que poderá ser tomado como uma referência “daquilo que o homem é na sua positividade (vivendo, falando, trabalhando, envelhecendo e morrendo) para aquilo que habilita esse mesmo homem a conhecer (ou a buscar conhecer) o que a vida é, (...) de que forma ele se habilita ou torna-se capaz de falar” (MARTINS; BICUDO, 1989, p. 43). Mas, como raras exceções, as descrições geográficas não têm sido referenciadas em profundidade a partir de um criticismo geográfico.

Dessa perspectiva, em princípio, penso que a descrição não deve ser tomada como um procedimento banal ou vazio, sem maior importância, para referenciar uma dada realidade espaço-temporal, como advogam alguns. Contudo, a descrição parece não ser, também, uma panacéia para resolver todos os problemas das ciências, principalmente das ciências socioespaciais e ambientais, para se atingir seus objetivos.

Etimologicamente, a palavra *descrição* se origina do latim *scribere* que é escrever, ver. A descrição é descrever e representar as possibilidades do real no todo ou em parte como um produto de nós mesmos, da nossa subjetividade construída historicamente e culturalmente. Ao lançar mão de uma descrição geográfica, por exemplo, indivíduos-sujeito cognoscentes – os dos saberes e do conhecimento científico – de um determinado espaço geográfico são capazes, de relatos circunstanciados, reportando-se às coisas que ocorrem em suas vidas e que

lhes são indagadas, o que num primeiro momento nos parece bastante fortuito. A descrição, nesse sentido, deve orientar o pesquisador para uma catalogação responsável e ética das respostas. Nas descrições fenomenológicas, por exemplo, todas as respostas são consideradas válidas. Oportuniza-se, nesse caso, um rol de narrativas que, se bem apropriadas metodologicamente, podem integrar parcialmente o texto da pesquisa.

Quais respostas devem ser apropriadas, então, numa análise fenomenológica, para se atingir, a partir das descrições, a diversidade socioespacial e ambiental? É bom lembrar, primeiramente, que a redução fenomenológica nos leva sempre ao relato da descrição do indivíduo do saber (do senso comum, do saber ambiental, urbano, rural, entre outros) que é descrito pelo outro do conhecimento científico. Nesse caso, a descrição do fenômeno pela consciência transcendental “só pode ser a descrição do sentido do fenômeno”, e o sentido é o “que mostra o fenômeno quando indagado descritivamente” (PAVIANI, 1994, p. 575). Então, o ato fenomenológico de descrever “implica a descrição do conteúdo intencional do próprio ato, isto é, ao descrever pretende-se alcançar o que se mostra enquanto se mostra como tal” (PAVIANI, 1994, p. 573). Contudo, nada se mostra tal como se apresenta. Os objetos descritos são apenas representações de nós mesmos e da nossa variada relação com o mundo e os objetos. A descrição fenomenológica dessa maneira pretende apenas “alcançar as essências (o universal) do fenômeno” (PAVIANI, 1994, p. 573). Se em Husserl o método descritivo fenomenológico é a investigação dos conteúdos da consciência daquilo que aparece – os fenômenos –, deve-se apenas descrever aqueles conteúdos em quantas descrições possam ser colhidas. São descrições diretas e, portanto, rasas dos objetos.

Do mesmo modo, a descrição fenomenológica tão em voga em pesquisas socioambientais e espaciais tem sido, a meu ver, constituída sob um caráter duplamente reducionista. De um lado, pela reprodução própria da estrutura fenomenológica como roteiro conclusivo da pesquisa; de outro, quando se destina a um conjunto descritivo de dados empíricos a finalidade única de descrever uma dada realidade socioespacial e ambiental, e não, de aprofundar sua compreensão- interpretação, sua crítica e explicação. Anula-se, assim, a tarefa da pesquisa de ser tomada como um *constructum* de muitas vozes. Perde-se aqui a oportunidade de expressar, como poucos, os sentidos e significados mais profundos da própria

descrição da qual se serve fartamente a própria geografia de maneira quase sempre limitada. Nesse caso, deve-se tomar com necessário cuidado o conceito de redução eidética ou *epoché* em Husserl.

No entanto, se bem conduzida, uma descrição dos fenômenos da vida que não é “uma formulação de juízos, nem manifestação conceitual de algo, mas um processo peculiar do complexo ato de conhecer, ela pode ser vista como expressão de identidade ou das características de algo” (PAVIANI 1994, p. 573). Quando descrevemos alguma coisa ou alguém, abre-se, à perspectiva de se capturar além do significado o sentido das componentes descritivas e das componentes avaliativas daquilo que se descreve. Nesse sentido, como sinalizadores ou *démarche* de uma pesquisa, as descrições dos sentidos e significados descritos, de um lado, poderão constituir um conjunto empírico de dados relevantes para a pesquisa socioespacial e ambiental. Dessa maneira, os significados avaliativos das componentes descritivas, através da compreensão-interpretação e crítica daquelas componentes, abrem à pesquisa a tarefa de se promover pelo significado e sentido da avaliação à participação efetiva dos indivíduos envolvidos na pesquisa (inclusive os do senso comum). A meu ver, trata-se, portanto, o método descritivo de um momento inicial da pesquisa socioespacial e ambiental – o que poderá oferecer uma base criativa para posteriores reflexões desde que associadas a outras formulações metodológicas, especialmente aquelas que admitem a efetiva participação e crítica dos envolvidos (inclusive em relação aos saberes técnico-científicos).

As ciências socioambientais e espaciais, que lidam com razoável frequência com a dimensão fenomenológica da descrição, não raro, contudo, se abstêm de se referenciar criticamente sobre o espaço geográfico e suas transformações como realização social da humanidade. Nesse caso, o significado da avaliação da descrição sucumbe como direito do outro e seus saberes. Transforma-se, assim, esse tipo de pesquisa, numa fonte inconseqüente ou esvaziada dos sentidos e significados mais profundos dos dados empíricos. Fragiliza-se, dessa maneira, o aspecto ético do saber para o conhecimento e do conhecimento para o saber ao se tratar da subjetividade humana para referenciar a própria humanidade nos seus contextos. Do mesmo modo, considero que a descrição fenomenológica, nas pesquisas socioespaciais e ambientais, particularmente na geografia, tem contribuído para a supremacia dos conhecimentos técnico-científicos, anulando-se, assim, no conhecimento que se produz, a sua verdadeira base humanizadora.

Dessa maneira, a descrição da forma como tem sido conduzida, sobretudo na pesquisa geográfica, não tem contribuído afirmativamente para um *constructum* entre saberes e o conhecimento e vice versa. Mais uma vez, o eu do conhecimento científico “está enclausurado em sua auto-reflexividade e auto-normatividade, ele guarda e determina todo sentido pelo crivo da autoconsciência, do eu puro” (PELIZZOLI, 1996, p. 49).

Daí por diante, é ético ou, pelo menos prudente, perguntar: qual tem sido para a ciência, e, por conseguinte, para os pesquisadores, a direção dada às descrições apropriadas das experiências perceptivas e/ou representativas dos indivíduos que descrevem? Possíveis respostas a essa pergunta só poderão constituir uma perspectiva mais humanizadora e crítica de ciência se estabelecer condições para uma interação dialógico-polifônica profunda, fundada no deslocamento, na verticalidade, na crítica e na pluralidade entre os saberes e o conhecimento científico, uma vez que pesquisar exige o comprometimento e respeito à alteridade como forma de acesso ao direito, à justiça e à autonomia para aqueles que se pesquisa.

2.1.3 – *A concepção de mundo vivido ou Lebenswelt: esboço de mudança e abertura no eixo epistemológico da fenomenologia husserliana*

Como a fenomenologia husserliana tenta resolver o problema da descrição fenomenológica, partindo-se da lógica do ego transcendental? Nos últimos anos de vida, Husserl se volta para a constituição da noção de mundo vivido – o *Lebenswelt*. Nela, procura fazer uma distinção entre o ato de descrever (atribuir sentido a alguma coisa propriamente) – que foi elaborada no pensamento husserliano pela consciência transcendental do indivíduo da noese através da redução eidética –, e o ato de existir no mundo da vida. Tudo indica que a origem dessa concepção parece encontrar sua base na própria historicidade do continente europeu.

No final do século XIX, a Europa se apresenta como um espaço geográfico marcado por guerras e conflitos. Questões étnicas e políticas em relação à fragmentação dos poderes absolutistas motivaram conflitos separatistas e de

fronteiras, com repercussão em todo o continente. A título de exemplo cita-se o Império Austro-Húngaro onde nascera Husserl. O conflito separatista ali desencadeado culminou com o assassinato do arquiduque da Áustria, Francisco Ferdinando, e sua esposa no ano de 1914. Em meio à onda revolucionária no Leste Europeu seguiu-se a deflagração da Primeira Guerra Mundial e o reconhecimento da República da Tchecoslováquia.⁵⁷ Por sua vez, no ano de 1933, o partido nazista alemão toma o poder. Inicia-se na Europa, a disseminação da ideologia nazista alemã concomitantemente ao fortalecimento do anti-semitismo. Esses são fatores externos – evidentemente, não os únicos – que contribuíram inclusive para uma relativa dificuldade na divulgação da filosofia e do método fenomenológico husserliano.⁵⁸

Vinculado à universidade de Friburgo (1916-1928),⁵⁹ Husserl retoma o tema sobre a natureza da fenomenologia que, de agora em diante, não será mais referida como fenomenologia transcendental ou fenomenologia da consciência. O filósofo organizará, naquela universidade, um conjunto de comunicações com o formato de cursos e/ou conferências que propiciarão o seu contato com uma nova geração de estudantes, principalmente estrangeiros, atraídos pela fenomenologia, e suas questões humanistas. Em 1925, a leitura de um texto sobre a *Psicologia Fenomenológica* estabelece definitivamente em Husserl a distinção entre a fenomenologia e a psicologia: “O eu que vive (*sic*), este objecto (*sic*), o homem no

⁵⁷ O estabelecimento, em 1919, da República da Tchecoslováquia incluiu parte de territórios da Polônia, Hungria e dos Sudetos – região próxima à fronteira alemã. Todos os três territórios compreendiam regiões habitadas por minorias étnicas, com forte potencial de conflitos que, em tese, nunca foram bem resolvidos. No ano de 1992, com a declaração de soberania da Assembléia Nacional da Eslováquia, dissolveu-se a República da Tchecoslováquia e criou-se a República Tcheca e a República da Eslováquia, respectivamente (Fonte: <http://www.wikipédia.com.br>).

⁵⁸ Muito possivelmente, a maior dificuldade para a divulgação e para o conhecimento do pensamento husserliano reside no fato de apresentar viragens complexas e de não ter, o filósofo, formulado uma síntese completa do seu percurso filosófico que pudesse referenciar todo o seu pensamento. “A cada obra sublinha certo aspecto do percurso integral, num caminho analítico, partindo de um esquema geral” (BELLO, 2006, p. 3). Outro aspecto dessa dificuldade diz respeito ao estilo de pesquisa desenvolvido pelo filósofo. Acostumado a escrever suas teses por meio de uma estenografia própria, Husserl se colocava extremamente meticuloso com as transcrições posteriores de aulas e conferências. Um total de quarenta e cinco mil páginas foi estenografado por Husserl, que conheceu apenas uma pequena fração desse material no formato editorial. A título de exemplo, cita-se a transcrição do que veio a se tornar o livro *Idéias Relativas a uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica* feito pela filósofa Edith Stein, que teria levado alguns anos para concluir sua tarefa (BELLO, 2006).

⁵⁹ Em Friburgo, desenvolve um dos momentos mais ricos da fenomenologia husserliana. Ali se constitui o círculo de estudos de Friburgo, formado por Martin Heidegger (1889-1976), Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Herbert Marcuse (1898-1979), Eugen Fink (1905-1975) Alfred Schütz (1899-1959), Rudolf Carnap (1891-1970), para citar alguns dos filósofos mais representativos (SPIEGELBERG, 1982).

tempo mundano, esta coisa entre as coisas, etc., não é nenhum dado absoluto; por conseguinte, também o não é a vivência enquanto sua vivência. Abandonamos definitivamente o solo da psicologia, inclusive da psicologia descritiva” (HUSSERL, 1989, p. 26). Nos primeiros anos na Universidade de Friburgo, procura o filósofo resolver o problema da consciência que a redução fenomenológica descolou para a transcendentalidade do ego, expondo as análises fenomenológicas ao desconforto de uma subjetividade monódica⁶⁰ e auto-suficiente. De certa forma, parece que o pensamento husserliano começa a se dar conta de que a estrutura transcendental da consciência não admite a constituição da alteridade na descrição fenomenológica, quer seja ela de um indivíduo-sujeito ou de um grupo social. A crítica ao caráter idealista do ego transcendental, exposta nessa fase do seu pensamento, exigirá do filósofo, nos anos em que viveu em Friburgo, uma profunda revisão de sua fenomenologia.

Em 1929 Husserl publica – *Lógica formal e lógica transcendental*.⁶¹ Sua fenomenologia, daí por diante, ganha progressivamente o *status* internacional, o que atraiu cada vez mais, admiradores e estudiosos da filosofia interessados nas suas conferências e reflexões. A partir do ano de 1930, já afastado de suas funções acadêmicas, o pensamento husserliano toma uma maturidade expressiva.⁶² Segundo Urbano Zilles (1996), o filósofo se pergunta sobre o fracasso das ciências e seu distanciamento do mundo da vida dos homens “como expressão da crise da cultura contemporânea” (ZILLES, 1996, p. 37), particularmente a européia. No livro do mundo da vida – *A crise da humanidade européia e a filosofia transcendental*⁶³ –

⁶⁰ Posição segundo a qual só existem, efetivamente, o eu e suas sensações, sendo os outros entes (seres humanos e objetos) partícipes da única mente pensante, meras impressões sem existências próprias.

⁶¹ *Formale u Transzendente Logik*.

⁶² Nesse período, Edmund Husserl, segundo Dermot Moran (2000, p 86), viaja intensivamente tanto na Alemanha quanto para outros países da Europa. Entre os anos de 1927 e 1930, viajou para Berlim, Amsterdã, Inglaterra e França. Em Paris, entre o verão de 1928 e o inverno de 1929, foi recebido por Emmanuel Levinas, em seminário que contou com a colaboração de Martin Heidegger, estudante de filosofia interessado nos estudos da fenomenologia. Os seminários que aconteceram em Paris inauguraram o estudo da fenomenologia na França. A partir desse momento em que a divulgação da fenomenologia husserliana se fez de maneira mais dinâmica, Husserl recebe no ano de 1928, o título de membro honorário da Academia de Artes e Ciências Americana; em 1932, Husserl foi eleito correspondente da Academia de Ciências Morais e Políticas de Paris e em 1936 se tornou membro correspondente da Academia de Ciências Britânica.

⁶³ *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie*. Este texto de Edmund Husserl receberá, nesta tese, especial atenção, considerando sua importância para a geografia, principalmente a geografia humanística. Utilizo a tradução feita pelo filósofo brasileiro Urbano Zilles pela EDIPUCRS (1996).

palestra proferida em 1935, em Viena, e publicada nesse mesmo ano, Husserl procura

superar o antagonismo entre o objetivo-naturalista e o subjetivo-transcendental do pensamento moderno. Enraíza tanto a explicação das ciências naturais como a compreensão dos saberes culturais, lutando contra a absolutização do paradigma científico, que empobrece os problemas humanos (ZILLES, 1996, p. 8).

Busca, mais uma vez, nessa etapa de seu pensamento, uma outra viragem para sua fenomenologia, baseando-se na humanidade histórica da vida. A Europa é o centro de toda a proposição husserliana da crise da humanidade. Esse continente, por sua vez, não é compreendido pelo filósofo como um território geográfico. Antes, é uma “unidade de vida, de uma ação, de uma criação de ordem espiritual, incluindo todos os objetivos, os interesses, as preocupações e os esforços, as obras feitas com uma intenção, as instituições e as organizações” (HUSSERL, 1996, p. 63).

Qual o ponto de convergência da *krisis* a que se refere Husserl? Para o filósofo, a crise da filosofia e da humanidade se instala com o profundo distanciamento entre o que pretendem as ciências do espírito e as ciências da natureza. De um lado, para Husserl é preciso considerar que as ciências da natureza não se conformam “com uma empiria sensível porque, para elas, toda a descrição da natureza só é uma passagem metódica para a explicação exata, em último lugar, físico-química” (HUSSERL, 1996, p. 60). Os resultados técnicos alcançados pelas ciências da natureza, sem nenhum tipo de dúvida, para o filósofo, atestam o seu domínio no cenário científico dos fenômenos dados, obtendo-se explicações, em grande medida, em sentido conclusivo. Por outro lado, as ciências do espírito, originariamente em Husserl ciências descritivas – foram concebidas pela ciência moderna como algo que “nos prendem às finitudes do mundo circundante terreno” (HUSSERL, 1996, p. 60). É preciso, então, para o filósofo retomar da cultura grega sua acepção de natureza, o que equivale para ele reavivar como concebiam os gregos o mundo circundante da realidade natural:

De maneira mais completa, o mundo circundante histórico dos gregos não é o mundo objetivo, em nosso sentido atual, mas sua representação do mundo, isto é, sua concepção subjetiva do mundo,

com todas as realidades para eles vigentes deste mundo, p. ex., (*sic*) os deuses, os demônios, etc. Mundo circundante (*Umwelt*) é um conceito que tem seu lugar exclusivamente na esfera espiritual. [...] Nosso circum-mundo é uma formação espiritual (*ein geistiges Gebilde*) em nós e em nossa vida histórica (HUSSERL, 1996, p. 62).

Do mesmo modo, mais adiante nos esclarece Husserl: não cabe mais, portanto, “considerar a natureza do mundo circundante como algo por si alheio ao espírito e então querer fundamentar, em consequência, a ciência do espírito sobre a ciência da natureza e fazê-la, assim, pretensamente exata” (HUSSERL, 1996, p. 62). Nessa etapa do pensamento husserliano não é mais possível “conferir ao espírito uma realidade natural, como se fosse um anexo real dos corpos e pretender atribuir-lhe um ser espaço-temporal dentro da natureza” (HUSSERL, 1996, p. 79). O filósofo compreende, pois, o mundo circundante da humanidade como um *télos*: “situa-se num infinito, é uma idéia infinita, para a qual tende, por assim dizer, o vir-a-ser espiritual global” (HUSSERL, 1996, p. 65). Para ele, todos os trabalhos intelectuais, subjetivos do mundo circundante são a base sobre a qual perguntas e métodos de pensar devem adquirir novos sentidos. Admite Husserl, doravante, a presença da infinitude criadora da humanidade como característica da experiência universal humana na sua singularidade espaço-temporal. A humanidade criadora infinita de cultura promove “uma revolução da historicidade, que de história da humanidade finita passou a ser uma humanidade capaz de tarefas infinitas” (HUSSERL, 1996, p. 68).

Daí por diante, retoma a reflexão do papel do teórico-pensador na construção de uma alteridade universal, a partir do conceito de mundo circundante de uma humanidade de metas infinitas, que se contrapõe à concepção da consciência do puro transcendental. “O eu então já não mais é uma coisa isolada ao lado de outras coisas similares dentro de um mundo dado de antemão; a exterioridade e a justaposição dos eus pessoais cede lugar a uma relação íntima entre os seres que são um *no* outro e um *para* o outro” (HUSSERL, 1996, p. 84), promovendo-se, assim, para o filósofo, uma humanidade autêntica.

O estar no mundo é estar com o outro e sua humanidade. Estabelece-se a partir daí, em Husserl, a constitucionalidade do outro dada nas relações do mundo vivido – o *Lebenswelt*. O mundo vivido em Husserl se apresenta, pois, como um horizonte de expectativas, onde o fenômeno que aparece é sempre uma totalidade

infinita de infinitas totalidades. Refazem-se trajetórias: se a descrição do fenômeno pela consciência transcendental “só pode ser a descrição do sentido do fenômeno”, e o sentido é aquilo “que mostra o fenômeno quando indagado descritivamente” (PAVIANI, 1994, p. 575), na perspectiva do *Lebenswelt*, a descrição do fenômeno é a descrição do vivido como ato de existir no mundo. Nesse caso, “o sentido depende da orientação do questionamento descritivo, isto é, das possibilidades pensadas em relação ao próprio fenômeno: o processo é circular, os elementos ou aspectos do fenômeno são as próprias manifestações de sentido ou sentidos do fenômeno” (PAVIANI, 1994, p. 575).

Essa etapa do pensamento husserliano, sem dúvida, para as ciências socioespaciais e ambientais, particularmente a geografia, a mais rica, constitui um esboço de abertura para a ciência em direção aos saberes outros, pois, para “além da articulação interna dos aspectos que constitui o fenômeno, ele também se situa num contexto, num mundo (...)” (PAVIANI, 1994, p. 576). Contudo, em Husserl, a referência ao sujeito como entidade inevitável à auto-reflexão (FABRI, 2007, p.42) permanece:

[...] tudo o que faz parte do mundo cotidiano pré-científico subordina-se, de algum modo, à esfera transcendental de sentido, na qual as vivências conscientes tornam-se vivências de um Eu puro. O mundo objetivo se torna, então, *meu* mundo; a vida da consciência se torna, por sua vez, *minha* vida consciente (FABRI, 2007, p. 42).

Dessa nova perspectiva, para o filósofo, a ciência é “o fundo de premissas para um novo horizonte infinito de tarefas como unidade de uma tarefa infinita” (HUSSERL, 1996, p. 67). Admite-se, assim, a presença do homem que ao viver sua finitude é capaz de se orientar para o *infinitum*. Ao mesmo tempo, para Husserl a “cultura extra científica, que a ciência ainda não tocou, é uma tarefa e uma atividade do homem na finitude”. (HUSSERL, 1996, p. 67-68).

Portanto, o mundo da vida é histórico-cultural, sedimentado em costumes, usos, saberes e valores, entre os quais se encontra também a imagem de mundo elaborada pelas ciências. Para o filósofo (1992), o *Lebenswelt* não é uma soma mecânica de objetos, mas o mundo das subjetividades das quais emerge toda a vida. O mundo da vida nessa acepção é um pressuposto referenciado em Husserl como horizonte de facticidade e de significação; é um mundo pré-científico, uma perspectiva a partir da qual se poderá tecer “a totalidade dos objetos de uma

experiência possível e de um conhecimento possível por experiência, a soma dos objetos que, com o fundamento da experiência atual, podem ser conhecidos no quadro do pensamento teórico correto” (HUSSERL, 1992, p. 8).

Longe de ter sido um conceito conclusivo, o mundo da vida esboçado no *último Husserl* é o encontro da consciência referenciada pela experiência. É na experiência vivida que se funda o princípio do sentido e do significado compreensivo da vida. Esse projeto de mudança aponta para uma direção hermenêutica, assumida pela fenomenologia nesse percurso do pensamento husserliano, sem, no entanto, resolver o problema da intencionalidade do *eu* transcendental:

Mas este mundo pré-dado é curiosamente, obra constituinte de subjetividades humanas, é o produto das diferentes operações intencionais realizadas por indivíduos concretos. Portanto, a redescoberta do mundo vai de par com um retorno necessário à esfera subjetiva transcendental. Graças às operações intencionais, o mundo em que vivemos toma forma e adquire realidade (FABRI, 2007, p. 44).

Essa etapa do pensamento husserliano pode ser entendida, pois, como projeto inacabado de viragem em relação ao fundamento estabelecido na ciência moderna. Assim, Husserl foi capaz de criar um movimento filosófico amplo, em torno do qual uma parte considerável da filosofia do século XX se debruçaria.⁶⁴ Sua influência, não pequena, se estende também a numerosas áreas do conhecimento,⁶⁵ incluindo a geografia. Portanto, ao questionar a validade da razão da ciência moderna, o *último Husserl* procurou restituir às ciências do espírito, através da fenomenologia, uma ponte entre o indivíduo cognoscente e os objetos referenciados no mundo da vida e separados secularmente por aquela razão. Na atualidade, contudo, não cabe mais tomar a fenomenologia tal como a idealizou Husserl, principalmente nas etapas iniciais de seu pensamento. No *último Husserl*, o mundo vivido e a realidade se sobrepõem. São as possibilidades das condições ou estados mundanos da vida e suas qualidades, quantidades, e contradições dadas pela/na humanidade.

⁶⁴ Além da filosofia em geral, a influência da fenomenologia de Husserl pode ser observada na filosofia do *ser*, de Martin Heidegger, na filosofia existencialista, de Jean Paul Sartre, como também na hermenêutica.

⁶⁵ Pode-se citar, a título de exemplo, o direito, a estética, a sociologia, a psicologia, entre outras áreas do conhecimento científico.

As dificuldades internas e externas próprias da constituição da fenomenologia husserliana na solução dos seus impasses, contudo, não impediram a constituição do movimento fenomenológico ao longo de todo o século XX, cujos adeptos podem ser encontrados na Europa e demais continentes de todo o mundo. De fato, Herbert Spiegelberg (1982, p. 1-2) esclarece que o conceito de movimento tem sido mais apropriadamente usado nas ciências sociais e políticas, o que, no entanto, não invalida o seu uso na filosofia para se confirmar a dinamicidade da fenomenologia. Sugere algumas interpretações para o entendimento da fenomenologia enquanto movimento, a saber:

(1) A fenomenologia, em contraste com outra estacionária, é uma filosofia móvel, com um *momentum* dinâmico, cujo desenvolvimento é determinado por seus princípios intrínsecos assim como pelas “coisas”, estrutura do território com que se depara. (2) Tal qual um fluxo, ela compreende várias correntes paralelas, que são relacionadas (*sic*) mas de maneira nenhuma homogêneas, e podem mover-se a diferentes velocidades. (3) Elas têm um ponto de partida comum, mas não precisam ter uma destinação conjunta, definida e previsível; é compatível com o caráter de um movimento que seus componentes desviem-se em diferentes direções.⁶⁶ (Tradução da autora)

Nessa etapa de seu pensamento, Husserl parece, portanto, ter chegado próximo a noções que avançam em relação à própria gênese da fenomenologia. Contudo, é evidente, pelo exposto até aqui, que o filósofo teve muitos problemas para alcançar seu intento, principalmente a libertação da fenomenologia dos limites impostos pelo fundamento próprio da ciência moderna, tão difícil de ser reconstruído numa trajetória mais humanizadora e crítica da ciência.⁶⁷

⁶⁶ (1) Phenomenology is a moving, in contrast to a stationary, philosophy with a dynamic momentum, whose development is determined by its intrinsic principles as well as by the “things”, the structure of the territory which it encounters. (2) Like a stream it comprises several parallel currents, which are related but by no means homogeneous, and may move at different speeds. (3) They have a common point of departure, but need not have a definite and predictable joint destination; it is compatible with the character of a movement that its components branch out in different directions (SPIEGELBERG, 1982, p. 1-2).

⁶⁷No ano de sua morte, em 1938, sua esposa, Malvine Charlotte Steinschneider (1870-1960) e o filósofo e amigo Herman Leo Van Breda (1911-1974) temerosos dos desdobramentos a serem dados à sua obra diante da tensão política estabelecida na Europa, o que preparou a deflagração da Segunda Guerra Mundial, conseguiram transferir clandestinamente grande parte dos manuscritos de sua autoria para a cidade de Louvain, na Bélgica, o que viria a se constituir os Arquivos Husserl, fonte para pesquisas na atualidade do pensamento husserliano (BELLO, 2004).

2.2 – *A concepção de fenômeno para a ciência moderna e a fenomenologia: fronteiras em Edmund Husserl e Martin Heidegger para uma hermenêutica-fenomenológica*

Imagine um grupo de pessoas que habitam o interior de uma caverna subterrânea. Elas estão de costas para a entrada da caverna e acorrentadas no pescoço e nos pés, de sorte que tudo o que vêem é a parede da caverna. Atrás delas ergue-se um muro alto e por trás desse muro passam figuras de formas humanas sustentando outras figuras que se elevam para além da borda do muro. Como há uma fogueira queimando atrás dessas figuras, elas projetam sombras bruxuleantes na parede da caverna. Assim, a única coisa que as pessoas da caverna podem ver é este “teatro de sombras”. E, como essas pessoas estão ali desde que nasceram, elas acham que as sombras que vêem são a única coisa que existe (GAARDER, 1995, p. 104-105).

O trecho transcrito acima, foi originalmente escrito por Platão, filósofo grego que viveu entre os anos de 429 e 347 antes de Cristo. Trata-se da alegoria do Mito da Caverna, recontado aqui pelo escritor norueguês Jostein Gaarder. Na primeira parte da alegoria, Platão quer mostrar como o nível primário da compreensão pode ser facilmente alterado, isto é, como a compreensão do que se pensa ser a realidade pode ser afetada através da ilusão ou da aparência de um fenômeno. Há sempre sombras e possibilidades de falseamentos. Assim, estabelece-se um primeiro conceito ou noção do que seja o fenômeno.

Somente a partir do “século XVIII, com a reabilitação da aparência como manifestação da realidade aos sentidos e ao intelecto do homem, a palavra fenômeno começa a designar o objeto específico do conhecimento humano que aparece sob condições particulares, característica da estrutura cognoscitiva do homem” (ABBAGNANO, 2003, p. 437). O fenômeno, na racionalidade moderna de ciência, é aquilo que se observa na natureza e que é passível de demonstração e experimentação científica. Nesse caso, são os objetos possíveis de uma experiência possível.

Em geral, os fenômenos da ciência moderna são tomados como a coisa em si, revelada pelas possibilidades objetivas de verificação, desde que submetidos a condições adequadas de aferição. Nessa racionalidade, os fenômenos são constituídos, sobretudo, por acontecimentos ou situações que se repetem e que possam ser reconhecidos pela competência do pesquisador; ele indaga o que é aquilo que aparece e duvida para chegar a constituir a representação do que

aparece sob condições específicas de demonstração (ABBAGNANO, 2003). Dessa maneira, a noção moderna de fenômeno se confunde com a noção de fato e, nesse sentido, eles têm se tornado mais restritivos e específicos. Nicola Abbagnano (2003), mais uma vez, esclarece que o fato tem como “características fundamentais: a) referência a um método apropriado de confirmação ou verificação; b) independência em relação a crenças subjetivas ou pessoais de quem emprega o método” (ABBAGNANO, 2003, p. 429). A realidade, nesse caso, tomada como crença, é sempre feita, também, do que a racionalidade moderna recusa como real. Contudo, é bom lembrar que o fato, na acepção moderna de ciência, se distingue do fenômeno: “implica uma disposição ou uma interpretação do fenômeno que provoque uma mudança capaz de tornar o fenômeno descritível, previsível e verificável” (ABBAGNANO, 2003, p. 430). Mais uma vez, a alegoria do Mito da Caverna poderá nos auxiliar a compreender essa diferença:

Imagine agora que um desses habitantes da caverna consiga se libertar daquela prisão. Primeiramente, ele se pergunta de onde vêm aquelas sombras projetadas na parede da caverna. Depois, consegue se libertar dos grilhões que o prendem. O que você acha que acontece quando ele vira para as figuras que se elevam para além da borda do muro? Primeiro, a luz é tão intensa que ele não consegue enxergar nada. Depois, a precisão dos contornos das figuras, de que ele até então só vira a sombra, ofusca sua visão. Se ele conseguir escalar o muro e passar pelo fogo para poder sair da caverna terá mais dificuldade ainda para enxergar devido à abundância de luz. Mas depois de esfregar os olhos, ele verá como tudo é bonito. Pela primeira vez verá cores e contornos precisos; verá animais e flores de verdade, que as figuras na parede da caverna não passam de imitações baratas. Suponhamos, então, que ele comece a se perguntar de onde vêm os animais e as flores. Ele vê o Sol brilhando no céu e entende que o Sol dá vida às flores e aos animais da natureza, assim como também era graças ao fogo da caverna que ele podia ver as sombras refletidas na parede (GAARDER, 1995, p. 105).

O primeiro fato apresentado nesse trecho da alegoria é ser a caverna comparada a uma prisão. O segundo fato é que um dos sujeitos que se encontra preso aos grilhões consegue se soltar das correntes e procura investigar o que há além dos muros da caverna. Entretanto, a luz exterior é tão forte que ele não consegue enxergar nada – terceiro fato. Concomitantemente, aqui se estabelece um fenômeno físico: a retina do sujeito, habituada que está à ausência quase absoluta da luminosidade na caverna, quando em contato brusco com a luz tem a visão

ofuscada até que todo o sistema ocular possa se adequar à nova luminosidade. O fato seguinte apresentado na alegoria é a superação do desconforto inicial da visão ofuscada. O sujeito em contato com o mundo verá, primeiramente, um conjunto de coisas que nunca supôs existir. Verá o sol, o céu, as flores, enfim, a vida. Daí por diante, reconhece que as coisas apreendidas são as sombras que ele vê na caverna – as coisas do mundo refletidas. Certamente esse sujeito, ao defrontar com o conjunto dos fatos anunciados e a sucessão de rupturas que provocam na direção de outros campos da realidade, se retornar à caverna nunca mais será o mesmo. Em Nietzsche confirma-se sabiamente que os fatos não existem, são interpretações nossas.

Husserl, insatisfeito com o sentido cartesiano atribuído à noção de fenômeno, refaz sua concepção. Para ele, os fenômenos da fenomenologia são os manifestados pelas vivências na consciência e sua capacidade imanente de outorgar sentido às coisas enquanto puro pensado. Em Husserl o fenômeno é o aparecer (*Erscheinen*) do objeto. É uma manifestação (*Erscheinung*) do objeto. Na fenomenologia husserliana, portanto, o ato cognoscitivo não se orientará por fatos ou fenômenos externos ou internos, mas pela vivência da consciência no aparecer dos objetos enquanto intencionados pela consciência, isto é, para aquilo que se manifesta imediatamente à consciência, alcançada por uma intuição das essências (*Anschauung*), antes de toda reflexão ou juízo. O *ser* que aparece em Husserl é o *ser* da intuição. O termo fenômeno originário do grego *τα φαινόμενα* [*ta fenómena*] significa, na fenomenologia husserliana, as coisas aparecidas – mostradas como são em si mesmas. Com esse sentido, o fenômeno em Husserl se confunde com a aparência sensível, podendo ser, ele próprio, aquilo que aparece à manifestação da realidade – a caverna e sua conformação de luzes bruxuleantes ou o sol que ilumina céus e o mundo. Torna-se difícil, mais uma vez, na fenomenologia husserliana, resolver a pretensão de querer ser ela própria, ao mesmo tempo, uma ciência universal com um objeto tão específico e particular – o fenômeno ou aquilo que se mostra por si mesmo.

Aproximadamente ao término da Primeira Guerra Mundial, Martin Heidegger (1889-1976) torna-se assistente de Husserl em Göttingen e, com ele, assume a docência da fenomenologia. Logo em seguida, com a transferência do mestre para Friburgo, o jovem filósofo tem a convicção de que nas obras de Husserl encontra-se um movimento intenso para a reflexão filosófica (MORAN, 2000).

Afasta-se da concepção originária da intencionalidade da consciência proposta por Husserl. A intencionalidade em Heidegger será reinterpretada como “uma direção para o *ser* compreendido, isto é, para o *ser* pré-descoberto, de que a consciência é o ponto de abertura” (NUNES, 2002, p. 11). A partir daí, estabelece sua própria interpretação do conceito de fenômeno, que será exposto em *Ser e Tempo*⁶⁸, o qual dará uma nova orientação à fenomenologia que adquire o *status* de ontologia do *ser*⁶⁹ numa inter-relação com a hermenêutica. Em Heidegger o alcance da interpretação é conduzida pelo *Dasein*⁷⁰ – o *ser-aí* – no âmbito de sua existencialidade.

Conforme o filósofo, para se compreender o que é a fenomenologia deve-se perguntar primeiramente sobre a origem dos termos que constituem a palavra fenomenologia: fenômeno e logos. Para isso, procura referenciar a partir da tradição filosófica grega a questão do *ser*, destituindo categorias tradicionais que dispensam supostamente o seu questionamento, e, por isso, dão ao *ente* toda a fundamentação⁷¹ e entendimento da filosofia e da ciência.

Em Heidegger, o termo fenômeno deriva da expressão grega *φαίνεσθαι* [*féneste*], que significa *aparecer, mostrar-se* (MANIATOGLOU, 2004) e, por isso, no pensamento do filósofo *φαινόμενον* [*fenómenon*] é “o que aparece, o que é mostrado” (HEIDEGGER, 1999, 58). Heidegger designa fenômeno pela sua significação positiva, isto é, pelo que é manifesto ou aparente. Segundo o filósofo, deriva daí a expressão *τα φαινόμενα* [*ta fenómena*], que são as coisas mostradas, ou os fenômenos.

É com essa matriz lingüística que o filósofo reescreve e reanima o significado de *fenómenon* – fenômeno – o que se mostra em si mesmo. Para ele “a totalidade do que está à luz do dia ou se pode pôr à luz, o que os gregos

⁶⁸ *Sein und Zeit*. Obra de Martin Heidegger editada em 1927, na qual se estrutura uma ontologia fundamental do *ser* e do *tempo*. Esse tratado, referido pelo filósofo em algum momento como “estranho”, foi dedicado no prefácio a Edmund Husserl “com amizade e veneração” (HEIDEGGER, 1999).

⁶⁹ Segundo Marilena Chauí (1998, p. 239) a ontologia é o estudo filosófico dos “entes tomados como objetos de conhecimento”. Do mesmo modo esclarece que, o ôntico se define por aquilo que o *ente* é em si mesmo em sua estrutura e na sua essência (CHAUI, 1998). Nesse caso, a fenomenologia husserliana ao descrever o fenômeno, o faz apenas no aspecto ôntico ou do *ente*. Por sua vez, ao procurar ultrapassar o significado das coisas pela revelação do *ser-aí*, Heidegger explicita a ontologia do *ser* do *Dasein*, o que avança em relação à fenomenologia husserliana.

⁷⁰ O *Dasein*, de modo geral, pode ser entendido como o homem ou o *ser-no-mundo*.

⁷¹ A referência de Heidegger ao pensamento grego nem sempre é evidente e bem recortada em *Ser e Tempo*. No texto, ora se acusa a tradição grega pela inauguração do esquecimento do *ser*, ora reanima a noção aristotélica de *alétheia* para qualificar sua concepção de fenomenologia.

identificavam algumas vezes, simplesmente como *τα όντα*, [*ta ónta*] (os entes), a totalidade de tudo que é” (HEIDEGGER, 1999, p. 58). De maneira geral, no pensamento heideggeriano, aquilo que se mostra é o *ser* do *ente* focalizado para ser compreendido (NUNES, 2002). Contudo, como bem enfatiza Heidegger, o mostrar-se do *ente* pode dar-se de maneiras variadas “segundo sua via e modo de acesso. Há até a possibilidade de o *ente* se mostrar como aquilo que, em si mesmo, ele não é” (HEIDEGGER, 1999, p. 58). O mostrar-se falso – o que é dissimulado – dessa perspectiva, encobre as coisas e, assim, coloca “uma coisa na frente de outra (deixar e fazer ver) e assim propô-la como algo que ela não é” (HEIDEGGER, 1999, p. 63).

O significado de fenômeno em Husserl adquire o sentido manifestado do objeto da intencionalidade: o que é dado exclusivamente pela consciência e sua propriedade fundamental – a intencionalidade. É o aparecer, o parecer e a aparência dos objetos. Em Heidegger, contrariamente ao se procurar compreender a extensão do sentido de *manifestação*, toma-se o sentido usual que o termo adquire: aparecimento de alguma coisa que se manifesta no organismo de um indivíduo, “e, ao se manifestarem, ‘indicam’ algo que em si mesmo não se mostra. O aparecimento dessas ocorrências, o seu mostrar-se, está ligado a perturbações e distúrbios que em si mesmo não se mostram” (HEIDEGGER, 1999, p. 59). Isso significa que a manifestação de alguma coisa à consciência, tal qual queria Husserl, não diz respeito a um “mostrar a si mesmo, mas de um anunciar-se de algo que não se mostra”. (HEIDEGGER, 1999, p. 59). Toda manifestação em Heidegger é um não mostrar-se que depende do *ser* do *Dasein* para ser anunciada e pré-compreendida. Nesse caso, o *Dasein* “é um *ente* que põe em jogo seu próprio *ser*” (NUNES, 2002, p. 13)

Heidegger, com sua concepção de fenômeno, estabelece uma circularidade no sentido originário do termo: aquilo que se mostra a si mesmo é o que aparece como aparente e o que é desvelado na sua aparência ao mostrar-se. Portanto, os fenômenos no seu aparecer e no seu mostrar-se contínuo em Heidegger, é tudo aquilo que sei e que não sei do mundo, porque o que vemos é o que se desvela sempre parcialmente.

Por sua vez, o sufixo *logia* de fenomenologia, etimologicamente é originário do grego *λόγος* [*logos*], que significa: palavra, razão, definição, conceito, juízo, verbo, discurso (HEIDEGGER, 1999). Tomado como um termo polissêmico,

para o filósofo, λόγος [*logos*] é discurso. Deriva de δηλοῦν [*dilún*] – que é revelar, manifestar, mostrar aquilo de que se trata a palavra. Sendo desvelada numa polifonia-dialógica crítica, a palavra pode significar ‘o que’ das coisas – desse modo, torna-se visível em seu encontro com o *ente*, em seu ser-em-relação.

Heidegger refere-se, também, a função ἀποφαίνεσθαι [*apoféneste*] de toda palavra: a qualidade do que é ἀπόφανους [*apófanus*], ou seja, do que pode ser demonstrado como verdadeiro ou falso. Dessa maneira, para o filósofo, a autêntica palavra é aquela “que retira o que diz daquilo sobre que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que discorre” (HEIDEGGER, 1999, p. 63). Nessas condições o caráter de verdade e não verdade da palavra, ao deixar ver algo, em Heidegger, toma a forma de síntese que, segundo o filósofo, resgata a idéia de união ou conjunto.

Do mesmo modo, por ser o λόγος [*logos*] “um deixar e fazer ver” (HEIDEGGER, 1999, p. 63), ele poderá ser verdadeiro ou falso. Para o primeiro caso, deve-se abandonar o conceito de ἀλήθεια [*alítheia*] – de verdade concebido pela filosofia moderna como concordância. O *ser* verdadeiro do *logos* em Heidegger, é aquele que procura retirar de seu velamento o *ente* do qual se fala no dizer (HEIDEGGER, 1999). Para o filósofo, equivale a dizer que, o fazer e deixar ver o *ente* é deixar e fazer ver algo desvelado. Nesse caso, a verdade transparece, o que, para Heidegger, equivale a descobri-la.

Contudo, é bom lembrar que o significado de verdade entre os gregos, de forma ainda mais inusitada que o λόγος [*logos*] em Heidegger, é αἴσθησις [*éstissis*] – a estesia, a percepção de alguma coisa. A percepção para os gregos é o sentido mais genuíno e puro de acesso ao verdadeiro conhecer. Pela estesia se descobre a genuína simplicidade do conhecer, e com ela, se tem acesso à revelação dos *seres* dos *entes* e, dessa maneira, não há como encobri-los. Pode haver, sim, segundo o pensamento grego, uma percepção incompleta ou até não haver percepção, e com sua ausência ou precariedade, se desconhecer os *seres* dos *entes*, mas jamais encobri-los (HEIDEGGER, 1999). Daí por diante, nos diz Heidegger: “E somente porque a função do λόγος reside num puro deixar e fazer ver, deixar e fazer perceber o ente, é que o λόγος pode significar razão” (HEIDEGGER, 1999, p. 64). Dessa perspectiva, o significado de λόγος em Heidegger, assume, além do sentido de dizer, o de λεγόμενον [*legómenon*] – do que é lido, do que é interpretado e, como

tal, se mostra como um *υποκείμενον* [*hipokímenon*] – aquilo que está debaixo da forma – um sujeito,

isto é, aquilo que toda interpelação e discussão, já está sempre presente como fundo e fundamento, o *λόγος* enquanto *λεγόμενον*⁷² [*hipokímenon*] significa ratio, fundamento. E, por fim, porque enquanto *λεγόμενον* [*legómenon*], o *λόγος* pode também significar o que pode ser interpelado como algo que se tornou visível em sua relação com outra coisa, em seu ‘relacionamento’, por isso o *λόγος* assume a significação de relação e proporção (HEIDEGGER, 1999, p. 64)

Com essa exposição, a fenomenologia em Heidegger se define como uma hermenêutica, para constituir-se em pensamento hermenêutico – possibilidade que transparece no encontro e interseção entre o *fenómenon*, o *λόγος* e o *hipokímenon* – o sujeito. Do mesmo modo, o termo fenomenologia em Heidegger (1999), não evoca, ele mesmo, o objeto e conteúdo de sua pesquisa. Nesse sentido, para o filósofo, a fenomenologia husserliana tem sido, assim, “toda de-monstração (*sic*) de um ente tal como se mostra em si mesmo” (HEIDEGGER, 1999, p. 66). Por isso, sua dificuldade em deixar e fazer ver o que não se mostra.

O que se mantém *velado* ou *encoberto* na ciência e, por isso, *desfigurado*, é o *ser* dos entes. Desse modo, a racionalidade moderna tem sido constituída somente na direção do que é passível de determinação que é o solo seguro dos *entes*. Assim, ao ser encoberto, o *ser* se torna ele mesmo esquecido, “e a questão do *ser* e de seu sentido se ausentam” (HEIDEGGER, 1999, p. 66) da ciência, da pesquisa ou de todo pensamento. Do mesmo modo, o acesso aos *entes* tem como condição e possibilidade o relacionamento e abertura com o *ser*. Dessa maneira, estabelece-se em Heidegger, uma relação de circularidade entre quem pergunta e quem responde, “entre quem interroga o *ente* que somos todos e o *ser* interrogado” (NUNES, 2002, p. 11).⁷³ Daí em diante, seu sentido e conteúdo próprio, segundo o filósofo, é exigência para tornar-se fenômeno: o desvelamento do *ser* dos *entes*.

Para as ciências socioespaciais e ambientais, particularmente a geografia, o desvelamento do *ser* confunde-se freqüentemente com a representação

⁷² *Legómenon*: o que é lido, interpretado.

⁷³ Heidegger escolhe a palavra *Dasein* que significa *ser-aí* para expressar tanto a relação do *ser* com a dimensão humana do homem, como também, a dimensão fundamental do homem – abertura do *ser* do ente enquanto tal. Dessa maneira, nossa existência é o espaço privilegiado para a instauração do *ser*.

dos *entes*. Dessa maneira, nessas ciências torna-se acessível predominantemente um sistema específico de comunicação da razão utilitária moderna. A título de exemplo, referencio os estudos sobre impacto ambiental (EIA) e os relatórios de impacto do meio ambiente (RIMA). A pesquisa ali conduzida, em grande parte, não tem sido cotejada como espaço de interlocução para uma dedução continuada dos saberes para o conhecimento e do conhecimento para os saberes dos *seres* dos *entes* no seu horizonte de facticidade. Mais uma vez, os desvirtuamentos se tornam comuns às exposições das sentenças, tanto do método científico, quanto no fenomenológico, porque se tratam de comunicações esvaziadas do *ser* e de sua condição e, portanto, entulhadas de encobrimentos. Nesse caso, só serão possíveis de alguma demonstração se tornadas “críticas a respeito de si mesmas, num sentido positivo” (HEIDEGGER, 1999, p. 67) para o desvelamento do *ser dos entes*.

Do mesmo modo, as exposições do conceito de fenomenologia em Heidegger, demonstram “que o que ela possui de essencial não é ser uma ‘corrente’ filosófica real. [...] A compreensão da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade” (HEIDEGGER, 1999, p. 69-70) – as possibilidades em que o desvelamento do *ser* se projeta como abertura possível para a exposição crítica da mundaneidade do mundo.

Dessa maneira, o sentido fenomenológico de fenômeno em Heidegger tem, como ponto de partida e chegada, o que constitui o *ser* de um *ente* dado como presença num espaço marcado pela própria finitude do *ser-aí*. Daí deriva a concepção heideggeriana da fenomenologia como ontologia fundamental – via de acesso e modo como se determina legitimamente o que a ontologia é.⁷⁴

Com isso, o *λόγος* [*logos*] que é presença, propicia uma descrição em profundidade, o desvelamento do caráter de *ερμηνεύειν* [*herminévin*] – de ler, de interpretar, de hermenêutica da presença. É o desenvolvimento compreensivo do *ser* se apropriando do desenclausuramento da subjetividade do próprio *ser* que é: “É na presença que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do *ser*” (HEIDEGGER, 1999, p. 70). Interpretar, nesse sentido, “não é tomar conhecimento do compreendido, mas desenvolver as suas possibilidades

⁷⁴ A formulação heideggeriana do *ser* encontra-se sustentada numa circularidade em que o limite da experiência de *ser* é a experiência da abertura que não se esgota no horizonte das novas possibilidades de *ser*, fundo sobre o qual deve mover o novo espírito científico.

projetadas pela compreensão” (HEIDEGGER, 1999, p. 148) – hermenêutica fenomenológica.

Ao estabelecer a concepção da fenomenologia como hermenêutica, Martin Heidegger estabelece uma via possível de acesso à renovação da fenomenologia. Redireciona sua trajetória como um autêntico *constructum*. O filósofo captura, no princípio da presença do *ser* do *ente* e seu desvelamento como *ser-aí* [*ser-no-mundo*], a constituição do *ser* do homem, da mulher, da criança, do idoso, do adulto, de uma cidade, de uma comunidade rural, de um conjunto paisagístico, entre outras possibilidades geográficas, enfim, a humanidade como realização para sua criticidade.

Por sua vez, o *ser-no-mundo* não significa, em Heidegger, contato com todas as coisas que constituem o mundo, mas estar familiarizado com uma totalidade de sentido que é um conjunto de dados espaço-temporalmente situados e significados. Os saberes que se quer desvelar, compartilhar, criticar e recriar, a partir daí, se dará no encontro do *ser-aí* [*ser-no-mundo*] no interior de um projeto, na medida, em que se almeja aprofundar uma realidade observada e/ou descrita (VATTIMO, (1987, 1998). Essa familiaridade preliminar com o mundo, que deve ser identificada com a própria existência do *ser-aí*, é uma compreensão ou pré-compreensão do *ser-no-mundo* – referência originária para uma ciência que se quer reencantada e emancipatória.

Nesse sentido, penso que, Heidegger abre as portas para a constituição de uma hermenêutica que assinala, para além da descrição proposta em Husserl, a reflexão compreensiva, crítica e criadora dos indivíduos-sujeitos dos saberes, pelo exame dos significados e sentidos mais profundos atribuídos aos fenômenos pelos *seres* dos *entes*, tendo-se como meta um conhecimento de abertura para todo projeto que se quer mais autêntico.

Para tanto, aponta-se a valorização das experiências e dos horizontes de expectativas dos indivíduos-sujeito como factíveis à constituição de sua autonomia emancipatória. Nesse fazer científico, a ciência e a filosofia são partes integrantes para uma articulada abertura da razão que, “simbolizam tão somente um outro saber, que não será mais chamado de logos, mas de sabedoria” (LADRIÈRE, 1978, p. 61).

À hermenêutica geográfica caberá justamente perguntar aos indivíduos-sujeito dos saberes sobre os seus fenômenos, procurando estabelecer alguns limites

ao que a ciência moderna pretendeu impor como cognoscível. Afinal, “apesar de seu inegável conservadorismo, o conhecimento do senso comum” entre outras formas de conhecimento, “não deixa de ter uma dimensão utópica e libertadora pela sua capacidade para incorporar outros tipos de conhecimento” (SANTOS, 2000, p. 248). Os fenômenos geográficos a partir daí, porque desvelados e descobertos pelo *ser* do *ente*, admitem construir e reconstruir conhecimentos dialógico-polifônicos descritivos, interpretativos, compreensivos, explicativos, críticos, interativos, criativos, entre outros, de tal maneira que os saberes daí advindos possam ser capazes de ações e interpretações afirmativas, que vislumbrem um conhecimento crítico do mundo e para o mundo, o fundo no qual o *ser* se movimenta enquanto presença: grafias emancipatória.

3 – DO HUMANISMO DA GEOGRAFIA HUMANÍSTICA: TRAJETÓRIAS E PERSPECTIVAS

*Quando o português chegou
debaixo duma bruta chuva
vestiu o índio.
Que pena!
Fosse uma manhã de sol
O índio tinha despido
O português*
(Oswald de Andrade - Erro de português)

É sob a orientação epistemológica da ciência moderna e das linguagens da modernidade que surgem e se formalizam as ciências socioespaciais e ambientais, dentre elas, a geografia. No passado, desde a constituição da razão moderna e sua inserção nas ciências socioespaciais e ambientais, pensávamos a geografia como um conhecimento epistemologicamente resolvido, constituído por uma diversidade socioespacial e ambiental. Dificilmente, contudo, as ciências originárias da lógica fragmentária moderna dão conta de organizar e sistematizar o conjunto de saberes constituído por elementos tão heterogêneos quanto os geográficos. Dessa concepção, segundo Ruy Moreira (2006), a geografia, durante um longo tempo, “retira da própria percepção imediata os elementos da fórmula para ela ordenadora do mundo circundante: o esquema N-H-E (natureza, homem e economia). E o estabelece [...] como modelo teórico que, ao mesmo tempo que é de classificação, é também conceitual” (MOREIRA, 2006, p. 9). Fundamenta-se, por um longo período, uma geografia suportada por leis, modelos e especializações.⁷⁵

A modificação paulatina dessa orientação tem implicado na ciência geográfica e seu movimento, a abertura epistemológica que deve caber a toda

⁷⁵ O período de ouro da idade moderna da geografia é correlato à sua inserção no século XIX como disciplina acadêmica. Vai até, aproximadamente, a Segunda Guerra Mundial. É constituído principalmente pelos registros das explorações geográficas que, inclusive durante as primeiras décadas do século XX, se mantêm fortalecidas sob a tríade da divulgação da natureza, do homem e da economia. Pode-se dizer que, nas explorações geográficas, encontra-se formalizado um programa privado de pesquisa, que é financiado pelas sociedades geográficas e agentes filantrópicos com fins mercantis. O resultado das expedições com o avanço das tecnologias de viagem, dos registros fotográficos e dos mapeamentos, acrescidos do conhecimento disponível, proporcionava a coleta, a classificação e a disseminação da informação da natureza, do homem e da economia grande popularidade (JOHNSTON, 1986). Concomitantemente, o desenvolvimento do determinismo ambiental e, em seguida, do possibilismo geográfico nas universidades constituiu a primeira grande tentativa, na geografia, de “procurar explicações para os padrões de ocupação humana na superfície terrestre” [vale dizer, do homem, da natureza e da economia] (JOHNSTON, 1986, p. 60).

ciência. Do mesmo modo, contemporaneamente, na geografia, começa-se a compreender que, na relação que se estabelece entre/com os sistemas filosóficos, é que surgem ou podem surgir as novas orientações teórico-filosóficas e, até mesmo, paradigmáticas, sobretudo quando naqueles sistemas se pode absorver o princípio da complexidade como o fundo no qual se movimentam os eventos e saberes geográficos no/do mundo.

Especialmente, desde os anos sessenta do século XX, a história do pensamento geográfico tem tomado para si uma inquietação progressiva em torno da reflexão sobre o que é ciência, seu fundamento e sua expressão. É notória, naquele momento, a constatação de uma crítica crescente para com os rumos tomados pela ciência geográfica, principalmente no campo da sua aplicabilidade.

As orientações da ciência normal,⁷⁶ vertente do pensamento científico que tem se projetado como paradigma-referência das ciências socioespaciais e ambientais, receberam naqueles anos a crítica mais radical, pelo uso exacerbado das linguagens modelares e dos recursos tecnológicos para se alcançar a objetividade do rigor na representação e análise dos fatos socioespaciais, ambientais, econômicos, particularmente aqueles afeitos à geografia. Do mesmo modo, a denúncia da aliança histórica da geografia com a concepção de conhecimento e verdade em conformidade com a ciência normal ressaltava, pela crítica, o caráter convencional e limitado do conhecimento científico geográfico e seu intento de tornar-se parceiro do poder-saber absoluto estabelecido na episteme da razão moderna.

Se, por um lado, tal postura corroborava o aprimoramento técnico-científico naquelas ciências, por outro, as distanciava profundamente do mundo dos homens, uma vez que reduzia os seres à mera condição de coisa. Não obstante, já se indicava pela crítica, que a ciência moderna e seu fundamento “na busca da objetividade, quanto mais expande seus limites, mais reduz o universo da crítica e da criatividade” (HISSA, 2002, p. 28). De fato, para o geógrafo espanhol Horacio Capel (1981), os cientistas-pesquisadores das ciências socioespaciais e ambientais, de maneira ampla, começavam a se dar conta, naquele momento, “sobre o que

⁷⁶O neopositivismo tem se apresentado às ciências como um arcabouço teórico-filosófico que constitui um discurso e um método para a objetividade. O método científico daí derivado pretende sua validação extensiva a todos os campos da reflexão e da atividade científica, pretensão essa que, na atualidade, tem sido fortemente questionada pelo movimento epistemológico mais recente da história da ciência.

representa a ciência e a tecnologia moderna e a relação que guardam com os valores fundamentais da vida humana” (CAPEL, 1981, p. 407)⁷⁷ (Tradução da autora). Tem início ali, particularmente na geografia, o descortinar de

um conflito latente entre a racionalidade da ciência moderna e os valores da vida humana, à medida que se toma consciência da natureza essencialmente social do processo atual de investigação científica, e a necessidade de dirigir essa investigação rumo a fins socialmente significativos (CAPEL, 1981, p. 407).⁷⁸ (Tradução da autora)

Dentro desse ambiente de crítica surgem iniciativas para uma revisão do pensamento socioespacial e ambiental. Na geografia, a concepção radical⁷⁹ fazia-se presente pela crítica acirrada ao modelo econômico capitalista e seus paradoxos. Desde então, estabeleceu-se com essa geografia uma importante aproximação da ciência geográfica com as questões concernentes à sociedade (SUERTEGARAY, 2002). Por outro lado, certo segmento da comunidade acadêmica, constituído pelos geógrafos que se autodenominaram humanísticos,⁸⁰ procurou fazer uma outra crítica à geografia neopositivista,⁸¹ apostando na diversidade e na significação dos lugares pelos indivíduos. Os lugares na geografia humanística são referenciados pela proximidade dos eventos de natureza geográfica, mais visíveis aos olhos do observador-pesquisador, portanto, “lugares feitos do mundo” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 12). Descortina-se ali uma perspectiva para o entendimento científico-geográfico dos modos e das possibilidades como vivem os indivíduos e sujeitos nos seus espaços cotidianos, numa tentativa de ampliação da compreensão íntima do mundo, pois, “não seria exatamente a leitura do mundo um dos instrumentos de transformação do mesmo?” (HISSA, 2002, p. 26).

O estabelecimento e sistematização do horizonte humanista para se aproximar dos homens, das mulheres, das crianças, dos adolescentes e idosos, na

⁷⁷ “sobre lo que representa la ciencia y la tecnologia moderna y la relación que guardan con los valores fundamentales de la vida humana”.

⁷⁸ “un conflicto latente entre la racionalidad de la ciencia moderna y los valores de la vida humana, a la vez que se toma conciencia de la naturaleza esencialmente social del proceso actual de investigación científica, y de la necesidad de dirigir dicha investigación hacia fines socialmente significativos”.

⁷⁹ Segundo Dirce Maria Antunes Suertegaray (2002), essa vertente do pensamento geográfico é formalizada, no Brasil, no ano de 1978, no Encontro Nacional de Geógrafos em Fortaleza (CE).

⁸⁰ É importante ressaltar que o pensamento e a *práxis* do humanismo na geografia não é uma prerrogativa da corrente humanística.

⁸¹ O campo de pesquisa do neopositivismo na geografia passou a ser denominado, desde os anos sessenta do século XX, *geografia teórica e/ou quantitativa*.

sua condição humana e diversidade geográfica, têm, portanto, atravessado mais intensamente as ciências socioespaciais e ambientais, especialmente a geografia, desde as últimas décadas do século XX. A geografia radical, por exemplo, se compromete na atualidade com uma leitura pós-estruturalista de mundo, com ênfase na dialética para se pensar as novas formas de relação das estruturas de poder na sociedade, no espaço e no Estado, entre outras; a geografia humanística, por sua vez, tem reunido um número bastante expressivo de orientações teórico-filosóficas em pesquisas desenvolvidas por geógrafos, urbanistas, ecólogos, sociólogos, entre outros (AMORIM, 1999). As mais recorrentes têm sido possivelmente, a fenomenologia e a percepção, a cognição, a axiologia, a gestalt, a semiologia, a comunicação, o existencialismo e o behaviorismo. Mais recentemente, fazem-se presentes também os estudos das representações espaciais, que tratam da relação dos indivíduos com o vivido, cuja influência perpassa o seu modo de pensar, “de agir, sua linguagem tanto no aspecto racional como no imaginário, seguidas por discursos que incorporam ao longo da vida” (KOZEL, 2002, p. 221).

Deve-se ressaltar, também, que a geografia humanística traz implicitamente um número significativo de superposições e intersecções nas abordagens e orientações do humanismo a que faz referência (AMORIM, 1999). A fenomenologia da percepção e das representações tem se colocado, talvez, como uma das tendências filosóficas mais significativas, em grande parte dos trabalhos desenvolvidos na atualidade, daquela geografia. Do mesmo modo, tem sido uma prerrogativa da geografia humanística, de modo geral, procurar evidenciar que

as abordagens científicas usadas no estudo do homem tendem a minimizar os papéis da percepção e do conhecimento humanos; o contraponto que a geografia humanística propõe é, principalmente, a compreensão de como as atividades e fenômenos geográficos podem revelar a qualidade da percepção humana (SILVEIRA; UEDA, 1995, p. 52).

A geografia humanística tem procurado enfatizar, também, as atitudes, os valores, os comportamentos e representações que tomam como referência “o papel do indivíduo na construção do seu mundo cotidiano” (SILVEIRA; UEDA, 1995, p. 47).

A diversidade do horizonte humanista da geografia humanística, como bem esclarece Paulo César Gomes (1996), segue, portanto, a direção dominante da

ciência contemporânea, que é essa constituição plural do conhecimento. Faz desse encontro uma extensão que impulsiona (ou pelo menos deveria impulsionar) a dinâmica própria das ciências, particularmente a geografia, uma vez que nela se constituem o anúncio (contrariamente ao que pretende a objetividade científica moderna) do valor do saber universal, para se estabelecer o encontro com a percepção, a criatividade, a crítica, a interpretação (HISSA, 2002) e, sobretudo, a transformação, especialmente a que se dá nos contextos geográficos. De maneira geral, o humanismo mais atual das ciências socioespaciais e ambientais, particularmente o que embasa a geografia humanística, encontra-se fundado numa visão socioantropológica do saber de que só existe conhecimento – particularmente o científico – se se considerar o homem na sua humanidade. A geografia humanística, dessa maneira, tem se projetado como

um movimento que valoriza os aspectos humanos – alguns a denominam antropocêntrica – naquilo que tem de mais especificamente “humano”, quer dizer, os significados, valores, objetivos e propósitos das ações humanas. Como reação ao que considera um enfoque objetivo, abstrato, mecanicista e determinista do homem, a geografia humanista propõe um enfoque compreensivo, que permita o conhecimento empático através da experiência vital concreta (CAPEL, 1981, p. 442).⁸² (Tradução da autora)

Do mesmo modo, lembramos que da ciência moderna herdamos muitos dos procedimentos considerados científicos, os quais a geografia ainda se referencia fortemente. Em Heidegger,⁸³ por exemplo, se faz o apontamento do estreito laço entre a metafísica, que se produz e reproduz em cada época, e os antagonismos que se estabelecem nas ausências e apagam a natureza do homem, sua imagem, enfim, seu ideal de humanização, “incapaz de fazer justiça às verdadeiras possibilidades humanas” (VILLA, 2000, p. 389). Daí a necessidade de se pensar novas grafias para a ciência e, conseqüentemente, para a geografia.

Mário de Andrade em algum lugar de sua obra nos convida a fazer uso da metáfora do bodoque, e que a meu ver, cabe perfeitamente para a geografia na sua vertente humanística. Diz o poeta, que todo impulso para frente necessita de um

⁸²“un movimiento que destaca los aspectos humanos – antropocéntrica la denominan algunos – en lo que tienen de más específicamente ‘humano’, es decir, los significados, valores, objetivos y propósitos de las acciones humanas. Como reacción a lo que se considera un enfoque objetivo, abstrato, mecanicista y determinista del hombre, la geografía humanista propone un enfoque comprensivo, que permita el conocimiento empático a través de la experiencia vital concreta”.

⁸³ Aqui me refiro basicamente ao Heidegger da *Carta sobre o humanismo* (1947).

empuxo para trás. A questão que se coloca, portanto, prioritariamente é compreender se a ênfase dada ao papel assertivo dos indivíduos e sujeitos pela geografia humanística de base fenomenológica, na apreensão dos espaços geográficos cotidianos, tem se constituído contrariamente às orientações da ciência moderna e seu padrão convencional. Do mesmo modo, pergunto: as percepções e representações dos indivíduos podem ser tomadas como uma maneira apropriada de se referenciar o conhecimento científico, particularmente o geográfico?

Para os propósitos desta tese, faço uma reflexão sobre o sistema filosófico que se encontra mais presentificado na geografia humanística, que é a fenomenologia no seu encontro com as percepções e representações do espaço geográfico. A ênfase dada à fenomenologia vem da necessidade de compreendê-la melhor no contexto da ciência geográfica, dada sua presença significativa (tanto numérica quanto qualitativamente) em trabalhos cada vez mais expressivos na pesquisa geográfica humanística, particularmente, a brasileira.⁸⁴

3.1 – *Geografia humanística: convergências e divergências*

Nota-se que, desde o início dos anos 1970, quando se deflagrou na Inglaterra, Estados Unidos e Canadá o movimento constituinte da geografia humanística,⁸⁵ tem sido corroborada a ênfase em torno da “necessidade de apreender quanto ao novo conteúdo da relação homem-meio ambiente, seu significado, suas contradições” (SILVEIRA; UEDA, 1995, p. 47). Nesse sentido, são evidenciados, pela geografia humanística, os propósitos mais atuais da ciência que são, por um lado, a emersão da inter-relação do homem com a natureza, do homem com o meio ambiente, do homem com a sociedade, que é algo sempre dimensionado nesta geografia pelos lugares e sua complexidade. Do mesmo modo, tem-se procurado enfatizar os saberes cotidianos voltados para a constituição de um

⁸⁴No Brasil, já no final dos anos sessenta e correr dos anos setenta e oitenta do século XX, o principal grupo de pesquisa em geografia humanística da percepção ambiental encontrava-se na UNESP de Rio Claro. Atualmente, pode-se constatar, em nível nacional, uma dispersão geográfica significativa dos praticantes e pesquisadores dessa geografia. A pesquisa humanística e suas mais diversas temáticas têm sido desenvolvidas tanto nas universidades, quanto em órgãos públicos e privados, o que, mais uma vez, denota o fortalecimento dessa vertente no pensamento geográfico.

⁸⁵A título de exemplo, vale lembrar a contribuição de Anne Buttimer, de David Lowenthal, de Edward Relph, de Yi-Fu Tuan, de M. S. Samuels, de D. Ley, entre outros.

conhecimento científico que valoriza a proximidade com os aspectos da vida e do viver.

A geografia humanística se constitui em um movimento epistemológico da geografia que se vincula à necessidade de se buscar o significado mais integral dos fenômenos socioespaciais e ambientais caracteristicamente geográficos, numa tentativa de minimizar os cânones da relação sujeito-objeto e sua dualidade, concebida desde a orientação moderna da razão científica. Além disso, pode-se dizer que essa vertente da geografia aproxima-se muito mais do domínio daquilo que é móbil, do intermitente, do impreciso e aproximativo, do que, possivelmente, outras formulações do pensamento e da *práxis* geográfica, daí, talvez a sua maior riqueza.

O uso da fenomenologia e do método fenomenológico, na geografia humanística, tem sido recorrente. Nesse caso, as descrições dos fenômenos geográficos são organizadas através das exposições das percepções e representações dos indivíduos, o que caracteriza, de maneira ampla, os aspectos fenomenais da vida a partir, sobretudo do conceito de mundo vivido e de intersubjetividade. Não obstante, na atualidade geográfica, decorrente talvez das numerosas críticas recebidas desde a constituição da geografia radical, perduram ainda muitas indagações teórico-conceituais e metodológicas na geografia humanística, o que se procura responder dentro do movimento próprio que constitui toda ciência.⁸⁶ Uma das indagações diz respeito à maneira como tem sido concebido o conhecimento na geografia humanística. A adoção do conhecimento sensível, referenciado pelas percepções e representações dos indivíduos e/ou sujeitos do senso comum, tem sido, certamente, uma das maiores características dessa geografia e, por conseguinte, de sua crítica. Uma primeira questão que surge, portanto, é compreender como se constitui a percepção e se, com ela, é possível referenciar através dos saberes a constituição de um conhecimento científico que se almeja emancipatório nos indivíduos e na sociedade nesta vertente da geografia.

Não se pretende, aqui, realizar um corpo conclusivo de reflexão e crítica a respeito da geografia humanística e sua orientação fenomenológica. Contudo, parece-me interessante desenvolver esse raciocínio iniciando esta exposição pela conotação do que se entende por percepção, tomando-se como ponto de partida as

⁸⁶ Uma das possibilidades é a retomada das discussões que sustentam as bases filosóficas do conhecimento humanístico geográfico, especialmente na fenomenologia.

concepções filosófico-empirista⁸⁷ e mentalista,⁸⁸ para se alcançar uma concepção mais atual, que é exposta pelo biólogo Humberto Maturana (1997).⁸⁹ Em seguida, pretendo relacionar a percepção e a representação com a fenomenologia.

A conotação do que se entende por percepção tem sido um longo debate entre filósofos, psicólogos, neurologistas, biólogos, e geógrafos, entre outros estudiosos. Uma primeira corrente, que procura explicar a percepção, enfatiza que o conhecimento depende das coisas externas do ambiente (objetos, odores, cores, temperaturas, paisagens, entre outras coisas), e dos estímulos captados por nossos sentidos que são os responsáveis para que aquelas coisas cheguem até nós. Nesse caso, os estímulos externos atuam no sistema neurofisiológico que, por sua vez, elabora a informação e estabelece uma re-apresentação da coisa que se constitui. Através do sistema nervoso central se emite, então, uma sensação ou uma percepção daquilo que nos estimulou inicialmente. Esclarece-nos Marilena de Souza Chaui (1998) que, no empirismo, as sensações são independentes umas “das outras e cabe à percepção unificá-las e organizá-las numa síntese” (CHAUÍ, 1998, p. 120). Por outro lado, para os adeptos do mentalismo, tal qual Husserl, tanto a sensação quanto a percepção dependem de um indivíduo ou sujeito para constituírem o conhecimento:

Nesse caso, o sujeito é ativo e a coisa externa é passiva, ou seja, sentir e perceber são fenômenos que dependem da capacidade do sujeito para [buscar e] decompor um objeto em suas qualidades simples (a sensação) e de recompor o objeto como um todo, dando-lhe organização e interpretação (a percepção) (CHAUÍ, 1998, p. 120).

A passagem da sensação para a percepção é, nesse caso, processada por um ato cognitivo: depende do nosso entendimento, da nossa compreensão (CHAUÍ, 1998).

⁸⁷ Originário no século XVIII, o empirismo é uma orientação filosófica presente ainda nos dias atuais em várias ciências. Procura, de maneira geral, “ligar o conhecimento à experiência. A experiência é concebida como os conteúdos sensoriais da consciência ou como qualquer coisa que se exprime numa determinada classe designada de afirmações numa verdade que possa ser verificada pelo uso dos sentidos” (BLACKBURN, 1997, p. 115).

⁸⁸ Doutrina da filosofia constituída também no século XVIII, em que se afirma a redutibilidade de todas as coisas à razão, mesmo fatos considerados irreduzíveis, como os sentimentos, a vontade e a percepção, entre outros.

⁸⁹ Procurarei, sempre que possível, aproximar as definições e/ou exposições do pensamento do biólogo a uma linguagem mais adequada para a compreensão socioespacial e/ou ambiental da percepção. Por exemplo, quando Maturana se referir a um *organismo*, substituirei este termo por *indivíduo*.

Essas abordagens sobre a percepção revelam, mútua e implicitamente, a posição epistemológica fragmentada que assumem, desde a ciência moderna, e a conotação que explicitam de mundo e de vida. Antoine S. Bailly (1979), por sua vez, propõe para a geografia um modelo ascendente com sucessivas filtragens para explicar o processo de constituição da percepção. Para ele é preciso haver inicialmente um *mundo real vivido* que é formado por tudo que nos cerca – meio ambiente, tecnologias, paisagens e contextos socioeconômicos os mais variados. As informações recebidas são parcialmente processadas através dos *filtros sensoriais* (os da visão, da audição, da emoção e da sensação) em função de *fatores individuais* – os da memória, os fatores psicológicos, os culturais, os sociais, os econômicos, os históricos, entre outros. Forma-se então, uma *imagem mental* daquilo que se percebeu. Através dos *códigos de comunicações* as imagens mentais são novamente filtradas e processadas para a constituição daquilo que expressa a realidade que cada um de nós é capaz de comunicar. Contudo, transparece nesse modelo uma clivagem operativa na constituição do processo humano de perceber, que mais uma vez, anuncia a sua fragmentação em relação ao próprio ato de perceber.

Em Humberto Maturana (1997) encontra-se uma outra concepção, que avança na compreensão do que seja a percepção do meio e sua constituição. Para ele, as conotações expostas anteriormente, particularmente a empirista e a mentalista, se sustentam apenas pela “regularidade de conduta exibida pelo [...] [indivíduo] em seu operar em correspondência estrutural com o meio, e que o observador aponta como se distinguisse um objeto, ao associá-la à circunstância ambiental que a desencadeou” (MATURANA, 1997, p. 71). Essa é, a meu ver, em grande medida, a postura teórico-metodológica adotada pela geografia humanística, sustentada pela fenomenologia.

Contrariamente, para Maturana (1997), devemos nos dar conta de que existe uma correspondência estrutural (que é biológica, histórica, socioambiental, socioespacial, emocional, estética, cognitiva, econômica, para citar algumas delas) entre os indivíduos e o meio, só que essa correspondência não é o resultado de uma determinação do mundo exterior aos indivíduos ou do mundo interior dos indivíduos quanto aos objetos externos, como pretende a fenomenologia. Antes, consiste numa configuração e representação que os indivíduos fazem dos objetos percebidos. Isto quer dizer que, para o pensador-biólogo, o “estudo dos fenômenos perceptivos como

fenômenos cognitivos [em correspondência] é, portanto, o estudo de distintos momentos recorrentes do fluir estrutural do [...] [indivíduo] acoplado ao fluir estrutural do meio, como momentos de uma história de interações [e das interações da história] que implica na conservação da correspondência estrutural entre [...] [indivíduo] e meio” (MATURANA, 1997, p. 72). A percepção, portanto, não é a absoluta expressão dos estímulos recebidos no sistema nervoso central ou o processamento de informações recebidas e filtradas por fatores sensoriais e/ou individuais; antes, é uma extensão e uma expansão da historicidade de interações em correspondência acopladas no/pelo indivíduo-sujeito, no/pelo meio e vice-versa.

As coisas e objetos percebidos têm sido concebidos pela razão moderna como um conhecimento precário, por isso, um pré-conhecimento. De modo geral, a ciência só reconhece as coisas percebidas se é feita pela “configuração que o observador [pesquisador] faz de objetos perceptivos, mediante a distinção de cortes operacionais na conduta do [...] [indivíduo], ao descrever as interações desse [...] [indivíduo] no fluir de sua correspondência estrutural no meio” (MATURANA, 1997, p. 72). Contudo, se a percepção desde a concepção de Maturana (1997) se estabelece pelas interações perceptivas entre indivíduos e meio, e vice-versa, num processo cognitivo em que transparece a complexidade, a tônica da exposição anterior revela, sobretudo, uma confirmação da percepção para um determinado conhecimento, que se constitui principalmente no pressuposto da razão moderna. Do mesmo modo e ao mesmo tempo, a percepção que é tomada quase sempre como um pré-conhecimento, ao se constituir para o pesquisador-observador do conhecimento científico, acontece porque este seleciona as possíveis interações nas quais tem interesse. Estabelece ali, a mais pura relação de intencionalidade para a constituição de um conhecimento determinado por aquela razão.⁹⁰

Tudo indica, contudo, que em Maturana (1997) pode-se apropriar com mais acuidade da noção de percepção para uma representação do mundo da vida, e não exclusivamente de um mundo vivido percebido pela intencionalidade das

⁹⁰ Em Husserl, a intencionalidade é a consciência de algo; aquilo que informa o indivíduo da existência do outro como fenômeno. Não é uma interação, é apenas uma ligação entre a atividade mental do eu e o fenômeno (RIBEIRO, 2003). Em Maurice Merleau-Ponty, a intencionalidade é igualmente uma ligação enquanto nexos originários da experiência perceptiva, não é a percepção propriamente. A percepção, para esse filósofo, é compreendida como “fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo [...] é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6). A concepção de intencionalidade, herdada de Husserl em Merleau-Ponty, guarda ainda um lastro com o pensamento moderno que é explicitado no pressuposto da intencionalidade.

consciências. A noção de interações perceptivas desenvolvidas pelo biólogo promove e avança mais consistentemente para uma concepção de percepção que alcança e representa o mundo da vida, mas, de maneira alguma poderá por si só constituir um nível emancipatório para o saber-conhecer e/ou o conhecer-saber. Portanto, a percepção, embora pré-compreensiva, não deve ser tomada exclusivamente como um saber ilusório e irracional, pois dispõe de saberes e de razões que se expõem pelas interações cognitivas, emocionais, históricas, socioespaciais, culturais, entre outras, de conduta dos indivíduos e objetos percebidos concomitantemente. Do mesmo modo, o saber-conhecimento que se constituem no/pelo processo perceptivo, deve ser tomado com limites assim como todo conhecimento – trata-se de uma referência para a configuração e/ou representação de um saber para a obtenção de dados primários, de narrativas, de memórias, entre outros saberes para a constituição de um saber-conhecimento e conhecimento-saber que se pretende emancipatório.

O que acontece, então, na *práxis* da geografia humanística, quando formula as experiências perceptivas dos indivíduos? Uma aproximação a essa questão se dá no fulcro da fenomenologia – nela se estabelece a explicação da percepção que a sustenta. No momento da organização das percepções dos indivíduos, o que se dá efetivamente através das re-apresentações do mundo vivido, se descreve as estruturas da percepção da realidade percebida. Nesse momento, impõe-se um distanciamento operacional entre o pesquisador (professor, técnico, estudante, observador) e os objetos percebidos pelos indivíduos pesquisados: mais uma vez, quem descreve e explica aquela realidade na fenomenologia é o pesquisador que, dessa perspectiva, se torna um meio exterior. Nessa estrutura, anulam-se possibilidades em que o pesquisador-observador

possa conhecer essa realidade como resultado de suas interações [...], ainda que apenas de maneira deformada ou parcial; e que as categorias descritivas que utilizamos em nosso discurso explicativo, tais como objetos, relações, estrutura [entre outras] pertencem [também] a essa tal realidade, e não apenas ao que o observador faz ou diz (MATURANA, 1997, p. 68).

Do mesmo modo, os objetos percebidos se revelam pela fenomenologia da percepção como uma realidade contingente, que está aí: cabe ao pesquisador acolhê-las nas circunstâncias já dadas e nas interações das percepções dos objetos

percebidos. Ali, não se realiza a sua extensão e expansão como necessidade de expressão, de ação, e de transformação crítica do mundo e da vida. Tudo indica, portanto, que o principal aforismo adotado na geografia humanística se apóia na máxima de que o saber que é descrito é a realidade, porque descrito pela autoridade de um pesquisador-cientista, de um professor, de um técnico, ou de um observador autorizado. Chama atenção, também, o fato de que a geografia humanística, ao se fixar na descrição dos fenômenos vividos dos indivíduos, toma-os como significado único do sentido. Nesse caso, a referência ao conhecimento do único, a meu ver, repete a mesma lógica moderna de se fazer ciência, o que distorce nesse fazer geográfico, a dimensão da complexidade e da crítica socioespacial, cultural e ambiental.

Transparece ali, portanto, um opaco exercício na representação dos saberes, para o alcance emancipatório dos indivíduos-sujeito, vale dizer, de sua autonomia e crítica em relação àqueles saberes para sua reconstrução e/ou reorientação libertadora. Do mesmo modo, a freqüente ausência da tensão e do conflito, bastante presente nas pesquisas da geografia humanística, é um prenúncio do domínio de um conhecimento homofônico e, por conseguinte, o encobrimento da complexidade que movimenta e transforma o mundo e sua realidade. Dessa maneira, a geografia humanística, ao se apoiar sobre os aspectos teórico-conceituais da fenomenologia da percepção, através dos sentimentos de pertencimento, afeição e/ou rejeição dos indivíduos e seus lugares, assume, segundo Paul Claval (2004), uma natureza sumariamente sentimental do espaço geográfico. O geógrafo francês esclarece esse lado romântico e, ao mesmo tempo, conformado para o qual tende a geografia humanística ao descrever a realidade, derivando-se, daí, o risco de uma perigosa neutralidade do pesquisador-cientista, técnico, e/ou professor-observador ao se produzir essa geografia. Contudo, para o mesmo autor:

É bom que os que a praticam descubram o mundo com um olhar ingênuo e que sejam capazes de surpreenderem-se e de ficarem maravilhados; porém será que não devem, a um certo momento, ter atitudes menos ingênuas, mais críticas? É a reação de muitos: temem que a moda do espaço vivido desacredite a geografia (CLAVAL, 2004, p. 27).

Milton Santos (1986) assevera também que a geografia humanística de base fenomenológica teria, portanto, se apoiado de forma exagerada na descrição do senso comum. De fato, parece ser razoável admitir que essa geografia não conseguiu estabelecer um diálogo integrado e crítico com o saber do senso comum e demais saberes, de modo a poder revelar pela coisa revelada o descobrimento das contradições, das tensões, e, pela via do deslocamento das razões percebidas, avançar na direção de um outro saber – nesse caso, necessariamente emancipatório.

Do mesmo modo, há trinta anos ou mais, escrevia Anne Buttimer, uma das personagens precursoras da geografia humanística: “O geógrafo humanístico, afinado com as vozes do cientista e do filósofo, não pode dar-se ao luxo de ignorar qualquer coisa que possa lançar luz nas complexidades do relacionamento do homem com a terra.” (BUTTIMER, 1982, p. 166). Da significativa reflexão, contudo, transparece o lado paradoxal da geografia humanística de base fenomenológica: ao se preocupar com a relação homem-meio ambiente, essa geografia apela para o conhecimento científico de um geógrafo-fenomenólogo, que produz no empreendimento do cientista-pesquisador que é o conhecimento geográfico permeado por um descompasso entre o *eu que sabe* porque se volta para a observação e reprodução minuciosa daquela realidade concebida pela redução das evidências das percepções de um *outro eu* (os indivíduos das percepções) que não se realiza como indivíduo-sujeito através daquelas percepções.

Nessa condição, o pesquisador-observador, o professor, ou o técnico que expõe a descrição da realidade geográfica num projeto humanístico fenomenológico, se coloca na geografia como protagonista daquele projeto que se faz, muitas vezes, coisa dominada. Mesmo que se proceda a uma descrição fenomenológica impecável e, supostamente, profunda da realidade, não passará ela de um encontro do real e da realidade consigo mesmo, pois, nas intenções filosóficas da fenomenologia, reafirma-se seu arcabouço original – a vivência de um eu e sua consciência intencional das coisas. Portanto, a fenomenologia e seu propósito descritivo falam de realidades tais como são em si mesmas e, por conseguinte, esvaziadas dos sentidos e significados mais profundos e, às vezes, contraditórios em si mesmos daquelas realidades, porque somente consegue conhecer delas poucas de suas propriedades relacionais.

O conhecimento científico socioespacial, ambiental e geográfico, nesse caso, torna-se apenas mais uma adequação do objeto percebido para o conhecimento técnico-científico: presentificação de uma metafísica fenomenológica. O ofício do pesquisador da geografia humanística de base fenomenológica torna-se, assim, esvaziado de um valor social mais expressivo, para “apreender os entrelaçamentos particulares do ser e do conhecimento [...] através do devir próprio do indivíduo [...] em uma situação e logos” (GADAMER, 2003, p. 13), para um saber-conhecimento e um conhecimento-saber críticos, políticos e, por conseguinte, emancipatórios. Impõem-se à fenomenologia da percepção e sua *práxis* socioespacial e ambiental, junto à geografia humanística, as vestes do fundamento da ciência moderna, mesmo que possam ser assinaladas, aqui e/ou ali, experiências que procuram avançar.⁹¹

O método descritivo fenomenológico, tão em voga nas *práxis* das ciências socioespaciais e ambientais, particularmente na geografia humanística, é, dessa perspectiva, o abafamento do indivíduo-sujeito cidadão que é, à medida que o núcleo central das problematizações da subjetividade social e da produção do espaço que descreve permanecem intocados ou apenas descritos na sua superficialidade, sem um propósito mais rigoroso para enfrentar as contradições que possam surgir. O coletivo de indivíduos e suas percepções em projetos dessa natureza colocam-se como passivos em relação aos saberes que sabem e que, somente os donos do poder-conhecer científico moderno (pesquisadores, professores, técnicos, políticos, entre outros) são capazes de organizar e, portanto, preencher (HERNÁEZ, 2006). São, nesse caso, quase sempre representantes de um conhecimento instituído, onde cabem as universidades, os órgãos públicos e/ou privados, entre outros, concebidos de modo geral, por uma razão moderna hierarquizada de poder e, por isso, em condições supostamente mais vantajosas para as correções e intervenções das parvoíces, superstições, crenças, preconceitos e supostos erros cometidos pelos indivíduos dos saberes, especialmente os do

⁹¹ A geografia humanística da representação, por exemplo, tem procurado estabelecer uma relação entre os objetos percebidos e as representações que os indivíduos fazem, procurando sistematicamente pelas possíveis resignificações que podem ser destinadas àqueles objetos pelos indivíduos das percepções. Nesse caso, a teoria das representações admite que a abertura sucessiva, nas representações dos objetos percebidos, pode ampliar o universo para o alcance de uma intersubjetividade social. Esse parece ser um caminho bastante promissor para a geografia humanística, mas não pela via da fenomenologia.

senso comum. Aqui se estabelece plenamente a estrutura do poder-conhecimento e sua relação colonialista com os saberes do outro (HERNÁEZ, 2006).

Nesse aspecto, reafirma-se uma precariedade da fenomenologia em promover nos projetos socioespaciais e ambientais, particularmente nos projetos afeitos à geografia, uma presença engajada do pesquisador para uma mobilização das consciências históricas dos indivíduos e para o alcance de uma autonomia emancipatória nos projetos, contra a subserviência do colonialismo e o domínio dos conhecimentos hegemônicos (quer sejam eles da ordem da ciência e de seus representantes, ou das empresas, das organizações não-governamentais, do estado, entre outros).

Os projetos da geografia humanística, dessa perspectiva, encobrem a complexidade da condição humana: é a amalgamação dos comportamentos, das atitudes, dos valores, das desigualdades socioeconômicas e/ou dos gêneros, em favor de um conhecimento monológico que sistematiza as variáveis das percepções e, muitas vezes, das representações socioespaciais, socioambientais, socioeconômicas e socioculturais, entre outras, como fenômenos que, por si só, se bastam como representativos da autonomia e legitimidade das consciências intencionais.

Aqui, os discursos do desenvolvimento, inspirados no funcionalismo-estrutural e seu desdobramento nos espaços e lugares-mundo, ganham força dentro dos poderes instituídos pela razão. São eles que, quase sempre, se apropriam dos meios para se alcançar os fins. Do mesmo modo, o humano de que fala esse desenvolvimento é reduzido à caricatura dos interesses econômicos capitalistas, transcritos nos trabalhos direcionados frequentemente para a confirmação do desenvolvimento intervencionista. Desassocia-se e se fragmentam, por conseguinte, os homens, as mulheres, os adolescentes, as crianças e os idosos da sociedade em que vivem e, por conseguinte, dos processos socioambientais, socioespaciais, socioeconômicos, socioculturais e daí por diante, tomados como *realidades naturais*.⁹² (HERNÁEZ, 2006)

⁹² O funcionalismo estrutural norte-americano que sustentou a era desenvolvimentista entre os anos de 1950 e 1980 concebe o desenvolvimento como uma etapa da estrutura lógica do mercado regional e/ou mundial a ser alcançada contra o subdesenvolvimento, considerado, nesse caso, um estado natural-conjuntural das regiões, países e/ou povos menos favorecidos. Se se criam bases econômicas científicas de intervenção, naturalmente, mais cedo ou mais tarde, segundo essa concepção, o desenvolvimento se produzirá. Ao trazer para dentro de suas fronteiras, e, por conseguinte, para suas regiões a industrialização e a urbanização, os governos dos países menos

Ausenta-se, portanto, na fenomenologia da percepção e seu método, a qualidade progressista da construção e transformação social do saber em um saber-conhecimento e um conhecimento-saber capaz de movimentar, pela emancipação, os coletivos socioespaciais, ambientais e culturais. Mais uma vez, as percepções dos indivíduos-sujeito e eles próprios são as margens do processo – não se estabelece ali a necessária resignificação para um engajamento e interligação profunda entre os saberes, o conhecimento e a transformação social. A organização das percepções e suas categorias estabelecem daí por diante, quase que exclusivamente, as certezas das percepções dos indivíduos pesquisados: no fundo, a etapa de um mesmo processo histórico, de uma mesma razão que se preserva na unidade das sucessivas evidências, o que pouco promove a emancipação histórica dos indivíduos em sociedade.

Daí por diante, constituem-se preferencialmente as representações dos dados percebidos e as expectativas consideradas válidas sobre as percepções dos objetos, tal como se apresentam nos saberes – do senso comum, dos *experts*, dos pesquisadores, entre outros – pela consciência dos indivíduos pesquisados, desde a ótica dos profissionais que representam o saber da ciência, da técnica e da tecnologia. Dessa maneira,

Os objetos [ali] retratados nos dão geometrias, não propriamente geografias, porque nos chegam [quase sempre] como objetos em si, sem a sociedade vivendo dentro deles. O sentido que têm as coisas, isto é, seu verdadeiro valor, é o fundamento da correta interpretação de tudo o que existe (SANTOS, 2000, p. 32).⁹³

Difícilmente, portanto, se pode reconhecer na geografia humanística de base fenomenológica, tal qual se coloca na atualidade da geografia, um conhecimento que possibilita a emancipação humana menos conformada, porque o mundo não ocorre num vazio social. Parece-me prudente, portanto, não nos acomodar diante dessa solitária aventura do pensamento e seu pressuposto.

ricos esperavam capturar os segredos para se atingir a riqueza e o poder das nações desenvolvidas. Ao contrário, no interior dessa teia, tem sido estabelecido, segundo Giovanni Arrighi (1997), a grande ilusão do desenvolvimento: “hoje são maiores do que nunca as diferenças que separam a renda do leste e do sul em relação ao ocidente/norte” (ARRIGHI, 1997, p. 254), e entre ricos e pobres no interior de cada sistema-região.

⁹³ Um avanço e uma tentativa para resolver essa questão fundamental da geografia humanística têm sido os trabalhos desenvolvidos pelo grupo de pesquisadores, que se voltam para uma geografia das representações. Contudo, parece-me que a teoria da representação se embasa, ainda, em alguns conceitos da fenomenologia, a saber: mundo vivido, a intersubjetividade, a intencionalidade, entre outros. Nesse caso, há necessidade de se avançar.

Para dirimir a tensão que se faz presente na constituição da geografia humanística, existe uma inadiável necessidade de se compreender mais profundamente o sistema filosófico, no qual se encontra inserida, para se repensar e se reorientar, tanto filosófica, quanto teórica e conceitualmente a sua *práxis* para uma racionalidade mais aberta, dinâmica, solidária, criativa e orientada, sobretudo, para o senso de criticidade, construtividade, convergência e retificação, o que admite a *presença constante e edificante do outro do saber*, necessariamente, dessa perspectiva, indivíduos-sujeito. Nesses termos, é preciso desalojar a lógica da razão fenomenológica, para que, ao criticá-la, se possa adentrar a tarefa de estabelecer outra religação entre os saberes e sua complexidade para expressar a contribuição mais radical da compreensão-interpretação dos eventos geográficos pela geografia humanística. Aqui, penso que a hermenêutica possa constituir o fulcro para um *hermeneuin* do pensamento socioespacial, ambiental e geográfico.

Pela hermenêutica é possível potencializar, na linguagem e sua dialógica, a compreensão-interpretação para exprimir e expandir os saberes e sua inter-relação, seu entrelaçamento, a sua inconformidade para a constituição de um horizonte crítico, quiçá emancipatório, para os projetos afeitos à geografia.

A hermenêutica assume, assim, a meu ver, uma dimensão afirmativa do estatuto da compreensão-interpretação e sua inter-relação com o indivíduo-sujeito dos saberes. É o giro epistemológico que se constitui no encontro com o *outro do saber* – a religação dos saberes na sua dimensão social com o mundo da vida e o viver, base para uma geografia humanística necessariamente dessa perspectiva crítica e, portanto, emancipatória. Aqui, a crítica e a autocrítica engajada passam a ter um lugar legítimo ao se construir e reconstruir pelo diálogo continuado, os diferentes horizontes de mundo e as expectativas daqueles indivíduos-sujeito e seus saberes. Isso significa dizer que, compreender a compreensão-interpretação pela hermenêutica equivale a fazer justiça aos saberes *do outro do saber*, a permitir seu direito e deixar descortinar seus desejos e razões (TEUFEL, 2001) para a constituição de um outro saber-conhecer e conhecer-saber emancipatórios.

3.1.1 – *O indivíduo-sujeito e sua emersão para se pensar uma geografia humanística emancipatória*

Numerosas têm sido as conotações atribuídas ao termo *indivíduo*, quer seja na tradição filosófica clássica, na ciência ou, mesmo, no senso comum. O indivíduo tem sido tomado e referenciado como tudo que é

não dividual; indiviso; indivisível; qualquer ser concreto, conhecido por meio da experiência; elemento que entra na extensão de uma espécie; aquilo que é indivisível em extensão; qualquer corpo simples ou composto, cristalizável ou volátil que não se acha em estado de decomposição; organismo único, distinguível dos demais do grupo; [...]; o ser humano considerado isoladamente na coletividade, na comunidade de que faz parte; homem anônimo, indeterminado; pessoa; determinado homem; sujeito; homem a quem não se nomeia por ser considerado indigno, desprezível, reles; que possui uma unidade de caracteres e forma um todo reconhecível (HOUAISS, 2001, p. 1.607).

Todos os sentidos identificados anteriormente assinalam uma apreensão do indivíduo, a partir de um conhecimento fragmentado, quer seja no campo da física, da lógica, da química, da biologia, da sociologia, da teologia ou mesmo do senso comum. Por isso, é razoável, a meu ver, procurar referenciar nessa exposição o que é o indivíduo e sua representação na ciência, desde a tradição filosófica aristotélica, para uma abertura de sua compreensão na modernidade incompleta em que vivemos.

O indivíduo concebido pela filosofia aristotélica é um ser que transita desde o que é o singular até o universal. De fato, em Aristóteles, a divisão do gênero que é divisível e, por isso, universal, permite sempre uma diferenciação específica dada no que é indivisível, ou seja, no singular, que é, para o filósofo, a espécie. Desse modo, em Aristóteles, o indivíduo classificado sucessivamente no limite inferior extremo da espécie não pode mais ser objeto de uma nova diferenciação, justamente pela sua individuação (ABBAGNANO, 2003). O princípio da individuação em Aristóteles permite, assim, compreender que o conceito de homem, por exemplo, é idêntico e universal para toda a *matéria homem*, mas Sócrates ou cada um de nós, homem-indivíduo, é único – somos indivisíveis (ABBAGNANO, 2003).⁹⁴

A partir da concepção aristotélica de indivíduo, o teólogo e metafísico John Scots Duns (1266-1308) avança sua compreensão nessa questão. Para ele, o indivíduo é definido basicamente pela infinidade ilimitada de determinações que

⁹⁴ Outras concepções, desde a tradição filosófica escolástica em torno do conceito de indivíduo, podem ser encontradas principalmente no pensamento de Santo Agostinho de Hipona (354-430) e em São Tomás de Aquino (1225-1274), entre outros.

define, “até se tornar este determinado *ente*” (ABBAGNANO, 2003, p. 555-556). Do mesmo modo, em Duns, contrariamente, espaço e tempo não são mais tomados como determinantes dos eventos, mas precisam, eles mesmos, ser circunstanciados pelas coisas que contêm (ABBAGNANO, 2003), e isso só é possível desde a presença dos seres, indivíduos que são. Aqui, possivelmente, o filósofo consegue anunciar um desfecho menos dogmático para o conhecimento da razão escolástica.

Na modernidade, o pensamento retrocede e retoma a noção de individualidade para a constituição do projeto histórico de ciência moderna enquanto progresso, no qual, o indivíduo se insere como peça fundamental e universal. Como bem esclarece Octávio Ianni (2000), o indivíduo, daí por diante, torna-se um questionamento constante da filosofia, da ciência, das artes e mesmo da literatura. Nesses saberes-conhecimento, principalmente o da ciência, se constituirá e se difundirá o indivíduo do *cogito* – a autoridade e suporte para a realização do projeto autônomo de ciência. A concepção de indivíduo determinado pelo *ente* que é, tem sugerido na ciência moderna, sob vários aspectos da modernidade, as coisas que lhe são inerentes.

Ao mesmo tempo, o projeto moderno de ciência apresenta uma duplicidade quando se refere ao indivíduo: se por um lado há o indivíduo do *cogito*, que se coloca no centro das questões e sua representação (e apresentação), por outro lado há, também, o indivíduo outro dos saberes.

O indivíduo do *cogito* tem, pelo pensamento, se esforçado em coincidir sua explicação generalizadora de mundo com a realidade, colocando-se freqüentemente em seu lugar. Mas porque o processo é dialético e contínuo, os indivíduos outros dos saberes, separados da leitura do mundo, deixam transparecer fissuras – disfunções – que se expõem. Ao se constituírem no enfrentamento das ameaças, das inconstâncias e das ausências, presentes no cotidiano de cada um de nós, os indivíduos outros dos saberes anunciam, para o conhecimento científico, a vantagem de uma mediação social entre os saberes, para que possam, ambos em seus respectivos domínios, se recriarem pela autonomia, criticidade, sensibilidade e emancipação na direção do saber-conhecimento para uma constituição mais autêntica do conhecimento-saber.

O conhecimento moderno, dessa maneira, oculta, encobre e, ao mesmo tempo, transfigura a gênese dos conflitos, das tensões e das ameaças que, substituídas, reforçam a idéia de que o indivíduo outro do saber, particularmente o

do senso comum, é portador de uma lógica e de uma verdade próprias que devem ser independentes da ciência para se constituir o conhecimento-ciência. A ciência moderna e seu indivíduo epistêmico têm suportado, portanto, uma ligação de neutralidade com o indivíduo outro do saber, o que impede ou deforma uma mediação social entre aqueles saberes para a constituição do saber-conhecimento e conhecimento-saber, o que corrobora sua realização enquanto *ente*.⁹⁵ Octávio Ianni (2000), sobre esse aspecto, mais uma vez, chama a atenção para o fato de que, predominantemente na atualidade, “o indivíduo moderno tem sido idealizado, visto como um valor em abstrato e também narrado como um mito; mas ainda é pouco real, realidade, ser social emancipado, capaz de relacionar-se de forma transparente com os produtos ‘materiais’ e ‘espirituais’ da sua atividade” (IANNI, 2000, p. 7). O individualismo daí decorrente, anuncia uma metafísica da solidão, à medida que perdemos pelo excesso, a verdade, o mundo, e a comunidade planetária da humanidade do humano. A ideologia que perpassa a ciência moderna e seu pressuposto ao longo dos séculos XIX e XX reafirma-se em vários sistemas filosóficos, dentre eles a fenomenologia, o que contribui para o mascaramento do indivíduo-sujeito e a constituição de sua emancipação cidadã.

Fragmentado, o indivíduo outro do saber procura responder às várias representações que incorpora: no campo político ou ético é pessoa; no campo biológico pode ser um organismo ou mesmo uma célula; no campo das ciências naturais assume a qualidade generalizante, enquanto que, nas ciências do espírito, a qualidade do que é único (ABBAGNANO, 2003). Daí por diante, no movimento da ciência frente à modernidade, o indivíduo se desenvolverá “em outras direções, altamente determinadas pela trama dos mercados e mercadorias, acentuando o consumismo e os individualismos, simultaneamente à dissolução do espaço público” (IANNI, 2000, p. 9). Nesse caso, “o indivíduo interpreta os seus bens em termos de preferências pessoais [...]” (PERINE, 2001, p. 37). Do mesmo modo, transfigura-se “em títere, autômato, zumbi. Está solitário no mapa do mundo, membro de uma vasta multidão de solitários: expectadores, audiência, público, massa. Estão dispersos nas cartografias, portulanos e mapas com os quais se desenha o atlas mundial” (IANNI, 2000, p. 9).

⁹⁵ Contrariamente, o descobrimento ou desvelamento do indivíduo enquanto *ser* é uma possibilidade e passagem para a sua constituição cidadã, o que equivale a sua pertinência e engajamento no mundo da vida.

Ao mesmo tempo, a representação moderna do indivíduo que encarna o que é único, o que não é dividual, reproduz e reforça, na atualidade, a imagem metafísica simplificadora do homem e de mundo enquanto entidade totalizante e universal. Não obstante, é prudente reconhecer também que, cada “indivíduo incorpora na qualidade de ser único, uma realidade que o torna diferente de qualquer outra coisa ou pessoa. E é este o desafio maior e a responsabilidade suprema de cada ser humano: manter sua unicidade diante de ameaças, pressões e padrões inconstantes” (MOUSTAKAS, 1994, p. 30). O indivíduo nessa dimensão é a simplicidade original do homem em sua irrepetibilidade. De fato, cada um de nós traz consigo a sua carga genética, uma história de vida socioeconômica, sociopolítica, sociocultural e espiritual que faz com que sejamos esse singular universal.

Do mesmo modo, o uso corrente atribuído ao termo *sujeito* tem sido referenciado em torno de dois significados principais: daquilo “de que se fala ou a que se atribuem qualidades ou determinações” (ABBAGNANO, 2003, p. 929); e um segundo significado, em que o sujeito é “o eu, o espírito ou a consciência como princípio [e substância] determinante do mundo [...] ou da ação, ou ao menos como capacidade de iniciativa em tal mundo” (ABBAGNANO, 2003, p. 929).

Na segunda parte do conceito, o sujeito referido substância é a substância que existe necessariamente e que determina o mundo. Nessa concepção, transparece a essência para se entender a matéria e a forma de que, no pensamento aristotélico, se compõem as coisas. A essência necessária em Aristóteles é o que constitui o sujeito, é “a realidade permanente à qual se atribuem qualidades, acidentes e/ou transformações [das coisas]” (ABBAGNANO, 2003). De fato, na epistemologia da ciência, especialmente a partir do pensamento moderno, o sujeito equivale a um *subjectum* pensante, a uma consciência, a um espírito, a uma substância enquanto faculdades cognoscentes para o conhecimento das coisas. Tanto o sujeito da episteme quanto o sujeito dos saberes outro, desde a sua concepção metafísica, se fazem substância [*subjectum*]: encontram-se colocados por debaixo e, por isso, *subjectum* submetidos à razão da ciência, ocultados na sua opacidade, subordinados às condições determinadas, que podem ser econômicas, socioespaciais, ambientais, ou outras, para citar apenas algumas delas.

É com esse significado da metafísica clássica que a concepção de sujeito chega à modernidade contemporânea, desaparecendo possíveis condições construtivas que pudessem ser referenciadas ou exercidas por ele. O sujeito e o

objeto encontram-se, assim, cingidos numa mesma lógica, negando-se, nesse caso, o que nele possa valer como força criadora para uma autonomia libertadora, e, por conseguinte, emancipatória. Mas nem tudo pode ser tomado como definitivo ou conclusivo. Existem filósofos que fazem a discussão contrariamente a essa exposição. Martin Heidegger, por exemplo, estabelece uma reflexão para uma outra compreensão do sujeito. Para o filósofo, o *ente* que pode ser definido pelo *ser-aí* que somos todos nós pode ser nomeado também de sujeito. Do mesmo modo, ser sujeito para Heidegger equivale a ser existente na sua relação com o mundo e enquanto mundo. Essa relação equivale, para o filósofo, à transcendência ou à essência do sujeito (ABBAGNANO, 2003) – presença que se faz fundamental para se estabelecer a estrutura da subjetividade e seu reconhecimento enquanto um valor para a constituição própria do sujeito e, por conseguinte, de uma outra ciência.

As questões que norteiam a compreensão de indivíduo e sujeito são problemas de ordem filosófica, que trazem como fundo a razão moderna da ciência, e com ela, a de mundo e homem e, portanto, da força contraditória do humanismo daí derivado no seu sentido mais atual. Nesse caso, cabe à geografia não se abster dessa questão, o que conflui inevitavelmente para o reconhecimento da complexidade e assimetria dialógica na constituição dos saberes para uma desejável concepção pós-metafísica de ciência⁹⁶ e seu conhecimento-saber.

No horizonte de lutas que se estabelecem nas mais diversas configurações históricas, tão presentificado neste século que se inicia, revelam-se profundas as inquietudes da humanidade. Busca-se, certamente, um humanismo ou mais apropriadamente humanismos⁹⁷ que dêem mais conta dos antagonismos, das

⁹⁶ Trata-se de um novo ponto de partida para a ciência, em que se procura reconhecer os novos ângulos sobre o significado, o sentido, a verdade e seus processos, sem, no entanto, negar os elementos afirmativos da técnica e da tecnologia. Uma ciência pós-metafísica pretende afirmar sua universalidade na modernidade incompleta em que vivemos retirando os excessos e deficiências do modo moderno de conceber a ciência e, integrando os indivíduos sujeito dos saberes para a constituição de um conhecimento-saber onde pesquisadores e pesquisados possam se transformar mutuamente no movimento próprio da ciência.

⁹⁷ Os fenômenos das guerras e das novas faces da intolerância dos grupos e políticas estruturalistas-fundamentalistas parecem radicalizar-se ainda mais na atualidade global do mundo. No cotidiano da vida dos indivíduos-sujeito perpassa inevitavelmente esse anti-humanismo que proclama, em última instância, a fragilização da humanidade do homem. Faz-se presente, sobretudo nas estruturas econômicas do mercado, nas linguagens do consumo, do individualismo, dos terrorismos, para citar, talvez as mais significativas e recorrentes, e que liquidam o homem nos seus propósitos mais autênticos. A ausência de uma perspectiva dos saberes para uma ciência emancipatória, portanto, tem sido um impeditivo ou dificultador do reconhecimento do homem e suas dimensões. A constituição dos indivíduos-sujeito são elos que podem, a meu ver, tornar factíveis pela consciência histórica dialógica as polifonias das vozes, e, por conseguinte, o desvelamento das dimensões do *ser*

contradições, das polarizações, das fusões e das realizações que se almejam como fundo consistente da complexa problemática que envolve o homem, os saberes e a ciência, e, por conseguinte, as dimensões fenomenais da humanidade.

Nesse sentido, penso no reencontro da ciência com os indivíduos-sujeito para a constituição de um outro saber – possibilidade para o surgimento e desvelamento das muitas vozes – e presentificação do *ser-aí*. O indivíduo-sujeito deve ser, então, tomado como conjunção e inter-relação entre o que é único e indiviso – pessoa que é – e o que é também universal, uma vez que, nas inter-relações que se estabelecem entre os indivíduos, cria-se “uma organização que tem qualidades próprias, em particular a linguagem e a cultura” (MORIN, 1996, p. 48). Significa dizer, também, “que os indivíduos produzem a sociedade, que produz os indivíduos” (MORIN, 1996, p. 48). Aqui, resgata-se o legado grego da dimensão da humanidade do homem, vale dizer, o indivíduo-sujeito como representação e presentificação cidadã da sociedade como comunidade planetária à qual está “ligado por laços de dependência e cooperação, ao mesmo tempo que pela posse comum de noções universais como as de bem e de justiça” (PERINE, 2001, p. 37). A dimensão relacional do indivíduo-sujeito no espaço e no tempo, dessa perspectiva, movimenta-se na direção de um *constructum* de saberes para a edificação emancipatória do conhecimento e da ciência.

Do mesmo modo, a subjetividade liberada da força compulsiva da objetividade da ciência moderna retoma sua forma socializante, assumindo-se como subjetividade social. O indivíduo-sujeito igualmente liberado resgata sua forma mais conjuntiva (portanto, indivíduo-sujeito cidadão) e não teme assumir sua individualidade; e a geografia desvencilhada das peias do pensamento naturalista moderno, que a tornam dependente do conhecimento do sujeito cognoscente da ciência, toma sua forma interiorizada nos lugares-mundo e se assume também como historicidade.

Dessa perspectiva, o indivíduo-sujeito é o fulcro para uma partilha comunitária dialógica, polifônica e crítica entre o que é único e o universal. A convivência do único do indivíduo, daí por diante, dificilmente estará completamente só, porque somos todos “únicos, mas unidos na nossa universalidade; enquanto unidos, definitivamente diferentes” (SOUZA, 2000, p. 18). O uso dessa dimensão

do homem, naquilo que produzem e são capazes de apreender, criar, recriar, significar, elaborar, amar, rejeitar, representar, criticar, refazer.

procura registrar a conjunção do conhecimento, quase sempre auto-suficiente da ciência, com as perspectivas e representações dos saberes do outro feito indivíduo-sujeito, de onde devem emergir as novas qualidades emancipatórias para o conhecimento científico, particularmente, o geográfico. Do mesmo modo, o pensamento de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1984) nos ensina que, em ciência, estamos no fim da era das certezas – as leis e explicações fundamentais das ciências cedem, paulatinamente, espaço para leituras mais transversais do mundo, para que, cada vez mais, expressem a moldura das possibilidades.

Para além do racionalismo científico, da certeza da verdade, o indivíduo-sujeito é um possível: representa um conjunto de possibilidades em que, pelas subjetividades individuais e consciências históricas coletivas, possam se grafar as expectativas, os sonhos, as contradições, os valores, enfim o mundo da vida, o que pode gestar e legitimar, desde as ciências socioespaciais e ambientais, um horizonte para uma recriação, reorganização e regulação socioespacial, socioambiental, sociocultural, sobretudo, educativo-solidária e, por isso, a gênese da realização emancipatória do humano da humanidade do homem. Nela, o mal-estar da modernidade, que neutraliza o indivíduo-sujeito, deixa de ser uma aflição indefinida e anômala das subjetividades dos *sem-vozes* (SOUZA, 2000), para se converter em via de acesso para uma ciência renovada e reencantada, feita pela emergência das convergências e divergências dialógicas, polifônicas e críticas daquelas possibilidades e suas mediações sociais pelos saberes que se constituem pelo princípio da *humanidade do humano* (SOUZA, 2000, p. 43).

3.2 – Lançar mundos no mundo

Essa nova dimensão de racionalidade é um convite à compreensão da modernidade incompleta em que vivemos e sua complexidade na relação com a diferença e o outro. Do mesmo modo, para se refazerem trajetórias que repensem o conhecimento científico e seu sentido último, difundido nas ciências socioespaciais e ambientais e reproduzido em grande medida na geografia, faz-se necessária a crítica no pensamento geográfico para um aprofundamento das questões sociais do

nosso tempo.⁹⁸ Não se trata, portanto, de propor a superação da fenomenologia, assim como da ciência moderna,⁹⁹ mas de estabelecer criticamente um limite e um fundo, no qual as ciências socioespaciais e ambientais desde a perspectiva humanística da geografia possam retomar a modernidade por uma nova partida mais comprometida e engajada com as mudanças socioespaciais, ambientais, políticas e culturais do nosso tempo-espaço, e, do mesmo modo, se recriar e, se recriando, se renovar.

Nesse aspecto, retomo o pensamento do epistemólogo Karl Raimund Popper (1902-1994) e sua reflexão sobre as formas de fazer ciência. Enfatiza o epistemólogo a nossa ignorância científica: “A cada passo adiante, a cada problema que resolvemos, não só descobrimos problemas novos e não solucionados, porém, também descobrimos que onde acreditávamos pisar em solo firme e seguro, todas as coisas são, na verdade, inseguras e em estado de alteração contínua” (POPPER, 1978, p. 13). Portanto, no solo movediço da ciência, é prudente estarmos sempre atentos aos questionamentos teórico-filosóficos e, sobretudo, dispostos à sua revisão. O realismo epistemológico popperiano – que significa a capacidade humana de identificar erros e prever soluções ao criar e criticar sobre o mundo, enquanto analisa e constrói um sistema de leitura deste mundo – sugere, para o caso da geografia humanística, uma reconciliação radical – de raiz – com os saberes geográficos dos indivíduos-sujeito – tanto os do senso comum, dos *experts*, quanto os saberes científico – para a constituição de um outro saber, desde essa perspectiva, saber-conhecimento e conhecimento-saber emancipatórios.

O esclarecimento de um humanismo situado histórico-espacialmente, que surge nos/dos indivíduos-sujeito na vida cotidiana em meio à qual vivem a sua realidade, parece-me um bom começo para se repensar essa geografia desde que

⁹⁸ Aqui, penso a sociedade nas suas mais variadas manifestações de mudanças espaço-temporal, desde o lugar, o local e suas interações com o território, com o nacional, com o mundial, para citar as escalas mais presentes na ciência geográfica. A título de exemplo, aponto as questões relacionadas aos fenômenos da pobreza, das várias dimensões do desenvolvimento, do planejamento e gestão do meio ambiente, dos movimentos sociais urbanos e rurais, dos impactos socioambientais, econômicos e/ou culturais de empreendimentos, sejam eles da ordem do privado ou estatal, das guerras, dos terrorismos, das migrações, das doenças decorrentes do desequilíbrio ambiental e da ética, para citar algumas delas.

⁹⁹ A superação como afastamento, sobrepujamento ou remoção desde uma concepção epistemológica moderna de ciência guarda um sentido de triunfo ou vitória, e, por isso, torna-se superior. Não superamos nada nem tudo jamais desde uma dimensão pessoal até a da ciência. Sempre restam marcas, indícios, incômodos, pedaços maiores e/ou fragmentos daquilo que se pensa ou deseja ter superado na sua totalidade. O que me parece mais razoável é refazer pela crítica as trajetórias da razão científica para uma despedida de seu fundamento metafísico.

oportunize rupturas com a conformidade. Em vez de o saber ser referenciado por uma intuição que preceda os fatos da realidade e independa deles, um *politic zoom* nos indivíduos-sujeito dos saberes, especialmente os do senso comum, numa conversação dialógico-polifônica e crítica conjuntamente com os conhecimentos científicos é, a meu ver, uma abertura para se proceder a emersão daqueles indivíduos-sujeito para o saber-conhecimento e o conhecimento-saber emancipatórios. Assim, uma descrição em profundidade da realidade poderá ser capaz, num primeiro momento, de identificar, de perguntar e, sobretudo, de inquietar as consciências dos saberes, principalmente dos menos favorecidos, e de propiciar itinerários para um descortinar mais politizado dos novos horizontes e das expectativas para as transformações e mudanças emancipatórias que se almejam.

A historicidade situada dessa racionalidade se pretende, portanto, edificada por um *constructum* de saberes coletivos dialógico-polifônicos e crítico entre os indivíduos-sujeito dos saberes. No movimento das idéias, dos desejos, dos valores, das razões, dos conflitos, das exposições argumentativas e das atitudes apreendidas nos cotidianos, que nascem nas ruas, nos bairros, nas cidades, nos espaços agrários, nas vilas rurais, nas escolas, enfim, na sociedade, onde fatos, mitos, crenças, informações, desinformações vão se intercambiando, os saberes, num movimento dialético contínuo, pela palavra dialógica e polifônica, e pela escuta crítica, são capazes de promover nessa racionalidade um horizonte de fusão a favor de uma transformação que desemboca na aceitação premente da ciência em adentrar e reconhecer a utopia do humano como algo factível para a constituição de um conhecimento transformador das contingências históricas.

Nesse processo, se estabelece a visibilidade necessária para uma relação de pertinência e conseqüente vontade, senão suficiente, pelo menos motivadora para uma politização cidadã dos indivíduos-sujeito dos saberes especialmente os do senso comum. Daí por diante, penso que os coletivos dos indivíduos-sujeito se reconhecem passo a passo, como *seres* que são pela inter-relação convergente e divergente das percepções e/ou representações do espaço e do tempo, da emoção e da razão. Esse movimento visa, sobretudo, pela via de uma episteme que seja engajada profundamente com formas mais autênticas de se construir o conhecimento, a reorientação das ciências socioespaciais e ambientais, especialmente a geografia humanística para um *hermeneuin* crítico-geográfico.

Do mesmo modo e ao mesmo tempo, o desenvolvimento socioespacial e ambiental deve ser tomado como um movimento político convergente e concomitante da emancipação-cidadã para a regulação e da regulação para a emancipação-cidadã. Em Boaventura de Sousa Santos, anunciam-se os propósitos da nova regulação para o que deve significar os projetos dessa perspectiva:

o compromisso mútuo entre o pilar da regulação e o pilar da emancipação significa que estas duas formas de conhecimento se equilibram de modo dinâmico. O que isto quer dizer é que o poder-saber da ordem contribui para o poder-saber da solidariedade e vice-versa. O conhecimento-emancipação retira a sua dinâmica dos excessos e deficiências da ordem, ao passo que o conhecimento-regulação retira a sua dinâmica dos excessos e deficiências da solidariedade (SANTOS, 2000, p. 228).

Desse modo, caberá à geografia humanística taquigrafar, continuamente, os traços principais, as tendências e as representações com os quais se constroem os textos e contextos socioespaciais, socioambientais e socioculturais na suas dimensões política, estética, cultural e econômica, entre outras, no mundo onde se dá a vida, rompendo-se, dessa maneira, com a clássica tríade geográfica do homem, da natureza e da economia na sua conformidade estrutural. Sobre essa nova perspectiva da ciência, esclarece Boaventura de Sousa Santos (2004), mais uma vez, que se trata, antes, de

um conhecimento transdisciplinar que, pela sua própria contextualização, obriga a um diálogo ou confronto com outros tipos de conhecimento, o que o torna internamente mais heterogêneo e mais adequado a ser produzido em sistemas abertos menos perenes e de organização menos rígida e hierárquica (SANTOS, 2004, p. 41).

Ao se referir às percepções dos indivíduos-sujeito pela linguagem, particularmente a da palavra e da escuta dialógico-polifônica e crítica, a nova geografia humanística deve irradiar os conteúdos da lógica das qualidades, das tensões, dos conflitos, das expectativas em relação ao mundo da vida nos seus infinitos textos e contextos de saberes, para além do que possa sugerir as percepções mundanas dos indivíduos – é o abrir-se para saberes outros e mediações sociais que dali possam advir: “radiação de um corpo [...] apontando pra expansão do Universo, porque a frase, o conceito, o enredo, o verso [...] é o que pode lançar mundos no mundo” (VELOSO, 1997). O que se almeja é,

necessariamente, o atravessamento do indivíduo pelo sujeito social que, no meu entendimento, é o que qualifica a emersão dos indivíduos-sujeito para se recolocarem, crítica, emocional e culturalmente como *seres* e construtores de conhecimento, vale dizer, cidadãos. É esse, a meu ver, o primeiro passo para a constituição de uma nova geografia humanística na atualidade,

na direção de um pensamento que ultrapasse o esquecimento metafísico do ser, esquecimento que se perpetua até quando o pensamento se mantém na confusa fragmentação dos saberes especializados e dos múltiplos papéis sociais em que nós, modernos, nos encontramos jogados (VATTIMO, 2001, p. 23).

Nesse sentido, se quer reafirmar o *constructum* científico que se almeja para a renovação da geografia humanística. Com esse propósito, reafirmo o necessário entrosamento dessa geografia com a dimensão amplificada dos saberes e sua crítica e autocrítica para que possam ser absorvidos na diversidade das conversações e das consciências históricas, principalmente em benefício dos menos favorecidos. Essa é uma postura política e ética de todo projeto que se quer emancipatório na ciência: a busca pela alteridade – a dignidade do outro feito indivíduo-sujeito, e, portanto, cidadão. Nele, os elementos socioespaciais e ambientais podem ser descobertos por várias vias – a das descrições em profundidade, das observações em profundidade, das entrevistas focais ou entrevistas em profundidade, da dialética – para citar, talvez, as possibilidades metodológicas mais interessantes, em que os sonhos, as expectativas, os conflitos, as representações, as interpretações, as argumentações, as reflexões, todas contingentes e históricas, possam convergir para um projeto emancipatório das utopias humanas inconformadas. Assim, visam parcerias solidárias e progressistas entre pesquisadores, associações, organizações não-governamentais, o estado, para citar apenas algumas das possibilidades do encontro para o emancipatório como crítica e autocrítica as estruturas de poder (SANTOS, 2000).

Trata-se, portanto, de restabelecer um fulcro filosófico em que o primado da alteridade possa ser alcançado pela via inter-relacional dos saberes, e aqui penso a riqueza da perspectiva da hermenêutica como dialógico fundado na polifonia e na historicidade crítica do logos da humanidade. Deve-se, por isso, procurar restituir o indivíduo-sujeito às ciências e as ciências ao indivíduo-sujeito. Do mesmo modo, a “sociedade deixa de ser um objecto (sic) das interpelações da

ciência para ser ela própria sujeita de interpelações à ciência” (SANTOS, 2004, p. 42). Quer se reafirmar com isso que devemos pensar também, no caso da geografia humanística, o seu atravessamento por um fazer geográfico, que toma o político-social como referência para uma interlocução continuada e o alcance emancipatório dos indivíduos-sujeito, convergência entre ciência, filosofia, cultura, entre outros saberes. Desse propósito epistemológico o indivíduo-sujeito tende a alcançar a coisa que é percebida, reconstruindo-a e exprimindo “nesta reconstrução também a si mesmo, posto que estende e explora uma similaridade de base que pode ter diversos graus, mas que não está nunca ausente do todo” (VATTIMO, 2001, p. 24). Nesse sentido, uma aproximação da geografia humanística com a dimensão hermenêutica pós-estruturalista, me parece promissor.

Pode-se questionar, no entanto, porque a orientação dos saberes hermenêutico para a constituição do saber-conhecimento e do conhecimento-saber emancipatórios, da forma como venho expondo até aqui, deve se voltar para os menos favorecidos ou organizados socioespacialmente? Seriam os saberes, nesse caso, emancipatórios? Assinalo, primeiramente que grande parte das mudanças socioespaciais e ambientais, registradas na história recente da humanidade, não acontecem porque as pessoas nos seus contextos de vida e mundo assim decidem, conjuntamente, com um estado qualificado preferencialmente para a escuta, mas vivemos em um mundo onde, no espaço geográfico, se registram decididamente os progressos globais e da mundialização da economia, principalmente aqueles concernentes ao mercado mundial para o capital e sua reprodução local e/ou regional onde o estado e as organizações empresariais privadas são, sumariamente os agentes principais dessa transformação.

O estado, dessa perspectiva, tem se colocado historicamente e, muito mais frequentemente do que pensamos, como um estado de mentalidade moderna. Registra-se, desse modo, que as mudanças advindas dos processos de produção do espaço geográfico, vinculados à globalização e mundialização da economia, acontecem porque o capital e o jogo do mercado, ao defini-las, impõem interesses que são, quase sempre, aqueles que garantem a sua reprodução, dentro das empresas, do estado e até do próprio espaço geográfico e, dessa maneira, se constituem fortemente como dominação da condição humana e da humanidade nos

seus contextos.¹⁰⁰ Instala-se aí, uma tensão que é, antes de tudo, um jogo entre desiguais, onde o capital se impõe infinitamente numa situação de controle (explícito e/ou implícito), especialmente, sobre os menos organizados.

Demasiadamente abrangentes e, ao mesmo tempo, esquemáticos, os fenômenos da geografia humanística e suas formas metodológicas de abordagem da informação da percepção, encobrem um dilema advindo da ciência moderna que se reproduz nessa geografia: se por um lado abrandou na geografia a dicotomia da razão da ciência, por outro lado, como já exposto, não conseguiu, resolver em profundidade o exclusivismo do conhecimento que se pretende científico, quando se apropria das percepções espaços-temporais daqueles que se pesquisam.

Contrariamente, as percepções que devem ser referenciadas como um primeiro patamar das pré-compreensões que anunciam os interesses, as emoções, os conflitos dos indivíduos-sujeito pesquisados são apropriadas pelos discursos técnico-científicos das empresas, da universidade e/ou do estado. Os discursos acadêmicos e/ou institucionais enquanto vanguarda, e que supostamente se colocam ou deveriam se colocar a serviço dos mais frágeis, dos menos organizados, por sua vez, também são atravessados em todas as direções por linhas de força que tornam os relatórios e/ou pesquisas da geografia humanística uma opaca realização dos indivíduos-sujeito e seus saberes, para sua emancipação político-cidadã. Os relatórios técnico-científicos são apropriados numa velocidade exponencial pelos grupos organizados (empresas, estado, entre outras instituições) para a produção do espaço. As comunidades, por sua vez, nem sempre organizadas e velozes nas decisões a serem tomadas, são freqüentemente deixadas ao seu próprio devir. Isto resulta em grande parte, de uma concepção de conhecimento para a razão moderna em que, “a intervenção [tomada como] técnica tem um êxito comprovado que a intervenção [da] política [público-social] não consegue demonstrar no mesmo padrão de efetividade” (DEMO, 1997, p. 264-265). Nesse caso, é preciso repensar a orientação da ética do conhecimento geográfico humanístico na direção do compromisso e engajamento histórico.

¹⁰⁰ Como exemplo, cito as construções de barragens para fins de produção de energia elétrica, tão importante na vida de todos nós, objeto de amplos debates juntos aos poderes instituídos. Embora avanços importantes possam ser registrados nessa temática, pouco ainda se tem feito, em termos de políticas públicas ambientais, quando se incluem nos debates soluções mais democráticas para se alcançar às reivindicações mais legítimas das populações de comunidades e indivíduos-sujeito, para se presentificar a utopia do humano em favor dos que são atingidos involuntariamente pelos projetos socioambientais de natureza política, econômica, ou outras.

Os indivíduos-sujeito e suas percepções espaço-temporais se constituem nessa concepção do conhecimento *entes*, e somente serão reconhecidos por si mesmos e pelo outro, enquanto *seres*, se inseridos politicamente nos projetos. Por conseguinte, enquanto pesquisadores, cientistas, professores e técnicos que somos um pouco todos nós, estamos diante de uma dívida e necessidade ética de responder o silêncio dos sem-vozes da ciência e dos espaços geográficos.

Essa dimensão da ciência tem fortalecido, de uma maneira ampla, uma razão menos sensível a toda condição e utopia humanas. Em termos mais diretos, também nos esclarece Alberto Melucci (1996):

O grandioso projeto do capitalismo industrial, como sabemos, se voltava ao futuro, era um projeto de uma sociedade-por- vir, da riqueza das nações, do progresso e do reino da liberdade. Sabemos agora – e somos constantemente lembrados de que a catástrofe pode estar na próxima esquina, o que contribui para esse conhecimento – que não há outro tempo além daquele interno ao sistema, que não há mais outra sociedade nos esperando lá, além daquela que seremos ou não capazes de construir; ou, melhor ainda, além daquela de que já somos, ou não, capazes de trazer à experiência no presente, no limite dos constrangimentos do equilíbrio do sistema (MELUCCI, 1996, p. 202).

A ciência, fonte de reflexões, leitura, descrição, compreensão, análise, explicação e intervenção no/do mundo, se põe, assim, tal qual semente que, moída e remoída, pode fecundar sempre outras e inesperadas configurações ou teorias. Ao conceber o *logos* como forma e meio para externalização das respostas às perguntas fundamentais que têm feito sobre a humanidade, a política, a natureza, o homem, enfim, a própria vida, a ciência moderna fundou, no encontro com a razão, um desencontro: o esquecimento de que o *logos* evidencia muito mais as formas do *ente* que os conteúdos dos *seres*. Portanto, os conhecimentos instituídos por essa ciência, de um modo geral, têm sido embebidos por sistemas filosóficos que prezam o racional das formas lógicas e do pensamento, não raro como a melhor resposta e, por isso, se impõem aos outros sistemas de saberes, particularmente os saberes que advêm dos sentidos e das percepções do senso comum, como a verdadeira e última resposta.

A valorização de uma ciência, conforme nos esclarece Milton Santos (2000, p. 165), profundamente comprometida com os novos papéis que lhe são atribuídos, inclusive aqueles que dizem respeito aos destinos e usos dos

instrumentos e das técnicas de que dispõe ou pode criar, aponta para um fazer científico que se almeja mais prudente e que possa dar mais conta da sua resignificação. Nesse caso,

a técnica pode voltar a ser o resultado do encontro do engenho humano com um pedaço determinado da natureza – cada vez mais modificada –, permitindo que essa relação seja fundada nas virtualidades do entorno geográfico social, de modo a assegurar a restauração do homem em sua essência.

A hermenêutica filosófica, que é a hermenêutica das consciências-históricas entre indivíduos-sujeito dos saberes é, portanto, a meu ver uma condição para o encontro das várias vozes: a da ciência para com os saberes, inclusive do senso comum ou dos menos favorecidos e as do senso-comum para com as vozes da ciência, que vão se apropriando simultânea e independentemente na diversidade que contém as conversações, tornando-se “formas de poder em formas de autoridades partilhadas” (SANTOS, 2000, p. 19). Os eventos afeitos à geografia humanística, dessa perspectiva, daí por diante podem ser referenciados como o encontro das diferentes vozes que se expressam também na crítica e autocrítica nas conversações nos indivíduos-sujeito e seus saberes. Do mesmo modo, entre a palavra da razão e a palavra da racionalidade dos saberes, mais uma vez confirma-se, em Boaventura de Sousa Santos (2000), que não se trata de apropriarmos de uma ou de outra como a melhor delas; para ele, mais “do que de uma teoria comum, do que necessitamos é de uma *teoria de tradução* que torne as diferentes lutas mutuamente inteligíveis e permita aos actores colectivos (*sic*) ‘conversarem’ sobre as opressões a que resistem e as aspirações que os animam” (SANTOS, 2000, p. 27).

A hermenêutica filosófica, a meu ver, propicia esse giro teórico-filosófico para uma hibridização da geografia humanística na direção dessa nova racionalidade menos conformada com o dito. Nela se poderá reconhecer mais plenamente os elos para se desencobrir as muitas fases da dominação e da opressão, inclusive as exercidas pelo saber científico, quando busca estabelecer uma proximidade libertadora e emancipatória dos homens, das mulheres, das crianças, dos adolescentes, dos idosos, no seu dia-a-dia com o mundo da vida e as relações com os outros e a sociedade.

Devemos reconhecer desde as últimas décadas do século XX uma valorização crescente do conhecimento socioespacial e ambiental (HISSA, 2002). Cabe à geografia humanística evidenciar os aspectos socioespaciais e ambientais da cultura contemporânea da qual a hermenêutica pode ser referenciada como uma filosofia, uma teoria e uma *práxis* mais adequada para aquela compreensão- interpretação. Do mesmo modo, é desejável que os lugares-mundo da geografia humanística alcancem também sua dimensão emancipatória política e cidadã, entre outras, para a constituição de uma alteridade emancipatória dos indivíduos-sujeito nessa geografia. Projeta-se aí, uma valorização do espaço e da espacialidade, que rompem com a lógica de que “o lugar [...] foi sempre o tempo do lugar, como se a vida pudesse acontecer fora dele. Percebe-se, na contemporaneidade, que o lugar e a espacialidade são a natureza da sociedade e da história, os próprios movimentos sociais e não apenas onde a vida acontece” (HISSA, 2002, p. 283). O lugar-mundo, dessa perspectiva, deve ser referenciado para além das comunicações perceptivas, fonte inesgotável de conhecimento para se descrever, interpretar, representar, compreender, criticar, explicar, o mundo da vida e suas relações e processos, como forma de se ajustar os excessos e deficiências do conhecimento da razão moderna. O lugar-mundo toma dessa perspectiva a dimensão histórica, e por isso, lugar-território, em que além dos aspectos subjetivos, simbólicos estabelecidos nos vínculos afetivos que constrói e representa, encontra-se permeado pelas contradições “com as formas territoriais ditadas pelo poder do capital e pela racionalidade do Estado” (CARRIL, 2006, p. 28).

Ao se converterem, portanto, os indivíduos em indivíduo-sujeito deste mundo e não de outro, tornam-se protagonistas das complexas realidades, originando-se, daí, os saberes para uma racionalidade que tem seus desdobramentos no horizonte do conhecimento emancipação. Igualmente, a aceitação da hermenêutica filosófica pela geografia humanística é uma possibilidade, para uma atuação mais proveitosa da abordagem transversal dos saberes, para uma integração mais crítica e conseqüente nessa geografia, principalmente as que dizem respeito aos registros ecológicos propostos por Félix Guattari (1990): o do ambiente natural, o das relações sociais e do registro das subjetividades humanas, abertura da geografia humanística na direção de sua renovação na atualidade.

A geografia, que é uma ciência socioespacial e ambiental por excelência, não tem como fugir dos componentes de subjetividade que se encontram inscritos no encontro com o mundo da vida. É imprescindível, portanto, compreender os fenômenos socioespaciais e ambientais, nas dimensões propiciadas pela hermenêutica, como uma compreensão-interpretação e não uma “totalidade fixa de objetos independentes do meu conhecimento, mas sim a herança de outras interpretações, por sua vez, inseparáveis do que se apresentava a elas como objeto” (VATTIMO, 2001, p. 42). Isso significa pôr em evidência pela palavra e pela escuta recíproca as qualidades dialógico-polifônicas dos lugares-mundo e seus saberes, vale dizer, as suas virtudes, valores, conflitos e tensões, que “têm necessidade de [...] intérpretes motivados, que decidem como representar sobre um mapa um território ao qual tiveram acesso através de mapas mais antigos” (VATTIMO, 2001, p. 43). Significa a valorização de critérios metodológicos de investigação, que visem à obtenção de um conhecimento descritivo, explicativo, subjetivo e compreensivo-interpretativo crítico, que tem como referência o princípio para uma compreensão-interpretação comunicativa da ação para a transformação na escavação dos sentidos mais profundos atribuídos aos saberes pelos indivíduos-sujeito.

Nesse sentido, penso que a hermenêutica filosófica poderá fornecer o fulcro para um decisivo avanço na discussão teórica e prática da geografia humanística, aliviando o nosso desvio de conceber os saberes dentro de uma conformidade da *humana conditio*, principalmente as do senso comum como expressão maior da palavra geográfica do mundo da vida. “Em suma, o ‘mundo’ – agora ‘divergido’ em infinitas significações – enriquece-se desmesuradamente” (SOUZA, 2000, p. 47).

4 – HERMENÊUTICA E GEOGRAFIA

Só quando nossa cultura, em toda sua totalidade, se viu submetida à dúvida e a crítica radicais, a hermenêutica se converteu num assunto de significação universal.
(Hans-Georg Gadamer. A razão na época das ciências)

[...] depois, áditos pórticos limiares entradas umbrais aléias ânditos elevadores passagens escadas ombreiras travessas portas corredores servidões rampas porteiros vielas passadouros escadarias portões arcadas soleiras portelas caminhos galerias sendas portais veredas cancelas áditos pórticos limiares entradas umbrais aléias ânditos elevadores passagens escadas ombreiras travessas portas corredores servidões rampas porteiros vielas passadouros [...]
(Antônio Cícero. Minos)

4.1 – Origem e mudança

Pretendo nessa seção expor um breve panorama da historiografia hermenêutica. É meu objetivo situar o leitor da constituição do pensamento hermenêutico, particularmente o desenvolvido em Hans-Georg Gadamer (1900-2002), fundo sobre o qual procurarei ancorar a discussão que se pretende para as ciências socioespaciais e ambientais, em particular para a geografia e sua vertente humanística.

A busca por uma geografia da humanidade e, do mesmo modo, por orientações metódicas que sejam menos reducionistas, desde as últimas décadas do século XX, tem perpassado mais intensamente o movimento mais atual do pensamento geográfico. Contudo, é preciso avançar ainda muito mais.

Ao se trazer a hermenêutica para dentro das reflexões, discussões e procedimentos científicos geográficos, expõe-se o princípio que deve nortear toda ciência e seu projeto de racionalidade: a sua disposição para um conhecimento dialógico-polifônico e crítico transformador do mundo, para uma intervenção ética do saber-conhecimento e conhecimento-saber, que é o conhecimento da palavra-mundo-escuta que se almeja emancipatório.

Para além do que compreende a norma paradigmática da ciência por conhecimento científico geográfico – teórico e/ou prático –, os saberes socioespaciais, ambientais e culturais que se constituem na subjetividade-

objetividade dos indivíduos-sujeito podem reunir, pela polifonia-dialógica crítica e autocrítica das vozes, a indagação, a inquietação, a organização, o questionamento, a exposição, o julgamento, a relação, o relato, a descrição, a memória, todos mais do que uma qualidade e/ou uma quantidade do espaço, do lugar e do tempo. Os saberes adquirem, portanto, a tônica da interpretação para o saber-conhecer e o conhecer-saber: é interpretar, é questionar, é esclarecer. Do mesmo modo e ao mesmo tempo, é compreender. Complementam-se e se encontram, dessa perspectiva, colados mutuamente.

Do diálogo que se estabelece na conversação para a constituição de um pensamento e uma *práxis* – que se dá pela historicidade dos eventos e suas tradições, contradições, tensões, expectativas e horizontes de sentido dos indivíduos-sujeito feitos cidadãos – cria-se a possibilidade mais profunda para o desvelamento dos saberes daquilo que se mostra pelas pré-compreensões para a constituição do significado e sentido dos projetos, nos espaços geográficos onde a vida acontece. As transformações socioespaciais, culturais, ambientais e/ou tecnológicas e sua tônica nos lugares-mundo, para se pensar os desdobramentos das *práxis* e do político inseridos naqueles eventos, e sua ligação com a vida cotidiana nos espaços geográficos são, a meu ver, o caminho promissor para a geografia na sua interlocução com novas formas sociais das comunidades políticas no/do mundo-lugar.

Esse deve ser o começo e a finalidade de toda pesquisa hermenêutica socioespacial, ambiental, cultural e, por conseguinte, geográfica. Todo o projeto e/ou conhecimento, que reduz e/ou não reconhece a presença da condição humana, se faz sem uma interlocução afirmativa com os indivíduos-sujeito, por isso, um vazio de saberes e conhecimento ou apenas um conhecimento que se constitui para um sujeito epistêmico. Nesse caso, quase sempre são projetos que se apóiam no absoluto do *corpus* metafísico e se apresentam como descrição e explicação analítica de uma verdade permanente da humanidade na sua existência e totalidade. Não estimulam a mudança social, assim como o pensar da ciência na sua constituição epistemológica.

Para a constituição de uma geografia hermenêutica, portanto, é pouco provável que consigamos eliminar os valores enquanto uma possibilidade na constituição das escolhas dos indivíduos-sujeito dos saberes. Significa tomar os saberes e o conhecimento e seus valores como um *ethos* em permanente

consideração para se referenciar e constituir o saber-conhecimento e o conhecimento-saber emancipatório, porque se dão pela possibilidade dos partilhamentos e, ao mesmo tempo, pela construção social.

Os saberes para o conhecimento e o conhecimento para os saberes emancipatório devem ser, portanto, inevitavelmente atravessados pelos valores. Numa geografia hermenêutica, deve se equilibrar na relação das subjetividades-objetividades, ou seja, no fato de que um indivíduo-sujeito que sabe e/ou conhece se coloca sempre em referência a outro indivíduo-sujeito do saber ou alguma coisa, para a constituição de um outro saber-conhecimento que se estabelece na conjunção e inter-relação entre aqueles indivíduos-sujeito e vice-versa. A subjetividade que aí se faz presente deixa de ser individual para se constituir numa subjetividade socioespacial, cultural, ambiental, entre outras, dos indivíduos-sujeito envolvidos nos projetos cuja ênfase é o saber-conhecer e o conhecer-saber emancipatórios. A hermenêutica filosófica, nesse sentido, parece-me adequada para referenciar os novos quadros socioespaciais, culturais e ambientais para um diálogo progressista nas ciências sociais, particularmente na geografia e sua vertente humanística.

Desde a antiguidade clássica, tem a humanidade se debruçado sobre as mais variadas formas operativas de traduzir e interpretar, quer sejam textos poéticos, religiosos, épicos, históricos ou mesmo profanos. A hermenêutica, originariamente, tem sido tomada como uma técnica de interpretação ou uma exegese no uso da linguagem apropriada para se estabelecer, principalmente, a unidade dos textos sagrados bíblicos, integrantes do movimento teológico europeu e/ou do judaísmo.

Etimologicamente, o termo hermenêutica deriva do verbo grego *ερμηνεύειν*, [*herminévin* - *hermeneuein*] e da forma substantivada *hermeneia*, o que, para Emerich Coreth (1973), em toda sua extensão semântica, equivale a declarar, anunciar, esclarecer, traduzir e interpretar. Para esse autor, ao se indicar a multiplicidade de acepções que se agregam ao termo, quer-se mostrar “que alguma coisa é tornada compreensível ou levada à compreensão” (CORETH, 1973, p. 1). De fato, a base etimológica grega do termo *ερμηνεύειν* [*herminévin*], segundo Jean Grondin (1999), sugere como seu objeto a compreensibilidade do sentido. A rigor, quando se diz alguma coisa, estamos expressando, declarando, esclarecendo, aquilo que se quer anunciar pela linguagem como tradução e/ou interpretação (explicação) daquilo que se quer fazer compreender. Do mesmo modo, tornam-se

significados centrais para *ερμηνεύειν* o expressar e o interpretar (GRONDIN, 1999). “O interpretar procura o sentido interno por detrás do que foi expresso, enquanto o expressar anuncia, de sua parte, algo interior” (GRONDIN, 1999, p. 52).

Ilustrativa tem sido também a indicação de que a palavra *hermeneuein* deriva de *Hermes*,¹⁰¹ deus grego considerado o benfeitor e defensor da humanidade perante as divindades do Olimpo (PALMER, 1986). Segundo Jacinto de Souza Brandão (1986), *Hermes* é uma divindade bastante complexa, com múltiplos atributos e funções. Narra a mitologia grega, por exemplo, que, imediatamente ao seu nascimento,

apesar de enfaixado e colocado no *vão de um salgueiro*, árvore sagrada, símbolo da fecundidade e da imortalidade, o que traduz, de saída, um rito iniciático, o menino revelou-se de uma precocidade extraordinária. No mesmo dia em que veio à luz, desligou-se das faixas, demonstração clara de seu poder de ligar e desligar [...] (BRANDÃO, 1986, v.2, p. 191).

Aqui, a hermenêutica se coloca com uma qualidade promissora às ciências na atualidade: o entrelaçamento, a ligação entre os saberes, no sentido de que possam cooperar entre si no seu movimento de ultrapassagem emancipatória. Entre as várias atribuições concedidas a *Hermes*, talvez a mais significativa consista exatamente em ser ele o deus mensageiro cuja função mediadora de pregoeiro do divino, permitia às divindades se comunicarem entre si, como também aos homens (GRONDIN, 1999)

A relação de *Hermes* com o mundo dos homens, por definição, faz do mundo um lugar-acontecimento aberto às possíveis novas orientações, em permanente criação, produção e construção, o que reforça a imagem de ser ele o deus mensageiro mais próximo dos domínios e desígnios humanos (BRANDÃO, 1986). É também considerado o deus da fertilidade e protetor dos rebanhos e animais selvagens; o deus da criatividade e a divindade dos sonhos, a quem os gregos ofereciam a última bebida antes de dormir (GAMAKURY, 1990).¹⁰² Em sua honra era comum, também, se erguerem estátuas – as *hermas* – ao longo dos

¹⁰¹ É identificado também como Mercúrio na mitologia romana. Representa uma das doze divindades do Olimpo. Filho de Júpiter e Maia, Hermes nasceu no monte Cilene, no sul da Arcádia (GAMAKURY, 1990).

¹⁰² Se a mitologia pode ser considerada uma narrativa que antecipa a explicação, seria *Hermes*, desde o panteão, a encarnação de uma *práxis* para uma racionalidade emancipatória que se almeja na ciência? Seria o Olimpo uma antecipação da representação do lugar da Universidade no imaginário da humanidade?

caminhos. Esses monumentos que, em princípio, tinham apenas a função de indicar os rumos dos caminhos tornaram-se, com o passar dos anos, símbolos do próprio deus. *Hermes* encarna e representa a divindade de um amor incondicional, na revelação do outro feito indivíduo-sujeito: é o interprete da vontade divina, o pregoeiro da linguagem dos oráculos.

Do mesmo modo e ao mesmo tempo, para Jean Grondin (1999), a ligação do nome *Hermes* com a origem do nome hermenêutica encontra certo ceticismo na filologia mais recente. Para o autor, contudo, “nenhuma explicação etimológica conseguiu, até agora, impor-se universalmente, de modo que a questão sobre a origem do campo verbal de ‘*hermeneuin*’ deve, aqui, continuar inconclusa” (GRONDIN, 1999, p. 55).

A partir do século XVII, no renascimento, a hermenêutica se constitui conhecimento, quando é incorporada à teologia, com a função de ser uma disciplina autônoma e auxiliar para se estabelecer os princípios e as regras da correta interpretação da Sagrada Escritura (CORETH, 1973). Nesse momento, para além dos problemas relacionados à tradução dos signos da escrita judaico-cristã, propriamente, a hermenêutica se deparou com as questões da ordem de uma filosofia teológica e seu objeto. Quanto a esse aspecto, nos esclarece, mais uma vez Emerich Coreth (1973), sobre as novas questões fundamentais ou problematizações da hermenêutica:

Depara-se-nos, assim, (*sic*) um horizonte mais vasto em que se insere o problema bíblico, embora afinal ele ocupe uma posição singular, enquanto se trata da palavra de Deus, mas transmitida numa palavra humana e histórica, isto é, em escritos elaborados pelos homens, surgidos na história e transmitidos por ela, devendo, portanto, ser investigados conforme sua origem histórica, seu modo de pensar histórico e sua maneira de falar. (CORETH, 1973, p. 2-3).

Emerich Coreth (1973) assinala igualmente que, a partir desse momento, de modo geral, a hermenêutica teológica procura pelo sentido mais profundo da revelação da palavra de Deus na historicidade humana. O que transparece é que essa hermenêutica buscava, para além de seus aspectos práticos de tradução, propriamente, fazer entender o texto – principalmente o bíblico – a partir do conjunto e de seu contexto histórico, para se alcançar o melhor de sua intenção.

Esse momento da hermenêutica será sistematizado principalmente a partir das reflexões desenvolvidas pelo teólogo luterano Friedrich Ernst Daniel

Schleiermacher (1768-1834). Com ele, as sistematizações concernentes às questões filosófico-teológicas e de conceituação, próprias à hermenêutica, começam a se constituir. Até antes de Schleiermacher, a tarefa da interpretação hermenêutica consistia basicamente num trabalho compartimentado dos hermeneutas, em que os métodos, de maneira geral, se constituíam específicos e independentes em cada uma das áreas das humanidades a que se destinava (BLEICHER, 1992). Nesse momento, falava-se de muitas hermenêuticas: a hermenêutica bíblica, a hermenêutica jurídica, a hermenêutica histórica, a hermenêutica dos textos profanos e assim por diante, em função das numerosas regras hermenêuticas e seus objetos de estudo. O propósito de uma hermenêutica sistemática em Schleiermacher passa, portanto, a ser estendida não só aos textos bíblicos, mas também aos escritos da tradição em cada área do conhecimento, como também aos textos falados, ampliando-se para uma metodologia hermenêutica universal (BLEICHER, 1992).

Daí por diante, atribuiu-se à hermenêutica de Schleiermacher a elaboração de uma base geral da teoria da hermenêutica, onde se buscou pela unidade, a noção de historicidade do mundo, da filologia e da teologia. Para Gadamer (2003), “ambicionava ser um instrumento universal do espírito (mas limitada a exprimir, graças a esse instrumento, a força salvadora da fé cristã)” (GADAMER, 2003, p. 37).

O método hermenêutico em Schleiermacher entendia que, na hermenêutica, não se podia admitir “o uso de uma metodologia específica para um texto supostamente privilegiado, como a Bíblia. A única concessão feita ao conteúdo específico consiste no uso diversificado dos métodos aprovados pela ciência hermenêutica” (BLEICHER, 1992, p. 28-29). Nesse sentido, sua hermenêutica tem sido apresentada como “‘arte da compreensão’ ou, mais exatamente, uma arte que, como tal, não visa o saber teórico, mas sim o uso prático, isto é a *práxis* ou a técnica da boa interpretação de um texto falado ou escrito. Trata-se aí da ‘compreensão’, que se tornou, desde então, o conceito básico e a finalidade fundamental de toda a questão hermenêutica” (CORETH, p. 18-19).¹⁰³

Por sua vez, o filósofo e historiador Wilhelm Dilthey (1833-1911) retoma, da tradição e do pensamento de Schleiermacher, o problema fundamental de toda a

¹⁰³ Para Josef Bleicher (1992), na hermenêutica desenvolvida por Schleiermacher encontram-se os elementos de uma hermenêutica transcendental e romântica, em que a relação entre a individualidade e a totalidade histórica do texto é dada no próprio ato de compreender.

compreensão, expondo a hermenêutica como instrumento da história, em relação às questões próprias do que veio a denominar *as ciências do espírito* ou *Geisteswissenschaften*. Nesse momento, Wilhelm Dilthey se refere à hermenêutica como a arte de recensear, de criticar, de interpretar e de avaliar – particularmente os textos históricos – e seu valor, referenciando-os ao que denominava a inteligência íntima da língua (DILTHEY, 1984).

De modo geral, pode-se dizer que a intenção da hermenêutica em Dilthey procura, fundamentalmente, desfazer a posição de subserviência das ciências humanas em relação à absorção dos métodos das ciências naturais, e reorientá-las para a constituição do que o filósofo-historiador denominou de ciências autônomas do espírito, o que daria à hermenêutica o horizonte do *telos* da consciência histórica.

Em Dilthey, as ciências do espírito, que são tipicamente as ciências humanas, particularmente a história, se distinguem das ciências naturais pelo uso sistemático do método da compreensão empática ou *verstehen*, pelo qual se pode estender o significado da vida humana (REIS, 2003). De fato, para Dilthey, a explicação, que é o método próprio das ciências naturais objetivas,

é um processo puramente intelectual; [por sua vez] a ‘compreensão’ da vida envolve a cooperação de vários processos afetivos e mentais. A compreensão se dirige à vida íntima, interna; a explicação é o conhecimento de leis naturais objetivas. A compreensão é um processo contínuo e aproximativo: não há início ou fim absolutos (REIS, 2003, p. 177).

Para a compreensão dos eventos do passado nas ciências do espírito, Wilhelm Dilthey estabelece a ligação entre a história e a psicologia (PALMER, 1997). De fato, para o filósofo-historiador o objeto das *Geisteswissenschaften* é a vida, o que, para ele, compreende as relações que se dão entre os aspectos psicofísicos dos indivíduos e a experiência vivida. Esse campo do pensamento diltheyano, influenciado pela fenomenologia husserliana, orienta-se, num primeiro momento, na direção de uma psicologia que se pretende compreensiva, em oposição ao racionalismo das exposições da psicologia analítica, cujo princípio encontra-se fundado nas ciências naturais (CORETH, 1973).

Mais tarde, contudo, abandona a fundamentação psicológica nas ciências do espírito. Daí por diante, passa a defender a opinião de que coisa alguma é “incompreensível na história. Tudo se compreende porque tudo se parece com um

texto” (GADAMER, 2003, p. 37). Mais adiante, confirma-se em Gadamer que, nesse aspecto, o pensamento diltheyano conseguiu aproximar-se do que se propôs: “justificar epistemologicamente as ciências humanas concebendo o mundo histórico como um texto a se decifrar” (GADAMER, 2003, p. 37).

Contrariamente às suas próprias convicções, daí por diante, segundo Palmer (1986), ao conceber o estudo da compreensão do passado histórico como decifração e, por conseguinte, sob a orientação da objetividade histórica para constituição das *Geisteswissenschaften*, Dilthey terá grandes dificuldades em avançar a hermenêutica numa direção verdadeiramente para as ciências do espírito. “Por mais que quisesse enfatizar as tendências ‘contemplativas’ da vida mesma, a atração desse algo ‘sólido’ que a vida comporta, sua concepção de objetividade, que ele reduz à objetividade de ‘resultados’, permanece ligada a uma origem que é muito diferente da experiência vivida” (GADAMER, 2003, p. 38). Daí sua dificuldade em resolver o problema das ciências humanas, tomadas enquanto ciências naturais.

Um passo adiante na concepção da hermenêutica é dado pela analítica da compreensão do *ser*, atribuído a Martin Heidegger.¹⁰⁴ Partindo de uma reinterpretação da fenomenologia husserliana – a ciência da consciência –, Heidegger explicita, na circularidade hermenêutica do *ser-aí*, a resposta à questão do sentido do *ser*, em oposição principalmente à concepção do fenômeno, como o que se mostra por si mesmo, como o que se dá na relação do sujeito da *noese* com o mundo vivido. Refaz o conceito de intencionalidade, que deixa de ser a propriedade fundamental de toda consciência ao voltar-se sobre alguma coisa, para referenciá-la como uma direção e abertura, em que o voltar-se da consciência “para os objetos está enraizada na compreensão do *ser* em cuja órbita se move” (NUNES, 2002, p. 13).

Toda a discussão proposta por Heidegger em *Ser e Tempo* proporciona, para a hermenêutica, um divisor de águas. A orientação filosófica heideggeriana se propõe radical na compreensão do *ser*, o que constitui um *giro ontológico* na fenomenologia na direção da hermenêutica. Portanto, a ontologia do *ser* em

¹⁰⁴ Uma exposição mais detalhada sobre o pensamento heideggeriano na constituição do fenômeno da experiência hermenêutica como modo de ser do *ser-aí* encontra-se na última parte do capítulo três.

Heidegger procura explicitar como o modo de *ser* do *Dasein*¹⁰⁵ se define na sua existencialidade, ao ver e ajuizar sobre as coisas (BLEICHER, 1992).

Em *Ser e Tempo*, o filósofo inicia sua exposição a respeito do *ser-aí* com uma pergunta: “Temos hoje uma resposta à questão do que significa a palavra *ente*? De modo nenhum. É pois (*sic*) justificável que se coloque de novo a questão do sentido do *ser*” (HEIDEGGER, 1999, p. 4). Para o filósofo, quem faz essa pergunta somos todos nós, o que equivale a dizer, o *ente* que se encontra no *ser-aí* e que somos todos.

Em Heidegger, o *ser-aí* – o *Dasein* – é capaz, na abertura do *ser* que é, de pensar a si mesmo, o mundo em que se encontra e os outros *entes* com quem se relaciona. Desse modo, no *Dasein*, a compreensão-interpretação de si mesmo e do mundo é constituída por uma estrutura formada pelo discurso (e/ou pela palavra), pelo sentimento e pelo cuidado (*sorge*), o que torna, em Heidegger, o problema da compreensão para além da percepção propriamente (da pré-compreensão), questão que é ontológica porque se circunscreve na interpretação do *ser* do *Dasein* (NUNES, 2002).¹⁰⁶ Isto significa dizer que Heidegger, ao explicitar a estrutura do *ser-aí*, introduziu pela primeira vez uma ontologia cuja concepção se faz presente no círculo hermenêutico, *vis a vis* à presença do *ser-aí*, que compreende e que “toma sempre consigo o todo de seu mundo, a partir do qual realiza a projeção do sentido e no qual somente se abre o conteúdo individual em seu sentido (CORETH, 1973, p. 83). Em Heidegger, segundo o mesmo autor, o círculo hermenêutico é constituído pelo *ser-aí* que é o *ente* que compreende o *ser* em toda sua existência e possibilidade de *ser* que ocupa no mundo.

A ontologia da interpretação do *ser* em Heidegger se distanciará profundamente, portanto, da concepção operativa da compreensão-interpretação estabelecida em Schleiermacher e Dilthey. Do mesmo modo, a hermenêutica em Martin Heidegger será constituída do desvelamento do *ser-aí*, que se manifesta através da exposição do *Dasein* em seus horizontes existenciais, especialmente, desde o horizonte da facticidade humana e da própria finitude do *ser-aí*, por isso, uma hermenêutica situada no mundo e diante dos outros.

¹⁰⁵ O *ser-aí*, o homem.

¹⁰⁶ Foge aos propósitos desta tese explicar a abrangência daquelas estruturas. Escolhemos, para exemplificar a circularidade e a constituição da hermenêutica em Heidegger, o discurso e/ou a palavra, o que se expôs na última parte do capítulo três. Neste capítulo, retomaremos a exposição do discurso e/ou da palavra no contexto da hermenêutica gadameriana.

Por entender a hermenêutica como uma ontologia e filosofia e, principalmente, por considerar que todas as questões concernentes à interpretação só serão possíveis de avançar pelo conhecimento e pela ação humana, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) tem se projetado, desde Heidegger, como um dos maiores expoentes da hermenêutica neste século. De fato, somente a partir dos últimos cinquenta anos inicia-se a definição de um *corpus* teórico-filosófico para a hermenêutica filosófica, estabelecendo-se o alcance de suas principais tendências, orientações e questões, através do que veio a se denominar *giro hermenêutico* para uma *filosofia hermenêutica*.

Na atualidade, pelo alcance teórico-filosófico e das *práxis* que propicia, segundo Richard E. Palmer, a hermenêutica “pode e deve se servir de disciplina fundamental, preliminar a toda a interpretação [...]” (1986, p. 15-16). Desde a concepção gadameriana tem sido, portanto, assimilada como uma compreensão-interpretção que se projeta como filosofia, teoria e *práxis* para se transpor à distância que se estabelece na ciência entre a realidade (o real), o *outro*, o passado, o presente, enfim, o horizonte de historicidade e o próprio hermeneuta (indivíduos-sujeito interprete).

Nessa oportunidade, pretendo, pois, argumentar que a hermenêutica filosófica¹⁰⁷ é uma via relevante para a constituição de um conhecimento socioespacial e ambiental emancipatório, especialmente para a geografia e sua vertente humanística. Do mesmo modo, pretendo, a partir de seu arcabouço teórico-filosófico, indicar a possibilidade que encerra para uma *práxis* que se volta para o mundo, distanciada da ordem absoluta da ciência moderna, “isto é, de uma ‘determinada ordem’ que se caracteriza por domesticar eficazmente [...] a subjetividade, o indivíduo e a história” (OLIVEIRA; SEVCENKO, 1995, p. 18) – e, por conseguinte, o espaço geográfico.

Para o alcance desse propósito, pretendo apresentar e analisar alguns dos traços fundamentais da hermenêutica a partir de seu encontro com a geografia, a saber: o horizonte de historicidade, a mediação da linguisticidade e do diálogo, e o método da interpretação e sua validade, possibilidades que, a meu ver, proporcionam uma abertura para se alargar as fronteiras dos saberes e

¹⁰⁷ A hermenêutica que estarei referenciando neste trabalho encontra-se ancorada nas idéias desenvolvidas por Hans-Georg Gadamer e um de seus principais intérpretes atuais – o filósofo italiano Gianni Vattimo. Contudo, não deixarei de mencionar a perspectiva de outros autores que o influenciaram, especialmente, Martin Heidegger.

conhecimentos socioespaciais e ambientais, particularmente no pensamento geográfico.

4.2 – A racionalidade da hermenêutica filosófica em Hans-Georg Gadamer¹⁰⁸

Durante o período que vai de 1923 a 1928, Hans-Georg Gadamer tornou-se assistente de Heidegger na universidade de Marburg. Ali, seu contato direto com o filósofo deu-lhe a oportunidade de conhecer e discutir profundamente a exposição da ontologia do *ser* em *Ser e Tempo*, um referencial filosófico que se tornou, para Gadamer, o fecundo caminho que lhe proporcionou o desenvolvimento de sua hermenêutica filosófica.¹⁰⁹ Do mesmo modo, e ao mesmo tempo, tem contato com a filosofia de Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher¹¹⁰ e Wilhelm Dilthey, da qual refaz e estende a concepção dos eventos históricos e sua historicidade como uma constituição filosófico-ontológica da consciência histórica. Daí por diante, o pensar hermenêutico gadameriano se fará referenciado e concomitantemente à ontologia e à historicidade, das quais redefine a hermenêutica desde sua perspectiva filosófica.¹¹¹

Ao expor sua concepção de hermenêutica, o pensamento gadameriano estabelece nela um referencial de ciência que se desloca, para o filósofo, verdadeiramente como acontecimento. A sua concepção de círculo hermenêutico dá início à explicitação da compreensão-interpretação crítica dos eventos em Gadamer para o conhecimento científico, o que para o filósofo são conduzidos por uma história articula e transmitida pela linguagem.

¹⁰⁸ Na atualidade, a hermenêutica conta com um número expressivo de pensadores que lhe faz viva voz. Além de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) na Alemanha, pode-se falar, na França, de Paul Ricoeur (1913) e dos pós-estruturalistas como Jacques Derrida (1930), Michel Foucault (1926-1984) e Gilles Deleuze (1925-1995). Na Itália, reconhecem-se os estudos de Luigi Pareyson (1918-1991), Gianni Vattimo (1936), Valerio Verra (1928-2001), Emilio Lledó (1927) e Augustin Domingos Moratalla (1962); na América do Norte, Richard E. Palmer (1933), entre outros.

¹⁰⁹ Devido às dificuldades enfrentadas no pós-guerra, Gadamer não conseguiu, naqueles anos, ter oportunidade de levar adiante o seu projeto para a constituição de sua filosofia hermenêutica, o que só veio a se concretizar entre os anos de 1948 a 1968, quando se tornou professor de filosofia em Heidelberg e ali se aposentou, em 1968. Após sua aposentadoria, continuou sua pesquisa filosófica sobre a hermenêutica por mais trinta e quatro anos, quando veio a falecer no ano de 2002.

¹¹⁰ Desse filósofo, Gadamer retira a noção de unidade para a constituição da categoria de compreensão na hermenêutica.

¹¹¹ A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer encontra-se explicitada na sua obra seminal *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, publicada em 1962.

Em Gadamer, a noção do círculo hermenêutico encontra sua gênese na ontologia do *ser*, de Martin Heidegger. Contudo, o círculo hermenêutico gadameriano avança ao expor os traços fundamentais para se alcançar as unidades de compreensão-interpretação que ocorrem no mundo da vida. Nesse caso, a compreensão não se constitui unicamente pela tarefa das exposições das experiências prévias e/ou das pré-compreensões. É, sobretudo, o desvelamento do *ser* que se transborda no/pelo processo de elaboração da compreensão-interpretação, propriamente, na sua historicidade situada. Do mesmo modo, o círculo hermenêutico não se apresenta como um caminho metódico certo ou coisa que o valha; é principalmente caracterizado pela abertura que proporciona na direção do conhecimento mais originário e inusitado, possibilidade que se tece na inesgotabilidade do desvelamento da interpretação do significado e do sentido mais profundo das coisas, na pergunta e na resposta dada como conversação.

Se cabe à ciência de característica moderna o fundamento da razão, nela se encontra o pressuposto metódico da dúvida e da certeza. Com essa estrutura, permanentemente, quer a ciência moderna confirmar suas leis, hipóteses e modelos. O projeto de pesquisa, nesse caso, é o que é; de certa maneira, é a captação intelectual de um sujeito do *cogito* que antecipa o saber do pesquisador, do professor, do técnico, do cientista que se quer confirmar pela sua interpretação. Nesse sentido o método e sua idéia, segundo Grondin (1999) “extrai sua força da circunstância de que, num experimento podem isolar-se determinados domínios ou ocorrências, para torná-los controláveis” (GRONDIN, 1999, p. 197). Sobre o conhecimento metafísico e sua estrutura funcional, esclarece-nos também Emerich Coreth (1973) que em “toda demonstração lógica [da ciência moderna] o ‘donde’ da prova permanece pressuposto, sem ter sido supresso ou posto em questão; nele se baseia o valor do resultado” (CORETH, 1973, p. 90).

O saber hermenêutico, contrariamente, encontra-se para além de qualquer tipo de confirmação e/ou rejeição que caracteriza o que conhecemos por saber moderno: consiste, antes de tudo, na elaboração do projeto de maneira a concebê-lo como um *constructum*. A revisão e/ou reorientação continuada do projeto é o resultado de um aprofundamento dos saberes e conhecimentos subjetivos, para a constituição de um saber-conhecer e de um conhecer-saber emancipatórios. Se o início do projeto é concebido como um primeiro passo e condição da pré-compreensão do mundo da vida, por exemplo, constituída na/da percepção e/ou

na/da representação, espera-se, num momento seguinte, avançar pelo movimento próprio do projeto hermenêutico na direção de uma transtextualidade social crítica, na qual se confrontam os saberes dos indivíduos-sujeito a outros saberes. “Daí se segue que a pré-compreensão não é a pressuposição lógica de um pensamento demonstrativo, mas sim condição da possibilidade da compreensão que abre o sentido” (CORETH, 1973, p. 90).

Do mesmo modo e, além disso, para Gadamer, o problema da hermenêutica não se circunscreve apenas aos problemas relacionados aos modos científicos de se pensar a ciência, a filosofia e a metodologia. É “também um problema humano, um problema que se baseia na possibilidade mesma da existência humana e que possivelmente a decidirá um dia” (GADAMER, 1982, p. 40)¹¹² (Tradução da autora). O que define, portanto, o movimento circular na hermenêutica gadameriana é a concepção de que o todo deve estender-se à parte, e a parte desde o todo, o que percorre toda compreensão e interpretação concomitante. Desse modo, a interpretação em Gadamer não é um ato posterior e/ou complementar à compreensão; contrariamente, para o filósofo, “compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão” (GADAMER, 2007, p. 406).

Nessa estrutura, a tarefa da hermenêutica gadameriana é a ampliação do sentido mais profundo da compreensão em círculos concêntricos e sucessivos, para se alcançar a unidade desvelada do sentido compreendido. Contudo, ao se dar como extensão e expansão do sentido compreendido, não podemos mais absorver o conceito de círculo hermenêutico circunscrito a uma circularidade concêntrica e supostamente viciosa. Contrariamente, a circularidade gadameriana sugere muito mais um desenho espiralado, característica para um saber-conhecer e um conhecer-saber que se faz na/pela racionalidade da conversação hermenêutica dos saberes e seu movimento dialógico e crítico para a histórica transformação do mundo. Do mesmo modo, o circuito de uma compreensão em espiral revela a impossibilidade do domínio do conhecimento absoluto sobre os saberes e vice-versa. Mais uma vez, nos esclarece Emerich Coreth (1973) sobre o círculo hermenêutico gadameriano:

¹¹² “aussi un problème humain, un problème qui porte sur la possibilité même de l’existence humaine et qui peut-être en décidera un jour”(GADAMER, 1982, p. 40)

estritamente falando, não é um círculo no sentido de uma circunferência que se fecha a si mesma, mas antes – para permanecer na imagem – um acontecimento em espiral, na qual um elemento continua dialeticamente a se determinar e formar no outro. O todo do mundo da compreensão é enriquecido e aprofundado por toda compreensão novamente adquirida, e justamente por isso possibilita uma compreensão mais plena e mais profunda do conteúdo singular de sentido (CORETH, 1973, p. 90).

Ao explicitar, portanto, sua concepção do círculo hermenêutico, Gadamer expõe a problemática das questões concernentes à compreensão-interpretação que, para o filósofo, passam necessariamente por “toda forma de conhecimento e ação humanos” (VELLOSO, 1999). Do mesmo modo, ao conceber sua filosofia como uma teoria da compreensão, vai expor as condições gerais da hermenêutica, sobretudo na dimensão do horizonte de historicidade, da mediação da linguisticidade e do diálogo, e do método da interpretação, todos situados na/pela compreensão-interpretação. Isso quer dizer que, ao investigar a problemática da compreensão-interpretação em si mesma (ontológica e historicamente), o filósofo redimensiona a compreensão enquanto operação humana do compreender na sua linguisticidade pela conversação, o que constitui, desde Heidegger, um outro giro ontológico na hermenêutica (PALMER, 1986).

A hermenêutica gadameriana pode e deve ser tomada, portanto, como uma filosofia, uma teoria e uma *práxis* de alcance reflexivo e crítico, para se invocar as noções de situação e polifonia-dialógica e crítica dos eventos nos contextos socioespaciais e ambientais em que a vida se dá, e a compreensão-interpretação de uma ciência que se almeja emancipatória. É, portanto, uma possibilidade de realização do diálogo polifônico pela conversação crítica das muitas vozes na busca do sentido mais profundo na/pela palavra-mundo-escuta e seu desvelamento ou desenclausuramento.

Passamos a apresentar, em seguida, os traços fundamentais das categorias que corroboram a constituição da compreensão-interpretação no pensamento gadameriano, a saber: o horizonte de historicidade, a mediação da linguisticidade e do diálogo, e o método da interpretação e sua validade.

4.2.1 – O horizonte de historicidade

O termo *horizonte*, em Gadamer, origina-se de uma apropriação da fenomenologia husserliana. Em Husserl, é concebido como um limite circunscrito no presente, no qual todas as minhas vivências da consciência se dão imediatamente pela intencionalidade.¹¹³ Contrariamente, na hermenêutica gadameriana, os horizontes são as possibilidades que se estabelecem na compreensão-interpretação de uma atividade e/ou pensamento, enfim, dos saberes para o conhecimento e do conhecimento para os saberes, e que se constituem para além do próprio horizonte de compreensão. Horizonte é, portanto, em Gadamer, abertura e movimento que ocorrem pela consciência situada que é necessariamente consciência histórica.

A passagem da fenomenologia para a hermenêutica, que significa a constituição ontológica do *ser* como abertura do *ser-aí* (do *Dasein*), estabelece-se no horizonte de historicidade, vale dizer, na criticidade da compreensão-interpretação do *ser-aí* do sentido da condição humana do/no mundo. Do mesmo modo, Emerich Coreth (1973) a esse respeito nos esclarece que, em Gadamer, o horizonte feito mundo não visa à completude dos eventos, antes, “abarca todos os aspectos e horizontes parciais. Mas não constitui, por sua essência, o último horizonte de nosso conhecimento e compreensão, abrangendo tudo. Porque o mundo [...] é um mundo sempre limitado, mas ao mesmo tempo essencialmente aberto” (CORETH, 1973, p. 80).

Nesse sentido, o horizonte histórico hermenêutico deve colocar, para as ciências socioespaciais e ambientais, particularmente a geografia e sua vertente humanística, o fundo de toda compreensão-interpretação que se quer emancipatória, uma vez que traz, na sua concepção, a tônica para uma abertura dos saberes e suas fronteiras no pensamento.

De fato, para o filósofo, a compreensão-interpretação que é historicamente situada encontra-se enraizada numa situação de historicidade do indivíduo-sujeito. Desse modo, o horizonte de compreensão só se realiza como horizonte de saberes para o conhecimento e conhecimento para os saberes nos entrelaçamentos que propiciam e que se constituem entre os *seres* dos saberes (os indivíduos-sujeito inclusive o do conhecimento científico) enquanto possibilidade em movimento.

¹¹³ Essa será possivelmente a grande crítica da hermenêutica à fenomenologia desde a sua constituição em Heidegger.

A mobilidade histórica presente em toda condição humana é que provoca ou pode provocar os deslocamentos necessários para a constituição própria do horizonte de historicidade de saberes e sua constituição crítica, em saber-conhecimento para o conhecimento-saber emancipatórios. Em Gadamer (2007), “para podermos nos deslocar a uma situação precisamos já sempre possuir um horizonte” (GADAMER, 2007, p. 403). Nesse sentido, o horizonte de compreensão não se dá na relação de um sujeito (da noese ou da episteme) com um determinado objeto do conhecimento; não se trata, portanto, de um horizonte individual ou solitário para o saber-conhecer e o conhecer-saber. Contrariamente, o horizonte desde Gadamer “é algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move” (GADAMER, 2007, p. 402). O ato de deslocar-se em Gadamer (2007) significa, portanto, antes de tudo,

sempre uma ascensão a uma universalidade mais elevada, que supera tanto nossa própria particularidade quanto a do outro. O conceito de horizonte torna-se interessante aqui porque expressa essa visão [...] mais ampla que deve ter aquele que compreende. Ganhar um horizonte quer dizer sempre aprender a ver para além do que está próximo e muito próximo, não para abstrair dele, mas (*sic*) precisamente para vê-lo melhor, em um todo mais amplo e com critérios mais justos. (GADAMER, 2007, p. 403).

O horizonte deixa de ser, portanto, uma linha divisória que limita uma perspectiva de um determinado campo visual – quer seja do presente, do passado ou outro –; tal qual na circularidade da terra, no encontro entre o céu e o mar o horizonte é abertura. Do mesmo modo, o horizonte geográfico humanístico – socioespacial, ambiental e cultural – pede a extensão da compreensão-interpretação do mundo e sua representação transformadora e crítica para além das molduras do que é dito, propriamente, na direção de novas ações e aspirações que se constituem para o saber-conhecimento e o conhecimento-saber emancipatórios, na medida em que nos colocamos nessa racionalidade, sempre em perspectiva para os saberes do outro do saber.

Trazer o horizonte histórico para o contexto próprio da geografia significa reconhecer a historicidade dada, no horizonte de saberes, extensivamente à vida em que vivemos e à posição político-reflexiva com a qual nos deparamos em relação a tudo. Do mesmo modo e ao mesmo tempo, na medida em que conhecemos alguma

coisa do mundo nos espaços geográficos, nos projetamos criaturas capazes de saberes reflexivos, e, portanto, em situação hermenêutica na qual inevitavelmente nos associamos à sua historicidade pela conversação.

Os horizontes de historicidade da compreensão-interpretação dos eventos geográficos socioespaciais, ambientais e/ou culturais, vistos do presente, indicam e falam de processos e, por conseguinte, da emersão das coisas do mundo em permanente formação e transformação nos espaços e lugares-mundo. Do mesmo modo,

O horizonte do presente não se forma (*sic*) pois (*sic*) à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. *Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos. [...] A vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente, pois nela o velho e o novo sempre crescem juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explícita e mutuamente* (GADAMER, 2007, p. 404-405).

No horizonte de historicidade situado que é sempre esse horizonte de fusão dos saberes, não há como nos afastarmos da relação de tensão entre o que é acontecimento nos espaços e lugares-mundo geográficos e seus entrelaçamentos superpostos entre o passado (a tradição) e o presente. “A tarefa hermenêutica consiste [portanto] em não dissimular essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente. [...] A consciência histórica tem consciência de sua própria alteridade e por isso destaca o horizonte da tradição de seu próprio horizonte” (GADAMER, 2007, p. 405). Vale dizer, é tarefa da hermenêutica geográfica trazer a consciência histórica para o horizonte próprio dos indivíduos-sujeito dos saberes, nos espaços geográficos e lugares-mundo dos eventos, para a constituição de um outro horizonte projetado, que a distingue do seu próprio horizonte presente, “a fim de intermediar-se consigo mesma na unidade do horizonte histórico assim conquistado” (GADAMER, 2007, p. 405).

Para Gianni Vattimo (1988), o caráter hermenêutico da compreensão-interpretação da historicidade se associa igualmente à experiência; contudo, não depende unicamente do fato de se descobrir uma analogia, mesmo que da proporcionalidade da linguagem entre quem tem a palavra e quem escuta e vice-versa, promovendo-se ali apenas uma circularidade metafísica da compreensão da

proporcionalidade da palavra e dos modos de experiência pela linguagem. Contrariamente, quer-se, com a compreensão da historicidade hermenêutica na geografia, aclamar uma compreensão-interpretação crítica e transformadora do mundo, que é constituída pelo movimento do processo de compreensão profunda dos conteúdos de sentidos partilhados entre os indivíduos-sujeitos dos saberes (inclusive os do conhecimento científico). Nesse sentido, o *ser* em Gadamer não se coloca como algo anterior à palavra-mundo-escuta, mas é, ele mesmo, também, a palavra-mundo-escuta na sua circularidade espiralada para a compreensão-interpretação transformadora situada do/no mundo.

4.2.2 – *Linguagem e diálogo: mediação para um alcance social na geografia*

A hermenêutica, na atualidade, tem o seu sentido mais profundo na direção do giro ontológico que se anuncia pela linguagem na última parte de *Verdade e Método*,¹¹⁴ em que a linguagem é, ela mesma, o evento-mundo do qual falamos e constituímos nossos horizontes.

A linguagem tem sido concebida, em grande parte do percurso da história da humanidade, como uma autêntica fonte de expressão. A ciência metafísica moderna, por exemplo, tem sido erigida por um determinado princípio universal de linguagem, regido principalmente pelas normas da razão. Nessa ciência, contudo, segundo Jean François Lyotard (1989), a linguagem (e sua expressão) é reduzida à objetividade do discurso e das formas que a sustentam e, por isso, se esvaziam ontologicamente. Trata-se, portanto, de uma razão que se atém a uma linguagem e a um discurso determinado pela lógica formal, pelo cálculo e, sobretudo, pelo pensamento de quem pensa e se coloca como sujeito autorizado pelo próprio pensar, nesse caso, um pensamento-poder para o conhecimento da razão científica:

Mas tal ação isoladora violenta a linguagem. Acontece que a compreensão da linguagem não se reduz à captação intelectual, por um sujeito, de um contexto objetivável e isolado; ela resulta também, da mesma forma, da pertença de uma tradição em continuada formação, isto é, da pertença de uma conversação, a partir da qual,

¹¹⁴ Aqui me refiro ao terceiro capítulo da última parte dessa obra de Hans-Georg Gadamer intitulado *A linguagem como horizonte de uma ontologia hermenêutica*.

unicamente, o que foi expresso adquire para nós consistência e significado”(GRONDIN, 1999, p. 197).

A virada ontológica que se constitui na hermenêutica gadameriana é, ao mesmo tempo, uma “despedida da idéia do ser como uma objetividade de coisas, [...] a que o pensamento deveria aproximar-se e adequar-se todo o possível” (VATTIMO, 2001, p. 63) (Tradução da autora),¹¹⁵ portanto, é o abandono de uma linguagem determinada pela/na razão moderna. Pode-se dizer, portanto, que a hermenêutica não trata de objetos propriamente, mas, contrariamente “do modo como os objetos [e sujeitos] se dão, trata das condições de possibilidades” (STEIN, 1996, p. 21). Isso só é possível “de dentro da linguagem que [...] [falamos] sobre aquilo que é condição de possibilidade da linguagem” (STEIN, 1996, p. 26). Só conhecemos porque temos linguagem (STEIN, 1996). Do mesmo modo e ao mesmo tempo, tem sido a hermenêutica nos últimos anos identificada como uma filosofia, teoria e *práxis* que na/pela linguagem procura evidenciar a racionalidade humana e sua capacidade de significar o sentido mais profundo das coisas – fonte de expressão do *ser* (dos indivíduos-sujeito) no/para o mundo.

Para Lyotard (1989), a linguagem pós-metafísica – e cabe a hermenêutica essa referência –, de modo geral, tem sido caracterizada como uma “conversação livre, o julgamento reflexivo, a meditação, a associação livre (no sentido psicanalítico), a poética, a literatura, a música, as artes visuais e a linguagem cotidiana” (LYOTARD, 1989, p. 79). Dessa perspectiva, Gadamer anuncia que a linguagem hermenêutica não pode, contudo, ser confundida com uma *koiné*, que possa ser referenciada como um dialeto comum, compreendido e falado por todos (VATTIMO, 1999). Contrariamente, é o acontecimento humano que propicia, no caráter crítico da pergunta e da resposta, o movimento próprio para o aprofundamento do sentido da compreensão-interpretação dos eventos, na constituição de uma compreensão histórica transformadora do mundo e para o mundo.

Ainda para Gadamer, toda linguagem traz consigo uma comunicação que é externalizada nas várias formas de pensamento; portanto, só se realiza pela linguisticidade humana que nos dá o acesso à compreensão crítica dos eventos pela

¹¹⁵ “despedida de la idea del ser como una objetividad de cosas [...] a la que el pensamiento debería acercarse y adecuarse todo lo posible” (VATTIMO, 2001, p. 63).

palavra-mundo-escuta. No movimento da conversação constitui-se o diálogo e sua possibilidade crítica. A linguagem realiza-se, do mesmo modo, porque há um processo dialógico na conversação que é também crítico. Dos conflitos e diferenças que podem surgir em uma conversação é que se pode alcançar, no/pelo diálogo, algum tipo de compromisso dos indivíduos-sujeito historicamente situados no mundo e para o mundo, e também um saber-conhecer e um conhecer-saber emancipatórios. O diálogo crítico e autocrítico são, portanto, a abertura e o movimento para a compreensão do enunciado das pré-compreensões hermenêuticas em que, através dele, se aprofunda a apreensão dos novos conteúdos da compreensão (CORETH, 1973).

É tarefa da hermenêutica, do mesmo modo, tirar o evento da alienação para que se possa recolocá-lo “no presente vivo do diálogo, cuja primeira realização é a pergunta e a resposta” (PARMER, 1986, p.202). No diálogo e sua crítica e autocrítica é que se mantém a via de acesso aos sentidos da compreensão- interpretação que se abrem: é por onde se pode enriquecê-la, inquietá-la, questioná-la e ampliá-la como mediação social que se faz entre a linguagem propriamente, o evento e sua compreensão. O ser humano – o *ser-aí* – encontra-se sempre inserido dentro de uma cultura, de uma história, de um espaço geográfico, enfim, de um contexto – uma sociedade – que é por ele vivido, apreendido e representado na/pela linguagem. Trata-se, portanto, de compreender em Gadamer, de maneira mais crítica, a sua tese de que o “*ser* que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 2007, p. 686).

O pensamento gadameriano não pretende afirmar que somente o *ser* possa, ele próprio, pela razão querer conferir pela linguagem a subjetividade e a objetividade das coisas e vice-versa. A linguagem é muito maior do que esse movimento: “é o *medium* [o meio] universal em que se realiza a própria compreensão- interpretação” (GADAMER, 2007, p. 503). A linguagem, dessa perspectiva, é o lugar onde, no processo, se movimenta uma sociedade historicamente situada e que serve de mediação da experiência no/do mundo. No *medium* propiciado pela linguagem, o pensar e o falar surgem enquanto pensamento-palavra-mundo e que fazem com que as coisas se deixem falar, inclusive pela crítica e autocrítica. Assim, pela conversação, reaparece a pergunta e a resposta, e nelas, a sua dimensão resignificada e crítica do sentido social das coisas, do *ser* no mundo e para o mundo. O hermeneuta assume desse modo, a

qualidade de “mediador de um mediador, o mediador de uma ‘hermênéia’ – uma função que pode ser ampliada ao infinito, porque há sempre mais a dizer e intermediar, do que aquilo que realmente se deixa expressar por palavras” (GRONDIN, 1999, p. 55).

Do mesmo modo, a tradição que ressurge na/pela linguagem faz presentificar a continuidade da memória da tradição pela palavra-mundo-escuta, o que, para Gadamer (2007), não deve servir apenas para a investigação e interpretação do passado, mas também, e sobretudo, chega a nós como algo que nos é transmitido, que nos é dito e que “se converte numa parte do próprio mundo, e assim, o que ela nos comunica pode chegar imediatamente à linguagem” (GADAMER, 2007, p. 505). A pergunta e a resposta confirmam, portanto, nesse movimento, o processo de abertura propiciado por toda interrogação, que, por sua vez, encontra-se dimensionado numa orientação que é dada na linguagem historicamente situada do indivíduo-sujeito, “herdeiro de uma tradição histórico-finita, [...] [na qual] torna possível e condiciona o seu acesso a si próprio e ao mundo” (VATTIMO, 1999, p. 21).

A compreensão-interpretação hermenêutica absorve, nesse movimento ontológico, a relação fundamental dos critérios de justeza e da verdadeira experiência dentro mesmo da linguagem e sua interrogação (VATTIMO, 2001).

De fato, a hermenêutica mostra que, para assumir a consciência histórica é necessário que se explicita a própria historicidade dos homens, mulheres, crianças, adolescentes e idosos, presentificada ativamente nos projetos. Afastamo-nos desse modo, por um lado, da concepção de que o *ser* compreendido é linguagem, mas, ao mesmo tempo, aproximamo-nos dela, na medida em que o *ser* que se constitui é a verdadeira linguagem humana – indivíduo-sujeito na sua histórica condição e possibilidade transformadora do mundo da vida. A linguagem é, portanto, esse *logos* que se realiza no cotidiano em meio a um tecido de tradição viva, de um *ethos* (VATTIMO, 1999).

Dessa perspectiva, os indivíduos-sujeito só se realizam como *seres-aí* do mundo através do *medium* propiciado pela linguagem. Do mesmo modo, Gadamer assegura que a “linguagem não é somente um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham *mundo*, nela se representa *mundo*” (GADAMER, 2007, p. 571). Daí por diante, o *estar-aí* do indivíduo-sujeito no mundo é constituído, em Gadamer,

necessariamente na/pela linguagem. “Não só o mundo é mundo apenas quando vem à linguagem, como a própria linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo” (GADAMER, 2007, p. 572). Assim, a relação entre os indivíduos-sujeito feitos cidadãos e o mundo é, necessariamente, uma relação social que se estabelece entre o evento, a linguagem-mundo, a pré-compreensão e a compreensão, propriamente, do evento-mundo – abertura para um conhecimento crítico, autocrítico e, por conseguinte, emancipatório. Ali se faz presente, concomitantemente, uma criticidade na linguisticidade do dialógico e na mediação social que propicia, a consciência crítica como acontecimento social vivo para a histórica transformação do mundo.

Do mesmo modo, a linguagem e o diálogo que propicia pela mediação social a constituição do *ser*, podem ser compreendidos na geografia como linguagem que, ao compreender o mundo pode transformar o mundo. Constitui-se, aqui, a necessária inteligibilidade e legitimidade da palavra-mundo-escuta, como possibilidade crítica, criativa e autocrítica da compreensão dialógico-polifônica das muitas vozes para as ciências sociais, particularmente a geografia, para o saber-conhecer e o conhecer-saber emancipatórios

4.2.3 – O método hermenêutico e sua validade

Como é estabelecida a verdade na hermenêutica? A resposta a essa pergunta é uma maneira de resolver e afastar a hermenêutica contemporânea da posição equivocada que assume, para alguns pensadores, de ser ela excessivamente relativista e/ou tradicionalista, colocando-se em perigo a autoridade prático social da ciência (VATTIMO, 2001).

É o próprio Gianni Vattimo (2001) quem se refere à suspeita de ter, a hermenêutica, assumido a condição de uma *koiné* irracional para o conhecimento científico. Por outro lado, não é menos arriscado que essa suposta dimensão da hermenêutica possa vir a se realizar como verdade metafísica hermenêutica, caso ela venha a tomar por verdade o reflexo absoluto dos fatos, tal qual se expressam

nos saberes do senso comum.¹¹⁶ Por sua vez, Ernildo Stein (1996) bem esclarece que “existe um sentido no qual nós nos movemos e [...] existe um sentido através do qual temos uma espécie de horizonte em que a linguagem pode se movimentar, isso constitui propriamente a questão central da hermenêutica [...]” (STEIN, 1996, p. 21) que se expressa pela/na linguagem e que constitui o seu *como* e seu *logos*. Se na tradição ontológica metafísica se tratou de separar o mundo dos objetos do mundo dos sujeitos, na hermenêutica procura-se “resolver o problema do conhecimento no mundo” (STEIN, 1996, p. 23). Portanto, a concepção de método na hermenêutica tem um sentido diferente do que aquele conduzido pelo metódico caminho da razão científica: “não é um procedimento e não se pode dizer que o seja porque um problema sério é o da não-separação entre sujeito e objeto” (STEIN, 1996, p. 24).

Desse modo, afasta-se a hermenêutica de uma suposta *koiné* ao reconhecer, pela compreensão-interpretação, as possibilidades da transformação histórica da condição humana nos seus contextos na qual se lança o entrelaçamento dialógico da conversação pela pergunta e pela resposta, e que escolhe orientar-se por uma direção mais crítica e autocrítica dos eventos. A inteligibilidade da verdade hermenêutica no horizonte histórico dos contextos socioespaciais, ambientais, culturais e geográficos onde a vida se dá, parece-me legítima desde a constituição daquela compreensão. Mas, é necessário que proceda através de uma conversação crítica para que, com ela, a realização da compreensão-interpretação possa corroborar o movimento dialógico entre os indivíduos-sujeito e os objetos e vice-versa, para a constituição do saber-conhecer e do conhecer-saber emancipatórios. Tal proveniência demarca, a meu ver, o compromisso de aproximação da geografia com o desvelamento continuado entre indivíduos-sujeito e objetos, e entre os objetos e os indivíduos-sujeito no universo do conhecimento emancipatório, para uma naturalização dos processos socioespaciais e ambientais, subjetivamente incorporados, e sua resignificação social-crítica nos espaços geográficos e da própria geografia onde emerge a vida e suas contradições.

Por sua vez, o conhecimento científico, de modo geral, tem se desenvolvido pela ordenação metafísica das hipóteses, das premissas, da definição do objeto e do sujeito do conhecimento, para se constituir o metódico caminho que

¹¹⁶ Para Ernildo Stein (1996) a hermenêutica é uma corrente ou tendência filosófica, que supera em muito as tradições do pensamento, tanto filosófico quanto naturalista-biológico, teológico, como também, a própria ontológica.

prioritariamente alcançará e/ou apontará para a verdade científica. A verdade tem sido concebida, assim, desde o método científico, como um *constructum* formal que se constitui pela conformidade do juízo do sujeito do conhecimento à coisa pesquisada. Do mesmo modo, tem sido aclamada como garantia epistêmica para se alcançar o rigor do conhecimento científico. O sujeito desse conhecimento metafísico – que é conhecimento realista, naturalista, estruturalista, fenomenológico, entre outros – “é sempre [...] aquele que acredita (poder) falar de lugar nenhum, que não leva em conta (e em jogo) a si mesmo na sua imagem do conhecimento e está, portanto [...] exposto ao efeito devastador das contradições performativas” (VATTIMO, 2001, p. 31-32). O *logos* daí derivado é resultado das propriedades das proposições constituídas na/pela forma e no/pelo conteúdo.

Para Vattimo (1999), a hermenêutica não acolhe, na tradição metafísica, a concepção da evidência incontroversa favorecida pelas estratégias do método científico, para se estabelecer “a conformidade da proposição à (evidência da) coisa e ao estado de coisas” (VATTIMO, 1999, p. 113). Em *Verdade e Método*, por exemplo, Gadamer (2007) expõe a necessidade de se tomar o conhecimento científico hermenêutico como desvelamento sucessivo para se atingir, através do desenvolvimento da conversação dialógica, o alcance para uma compreensão- interpretação crítica e autocrítica dos eventos. Nela, a realidade e o real se projetam como aberturas que vão se constituindo, continua e mutuamente, no/pelo indivíduo-sujeito dos saberes (inclusive o científico) e, portanto, se estabelece ali uma outra epistemologia que não é a da conformação da coisa a seus estados pelo sujeito do conhecimento epistêmico.

Para a geografia, esse esforço de colocação parece-me relevante, uma vez que, em alguns de seus conteúdos característicos, a herança das filosofias dos séculos XIX e XX encontra-se ainda presentificada no seu pensamento e na sua *práxis*. Em geral, o método científico prevalece nas *práxis* geográficas e corrobora o esquecimento dos *seres* pelo *ente* que nele se evidencia, e, por conseguinte, a geografia funda no seu pensamento e *práxis* esta estrutura que conserva, ainda nos dias atuais, a estabilidade como elemento primordial para o alcance das certezas metafísicas supostamente não-precárias. Do mesmo modo, o conhecimento científico geográfico e sua crescente especialização e aprimoramento nas tecnologias, nem sempre tem ocorrido em consonância com as expectativas e

sonhos da sociedade, o que, em princípio, é uma contradição da própria geografia enquanto ciência socioespacial e ambiental de característica social.

Contrariamente, o caráter legitimador do *logos* hermenêutico se faz na constituição de um pensamento e de um conhecimento que compartilham o linguajar histórico-cultural, socioespacial e ambiental de uma sociedade e não de um sujeito ou de um indivíduo, mesmo que o da episteme.

Uma geografia hermenêutica se constitui, do mesmo modo, pela compreensão-interpretação da nossa condição humana em situação, em que os seres dos saberes (os indivíduos-sujeito, inclusive os do conhecimento da ciência) são a autêntica e verdadeira força para a compreensão e transformação dos eventos socioespaciais, ambientais e/ou culturais que acontecem no mundo e seu historicizar-se crítico, autocrítico e criativo.

Do mesmo modo, a ontologia hermenêutica gadameriana tem se constituído num referencial teórico-filosófico que ultrapassa a concepção convencional do método e da verdade estabelecidos na ciência, desde sua orientação moderna. O método hermenêutico não visa uma procura sistemática de uma verdade absoluta. É, antes de tudo, uma conversação dialógica crítica e autocrítica para o *constructum* do projeto que revela, em si mesmo, a possibilidade para se estabelecer, na pergunta e na resposta, uma vivacidade dialética do conhecimento científico acolhido no mundo onde a vida se dá. Portanto, jamais pretende alcançar uma conclusão definitiva ou final daquilo que se pesquisa.

O conhecimento hermenêutico, do mesmo modo, não é estabelecido por uma estrutura metodológica previamente definida nos gabinetes e escritórios das universidades, das empresas, das escolas, entre outros ambientes de pesquisa. Antes, é atravessado por um campo de forças (expectativas, conflitos, tensões, horizontes de fusões, compreensões-interpretações), nos quais as identidades de cada parte envolvida no projeto (a do cientista-pesquisador, a do professor, a do observador, a do técnico e a dos indivíduos-sujeito pesquisados) são permeadas pelas posições que assumem diante do todo e da parte, e vice-versa. São projetos que só terão existência e significado desde que constituídos coletivamente, no e pelo seu contexto socioespacial, ambiental e cultural.

Na hermenêutica confirma-se, do mesmo modo, que não nos contentemos (os fazedores de ciência) com os lugares comuns com os quais estamos habituados a lidar, vale dizer, a controlar, a medir, a analisar e a explicar.

Portanto, para além das regras metódicas e modelos heterônomos para a adequação do conhecimento, a compreensão-intrepretação de um evento enquanto acontecimento histórico, socioespacial e ambiental não está no método, propriamente, mas nos contextos em que se movimentam os eventos; por isso, apontam para uma autonomia interna do projeto que é o *constructum* da alteridade do método e seu próprio movimento onde se estabelece o seu rigor. Nesse caso, podemos falar de uma autenticidade na verdade científica hermenêutica que, mais uma vez, torna-se uma compreensão-interpretação pelo movimento que a constitui.

A verdade hermenêutica não está embasada nos modelos e paradigmas convencionais divulgados pela ciência normal. É antes uma verdade móvel, estabelecida no acontecer da experiência enquanto acontecimento situado e crítico, por isso, muito mais uma verdade não-metafísica das consciências na sua historicidade de experiência do mundo (cognitiva, emocional, histórica, ambiental, social, entre outras), e que não se unifica. Nesse caso, não há como estabelecer um padrão controlável de verificabilidade das regras tal qual no método científico, o que, para Gianni Vattimo (1998), resultaria num desconfortável significado formal dos nexos entre a lógica e a retórica. Assim, a verdade hermenêutica não é determinada por um sujeito e sua consciência metódica e/ou metafísica do objeto; isto porque é sempre mais do que sabe de si mesma. Nesse sentido, também não pode ser vista como um resultado de uma linguagem de base unificadora; é antes constituída por uma rede de compreensões-interpretações partilhadas entre os horizontes de sentidos dos indivíduos-sujeito (do pesquisador, do professor, do observador e dos pesquisados, propriamente) na direção de sua emancipação.

Portanto, trata-se de uma verdade encontrada numa esfera de um *ethos* público, que se apropria mutuamente do logos-linguagem comum, tecido e (re)tecido pela pergunta e pela resposta na conversação, e que mantém vivo o processo de aproximação, ligação, afastamento, reaproximação e apropriação do objeto pelos indivíduos-sujeito, e dos indivíduos-sujeito pelo objeto. Assim, mais uma vez, o método da ciência no ocidente alimentou, na epistemologia, a onipotência de um *eu* pensante como referência para o conhecimento de uma verdade científica (metafísica). Contrariamente, a hermenêutica

[...] visa transformar o distante em próximo, o estranho em familiar, através de um discurso racional [...] orientado pelo desejo de diálogo com o objeto da reflexão, para que ele 'nos fale', numa língua não

necessariamente a nossa (*sic*), mas que nos seja compreensível, e nessa medida se nos torne relevante, nos enriqueça e contribua para aprofundar a autocompreensão do nosso papel na construção da sociedade, ou, na expressão cara à hermenêutica, do mundo da vida (*Lebenswelt*) (SANTOS, 1989, p. 12).

Método e hermenêutica, do mesmo modo, não se excluem, apenas o seu acontecer se dá de maneira diversa e, a meu ver, mais autêntica do que aquele que se estabelece no paradigma da ciência normal. Um método hermenêutico se constitui, pois, por uma alteridade radical do conhecimento. Do mesmo modo e ao mesmo tempo, propicia a abertura do mundo ao dar-se pela linguagem como alteridade no evento. O esforço de concepção de uma outra ciência, de uma outra geografia, passa, assim, necessariamente, pela constituição de uma outra concepção de método. Por isso, na abertura da exposição da compreensão- interpretação crítica e autocrítica dos eventos socioespaciais, ambientais e culturais hermenêuticos, o encontro, contrariamente ao estatuto do paradigma normal, acontece como algo a que nós mesmos pertencemos e nos movimentamos.

O critério maior de autenticidade do método hermenêutico encontra-se, portanto, na expressão do evento e sua fecundidade textual-contextual, capaz de inquietar, de provocar, de rever posturas e horizontes desde a pergunta e a resposta na conversação dialógica crítica, autocrítica e criativa. Não é determinado pelos autores, ou pelos *a priori* lógicos ou, mesmo, as regras formais de um determinado método – é um *constructum*. Isso significa dizer que se abandona o pensamento-hierarquia do conhecimento científico como uma racionalidade humana privilegiada, em detrimento dos saberes dos indivíduos-sujeito, particularmente os do senso comum. Com isso, aponto a adequação e a relevância do método hermenêutico como possibilidade para uma melhor mediação social da ciência e sua compreensão- interpretação crítica e autocrítica do mundo e seus contextos, na atualidade, mas também, e, sobretudo, para o desenvolvimento de uma epistemologia hermenêutica própria à ciência que se almeja emancipatória. Para a geografia, equivale dizer, a constituição de uma racionalidade hermenêutica do saber-conhecimento e do conhecimento-saber socioespaciais, ambientais, culturais, partilhados pela possibilidade que neles se projetam para uma compreensão- interpretação mais criativa e autêntica para uma histórica transformação no/do mundo. A racionalidade hermenêutica para a geografia torna-se, do mesmo modo, um fio condutor para se compreender-interpretar os eventos pela palavra-mundo-

escuta crítica e autocrítica, e, por conseguinte, emancipatórias, que são heranças de muitas heranças, interpretações que se vão fazendo, segundo Vattimo (2001), “inseparáveis do que se apresentava a elas como objeto”.

ANTES DO ACABAMENTO: TRANSCOMEÇO

Chacrinha dos Pretos: horizontalidades, representações do meio ambiente e expectativas em relação ao mundo da vida¹¹⁷

*Gente lavando roupa, amassando pão
Gente pobre arrancando a vida com a mão
No coração da mata, gente quer prosseguir
Quer durar, quer crescer, gente quer luzir.
(Caetano Veloso, Gente)*

O propósito de se trazer para esta tese um estudo de caso tem como finalidade aproximar as discussões teórico-filosóficas aqui apresentadas para o contexto empírico socioespacial, cultural e ambiental, a partir da ótica da geografia hermenêutica. Os resultados e discussões que se apresentam compõem o que pretende ser uma primeira etapa da pesquisa iniciada no ano de 2005. O local escolhido – a Chacrinha dos Pretos – é uma comunidade quilombola¹¹⁸ e vila rural do município de Belo Vale (MG), colar metropolitano de Belo Horizonte no sentido sul da metrópole.

Nesta pesquisa, procuro recolher elementos que falam de uma geograficidade da Chacrinha dos Pretos ou, mais apropriadamente, um estudo rural do lugar-território como parte de uma totalidade munícipe e os processos de interferências que tem absorvido da metrópole,¹¹⁹ e sua compreensão-interpretação para se pensar a emancipação socioespacial, ambiental e cultural daquela comunidade. Assinala-se também que, desde a última década do século XX, tem

¹¹⁷ A presente pesquisa nasceu de uma parceria com a Associação do Patrimônio Histórico Artístico e Ambiental de Belo Vale (MG) – APHAA – BV, organização não-governamental que atua no município desde 1985, e a Associação dos Moradores da Chacrinha dos Pretos. Dedicamos essa etapa do trabalho aos moradores da Chacrinha dos Pretos para que possam se conhecer melhor e, assim, possam fazer valer pelas suas representações e sonhos em busca de seus direitos fundamentais de cidadãos.

¹¹⁸ Uma comunidade, de maneira geral, pode ser compreendida como um conjunto de habitantes de um mesmo grupo social, cujos indivíduos-sujeito vivem numa dada área geográfica sob uma organização socioeconômica comum, irmanados por um mesmo legado histórico-cultural.

¹¹⁹ Aqui penso, sobretudo na presença incômoda na Chacrinha dos Pretos de uma (01) pousada, cujos donos são antipatizados pela comunidade, muito provavelmente pela maneira como convivem com os moradores.

havido uma progressiva migração no foco dos objetos de estudo das ciências sociais, dentre elas a geografia. Passou-se progressivamente das análises macroestruturais de natureza marxistas centradas, sobretudo no Estado, para as análises das microdinâmicas da sociedade, especialmente a civil (KOWARICK, 1995).

O avanço que se fez nos movimentos sociais, particularmente no caso brasileiro, me leva a relacionar a Chacrinha dos Pretos, a presença incontestada dos conflitos sociais que percorrem a vida das comunidades quilombolas e o sentido histórico que assumem desde o isolamento, a separação e a discriminação, condenando-as a um ostracismo que enredam os seus indivíduos-sujeitos na manutenção de sua pobreza e miséria social afastando-os de possíveis conquistas políticas e cidadãs.

São Gonçalo da Ponte¹²⁰ tem se projetado na história seiscentista de Minas Gerais como uma localidade que se constituiu pelas bandeiras em busca do ouro no sertão mineiro. Vindas de São Paulo, as bandeiras levavam em torno de trinta a quarenta dias para romperem a serra do Itatiaiuçu. Ali adentravam o vale do rio Paraopeba, chegando até Ouro Preto e Mariana pelo lado nordeste; pelo lado noroeste, sabe-se que desde o início do século XVI vários grupos percorriam obstinadamente a serra do Curral, de Sabarabuçu e os vales do rio das Velhas à procura também do ouro, das esmeraldas e do diamante (DEL PRIORE, 2000). Teve início, desde então, a incontrolável corrida do ouro em direção ao que hoje é a região central de Minas Gerais. No início do século XVIII já se configurava a constituição da sociedade mineira em torno principalmente da mineração aurífera (DEL PRIORE, 2000).

Paralelamente à edificação da localidade de São Gonçalo da Ponte, prósperas famílias de proprietários rurais instalavam nos arredores da vila suas fazendas de gado e de mineração. Ao mesmo tempo, a presença aglutinadora dos escravos negros começava a fazer parte também dos instrumentos contraditórios de produção da riqueza nessa parte da colônia. O comércio escravista formava, portanto, intrincadas redes de contatos que contribuíram para interligar as várias partes do império colonial português com a capitania de Minas (DEL PRIORE, 2000). Ao mesmo tempo, reproduzia os portugueses, na esfera de seus domínios,

¹²⁰ Atualmente, o município de Belo Vale (MG).

um conjunto de práticas socioeconômicas e culturais comuns da baixa Idade Média européia: o período escravista na colônia representou uma dessas práticas.

Não obstante, os escravos negros não se constituíam apenas peça para as relações de produção e/ou dos mecanismos de ganho e acumulação de riqueza na colônia. Tiveram importante presença sociocultural enquanto coletivos de luta contra, principalmente, as aviltantes condições do trabalho escravo e da negação das identidades e/ou culturas negras, no movimento de transformação da colônia (SILVA, 1987). Os povos que foram trazidos como cativos para o Brasil, por exemplo, habitavam diferentes regiões da África, e, por conseguinte, possuíam costumes e tradições distintas. Dois grandes grupos étnicos são identificados: os povos bantos (os Bancongo, os Ambundo, os Ovimbundo, os Angolas, os Congos, os Benguelas, os Moçambiques, os Maconde, entre outros) e os povos oeste-africanos (os Mina-Fon, os Nagôs e os Iorubas principalmente). Salienda Waldemar de Almeida Barbosa (1985) que, a partir do segundo quartel do século XVIII, os bantos constituíam a maioria dos escravos da capitania de Minas. Eram mais submissos e, portanto, sujeitados mais rapidamente à escravidão pelo amedrontamento dos castigos: menos independentes e mais dóceis, aceitaram de maneira mais cordada “o cristianismo e as formas sociais que lhes foram impostas” (BARBOSA, 1985, p. 28). A violência assim legitimada, seria usada para garantir as performances da unidade da colônia pela metrópole portuguesa.

Contudo, as estratégias de enfrentamentos dos negros cativos a sua aviltante condição de vida variavam desde as silenciosas mortes¹²¹ até os conflitos coletivos mais belicosos que iam se alastrando pela colônia. Não eram incomuns, também, as fugas para o mato de grupos ou bandos de escravos negros. Segundo Marcos Rodrigues da Silva (1987), os senhores donos de escravos viviam, nessa época, sempre sob alerta. Disseminavam a ideologia de insegurança permanente na colônia, compensada pela lógica da vigilância e punição com a violência cumprida dos castigos aos escravos.¹²² Com a violência legitimada pelo Estado colonial, sustentaram o domínio do cativo e da população escravista, e nas formas de

¹²¹ Aqui me refiro à nostalgia e à tristeza prolongada, conhecida entre os negros como banzo e que frequentemente levava-os à morte, além dos suicídios.

¹²² Registra-se na cidade de Belo Vale o Museu do Escravo que conta um pouco da história da intolerância nos instrumentos de tortura usados contra os negros na capitania de Minas. São exemplos, peças e grilhões de pulso e/ou tornozeleiras, os vários tipos de troncos e o pelourinho, entre outras.

mandonismo local, o *status* da segurança nas suas terras, o que repercutia também na capitania, o poder daquelas leis de conveniência.¹²³

É nesse ambiente de dominação e conflito permanente entre as classes sociais no centro do sistema colonialista que se constituem os quilombos no Brasil colônia.¹²⁴ As denominações: quilombos, mocambos, terra de preto, comunidades remanescentes de quilombos, comunidades negras rurais e comunidades de terreiro são expressões que, segundo a Fundação Cultural Palmares,¹²⁵ designam os grupos sociais afro-descendentes que, chegados ao “Brasil durante o período colonial resistiram ou, manifestamente, se rebelaram contra o sistema colonial e contra sua condição de cativo, formando territórios independentes onde a liberdade e o trabalho comum passaram a constituir símbolos de diferenciação do regime de trabalho adotado pela metrópole”.¹²⁶

Diante da submissão que lhes eram imposta pelo sistema escravista e da barbárie do tratamento infligido por muitos de seus senhores, negros cativos da capitania de Minas fugiram e organizaram numerosos quilombos. Os quilombos em Minas Gerais ocorrem tanto na região norte, no sul, quanto no centro-oeste, na zona da mata, no nordeste e no triângulo mineiro. Do mesmo modo, segundo Barbosa (1985), na capitania de Minas, a população quilombola que constituía minoria diante do expressivo número de cativos, representaram a resistência contra a escravidão.¹²⁷ Do mesmo modo, Lourdes Carril (2006) nos assegura que a “formação de quilombos constituiu nova territorialidade que permitiu a reconstrução da sobrevivência física e cultural dos escravos” (CARRIL, 2006, p. 61).

Predominavam nos quilombos, particularmente os da capitania de Minas, uma organização comunal. “As plantações eram coletivas. Os paióis eram comuns,

¹²³ A disseminação dos troncos como cárcere privado somente foi extinto em 1805 na capitania de Minas sob protesto dos capitães-mores que alegavam os riscos da presença ostensiva dos quilombolas nesta capitania (BARBOSA, 1985).

¹²⁴ Conforme registros junto à Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura, atualmente encontram-se identificadas oficialmente 1.000 comunidades remanescentes de quilombos no Brasil. As concentrações mais expressivas estão nos estados da Bahia e Maranhão. Existem também comunidades quilombolas no norte, centro-oeste, sudeste e sul do país. (<http://www.fundacaõopalmares.gov>).

¹²⁵ Entidade vinculada ao Ministério da Cultura que tem como objetivo o cadastramento, o estudo e a promoção do desenvolvimento das comunidades e/ou populações quilombolas.

¹²⁶ Fonte: <http://www.fundacaõopalmares.gov>

¹²⁷ O mais conhecido quilombo da capitania de Minas é o do Ambrósio ou Quilombo Grande localizado entre os atuais municípios de São Gotardo e Ibiá (no Alto Paranaíba) que, segundo Waldemar de Almeida Barbosa (1985), chegou a ter mais de mil quilombolas. “Era um modelo de organização, com grupos de negros trabalhando cada um na sua especialidade” (BARBOSA, 1985, p. 159).

de todos. Os depósitos de mantimentos pertenciam à comunidade” (BARBOSA, 1985, p. 159).

Embora não seja regra geral, quase sempre os quilombos encontravam-se situados em locais de difícil acesso, geralmente escondidos no mato, onde os negros cativos se refugiavam na sua resistência ao sistema. Contrariamente, os estudos antropológicos e sociais, apontam que os quilombos não devem ser tomados na sua totalidade como o resultado inequívoco das lutas armadas e/ou das fugas dos cativos. Eliane Cantarino O’Dwyer (2000) nos esclarece também que, na atualidade brasileira, os quilombos devem ser considerados comunidades (urbanas e/ou rurais) que “nem sempre foram constituídas a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistências na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar” (O’DWYER, 2000, p. 14). Essa pode ser considerada, a situação típica da Chacrinha dos Pretos, o que não afasta, contudo, ainda na atualidade a permanência dos fortes traços do colonialismo em suas vidas.

O interesse pelo estudo das populações quilombolas negras em áreas rurais ressurgiu pela necessária compreensão do lugar social que os negros quilombolas ocupam na nossa sociedade atual. Tal dimensão nos obriga a refletir sobre o resgate da dignidade humana dos seres excluídos e marginalizados que são através da politização das consciências para a constituição libertadora da cidadania pela identidade quilombola. Nesse caso, trata-se de pensar igualmente no processo civilizatório de formação socioeconômica e sociocultural da população brasileira, a partir dos fatores de etnicidade como reprodutores de fatores colonialistas na atualidade para a acumulação do capital (CARRIL, 2006). “Garantir a posse da terra e promover o desenvolvimento sustentável das comunidades remanescentes dos quilombos”, segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN,¹²⁸ não basta. Requer, portanto, além da regularização fundiária das terras quilombolas, projetos que estimulem melhorias socioespaciais, culturais e ambientais, tais como, construção de escolas, alfabetização, acesso a equipamentos e serviços de saúde, de habitação, de saneamento, de geração de emprego e renda,

¹²⁸ O *Programa Brasil Quilombola*, vinculado ao Ministério da Cultura, tem saído à frente para o alcance dos recursos e políticas públicas do governo federal destinadas às áreas remanescentes de quilombo. Inserido neste programa encontra-se o das *Ações Estruturantes*, frente de recursos para o incremento de ações voltadas para o desenvolvimento socioeconômico das comunidades quilombolas. O governo federal pretende, até o ano de 2008 beneficiar 22.650 famílias de 969 comunidades quilombolas em todo o território nacional. (Fonte: <http://www.iphan.gov>)

de instalação de energia elétrica entre outros, para o fortalecimento das identidades cidadãs dos quilombolas contextualizadas nos seus lugares-território para uma histórica transformação do mundo.

Tendo-se em vista a necessidade de se referenciar dados socioespaciais e ambientais, para o levantamento do patrimônio material e imaterial¹²⁹ da Chacrinha dos Pretos, para o seu reconhecimento¹³⁰ como remanescente de quilombo que é, nos motivamos para a organização preliminar daqueles dados.¹³¹ Em médio prazo, considero que o que aqui se expõe possa subsidiar a Associação do Patrimônio Histórico Artístico e Ambiental de Belo Vale, a Associação dos Moradores da Chacrinha dos Pretos, a Universidade e, particularmente, os moradores da Chacrinha para se integrarem pessoal e socialmente, de maneira crítica, autocrítica e criativa, ao lugar-território em que vivem, considerando-se o alcance de suas expectativas e sonhos para uma conseqüente emancipação política, vale dizer, cidadã daquela população.

Diante do exposto, o principal objetivo dessa etapa da pesquisa é compreender, concomitantemente com os moradores da Chacrinha dos Pretos, os processos socioespaciais, socioambientais e culturais que ali se constituem, em termos do seu horizonte de historicidade em relação à inadimplência do Estado e seu princípio democrático distributivo e participativo, como também, apontar os fatores econômicos externos à comunidade da Chacrinha dos Pretos e que têm interferido localmente na vida dos quilombolas e que se volta para o fortalecimento

¹²⁹ O IPHAN define o *patrimônio material* como aquele constituído e protegido por legislações específicas, e composto por um conjunto de bens culturais, classificados segundo sua natureza arqueológica, paisagística, etnográfica, histórica, das belas artes e artes aplicadas. Encontram-se divididos em bens imóveis, como: os núcleos urbanos, sítios paisagísticos, sítios arqueológicos e de bens individuais; e bens móveis, como: coleções arqueológicas, acervos museológicos, documentais, bibliográficos, arquivísticos, videográficos, fotográficos e cinematográficos. A UNESCO – United Nations Educational Scientific and Cultural Organization, por sua vez, define o *patrimônio cultural imaterial* como as práticas, as representações, as expressões, os conhecimentos e as técnicas, como também os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados e as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos que se reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. O patrimônio imaterial é transmitido de geração em geração e constantemente recriado pelas comunidades e grupos, em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo, assim, para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. (Fonte: <http://www.iphan.gov>)

¹³⁰ Consta, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT – da Constituição Federal, a seguinte determinação: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos” (GAMA, 2007, s/p).

¹³¹ Durante o ano de 2005, realizei, na Chacrinha dos Pretos no primeiro e no segundo semestres letivos, dois trabalhos de campo com os alunos dos cursos de geografia da UFMG, procurando sensibilizá-los pela condição de vida das populações afro-descendentes no nosso país. Uma parte expressiva dos dados que aqui se apresentam são resultado daqueles trabalhos.

do capital e sua relação com o espraiamento dos ideais capitalistas da metrópole belorizontina naquela localidade através, principalmente da exploração da mão-de-obra local e da ameaça de um turismo completamente externo aos interesses da comunidade.

Pretende-se levantar o patrimônio material e imaterial local referenciado pelas memórias, percepções e representações dos moradores da Chacrinha dos Pretos, e apresentá-los na forma de um conjunto de saberes para a constituição do saber-conhecimento e do conhecimento-saber, desde já, uma primeira etapa do processo emancipatório dessa população para o alcance de sua histórica transformação política-cidadã. Referencia-se, do mesmo modo, portanto, a pertinência do espaço e do tempo como característica básica do *ente* civilizatório que é o patrimônio (SANTOS, 2005) para a constituição dos lugares-território.

Com isso, busca-se motivar e inquietar as consciências históricas coletivas dos indivíduos-sujeito da Chacrinha dos Pretos, para que possam ser construtores de um desenvolvimento cuja forma estratégica de alcance encontra-se, em parte, neles mesmos na sua histórica condição, e que se destina ao fortalecimento de suas identidades quilombolas concomitantemente a reconstrução de sua dignidade cidadã, cuja ênfase, propõe a alteridade da igualdade política-cidadã como direito fundamental, não obstante as dificuldades de organização socioespacial, cultural e ambiental por eles enfrentadas na atualidade. Nesse sentido, a defesa das populações e lugares-territórios quilombolas, passa necessariamente sob o prisma do direito à identidade como direito universal para o alcance da autonomia das identidades cidadãs, uma vez que, toda “etnia é valiosa em si mesma, por ser simplesmente humana” (LOPES, 1995, p. 85).

Do mesmo modo e ao mesmo tempo, espera-se que os coletivos de moradores sejam, eles próprios, criadores e, em grande parte, porta-vozes dos processos de negociação e construção dos projetos por eles almejados para o alcance de recursos e compromissos assumidos pelas políticas públicas, tanto federal quanto estadual e municipal. Nesse sentido, penso que a troca de saberes e conhecimentos entre os participantes dessa pesquisa (moradores e associação da Chacrinha dos Pretos, APHAA-BV, e Universidade) possam, igualmente, segundo Sonia Fleury (2004), promover as vantagens para a constituição das consciências históricas deliberativas, no sentido de que favoreçam as convergências (que incluem também os interesses divergentes) e, sobretudo, promova uma justiça socioespacial,

ambiental e cultural com responsabilidade para a constituição ampla do direito social naquela comunidade.

Remonta, portanto, ao ciclo do ouro em Minas Gerais (1650-1750), período fundamental de formação territorial da capitania mineira, os primórdios da constituição da Chacrinha dos Pretos, uma comunidade rural de afro-descendentes diretos no município de Belo Vale (MG). Essa comunidade se territorializou numa fazenda distante aproximadamente nove quilômetros da sede atual do município. Constitui-se, na atualidade, de num pequeno vilarejo com 30 famílias e aproximadamente 170 pessoas.

A historiografia que deu origem à comunidade da Chacrinha dos Pretos começou, nos últimos anos, a ser sistematizada. É plausível, contudo, considerar que há muito ainda o que pesquisar, e este aspecto se deve, principalmente, ao diminuto acervo de pesquisas historiográficas específicas desenvolvidas para o município de Belo Vale e seu entorno, nos períodos seiscentista e setecentista da história de Minas Gerais. Entretanto, importantes referências dessa história podem ser encontradas ainda hoje na tradição oral, recontada por alguns dos moradores mais antigos da Chacrinha dos Pretos.

Referencio, inicialmente, a toponímia do lugar. Sugere Houaiss (2001, p. 684) a etimologia antiga de *chacra* (de origem espanhola) que é alusivo a horta, a campo de rega lavrado e semeado. Por sua vez, o uso do diminutivo de *chacrinha* é referido a barulho, a desordem, a confusão. Tudo indica, contudo, que a toponímia de “Chacrinha dos Pretos” esteja vinculada a, pelo menos, três significados que se complementam entre si: o de chácara pequena, o de barulho (festejos, algazarra) e o de aglutinamento de negros afro-descendentes cativos, provavelmente bantos.

De fato, a área onde se encontra na atualidade a comunidade da Chacrinha dos Pretos foi, no seu passado, cercada por um muro de pedras feito pelos cativos da fazenda local. Nas proximidades deste espaço, muito provavelmente, se fazia a rega do campo para o plantio e/ou lavra para retirada, respectivamente, do alimento e do ouro. Também deve ser mencionado o sentido para a palavra *chacrinha* de reunião, algazarra ou roda de pessoas a conversar, o que acontece desde o passado, quando os escravos que ali viviam se reuniam até os limites dos muros da *chacra* e estabeleciam algum nível de sociabilidade (folgedos, cantos, danças, entre outros), formando uma verdadeira *chacrinha*. Nos finais de tarde e/ou fins de semana, o que acontece ainda hoje, sob as sombras dos

arvoredos e árvores frutíferas, principalmente das jabuticabeiras e mangueiras, os moradores natos da Chacrinha dos Pretos contam suas histórias e casos: riem e conversam por horas a fio. O burburinho e risadas e/ou os vários rádios e sons ligados ao mesmo tempo, conferem à vila uma algazarra viva. O alarido, por vezes, provoca nas ruelas da vila uma verdadeira chacrinha que, em algumas ocasiões, são acompanhadas de desentendimentos e/ou confusão de toda ordem.

Parece-me, portanto, razoável fundir os três sentidos para compreendermos, na atualidade, a toponímia da Chacrinha dos Pretos: lugar com características de uma pequena chácara, com a presença de quintais e ruelas arborizadas, com frutas e folhosas para o consumo doméstico, demarcada por um muro de pedras construído por volta de 1750-1760 (Figura 9). Os moradores natos têm fortes laços de afinidade (segundo os mesmos, são todos parentes de primeiro, segundo e/ou terceiro graus), o que lhes confere, pelo parentesco, uma intimidade reafirmada cotidianamente pelas ajudas solidárias mútuas. Por sua vez, o encobrimento da identidade dos moradores da Chacrinha feito sob o codinome de *pretos*, pelo que tudo indica, uma discriminação difundida pela própria população urbana de Belo Vale, quando se referia aos moradores da Chacrinha não por sua etnicidade, mas por sua cor – “aquela dos pretos” (alusivo aos escravos negros que ali fizeram sua descendência), ficando o topônimo *Chacrinha dos Pretos*.



FIGURA 2 – Chacrinha dos Pretos: vista panorâmica da vila.

Entrada principal e vista panorâmica do sítio rurbano da comunidade da Chacrinha dos Pretos, município de Belo Vale (MG). Foto: Maria Luiza Grossi Araújo, em 08/10/2005.

Também é de fundamental importância o registro das memórias recontadas oralmente e que reconstroem parte da história da Chacrinha dos Pretos.¹³² Um total de 07 (sete) entrevistados souberam referenciar com clareza sobre elementos da memória histórica da Chacrinha. O restante dos entrevistados, um total de quatro (04) jovens, no entanto, pouco soube reportar sobre sua história. A historiografia assim revisitada torna-se movimento, na qual os negros quilombolas fazem ressurgir o sentido e significado mais profundo dos eventos da tradição histórica que envolve sua população. Tudo indica, contudo, que a memória histórica da Chacrinha dos Pretos e sua vivacidade encontram-se menos presentificada entre os mais jovens, e, por isso comprometida na sua continuidade. Assim vista, há necessidade de que na Chacrinha se promova uma socialização de todos no sentido de uma valorização de seus espaços de vida e sua própria história, como garantia de uma revalorização das culturas e populações quilombolas afro-descendentes para uma histórica transformação política e cidadã também dos seus jovens.

Os mais velhos moradores de Belo Vale e/ou da Chacrinha dos Pretos são os que se referem à história da Chacrinha e às ruínas da casa grande,¹³³ onde residia o Barão José de Paula Peixoto, de origem portuguesa, conhecido como *milhão e meio*. A casa grande ou casa da fazenda é, sem dúvida, o marco arquitetônico histórico-cultural para se conhecer e remontar parte da história originária desta comunidade de negros quilombolas (Figura 3). Por sua vez, o codinome *milhão e meio* do Barão José de Paula Peixoto refere-se à fortuna em ouro, acumulada de fato por este fazendeiro ou no imaginário coletivo dos moradores de Belo Vale e da Chacrinha dos Pretos.

A fazenda do Barão José de Paula Peixoto funcionava muito provavelmente como uma típica propriedade rural do período colonial da capitania de Minas, na primeira metade do século XVIII. Suas principais atividades voltavam-se possivelmente para a mineração do ouro e para a agricultura de subsistência. Reunia, nos tempos áureos da mineração, uma população em torno de 1200 escravos, segundo depoimentos de moradores da Chacrinha.

¹³² Com a finalidade de trazer algumas pistas da tradição oral da história da Chacrinha dos Pretos, no primeiro semestre de 2005, foram entrevistados 11 (onze) moradores da comunidade. A história oral é a designação dada a um conjunto de técnicas utilizadas na coleção, preparo e utilização das memórias vivas de um povo, para servirem de fonte primária integrante de algum tipo de ação, quer seja mental, espiritual e/ou ideológica.

¹³³ Casa senhorial residencial e/ou de fazenda, caracteristicamente rural, construída no Brasil pelo colonizador português a partir do século XVI.

Alguns moradores da Chacrinha dos Pretos relatam também, que o Barão José de Paula Peixoto tomou por esposa uma de suas escravas. Não deixando descendentes diretos, seu patrimônio ficou para sua consorte que, após a morte do esposo, teria alforriado todos os escravos que viviam na fazenda. No entanto, parece haver controvérsias em relação a este episódio. Para uma das moradoras mais antigas da comunidade da Chacrinha dos Pretos, a história da vila está, sim, ligada “à história do barão de um milhão e meio, vindo para cá por causa da mineração. O barão deixou a casa a um padre, que por sua vez, deixou para uma negra por quem se apaixonou. Depois que a ferrovia chegou boa parte da sede foi derrubada” (Entrevista. Maio/2005).



FIGURA 3 – Casa da fazenda na Chacrinha dos Pretos.

Parte principal das ruínas da casa grande que se manteve preservada ao longo do tempo. A estrutura arquitetônica imponente da fazenda revela sua beleza histórico-cultural. Foto: Maria Luiza Grossi Araújo, em 01/5/2004.

Outro morador, afirma:

Nas ruínas tinha uma fazenda, sendo que o dono morreu e sua viúva casou com outro rapaz. Este rapaz a fez perder tudo, sendo que a fazenda foi depois cortada pela ferrovia. (Entrevista. Maio/2005).

Contudo, parece plausível pensar que, com a libertação dos escravos do Barão José de Paula Peixoto (cuja história de vida é passível de pesquisa historiográfica), uma parte considerável dos negros que ali viviam continuou morando nos arredores da casa grande, constituindo o que é hoje a vila e comunidade da Chacrinha dos Pretos. Nesse sentido, trata-se de uma primeira identificação que os quilombolas da Chacrinha fazem com a terra, as tradições e suas memórias.

Possivelmente, já na primeira metade do século XVIII, com a desativação definitiva da atividade econômica matricial da fazenda – a mineração do ouro –, ocorreu o início da sua decadência econômica e, por conseguinte, o abandono da casa grande.¹³⁴ Concomitantemente, promulga-se a Lei de Terras,¹³⁵ que institui a propriedade privada da terra no Brasil. Ao determinar que as terras devolutas só poderiam ser adquiridas por meio de compra, a lei limitou o acesso à terra somente às pessoas que tivessem recursos próprios para essa condição. Certamente, e de modo geral, os negros libertos no Brasil, e, portanto, os quilombolas da Chacrinha dos Pretos, sem recursos, ficaram excluídos de seu processo de socialização a partir da aquisição da terra. Naquele momento, as terras, por mecanismos legalistas, preservaram na dinâmica econômica e política de formação do Brasil, o processo excludente das etnias negras, entre outras, e o fortalecimento de uma situação que se colocou mantenedora até recentemente – o acesso à terra das populações quilombolas afro-descendentes rurais somente seria possível pelo seu caráter exclusivamente patrimonialista.¹³⁶

A seguir, remontamos e contamos alguns fragmentos da história da Chacrinha dos Pretos, ainda presentes na memória coletiva dos moradores da vila, especialmente os adultos e os mais velhos:

“Só os mais velhos sabem a história.”

“A maioria do pessoal nasceu aqui na Chacrinha. Os primeiros moradores são da época da fazenda velha.”

¹³⁴ Não se sabe ao certo, se essa desativação da fazenda estava relacionada também com a morte do barão.

¹³⁵ Em 18 de agosto de 1850.

¹³⁶ Essa situação é revisada com a constituição de 1988 no seu artigo 68, que concede a titulação das terras às comunidades auto-identificadas quilombolas remanescentes.

“A história diz que aqui tem muito ouro, a história fala dos escravos e do garimpo.”

“Aqui tem muito ouro enterrado na cachoeira e embaixo das ruínas. Ouro consagrado ao diabo, segundo a lenda. Aqui tinha muita assombração.”

“Antes os escravos sofriam muito aqui; tem muito ouro e o lugar começou por isso. O pai e o primo acharam um tacho de ouro: por causa da ambição o tacho afundou no buraco e ninguém nunca achou. Os escravos sofreram muito para construir os muros da fazenda velha, passaram fome.”

“Tinha um barão com nome de Milhão e Meio e até D. Pedro tinha pedido dinheiro emprestado para ele.”

“A casa da fazenda foi construída pelos escravos; tem uma pedra datada e com letra.”

“A gente sabe que partes dos muros da casa velha foram desmanchadas para fazer as casas daqui.”

“Depois o pessoal plantavam roças, capins e criavam bois; trabalhavam para si mesmos.”

“As ruínas é o que resta do que foram construído pelos escravos há muito tempo atrás.”

“Antigamente tinha muita briga na Chacrinha; os antepassados falavam de assombração nas ruínas, escutavam gente gritando, choro, muito grito dos escravos; pediam para um padre rezar nas ruínas.

”No tempo da casa grande quando já não tinha ninguém morando lá, ainda se ouvia gemido de escravos”;

“Não existia a ponte para chegar na vila e a passagem era feita pela linha do trem.”

“Antigamente o pessoal era mais animado, tinha mais festa nossa, o pessoal hoje é desligado. Antes tinha festa junina.”

Os fragmentos aqui registrados da história oral da Chacrinha dos Pretos, contada por moradores mais antigos, confirmam a origem quilombola dessa comunidade formada por descendentes diretos de negros cativos. Igualmente sinaliza a necessidade de um fortalecimento das identidades quilombolas entre os mais jovens, resgatando-se festejos, danças, rezas, entre outras manifestações culturais do lugar. Demarcam, do mesmo modo, representações cheias de sentido e significado da história viva das memórias que ainda tem muito para ser reescrita.

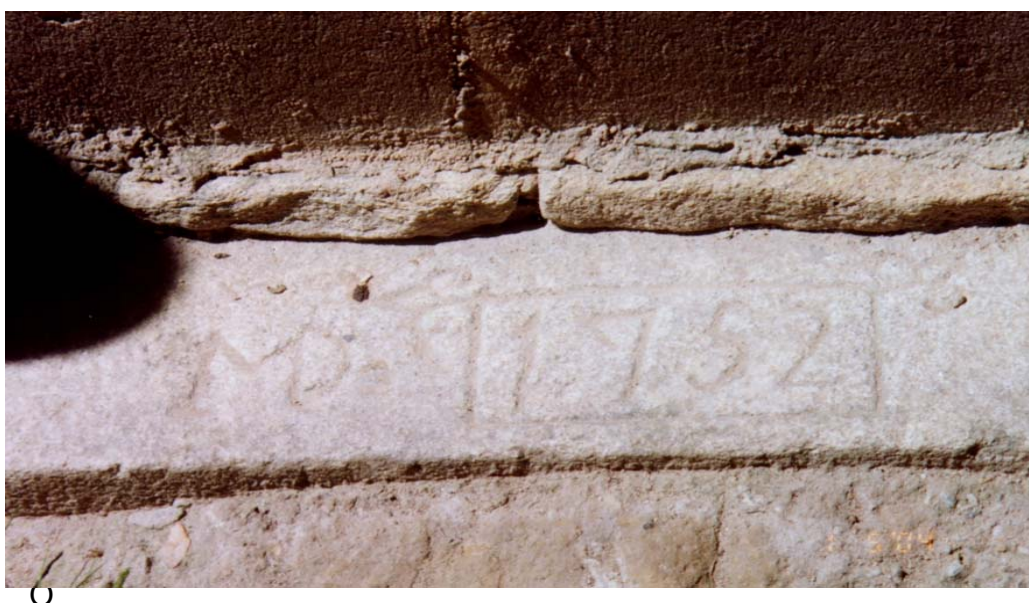


FIGURA 4 – Pedra fundamental da construção da casa grande.

Parte de muro da ermida anexa ao que restou da casa grande. Nele encontra-se grafado uma data (MD-1752) o que representa para os moradores da Chacrinha dos Pretos, a pedra fundamental da construção da fazenda ou deste segmento da casa grande. Foto: Maria Luiza Grossi Araújo, em 08/10/2005.

Finalmente, já no início do século XX (em 1914), com a construção do segmento da Estrada de Ferro Central do Brasil – EFCB, que liga Belo Horizonte ao Rio de Janeiro, no trecho próximo ao que hoje é a vila Chacrinha dos Pretos, teve grande parte do seu trajeto projetado sobre o que restou da casa grande, com a edificação de um talude que exigiu uma obra significativa de engenharia, o que veio modificar, definitivamente, a paisagem local e o patrimônio arquitetônico da história originária da Chacrinha dos Pretos (Figura 5).

Conta ainda a tradição, colhida entre os moradores natos da Chacrinha dos Pretos, que muros e parte dos alicerces da fazenda teriam sido aproveitados

para a construção e reforço do piso onde se assenta o talude da estrada de ferro. Nesse processo, ocorreram também pilhagens da casa grande com a retirada do que restou dos bens materiais de maior valor por funcionários da EFCB.

Alguns moradores da Chacrinha dos Pretos, influenciados pela depredação e pelo desinteresse de sua própria história, segundo relatam alguns, se sentiram também à vontade para se apropriarem de telhas, restos de pedras e madeiras de toda sorte para construir e/ou melhorar suas moradias e/ou rudimentares infra-estruturas, como galinheiros e pocilgas. Aqui, o valor da história quilombola é mascarado pelas necessidades prementes ditadas pela pobreza e miséria na qual vive grande parte dos negros da Chacrinha.



FIGURA 5 – Estrada de ferro na Chacrinha dos Pretos.

Parte da sustentação do piso que dá suporte ao talude por onde passa a estrada de ferro na Chacrinha dos Pretos, e que hoje pertence à MRS Logística S.A., teria sido edificado com pedras retiradas da casa da fazenda. Um desnível de aproximadamente quinze metros direciona-se para o sítio urbano da vila, que se encontra à direita da imagem fotográfica. Foto: Maria Luiza Grossi Araújo, em 08/10/2005.

O estado geral de abandono em que se encontra o que restou da casa grande, mais uma vez, atesta a ausência de projetos socioculturais de abrangência pública, o que seria, a meu ver, importante para o fortalecimento das identidades quilombolas dos moradores da comunidade da Chacrinha dos Pretos, dos belo-valenses e dos mineiros em geral, como parte de sua história e cidadania.



FIGURA 6 – Muro de arrimo adjacente à casa grande.

Parede de pedra lascada e sobreposta que compõe, hoje, parte do que restou do acervo arquitetônico histórico-cultural da casa grande da fazenda do Barão José de Paula Peixoto, na comunidade da Chacrinha dos Pretos em Belo Vale - MG. Foto: Maria Luiza Grossi Araújo, em 08/10/2005.

A inexistência de projetos que valorizem o patrimônio, tanto cultural quanto material, dos moradores da Chacrinha dos Pretos pode ser também comprovada pelo abandono de parte de uma moenda de pedra, utilizada com frequência no período colonial, no Brasil e em Minas Gerais, para espremer produtos, tais como: o milho, a cana-de-açúcar, a mamona, entre outros. A peça, sem um destino certo, encontra-se no meio do mato, que cresce nos arredores das ruínas da casa grande, conforme a Figura 7.

Contudo, a estrutura edificada com blocos de granito, utilizados nos alicerces e portais da casa grande da fazenda e da ermida a ela adjacente, resistiu a essa pilhagem, muito possivelmente em função do tamanho das peças e da dificuldade que impunham para sua retirada (Figura 6).



FIGURA 7 – Moenda de pedra.

Peça encontrada pelos moradores da Chacrinha dos Pretos e abandonada à própria sorte num canto próximo, adjacente à casa grande. Era usada no período colonial, provavelmente, como parte de uma moenda utilizada, entre outras coisas, para a trituração de mamona, muito comum na fabricação de óleo vegetal para iluminação, feita nas candeias de barro ou flandres. Foto: Maria Luiza Grossi Araújo, em 01/05/2004.

Segundo o “Inventário de Proteção do Acervo Cultural, Histórico e Arqueológico das Ruínas da Fazenda da Chacrinha dos Pretos”,¹³⁷ o que restou da casa grande indica que se tratava de uma sólida construção. A Figura 8 mostra o segmento mais preservado da casa da fazenda, onde aparecem paredes e recortes de uma janela.

De modo geral, segundo ainda o inventário, a ruína da casa demonstra ser ela um típico exemplar da construção rural do século XVIII em Minas Gerais. Apresenta as seguintes características:

¹³⁷ Esse inventário é resultado de uma pesquisa produzida por estudantes da 8ª série do ensino fundamental da Escola Estadual Gama Cerqueira, orientados pelas professoras de História da referida escola, Aparecida Lucindo e Maria da Glória Maia, e pelo estudioso da história de Belo Vale, Sr. Antônio Sebastião de Rezende.

A casa fora estruturada com peças de granito talhado que estão presentes ainda hoje nas ombreiras de portas e janelas da ruína. Apresentavam entalhes de um metro (1 m) a um metro e meio (1,5 m) de comprimento, com largura aproximada de 40 e 80 centímetros. As peças se encaixavam umas com as outras, para dar sustentação às paredes. A casa grande possuía, ainda, vários compartimentos, sendo alguns deles calçados. A água era conduzida até a casa em aquedutos de pedras de granito em forma de canais. Marcas deixadas nas pedras fazem-nos crer que a fazenda era de dois andares. Possivelmente, o andar superior de estrutura independente era de madeira com vedação de pau-a-pique. [...] A parte baixa da casa era ligada a uma série de pátios de serviços, como a senzala, a cavalaria, currais, pocilga, depósito, alambique, casa de purgar, casa de trapizonga, [...] totalizando uma área aproximada de um mil e seiscentos metros quadrados de construção (1600²m) [...].



FIGURA 8 – Janela e parede preservadas da casa grande.

A estrutura da janela com suas ombreiras talhadas em granito é parte do que restou da casa grande. Mostram pela imponência da arquitetura o poder da elite rural no século XVIII no município de Belo Vale. Foto: Maria Luiza Grossi Araújo. Em 08/10/2005.

Esses sucessivos episódios certamente contribuíram para enfraquecer parte da memória que se registra, na atualidade, principalmente entre os mais jovens, sobre a gênese da constituição da Chacrinha dos Pretos, não obstante os

esforços desprendidos por vários de seus moradores para conservar as ruínas da casa grande, porque sabem da sua importância para a representação de parte de sua história quilombola.

Entre outras, essas são formas de representação de um paradoxo que expõe na atualidade, o círculo vicioso na qual se insere a Chacrinha dos Pretos. A partir do momento que se depreda ou que se abandona a própria sorte o patrimônio que move parte da existência do lugar-território, perde-se o vínculo com a história da vida – a dos antepassados e a presente – e como falta, os indivíduos-quilombolas da Chacrinha alienam-se e ausentam-se de sua condição histórica – sua identidade quilombola e resistência político-cultural –, e, por conseguinte, contribuem para a manutenção da continuidade da exclusão étnica racial e da fragilização da sua própria cidadania. Contudo, é bom lembrar que tudo isso faz parte do amplo processo de isolamento e/ou separação resultado das ausências da palavra-mundo-escuta democrática, o que tem impingido historicamente àqueles quilombolas afro-descendentes o afastamento e alienação do processo de questionamento desses acontecimentos, inclusive pela via da polis (do Estado), porque nela se ratificou também a condenação pela pauperização econômica e discriminação e/ou descaso político no acesso aos direitos fundamentais daquelas populações, e, por conseguinte, da sua cidadania.

Porém, não é só do seu passado e das memórias que vive a comunidade rural da Chacrinha dos Pretos. É também da condição de sobrevivência atual e socioambiental que se mostra precária, e onde a qualidade de vida dos seus moradores fica profundamente comprometida. Inicialmente, constata-se, do mesmo modo, que a capina da vila não é regular: acontece vez por outra, pelos próprios moradores da comunidade que se unem para fazê-la, uma vez que a prefeitura local não tem assumido o compromisso político e a assiduidade na prestação dos serviços públicos que devem ser destinados a toda a população do município. Sem infra-estrutura e sem a presença do Estado, reafirma-se a desestruturação e alienação político-cidadã da comunidade.

Apesar de sua diminuta população,¹³⁸ a comunidade afro-descendente da Chacrinha dos Pretos para além de sua condição quilombola, representa uma complexa realidade socioespacial, cultural e ambiental no município de Belo Vale.

¹³⁸ No início desse capítulo, salientei que a Chacrinha dos Pretos conta com uma população de 170 moradores.

Ressalto também a relativa proximidade com a metrópole belorizontina,¹³⁹ o que tem atraído para o município de Belo Vale forasteiros e particularmente empresários. Uma das situações de descontinuidade histórica e social que pude constatar é a presença de uma pousada¹⁴⁰ cujos donos são de Belo Horizonte. A relação dos empresários para com os quilombolas da Chacrinha, conforme nos revelou vários deles, num primeiro momento foi de euforia seguida de tentativa de aproximação através do oferecimento de trabalho. Com o correr do tempo, os próprios moradores da Chacrinha perceberam o engodo da exploração. Os serviços básicos da pousada (manutenção, limpeza dos quartos e/ou confecção de alimento) eram recrutados temporariamente junto à comunidade e, raramente pagos. Atualmente os donos da pousada se colocam *distanciados* e até mesmo *ressabiados*,¹⁴¹ possivelmente com a hipótese de reivindicação da comunidade sobre a posse das terras da Chacrinha, o que inclui a pousada que se encontra construída dentro dos muros da vila.¹⁴² Outro empresário fazendeiro que possui terra adjacente a Chacrinha, tem recrutado a mão-de-obra feminina para o incremento de uma fábrica de biscoitos com característica doméstica em sua fazenda, mas, vendendo o seu produto em Belo Horizonte. Nenhuma das mulheres que lá trabalham mais assiduamente (de 4 a 5) possui carteira assinada. Contraditoriamente, esse cidadão ocupou o cargo de presidente do Sindicato dos Produtores Rurais de Belo Vale nos anos de 2003-2005. Esses são exemplos de relações que condenam, mais uma vez, a comunidade da Chacrinha dos Pretos a um cativeiro social que se evidencia na vida cotidiana de seus moradores. Portanto, a perspectiva de procurar ressaltar os valores comuns partilhados por essa comunidade quilombola, é atravessada por dinâmicas internas conflituosas, que são inclusive capazes pelas diferenças das forças sociais que

¹³⁹ Com a Lei Complementar n. 63 de 10/01/2002 da Constituição do Estado de Minas Gerais, estabelece-se o colar metropolitano da Região Metropolitana de Belo Horizonte constituído pelos municípios de Barão de Cocais, Belo Vale, Bonfim, Fortuna de Minas Funilândia, Inhaúma, Itabirito, Itaúna, Moeda, Pará de Minas, Prudente de Moraes, Santa Bárbara, São José da Varginha e Sete Lagoas.

¹⁴⁰ Pousada da Vovó Nininha.

¹⁴¹ Em todos os trabalhos de campo que realizamos na Chacrinha dos Pretos em 2005, o casal encontrava-se literalmente colados aonde íamos. Taciturnos, não se apresentaram, não perguntaram, não fizeram nenhum tipo de comentário.

¹⁴² A auto-identificação de quilombolas rurais tem sido um assunto recorrente nos encontros da Associação dos Moradores. Parecem que almejam essa possibilidade e, sendo assim, a posse das terras por eles definidas como quilombolas asseguraram outros horizontes de luta política e cidadã. Tal expediente, contudo, não foi ainda concretizado pelos moradores da Chacrinha dos Pretos. Acredito que, sobretudo por absoluto desconhecimento de como alcançá-la.

contém, de criar mecanismos de manutenção de suas próprias estratégias de exploração, conveniências e/ou mobilização negativa da comunidade.

Tanto em função da sua história quilombola – da relação afirmativa de pertencimento que muitos de seus moradores têm com a Chacrinha dos Pretos –, quanto das dificuldades sociais reafirmadas cotidianamente pela vulnerabilidade das condições de precariedade, pobreza e lutas vividas por longos anos nessa comunidade, é urgente e necessário a valorização da vida e dos direitos fundamentais entre os quilombolas da Chacrinha para o alcance de sua emancipação político-cidadã.

Nesse sentido, buscou-se inventariar as representações mais atuais do meio ambiente e do mundo da vida dos moradores da Chacrinha dos Pretos. Procuramos identificar os elementos socioespaciais e/ou ambientais que pudessem apontar, mais consistentemente, para as lutas comunitárias que se farão ali prementes, para uma melhor identificação das experiências e práticas sociais, tendo-se em vista a valorização e o alcance de uma qualidade de vida menos deteriorada de seus moradores. Tais elementos estão diretamente ligados à vontade dos moradores da Chacrinha de se ampliarem suas consciências históricas, para que possam coletivamente lutar por ações socioespaciais, ambientais e culturais mobilizadoras, e que atinjam os menos favorecidos na forma de compromissos e políticas públicas assumidas.

Do mesmo modo, procurar-se-á apontar nas representações socioespaciais e ambientais coletadas, os anseios e expectativas dos moradores da comunidade da Chacrinha dos Pretos como referencial para a produção de alternativas históricas daqueles indivíduos-sujeitos e sua crítica e autocrítica com o propósito de se alcançar uma consciência político-cidadã quilombola afirmativa naquela comunidade. A crítica nesse caso, como em outros, é necessária para guiar o exame cuidadoso dos sentidos e significações humanos, assim como, a construção e a demolição de suas próprias convicções à medida que se avança (BAUMAN, 2000). Ela é o fio condutor para as *práxis* de toda historicidade política que se almeja mais autêntica porque emancipatória. Mas o que é uma boa *práxis* política?¹⁴³ Na verdade, segundo Giovanni Arrighi (2006) “não existe política que

¹⁴³ A ONU (Organização das Nações Unidas) entende que uma boa política está vinculada a um bom governo, e um bom governo é aquele que permite e cria fóruns para acolher a participação popular na gestão dos municípios, cidades e/ou vilas rurais; que estimula a criação de conselhos municipais (nas

seja, por si só, 'boa' ou 'má' no decorrer do tempo e do espaço. O que é bom numa região pode ser mau em outra região na mesma época ou na mesma região em outra época" (2006, p. 56). Se tomar a política como um processo para se alcançar as utopias desejáveis, não se pode querer abster dos indivíduos-sujeito sociais. Parece-me crucial, portanto, para o entendimento dos conflitos socioespaciais, culturais e ambientais pelos quais passa a sociedade nos lugares-território, é criar meios para que as experiências históricas, sociais, emocionais, cognitivas, entre outras, possam através dos indivíduos-sujeito no movimento da história, ser ouvidas, questionadas e criticadas, e pedagogicamente criar condições de rever e equacionar suas próprias práticas e experiências contraditórias, e nelas estabelecer continuamente a reconstrução de uma diretriz social que possa ocorrer num processo democrático reconhecido por todos. No movimento histórico-social, a meu ver, encontra-se a referência de raiz para uma sociedade, uma comunidade emancipatória que busca na razão autônoma o sentido mais autêntico da boa política. "A razão autônoma é [portanto] lançada numa situação de permanente criação e não há letrados nem receitas em que possa confiar e considerar definitivamente testadas e com confiabilidade certificada" (BAUMAN, 2000, p. 91).

A boa política, portanto, admite a participação popular na decisão, na revisão, na crítica e autocrítica, na criação e no encaminhamento de políticas públicas direcionadas aos cidadãos no que diz respeito à educação, ao meio ambiente, à valorização dos espaços públicos, da criança, do idoso, da saúde, para citar apenas algumas das possíveis frentes que possam ser constituídas nos municípios pelos indivíduos-sujeito feitos cidadãos. Belo Vale é um município conservador no exercício de tais práticas: são ainda incipientes e frequentemente controladas pelos poderes oligárquicos locais e suas conveniências, o que faz da política apenas a exaltação do fato.

vilas e na sede municipal, distintamente) escolhidos pelos seus pares. O princípio da boa governança estabelecido pela ONU tem como função social, de maneira ampla, tornar transparentes os atos e gastos públicos. Os governos da boa governança admitem sua fiscalização permanentemente; promovem projetos que visam à justiça socioambiental, cultural e parcerias que estimulem a livre circulação das informações e idéias, veiculadas e discutidas em ambientes próprios a elas; convivem com as diferenças de maneira mediadora e/ou conciliatória do espírito público – que é relativo ou pertencente a um povo, uma cidade, uma vila rural, enfim, um governo que visa o todo social. Se, por um lado, existem elementos que possam ser tomados favoravelmente para o entendimento da boa governança, paradoxalmente guarda algum sentido com o absoluto desde que tomada como modelo único a ser seguido para se alcançar o bom governo, ou quando imposto como ponto de vista político a ser dogmaticamente seguido. Nesse caso, é acima de tudo, apenas governo.

A Chacrinha dos Pretos é compreendida, neste trabalho, como um espaço urbano, referenciado pelo modo complexo e ao mesmo tempo singular de vida de seus moradores e, principalmente, pelas expectativas que eles têm em relação ao direito à cidade, neste caso, dotado fortemente de valores de uso e sentido coletivo. A associação comunitária dos moradores da Chacrinha questiona: *Por que não temos coleta de lixo? Por que a Prefeitura de Belo Vale não atende nossas insistentes solicitações e abaixo-assinados para recolher o lixo que se produz na vila ou fazer um encanamento para a água que desce da mina e chega até nós?* Pensam que o caminho para o alcance dessas intervenções é o seu reconhecimento como comunidade quilombola.

Esse momento da pesquisa pretende referenciar a Chacrinha a partir das representações de seus moradores e suas experiências sociais e de vida em relação a alguns elementos socioespaciais e ambientais da comunidade. É a etapa que constitui uma pré-compreensão socioespacial e ambiental do que se apresenta aos indivíduos-sujeito da Chacrinha dos Pretos e do que consideram, num primeiro momento, relevante às suas demandas de vida, especialmente dentro do sentido político que venho desenvolvendo.

A Figura 9 (Mapa da Chacrinha dos Pretos) evidencia, no centro-norte da figura, a mancha urbana da vila. Em amarelo, encontra-se o muro de pedras, construído possivelmente por volta de 1750 pelos negros cativos que vieram trabalhar na fazenda do Barão José de Paula Peixoto e que, possivelmente, definia a área por onde podiam circular mais livremente. Atualmente, demarca a área urbana da vila.

Os moradores da Chacrinha dos Pretos encontram-se fortemente identificados com sua história de vida e história cultural. Os laços de sentido construídos no seu espaço geográfico são evidentes e numerosos. Estão cheios de vontade de externalizar seus saberes, sabendo-os necessários à sua própria emancipação e, portanto, autorizados a expressar os seus sonhos, suas expectativas, suas dúvidas, críticas e questionamentos – primeiros passos para se estabelecer projetos políticos que valorizem o outro, para a construção das alteridades cidadãs. Oferece-se, aqui, um conjunto de dados preliminares quantitativos e qualitativos a serem explorados e analisados, a partir dessa etapa da

pesquisa,¹⁴⁴ e que não visa uma comunidade perfeita, mas, antes de tudo uma comunidade que seja livre para externalizar seus primeiros passos, mesmo que paradoxais, para que deles se possa alcançar pela comunidade, a justeza o maior possível da justiça social.

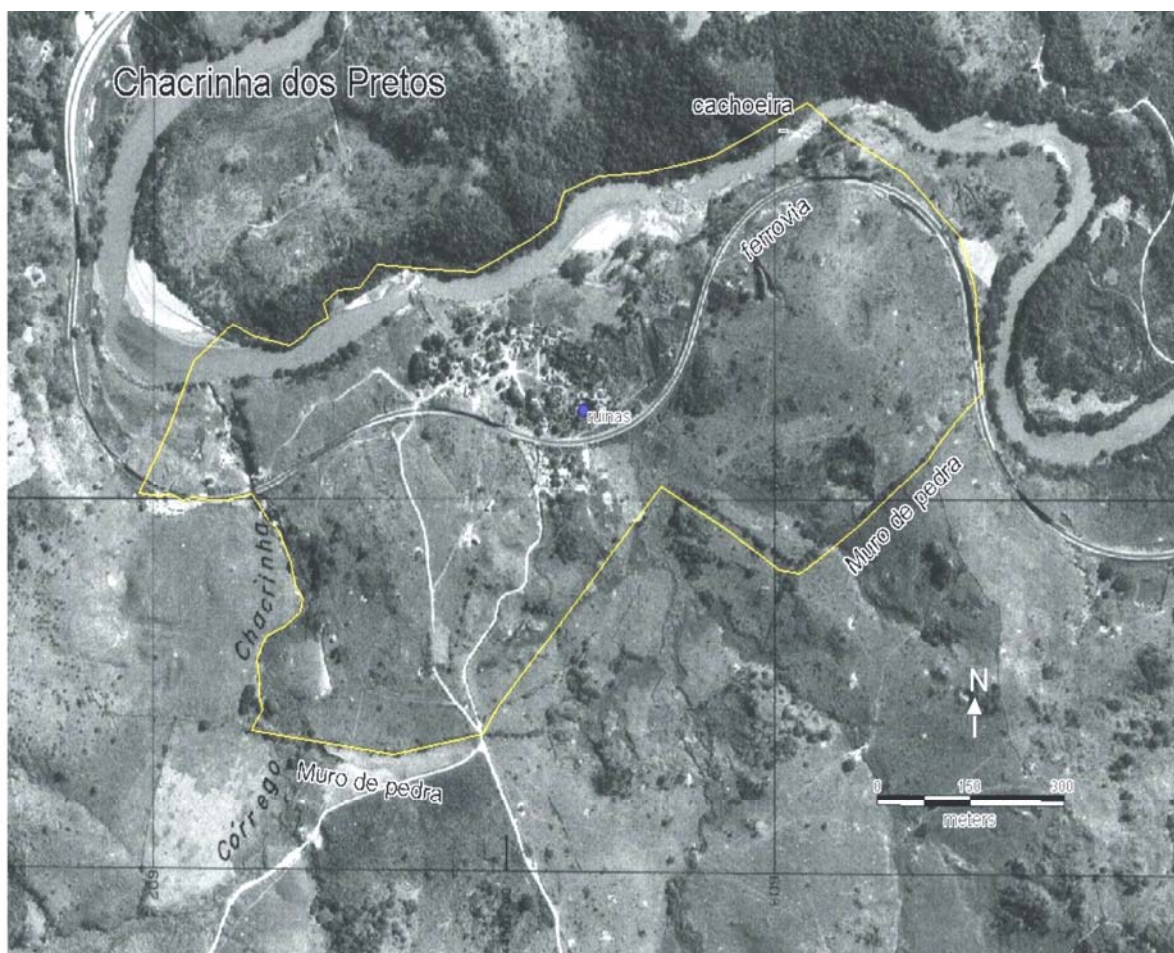


FIGURA 9 – Mapa da Chacrinha dos Pretos.
 Autoria: Luiza Caldeira de Barros, em 05/05/2005.

LEGENDA

— Muro de pedra

● Local onde se encontra a ruína da casa grande

== Ferrovia

€ Cachoeira

Escala: 1:150 m

¹⁴⁴ A pesquisa que aqui se apresenta teve sua primeira fase constituída por entrevistas e, posteriormente, pela organização inicial dos dados, concluída em junho de 2005. A segunda etapa, constituída pela coleta de dados semi-estruturados no formato de um questionário, foi desenvolvida durante o segundo semestre de 2005, quando se realizou um novo trabalho de campo na Chacrinha dos Pretos. As duas etapas da pesquisa contaram com o trabalho incondicional de estudantes do curso de graduação em geografia da UFMG, inscritos na disciplina Geografia Agrária. A organização final dos dados e o levantamento da historiografia da Chacrinha dos Pretos são de minha inteira responsabilidade, assim como as idéias que aqui se desenvolvem. Posteriormente, no decorrer do ano de 2006, retornei pessoalmente duas vezes à Chacrinha dos Pretos.

Penso que os dados que apresentarei, e outros que serão construídos a partir desse referencial deverão subsidiar as conversas posteriores com os moradores da Chacrinha dos Pretos, o Ministério da Cultura e Fundação Palmares, a APHAA-BV, a Universidade e a prefeitura municipal de Belo Vale, para se dar início a um conjunto de ações desenhadas coletivamente dentro do princípio do bem comum desde o universo de sentido dos quilombolas da Chacrinha.

Na primeira etapa da pesquisa (primeiro semestre de 2005), foram entrevistados de maneira assistemática onze moradores da Chacrinha dos Pretos. Tínhamos apenas alguns pontos convergentes onde se iniciava e se buscava a conversa, a escuta e a palavra do saber: a história oral,¹⁴⁵ as dificuldades e/ou problemas por eles enfrentados no dia-a-dia e o meio ambiente, foram os temas mais recorrentes.¹⁴⁶

No semestre seguinte, optamos por construir um questionário semi-estruturado, com 10 perguntas abertas, e que foi aplicado a quarenta e quatro moradores da Chacrinha dos Pretos, de ambos os gêneros e diferentes faixas etárias.¹⁴⁷ Acreditamos que os dois momentos da pesquisa propiciaram uma amplitude no nosso conhecimento-saber sobre a Chacrinha.

Na segunda etapa da pesquisa, visitou-se um total de 27 das residências da vila. Nos questionários, foram coletados dados referentes: *i)* aos aspectos socioeconômicos dos inquiridos; *ii)* à história oral da Chacrinha dos Pretos; *iii)* à representação do meio ambiente e do mundo da vida; *iv)* e às expectativas dos moradores da Chacrinha em relação a sua vida.

O desafio maior nesse projeto, conforme Sonia Fleury (2004) nos esclarece, é criar mecanismos para se constituir, entre os moradores da Chacrinha dos Pretos, uma consciência histórico-cidadã que, por meio das representações participativas, possam gozar de algum nível de expressão local para sua

¹⁴⁵ Os elementos da história oral reportados anteriormente foram organizados a partir dessa etapa da pesquisa.

¹⁴⁶ O fato de as respostas terem sido espontâneas e as perguntas menos dirigidas propiciou um relatório mais geral das representações daqueles pontos selecionados sobre a Chacrinha dos Pretos.

¹⁴⁷ Os moradores foram inquiridos individualmente, de forma aleatória, em locais variados como residências, vielas, igreja e o centro comunitário da vila. A seleção aleatória dos moradores aconteceu de modo que se diversificasse tanto a faixa etária quanto o papel social desempenhado pelos inquiridos naquela comunidade. Houve um total de seis inquiridos, originários de um mesmo grupo familiar. As perguntas abertas propiciaram aos respondentes a livre e ampla articulação de idéias, representações e saberes. Na maioria dos inquiridos, registramos, por escrito, as respostas tal qual eram dadas pelos respondentes. Num total de oito inquiridos, as respostas foram gravadas e transcritas posteriormente.

emancipação socioespacial, ambiental e cultural em torno de seus anseios e expectativas mais legítimas. Nesse caso, é necessário o fortalecimento das identidades cidadãs, que é, também, o das identidades quilombolas. O resultado que se pretende é construir estrategicamente para o Estado municipal, estadual, federal, como também para a associação de moradores, um novo desenho de democracia participativa mais interada e atenta às premências sociais dos lugares-território menos favorecidos, definindo-se e negociando-se as prioridades de políticas públicas com os indivíduos-sujeito envolvidos no processo (FLEURY, 2004). Doravante, espera-se poder falar de uma possível alteridade emancipatória dos indivíduos-sujeito da Chacrinha dos Pretos, onde todos possam se reconhecer pela participação, pelas deliberações, pelas negociações e, fundamentalmente no fortalecimento das identidades para o alcance político da cidadania e sua conseqüente inserção socioespacial, ambiental e cultural no contexto referenciado.¹⁴⁸



FIGURA 10 – Platô ao norte da Chacrinha dos Pretos.

Platô que circunda a vila no lado norte do município de Belo Vale. Ao fundo, a serra dos Mascates alvo de interesse das grandes mineradoras na extração do minério de ferro. Foto: Maria Luiza Grossi Araújo, em 08/10/2005.

¹⁴⁸ Paralelamente, penso que no ano de 2008 (ano de eleição para prefeitos municipais) possa ser criado um pequeno projeto de extensão e ensino, para apoio aos parlamentares municipais de Belo Vale, no sentido de lhes apresentar elementos para uma reflexão sobre os papéis dos governos participativos. O estímulo para se tornarem também signatários da Carta Mundial do Direito à Cidade estabelecida no Fórum Social Mundial, o que poderá ser um começo, considerando se tratar de um município de gestões marcadas por seu caráter extremamente conservador e centralizador do poder.

O critério de escolha dos inquiridos consistiu em que esses fossem moradores da Chacrinha dos Pretos e, portanto, possuir um maior ou menor conhecimento de sua comunidade, para que, dessa forma, a pesquisa pudesse se viabilizar de acordo com seus propósitos: a valorização das representações para a uma primeira etapa da constituição das identidades cidadãs coletivas com vistas à emancipação daqueles indivíduos-sujeito.

Com relação aos dados socioeconômicos, de um total de quarenta e quatro (44) inquiridos contou-se com a participação de um total de vinte e cinco (25) mulheres e dezenove (19) homens. Registrou-se seis mulheres a mais na totalização dos dados em relação aos homens amostrados. De modo geral, as mulheres se mostraram mais acessíveis para serem inquiridas.

Os inquiridos da pesquisa possuem idades variadas, que vão de quatorze (14) até oitenta e quatro (84) anos. Um número expressivo de quatorze (14) indivíduos encontra-se situado na faixa etária que vai de 14 a 21 anos. Entretanto, vale ressaltar que trinta e quatro (34) dos respondentes se encontram na faixa etária que vai de 14 a 41 anos. Isso demonstra que a população da Chacrinha dos Pretos é bastante jovem, posicionando-se majoritariamente entre as faixas etárias qualificadas pela presença dos adolescentes e jovens adultos (14 a 21 anos) e adultos (22 a 41 anos). Nesse último caso, totalizam vinte (20) indivíduos. Um total de nove (9) respondentes encontra-se distribuído nas faixas etárias que vão de 42 a 61 anos. Apenas um (1) indivíduo está situado na faixa etária de 78 a 84 anos, o que sugere uma longevidade menos promissora entre os mais velhos.

No conjunto dos quarenta e quatro (44) inquiridos, nenhum deles havia concluído ou estava cursando, durante o período da pesquisa, o ensino superior. Um total de doze (12) indivíduos cursou uma das séries do *ensino fundamental I* (de 1ª a 4ª) e vinte e um (21) indivíduos amostrados tinham cursado ou estava cursando o *ensino fundamental II* (de 5ª a 8ª série). Um total de oito (8) sujeitos cursava ou já tinha cursado o ensino médio; um (1) indivíduo amostrado estava cursando o ensino supletivo na data do levantamento dos dados, e dois (2) não sabiam ler e escrever.¹⁴⁹ A população em idade escolar (7 a 17 anos) é a que frequenta mais assiduamente o *ensino fundamental I e II*, o que é feito na cidade de Belo Vale, assim como, o *ensino médio*. Certamente, o incentivo público relacionado ao

¹⁴⁹ Os indicadores de educação mostram para o Brasil uma taxa de analfabetismo da população com 15 anos ou mais de 15% e para Minas Gerais uma tendência um pouco melhor na ordem de 11%.

transporte escolar até a sede do município e a obrigatoriedade constitucional de estar na escola toda criança acima de seis anos têm refletido numa tendência de melhora, ainda que relativa, nos níveis de escolaridade da população mais jovem da Chacrinha dos Pretos. Entretanto, vale ressaltar que, recentemente, houve a desativação da Escola Municipal Macrina Augusta,¹⁵⁰ definida possivelmente pelo poder público municipal e aceita pelos moradores da Chacrinha dos Pretos. Este é um forte indício da permanência da situação de pobreza, da discriminação e da segregação socioespacial e cultural na Chacrinha dos Pretos, dentro do município de Belo Vale e aceita, até certo ponto pela própria comunidade.

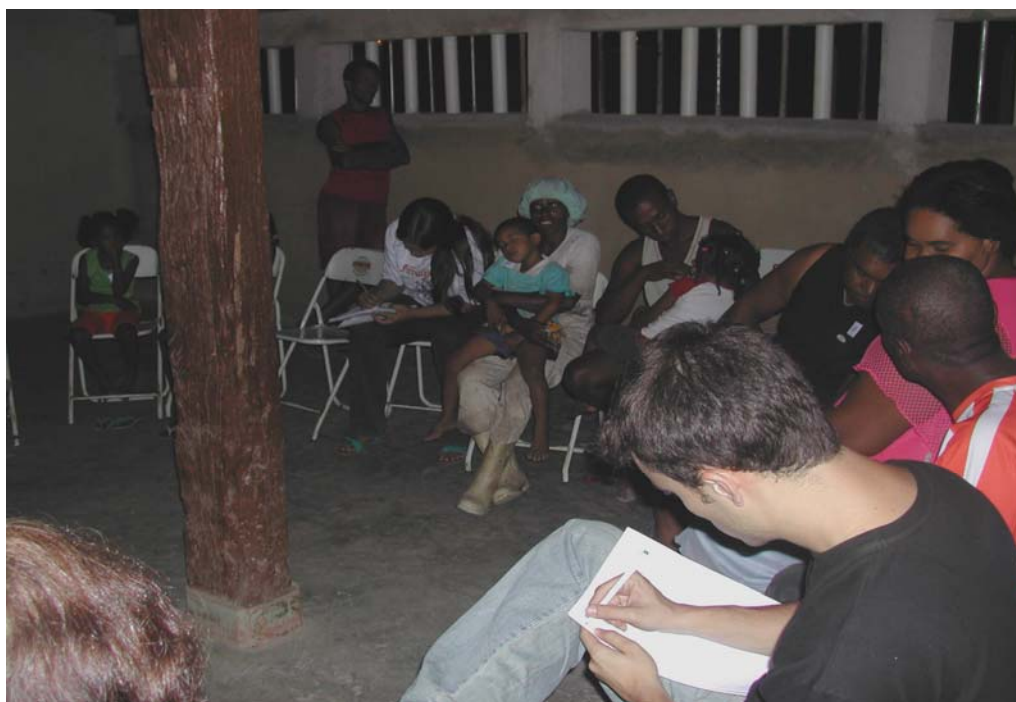


FIGURA 11 – Reunião com moradores da Chacrinha.

Moradores reunidos com um grupo de estudantes do curso de geografia da UFMG, na Associação Comunitária da Chacrinha dos Pretos, com sede provisória no Bar da Amizade. Constituiu de uma conversão não diretiva para a pré-compreensão inicial dos saberes daquela comunidade e suas representações em torno de alguns temas previamente selecionados: a história, o meio ambiente e dificuldades enfrentadas por eles, primeiros passos para a constituição de uma hermenêutica geográfica. Foto: Evelyse Travassos, em 06/05/2005.

¹⁵⁰ Este episódio ocorreu em dezembro de 2005. No segundo semestre de 2006, a referida escola foi reativada.

Em consonância com a baixa escolaridade registrada entre os habitantes da Chacrinha dos Pretos encontra-se uma renda familiar também baixa e incerta. Um total de vinte e um (21) dos inquiridos recebe de um (01) até três (03) salários mínimos, e possui até quatro (04) dependentes familiares diretos, em um mesmo domicílio. Também devemos fazer referência a um total de oito (08) inquiridos, que registram uma renda familiar de três (03) a cinco (05) salários mínimos. Nesse caso, trata-se de um grupo de moradores da Chacrinha dos Pretos com uma condição socioeconômica um pouco melhor quando comparada à maioria dos amostrados. Não obstante, vale ressaltar, aqui, que um pequeno grupo de moradores da Chacrinha dos Pretos, ou seja, um total de quatro (4) indivíduos auferem uma renda familiar de cinco (5) a seis (6) salários mínimos, dado que destoam significativamente das rendas percebidas pelos demais moradores naquela comunidade. Nesse caso, apenas um indivíduo possui carteira assinada. Não obstante essa discrepância nas rendas auferidas, todos os moradores da vila gozam de uma vida austera e simples.

A pesquisa demonstra, também, que os inquiridos realizam em sua grande maioria trabalhos temporários em atividades diversas, tais como: o roçado (plantio e capina) de batata doce, milho e feijão principalmente, além da confecção de cercas, entre outros pequenos serviços rurais. A maioria dos assalariados – trinta e dois (32) indivíduos – auferem suas rendas como diarista. Para vinte e seis (26) dos inquiridos em idade economicamente ativa, apenas um (1) indivíduo declarou contribuir sistematicamente para despesas da família, o que é mais um dado preocupante do ponto de vista socioeconômico, inclusive para a manutenção dos laços da comunidade.¹⁵¹ Apenas nove (9) do total dos inquiridos possuem carteira assinada e três (3) dos amostrados são aposentados pelo INSS – Instituto Nacional do Serviço Social. Neste último caso, os sujeitos aposentados destinam regularmente sua aposentadoria para contribuir mensalmente com o sustento da família, considerando terem um *status* socioeconômico um pouco melhor do que os filhos e/ou netos, que desempenham quase sempre o trabalho temporário e, portanto, incerto em termos de renda.

A manutenção das relações do trabalho informal na Chacrinha dos Pretos confirma a continuidade da exploração do trabalho rural naquela comunidade. Do mesmo modo, o trabalho temporário encobre e dificulta a inserção social dos

¹⁵¹ O uso recorrente da bebida, no gênero masculino, e a falta de compromisso com a família (jovens e adultos) parece ser uma prática a ser melhor investigada entre os inquiridos.

indivíduos-sujeito quilombolas da Chacrinha, inclusive por compromissos não assumidos junto à família, o que é postergado diante da manutenção dessa situação na comunidade e estimulado pela elite rural do município. Portanto, as dificuldades econômicas tem levado a população da Chacrinha dos Pretos à manutenção de estratégias de sobrevivência fora do sistema produtivo capitalista. Assinala-se a presença das hortas, dos pomares, além da criação de galinhas e frangos em quase todos os quitais e ruelas como complemento para uma melhor alimentação daquela população. A troca e/ou doação de folhosas e culinárias é um expediente corriqueiro na comunidade, o que foi constatado também nos trabalhos de campo ali realizados. O almoço e o café que tomamos na Chacrinha dos Pretos foram produzidos pelo coletivo de mulheres e jovens que se organizaram e distribuíram as tarefas entre elas (limpar os frangos, lavar e picar as verduras, fazer os biscoitos e cozinhar).

A Constituição Federal de 1988 preconiza a extensão dos benefícios trabalhistas para trabalhadores tanto rurais quanto urbanos, além da obrigatoriedade do ensino público gratuito e a extensão do sistema de saúde. No entanto, a realidade das comunidades rurais pobres, e particularmente as quilombolas não tem sido atingida pelo princípio da equidade social naquilo que é direito social-coletivo. Faz parte também desse movimento que nega o direito como história e conquista, o contraditório papel exercido pelo Estado quanto ao processo de desestruturação do que é público, instituído no Brasil a partir dos anos 80 e, principalmente, a sua submissão à economia mundial após os anos 90 e a conseqüente diluição e/ou alienação das responsabilidades do Estado em relação à universalização dos serviços e bens coletivos fundamentais. O exemplo da Chacrinha dos Pretos se torna, portanto, relevante porque dá visibilidade à trajetória das comunidades quilombolas e dessa perspectiva, a possibilidade de desenvolvimento de rupturas com a ordem da submissão historicamente estabelecida, e, por conseguinte, a reconstrução das identidades pelo alcance das consciências político-cidadãs.

Esse processo de distorção socioeconômica associada à baixa escolaridade de grande parte dos moradores da Chacrinha dos Pretos reforça a urgente necessidade de se criar ali, mecanismos sociais de crítica e autocrítica para o fortalecimento da auto-estima e geração de renda, no atendimento principalmente da população jovem-adulta de ambos os gêneros que, em sua grande maioria, se encontra em plena capacidade produtiva, mas com pouca ou nenhuma perspectiva e/ou motivação pessoal para o trabalho, e, por conseguinte, para sua permanência

na Chacrinha, sob pena de se aprofundar ainda mais as diferenças socioeconômicas que se constata na comunidade, rompendo-se definitivamente com os laços comunitários entre os quilombolas.

Os pesquisados da Chacrinha dos Pretos, em grande parte, possuem domicílios de alvenaria que apresentam, no entanto, uma qualidade precária constatada na inadequação de infra-estrutura das residências. Representam um total de 28 inquiridos. O restante, ou seja, 16 inquiridos, possui domicílios ainda piores, feitos em parte de adobe,¹⁵² o que reafirma o padrão precário dos domicílios da comunidade. Um total de dez (10) domicílios (inclusos os de adobe) apresentam um padrão predominante de até seis (06) cômodos. O restante das moradias apresenta um padrão menor do que cinco (05) cômodos. O tamanho pequeno dos cômodos e a proporção relativamente elevada de pessoas residentes por moradia (entre 5 e 6), faz com que as ruelas e principalmente o paço da vila sejam os locais preferidos das brincadeiras das crianças.



Figura 12 – Casario típico da Chacrinha.

Casa típica da Chacrinha dos Pretos. A simplicidade e carência de infra-estrutura das casas revelam a necessidade de maior apoio público para a dinamização de recursos para essa finalidade. Foto: Maria Luiza Grossi Araújo, em 08/10/2005.

¹⁵² Tijolo artesanal amassado com argila, estreme de boi e palha, usado ainda hoje, freqüentemente, nas construções rurais de populações de baixa renda.

Do total de quarenta e quatro (44) inquiridos, quarenta e um (41) dos amostrados possuem aparelho de rádio; trinta e seis (36) inquiridos possuem geladeira e 35 inquiridos possuem televisão. Tais números relativamente avantajados em relação às rendas auferidas naquela comunidade são, provavelmente, de um lado, resultante da facilidade permissiva do acesso ao crédito ao consumidor, expediente implantado no Brasil após os anos de 1970 do século XX. Do mesmo modo, revelam o padrão típico de conforto domiciliar difundido na Chacrinha dos Pretos. Por sua vez, quarenta (4) dos inquiridos amostrados encontram-se na condição de ocupação de domicílio próprio. Dois (2) inquiridos, por sua vez, encontram-se na condição de ocupação do domicílio por aluguel, e dois (2) inquiridos não souberam responder. Os aluguéis são relativos a moradores que deixaram a Chacrinha para trabalhar em Contagem.

Entre o total dos inquiridos, 10 pessoas possuem até um (01) aparelho de telefone celular de cartão. Apenas um domicílio possui telefone fixo do tipo telefonia rural.¹⁵³ A vila da Chacrinha dos Pretos não possui telefone público. Dentre os meios de transporte próprio, a bicicleta atende a dezoito (18) dos inquiridos, a motocicleta a doze (12) e o automóvel a quatro (04) dos amostrados. Os demais, que perfazem um total de dez (10) dos inquiridos, contam totalmente com o transporte coletivo, que atende a vila apenas três vezes por semana e de maneira intermitente.¹⁵⁴ A carona e ou caminhada a pé é também uma forma usual dos moradores resolverem suas demandas cotidianas na cidade de Belo Vale. Aqui, os apelos produzidos pela mídia no imaginário coletivo em relação ao consumo, demonstram entre os amostrados, a presença ostensiva de certo nível de consumismo entre os moradores da Chacrinha: labutam para obter um telefone celular, uma moto ou mesmo um automóvel, mas, não lutam – pelo menos como deveriam – para o fortalecimento dos laços quilombolas comunitários.

Nesta seção, apresento e discuto algumas representações do meio ambiente e do mundo da vida, a partir dos saberes dos inquiridos da Chacrinha dos Pretos. O propósito é reunir, qualitativamente, referências que esses sujeitos têm do lugar-território onde vivem e no qual a experiência cidadã é construída.

¹⁵³ Esse equipamento compõe-se de um aparelho telefônico similar ao utilizado no sistema fixo. Possui uma antena externa, instalada em um mastro ou no teto da edificação. As tarifas possuem valores intermediários ao sistema de telefonia fixa e do celular convencional.

¹⁵⁴ A qualidade das estradas, que fica completamente comprometida no período das chuvas, é o principal obstáculo para a chegada do ônibus. Vez por outra, a mecânica dos veículos impede a sua chegada.



FIGURA 13 – Estrada de acesso à Chacrinha dos Pretos.

Trecho da estrada de terra próximo à vila da Chacrinha dos Pretos, recuperada com meio-fio de pedras lascadas por alguns poucos moradores mais ativos e membros da Associação Comunitária da Chacrinha dos Pretos, o que reforça a necessidade de compreensão entre eles do sentido de coletividade e comunidade. Foto: Maria Luiza Grossi Araújo, em 08/10/2005.

A meu ver, toda reivindicação cidadã que se almeja emancipatória tem início na pré-compreensão da própria condição de vida e sua historicidade. Nesse sentido inicia-se um processo de dialógico com a abordagem hermenêutica na Chacrinha dos Pretos. Considerando-se que a hermenêutica implica necessariamente a presença do outro, dos indivíduos-sujeito e, por conseguinte, dos conflitos, é possível pensar coletivamente as questões que podem firmar-se por meio do aceno de uma ciência que só é possível de maneira mais autêntica a partir do momento em que se começa a ouvir a palavra do outro feito indivíduo-sujeito como palavra-mundo, palavra-escuta e palavra-ação. Com isso, podem, a meu ver, os moradores da Chacrinha dos Pretos, por exemplo, promover sua auto-eco-organização comunitária (MORIN, 2002), estimulada, por um lado, pela crescente constituição de sua identidade quilombola, e, por outro, pelo fortalecimento da mentalidade coletiva e pública que se cria necessariamente pela/na alteridade e pela/na autonomia. Portanto, a meu ver, a hermenêutica é uma abordagem que se diferencia das usadas comumente na geografia humanística, porque admite, no caso específico da Chacrinha, realçar na trajetória sociocultural desta comunidade, o

direito como alternativa histórica, e talvez, a única para a reconstrução da sua transformação histórica, o que equivale a dizer, no fortalecimento das identidades para o alcance dos direitos fundamentais como direitos universais.

A construção de uma esfera pública e ética para a Chacrinha dos Pretos deve, portanto, se identificar com os saberes locais para a construção, segundo Sonia Fleury (2004), “de um novo bloco no poder, que perpassa o Estado e requerem novos aparatos, tecnologias e processos para exercer o poder, que inscrevam as novas relações de poder [para uma nova] [...] estrutura organizativa do Estado” (Fleury, 2004, p. 160) para uma reconstrução das trajetórias e identidades quilombolas naquela comunidade.

Do mesmo modo e ao mesmo tempo, a partir dessa dimensão, pode-se construir uma ciência socioespacial, ambiental e cultural como a geografia menos fragmenta. As representações e os significados atribuídos aos *entes* (as coisas) da Chacrinha dos Pretos por eles mesmos, por exemplo, dessa perspectiva, devem ser tomados como uma etapa inicial à pré-compreensão para o alcance do sentido crítico e autocrítico do movimento histórico próprio da vida onde ela se dá na sua relação com o mundo, mesmo que este esteja circunscrito timidamente nos horizontes municipais.

Os indivíduos-sujeito da Chacrinha são, portanto, as fontes e expressões dos *seres*, o sentido do que não pode ser desassociado do mundo em que vivem. A tarefa prática desse trabalho remete, portanto, a nossa condição histórica fundamental e a gênese ontológica para um saber-conhecimento e um conhecimento-saber entre quilombolas da Chacrinha, associação de moradores, APHAA-BV e a Universidade.

A primeira pergunta dessa etapa do questionário procurou indagar aos inquiridos sobre o seu meio ambiente. Perguntou-se se há problemas ambientais na Chacrinha, quais são eles e por que acontecem? Nessa pergunta, um total de dez (10) inquiridos apontou a água e a limpeza das ruas como sendo o principal problema ambiental da vila. Para os inquiridos, o problema da água na Chacrinha está associado à falta de qualidade para o consumo doméstico, como também a sua

distribuição: “o pior problema é a água. Não tem ligação, não tem tratamento. Além disso, tem muita xistosa”.¹⁵⁵

Por sua vez, um total de sete (07) inquiridos apontou o lixo (Figura 14) como sendo o principal problema ambiental na vida cotidiana das pessoas na vila. Para aqueles inquiridos “o lixo é o principal problema da Chacrinha. Jogam no fundo dos quintais, nas ruas e também no rio”.



FIGURA 14 – O lixo na vila.

O lixo inorgânico produzido na Chacrinha dos Pretos é jogado por vários moradores nas ruelas da vila. Crianças, adultos e idosos acabam no seu dia-a-dia tendo um contato nocivo à sua saúde em função do destino inapropriado do lixo. Foto: Evelyse Travassos, em 08/10/2005.

A Associação dos Moradores da Chacrinha dos Pretos vem tentando com o apoio da APHAA-BV, melhorar progressivamente essa situação, mas falta ainda,

¹⁵⁵ O inquirido neste caso se refere à esquistossomose: “São mais de seis anos que tem chistosa aqui. Descobrimos por causa da enchente que destruiu tudo aqui na Chacrinha. A Prefeitura mandou fazer exame e viu que quase todo mundo é doente”.

segundo eles, o compromisso de todos e, também da Prefeitura Municipal de Belo Vale no recolhimento periódico do lixo. A associação às vezes convida as pessoas a fazerem a varrição e capina das ruelas, o que é feito quando a situação de acúmulo do lixo e do mato fica muito ruim. Antagonicamente procura estimular a utilização das garrafas PET's para demarcar as vias e os canteiros de hortas.¹⁵⁶ Latas e plásticos eles costumam ajuntar e vender para um comprador de Conselheiro Lafaiete que passa de vez em quando com seu caminhão. Um total de apenas seis (6) inquiridos dos 44 pesquisados tem recolhido o lixo orgânico para ser utilizado nas hortas e jardins. Os inquiridos que utilizam essa prática podem servir de estímulo para o incrementado dessa atitude junto aos demais moradores da comunidade.

Um dos graves problemas a ser enfrentado na Chacrinha dos Pretos para vinte e nove (29) inquiridos é a falta de mobilização social e união na comunidade, fator determinante para a manutenção dos vários problemas socioespaciais e ambientais ali presentes como assinala um de seus moradores: *“falta comunicação no povo da Chacrinha, um pouco de desinteresse da comunidade e desânimo do pessoal para fazer abaixo-assinado e reclamar com a Prefeitura”*. Esse universo de inquiridos representam, a meu ver, uma percepção mais crítica e autocrítica em relação ao conformismo dos moradores Chacrinha, colocando-se como parte do processo. Acredito que aqui resida o começo de uma ruptura contra a conformação.

Alguns moradores da Chacrinha dos Pretos acreditam que a criação de sua associação comunitária, que remonta a 1999, é um caminho fecundo para se *‘ter um benefício comum’* – é o que busca também essa associação. Contudo, a Associação dos Moradores da Chacrinha dos Pretos faz crer, não obstante os esforços despendidos, que ainda é muito frágil do ponto de vista político para o ajuntamento da comunidade na luta e encaminhamento de suas demandas. Reclamam que não tem recurso: *“É difícil fazer as coisas, a mensalidade é baixa, dois reais por família. Uns pagam outros não. Agente vive tendo que fazer vaquinha”*. Mas há questões que independem de recursos, uma vez que se encontram muito mais próximas de uma vontade política da própria comunidade. A educação para a cidadania é um exemplo. Nesse caso, quais os projetos que a associação poderia desenvolver ou buscar parcerias para o seu incremento? Essa é

¹⁵⁶ O consumo de refrigerantes na Chacrinha dos Pretos parece ser um problema grave nos hábitos alimentares da comunidade como também uma contradição em relação aos orçamentos das famílias. A quantidade de garrafas PET's que demarcam canteiros, jardins e algumas ruelas denunciam esse antagonismo. A Associação dos Moradores não tem essa visibilidade do problema.

um pergunta que deve ser feita à comunidade para inquietar as consciências inertes em relação à sua condição quilombola e de vida.

Vale ressaltar, também, que um total de cinco (5) inquiridos apontou o esgoto, a água e o lixo concomitantemente, como o principal problema ambiental vivido pelos moradores da Chacrinha dos Pretos. A representação dos problemas ambientais, nesse caso, mais uma vez, tem uma forte vinculação com a precariedade da qualidade da água para o consumo doméstico e a presença do lixo e esgotos carregados a céu aberto nas ruelas: *“O lixo, a rede de esgoto e a água é tudo precário e contaminado. Não tem fossa céptica, é tudo buraco negro”*.

Registra-se também a representação ambiental de sete (7) inquiridos que identificam um conjunto de problemas socioambientais no seu cotidiano e que, para eles interferem diretamente na qualidade de vida da comunidade. Vale lembrar que a Chacrinha dos Pretos é conectada por nove quilômetros de estrada de terra a MG-442. Nesse caso, a comunicação, bem como o transporte coletivo diário, torna-se de suma importância como referência para uma melhor qualidade de vida de sua população, segundo aqueles inquiridos. Eles destacam também e, principalmente que: *“Falta lazer, um campinho de futebol e uma quadra; apoio da prefeitura municipal na conservação das estradas; um telefone público fixo; transporte coletivo diário pro povo; falta de tratamento na água, organização e união da comunidade, uma mercearia”*.

Para quatro (4) inquiridos não há problemas ambientais na Chacrinha dos Pretos. *“Tudo está bem, não há o que reclamar”*.

Um total de três (3) dos inquiridos aponta a poluição do rio Paraopeba e, mais uma vez, a falta de limpeza urbana da vila como o principal problema ambiental. Essa poluição está associada principalmente ao despejo do lixo e do esgoto doméstico nas suas águas: *“A poluição no rio e as ruas sujas é o pior problema. Belo Vale não comparece para fazer a limpeza”*. Nesse caso vale indagar: e a população da Chacrinha dos Pretos comparece?

Outros três (3) inquiridos apontam como principal problema ambiental da Chacrinha dos Pretos o desmatamento vinculado à prática tradicional das queimadas e à produção de carvão feita por fazendeiros locais, muitas vezes com vegetação nativa. São exemplos de depoimentos: *“Os problemas são o desmatamento e a água. Os donos mesmos das terras têm desmatado e fazem queimada para fazer carvão e plantar batata-doce; em vez de roçar o pessoal faz*

queimada". De fato, incêndios de proporção significativa assolam o município de Belo Vale durante todo o período de seca. Algumas vezes, vem de fora e vai se espalhando por quilômetros. O mais comum, contudo, é ser originado na prática da coivara, que durante a seca torna-se impossível no controle das chamas.

Para dois inquiridos (2) faltam "*respeito e união de todos*" entre os moradores da Chacrinha dos Pretos. Outros dois (02) inquiridos apontaram como principal problema ambiental da Chacrinha a "*época das enchentes*" e os "*mosquitos e pernilongos*". Certamente, são conseqüências dos desmatamentos acentuados e do assoreamento do rio Paraopeba pelas mineradoras a montante. Um (01) inquirido amostrado, "*não soube*" responder à pergunta.

Em relação à causa dos problemas ambientais da Chacrinha dos Pretos, um total de nove (09) inquiridos, respondeu que a falta de responsabilidade política da Prefeitura Municipal de Belo Vale é o principal motivo dos problemas. A ausência de incentivo da prefeitura, o desinteresse e o descaso do poder executivo são respostas recorrentes e que anunciam, não obstante a responsabilidade que deve caber a comunidade e sua associação, o estado de isolamento social em que vivem os remanescentes quilombolas da Chacrinha, o que denota, ainda hoje, a relação de dominação que prevalece sobre eles.



FIGURA 15 – Rio Paraopeba.

Trecho do rio Paraopeba próximo a Chacrinha dos Pretos. A pesca é uma prática de lazer corriqueira entre os moradores dessa comunidade. O banho nas praias do rio que era um lazer, contudo, ficou inviável por causa da poluição dos esgotos e da esquistossomose. Além desse tipo de poluição, o rio Paraopeba tem sofrido intenso assoreamento em função das mineradoras. Foto: Maria Luiza Grossi Araújo, em 08/10/2005.

Igualmente, um total de nove (9) inquiridos confirma que a principal causa dos problemas do meio ambiente da Chacrinha dos Pretos é a má qualidade da água: *“A água nunca foi tratada. A água que vem da serra corre a céu aberto pelo pasto até chegar à vila. Gado e cavalos nela defecam e às vezes por ali morrem; a água contaminada que vem da mina é a água que se bebe, que se toma banho, que se cozinha”*. Mais uma vez indagamos: o que a comunidade da Chacrinha dos Pretos e sua associação de moradores têm feito para resolver essa questão?

Outros dez (10) inquiridos amostrados não responderam à pergunta, ou porque não quiseram ou porque não sabiam. Esse dado, a meu ver, preocupante, completa o anterior: refletem possivelmente a passividade da comunidade da Chacrinha e, ao mesmo tempo, o medo de serem perseguidos e, portanto, de se fazerem sujeitos sociais.

Outros oito (8) amostrados confirmam ser o lixo a principal causa dos problemas ambientais da vila: *“Há pessoas que não tem consciência da importância de limpar o lixo; faltam lixeira e educação nos moradores da Chacrinha e aí as pessoas vão jogando o lixo por tudo que é canto e no rio”*. Trata-se, mais uma vez, de uma representação que aponta para a fragilidade da identidade comunitária e cidadã entre um número expressivo de quilombolas da Chacrinha.

Deve ser ressaltada a falta de uma coleta pública sistemática e efetiva do lixo produzido na Chacrinha. Tudo indica, contudo, que os problemas crônicos e graves, de natureza socioespacial, ambiental e cultural, se acentuam e se relacionam diretamente à falta de uma mentalidade cidadã entre os afro-descendentes da Chacrinha dos Pretos, que pela passividade mandam o recado, para a prefeitura que concordam com essa situação. A coleta do lixo feita pela Prefeitura Municipal de Belo Vale, quase sempre, ocorre na vila de mês em mês: esse tem sido o intervalo mais freqüente adotado. O recolhimento tem acontecido somente após insistentes visitas de representantes da Associação Comunitária da Chacrinha dos Pretos junto à prefeitura municipal. Esse me parece um começo promissor: a compreensão de que na luta se procedem a mudanças.

A meu ver, uma conquista político-cidadã importante a ser alcançada pelos moradores da Chacrinha dos Pretos é a necessidade pública de esgotamento dos dejetos humanos produzidos na vila e a instalação de fossas sépticas nos domicílios da vila (Figura 16).

Em seguida foi solicitado que os moradores da Chacrinha dos Pretos que assumissem, hipoteticamente, a posição de prefeito municipal por alguns dias, com direito a fazer o que considerassem de mais importante para sua comunidade. Buscou-se, com essa pergunta, desenhar algumas das representações das expectativas dos quilombolas pesquisados.



FIGURA 16 – As ruas e o esgoto na Chacrinha dos Pretos

O esgoto na Chacrinha dos Pretos corre a céu aberto. Contribui diretamente para a contaminação das crianças, adultos e idosos por verminoses e parasitas graves. As crianças, por exemplo, brincam quase sempre descalças nas vielas por onde correm os esgotos. Foto: Maria Luiza Grossi Araújo, em 08/10/2005.

A expectativa de todo indivíduo-sujeito nos remete à noção de sonho, de utopia ou probabilidade de ocorrência de algo considerado importante para a vida pessoal e/ou comunitária de determinado indivíduo ou grupo social.¹⁵⁷ Nesse caso, evidencia-se nas expectativas dos moradores da Chacrinha dos Pretos o exercício do sonho e da utopia, o que passamos a apresentar.

¹⁵⁷ Foram apresentadas mais de uma expectativa entre os amostrados.

Foram registrados noventa e três (93) itens relativamente genéricos relacionados às expectativas dos moradores da Chacrinha dos Pretos, considerados necessários à melhoria da sua qualidade de vida quer seja no plano pessoal ou comunitário. A implantação do telefone público é a expectativa mais forte entre os inquiridos, citada quatorze (14) vezes; manter a estrada arrumada e cascalhada é expectativa de doze (12) inquiridos.¹⁵⁸ Ambas as expectativas a meu ver, representam uma vontade daqueles sujeitos de reduzir as distâncias em relação a Belo Vale (entendidas aqui muito mais no plano político do que outra). Contudo, devemos questionar os moradores da Chacrinha dos Pretos: Para que o asfalto da estrada e para quem? Igualmente calçar e manter limpas as ruas da vila é outra expectativa citada doze (12) vezes; cuidar das crianças, criando-se uma creche para elas é a expectativa mencionada oito (08) vezes pelos inquiridos; o tratamento da água e do esgoto, com suas respectivas canalizações, é também uma expectativa mencionada oito (08) vezes. Igualmente, um total de oito (08) inquiridos menciona o desejo de alguns moradores da Chacrinha dos Pretos para que se criem áreas de lazer na comunidade. Nesse caso, têm a expectativa de um campo de futebol (gramado e com traves), uma quadra poliesportiva para se desenvolver outras modalidades de esporte e brincadeiras, principalmente para as mulheres e crianças, e pracinhas para 'se conversar' conforme declarou um (01) inquirido. Desenvolver meios para a geração de renda e/ou trabalho com carteira assinada é também a expectativa de sete (07) inquiridos, Nesse caso, um (01) sujeito inquirido sugere a criação de cursos profissionalizantes, tais como, cabeleireiro¹⁵⁹ e artesanato. Investir na saúde, isto é, instalar um posto de saúde próprio na vila e planejar uma forma da ambulância ser mais eficiente no atendimento dos casos de urgência é o que esperam sete (07) sujeitos inquiridos. A melhoria no transporte coletivo é uma expectativa apontada seis (06) vezes no conjunto dos inquiridos. Um total de quatro sujeitos (04) tem expectativas mais assistencialistas em relação àquilo que consideram necessário às suas vidas. Esperam que a prefeitura possa distribuir cestas básicas e doar casas aos mais pobres, com a finalidade de acabar com a

¹⁵⁸ Nesse conjunto de respondentes um (1) inquirido considerou a necessidade de se asfaltar a estrada que chega até a vila.

¹⁵⁹ As mulheres da Chacrinha dos Pretos apresentam um refinado gosto para o trato dos cabelos (tranças e enfeites são freqüentemente usados), evidenciando a beleza da negritude de seu povo.

miséria, assim como, ajudar os portadores de necessidades especiais para se aposentarem.¹⁶⁰

Os demais itens relacionados são relativamente menos expressivos, do ponto de vista quantitativo, das expectativas comunitárias dos moradores inquiridos da Chacrinha dos Pretos, o que não exclui, evidentemente, sua importância. São eles: criar um depósito para o lixo é o que sugeriu três (3) inquiridos; fazer o tombamento das ruínas da casa da fazenda e promover o incentivo ao turismo é o considerado por dois (2) inquiridos. Nesse caso, vale indagar a comunidade: que tipo de turismo e para quem? ¹⁶¹ Finalmente, colocar placas educativas na vila é o que esperam dois (2) inquiridos no conjunto das expectativas apontadas.

As prefeituras municipais, de modo geral, estão ainda distantes de uma mentalidade pública que possa oferecer condições e oportunidades mais eqüitativas a sua população, particularmente quando se pensa nos povoados e nas vilas rurais.

Os direitos sociais fundamentais definidos pela constituição brasileira – a educação, a saúde, o trabalho, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados – são precariamente assumidos e/ou disponibilizados como mecanismos coletivos para o alcance das identidades cidadãos, particularmente nas comunidades rurais.

Por sua vez, as cidades são compreendidas, de modo geral, no contexto das mentalidades das jurisdições municipais, como um espaço representado exclusivamente pelas sedes dos municípios. São elas que recebem grande parte dos serviços e projetos públicos oferecidos pelas administrações municipais. As vilas e povoados rurais, contrariamente, são tomadas como apêndices no processo de relação administrativa dos municípios. Sua visibilidade é registrada quase sempre apenas nos períodos de campanhas eleitorais. Os benefícios públicos e/ou bens coletivos que usufruem quase sempre são cotejados pelas prefeituras em torno das obrigações estipuladas pela lei maior.¹⁶² Afora isso, benefícios esporádicos chegam até as vilas como favores políticos e/ou interferências pontuais de um ou outro

¹⁶⁰ Nesse último registro, parece razoável uma postura social da prefeitura de Belo Vale em orientar e acompanhar as demandas e solicitações para os pedidos de aposentadorias dos portadores de necessidades especiais (registramos a presença de uma criança, portadora de necessidades especiais, que é cuidada pela avó).

¹⁶¹ Para a empresária que lá se encontra? Para a Prefeitura de Belo Vale ou para os moradores da Chacrinha dos Pretos? Nesse caso, como implementa-lo?

¹⁶² Um exemplo é o transporte público escolar obrigatório para as crianças e adolescentes em idade de estudo.

indivíduo para o alcance de suas conveniências (quase sempre econômicas), por isso, um serviço fragmentado por uma ordem pessoal e não coletiva.¹⁶³



FIGURA 17 – Crianças na praça da Chacrinha.

Crianças da Chacrinha dos Pretos, sentadas em uma pedra arrolada dos alicerces da casa grande sob a sombra de uma jabuticabeira. O paço onde se encontram (área central da vila) serve de lugar para as brincadeiras, a bicicleta e/ou o jogo de bola. Esse espaço, como também toda a vila, poderia ser valorizado, recebendo calçamento, canteiros, bancos para sentar, balanço e gangorras, entre outros tratos urbanísticos, tendo em vista a promoção da qualidade de vida de seus moradores. Foto: Maria Luiza Grossi Araújo, em 01/05/2005.

É nesse contexto que afirmo a necessidade de se referenciar, tanto no nível das políticas públicas nacionais (federal e estadual), quanto nos contextos municipais, o reconhecimento dos povoados e vilas rurais brasileiras como cidadelas

¹⁶³ Aqui, refiro-me à manutenção das estradas vicinais e pontes, asfaltamentos, entre outros.

que precisam alcançar também o seu direito à cidade. O resultado desse distanciamento nas mentalidades públicas, para o que se concebe como cidade (áreas metropolitanas e sedes municipais principalmente) e as políticas públicas a elas direcionadas têm contribuído a meu ver, para o aprofundamento das segregações socioespaciais, ambientais e culturais nos municípios e lugares-território, a partir do momento em que se desconhecem os aportes dos processos de produção popular naqueles espaços e sua condição para uma mobilização e uma convivência coletiva que aponte para a construção de experiências sociais emancipatórias de seus moradores-cidadãos. Do mesmo modo,

O *direito à cidade* não pode conceber-se como um simples direito de visita ou retorno até as cidades tradicionais. Somente pode formular-se como *direito a vida urbana*, transformada, renovada. Pouco importa que o tecido urbano encerre o campo e o que subsiste de vida campesina, com tanto que o *urbano*, lugar de encontro, prioridade do valor de uso, inscrição no espaço de um tempo promovido no traço de bem supremo entre os bens, encontre sua base morfológica, sua realização prático-sensível. (LEFEBVRE, 1978, p. 138).¹⁶⁴ (Tradução da autora)

Desde a primeira versão do Fórum Social Mundial – FSM – (2001),¹⁶⁵ tem se estimulado os movimentos populares, as organizações não-governamentais, as associações de modo geral, e redes nacionais e internacionais a se comprometerem com as lutas sociais por cidades mais justas, democráticas e humanas. Nesse sentido, tem-se construído a *Carta Mundial pelo Direito à Cidade*, que estabelece os compromissos e as medidas fundamentais que devem ser assumidas, tanto pela sociedade civil quanto pelos governos (locais e nacionais), para uma disseminação do viver com dignidade nas cidades, independentemente de onde se encontram e como são (metrópoles, grandes ou pequenas cidades, vilas e/ou povoados).

Frente a essa realidade, assume-se o desafio de construir um projeto alternativo de sociedade e vida urbana que seja diverso daquele que se encontra

¹⁶⁴ El *derecho a la ciudad* no puede concebirse como un simple derecho de visita o retorno hacia las ciudades tradicionales. Sólo puede formularse como *derecho a la vida urbana*, transformada, renovada. Poco importa que el tejido urbano encierre el campo y lo que subsiste de vida campesina, con tal que *lo urbano*, lugar de encuentro, prioridad del valor de uso, inscripción en el espacio de un tiempo promovido al rango de bien supremo entre los bienes, encuentre su base morfológica, su realización prático-sensible.

¹⁶⁵ Evento de âmbito mundial, organizado por movimentos sociais com o objetivo de celebrar a diversidade e criar espaços de encontro que favoreçam a construção internacional de alternativas ao pensamento único. Com o lema *Um outro mundo é possível*, o FSM foi proposto inicialmente como uma contraposição ao Fórum Econômico Mundial de Davos.

estabelecido no modelo hegemônico da ciência para o conhecimento e o capital, buscando-se valorizar e referenciar os princípios da solidariedade, da liberdade, da igualdade, da dignidade e justiça social, fundamentados no respeito às diferenças culturais e no equilíbrio entre o urbano e o rural para se pensar a *práxis* da experiência histórico-social e seus antagonismos como caminhos para uma constituição político-cidadã mais autêntica dos indivíduos e sua emancipação.¹⁶⁶

Vale ressaltar, contudo, que o que foi exposto neste estudo aplicado, diz respeito a importantes questões socioespaciais, ambientais e culturais, em meio a outras questões como ciência, geografia e hermenêutica geográfica, para que os sonhos e utopias dos indivíduos-sujeito da Chacrinha dos Pretos possam ser devidamente consideradas, discutidas e solucionadas conjuntamente na comunidade, com seus moradores, a associação, a APHAA – BV, os poderes públicos municipal, estadual e federal, e a própria Universidade.

Requer, do mesmo modo, metodologias que adotem encontros sistemáticos e éticos com o conjunto dos moradores da Chacrinha dos Pretos, dissipando interesses pessoais e/ou externos àqueles elencados pelos quilombolas, o que poderá ser feito em conjunto com as entidades assinaladas. O poder da construção do direito à cidade e da mediação social, que dali possa derivar pela prática do encontro hermenêutico, ressalta a necessidade de um estado mais presente em relação às suas responsabilidades constitucionais. Contudo, não deve ser tomado como único agente sociopolítico capaz de interromper e/ou resolver todos os processos adversos em curso, nos espaços e lugares geográficos, mas é função do estado programar as conquistas de direito também nas vilas rurais brasileiras. Nesse sentido, a prática hermenêutica evidencia o que pode ser desvelado do mundo concreto da vida e a interpretação das *práxis*, de onde se originam as perguntas, as respostas, os conflitos e suas rupturas com as conformidades.

Frente a isso, o conceito de lugar-mundo-território adquire uma pertinente importância. O empoderamento para as cidadanias, o que pode ser estimulado e dinamizado por uma geografia hermenêutica, é uma maneira que se pretende mais crítica, ética e transparente para anunciar e denunciar o desvelamento dos processos sociopolíticos, ambientais e culturais, em curso nos lugares, para uma

¹⁶⁶ Fonte: www.institutopolis.org

emancipação dos indivíduos-sujeito. Nesse sentido, a hermenêutica propicia uma aproximação da geografia humanística com a visão pós-estruturalista do pensamento geográfico que incorpora a crítica e, portanto, vai além das percepções e/ou representações mundanas.

Reorienta-se, desse modo a geografia hermenêutica como abertura e confirmação das utopias dos lugares feito território como *locus* privilegiado de construção e edificação dos espaços e lugares geográficos dos direitos fundamentais. A utopia se funda, dessa maneira, como algo que se anuncia nas representações que se fazem nos espaços geográficos na sua crítica, no seu questionamento e recriação permanente, no nosso cotidiano de vida.

Contudo, há questões que são maiores e que podem ser indicadas pelos saberes e pela ação humana, e são essas questões que, a meu ver, devem ser procuradas, porque anunciam a própria condição da transformação histórica da humanidade e sua libertação das estruturas conformadas de poder. Do mesmo modo, penso que antes de qualquer iniciativa para se atender demandas físicas na Chacrinha dos Pretos é preciso apontar para a necessidade de sua auto-identificação quilombola como conquista político-cidadã para o fortalecimento daquelas identidades.¹⁶⁷ Assim, o processo para a solicitação da titulação das terras quilombolas é um direito de toda comunidade que se autodenomine *terra de preto*, *comunidade negra*, *mocambo*, *quilombo* ou outros nomes que sugerem a procedência étnica do grupo. No caso da Chacrinha dos Pretos é muito evidente tal determinação legal desde a origem etimológica do nome da comunidade.¹⁶⁸ A primeira etapa para a solicitação da titulação é a auto-definição da comunidade pleiteante. Trata-se uma declaração simples escrita pelos próprios moradores da comunidade que se identifica. Deve ser encaminhada¹⁶⁹ preferencialmente pela associação local, contendo o maior número possível de informações e dados sobre

¹⁶⁷ Para o pleito da titulação das terras, a comunidade interessada deve considerar primeiramente a sua vontade, o seu interesse e a sua trajetória histórica.

¹⁶⁸ Em 20/11/2003 o governo federal editou o Decreto n. 4887 que dá novos procedimentos para a titulação das terras quilombolas. No entendimento do governo federal são considerados remanescentes quilombolas “os grupos étnicos raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com resistência à opressão histórica sofrida” (CEDEFES, s/d).

¹⁶⁹ A declaração de autodefinição para solicitação de titulação de posse da terra deve ser encaminhada por representante da associação comunitária ao INCRA – Instituto Nacional de Reforma Agrária. Em Minas Gerais o endereço deste órgão é: Superintendência Regional do Incra – Avenida Afonso Pena, 3500, Serra. Belo Horizonte, Minas Gerais. CEP: 30 130-009. No pedido, devem ser anexadas todas as informações possíveis sobre a existência da comunidade (fotos, mapas, relatórios, entre outros documentos disponíveis).

a vida da comunidade, tais como, a ancestralidade negra, a trajetória histórica, as lutas e resistência à opressão, se houver. Portanto, a ocupação específica de um determinado lugar-território e sua descendência negra deve ser alvo de definição para se conseguir a titulação das terras. O primeiro passo é que a comunidade se autodenomine remanescente de quilombo. No caso da Chacrinha dos Pretos, um quilombo constituído por resistência cultural de negros forros ou libertos – uma forma caracteristicamente especial de quilombolas.

As terras solicitadas para a titulação devem ser aquelas consideradas pela comunidade como necessárias para garantia da sua sobrevivência física, social, econômica e/ou cultural. Portanto, estão incluídos os espaços de moradia, os sítios que contêm reminiscências históricas (as ruínas, muros de pedras, minas desativadas, entre outros), os espaços destinados aos cultos religiosos e áreas que apresentam recursos naturais apontados também como necessários à manutenção sustentável da comunidade (nascentes d'água, rios, matas, entre outras), entre outros espaços relevantes e necessários à integridade da comunidade.

A primeira etapa para se obter a declaração de autodefinição é o cumprimento das instruções anteriores que imediatamente devem ser enviadas para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Tão logo seja feito o encaminhamento do pleito ao INCRA, é o momento da comunidade solicitar concomitantemente à Fundação Cultural Palmares¹⁷⁰ a sua inscrição no Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades Quilombolas. A fundação, após analisar o pedido, envia posteriormente ao INCRA o registro da comunidade. Aí se concretiza o início do processo de titulação propriamente dito que é feito pelo próprio INCRA.

Qual a importância para as comunidades rurais de origem quilombola receber o título de posse de suas terras? Segundo o CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva –, se não há registros de posse das terras, o título garante a posse coletiva e definitiva da comunidade sobre suas terras.¹⁷¹ Após o recebimento da titulação das terras,¹⁷² a Fundação Cultural Palmares garantirá a assistência jurídica gratuita para a defesa da posse contra fraudes, violências ou

¹⁷⁰ Fundação Cultural Palmares – Setor Bancário Norte – Edifício Central Brasília, 1º Subsolo. CEP. 70 040 310 – Brasília – DF.

¹⁷¹ Isto significa que não haverá títulos de terra individuais ou privados. A terra titulada não poderá ser vendida, loteada, arrendada ou mesmo penhorada.

¹⁷² Após concluir os trabalhos, o INCRA publicará por duas vezes em edital as características do imóvel requerido. Todos os interessados terão o prazo de noventa dias para contestar o relatório. O órgão enviará também, relatório sobre as terras a diversos órgãos públicos. Caso não haja qualquer tipo de contestação, o INCRA titulará as terras.

perturbações para a proteção da integridade do lugar-território para impedir a sua utilização por estranhos a comunidade. Este deve ser o primeiro passo para uma série de projetos socioespaciais, ambientais e culturais que poderão advir, desde a própria movimentação e vontade da comunidade da Chacrinha dos Pretos. Igualmente, Arlete Moysés Rodrigues (2007) expõe: a utopia se trata de “um processo de evitar o silêncio dos problemas reais, de evitar o uso de consensos forjados em nome de algo melhor. Tal utopia não tem metas quantitativas nem previsão de tempo para se realizar: utiliza o espaço [...] para qualificar um modo de vida. Seu fundamento é transformar a realidade do mundo vivido com os desafios da vida cotidiana, com a possibilidade de criar um [...] possível” (RODRIGUES, 2007, s/p).

Pelo que se expôs até aqui, a hermenêutica para a geografia deve ser compreendida, portanto, como uma interpretação da compreensão da palavra-mundo-escuta que, dada pela historicidade, incorpora a utopia como transformação histórica. O indivíduo-sujeito, dessa perspectiva, é tomado pelo *ser* que é e convertido em ser-no-mundo para a realização crítica e autocrítica daquelas utopias.

O caráter hermenêutico da compreensão do sentido geográfico das coisas deve-se operar, do mesmo modo, na circularidade espiralada propiciada pela conversação e pela palavra-mundo-escuta com o outro do saber, o que pode se estender a todo conhecimento humanístico que se almeja emancipatório das estruturas alienadoras, desde as ciências socioespaciais e ambientais. Trata-se, portanto, de dar razões ao mundo da vida e à vida humana, e isso só é possível de se realizar pela como diálogo para a criticidade e conseqüente fortalecimento das identidades cidadãs. O acesso às idéias, expectativas e sonhos – mesmo que antagônicos e incompletos – é o movimento próprio do diálogo que se mostra como primeiro passo da utopia a se realizar como mistura, como articulação de sentido entre o mesmo, o outro e o conflito para o alcance das rupturas no saber conformado.

Do mesmo modo, o conhecimento emancipatório socioespacial, ambiental e geográfico deve ser aqui concebido como conhecimento-hermenêutico, o que possibilita a abertura para a compreensão crítica do papel social exercido pela ciência, pela Universidade e, principalmente, o sentido da compreensão- interpretação do mundo feito lugar-território. O *ser*, dessa perspectiva, é tomado enquanto linguagem – o lugar-território é onde o *ser* acontece como linguagem feita

diálogo, conflito, crítica e autocrítica na sua historicidade. Do mesmo modo, a referência à alteridade, a diferença do outro feito indivíduo-sujeito é uma condição mais autêntica a ciência reencantada alcançar a própria diferença; é também uma possível garantia para abertura de uma racionalidade mais voltada para a crítica das razões da ciência e do mundo. O outro do saber é, portanto, condição necessária para o conhecimento e reconhecimento do *seres* do saber.

A *práxis* do saber científico hermenêutico, dessa perspectiva, deve tomar a ciência em seu exercício concreto como palavra-dialógica, e o *logos* que daí deriva é desvelamento dos *seres* do *ente* na sua histórica transformação, como algo que é uma representação transformadora do presente, do passado para uma realização das utopias do humano e sua permanente crítica, autocrítica e recriação.

Este estudo em fazimento é o começo do que se pretende um projeto geográfico hermenêutico mais amplo. O primeiro passo, me parece, foi dado no encontro com os moradores da Chacrinha dos Pretos e nele, a condição para um levantamento socioespacial, cultural e ambiental das pré-consciências históricas, muitas delas fragilizadas de uma noção quilombola e/ou comunitária mais crítica de si mesma. As narrativas das representações dos indivíduos-sujeito da Chacrinha dos Pretos, por isso, sugere a continuidade para novas buscas, refazimentos, colagens e especialmente ações para o aprofundamento da compreensão-interpretação do lugar-território como experiência histórico-social revelada no diálogo transformador. O que pôde ser construído nesse momento, a partir dos referenciais das representações e percepções dos moradores da Chacrinha dos Pretos, será o ponto de partida para outros encontros, para a construção dialógica de outros saberes-conhecimento e conhecimento-saberes que se pretendem emancipatórios.

Portanto, a meu ver, é possível construir uma outra ciência com uma dimensão humanista renovada para a atualidade, isto é, uma ciência sensível e qualificada para as múltiplas e complexas dimensões dos saberes – da emoção, da cognição, da alteridade, entre outras – para uma política de partilhamentos na construção dos saberes-conhecimento e conhecimento-saberes. Essa ciência, a meu ver, só poderá ser melhor alcançada pela reflexão e pela *práxis* hermenêutica se comportar a complexidade dialógica do diálogo; por isso, deverá se ver sempre uma ciência suscetível a aberta aos conflitos e as incertezas da vida social, para a sustentação própria da ciência, do conhecimento e de seu movimento transformador.

Numa geografia humanística hermenêutica, que defende o reencantamento da ciência para uma constituição crítica e autocrítica do conhecimento, não há separação entre pensamento e experiência, razão e emoção, porque todos são contingentes e marcados pela contextualidade histórica da condição humana e seu movimento transformador da história. O significado e o sentido das dimensões humanas dos saberes e do conhecimento se edificam numa aliança e se alicerçam mutuamente na crítica, no conflito e na autocrítica. Nessa nova racionalidade científica, o sentido profundo que têm as coisas, o seu verdadeiro valor é o princípio que norteia o novo espírito científico para uma melhor interpretação de tudo o que existe e do próprio homem na sua condição transformadora da história. Daí tem sentido falar de um novo começo, porque, numa ciência reencantada, a validade estará também sempre atrelada à gênese das estruturas de poder. Transformam-se assim, pesquisadores, pesquisados e lugares-mundo.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ALVES, Rubem. *Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação*. 10. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

AMORIM Filho, Oswaldo Bueno. A evolução do pensamento geográfico e a fenomenologia. *Sociedade & Natureza*, Uberlândia, v. 11, n. 21 e 22, p. 67-87, jan./dez. 1999.

ANDRADE, Oswald de. Primeiro caderno do aluno de poesia. In: *Poesias reunidas*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

ARRIGHI, Giovanni. A crise africana: aspectos regionais e sistêmicos do mundo. In: SADER, Emir. *Contragolpes*. 1 ed. São Paulo: 2006.

ARRIGHI, Giovanni. *A ilusão do desenvolvimento*. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997. (Coleção Zero à Esquerda)

BACHELARD, Gaston. *Epistemologia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

BACHELARD, Gaston. *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

BAILLY, Antoine S. *La percepción del espacio urbano*. Conceptos, métodos de estudio y su utilización en la investigación urbanística. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1979.

BARBOSA, Severino Antônio Moreira. *Educação e Transdisciplinaridade: Crise e reencantamento da aprendizagem*. Rio de Janeiro: Editora Lucerna, 2002.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Dicionário da terra e da gente de Minas*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1985. (Série Publicações do Arquivo Público Mineiro, n. 5)

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

BELLO, Ângela Ales. *Introdução à fenomenologia*. Bauru: EDUSC, 2006.

BELLO, Ângela Ales. *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. Bauru – SP: EDUSC, 2004.

BENKE, Britta. *Georgia O’Keeffe: Flores no deserto*. Lisboa: Taschen GmbH, 2001.

BIEMEL, Walter. Introdução do Editor Alemão. In: HUSSERL, Edmund. *A Idéia da Fenomenologia*. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 1989.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992.

BOSI, Alfredo. Cultura brasileira e culturas brasileiras. In: _____. *Dialética da colonização*. 3. ed. rev. e aum. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. cap. 10, p. 308-345.

BRANDÃO, J. de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1986, v. 2.

BUTTIMER, Anne. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: Difel, 1982. cap. 8.

CAPALDO, Creusa. Husserl: da gênese passiva a ativa redução. In: SOUZA, Ricardo

Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Org.). *Fenomenologia Hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia; 129).

CAPALDO, Creusa. *Fenomenologia e ciências humanas*. 3. ed. Londrina-PR: Ed. UEL, 1996.

CAPEL, Horacio. *Filosofia y ciência en la geografia contemporânea*. Una introducción a la geografia. Barcelona: Editorial Barcanova, 1981.

CAPRA, Fritjof. *As conexões ocultas: Ciência para uma vida sustentável*. 11. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2002.

CARRIL, Lourdes. *Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2006.

CARTA MUNDIAL DO DIREITO À CIDADE. Disponível em: <http://www.institutopolis.org> (Acessado em 10/10/2007).

CARVALHO, Joaquim de. Prefácio. In: HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Tipografia Atlântida, 1952.

CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. *O direito a terra é um direito quilombola*. Belo Horizonte: Everest Gráfica, s/d.

CHALMERS, Alan. *A fabricação da ciência*. São Paulo: Editora UNESP, 1994.

CHAUI, Marilena de Souza. *Escritos sobre a universidade*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

CHAUI, Marilena de Souza. *Convite à filosofia*. 7. ed. São Paulo: Editora Ática, 1998.

CHAUI, Marilena de Souza. Vida e Obra. In: HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 5 -13.

CICERO, Antônio. *Guardar*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

CLAVAL, Paul. A revolução pós-funcionalista e as concepções atuais da geografia. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salette. *Elementos de epistemologia da geografia contemporânea*. Curitiba: Editora UFPR, 2002. Reimpressão 2004. p. 11-43.

COELHO NETO, José Teixeira. *Moderno pós-moderno: modos & versões*. 5. ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

DALMIR, Francisco. Comunicação, reforma universitária e racismo. *Caminhos*, Belo Horizonte, nº. 23-24, p. 11-38, 2004-2005.

DEL PRIORE, Mary. *Revisão do Paraíso: os brasileiros e o Estado em 500 anos de História*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2000.

DEMO, Pedro. *Conhecimento moderno*. Sobre ética e intervenção do conhecimento. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

DILTHEY, Wilhelm. Origens da hermenêutica. In: MAGALHÃES, R. *Textos de hermenêutica*. Porto: Rés Editora, 1984.

FABRI, Marcelo. Fenomenologia e cultura: significado crítico e limites da *idéia* husserliana de Europa. *Filosofia Unisinos*, Unisinos, v. 8, n.1, p. 41-48, jan./abr. 2007.

FERREIRA, Manuel J. Carmo. Introdução. In: FERREIRA, Manuel J. Carmo. *Correspondência Lambert-Kant*. Lisboa: Editorial Presença, 1988. p. 33-34.

FEYERABEND, Paul Karl. *Diálogo sobre o método*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

FEYERABEND, Paul Karl. *Contra o método: Esboço de uma teoria anárquica da teoria do conhecimento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

FLEURY, Sonia. Construcción de ciudadanía en entornos de desigualdad. *Revista Instituciones y Desarrollo*, n. 16, 2004, p. 133-170.

FRANÇA, Júnia Lessa; VASCONCELOS, Ana Cristina de. *Manual para Normalização de Publicações Técnico-Científicas*. 8. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Disponível em: <http://www.fundacaõopalmares.gov> (Acessado em 10/10/2007).

GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia*. Romance da história da filosofia. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 8 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época das ciências*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, Hans-Georg. *L'art de comprendre: hermeneutique et tradition philosophique*. Paris: Aubier Montaigne, 1982.

GAMA, Alcides Moreira da. *O direito de propriedade das terras ocupadas pelas comunidades descendentes de quilombos*. Disponível em: <http://www.fundaçãoopalmares.gov> (Acessado em 10/10/2007)

GAMAKURY, Mário da. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

GOMES, Paulo César da Costa. *Geografia e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GOODEY, Brian; GOLD, John. *Geografia do comportamento e da percepção*. Belo Horizonte: Instituto de Geociências – UFMG. Publicação especial n. 3, 1986.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. 5. ed. Campinas: Papirus, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 8. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *A carta sobre o humanismo*. 2 ed. ver. Lisboa: Guimarães, 1980.

HEIDEGGER, Martin. *O que é metafísica?* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

HERNÁNDEZ, Angel Martinez. Seminário Permanente de Antropologia de la Diputación General de Aragon. *Etnografía e Educação para saúde*. Rumo a um modelo dialógico de intervenção. Mimeografado.

HISSA, Cássio Eduardo Viana; CORGOSINHO, Rosana Rios. Recortes de Lugar. *Geografias*, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 7-21, jan-jun 2006.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. *A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

HOUAISS, Antônio; VIEIRA, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. Libro I.

HUSSERL, Edmund. *A idéia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1989.

HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Tipografia Atlântida, 1952.

IANNI, Octávio. *Tipos e mitos da modernidade*. 3ª Conferência de Pesquisa Sócio-Cultural. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Disponível em: <http://www.fae.unicamp.br/br2000/trabs/2475.doc> (Acessado em 05/04/2006)

INSTITUTO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN
Disponível em: <http://www.iphan.gov> (Acessado em 10/10/2007)

JOHNSTON, R. J. *Geografia e geógrafos: a geografia humana anglo-americana desde 1945*. São Paulo: DIFEL, 1986.

KOESTLER, Arthur. *O homem e o universo*. Como a concepção do universo se modificou através dos tempos. 2. ed. São Paulo: Ibrex, 1983.

KOWARICK, Lúcio. *Investigação urbana e sociedade*. Comentários sobre Nuestra América. In: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRAY, Peter (Orgs.) *Pluralismo, espaço social e pesquisa*. São Paulo: Ed. Hucitec; ANPOCS – Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1995.

KOZEL, Salette. As representações no geográfico. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salette (Org.). *Elementos de epistemologia da geografia contemporânea*. Curitiba: Editora UFPR, 2002. Reimpressão 2004. p. 215-232.

LADRIÈRE, J. *Filosofia e práxis científica*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

LEFEBVRE, Henri. *El derecho a la ciudad*. 4 ed. Barcelona: Ediciones Península, 1978.

LENOBLE, Robert. *História da idéia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

LOPES, José Reinaldo de Lima. Justiça, identidade e liberdade. Uma perspectiva jurídico-democrática. In: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRAY, Peter (Orgs.) *Pluralismo, espaço social e pesquisa*. São Paulo: Ed. Hucitec; ANPOCS – Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1995.

LYOTARD, Jean François. *O inumano*. Considerações sobre o tempo. Lisboa: Editora Estampa, 1989.

MANIATOGLOU, Maria da Piedade Faria. *Dicionário grego-português*. Porto: Porto Editora, 2004.

MARIOTTI, Humberto. *As paixões do ego: Complexidade, política e solidariedade*. São Paulo: Palas Athena, 2000.

MARTINS, Joel; BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. *A pesquisa qualitativa em psicologia: fundamentos e recursos básicos*. São Paulo: Editora Moraes; EDUC – Editora da PUC – São Paulo, 1989.

MATURANA, Humberto. Percepção: configuração do objeto pela conduta. In: *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997. p.67-76.

- MELLUCI, Alberto. A experiência individual na sociedade planetária. *Lua Nova*, n.38, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MORAN, Dermot. *Introduction to phenomenology*. London: Routledge, 2000.
- MOREIRA, Ruy. *Para onde vai o pensamento geográfico? Por uma epistemologia crítica*. São Paulo: Contexto, 2006.
- MORIN, Edgar. *A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- MORIN, Edgar; WULF, Christoph. *Planeta: a aventura desconhecida*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 6. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2002.
- MORIN, Edgar. A noção de sujeito. In: SCHNITMAN, Dora Fried (Org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. cap. 2, p. 45-58.
- MOUSTAKAS, Clark E. *Descobrimo o eu e o outro*. Belo Horizonte: Crescer, 1994.
- MURALT, André de. *A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. *Revista Palmares*, v. 5, n. 3, agosto 2000.
- OLIVEIRA, Bernardo Jefferson de. *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso; SEVCENKO, Nicolau. *Pós-modernidade*. 5. ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.

PAISANA, João Mirrado. *Fenomenologia e Hermenêutica*. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1986.

PAVIANI, Jayme. A descrição fenomenológica em M. Merleau-Ponty. *Véritas*, Porto Alegre, v. 39, n. 156, p. 569-579, dez. 1994.

PELIZZOLI, Marcelo Luis. A intersubjetividade em Husserl e em Levinas. *Véritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 161, p. 47-55, mar. 1996.

PERINE, Marcelo. Um conflito de humanismos. In: VAZ, Henrique C. de Lima. *Humanismo hoje: tradição e missão*. Belo Horizonte: PUC - Minas, Instituto Jacques Maritain, 2001.

POHL, Johann Emanuel. *Viagem no Interior do Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

POPPER, Karl Raymund. *Lógica das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Universidade de Brasília, 1978.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *A nova aliança: a metamorfose da ciência*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.

REIS, José Carlos. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Londrina: EDUEL, 2003.

RIBEIRO Júnior, João. *Introdução à fenomenologia*. Campinas: Edicamp, 2003.

RODRIGUES, Arlete Moysés. *A cidade como direito*. IX Colóquio Internacional de Geocrítica. Los Problemas del mundo actual. Soluciones y alternativas desde la

geografía y las ciencias sociales. Porto Alegre, maio-jun. 2007. Disponível em: <http://www.ub.es/geocrit/9porto/col-9-001.htm> (Acessado em 13/07/2007).

ROMAN, Artur Roberto. O conceito de polifonia em Bakhtin: o trajeto polifônico de uma metáfora. *Letras*, Curitiba, n. 41-42: 207-220, 1992-1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade*. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2000. v. 1.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 9. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1997a.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1997b.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, Milton. *Por uma geografia nova*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

SANTOS, Joel Rufino dos. Culturas negras, civilização brasileira. *Revista Palmares*, ano 1, n. 1, agosto de 2005.

SARAMAGO, José. *O conto da ilha desconhecida*. São Paulo: Companhia das Letras, s/d.

SEVCENKO, Nicolau. *A corrida para o século XXI: no loop da montanha-russa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (Virando Séculos; 7).

SILVA, Marcos Rodrigues da. *O negro no Brasil*. História e desafios. São Paulo: Ed. FTD, 1987. (Série Vivências)

SILVEIRA, Rogério; UEDA, Vanda. Sobre a geografia humanística. *Ágora*, Santa Cruz do Sul, 1 (1): 47-59, mar. 1995.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, 120)

SOUZA, Sônia Maria Ribeiro de. *Um outro olhar: filosofia*. São Paulo: FTD, 1995.

SPIEGELBERG, Herbert. *The phenomenological movement*. A historical introduction. 3. ed. Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Geografia, transformações sociais e engajamento profissional. *Scripta Nova*, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, v. VI, n.119 (139), 2002. [ISSN: 1138-9788]. Disponível em: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn119139> (Acessado em 10/09/2007)

TAVARES, Hugo César da Silva. A fenomenologia de Husserl: considerações sobre a redução fenomenológica. *Kriterion – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. XXV, n. 72, p. 35-51, jan./jun. 1984.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Filosofia)

TEUFEL, Erwin. Discurso de homenagem. In: HABERMAS, Jürgen; RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni; THEUNISSEN, Michael; FIGAL, Günter; BUBNER, Rüdiger; TEUFEL, Erwin; GUMBRECHT, Hans Ulrich. “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.

TRIGO, Luiz Gonzaga Godoi. A perda e a falta. In: CARVALHO, Maria Cecília M. de (Org.). *Paradigmas filosóficos da atualidade*. Campinas: Papyrus, 1989. cap. 10, p. 203- 220.

UNESCO. Disponível em: <http://portal.unesco.org>. (Acessado em 15/09/2207)

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VATTIMO, Gianni. *A tentação do realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.; Instituto Italiano di Cultura, 2001.

VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1998.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. 5. ed. Lisboa: Edições 70, 1987.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Humanismo hoje: tradição e missão*. Belo Horizonte: PUC-Minas, Instituto Jacques Maritain, 2001. (Coração Informado)

VELLOSO, Rita de Cássia. *Situação e dialógica: o problema de uma racionalidade hermenêutica em Hans-Georg Gadamer*. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 1999. (Dissertação de mestrado)

VELOSO, Caetano. *Livros*. São Paulo: Polygram, 1997. 1 CD.

VELOSO, Caetano. Gente. In: *Bicho*. Rio de Janeiro: Philips, 1977. 1 LP.

VILLA, Mariano Moreno (org.). *Dicionário de pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Dicionários)

Von ZUBEN, Newton Aquiles. A fenomenologia em questão: desafios de um projeto. In: CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de (Org.). *Paradigmas filosóficos da atualidade*. Campinas: Papyrus, 1989. Capítulo 6, p. 145-166.

WIKIPÉDIA. Disponível em: <http://www.wikipédia.org> (Acesso em 20/02/2007)

ZILLES, Urbano. *Teoria do Conhecimento*. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 1998. (Coleção Filosofia 21)

ZILLES, Urbano. Introdução. In: *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.