

Eduardo Marandola Jr.

Professor da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA),
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)
eduardo.marandola@fca.unicamp.br

Olhar encarnado, geografias em formas-de-vida¹

Resumo

Se a Geografia aceitar o desafio posto pelas questões contemporâneas de repensar a si mesma, como tarefa autocrítica diante de seu papel no colonialismo e da reificação de negação e dominação do outro pelo mesmo, ela deve enfrentar a separação de seu olhar, como perspectiva, dos corpos e seus usos. Uma Geografia de olhar encarnado emerge deste desafio como possibilidade de um conhecimento situado voltado para as formas-de-vida, na dobra carnal do sensível e do político.

Palavras-chave: corpo geográfico, olhar geográfico, pensamento decolonial, fenomenologia e política, identidade e diferença.

Abstract

FLESHED VIEW, GEOGRAPHIES IN LIFE-FORMS

If Geography response the need of rethinking itself as contemporary challenge, like a self-critical task on it is role in colonialism and in the processes of the negation and domination of it, it must have to confront of the your view with bodies and their uses. A Geography of the fleshed view emerges from the situated knowledge it focus to life-forms, in carnal fold of the sensitive and the politics.

Key-words: geographical body, geographical view, through decolonial, phenomenology and politics, identity and difference.

1. A colonialidade do olhar geográfico

A Geografia contemporânea vive um momento muito especial, e desafiador. Temos grandes aberturas teórico-metodológicas, ampliando o já vasto campo de atuação dos geógrafos e suas múltiplas relações com outras áreas do saber e seus campos de interesse. O horizonte que se descortina para nós, atualmente, parece ainda mais abrangente e rico daquilo que sempre se mostrou muito amplo, convidando-nos a sempre ir além.

Isso se refere tanto à antiguidade, com o chamado “mundo conhecido” e a tentativa de olhar além das brumas mal circunscritas daquele espaço iluminado pela imaginação e pela experiência, quanto ao período das grandes navegações e o movimento de dissipar as brumas em busca da circunvisão (como circunscrição) do mundo, o que Dardel (2011) chamou de “geografia das velas desfraldadas”.

Em ambos os casos, “olhar” está associado ao mesmo tempo a uma visão de mundo (ou seja, uma projeção da imagem do mundo), e a uma corporeidade, uma maneira de ser-e-estar-no-mundo. A imaginação está associada ao corpo-Europa que centraliza o mundo em sua própria corporeidade e em seu olhar: ponto zero da imaginação e do périplo, como ponto de partida e de chegada e, assim, referência ontológica.

O império da razão moderna não alterou essa geometria, a qual se converte em Geografia. No entanto, a desencarnou, tornando-a de sobrevoo, como nos lembra Merleau-Ponty (2013), dissociando olhar e corporeidade. Neste sentido, este olhar desencarnado poderia aplicar-se e orientar, de cima, outras corporeidades, reproduzindo assim a visão de mundo e até o modo de ser europeu, mantendo o ponto zero do périplo (imaginativo e racional), ao mesmo tempo universalizado e bem localizado.

Voltando à nossa imagem cartográfica, se na antiguidade o “mundo conhecido” era ao mesmo tempo imaginação e experiência, o mapa moderno é aquele de Mercator (SANTOS, 2002), com suas geometrias fixas e projeção desigual, lançando sua luz do alto, a partir de um ponto fixo no céu, exatamente acima da Europa. Se oculta nesta imagem a situacionalidade a partir da qual esta luz é projetada (da Europa, e não do alto) e seu fundamento na experiência dos périplos de corpos situados e, portanto, com suas visões oblíquas constituintes, apesar de seu esforço

de transcendência. Neste sentido, esta luz da razão converte-se em um refletor e não em uma luz autônoma e universal.

Trata-se da chamada colonialidade do saber e do poder (QUIJANO, 2005), sob a qual a Geografia moderna surge também como este reflexo, atrelada diretamente não apenas à ciência e à visão de mundo europeia como à própria colonialidade (PORTO-GONÇALVES, 2002; CRUZ, 2017). É neste aspecto que se coloca o desafio da grande abertura e abrangência teórico-metodológica: a Geografia se constituiu, ela também, meio de dominação, de negação do outro, criando muros e consolidando, a partir de seu olhar, a negação dos corpos.

O desafio, portanto, é produzir uma Geografia como mapa que não seja a projeção de sobrevoo, desencarnada, assumindo sua situacionalidade e limitação. Isso envolve não apenas um desafio epistemológico, mas ontológico e também ético. Envolve reconhecer a colonialidade deste olhar geográfico e o enfraquecimento de resistências produzido pelo esvaziamento do sentido corpóreo da Geografia.

Em vista disso, este tema aparentemente clássico, o olhar geográfico, se mostra propício para muitas das reflexões que são necessárias para a Geografia contemporânea e que ainda estão tímidas entre nós. No meu caso, refere-se à articulação de esforços que reconhecem a situacionalidade do conhecimento, o que confere à Geografia um outro *topos* no pensamento contemporâneo, ao mesmo tempo que a desafia à tarefa de repensar a si mesma. Trata-se da necessidade de buscar a encarnação do olhar, criando um duplo deslocamento: da fonte emissora da luz e da própria posição do refletor.

Neste caminho, que se caracteriza como exercício meditativo, busco uma abertura no pensamento de Giorgio Agamben, filósofo italiano que tem nos provocado a repensar sentidos na interface da linguagem e da política, sobretudo naquilo que é uma das entradas de enfrentamento das grandes questões contemporâneas: as relações entre identidade e diferença. Traçarei um breve itinerário por estas questões, procurando pistas na compreensão de “uso”, do *homo sacer* de Agamben, para pensar uma perspectiva geográfica encarnada, corporificada e vivificada por uma fenomenologia do sensível, repercutindo o esforço da fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty.

2. Identidade: trazendo o problema para si

A tarefa que se coloca para um acadêmico, ou para qualquer pessoa que busca auscultar o momento de crise atual é de extrema dificuldade. A simplificação midiática o qualifica como crise política, no seu sentido mais restrito e partidário, algo que Hannah Arendt certamente rejeitaria: se esta crise é política, é no sentido político da impossibilidade do comum, do estar-com, justamente daquele espaço-entre do qual a filósofa fazia questão de frisar como o sentido almejado de política (ARENDR, 2012; 2013a).

Enfrentar esta crise a partir de nossa situação como acadêmicos nos coloca a sensação incômoda da incapacidade de nos livrar das geometrias do pensamento (MARANDOLA JR., 2016), que parecem operar como um contínuo jogo de sobredeterminações e capturas do outro pelo mesmo. Estas geometrias parecem eliminar o próprio espaço da política, criando um abismo entre posições dicotômicas inconciliáveis. A negação da alteridade e a intolerância ganham contornos dramáticos que parecem nos lançar, sem apelação, a uma das questões centrais desta grande crise que, no Brasil, está escancarada e saiu das sombras onde sempre esteve: o embate histórico entre identidade e diferença.

Trata-se de uma das discussões mais centrais de nosso tempo, que toma diferentes formas e que, por isso mesmo, escorrega pelos dedos. No entanto, ela tem estruturado o debate contemporâneo em torno dos movimentos identitários, do feminismo, das questões raciais e de gênero, além das sempre presentes tensões geopolíticas, o estrutural processo de exclusão e segregação, até as psicopatologias e doenças psicossociais.

A profundidade deste enfrentamento domina o cenário das ciências humanas e sociais e da filosofia, marcando (repetindo nossa tradição moderna) quase que um binarismo do absurdo, produzindo reações de negação e implosão de pontes de diálogo pela mera menção destes termos, de ambos os lados.

No fundo, o que está em jogo, neste debate, do ponto de vista epistemológico e ético, é o projeto de sujeito da modernidade e sua dissolução, via uma série de esforços teóricos que o colocaram em xeque em favor da multiplicidade, do devir e da movência.

No entanto, como bem nos lembra o médico psiquiatra italiano Mauro Maldonato, este embate é anterior, remontando às raízes mais antigas do pensamento ocidental (os gregos) e seu projeto ontológico do ser, acusado de ser excludente e colonizador. Esta perspectiva repercute fortemente no movimento decolonial, oriundo da crítica latinoamericana como em Dussel (2011), que antecipou, desde os anos 1960-70, as questões do pós-colonialismo e da desconstrução, ou Kusch (1976; 2000), que propõe a condição latinoamericana como do “mero estar”, contraposta à civilização do “ser” de algumas potências europeias. Esta crítica ontológica legitimamente latinoamericana se desdobra tanto no pensamento ambiental latinoamericano e sua perspectiva estético-política, buscando uma outra forma de habitar (NOGUERA, 2004; 2012; NOGUERA; PINEDA, 2014; NOGUERA; BERNAL, 2014) quanto no giro decolonial e seu esforço de vinculação entre modernidade e colonialidade (LANDER, 2005; CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007).

No centro destes debates, a questão da identidade aparece como instrumento de dominação associada a uma ontologia metafísica que vincula formas de ser, de saber, de poder e de natureza, permitindo a sobredeterminação do outro pelo mesmo (QUIJANO, 2005). O esforço por trazer a diferença, em sua relação dialética, dialógica ou fenomênica com a identidade é uma tarefa de enfrentamento do colonialismo e suas múltiplas formas.

Maldonato (2001) chama atenção para a fragilidade desta ideia de identidade, a qual, no fundo, não remete diretamente a um conceito, mas muito mais a uma ou a um conjunto de metáforas. Identidade é, para o autor, metafórica, sendo utilizada para um conjunto de fins práticos e políticos (com cores morais), mas com uma estrutura clara de representação. Estaria justamente neste sentido metafísico representacional um dos fundamentos para a crítica atroz que se direciona ao pensamento da identidade que, durante o século XX, passa a ser de forma sistemática criticado: a descrição do mundo promovida por esta subjetividade auto-centrada, deste sujeito cognoscente, não diz nada do sujeito que faz esta descrição. “É com esse gesto que o eu, por meio do olho que observa, descreve, cataloga, tornou-se a fortaleza vazia onde o ‘moderno’ segregou a multiplicidade” (MALDONATO, 2001, p. 15).

A fenomenologia, como bem ressaltou Maldonato (2001), talvez seja um dos primeiros gestos de rebeldia mais sistemático que deram largada a uma gama de movimentos de busca por esta multiplicidade e pela mudança deste olhar. Com o deslocamento do *cogito cartesiano* para a experiência vivida (tarefa empreendida por Husserl e desdobrada por Merleau-Ponty, por exemplo), na facticidade do ser-no-mundo (movimento realizado por Heidegger), abriu-se a possibilidade de outros caminhos de pensamento cuja corporeidade, carnalidade e a própria histórica relação sujeito-objeto pudessem ser repensadas ao ponto de sua dissolução.

Este olhar é aquele do instante eterno, que desde o famoso aforismo de Heráclito reconhece o posicionamento de nossa percepção (e de nosso conhecimento) entre o instante e a eternidade, ou como diria Hannah Arendt, entre o passado e o futuro (ARENDR, 2013b). Esta situação, ou circunstancialidade (MALPAS, 2008), inerente ao olhar, e sua movência, é um ponto de inflexão importante no embate histórico de forças entre identidade e diferença.

O olhar, ressaltado na modernidade e privilegiado desde os gregos, como um dos sentidos distais² e, portanto, mais próximos à consciência e à razão, sofre forte inflexão e é combatido fortemente como forma de dominação do outro, como controle e biopolítica, como prevalência da exterioridade sobre a interioridade, promovendo processos de assujeitamento, no caminho proposto por Foucault. É justamente o olhar do outro que não enxerga nem compromete a si mesmo.

Na Geografia isso se manifesta de forma clara em todas as perspectivas, mas, sobretudo, quando pensamos na paisagem, cujas bases na modernidade estão pautadas em uma forma de olhar (culturalmente constituída) e na separação abissal entre sujeito e objeto. Como mostra Serrão (2012), as perspectivas culturalistas da paisagem promoveram um esquecimento ontológico, voltando-se às maneiras de se conceber, não se perguntando sobre a manifestação própria das paisagens.

Mas não se poderia retirar desta lista a preocupação com a região e o lugar, não raro concebidos de forma colonial, como visão a partir do colonizador (seja o estrangeiro, seja o acadêmico que circunscreve lugares e regiões a partir de seu próprio ponto de vista), muito menos uma

concepção de espaço e de território objetificantes e centradas no extensivo e na organização.

Todas estas categorias, atuantes como estruturadoras do olhar geográfico, estão embebidas de princípios e de sentidos coloniais ligados ao sentido de identidade como negação da alteridade. Isso se refere não apenas à sua constituição epistemológica, mas à própria ontologia e à visão de mundo da qual são tributárias.

A Geografia, como disciplina moderna, esteve associada a esta forma de olhar colonizadora, impondo uma perspectiva ao mundo e aos lugares a partir de um olho-razão orientado por um afã de construção de identidade. Na esteira, a diferença era sistematicamente apagada. Os paradigmas, a forma de compreender os conceitos e, em última análise, a própria ideia de “olhar geográfico”, como uma forma específica e própria (identitária) do geógrafo produzir sua ciência, podem ser arrolados como meios de sobredeterminação e de negação da alteridade.

Para sair desta chave, a Geografia teve que caminhar para as sombras, fugindo um pouco da luz: para os entremeios, para as bordas-limite, promovendo um deslocamento em direção à possibilidade da multiplicidade que está no próprio mundo, nas próprias geografias vividas – na carnalidade.

3. Corpo, carne e mundo: a reabilitação do olhar

Uma herança através da qual a fenomenologia contribuiu para o pensamento contemporâneo, e que se faz presente na Geografia, é o deslocamento que ajudou a construir deste olhar como sentido distal para um olhar corpóreo, encarnado.

Esse movimento, que ganhou grande vigor e repercussão no trabalho do filósofo Maurice Merleau-Ponty, implica passar pela abertura nietzschiana da mundanidade do conhecimento, sua escatologia extrema de pura imanência, que permitiu recolocar os sentidos em relação ao conhecimento.

Mas significa muito mais. Implica estabelecer duas cumplicidades:

- *Mente-corpo*, diluindo a dicotomia clássica pelo entendimento da nossa condição terrestre e situacional (empreendimento realizado

em “A estrutura do comportamento”, de 1942, e magistralmente em “Fenomenologia da percepção”, de 1945, construindo, assim, a base de sua compreensão do ser-no-mundo como corpo fenomenal (MERLEAU-PONTY, 1971; 2006);

- *Corpo-mundo*, colocando no espaço-entre, no encontro e na subta-
neidade do instante a própria existência que de substância se torna
movimento e acontecimento, expresso pelo sentido de carne. Este
intento é iniciado em “Fenomenologia da percepção” e lançado às
suas últimas consequências em duas obras póstumas: “A prosa do
mundo”, de 1969, focando-se na constituição da mundanidade a
partir da linguagem como outra forma de expressão; e em “O visível
e o invisível”, de 1964, no qual Merleau-Ponty radicaliza o que pode
ser compreendida como a direção para a qual aponta sua filosofia:
uma ontologia do sensível fundada na compreensão da carne como
dobra entre ser e mundo (MERLEAU-PONTY, 1971; 2007; 2012).

Como dobra, a carne se realiza nas ambiguidades das implicações desta dupla cumplicidade, que permite dois movimentos importantes para o geográfico: o corpo, destituído de sua condição objetual, se torna ser-no-mundo, como ente geográfico. Não de forma metafórica, mas como amálgama e dobra do próprio corpo que é a Terra (como emergência do mundo); o olhar também se converte em geográfico à medida que ele é corporificado e encarnado, ou seja, ele deixa de ser um sentido de captação para se tornar uma ação ambivalente de reunião.

Este olhar, como propõe Merleau-Ponty a partir de seu ensaio sobre a pintura, “O olho e o espírito”, de 1964 (MERLEAU-PONTY, 2013), não é a recepção da luz na retina e sua decodificação pelas sinapses em cognição. Para ele, “Só se vê o que se olha”, isso implicando em movimento. Ao trazer a visão para o corpo (retirando-o da mente), ela é compreendida como abertura para o mundo, dependente, portanto, da situacionalidade da imersão do corpo no mundo e, portanto, muito distante da concepção objetivadora e purificadora da concepção distal da visão.

A visão, assim, não é uma apropriação, mas uma aproximação, pois o corpo que vê é, ao mesmo tempo, vidente e visível. É um olhar que atravessa e constitui (MALDONATO, 2001). “Visível e móvel, meu corpo

conta-se entre as coisas, é uma delas, está preso ao tecido do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 20).

Este corpo geográfico, carnal, portanto, permite o advento de um olhar geográfico (não o olhar do geógrafo), o qual implica a relação situacional do ser-no-mundo, em constante movimento e obliquidade. Neste corpo, dizer onde as coisas estão pode ser muito difícil sem considerar as relações topológicas existenciais, como afirma Merleau-Ponty (2013, p. 21), quando reconhece que “teria muita dificuldade de dizer onde está o quadro que olho. Pois não olho como se olha uma coisa, não o fixo em seu lugar, meu olhar vagueia nele como nos nimbos do ser, vejo segundo ele ou com ele mais do que o vejo”.

Que paisagem aparece a este olhar? Que lugares e regiões podem ser vividos por este corpo geográfico? Que resistências se apresentam aos diferentes corpos nessa tessitura mundana de espaços e territórios?

Uma outra Geografia aparece a partir deste corpo geográfico: uma Geografia encarnada (DE PAULA, 2017), uma Geografia em que lugar e território podem ser pensados como modos de ser (SERPA, 2017), e não apenas como categorias. Encarnar o geográfico é um desafio posto para a Geografia contemporânea, cujas repercussões ainda estão timidamente reverberadas e desdobradas.

No entanto, talvez a maior dificuldade esteja no âmbito da imaginação: da possibilidade de deslocamento do olhar.

4. O uso dos corpos, inoperosidade e a vida nua

O grande movimento operado na possibilidade deste olhar e deste corpo geográficos é o deslocamento epistemológico para uma ontologia do sensível. É para o âmbito do sentir que se dá o principal deslocamento, fundando nele uma outra episteme que é, senão, outra possibilidade de relação com-no-mundo e com-o-outro, o que constituiu outra face deste movimento, em direção à ambivalência e à circunstancialidade.

Estes deslocamentos do corpo foram de forma muito inventiva e instigante pensados por Agamben em suas incursões sobre as discussões teológicas medievais em torno da ideia do corpo glorioso, ou seja, de como

seria o corpo ressuscitado dos santos. Mestre destas narrativas e do estudo dos antigos, Agamben (2015a) navega pelo debate sobre a ressurreição ou não dos órgãos e dos fluídos corporais, se haveria ou não neste corpo glorioso, perfeito, o crescimento de unhas e de cabelos e, sobretudo, se órgãos que fatalmente não seriam utilizados no paraíso, como os órgãos reprodutivos e o aparelho digestivo, seriam ou não ressuscitados e, se sim, para qual fim.

A discussão passava, portanto, pela pertinência ou não de ressurreição de órgãos do corpo que não teriam suas funções originais mantidas, como o sistema digestivo e os órgãos e fluídos sexuais, já que estes não teriam uso no paraíso. Dito de outra maneira, a pergunta seria: se seu uso não se mantiver, ele seria um órgão sem uso ou seria eliminado?

Após longos debates, relatados por Agamben, os teólogos chegam a uma curiosa e pioneira conclusão: os órgãos seriam sim ressuscitados, ou seja, constituiriam o corpo glorioso. Estes não seriam eliminados (isso seria macular o corpo e sua inteireza) e teriam a mesma função (alimentação, por exemplo). No entanto, seu uso, como sentido, mudaria. Por exemplo: haveria alimentação no paraíso, mas não para a fisiologia do corpo e sua manutenção, mas para a glorificação da perfeição do corpo, originando uma “defecção gloriosa”.

Para Agamben (2015a, p. 144), trata-se de um fato novo e muito importante para nossa relação com o corpo: é a primeira vez que foi pensada a “separação entre o órgão e a sua função fisiológica”. Trata-se do deslocamento do corpo e da corporeidade de suas funções vegetativas. Na leitura do filósofo, opera-se ali uma abertura, uma outra possibilidade de uso por esta desvinculação que é, ao mesmo tempo, uma desnaturalização.

Agamben (2015a, p. 146) associa a performance deste corpo glorioso ao do dançarino, “quando desfaz e desorganiza a economia dos movimentos corpóreos para reencontrá-los intactos e, ao mesmo tempo, transfigurados na sua coreografia”. Trata-se de um conceito muito importante, meu foco de interesse neste diálogo: inoperosidade.

Um novo uso do corpo só é, portanto, possível se se arrancar a função inoperosa de sua separação, e apenas se se conseguir fazer coincidir num único lugar e num único gesto o exercício e a inoperosidade, o corpo econômico e o corpo glorioso, a função e a sua suspensão. [...] E é essa potência que se torna, agora, o órgão de

um novo uso possível, o órgão de um corpo cuja organicidade foi tornada inoperosa e suspensa (AGAMBEN, 2015a, p. 146).

De forma ambivalente, o corpo precisa parar de operar para que esta inoperosidade se torne a possibilidade de outros usos, de um deslocamento para um novo uso comum. É neste momento, para Agamben, que o corpo se torna efetivamente corpo, livre para experimentar gestualmente a si mesmo, pelo uso feito pelo dançarino, por exemplo.

A palavra “uso” que o autor lança mão é um deslocamento de seu sentido moderno ligado a “servir-se de” ou “utilizar algo”. Resgatando os sentidos gregos e latinos, compreende o termo fundamentalmente como relação: alteridade por excelência e categoria política fundamental. O uso está no limiar daquilo que separa e une (AGAMBEN, 2014).

O uso dos corpos nos leva, portanto, a uma compreensão da relação entre os homens (sua multiplicidade) e seu modo (o que o autor chama de formas-de-vida). Para Agamben (2015b), não há vida sem forma, ou seja, a vida é constituída pelo modo de viver, como abertura e possibilidade. A vida sem forma, o que ele chama de vida nua, é desprovida de sua potência e destituída de sua política sendo, ao mesmo tempo, base da nossa política ocidental constituída. Para o autor, a vida nua é justamente deslocar, retirar do contexto, ou seja, desencarnar a vida.

A vida, compreendida como forma-de-vida, é situada, não apenas nos contextos sociais, mas corporalmente. É propriamente encarnada e expressa um modo de ser. A possibilidade da política está na constituição de forma-de-vida em oposição à vida nua. Esta carnalidade de um espaço de encontro, de ser-com entre a casa e a cidade, entre a *zoé* e a *bios* na qual se encontra a possibilidade da potencialização da multiplicidade pela variedade dos usos dos corpos e das formas-de-vida.

As formas-de-vida não são conteúdos nem contingentes: são a própria multiplicidade de possibilidades dadas não por identidades metafísicas que se prestam a uma classificação externa (do outro), mas justamente pela sua inoperosidade que se apresenta como fixa. A inoperosidade permite um jogo infinito de combinações que deslocam usos e com isso os próprios sentidos, constituindo-se, portanto, em abertura: potência e possibilidade.

5. Geografias em formas-de-vida: decolonialidade e fenomenologia

O olhar geográfico, encarnado, não deve incorporar as formas-de-vida como seu foco ou objeto. Se for encarnado, deve converter-se em uma Geografia em formas-de-vida, colocando-se na obliquidade deste olhar, assumindo com isso sua limitação, situação e indissociabilidade entre vida e contexto. Para Agamben, este é o lugar possível da política, na negação da vida nua e na abertura que a inoperosidade coloca para o uso dos corpos.

É na fissura, na brecha da abertura das formas-de-vida que a decolonialidade encontra a fenomenologia.

Cruz (2017, p. 30) afirma que o “giro decolonial inaugura novas perspectivas epistemológicas, teóricas, metodológicas com grandes implicações éticas e políticas no pensar e fazer geográfico como um todo”. Isso significa reconhecer a Geografia como conhecimento aterrado e situado, mas significa mais. Implica repensar a Geografia à luz deste novo ponto zero de périplos, destes corpos que produzem um olhar no horizonte do possível, não do desejável. Trata-se de um mapa construído a partir da experiência, pelos pés e pelos modos de ser.

Este lugar do possível, que é a fissura do presente (ARENDDT, 2013b), é a própria situacionalidade. Reconhecê-la é fundamental para repensarmos as possibilidades da Geografia, no corpo geográfico, para os grandes desafios contemporâneos.

Isso, no entanto, é menos grandioso do que parece, pois se refere não à substituição daquele grande refletor, a Razão, mas a uma atenção para a proximidade e para si. É mais singelo e compartilhado do que ousado e imperial. Trata-se mais de escuta do que de fala. Trata-se mais de voltar-se para as múltiplas experiências, e suas aberturas, do que promover a multiplicação de uma solução, eficiente. É mais um envolver-se e misturar-se do que um iluminar claramente. Nem a dicotomia novo-antigo, colonial-decolonial nos serve. É necessário transitar e deslocar-se, de forma situada, mas não fixada, o que nos legará novos olhares que sejam encarnados, não apenas para aquilo que está por vir, mas também sobre aquilo que, constituindo nosso conjunto de experiências sociais e históricas, como nos

ensina Arendt (2013a), pode ser presentificado à luz de nossos desafios contemporâneos.

Talvez o nosso grande desafio contemporâneo seja justamente pensar e sentir geografias em formas-de-vida, potencializando estas multiplicidades não como negação do lugar e da identidade: mas assumindo uma tensão entre identidade e diferença que, no fundo, anima todo o nosso pensamento e dá sentido à própria política.

Os lugares nos constituem, entendidos enquanto emergência e movimento. As formas-de-vida, como situacionalidades, permitem pensar outras geografias, no limiar da reunião e da dispersão. Trata-se de uma Geografia do limite, ou uma Geografia no limite, cuja classificação se torna inócua.

Por que não investir na inoperosidade dos lugares? Não estaria nestes deslocamentos de funções e sentido potências sombreadas pela luz da identidade metafísica?

Esse olhar e esse corpo geográficos são possibilidades desde que a compreensão do uso dos corpos nos ajude a mergulhar na obliquidade da experiência vivida, em seu sentido político e relacional. Se devemos cultivar um olhar, este deve ser encarnado. Trata-se de um caminho de sombras, não de luzes, como tão bem assinalou Maldonato (2001, p. 14):

Uma viagem precária, como a de uma verdade nas sombras. Uma viagem para além da especialização do saber, longo arquipélago, intrincado, geografia complexa, como intrincada e complexa é a paisagem que se abre ao apenas provocarmos seus mecanismos internos. Uma viagem que exige paixão e uma linguagem motivada, mais do que uma linguagem que pretenda corresponder à verdade. [...] Sair do caminho da escravidão das pretensões totalizantes do conhecimento torna-se possível somente por meio de uma paixão desmedida pelo conhecimento, mediante o gesto que a acompanha até o ponto em que desaparece.

É um convite para novos deslocamentos.

Notas

- ¹ Texto-base da participação na Mesa-redonda "Olhar geográfico, corpo geográfico", realizado durante o II Seminário Rasuras, com o tema "Corpo-cidade como grafia poética de mundo", na Universidade Federal do Espírito Santo, dia 29 de Junho de 2018, em Vitória (ES). Agradeço ao professor Antonio Carlos Queiroz Filho pelo convite e pela provocação para refletir sobre o tema, assim como a Jamille da Silva Lima, pelos diálogos constantes que se fazem notar no texto.

- ² Aristóteles, em “Da alma”, estabeleceu esta clássica diferenciação entre os sentidos distais (visão e audição) e os sentidos proximais (paladar, tato e olfato), dando preferência aos primeiros em relação aos segundos no que se refere a seu valor cognitivo e epistemológico (ARISTÓTELES, 2001).

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Uso dos corpos**: homo sacer IV. São Paulo: Boitempo, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Trad. Davi Pessoa Carneira. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.
- AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.
- ARENDT, Hannah. **O que é política?** Trad. Reinaldo Guarany. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013b.
- ARISTÓTELES. **Da alma**. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. (Eds.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Gogotá: Oesco-Pensar-Siglo de Hombre, 2007.
- CRUZ, Valter C. Geografia e pensamento decolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. In: CRUZ, Valter C.; OLIVEIRA, Denilson A. (Org.) **Geografia e giro decolonial**: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017. p. 15-36.
- DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DE PAULA, Fernanda. **Resiliência encarnada do lugar**: vivência do desmonte na Linha (Brasil) e em Mourenx (França). 2017. 157f. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. Mexico: FCE, 2011.

KUSCH, Rodolfo. **Geocultura del hombre americano**. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976.

KUSCH, Rodolfo. **América profunda**. Córdoba: Fundación Ross, 2000.

LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MALDONATO, Mauro. **A subversão do ser: identidade, mundo, tempo, espaço: fenomenologia de uma mutação**. Trad. Luciano Loprete e Roberta Barni. São Paulo: Peirópolis, 2001.

MALPAS, Jeff. **Heidegger's topology: being, place, world**. Cambridge: MIT Press, 2008.

MARANDOLA JR., Eduardo. Sobre a impossibilidade de se voltar para casa ou a escrita como o lugar possível voltado para o futuro. **Geografares**, n. 22, v. II, p. 5-10, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Livrarias Freitas Passos, 1971.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Trad. José A. Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

NOGUERA, Ana P. **El reencantamiento del mundo: Ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo**. México: PNUMA / ORPALC Serie PAL / Universidad Nacional de Colombia Sede Manizales, 2004.

NOGUERA, Ana P. **Cuerpo-Tierra: El Enigma, El Habitar, La Vida: Emergencias de un Pensamiento Ambiental en clave del Reencantamiento del Mundo**. Editorial Académica Española, 2012.

NOGUERA, Ana P.; PINEDA, Jaime. **Cuerpo-Tierra: epojé, disolución humano-naturaleza y nuevas geografías-sur**. **Geograficidade**, v. 4, n.1, p.20-29, 2014.

NOGUERA, Ana P.; BERNAL, Diana. **Geografías del habitar: un habitar geopoético en la Era Planetaria**. **Geograficidade**, v. 4, n. 2, p. 19-31, 2014.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECEÑA, Ana E.; SADER, Emir (Org.). **La guerra infinita: hegemonía y terror mundial**. Buenos Aires: CLACSO, 2002. p. 217-256.

QUIJANO, Anibal. A colonialidade de poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 105-127.

SANTOS, Douglas. **A reinvenção do espaço**. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

SERPA, Angelo. Ser lugar e ser território como experiências do ser-no-mundo: um exercício de existencialismo geográfico. **Geosp: espaço e tempo**, v. 21, n. 2, p. 586-600, 2017.

SERRÃO, Adriana. Paisagem, uma categoria em transição. In: SERRÃO, Adriana (Coord.). **Filosofia e arquitetura da paisagem: um manual**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012. p. 317-332.

Recebido em: 15/11/2018

Aceito em: 30/11/2018