

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

**DIÁLOGOS ENTRE
CIÊNCIA E SABERES
LOCAIS: DIFICULDADES E
PERSPECTIVAS**

FLORA SOUSA PIDNER

BELO HORIZONTE
2010
FLORA SOUSA PIDNER

**DIÁLOGOS ENTRE
CIÊNCIA E SABERES
LOCAIS: DIFICULDADES E
PERSPECTIVAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Geografia.

Área de concentração: Organização do espaço

Orientador: Prof. Dr. Cássio Eduardo Viana Hissa

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
BELO HORIZONTE
2010

À memória da vó Clélia e da bísca Eulina.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, de alguma forma, se fizeram presentes na minha vida!

A minha dedicação de corpo e alma é uma inspiração que busquei em minha mãe. O que há de elemento contestador em mim vem do meu pai. O primeiro agradecimento vai para eles, Alcione e Hubert, e para meu irmão, Felipe, com quem aprendi e aprendo sobre os significados e os mistérios da vida e dos sentimentos.

Ao meu namorado Lucas, com quem vivo e compartilho a felicidade de amar e ser amada.

Aos meus avós, que me ensinam a sabedoria. Presentes ou ausentes de corpo, eles são sempre presença. Obrigada!

Aos tios Marquinho, Carlinho, Klebinho e Betinho; às tias Maria dos Anjos, Soninha, Herta e Rose; às primas Mariana, Anninha, Gabriela; aos primos Heribert e André. Todos irmãos. Obrigada Tiago (Guiga) por me fazer perceber a geografia!

No que tiver de alegria, pureza e leveza, dedico às crianças da família — Júlia, Daniel, Maria Cecília, Nana e Ana Clara —, que me fazem nunca esquecer o encanto da criança que carrego em mim.

Entre os amigos, começo pelo Simão, por ter sido tão presente ao longo da elaboração desta pesquisa. Simão está presente no texto, através de frases que foram construídas em nossas longas conversas, nas trocas de idéias, nas dúvidas, nas angústias, nos sorrisos, nas gargalhadas.

Agradeço à minha amiga Juliana, mais que companheira, mais que presente, mais que amiga. É quem me *segura as pontas*. À Isabela e à Gabriela, amigas de infância, com quem cresci e amadureci em cada dilema e felicidade da vida.

Ao Cássio, participante essencial na minha formação, por me ensinar a valorizar a teoria, a crítica e a utopia.

Aos fraternos amigos e professores da graduação e da pós-graduação, pelas discussões nas salas de aulas, nos corredores, nas cantinas, nos bares, nos trabalhos de campo.

À Doralice e ao José Geraldo, pela disponibilidade de leitura e de diálogo.

Aos amigos do Colégio Santo Antônio, desde o tempo em que eu era estudante, sobretudo àqueles que permaneceram como amigos e àqueles que, hoje, são mais do que colegas de trabalho.

Aos meus alunos e ex-alunos, com quem realizo as felicidades e as dificuldades de ser professora, com quem aprendo mais do que ensino.

À Darlene que, além de ótima revisora de textos, tornou-se professora e amiga.

Tudo que existe existe talvez porque outra coisa existe.
Nada é, tudo coexiste: talvez assim seja certo.

Fernando Pessoa

RESUMO

As motivações desta pesquisa originaram-se de inquietações, indagações e preocupações geradas no contexto da crise da modernidade. Assim, este estudo parte da crítica à sociedade moderna. A crise do fazer científico moderno adquire destaque no debate, pois, no nascimento da ciência, se origina, também, a crise da própria ciência e da universidade moderna. A história da modernidade é marcada pela *monocultura do conhecimento científico*, que deslegitima qualquer forma de conhecimento e de saber que não sejam produzidos sob os parâmetros da ciência. A inquietação diante do desperdício histórico e material dos saberes não hegemônicos pela ciência moderna culmina na reflexão utópica acerca da reinvenção dos saberes e da universidade, em busca de outras referências para uma nova vida. A reflexão é utópica, pois se refere à busca de caminhos de realizações possíveis, de futuros diferentes do prometido pela modernidade. Boaventura de Sousa Santos, em sua obra *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, propõe a teoria da *ecologia de saberes* para substituir a paisagem de *monocultura científica*. Essa teoria impulsiona a pluralidade de saberes existentes e possíveis para o diálogo, que, em princípio, passaria pela reafirmação dos saberes produzidos nos lugares, os chamados *saberes locais*. O objetivo é a valorização da dimensão do *lugar* — que significa a revalorização das vozes dos sujeitos no cotidiano — no processo de produção dos saberes e para a possibilidade de diálogo entre eles, diálogo esse factível através de um processo de tradução que lhes permita a inteligibilidade recíproca.

Palavras-chaves: ecologia de saberes; utopia; saberes locais; lugar; modernidade; ciência moderna.

ABSTRACT

The motivations for this research stemmed from the restlessness, from the questioning and from the concerns generated in the context of the crisis of modernity. Thus, this paper starts from the criticism of modern society. The crisis of the modern scientific making is highlighted in the debate as, at the birth of science, science's and modern university's own crises are also born. The history of modernity is marked by the *monoculture of scientific knowledge*, which renders illegitimate any form of knowledge and knowing which is not produced under the parameters of science. The restlessness facing the historic and material waste of non-hegemonic knowledge by modern science culminates in the utopian reflection on the re-invention of different types of knowledge and of the university, in search for other references towards a new life. The reflection is utopian as it refers to the search for possible accomplishments, for futures different from those promised by modernity. Boaventura de Sousa Santos, in his book *A gramática do tempo: para uma nova cultura política* (*The grammar of time: for a new political culture*) proposes the *ecology of knowledge* theory to replace the *scientific monoculture* landscape. This theory drives the plurality of the existing and possible types of knowledge towards the dialogue which, in principle, would contain the knowledge produced in the places, the so-called *local knowledge*. The goal is the appraisal of the dimension of the *place* – which means the re-appraisal of the voices of individuals in their daily life – in the process of producing different types of knowledge and aiming at the possibility of dialogue among them, a dialogue which is feasible through a translation process that allows them reciprocal intelligibility.

Key words: ecology of knowledge; utopia; local knowledge; place; modernity; modern science.

SUMÁRIO

I	INTRODUÇÃO	06
1.1.	Breves reflexões sobre as temáticas de pesquisa	06
1.2.	Relevâncias e propósitos da pesquisa	14
1.3.	Metodologia	16
II	OLHARES SOBRE A MODERNIDADE	21
2.1.	Breves reflexões sobre o mundo contemporâneo	21
2.2.	Universidade moderna: <i>lugar-território</i> da ciência	39
III	SOBRE O LUGAR	57
3.1.	Lugares: breves notas de introdução	57
3.2.	Os lugares e o mundo	68
3.3.	Cotidiano moderno	75
IV	DIÁLOGO ENTRE SABERES	92
4.1.	Utopia: reinvenções do futuro	92
4.2.	Sobre a ecologia de saberes: notas para diálogo	105
V	CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
	REFERÊNCIAS	133

I

INTRODUÇÃO

1.1. Breves reflexões sobre as temáticas de pesquisa

O conhecimento produzido pela ciência moderna está inserido na emergência de uma nova sociedade fundamentada no Iluminismo e no Renascimento. Definições sobre a ciência moderna ganham maior consistência e compreensão em um momento de transição social, que vigorou em meados do século XVII. A sociedade européia passava por “[...] uma transformação técnica e social sem precedentes na história da humanidade” (SANTOS, B., 2004, p. 17).

A consolidação da ciência parte de rupturas paradigmáticas e do desenvolvimento de concepções filosóficas modernas, cumprindo, ao mesmo tempo, um papel de grande expressão no processo de fortalecimento dessa nova sociedade. A revolução científica criada pela sociedade ocidental revolucionou a própria sociedade que a criou. A ciência representa, assim, os valores da modernidade e reforça-os.

Norteada pelos paradigmas da modernidade, a ciência pretende fazer uma leitura da *realidade*. *Realidade* é um conceito produzido a partir de diferentes concepções e que, portanto, carrega diferentes significações. O paradigma positivista, talvez o mais representativo dos paradigmas filosófico-científicos da modernidade (HISSA, 2002), abraça a

postura empirista e pragmática. Sob as referências do empirismo, a *realidade* remete o pensamento à aparência, à materialização dos objetos e, no caso da geografia, sobretudo à paisagem. É nesse contexto que a ciência elege, em termos genéricos, a própria *realidade aparente*, em suas diversas facetas, como seu objeto de estudo. A ciência moderna cria a idéia, aparentemente ingênua, de que a *realidade* deve ser *desvendada e descoberta, tal como ela é*. No caso da geografia, o propósito das tradições é mesmo o de descrever o que está à mostra. Isso se dá através da escrita descritiva e, também, através da representação cartográfica: ambas pretendem, por sua vez, alcançar a fidelidade do que buscam representar e, também, a objetividade.

Esta pesquisa identifica-se com uma concepção de *realidade* que seja mais ampla e mais crítica, que não se encerra com a materialidade e que, ao mesmo tempo, não nega a sua dimensão material. Para Henri Lefebvre (1995, p. 112), “[...] penetrar no real é superar o imediato.” Entender a *realidade* é buscar, portanto, também, a essência. Eduardo Galeano (2007, p. 91) se refere ao *rostro invisível*, e destaca uma sabedoria maia: “[...] as marcas, invisíveis, são mais rosto que o rosto visível.” A realidade não está somente no rosto, na face, na aparência. Milton Santos (2000, p. 9) também trata conceitualmente o *real*, mostrando que, muitas vezes, a *realidade* pode não ser o que está na superfície, o que está exposto: “Somos cercados por coisas que são ideologia, mas que nos dizem ser a realidade.” Humberto Maturana (1997) igualmente reflete sobre os conteúdos da palavra *realidade* e dedica-se à produção de significados que superam as concepções empiristas. Para ele, o *ser* e o *real* são categorias que se atravessam conceitualmente, e, assim, a *realidade* é um conceito repleto de interpretações que o olhar do sujeito-observador transporta. Adriana Melo (2006, p. 12) indaga: “o que é a ‘realidade’ senão a representação do mundo dito real, tal como o podem conceber as mais diversas leituras, os mais diversos olhares e discursos?” Eduardo Galeano (2007, p. 304) define: “[...] estamos aqui desde que a beleza do universo precisou de alguém que a visse.” O sujeito¹ que vê a *beleza do universo* é quem diz que aquilo que ele vê chama-se universo e define (o que é) beleza. O sujeito é quem diz o que é *realidade* e a significa. Não conhecemos do *real* senão aquilo que interpretamos dele. Uma interpretação que pressupõe interferências a partir de um olhar feito de significados socioculturais. Portanto, a

¹ Goran Therborn (1991) atribui conceitos a palavra *sujeito*: sujeito da história — agente sociopolítico — e sujeito assujeitado pela ideologia dominante. Nesta pesquisa, o termo *sujeito* se refere às possibilidades de mudanças e de transformações presentes nas pessoas que, mesmo assujeitadas, podem superar essa condição. A palavra *sujeito* refere-se, assim, a essas duas faces, que convivem dialeticamente numa mesma pessoa. Assim, os sujeitos podem ter um “[...] estatuto de dominados (o que não quer dizer passivos ou dóceis)” (CERTEAU, 2007, p. 38).

interpretação do *real* tem como referência a relação entre o sujeito e a *realidade*. É nessa relação que o sujeito conceitua a *realidade*, sendo, ele mesmo, integrante da *realidade* que interpreta.

A ciência moderna fragmenta a *realidade* em um movimento que culmina na compartimentação do conhecimento. O processo de criação de *territórios disciplinares* implica no estabelecimento e na delimitação do objeto e do método de estudo (HISSA, 2002). O discurso científico cria ideologias² que objetivam legitimar o exercício dele.

A expectativa ideologizada pela ciência moderna é a de que a excessiva fragmentação do conhecimento possa viabilizar interpretações mais precisas e profundas da *realidade*. “Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou” (SANTOS, B., 2004, p. 28). Entretanto, os desdobramentos dessa pulverização do conhecimento não corresponderam aos sonhos e às promessas construídas pela ciência moderna. Diversos autores refletem sobre essa questão e não são poucas as interpretações desse processo, o que torna a literatura acerca dessa temática — a modernização e a disciplinarização do conhecimento — densa.

Na leitura de Edgar Morin (2003, p. 119), “[...] a hiperespecialização dos saberes disciplinares reduziu a migalhas o saber científico.” Para Milton Santos (2002b, p. 19), “[...] não há ciências realmente independentes. A realidade social é uma só.” Cássio E. Viana Hissa (2002, p. 261) também sublinha os insucessos do processo de disciplinarização do conhecimento: “A disciplina é frágil em seu isolamento”. O autor ainda acrescenta que “[...] a fragilidade de interpretações exclusivamente fundamentadas no trabalho científico especializado [...], a despeito do discurso mitificador da especialização, do pragmatismo e da técnica, pode conduzir a uma explicação, no sentido da simplificação e da banalização da crítica” (HISSA, 2002, p. 295). O processo de fragmentação do conhecimento produz a desvalorização da ciência enquanto saber (HISSA, 2008). Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 74) também desconstrói o mito segundo o qual o aprofundamento do conhecimento é desenvolvido através dos campos disciplinares: “Sendo um saber disciplinar, tende a ser um

² A concepção de ideologia utilizada neste trabalho foi originalmente desenvolvida por Karl Marx e Friedrich Engels (1987). A ideologia, na corrente marxista, refere-se à naturalização dos processos sociais, transformados em *fatalidades do destino*. Desse modo, as ações humanas são concebidas como processos em si mesmos, o que nega o caráter humano e social delas. Nas palavras de Marilena Chauí (1984, p. 25), a *realidade* é tratada como “[...] um dado natural, necessário e eterno, e não como resultado da práxis humana”. A ideologia mascara, dissimula, distorce, mitifica, e o resultado é a alienação dos sujeitos. Além da idéia de que a *realidade* se justifica por si mesma e não pode, assim, ser transformada. Com sutileza, sem que se perceba a sua existência, a ideologia funciona como um freio para a transformação, corrói a vida política, envolve os sujeitos em sua atmosfera, alcançando o objetivo de manter o *status quo*, tal como afirma Karl Mannheim (1982).

conhecimento disciplinado, isto é, segrega uma organização do saber orientada para policiar as fronteiras entre as disciplinas e reprimir os que as quiserem transpor”.

As respostas e as teorias científicas são enquadradas em um modelo de pesquisa (HISSA; MARQUEZ, 2005). O percurso da maioria dos estudos convencionais é, quase sempre, previamente conhecido, e sua chegada é antecipada. O conceito de *esclarecimento* desenvolvido por Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985, p. 19) contribui para o debate: “no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores.” Assim, os trajetos da ciência são lineares, definidos por normas e regras modernas. A ciência formula um futuro comum para si e para o mundo: um destino ancorado em padrões e repetições, um repertório congelado. Trata-se de um processo de homogeneização da produção do conhecimento: uma paisagem de *monocultura do saber*, tal como Boaventura de Sousa Santos (2006) se refere ao critério hegemônico de *verdade* produzido pela ciência moderna. Os critérios hegemônicos modernos e científicos são concebidos e divulgados como se fossem o único caminho possível. Assim, a *verdade* só existiria enquanto *verdade* científica. Entretanto, como pensar em uma única forma de produção do conhecimento? Como, afinal, refletir sobre os paradigmas modernos senão através de uma postura crítica, capaz de promover questionamentos sobre a própria prática de produção do saber?

O exercício da ciência moderna é contraditório desde a sua emergência: a todo custo, a tentativa é a de eliminar as incompletudes humanas. O paradigma moderno serve de referência para sufocar as inseguranças humanas e, assim, descartar o que ele considera inconveniências. O resultado é um conhecimento produzido que caminha na contramão do que se espera em termos de justiça social, democracia e ética.

Ao anunciar seus limites, as disciplinas demarcam seus territórios, sugerem esconderijos, negam o diálogo. É como se o saber fosse uma propriedade, algo privado. Dessa forma, o conhecimento científico é criado e reproduzido em bases antidemocráticas. No campo político, no econômico e no socioespacial, a ciência alia-se ao capitalismo, propaga-se e impõe-se mundialmente, traçando a banalização das injustiças sociais, difundindo sentimentos que contradizem o *mundo melhor* (HISSA, 2002) que sempre prometeu:

[...] a modernidade ocidental capitalista e neocolonialista parece hoje estar na condição de só poder propagar-se globalmente na medida em que viole todos os princípios em que fez assentar historicamente a legitimidade da sua propagação. Violam-se todos os direitos humanos aparentemente para defender os direitos humanos, destrói-se a democracia para salvaguardar a

democracia, elimina-se a vida para preservar a vida. (SANTOS, B., 2006, p. 19).

O conhecimento científico, aparentemente para defender a produção do saber e na verdade para proteger a si mesmo, viola a natureza plural dos saberes ao projetar um monopólio sobre a produção e a distribuição de idéias e pensamentos. Trata-se, assim, da produção de uma hegemonia, definida através do exercício de afirmação ideológica da ciência como um conhecimento de *interesse comum a todos*. As estratégias que permitiram a consolidação do espírito científico como *inquestionável e infalível* passam pela produção de ideologias, tal como afirma David Harvey (2005, p. 81) ao refletir sobre a atuação da ideologia na reprodução social: “[...] essas idéias devem ser apresentadas como se tivessem uma existência autônoma. As noções de ‘justiça’, ‘direito’, ‘liberdade’ são apresentadas como se tivessem um significado independente de qualquer interesse de classe específico”. Dessa forma, David Harvey (2005) contribui para desfazer a ideologia que afirma ser a ciência o ideal de toda a sociedade, estando a ciência, de fato, em consonância com os ideais da hegemonia moderna e, portanto, do *status quo*. A construção de ideologias pelo conhecimento científico sobrevaloriza a sua forma de criar idéias e pensamentos, uma postura que nega o seu caráter interpretativo da *realidade*, contextualizado espacial e historicamente. Milton Santos (2005b, p. 87) também descortina processos ideológicos e revela:

[...] pela primeira vez na história, é possível saber em extensão e em profundidade o que se passa na superfície da Terra. Quem conhece e para que se conhece é outro assunto. O fato é que apenas algumas poucas potências, alguns poucos grupos têm o conhecimento do filme do mundo.

Nessa passagem, o autor, tratando sobre as tecnologias utilizadas para cartografar e monitorar os elementos físico-biológicos da superfície terrestre — radares, satélites, fotografias aéreas, GPS —, indaga: quem produz esses recursos? Quem tem acesso a essa tecnologia? O mundo e o seu *filme* são acessíveis a todos? A essas indagações é possível acrescentar: como o conhecimento científico é transformado em poder político e por este apropriado? David Harvey (2005) e Milton Santos (2005b) percebem os movimentos de poder e de dominação econômica que permeiam a produção de conhecimento científico. Vandana Shiva (2003, p. 79) igualmente contribui para o debate, explicitando como desdobramento do conhecimento científico o fato de este polarizar “[...] a sociedade entre os que têm acesso a ele e os que não têm, tanto em relação aos sistemas de saber quanto ao sistema de poder.”

Nessa perspectiva, a ciência cria a sua hegemonia, que se fundamenta, também, na negação histórica dos saberes não científicos e, portanto, não hegemônicos, que são sufocados e bloqueados, a despeito das suas representatividades nos lugares. As particularidades desses diversos saberes são deslocadas para a margem, para os lugares mais distantes do conhecimento legitimado como científico. Vandana Shiva (2003, p. 81) enuncia estratégias científicas que colocam essa forma de produzir conhecimento em um patamar hierarquicamente superior, o que enfraquece os saberes locais³:

O saber ocidental moderno é um sistema cultural particular com uma relação particular com o poder. No entanto, tem sido apresentado como algo que está acima da cultura e da política. Sua relação com o projeto de desenvolvimento econômico é invisível e, por isso, tornou-se parte de um processo de legitimação mais efetivo para a homogeneização do mundo e da erosão de sua riqueza ecológica e cultural. A tirania e os privilégios hierárquicos que fazem parte do impulso de desenvolvimento também fazem parte do saber globalizante no qual o paradigma de desenvolvimento está enraizado e do qual deriva sua argumentação e sua legitimação. O poder com o qual o saber dominante subjugou todos os outros torna-o exclusivista e antidemocrático.

Ao mesmo tempo, a inferiorização dos saberes locais não implica, necessariamente, na sua extinção. Dos saberes locais há possibilidades de emergência de movimentos *contra-hegemônicos*. Na leitura de Boaventura de Sousa Santos (2006), esses movimentos *contra-hegemônicos* são aqueles que promovem um exercício de resistência às referências da modernidade.

As palavras proferidas pelas disciplinas *fechadas em si mesmas* (HISSA, 2002) não reconhecem outros saberes. Assim, a história da ciência moderna é marcada pela periferização dos saberes locais, a despeito da sua centralidade na vida social desenrolada nos lugares. São saberes que não se fundamentam nas metodologias da ciência moderna. Saberes ricos, pois carregam a possibilidade da criatividade que cria sem percursos programados. Saberes

³ O substantivo “local”, utilizado sob as referências convencionais da ciência moderna, refere-se à geometria do espaço, às distâncias pensadas em termos cartesianos e cartográficos, medidas em metros e quilômetros, às chamadas “coordenadas geográficas”, que pontuam localidades nos mapas, também convencionais, baseadas em escalas matemáticas. Trata-se das ditas “localizações geográficas”. Entretanto, neste trabalho, o termo “local” enquanto adjetivo — saber local — é conceituado a partir de outras referências. A idéia é pensar nos saberes que povoam os lugares. Assim, saberes locais têm o mesmo significado de saberes dos lugares. A expressão “saber local” é utilizada por Clifford Geertz (1997, p. 11), para quem “[...] as formas do saber são sempre e inevitavelmente locais e inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros.” Os saberes locais também são, muitas vezes, abordados como saberes populares, saberes não científicos, saberes não hegemônicos, saberes autóctones (GOMES, 2008), saberes comuns (HISSA, 2007). Neste texto, essas expressões são tratadas de forma equivalente.

desprezados, desperdiçados, desautorizados, emudecidos pelo projeto de uma ciência baseada na *razão pura* e na comprovação, produzida, sobretudo, em laboratórios. Esse movimento empreendido pela ciência moderna fecha as portas para as experiências vividas no cotidiano. Marcos Terena, índio brasileiro, dialoga com Edgar Morin (2001, p. 23), expressando essa marginalização dos saberes não hegemônicos experimentada pelos indígenas:

Porque não ser moderno, não ser desenvolvido, não significa ser culturalmente ou intelectualmente pobre. Porque nós, índios, nascemos com uma sabedoria, um conhecimento, também religioso e espiritual, e quando chegou a civilização nada disso teve valor ou sentido.

Os saberes que expressam a vida cotidiana estão nos lugares, “[...] pequenos universos que, cada qual com a sua particularidade, carregam um pedaço de mundo” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 7). O mundo expressa-se no cotidiano dos sujeitos através do lugar; “cada lugar é, à sua maneira, o mundo” (SANTOS, M., 2002a, p. 314). Dos lugares emergem leituras plurais do mundo, as quais se desenvolvem e adquirem significados.

Na perspectiva moderna, os saberes dos lugares contrastam com os propósitos do conhecimento hegemônico que se profere mundialmente. A padronização ensaiada pela ciência no âmbito mundial é surpreendida pelos diálogos que emergem nos lugares, repletos de *esquinas e superfícies de encontros* (HISSA, 2007) esboçados pela dinâmica, pelo entrelaçamento e pela pluralidade. Partiriam os questionamentos à ciência moderna, então, das experiências cotidianas? Como essas experiências cotidianas podem se transformar em movimentos *contra-hegemônicos*?

Os saberes produzidos nos lugares são qualificados por Cássio E. Viana Hissa (2007, p. 8) com o adjetivo: *comuns*:

Comum: o que é habitual, corriqueiro e que está presente nas rotinas, nos cotidianos dos indivíduos, dos grupos sociais. O comum é abundante, ao contrário do que é raro e excepcional. Banal, vulgar, conhecido, o comum é o exercício da frequência. Costumeiro, o comum é o chão das coisas, rasteiro, simples, ordinário, geral. O comum é o corriqueiro, diário, trivial. De usado, no dia-a-dia, o surrado, comum, soa como o óbvio. No entanto, ao que é comum atribui-se, pelo uso, a sua condição prática adquirida pela experiência, pelo experienciar: existir, experimentar o mundo, viver o mundo nos lugares feitos de cotidiano.

Construídos a partir de olhares diante do mundo, os saberes são frutos das expressões sociais e culturais dos sujeitos. Os olhares são corriqueiros, atentos, interpretativos, abrangem o cotidiano e a ele dão significados. Desse modo, é possível compreender o mundo a partir

das leituras feitas pelos saberes locais. Os saberes são vários e assim também o são as suas expressões: desenho, fala (discursos), gestos, escrita, pintura, escultura, fotografia, música, dança, teatro.

Os saberes locais são constituídos pelas experiências cotidianas dos sujeitos, e, ao mesmo tempo, os sujeitos fundamentam-se nesses saberes para o desenrolar das relações cotidianas. Os saberes não hegemônicos carregam outras imagens, outras visões, *novas paisagens*, que ultrapassam o conhecimento científico. São significados que remetem à familiaridade, aos laços afetivos, à densidade da vida.

Boaventura de Sousa Santos (2006) faz a proposição de substituição de *monoculturas* modernas por *ecologias*. Assim, emerge um tecido conceitual que se contrapõe à *monocultura do conhecimento científico*: a *ecologia de saberes*, uma expressão que suscita um conjunto de idéias e imagens teóricas em que a mistura dos saberes e o diálogo entre eles se deslocam para o centro. O desenvolvimento da *ecologia de saberes* demanda um esforço epistemológico que se estenda por todos os campos do conhecimento da modernidade e para muito além da esfera científica. O diálogo da pluralidade de saberes deve ser construído a partir do encontro de saberes, sejam eles não hegemônicos ou hegemônicos. São novos desdobramentos na prática conceitual do mundo, em que o encontro dos saberes e dos conhecimentos se realizaria através de novas relações de compartilhamento.

Os saberes produzidos nos lugares têm potencial para acrescentar outros ângulos de abordagem, outras idéias, outros pensamentos. Segundo José de Souza Martins (2002, p. 13), “a história local não é de protagonistas, mas de coadjuvantes.” Entretanto, o conceito de *protagonista* e o de *coadjuvante* são construídos a partir de um referencial e contextualizados historicamente. Protagonista ou coadjuvante segundo qual interpretação? Em que momento? Sob qual referência? Os saberes locais, marginalizados pelo movimento hegemônico, são *protagonistas* nos cotidianos. No entanto, é difícil perceber e apreender a sonoridade naquilo que é silenciado por imposição. Para que o silêncio seja habitado por vozes e os saberes não hegemônicos rompam o anonimato, convertendo o silêncio em polifonia, é indispensável rejeitar e repelir hierarquias, diferenças de poder e, assim, criar horizontalidades entre os saberes, identificações, reconhecimentos, coexistências. Reinventar os saberes significa atribuir-lhes o mesmo peso, para que se desenvolva o diálogo entre eles. Desse modo, todos os saberes seriam convertidos em *protagonistas*.

Eleita pela ciência como o lugar para a sua produção na modernidade, a universidade endossa as convicções e as posturas científicas. A ciência que se sistematiza como a forma hegemônica de produção do conhecimento edifica uma supremacia mundial, que ganha uma

base sólida na universidade. Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 17) combate a exclusividade da produção do conhecimento transportada para essa instituição ao longo dos séculos:

A racionalidade cosmopolita, o pensamento alternativo de alternativas, a sociologia das ausências e das emergências e, enfim, a *ecologia de saberes* [...] não implicam apenas novos conhecimentos. Implicam, mais do que isso, novos processos de produção de conhecimentos, e estes não podem prosperar nas instituições modernas que ao longo de dois séculos produziram e reproduziram a razão indolente, as monoculturas e o bloqueio das emancipações sociais.

Mesmo na contemporaneidade, a universidade ainda carrega descompassos entre o discurso e a prática nos seus interiores, o que distorce a sua natureza, aquilo que ela prometeu ser: ambiente da produção de saberes. Cristovam Buarque (2000, p. 39), ao denunciar a postura conservadora da universidade que hostiliza o atravessamento dos saberes, afirma ser ela desencadeada pela “[...] visão antiquada do processo de produção do saber, por comodismo e por total incapacidade de muitos professores e alunos de sair da forma de pensar na qual foram formados”. Marilena Chauí (2001, p. 74) resume a insatisfação generalizada diante da atuação da universidade, sobre cuja inadequação afirma haver um consenso, “[...] seja ante o mercado de trabalho, seja ante os anseios do conhecimento, seja ante as exigências sociais, seja ante o desejo de mudança de vida”. A universidade anuncia a liberdade, mas estabelece prisões e grades e nega o diálogo, criando todas as condições para a produção e a manutenção da *monocultura do conhecimento científico*. Renato Janine Ribeiro (2003) argumenta que o apeço aos hábitos e às tradições na universidade não concede espaço para inovações, aventuras e mudanças, porque estas trariam inseguranças e riscos para ela.

1.2. Relevâncias e propósitos da pesquisa

As questões a serem abordadas originaram-se de inquietações, indagações e preocupações geradas no contexto da crise da modernidade. O encontro dialógico entre saberes é uma proposta que ganha relevo diante dessa crise que também atinge a ciência e dos antagonismos inerentes à produção e à reprodução da vida moderna. A crise do fazer científico moderno adquire destaque no debate, pois, no nascimento da ciência, se origina, também, a crise da própria ciência. Trata-se de um estudo desafiante, pois envolve questões

que considero contundentes e instigantes. Questões que impulsionam a elaboração de perguntas, que, muitas vezes, não possuem respostas. Essas questões tiveram origem no processo de graduação em geografia na UFMG. Naquele momento, havia inquietações que, depois de leituras, diálogos, observações, percepções, foram sendo convertidas em questionamentos que, aos poucos, foram guiando a pesquisa aqui apresentada.

A inquietação diante do desperdício histórico e material dos saberes não hegemônicos pela ciência moderna culmina na reflexão acerca da reinvenção dos saberes e da universidade, em busca de outras referências para uma nova vida. As teorias, os conceitos, as práticas, as idéias e os pensamentos ganhariam um caráter de coletividade, em contraposição à individualidade cultuada na modernidade irrigada pelo capitalismo.

Essa é uma reflexão teórica complexa, pois pensar sobre o futuro da ciência é pensar sobre o futuro dos homens. As críticas à ciência moderna, empreendidas por diversos autores e algumas incorporadas por este estudo, assim como as transformações experimentadas pelo mundo na contemporaneidade sublinham a importância dessa discussão do destino dos saberes e da humanidade.

Algumas questões constroem os objetivos da pesquisa: Que ciência está sendo desenvolvida na universidade? Quais são as relações existentes entre ciência e saberes locais mediadas pela universidade? Este estudo parte dessas indagações para produzir leituras, interpretações e críticas à modernidade e à ciência moderna. Críticas que movimentam o pensamento para as possibilidades de transformação: *a justiça social passa pela justiça cognitiva*, tal como sublinha Boaventura de Sousa Santos em toda a sua obra. O objetivo central da pesquisa é aqui ressaltado: pretende-se pensar as possibilidades de diálogos entre os saberes a partir também de outras questões. Quais são as dificuldades de se pensar a *ecologia de saberes* na contemporaneidade? Quais transformações sociais e mudanças na produção dos saberes são necessárias para que a *ecologia de saberes* se realize? Como essas transformações atingiriam os sujeitos e o cotidiano? Quais são as possibilidades de emergência de *movimentos contra-hegemônicos* nos lugares? Como os sujeitos promoveriam e participariam dessas possíveis transformações? A partir desses possíveis diálogos, quais seriam as transformações dos próprios saberes?

A proposta desta pesquisa engloba reflexões acerca dos significados da categoria *lugar*. A tentativa é de, sobretudo, discutir o *lugar* na proposta da *ecologia de saberes* produzida por Boaventura de Sousa Santos (2006). Essa teoria pressupõe o diálogo entre saberes, que, em princípio, passaria pela reafirmação dos saberes produzidos nos lugares. Assim, o *lugar* assume certa centralidade no processo de repensar a ciência e a vida. O

objetivo é valorizar a dimensão do *lugar* no processo de produção dos saberes e para a possibilidade de diálogo entre eles. A revalorização dos lugares implica na revalorização das vozes dos sujeitos no cotidiano.

“A vida é a arte do encontro/embora haja tanto desencontro pela vida” (MORAES; POWELL, 1966). A proposta desta pesquisa é refletir sobre as possibilidades de incorporar na produção dos saberes o *encontro* presente no cotidiano. As expressões do cotidiano, repletas de conteúdos, emergem como saberes. Saberes da *vida prática*, vida social, aqueles que permitem o fluir da vivência que acontece nos lugares, ou seja, que movem e tornam possível o viver cotidiano. Pensar nos conteúdos dos lugares é refletir sobre os sujeitos que dão vida aos lugares e que, ao mesmo tempo, são influenciados pelos lugares que experimentam cotidianamente.

As relações interpessoais ganham relevo, pois geram experiências plenas de significações, tecidas em casa, na família, na rua, nas praças, nos ambientes de trabalho – nos lugares de encontros. A liberdade com que os sujeitos falam das suas próprias vidas, longe das amarras científicas, contrapõe-se aos imperativos da linguagem da ciência. Clifford Geertz (1997, p. 129) encaminha adjetivações para os saberes locais: “[...] prático[s], leve[s], não-metódico[s], acessível[is]”. Entretanto, a modernidade, sempre em compasso com os registros escritos, colocou a riqueza da oralidade, expressão representativa dos saberes locais, e de outras formas de expressão à margem do conhecimento científico.

A reafirmação dos lugares e dos saberes locais cria expectativas para que a ciência incorpore a diferença, seja permeável ao não hegemônico, ao novo e ao inédito, reflita sobre o dinamismo e sobre a importância do mundo vivido e não negue a sua complexidade. Assim, é possível vislumbrar a dissolução da monocultura científica e produção de ecologias de saberes (SANTOS, B., 2006).

1.3. Metodologia

Os procedimentos metodológicos de uma pesquisa estão sempre associados aos objetivos que essa pesquisa pretende alcançar. Metodologia significa caminho, trajetória, percurso de pesquisa. É o *como* fazer a pesquisa. O caminho é pensado a partir dos objetivos, mas as escolhas e definições metodológicas integram o próprio processo de pensar a pesquisa. Assim, toda pesquisa, mesmo imaginada desde o início, sofre mudanças de percurso, ganha

novos fôlegos, incorpora novas questões e pode até tomar outras direções. A reflexão envolvida na pesquisa indica novos caminhos, abre horizontes para pensamentos e idéias antes não imaginados. Caso contrário, não seria preciso elaborar a pesquisa, pois já se conheceriam seu *ponto final*, seus resultados e, assim, suas possíveis contribuições. Nesse sentido, Cássio E. Viana Hissa (2009, p. 1) questiona:

Como saber o futuro de resultados ainda não construídos? Não se pesquisa para investigar algo desconhecido? Não se desenvolve uma pesquisa para testar algo ainda nunca testado em determinadas situações? E, sobretudo, não se pesquisa para inventar um novo arranjo de resultados, um novo desenho de respostas às questões que são formuladas teoricamente, ainda que isso se faça a partir de dados já trabalhados? Caso contrário, para que pesquisar? Para que pesquisar o que já se conhece?

Metodologicamente, esta pesquisa é feita de trajetórias de estudos teóricos e, portanto, fundamentada em uma revisão bibliográfica. Tradicionalmente, as pesquisas teóricas são criticadas por não produzirem estudos empíricos que representem a materialização, a chamada dimensão *concreta* do que está sendo estudado. A produção empírica, esta sim, é que revelaria as comprovações e provas buscadas pela ciência moderna. Essa desqualificação refere-se à dicotomia produzida entre teoria e prática. As perguntas que permeiam essa crítica são do tipo: E a prática da pesquisa? A pesquisa não tem *trabalho de campo*? Não há entrevistas? E a coleta de *dados*?

O enfoque aqui é a pesquisa teórica e toda a crítica produzida teoricamente. A intenção não é negar a relevância das pesquisas empíricas e de toda a metodologia que eles envolvem, mas, sim, valorizar os estudos teóricos e, mais do que isso, questionar essa separação entre teoria e prática e, assim, entre pesquisa teórica e empiria. Toda empiria é irrigada por reflexões teóricas desenvolvidas antes, durante e após a sua realização; caso contrário, o esvaziamento teórico produziria uma descrição simplória, frágil em seus argumentos, empobrecida.

Há até mesmo os que apontam a pesquisa teórica como *não-pesquisa*. Theodor Adorno (2003, p. 132-133) critica essa postura e afirma: “[...] acredito que muitas vezes a relação entre teoria e prática é representada de modo demasiado sumário [...] [e que, muitas vezes,] a teoria se vê submetida a uma pré-censura prática.” Teoria e prática são indissociáveis, complementam-se, definem-se. Pensar é uma forma de agir e, assim, teoria é uma forma de prática (ADORNO, 2003). Alguns autores negam a concepção dicotômica entre teoria e prática e valorizam a teoria:

[...] os investimentos teóricos resultam também da experiência empírica e das construções abstratas que envolvem o que, freqüentemente, se compreende como *realidade*. Além disso, o que se denomina *realidade*, por sua vez, experimenta transformações que, em última instância, são produzidas pelas próprias interpretações reflexivas de natureza teórica: *a realidade é, também, feita de olhos teóricos*. (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 8).

A discussão teórica emerge da experiência vivida por quem desenvolve a reflexão. As reflexões conceituais não nascem de um vazio. Os sujeitos que produzem o conhecimento também são sujeitos que vivem um cotidiano, experimentam os lugares, observam e significam o mundo, fazem escolhas, agem, julgam, dialogam, criticam, ou seja, possuem uma vivência empírica que fundamenta seus pensamentos teóricos. Para Theodor Adorno (2003), sempre que alcança algo importante, o pensamento produz um impulso prático, mesmo que oculto a ele. Assim, só pensa quem não se limita a aceitar passivamente o que está dado como *realidade*. Ao mesmo tempo, os pensamentos carregados de teorias ganham manifestações práticas no cotidiano, nas ações, no desenrolar da experiência dos *sujeitos do mundo*.

A cobrança pelo estudo empírico costuma estar associada ao pragmatismo e ao imediatismo, os quais produzem paralisias nas reflexões teóricas, pois demandam *a prática pela prática*. Theodor Adorno (2003, p. 136) reafirma o lugar social da teoria: “Continuo a pensar que é justamente sob os constrangimentos práticos de um mundo funcionalmente pragmatizado que devemos manter a teoria.” A ausência de reflexões teóricas é o mesmo que *parar no tempo*, negar a história e suas expressões socioespaciais.

A ausência da pesquisa empírica também é criticada por quem acredita que as transformações sociais sejam de caráter prático e com a fala recorrente de que *é preciso fazer*. Concorde-se com Milton Santos (2000), que atribui a toda teoria potencialidades para impulsionar transformações, o que seria o mesmo que afirmar que toda teoria é um embrião de utopia. O processo é dialético, é feito de influência mútua: a utopia também impulsiona a teoria. Theodor Adorno (2003) revela que, inúmeras vezes na história humana, os pensamentos que perseguiram propósitos teóricos promoveram a modificação da consciência, e, com isso, a realidade social também foi transformada. A discussão teórica desta pesquisa é irrigada por uma prática que se refere ao tempo histórico das suas reflexões e ao lugar de onde elas emergem.

Uma discussão teórica que se refere à reinvenção dos saberes e à reafirmação do *lugar* na teoria socioespacial conduz ao encadeamento de idéias e conceitos que integram essa

reflexão. Dessa forma, é realizada uma revisão bibliográfica de autores que são referências importantes para o debate das questões aqui trabalhadas — *monocultura do conhecimento científico*, ciência moderna, *ecologia de saberes*, universidade, lugar, cotidiano, saber, diálogo, utopia, entre outras. Os pensamentos desses autores, sempre contextualizados historicamente e espacialmente, são incorporados ao texto como fontes de diálogo, reflexão e discussão. As ricas contribuições de Boaventura de Sousa Santos através das suas reflexões críticas acerca da ciência moderna, da sociedade moderna, assim como as suas proposições para transformações sociais tornam-no uma importante referência para esta pesquisa. Trata-se, portanto, de uma pesquisa de caráter teórico e epistemológico que se fundamenta na revisão da literatura.

Quanto à estrutura, esta pesquisa compõe-se de mais quatro capítulos, além desta Introdução, os quais se conectam, aproximam-se e articulam-se. As reflexões desenvolvidas em cada capítulo buscam cumprir os objetivos da pesquisa. O segundo capítulo, intitulado *Olhares sobre a modernidade*, busca, em um primeiro momento, promover a discussão sobre a modernidade e a ciência. Essa discussão engloba a reflexão sobre a *monocultura* do conhecimento científico e sobre a sua hegemonia em escala mundial, assim como a produção de invisibilidades sociais promovida pelos pressupostos e dicotomias modernas que habitam a ciência. Em seguida, é tema de interesse deste estudo a universidade moderna, que produz, reproduz e encaminha para o consumo os conhecimentos científicos. A idéia é promover críticas acerca da maneira como tem acontecido historicamente a produção de conhecimento dentro desse ambiente.

O capítulo seguinte, *Sobre o lugar*, tem como objetivo desenvolver concepções acerca da categoria *lugar*, em um estudo que pretende acompanhar os movimentos do mundo, as transformações da sociedade. Ainda nessa parte da pesquisa, o conceito de lugar é incorporado na reflexão sobre os saberes produzidos no cotidiano, comumente deslegitimados pela ciência moderna. A proposta é a valorização desses saberes na vida social.

O quarto capítulo discute sobre as utopias na contemporaneidade. Neste texto, a idéia de utopia é revisitada e repensada. O objetivo é a valorização das utopias que habitam a vida humana e as potencialidades de transformação que elas carregam. Olhar para o passado e viver o presente para construir um futuro diferente daquele anunciado pela modernidade e pela ciência.

E, para finalizar a reflexão, coloca-se em cena a teoria de Boaventura de Sousa Santos, *ecologia de saberes*. A reflexão acerca dessa teoria demanda a incorporação do conceito de diálogo. Aqui, o enfoque é o diálogo entre os saberes produzidos no contato entre a ciência e

os saberes locais. Trata-se de uma utopia que, aqui, é abordada como algo a buscar caminhos de realização possível.

II

OLHARES SOBRE A MODERNIDADE

2.1. Breves reflexões sobre o mundo contemporâneo

Pensar sobre a contemporaneidade, contextualizando a nós mesmos, historicamente, no mundo em que vivemos, é uma forma de refletirmos sobre nós mesmos. Essa reflexão é irrigada por inquietações e dilemas que se referem à condição humana, que estão contextualizados nas diversas dimensões — natural, histórica, cultural, política, espacial, econômica — que permeiam a vida social, dimensões essas indissociáveis e que se atravessam a todo instante.

Quais dilemas participam da vida social no mundo contemporâneo? Essa questão refere-se ao tempo moderno e à radicalização dos paradigmas dele no presente. Na leitura de Anthony Giddens (1991, p. 13), “[...] estamos alcançando um período em que as conseqüências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes”. É essa modernidade extremada invasora da vida contemporânea que Gilles Lipovetsky (2007) chama de *nova modernidade*, a qual emerge com a construção da *sociedade do*

hiperconsumo. A expressão *hiper* remete-nos à radicalização de que fala Anthony Giddens (1991).

Outras perguntas são importantes para a reflexão que aqui se inicia: o que é a modernidade? Qual é o horizonte conceitual moderno? Qual é a visão de mundo hegemônica da modernidade? O que significa o processo de modernização? Marshall Berman (2007, p. 24) incrementa o debate ao afirmar que “[...] a modernidade, no curso de cinco séculos, desenvolveu uma rica história e uma variedade de tradições próprias.” A modernidade refere-se a um tempo que cria e carrega determinações hegemônicas (HISSA, 2002, p. 62). Essas imagens são os fundamentos das *tradições próprias* da modernidade citadas por Marshall Berman (2007). A modernidade aprofunda-se e intensifica-se ao longo do tempo, em busca da própria plenitude, de um crescimento contínuo, incansável, ilimitado.

O dinamismo da modernidade, aliado às tendências hegemônicas mais avassaladoras dela, demanda-nos olhares atentos aos movimentos da sociedade. A reflexão desenvolvida por este estudo refere-se a essas hegemonias produzidas no exercício da modernidade. Uma ressalva precisa ser apresentada: a própria modernidade abriga variedades socioculturais, e a ciência moderna também contém certa diversidade teórica. Reconhece-se aqui essa diversidade moderna e científica. As leituras empreendidas não constituem, assim, generalizações. As críticas estão direcionadas aos paradigmas impostos pela modernidade e pela ciência, posicionados no centro da vida moderna, e que se estabeleceram como movimentos hegemônicos, que alcançaram todas as dimensões da vida social e que se enquadraram como convencionais. Ao mesmo tempo, a modernidade aceita qualquer diversidade dentro de uma baixa amplitude, ou seja, a pluralidade vai até onde a modernidade hegemônica permite, o que contraria a natureza humana, sempre plural. O “[...] modelo liberal de organização da propriedade, do trabalho e do tempo deixa de aparecer como uma modalidade civilizatória em disputa com outra(s) que conserva(m) o seu vigor, e adquire hegemonia como a única forma de vida possível” (LANDER, 2005, p. 32). O modelo liberal passa a ser o núcleo moderno, hierarquicamente superior, para o qual a vida converge.

Na leitura de Marshall Berman (2007), a modernidade define uma maneira de experimentar o tempo e o espaço. Para David Harvey (2006, p. 187), “o espaço e o tempo são categorias básicas da existência humana”. Tempo e espaço⁴ são conceitos e, como qualquer conceito, só podem ser compreendidos quando inseridos em contextos. Os contextos referem-

⁴ Um importante autor que reflete sobre os conceitos teóricos das categorias tempo e espaço é Immanuel Kant (1983).

se ao lugar e ao momento em que os sujeitos que criam os conceitos se situam. Desse modo, as concepções estão abertas a transformações incessantes, pois são construções sócio-históricas. A todo momento novas interpretações e reinterpretações incrementam os conceitos. E os olhares transformam-se com o tempo e com o espaço, com a experiência individual e coletiva: “[...] as concepções do tempo e do espaço são criadas necessariamente através das práticas e processos materiais que servem à reprodução da vida social” (HARVEY, 2006, p. 189). O tempo e o espaço não podem ser compreendidos independentemente da ação social, o que também vale para a modernidade. Os contextos são diversos, pois se trata de vida humana, experimentada de maneira plural.

A modernidade projeta-se, ainda, como adjetivo: ciência *moderna*, vida *moderna*, mundo *moderno*, cidade *moderna*, homem *moderno*, felicidade *moderna*. Anthony Giddens (1991, p. 11) aponta para contornos conceituais para esse tempo: “[...] estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que posteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência. Isso associa a modernidade a um período de tempo e a uma localização geográfica inicial”.

Marshall Berman (2007) afirma que o tempo moderno data seu início no século XVI. Para Enrique Dussel (2005, p. 64) “a modernidade, como novo ‘paradigma’ de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico [pelos europeus]”. Essas discordâncias acerca do marco inicial da modernidade são explicadas pela natureza do tempo. Como marcar uma data precisa para o limiar da modernidade? Seria o mesmo que criar uma linha histórica representando um evolucionismo unilinear. Entretanto, “não há momentos primitivos que, em uma sucessão cronológica linear, sejam substituídos por momentos modernos subseqüentes” (HISSA, 2002, p. 49).

Modernidade é tempo que não se demarca com o rigor dos ponteiros do relógio. Fixar a modernidade a um calendário seria reducionista, seria negar a natureza dela: o tempo é processual e repleto de elementos transitórios. Não há como construir uma narrativa evolucionista da história. “A linearidade é uma armadilha cronológica e as classificações são, quase sempre, arriscadas” (HISSA, 2002, p. 91). Há embriões de modernidade na antiguidade, assim como há vestígios de antiguidade na modernidade: “[...] muitas combinações do moderno e do tradicional podem ser encontradas nos cenários sociais concretos” (GIDDENS, 1991, p. 43). O moderno não anula nem supera o tradicional. Os tempos convivem dialeticamente, reúnem-se na contemporaneidade.

Assim como não há exatidão que defina um começo para a modernidade, também não há precisão que se refira a seu fim. O fim da modernidade seria a emergência da pós-modernidade? Há duas perspectivas teóricas que trabalham essa questão: o mundo pós-moderno é anúncio feito por alguns autores, mas alvo de críticas de outros tantos pensadores. Os que anunciam a pós-modernidade destacam descontinuidades entre o tempo contemporâneo e o tempo moderno. Cássio E. Viana Hissa (2002, p. 83) sublinha uma característica contemporânea que define a concepção de pós-modernidade: “O conceito de ‘pós-moderno’ pode ser apresentado como um conjunto de idéias que passa a sinalizar, também para a ciência, posturas de crítica ao status quo”. Entretanto, não há, no autor, qualquer insinuação de que se vive a pós-modernidade.

Em contraste, os que discordam da idéia de pós-modernidade enfocam as permanências existentes entre o passado moderno e o presente e reafirmam a radicalização da modernidade no mundo contemporâneo e não o seu fim. Entre os que desenvolvem essa reflexão está Anthony Giddens (1991), que indaga se vivemos um momento de transição ou fim da modernidade, se é possível falar em pós-modernidade. O autor, para quem “[...] não basta inventar novos termos, como pós-modernidade”, complementa sua reflexão: “nós não nos deslocamos para além da modernidade, porém estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização” (GIDDENS, 1991, p. 57). Cássio E. Viana Hissa (2002, p. 89) traz argumentos que convergem para o pensamento de Anthony Giddens: “A despeito das grandes transformações experimentadas pela vida atual, não há grandes sinais de ruptura que justifiquem a adoção do termo ‘pós-moderno’ como algo que caracterize o *mundo em observação*”.

A modernidade não poder ser fixada a um calendário não exclui, no entanto, a reflexão acerca da sua emergência e da consolidação dos preceitos que se referem a ela:

Em 1789, o mundo feudal, sua cosmogonia, seus valores desabam... para dar lugar a uma universalidade nova, um sistema de auto-interpretação totalizante, mais rígido, mais arrogante, mais brutal do que o precedente: os grandes racionalistas franceses, genebreses do século XVIII, postulam uma nova essência do homem. (ZIEGLER, 1996, p. 59).

A essência no novo homem, *moderno*, é construída, também, pela racionalidade científica. A discussão sobre a modernidade demanda uma reflexão sobre a ciência moderna, um movimento social contextualizado histórica e espacialmente: “[...] a *história da ciência* torna-se parte inseparável da própria ciência” (FEYERABEND, 2007, p. 46).

O contexto no qual se insere a ciência poderá mesmo ser compreendido como o da modernidade, o contexto social, político e histórico de determinados lugares da Europa e, principalmente, da Europa Ocidental — sobretudo de países como a Inglaterra, França, Alemanha, Itália. A ciência destaca-se como um substrato moderno. Feita nesse tempo e pelos paradigmas dele, a ciência convencional é alimentada pelos pensamentos dominantes e realimenta as hegemonias modernas. “A Idade Moderna é cenário e produto do estabelecimento da ciência moderna” (HISSA, 2002, p. 50). Definições, conceitos e pressupostos modernos estão entrelaçados aos científicos. Cássio E. Viana Hissa (2002, p. 53) reafirma esse entrelaçamento: “O moderno e a modernidade têm como referência a revolução científica”. A modernização do mundo passa pela “cientifização” da sociedade.

A modernidade hegemônica caracteriza-se por rupturas e dicotomias encaminhadas para a racionalidade científica. Tratam-se, em termos, das *linhas abissais* que estruturam o pensamento moderno, tão como a elas faz referência Boaventura de Sousa Santos (2007). Essas dicotomias expressam relações de poder, originadas nas relações sociais de produção, que participam e orientam a reprodução social. A ciência trabalha no processo de reafirmação dessas fraturas conceituais — que representam fraturas do mundo — que ganham ímpeto na vida moderna. Concepções, idéias, tempos, espaços, pessoas, culturas são alvos de polarizações e transportam antagonismos criados pela modernidade: oposição simétrica, *ou isso ou aquilo*. Entretanto, a criação de dicotomias é um processo contraditório, pois o que foi criado como antagônico é simultâneo, sucessivo e, sobretudo, indissociável (HISSA, 2009).

Uma dicotomia que se destaca constitui a contraposição entre antiguidade e modernidade. A modernidade ambiciona construir um muro que a separe do passado histórico a ela precedente e busca ser a substituição deste. Trata-se da produção de uma descontinuidade histórica. “Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes” (GIDDENS, 1991, p. 14). A idéia é abolir tudo o que definia a vida antes dos pressupostos modernos e afirmar os *novos tempos*. José Saramago (1997, p. 21) percebe e explicita aspectos que dizem respeito a essa dicotomia:

Infelizmente, uma mudança nos critérios municipais acerca do ordenamento urbanístico do bairro [...] forçou a deitar abaixo as interessantes casinhas, com exceção de uma, que as autoridades competentes decidiram conservar como um documento arquitetônico de uma época e como recordação de um sistema de relações de trabalho que, por muito que pese às levianas críticas da modernidade, também tinha as suas boas coisas.

A negação do passado não moderno manifesta-se na produção arquitetônica, na materialização do *sistema de relações de trabalho*. As ditas *interessantes casinhas*, objetos que representam um passado negado pela modernidade, devem ser demolidas, transformadas em escombros, levando junto com elas a história que carregam. Uma nova camada de cidade deve ser construída, substituindo a antiga.

Uma *casinha* é preservada, e esse é um detalhe que direciona um significado: o que interessa do passado é a sua transformação em monumento, em algo a ser contemplado, mas não mais vivido nos mesmos parâmetros da sua criação. A experiência desse passado esvai-se. O que é permitido é uma vivência sob as referências do olhar moderno, que percebe o passado como uma simples lembrança, nada mais do que isso. E que fique claro para todos que esse passado só existe como recordação, como uma fotografia que o paralisa no tempo, como um ícone da memória.

A preservação dessas memórias do passado não moderno emergiu como um movimento de resistência à destruição causada pela modernidade no que tange à arquitetura e às construções. A modernidade varre a antiga arquitetura, em uma transformação implacável da paisagem. Marshall Berman (2007, p. 183) destaca a destruição da *antiga Paris* para que se pudesse erigir a *Paris moderna*: “Ao lado do brilho, os detritos: as ruínas de uma dúzia de velhos bairros [...] se amontoavam no chão”. Movimentos preservacionistas surgem em contraposição a essa prática, e, assim, as lembranças do passado grafadas no espaço passam a ser respeitadas na modernidade. Respeita-se o que passou e é história que não se experimenta mais. Contudo, trata-se de um respeito carregado de arrogância, pois a preservação não anula a negação do passado. A preservação define a possibilidade de contemplação, de *olhar pelo retrovisor* uma paisagem que representa um tempo que não se vive mais.

José Saramago sublinha que as críticas da modernidade direcionadas à *época* passada são *levianas*, mas que, a despeito disso, elas *pesam*. E como os discursos hegemônicos *pesam*! São falas repletas de menosprezo. Os sujeitos que possuem marcas do *tempo não moderno* também são alvos dessa postura caracteristicamente moderna: são classificadas como descartáveis, obsoletos e, talvez, mais descartáveis do que tudo no mundo moderno feito de descarte. Marshall Berman (2007, p. 86) qualifica essa postura como endêmica à modernidade: trata-se de um “[...] movimento no sentido de criar um ambiente homogêneo, um espaço totalmente modernizado, no qual as marcas e a aparência do velho mundo tenham desaparecido sem deixar vestígio”. Esse movimento de destruição do passado e de modernização do espaço tem como imagem-símbolo o *canteiro de obras*. “Afim, como poderia um novo mundo ser criado sem se destruir boa parte do que viera antes?” (HARVEY,

2006, p. 26). O movimento de emergência da modernidade implica na destruição da antiguidade através da criação de um *espetáculo da construção*, também manifestada na arquitetura e no urbanismo que pretendem encantar quem observa essa produção.

O peso da modernidade contra o passado não moderno, representado por José Saramago (1997) na demolição de uma arquitetura que não se fabrica mais, também encontra manifestações na negação dos saberes que antecedem a ciência. O sistema de relações colocado por José Saramago (1997) carrega uma teia de saberes não científicos que definiam a vida, que participavam da fluência do cotidiano. Esses saberes são alvos de negação pela ciência moderna e estão inseridos no movimento de produção de descontinuidade para com o passado. São saberes qualificados como mitos, ou seja, como algo que não tem validade, sendo, por isso, inferiorizados e desvalorizados. “Para o mundo contemporâneo, que assume todas as contradições da modernidade, os ‘mitos primitivos’ não são mais do que fantasias transformadas em lendas. [...] [Entretanto,] o mito é um meio através do qual os povos primitivos buscam explicar sua realidade.” (HISSA, 2002, p. 49).

Os saberes da vida cotidiana, não científicos, ganham adjetivos, produzidos pela modernidade: são primitivos e tradicionais, assim como tudo o que se refere aos tempos não modernos. A tradição é associada ao que ela tem de mais atrasado. Deve ser esquecida, enterrada, apagada, *riscada do mapa*.

O que vem do passado é antiquado e, por isso, precisa ser substituído pelo moderno — que representa a novidade, a renovação e, principalmente, talvez, a promessa de novo mundo. O *novo mundo* constituído no tempo moderno desenvolve-se fundamentado em novos pressupostos, nova vida, novas imagens, novas concepções de *realidade*. A exaltação da modernidade alia-se à imposição de uma nova ordem alicerçada em modernas práticas hegemônicas — econômicas, políticas, culturais — que, supostamente, tendem a gerar padronizações que se disseminam pelo mundo. A prática é “[...] a impiedosa destruição de tudo e todos os que a moderna economia não pode utilizar – quer em relação ao mundo pré-moderno, quer em relação a si mesma e ao próprio mundo moderno” (BERMAN, 2007, p. 147). Edgardo Lander (2005, p.33) afirma:

A “superioridade evidente” desse modelo [moderno] de organização social – e de seus países, cultura, história e raça – fica demonstrada tanto pela conquista e submissão dos demais povos do mundo, como pela “superação” histórica das formas anteriores de organização social, uma vez que se logrou impor na Europa a plena hegemonia da organização liberal da vida sobre as múltiplas formas de resistência com as quais se enfrentou.

“A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior” (DUSSEL, 2005, p. 64). Nos termos da produção do conhecimento, a ciência constitui a centralidade da vida moderna, transformada em conhecimento dominante. Historicamente, a emergência da ciência moderna é contextualizada em manifestações socioculturais que dão vida ao século XVII. Nesse século, são criadas fundamentações teóricas que definem, direcionam e estabelecem os pilares da ciência moderna. Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 22) resume-as

[...] na teoria heliocêntrica do movimento dos planetas de Copérnico, nas leis de Kepler sobre as órbitas dos planetas, nas leis de Galileu sobre a queda dos corpos, na grande síntese da ordem cósmica de Newton e finalmente na consciência filosófica que lhe conferem Bacon e sobretudo Descartes.

O autor acrescenta momentos, nomes e concepções à reflexão sobre a emergência e consolidação da ciência que avança na modernidade:

[...] os grandes cientistas que estabeleceram e mapearam o campo teórico em que ainda hoje nos movemos viveram ou trabalharam entre o século XVIII e os primeiros vinte anos do século XX, de Adam Smith e Ricardo a Lavoisier e Darwin, de Marx e Durkheim a Max Weber e Pareto, de Humboldt e Planck a Poincaré e Einstein. E de tal modo é assim que é possível dizer que em termos científicos vivemos ainda no século XIX e que o século XX ainda não começou, nem talvez comece antes de terminar. (SANTOS, B., 2004, p. 14).

Boaventura de Sousa Santos chama a atenção para as questões históricas que permeiam a contemporaneidade. Para ele, *vivemos no século XIX em relação às questões científicas*; elas são *sombras do passado* que se reproduzem no presente e o definem. Aqui o passado já estava definido pelos paradigmas modernos e, desse modo, é reprodução. As vozes do pensamento moderno conservador que habitam a vida contemporânea possuem um impacto prolongado. Parecem se reproduzir por *inércia*. Inércia criada pela máquina ideológica moderna. “Os ocidentais estão repletos de ideologias justificantes de toda espécie” (ZIEGLER, 1996, p. 4).

O destaque para o século XIX justifica-se pela produção de significativas referências científicas convencionais que se estabeleceram como pensamento hegemônico. Trata-se do século do positivismo, símbolo da legenda *ordem e progresso*. Positivismo — o método, o paradigma, a concepção síntese que representa de forma mais significativa e expressiva a

dominação moderna e científica — é o que há de mais moderno e convencional na ciência, é o nítido espelho para imagens dominantes da modernidade (HISSA, 2002).

Modernidade e ciência hegemônicas: dominação historicamente forjada e consagrada, concepções estabelecidas e amplamente defendidas que habitam a diversidade da ciência moderna, destacando-se dentro da variedade, encaminhando um tom de monopolização e monocultura. A tendência é a de que os monopólios sejam exacerbados, e, assim, a paisagem de monocultura seja cada vez mais fortalecida, tal como destacam Boaventura de Sousa Santos (2006), com o termo *monocultura do conhecimento científico*, e Vandana Shiva (2003), com a expressão *monoculturas da mente*, que “[...] cristalizam-se em ideologias e valores. Estes, por sua vez, orientam e justificam as políticas, as estratégias, as técnicas e os métodos utilizados” (SHIVA, 2003, p. 11). Vandana Shiva (2003, p. 16) acrescenta ainda mais para essa reflexão, sublinhando “[...] a natureza empobrecida e empobrecedora das monoculturas”.

Nesse percurso, a ciência cria um patamar de superioridade para si própria e nega o que não se enquadra nas suas concepções. Trata-se da manifestação de um desejo: o da produção de um *status epistemológico* superior. A ciência monopoliza o processo de produção de conhecimento, na medida em que é ela que define os padrões de legitimação. Um novo julgamento de valor impera: *valor científico*. Assim, o que não passa pelo crivo científico torna-se invisível aos olhos que carregam concepções modernas hegemônicas. “Quando o que é útil e o que não é útil é algo determinado unilateralmente, todos os outros sistemas de determinação de valores são derrubados” (SHIVA, 2003, p. 42). Trata-se de uma manipulação que tece um discurso colonial, e, assim, “toda paixão, todo pensamento, todo amor, todo sonho, toda cólera que atrapalhe sua funcionalidade mercadológica e a diminua é considerada um desvio patológico” (ZIEGLER, 1996, p. 6). Paul Feyerabend (2007, p. 22) critica essa postura científica: “A ciência do Primeiro Mundo é uma ciência entre muitas; ao proclamar ser mais do que isso, ela deixa de ser um instrumento de pesquisa e transforma-se em um grupo de pressão”. É nesse contexto que a modernidade e a ciência anseiam pela homogeneização do mundo: *mundo moderno científico* e nada mais. Uma tentativa ideológica de produzir o que seria *universalmente válido*. Entretanto,

[...] o sistema dominante também é um sistema local, com sua base social em determinada cultura, classe e gênero. Não é universal em sentido epistemológico. É apenas a versão globalizada de uma tradição local extremamente provinciana. Nascidos de uma cultura dominadora e colonizadora, os sistemas modernos de saber são, eles próprios, colonizadores. (SHIVA, 2003, p.21).

Trata-se, portanto, de um conhecimento produzido a partir de um lugar e de um determinado momento histórico, mas que é forjado como uma tradição universal e, portanto, superior a qualquer saber local. Jean Ziegler (1996, p. 63) sublinha: “Aparentemente, a Revolução Francesa aboliu o etnocentrismo europeu. De fato, ela definiu em termos europeus os direitos, liberdades e deveres do homem genérico. Suas referências são tiradas da realidade social, do modo de vida europeus”. A universalização é aparente, pois tem uma origem européia, e sua instrumentalização passa pela produção de ideologias: há uma “[...] convicção absoluta de que este paradigma [moderno, capitalista, científico] é a solução para todos os problemas de todos os lugares do planeta, independentemente de localização geográfica, ecossistemas, clima, populações instaladas” (SHIVA, 2003, p. 10). Esse processo é acompanhado pela produção de *invisibilidades sociais* (SANTOS, B., 2006), pela negação da pluralidade, pela redução do *experimental o mundo* (HISSA, 2008). Saberes não científicos representam energias humanas reprimidas pela modernidade numa cultura de opressão: “O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactadas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias” (MIGNOLO, 2005, p. 81).

Os saberes locais também são colonizados. Vandana Shiva (2003, p. 21) elabora um tecido conceitual crítico, que ela denomina *produção de saberes “desaparecidos”*: “[...] sistemas locais de saberes no mundo inteiro, que têm sido subjugados por políticas de eliminação, não por políticas de debate e diálogo”. O desejo é que os saberes sejam apagados e inutilizados, são acusados de serem anticientíficos e, junto com eles, toda a *realidade* que eles representam, todos os pensamentos e concepções que os fundamentam, ou seja, seu espaço cognitivo.

“O conhecimento dos ‘outros’, o conhecimento ‘tradicional’ dos pobres, dos camponeses, não apenas era considerado não pertinente, mas também como um dos obstáculos à tarefa transformadora do desenvolvimento” (LANDER, 2005, p. 42). O *outro* é o incivilizado, muitas vezes concebido como não humano e precisa ser modernizado. As “[...] sementes das comunidades locais eram consideradas ‘primitivas’ e ‘inferiores’ pela ideologia da Revolução Verde, as safras de alimentos foram consideradas ‘marginais’, ‘inferiores’ e ‘de má qualidade’” (SHIVA, 2003, p. 39). O discurso é colonial, repleto de teor ideológico, de distorções culturais que valorizam o modelo moderno a partir da desvalorização de outras possibilidades.

É nessa trajetória, com o uso político do que é produzido pela ciência, como a tecnologia e a informação, que a modernidade cria movimentos dominantes e coloca-se em posição estabelecida, é *status quo*:

A associação entre a tirania do dinheiro e a tirania da informação conduz [...] à aceleração dos processos hegemônicos, legitimados pelo “pensamento único”, enquanto os demais processos acabam por ser deglutidos ou se adaptam passiva ou ativamente, tornando-se hegemônicos. (SANTOS, M., 2004, p.35).

A visão de mundo moderna sai vitoriosa, pois é produzida sob condições desiguais de poder político e econômico e serve de parâmetro para a escrita da narrativa histórica mundial. O resto é invisível, e o *invisível não existe*: “[...] fazem o saber local desaparecer simplesmente não o vendo, negando a sua existência” (SHIVA, 2003, p.21). Sendo a *inexistência social* (SANTOS, B., 2006) definida a partir de parâmetros que implicam em inferioridade, o inferior deve ser controlado, explorado e erodido.

As dicotomias são exacerbadas e transformadas em rótulos: o que é hegemonia moderna é hierarquicamente superior, é melhor, é correto, é o *eu (eu-centro)*. O crivo é implacável: o resto é pior, é falso, é inferior, é o *outro (outro-periferia)*. Mais do que isso, *o que não é moderno não existe*, tal como sublinha Boaventura de Sousa Santos (2006). E quem define o que existe e o que não existe? Essa (in)existência é condição julgada pela própria modernidade hegemônica, que tem como referência a sua própria história: campo de visão voltado para o seu próprio *umbigo*.

O processo de modernização do mundo cria a “[...] superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (‘ciência’) em relação a todos os outros conhecimentos” (LANDER, 2005, p. 33). A (in)existência é definição científica que nega *outro*. Paul Feyerabend (2007, p. 34) questiona a ciência moderna: “Mas será que é *desejável* dar apoio a tal tradição a ponto de excluir tudo o mais? Devemos ceder-lhe os direitos exclusivos de negociar com o conhecimento, de modo que qualquer resultado obtido por outros métodos seja imediatamente rejeitado?” O próprio autor responde: “[...] a ciência deveria ser ensinada como uma concepção entre muitas e não como o único caminho para a verdade e a realidade” (FEYERABEND, 2007, p. 9).

Essa inexistência forjada pela modernidade científica limita e sufoca as vivências, neutraliza a pluralidade, produz o *desperdício de experiências* (SANTOS, B., 2006) e a diversidade perdida é insubstituível. A idéia hegemônica é varrer a pluralidade de saberes. Para outros saberes, mesmo contextualizados pela modernidade — não hegemônicos e não

científicos —, restam o silêncio, o subterrâneo do mundo. A diversidade humana não reconhecida pela ciência e pela modernidade é relegada à invisibilidade, à improdutividade, fadada ao esquecimento, desamparada, emudecida. Silêncio que expressa violência.

O que não é hegemônico é inimigo a ser combatido e massacrado com estratégias veladas, escondidas, sutis, refinadas. Esse é o resultado de posturas atreladas à ortodoxia, à intransigência e à tirania que vêm de quem se encontra no centro do *status quo* moderno e pretende reproduzi-lo.

O processo de produção de inexistências sociais e culturais é acompanhado por expulsões da terra e, simultaneamente, dos ambientes nos quais diversos sujeitos viviam e produziam a vida (SHIVA, 2003). Os sujeitos que não se enquadram na modernidade hegemônica têm sua consciência forjada, a ponto de também se considerarem inferiores, piores, atrasados e tudo o mais, tal como qualificados pela modernidade. Na América esse processo é flagrante: em geral, os descendentes de europeus são “[...] americanos sem deixarem de ser europeus; [...] americanos, mas diferentes dos ameríndios e da população afro-americana [...]. São [...] europeus nas margens, europeus que não eram, mas no fundo queriam sê-lo” (MIGNOLO, 2005, p. 86-87). A referência é a Europa, o que está fora dela é menor. A imposição do eurocentrismo passa por sua interiorização nos sujeitos.

A hegemonia moderna propaga-se, é modelo totalitário. O mundo moderniza-se, *quer queira, quer não*, através de uma rede da qual *ninguém pode escapar*. “A sociedade liberal, como norma universal, assinala o único futuro possível de todas as outras culturas e povos. Aqueles que não conseguirem incorporar-se a esta marcha inexorável da história estão destinados a desaparecer” (LANDER, 2005, p. 34). Modernização dolorosa, pois hegemônica, dominante, geradora de um padrão de vida e de privilégios. “[...] tudo o mais que não é atraente para o mercado é reprimido de maneira drástica ou se deteriora por falta de uso” (BERMAN, 2007, p. 119-120). Essa é imagem que se pode ter, em princípio, em razão da disseminação das hegemonias. Entretanto, há enclaves e territórios de resistência — o que contradiz, em grande medida, a suposta padronização do mundo. Há mundos no mundo. Há diversidade e, em razão disso, também, há conflitos.

A modernidade espalha-se pelo Ocidente e, a partir de estratégias de dominação, é ampliada de forma impositiva para o mundo. David Harvey (2006, p. 42) anuncia esse processo: “A ‘modernização’ de economias européias ocorria velozmente, enquanto todo o impulso da política e do comércio internacionais era justificado como o agente de um benevolente e progressista ‘processo de modernização num Terceiro Mundo atrasado.’” Anthony Giddens (1991, p. 69) ensina-nos que “a modernidade é inerentemente globalizante”.

Milton Santos (2004, p. 26) concorda: a hegemonia “[...] busca espalhar-se, na produção e no território. Pode não o conseguir, mas é a sua vocação, que é também fundamento da ação dos atores hegemônicos, como, por exemplo, as empresas globais”.

Os fenômenos modernos apesar de serem inconclusos, se estendem e ampliam-se, muitas vezes de forma desenfreada. O “[...] processo de modernização se expande a ponto de abarcar virtualmente o mundo todo, e a cultura mundial do modernismo em desenvolvimento atinge espetaculares triunfos na arte e no pensamento” (BERMAN, 2007, p. 26). Modernidade que se globaliza ininterruptamente, que absorve ou captura lugares e pessoas, que sujeita sociedades inteiras: “[...] todo mundo é partícipe, mas com distintas posições de poder” (MIGNOLO, 2005, p. 74).

Originalmente, a Europa, invasora de espaços, produtora de novos territórios sob suas referências, desenvolveu a capacidade de interferência mundial, sobretudo através de imposições em que há o uso da força militar. Segundo Anthony Giddens (1991, p. 57), “o poder econômico, político e militar [...] deu ao Ocidente sua primazia.” A emergência da Europa como centro do mundo é acompanhada pela formação da sua periferia: todo o resto. Periferia a ser colonizada, explorada e modernizada. “[...] a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa [dela]” (MIGNOLO, 2005, p. 78). O eurocentrismo pretende projetar-se mundialmente: “[...] o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a ‘universalidade-mundialidade’” (DUSSEL, 2005, p. 63). As estratégias políticas de dominação expressam o poder hegemônico construído pela Europa e *distribuído* pelo mundo por práticas de violência, desde os tempos da *antiga* colonização:

O processo que culminou com a consolidação das relações de produção capitalistas e do modo de vida liberal, até que estas adquirissem o caráter de formas naturais de vida social, teve simultaneamente uma dimensão colonial/imperial de conquista e/ou submissão de outros continentes e territórios por parte das potências européias, e uma encarniçada luta civilizatória no interior do território europeu na qual finalmente acabou-se impondo a hegemonia do projeto liberal. (LANDER, 2005, p. 31).

Paul Feyerabend (2007, p. 67-68) trata sobre a colonização ocidental na China e suas implicações:

[...] um grande país com grandes tradições é explorado do modo costumeiro. Uma geração nova reconhece ou pensa que reconhece a superioridade material e intelectual do Ocidente e atribui-a à ciência. A ciência é importada, ensinada e afasta todos os elementos tradicionais. O chauvinismo científico triunfa [...]. O que for incompatível com os resultados [científicos]

deve ser eliminado. Médicos da velha espécie, por exemplo, devem ser ou excluídos da prática da medicina ou reeducados. A medicina de ervas, a acupuntura, a moxabustão⁵ e a filosofia que lhes dá base são coisa do passado, e não devem ser mais tomadas a sério.

Vandana Shiva (2003, p. 31) também faz anotações sobre esse processo: “Quando o Ocidente colonizou a Ásia, colonizou suas florestas. Trouxe consigo as idéias da natureza e da cultura enquanto derivações do modelo da fábrica industrial”. As estratégias ideológicas de colonização não se finalizaram com a colonização ou com o imperialismo oficial; elas ganham ímpetus na contemporaneidade. Enquanto reprodução, a modernidade é sempre produção de novos instrumentos: manutenção da dominação sempre recriada. A reprodução não é simples repetição, mas, sim, uma ampliação da essência que está sendo reproduzida — presente no modo de produção e em todas as relações e forças sociais que ele implica: “[...] a cada nova transformação social, há, paralelamente, para os fabricantes de significados [hegemônicos], uma exigência de renovação das ideologias e dos universos simbólicos” (SANTOS, M., 2002a, p. 128).

A dominação hegemônica busca controle, discurso do poder, justificativa da manipulação, da dominação, da violência — mesmo a mais silenciosa das violências. A produção de um discurso único, a invenção da modernidade como uma realidade aparentemente suprema, pressupõe estratégias ideológicas. “A história é comandada pelos grandes atores [...] que são, ao mesmo tempo, os donos da velocidade e os autores do discurso ideológico” (SANTOS, M., 2004, p. 28). Os processos passam por sofisticações, são potencializados, tornam-se ainda mais sutis e, assim, aprofundam-se na vida cotidiana. Entretanto, a lógica é a mesma: a hegemonia da cultura ocidental moderna e o poder político-econômico atrelado a essa cultura, o capitalismo — em síntese —, vigoram em conjunto com produções socioespaciais. Walter Mignolo (2005, p. 74) destaca o olhar do capitalismo: “[...] a história do capitalismo é vista ‘dentro’ (na Europa), ou de dentro para fora (da Europa para as Colônias), e, por isso, a colonialidade do poder é invisível”.

A ciência moderna também atinge o *status* de modelo global no que tange à produção de conhecimento. O objetivo é a globalização do modelo hegemônico metodológico, epistemológico e paradigmático. Nesse movimento de globalização, a ciência carrega a modernidade hegemônica, reforçando a tendência da expansão global das concepções

⁵ Moxabustão constitui uma técnica terapêutica chinesa.

modernas. “Um elemento da internacionalização⁶ atrai o outro, impõe outro, contém e é contido pelo outro” (SANTOS, M., 2004, p.30). Essa expansão anuncia-se como insaciável, sem perguntar pelas conseqüências para o mundo — e, portanto, para si mesma — nem com elas se preocupar.

Modernidade e ciência entrelaçadas e companheiras em um mesmo objetivo: a projeção mundial ou a sua expansão por todos os lugares e territórios do mundo. A vida moderniza-se, o mundo ocidentaliza-se, a ciência e a guerra industrializam-se, o mundo ganha ares de urbano, emerge o processo de metropolização, o mercado internacionaliza-se. A ciência moderna impõe-se como *único conhecimento* — supostamente a única possibilidade de brilho no mundo das sombras ou da escuridão —, cuja produção está entrelaçada ao desenvolvimento tecnológico que dinamiza a economia moderna capitalista.

A natureza é reduzida a recurso natural e explorada industrialmente, como se fosse submissa ao homem, objeto de sua dominação. “O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 18). Em outras palavras: “[...] os homens distanciam-se da natureza a fim de torná-la presente de modo a ser dominada” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 43). Entretanto, submeter a natureza ao homem seria imortalizá-lo. Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985, p. 24) constroem a crítica: “Toda a tentativa de romper com as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza”. A natureza também é um sujeito, mesmo que não seja um sujeito como o homem. A negação da natureza enquanto sujeito está expressa na frase de Descartes: *Penso, logo existo*. Desta forma, a natureza não seria sujeito, pois não pensa com a *razão pura* ou está desprovida de pensar porque não sente como os humanos. E, assim, é reduzida a objeto. Só ganha legitimidade no mercado, enquanto objeto a ser mercantilizado. Vandana Shiva (2003, p. 31) produz críticas à concepção de natureza mercantilizada: “[...] as florestas não são apenas uma mina de madeira, são também uma fonte de alimentos das comunidades locais.” Natureza e homem não se separam, complementam-se: *homem-natureza e natureza-homem*. Não é esta, entretanto, a concepção moderno-ocidental que se tem de natureza.

Paul Feyerabend (2007, p. 22) revela detalhes do entrelaçamento dos caminhos científicos e modernos: “É verdade que a ciência ocidental agora reina suprema por todo o globo; contudo, a razão disso [...] é o uso de poder (as nações colonizadoras impuseram seus

⁶ Para Milton Santos (2004, p.30), “a globalização é, de certa forma, o ápice do processo de internacionalização do mundo capitalista”.

modos de vida).” O autor ensina-nos que a discussão sobre a mundialização da ciência demanda a reflexão sobre o contexto político. A ciência não é neutra nem indiferente nesse processo: pode-se falar na *geopolítica do conhecimento*.

A modernidade produz promessas ideológicas. Promessas de um novo tipo de vida, com *direitos universais*, em que o *progresso*, a *industrialização*, o *desenvolvimento econômico* e a *liberdade* se destaquem: promessas convidativas reafirmadas pela ciência, promessas vigorosas e sedutoras porque carregam a imagem forjada de uma *vida melhor*. Vandana Shiva (2003, p. 17) chama a atenção para a ideologia do progresso: “As monoculturas mentais geram modelos de produção que destroem a diversidade e legitimam a destruição como progresso, crescimento e melhoria.”

Milton Santos (2004, p. 14) sublinha sua “[...] convicção do papel da ideologia na produção, disseminação, reprodução e manutenção da globalização atual.” Assim, a modernidade hegemônica impõe-se como o padrão de vida, e os sujeitos vivem em função do progresso. O anseio desse modelo é que a modernidade seja o objetivo de todos, que todo mundo busque ser moderno, que se deslumbre com esse estilo de viver e aplauda-o com fervor. Ser moderno passa a ser elogio, motivo de orgulho, de satisfação, de êxtase, de *glamour*. “As sociedades industriais mercantis dispõem de um instrumental, de recursos materiais, de uma saúde física, de uma organização social, de um saber científico e técnico que, coletivamente, lhes permitem dominar o mundo” (ZIEGLER, 1996, p. 4).

O progresso econômico é promessa moderna e também parâmetro de comparação e classificação das experiências históricas que se dão, também, nos mais diversos lugares do mundo. Ter progresso é estar em melhor posição de desenvolvimento econômico, sendo, assim, um modelo a ser seguido. Marshall Berman (2007, p. 170) é imperativo ao afirmar que “[...] a moderna idéia de progresso é ilusória.” Nesses termos, o progresso é uma falácia e na prática significa a imposição de costumes e valores em todos os lugares: a ocidentalização do mundo.

“*Aniquilação* ou *civilização imposta* definem, destarte, os únicos caminhos possíveis para os *outros*” (LANDER, 2005, p. 35). Desse modo, o progresso prometido pela modernidade promove exclusões, segrega, marginaliza. É restrito. Cria a imagem da superioridade branca e europeia e, assim, da inferioridade do que não se enquadra na hegemonia moderna. A modernidade quer-se onipresente, é modelo civilizatório. E assim “o capital se concentra cada vez mais nas mãos de poucos [...]. A produção se centraliza de maneira progressiva” (BERMAN, 2007, p. 113). Nas palavras de Marshall Berman (2007, p. 97) é possível constatar alguns desdobramentos da política moderna: “Milhões de pessoas têm

sido vitimadas por desastrosas políticas de desenvolvimento, concebidas em compasso megalomaniaco, executadas de maneira primária e insensível, que ao fim desenvolveram pouco mais do que a fortuna e o poder aos mandantes.”

A concentração de capital é um processo intrínseco ao capitalismo. E o modo de produção capitalista é o pilar econômico da modernidade: “A ordem social emergente da modernidade é capitalista tanto em seu sistema econômico como em suas outras instituições” (GIDDENS, 1991, p. 20), assim como a modernidade é o pilar científico do capitalismo.

Projetando-se em todas as dimensões da vida moderna, expandindo-se no cotidiano e contaminando-o, juntamente com o Estado-nação⁷, a ciência, o pilar econômico do modo de produção capitalista, parece inesgotável. “As teias e ambigüidades do mercado são de tal ordem que a todos capturam e emaranham” (BERMAN, 2007, p. 145). A idéia de capitalismo está atrelada à idéia de progresso. A defesa é que o capitalismo permitirá à sociedade moderna atingir um progresso.

O capitalismo transporta uma combinação de fatores econômicos que qualificam o tempo moderno: *modernidade capitalista*. A essência do capitalismo remete à dominação do lucro, do dinheiro, da ordem financeira. Sistema econômico fundamentado em critérios de competitividade: “comportamentos competitivos que atualmente caracterizam as ações hegemônicas” (SANTOS, M., 2004, p. 20). Os sujeitos *nadam* e, muitas vezes, *afogam nas águas* do mercado. Nos cenários nacionais e internacionais, os *lucros acima de tudo e de todos* ganham proporções de prioridade no que se refere à atuação do Estado-nação. O Estado “[...] institucionalmente regula e controla o metabolismo social como um todo” (MÉSZÁROS, 2004, p. 234).

A reafirmação do capitalismo está relacionada à idéia de fatalismo desse modo de produção: não há o que fazer contra o que está *posto; desde que o mundo é mundo, as coisas são assim e ponto final*. Essa forma de encarar a vida, que sugere acomodação e carrega a idéia de impotência diante das injustiças, é mais um resultado da produção de ideologias. Um

⁷ A expansão mundial da modernidade e da ciência dominantes tem como aliado o Estado-nação. Na leitura de Anthony Giddens (1991), o Estado-nação é o principal ator moderno na ordem política global, é o impulsionador da globalização mercantil travada pelo capitalismo. As dimensões políticas e econômicas estreitam-se: *Estado capitalista*. “Estados nacionais despontam e acumulam grande poder, embora esse poder seja solapado de forma contínua pelos interesses internacionais do capital” (BERMAN, 2007, p. 113). Milton Santos (2004, p. 19) complementa: “Fala-se [...] na morte do Estado, mas o que estamos vendo é seu fortalecimento para atender aos reclamos da finança e de outros grandes interesses internacionais, em detrimento dos cuidados com a população cuja vida se torna mais difícil”. A ciência moderna também cumpre um papel: produzir conhecimento que fundamente poderes políticos e econômicos para os Estados, além de conhecimentos ideológicos que justifiquem a expansão mundial da modernidade. As práticas dos Estados e da ciência entrecortam-se no processo de globalização da modernidade capitalista, em busca do crescimento insaciável das grandes corporações financeiras que dominam o mercado internacional.

processo ensurdecador e normalizador, que direciona para um futuro irremediavelmente moderno.

Ideologias transformadas em arbitrariedades: O que fazer? Como mudar? A resposta forjada pelos movimentos hegemônicos modernos é imperativa: nada; é impossível acontecer qualquer tipo de transformação. Como se não houvesse o que fazer contra um sistema instituído que sugere ser o processo natural da vida, que é ideologicamente inabalável: “[...] modelo civilizatório único, globalizado, universal, que torna desnecessária a política, na medida em que já não há alternativas possíveis a este modo de vida” (LANDER, 2005, p. 22). Restar-nos-ia deixar as coisas como sempre têm sido. Vivemos “[...] em um mundo em que a modernidade se tornou irrecusável” (SANTOS, M., 2005b, p. 136), como se fosse um cárcere, uma prisão, completa manipulação e alienação. Entretanto, a modernidade é feita de contradições e instabilidades, que também se proliferam mundialmente e anunciam-se nos mais diversos cotidianos.

O tempo moderno extremado na contemporaneidade cria um cenário desolador, sucumbindo a violências, individualidades e competitividades, impregnado de tensões que sugerem interrogações: O que significa a vida? Os processos são paradoxais e criam aparentes desordens que, descortinadas, remetem ao mais alto grau da ordem moderna e capitalista. Qual o sentido da humanidade? Marcelo Caetano (2008, p. 182) anuncia uma resposta: “Diante da crise que se interpõe, a existência parece fadada ao fracasso, ao desamparo, à desilusão e ao desespero.” A modernidade sugere o fechamento do horizonte, sugere sua perpetuidade. Marshall Berman (2007, p. 22) ensina-nos sobre o significado do *ser moderno*:

Ser moderno é viver uma vida de paradoxo e contradição. É sentir-se fortalecido pelas imensas organizações burocráticas que detêm o poder de controlar e freqüentemente destruir comunidades, valores, vidas; e ainda sentir-se compelido a enfrentar essas forças, a lutar para mudar o seu mundo transformando-o em nosso mundo. É ser ao mesmo tempo revolucionário e conservador; aberto a novas possibilidades de experiência e aventura, aterrorizado pelo abismo niilista ao qual tantas aventuras modernas conduzem.

As condições de criação e reprodução da modernidade são as mesmas que referenciam as suas contradições, os seus antagonismos e, assim, a sua crise. “O fato básico da vida moderna [...] é que essa vida é radicalmente contraditória na sua base” (BERMAN, 2007, p. 29). Essa contradição refere-se à desigualdade que irriga a vida moderna: “Pode-se dizer que a crise da modernidade, em síntese, resulta da inserção dos indivíduos na sociedade de forma desigual; resulta das promessas não cumpridas” (HISSA, 2002, p. 63). Despida de

humanidade, a modernidade é a expressão da hegemonia que exclui e, na exclusão, se reproduz a partir dos próprios processos que produzem as hegemonias — políticas, culturais, mercantis e sociais. Despida de humanidade, a modernidade é a expressão de contradições e de perversas dominações. Poder-se-ia refletir acerca não exatamente da crise da modernidade porque a modernidade é a expressão da crise.

2.2. Universidade moderna: *lugar-território da ciência*

"Se admitirmos que a vida humana pode ser regida pela razão... está destruída a possibilidade de vida" (Tolstoi, Guerra e Paz).

Queremos saber / O que vão fazer / Com as novas invenções / Queremos notícia mais séria / Sobre a descoberta da antimatéria / e suas implicações / Na emancipação do homem / Das grandes populações / Homens pobres das cidades / Das estepes dos sertões / Queremos saber / Quando vamos ter / Raio laser mais barato / Queremos de fato um relato / Retrato mais sério do mistério da luz / Luz do disco voador / [...] / Queremos saber / Queremos viver / Confiantes no futuro / Por isso se faz necessário prever / Qual o itinerário da ilusão / A ilusão do poder / pois se foi permitido ao homem / Tantas coisas conhecer / É melhor que todos saibam / O que pode acontecer / Queremos saber, queremos saber / Queremos saber, todos queremos saber. / Gilberto Gil.

O que a universidade é na sociedade moderna e o que ela diz sobre a sociedade? Como a universidade vem *construindo ou destruindo* o seu futuro e, assim, o futuro da sociedade? Essas são as questões que norteiam as breves reflexões acerca da universidade desenvolvidas no presente texto. Voltar o olhar para a universidade é, também, uma forma, dentre tantas, de produzir reflexões acerca da ciência moderna e da própria modernidade, assim como é, ainda, refletir sobre a sociedade. O objetivo é compreender a universidade enquanto lugar e, desse modo, as práticas sociais que ela desenvolve. Essa compreensão refere-se aos entrelaçamentos entre ciência e universidade no *tempo moderno*, um processo histórico que implicou em contraposições e conflitos.

As primeiras manifestações científicas realizaram-se em um cotidiano irrigado pela tradição religiosa e por toda uma concepção de mundo atrelada a ela, que imperavam na Europa. As expressões científicas emergentes não tiveram espaço nessa sociedade, que também se projetava nas universidades de então. Assim, as idéias científicas nascentes

polemizaram com as instituições estabelecidas (ROSSI, 2003). Cristovam Buarque (2000, p. 13) ilustra bem o conservadorismo da universidade nesse momento histórico e o seu entrelaçamento com os preceitos religiosos:

Em maio de 1486, os reis Fernando e Isabel da Espanha decidiram fazer uma consulta a professores da Universidade de Salamanca. Queriam saber a opinião dos sábios sobre o inusitado projeto de um certo Cristóvão Colombo, que se propunha chegar às Índias navegando pelo Ocidente. [...] Em dezembro de 1490 a Comissão de Talavera deu o parecer final decididamente contrário à viagem. Além das razões teológicas, o principal argumento contrário estava no fato de que o diâmetro da Terra seria maior que a estimativa feita por Colombo.

Esse movimento da ciência, que, em algumas circunstâncias, se dá na contramão da universidade insere-se em um processo mais amplo: o da emergência da sociedade moderna, que também se contrapunha e buscava a ruptura com a estrutura estabelecida. Tal ruptura foi alcançada por combates que geraram transgressões da ciência com a tradição e a religiosidade, em um movimento processual que gerou conflitos.

A inquisição e a fogueira, alguns dos processos de silenciamento do que não era hegemônico, eram dificuldades a serem enfrentadas pela ciência emergente. A modernização da sociedade é um processo que se realiza, portanto, concomitante à revolução científica (ROSSI, 2001). O termo *revolução científica* sublinha as transformações que a ciência moderna promoveu na sociedade emergente. Trata-se de uma *revolução*, pois todos os fundamentos epistemológicos, metodológicos e paradigmáticos foram redefinidos. Revolução científica que produziu, reproduziu e foi produzida por revoluções modernas. A modernidade triunfa. “O triunfo da razão sobre a religião fez com que aquilo que havia sido realizado em nome de Deus passasse a ser feito em nome do homem e de seus modos de organização” (CAETANO, 2008, p. 183).

Tais rupturas e a consolidação da ciência moderna promoveram o esvaziamento religioso⁸ da sociedade e, também, da universidade que produzia o conhecimento instituído. O conhecimento atrelado à religião perde significado na sociedade moderna em ascensão e é substituída pela ciência, uma maneira de produção do conhecimento, cuja emergência e consolidação a apontam como detentora da *verdade*. A antiguidade simboliza a religiosidade,

⁸ Esse esvaziamento religioso significa a periferização dos conceitos religiosos na sociedade moderna. Assim, a centralidade ideológica da religião no cotidiano da Idade Média é rompida na modernidade. (ALTHUSSER, 1988). Entretanto, as religiões não são extintas. Elas ainda participam dos cotidianos, produzem significados, traduzem ideologias, porém como mais uma referência e não como *a* referência social. A religião perde sua hegemonia para a ciência: da sociedade religiosa à sociedade científica.

e o moderno simboliza a cientificidade: “Um tipo de certeza (lei divina) foi substituído por outro (a certeza de nossos sentidos, da observação empírica), e a providência divina foi substituída pelo progresso providencial” (GIDDENS, 1991, p. 54).

Esse processo de esvaziamento social da religiosidade não implicou, entretanto, no fim da universidade. A ciência moderna capturou as universidades existentes e ainda produz novas instituições destinadas à construção do conhecimento, que passa a ser moderno⁹. Na leitura de Cássio E. Viana Hissa (2009, p. 5), “[...] a universidade é uma instância da sociedade na qual se insere”. Nessa perspectiva, a universidade ganha um novo adjetivo que lhe atribui um novo significado: *universidade moderna*. E transforma-se no “*lugar sociológico da ciência moderna*” (HISSA, 2009, p. 15). Assim, os movimentos nos interiores da universidade passam a ser movimentos da própria ciência moderna e da modernidade¹⁰. Há o redimensionamento da universidade que acompanha a redefinição da sociedade. Além disso, a própria redefinição da sociedade ganha impulsos no redimensionamento da universidade. O *lugar-universidade* passa a ter a sociedade moderna como contexto social. Trata-se, portanto, da modernização da universidade.

Enquanto lugar, a universidade passa a viver um cotidiano voltado para a produção de conhecimento através de pesquisas científicas e com o papel de formar *sujeitos modernos, produtores do conhecimento científico*. Dito de outra forma, a universidade traz em seu centro a racionalidade da experiência moderna, também presente nos sujeitos que vivem parte dos seus cotidianos nessa instituição. A ciência não é nem deve ser produzida em *qualquer lugar*, ela tem seu lugar de produção: a universidade moderna. Os muros da universidade simbolizam o limite do lugar de produção científica. É nessa perspectiva que a universidade também é território da ciência. É produzida, portanto, como o *lugar-território* da ciência.

Toda a discussão sobre a universidade remete à Europa, pois assim como a ciência e a modernidade, a universidade possui sua raiz nesse território. “Na Europa não existe um ‘lugar do nascimento’ daquela realidade histórica complicada que hoje chamamos de *ciência moderna*, pois tal lugar é toda a Europa” (ROSSI, 2001, p. 9). A partir do estabelecimento da modernidade, a universidade se fortalece conjuntamente com o fortalecimento da própria ciência. Nessa perspectiva, diversos *cientistas* europeus e diversas universidades participam da consolidação da ciência moderna. Além de ser o *lugar-território* da produção científica, a

⁹ Na contemporaneidade, algumas instituições funcionam como *arremedos de universidade*, fragmentos dessa instituição que servem aos interesses econômicos de empresas, tais como os pólos tecnológicos.

¹⁰ A partir deste trecho do texto, o termo *universidade* passa a ser sinônimo de *universidade moderna*.

universidade passa a ser também o *lugar-território* da sua legitimação. Dessa forma, produzir conhecimento dentro da universidade é *carimbá-lo* de científico e, portanto, validá-lo socialmente na modernidade.

As dicotomias *ciência e religião* e *ciência e mito* produzidas na modernidade são geradoras de outros antagonismos. Na modernidade, a razão triunfa sobre a emoção, tal como anota Marcelo Caetano (2008). A ciência moderna emerge, desse modo, como um conhecimento *racional*. Concebida como o contrário de qualquer emoção, a razão possibilitaria a desmistificação e a libertação de dogmas religiosos. “[...] o novo saber científico nasce no terreno de uma áspera polêmica contra o saber dos monges, dos escolásticos, dos humanistas e dos professores” (ROSSI, 2001, p. 53). Trata-se de um movimento de contraposição ao que estava definido socialmente como hegemônico: “[...] para entender muitos filósofos modernos, a começar por Descartes, é indispensável remontar aos textos daqueles autores que eles detestavam profundamente” (ROSSI, 2001, p. 16).

A centralidade da *razão* nos paradigmas da ciência moderna é expressa na tão famosa frase de Descartes: *Penso, logo existo*. O verbo *pensar* para Descartes refere-se à racionalização do pensamento. É apenas através do raciocínio lógico-matemático que se produziria conhecimento. Referenciados pela *razão*, os cientistas alcançariam a neutralidade e a objetividade. Alcance que só seria possível dentro da universidade. É como se o interior da universidade garantisse ao cientista um pensamento racional, neutro e objetivo, ou seja, todas as condições para se produzir ciência. Trata-se de mais uma contraposição à religiosidade. São novas concepções que buscam justificar a desvinculação entre ciência e religião, que, na modernidade, são oposições: *ou ciência ou religião*. Tal oposição é a matriz de outras dicotomias: *razão* ou *emoção*. E a sociedade moderna pretende ser a *sociedade da razão*, a *sociedade da luz*¹¹. Se há emoção não há pesquisa, ciência ou universidade: há escuridão.

As supostas neutralidade e objetividade seriam alcançadas pela postura dos cientistas, que abandonariam as suas emoções, a sua cultura, a sua forma de conceber o mundo, o seu próprio pensamento, ou seja, *deixariam de ser eles mesmos, sujeitos do mundo*, para descobrir a *verdade* sobre aquilo que pesquisam. A universidade teria o papel de formar os cientistas que seriam, portanto, *sujeitos da produção do conhecimento e nada mais*. Para a ciência moderna, “a verdade não está ligada à autoridade da pessoa que a enuncia, mas somente à evidência dos experimentos e à força das demonstrações” (ROSSI, 2001, p. 56). A *verdade*,

¹¹ A expressão *sociedade da luz* está enraizada no movimento que ficou conhecido como Iluminismo, de grande influência nas revoluções modernas e nos paradigmas desse tempo.

portanto, seria única e qualquer cientista poderia atingi-la e pronunciá-la, bastasse seguir as regras do método científico dentro da universidade. Trata-se do *caráter anônimo*¹² do *conhecimento científico*, tal como denomina Boaventura de Sousa Santos (2003), o que sugere que o conhecimento produzido cientificamente está separado dos cientistas que o produziram. Portanto, um conhecimento impessoal, o que se refere ao científico.

Os métodos científicos promovem o rompimento conceitual entre sujeito e objeto. Ser objetivo e neutro significa, assim, o resultado do afastamento do cientista em relação àquilo que ele está pesquisando, ou seja, o distanciamento entre o cientista e o objeto de pesquisa. O sujeito deve se afastar do objeto para que não se *contamine* por ele, para que faça uma suposta *leitura imparcial* balizada por sua racionalidade científica. O único sujeito que alcançaria tal *leitura* é o cientista e o único lugar onde isso é possível é na universidade. “O cientista deixa de ser um sujeito-para-si para ser um sujeito-para-os-objetos” (SANTOS, B., 2003, p. 15), como se os objetos pudessem *falar por si próprios* o que eles são e, assim, bastaria o cientista aplicar o método correto para captar essa fala.

Essa suposta neutralidade é também a saída ideológica para a ciência moderna *lavar as mãos* diante de suas implicações, definidas pelos usos sociais e políticos desse conhecimento. Que responsabilidades teriam a universidade por ter produzido certo conhecimento científico utilizado para explorar, para guerrear, para colonizar? Qual seria a postura da universidade diante do uso econômico do conhecimento que ela mesma produz? Na perspectiva moderna, a universidade já estaria absolvida de qualquer crítica social, pois seria neutra e racional e, portanto, não teria posições sociais ou políticas e não participaria, portanto, da reprodução do *status quo* moderno. Entretanto, o reconhecimento social da ciência moderna torna esse conhecimento passível de apropriação.

Sujeitos que podem investir na pesquisa produzida na universidade, apropriam-se dos produtos científicos. Esse processo é acompanhado pela “[...] destruição ou degradação dos sujeitos sociais que não podem investir no conhecimento científico ou apropriar-se dele” (SANTOS, B., 2003, p. 15). São as duas faces do processo: o acesso à ciência é sempre destinado a poucos e não à maioria, tanto no âmbito da produção — quem produz ciência? — quanto no âmbito econômico de sua apropriação — quem se apropria da ciência?

¹² Esse caráter anônimo é mais um discurso científico, já que todo conhecimento é produzido por alguém. Além disso, as instituições que investem financeiramente em pesquisa científica possuem suas preferências, ligadas ao retorno (econômico) comercial. Assim, o suposto conhecimento anônimo é desconsiderado e “[...] a academia [...] fica cada vez mais domesticada pelas pautas de pesquisa e treinamento das agências globais” (VAINER, 2001, p. 19).

A universidade, desse modo, seleciona as demandas sociais que pretende responder, o que define a sua prática política. O mercado ganha centralidade nesse processo como orientador de pesquisas. O mercado de trabalho tenta definir formatos para os cursos universitários e a formação dos sujeitos nos seus interiores. O *bom cientista* é, portanto, aquele que carrega uma formação mercantil e empreendedora, que produz técnicas e tecnologias com velocidade. O mercado não sabe esperar e nem pode. O caráter utilitarista contamina diversas posturas e conhecimentos produzidos na universidade. Os ritmos modernos, em que o *tempo é sempre contado no relógio*, invadem a produção científica. O ritmo do cotidiano apressado é projetado na universidade.

Cássio E. Viana Hissa (1999, p. 50) trabalha as implicações desse ritmo na produção do conhecimento: “[...] a universidade absorveu, de um mundo em transformação, os conceitos referentes à rapidez (informação; volume), mas não concedeu tempo para o processamento (formação; densidade; crítica)”. Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 24) afirma: “[...] esta pressão produtivista desvirtua a universidade, até porque certos objectivos que lhe poderiam estar mais próximos têm sido esvaziados de qualquer preocupação humanista ou cultural”. Desta forma, a universidade deveria “[...] parar de duplicar, ou clonar, o mercado” (RIBEIRO, 2003, p. 51). A sociedade não se reduz aos aspectos capitalistas que a povoam: “[...] há um equívoco quando se confunde o mercado com a sociedade, porque, nesta última, além do mercado há os movimentos sociais, enquanto atores” (RIBEIRO, 2003, p. 95).

No contexto do mercado, o conhecimento serve ao lucro e, assim, é um artigo de consumo. O próprio conhecimento é transformado em mercadoria e está acessível para quem puder pagar por ele. Cássio E. Viana Hissa constrói a crítica: “entretanto, há os que, no limite da ingenuidade, defendem a idéia de que os problemas não se originam na ciência e na técnica, mas no uso que se faz delas. Mas o que é a ciência senão também o uso que se faz dela?” (HISSA, 2002, p. 32). O conhecimento científico também é contaminado pelas atribuições mercadológicas, e, assim, as relações entre ciência e mercado tornam-se íntimas. A modernidade é “[...] notavelmente habilidosa em extrair lucro de qualquer pensamento” (BERMAN, 2007, p. 143). O *conhecer* passa a ser valorizado na medida em que amplia os ganhos políticos e financeiros. Anthony Giddens (1991, p. 50) explica-nos sobre o uso do conhecimento científico: “A apropriação do conhecimento não ocorre de uma maneira homogênea, mas é com frequência diferencialmente disponível para aqueles que estão em posição de poder, que são capazes de colocá-lo a serviço de interesses seccionais”. A produção de conhecimento é acompanhada pela produção de poder, que significa o uso do

conhecimento para obtenção de privilégios sociais, políticos e econômicos. Na leitura de Henri Lefebvre (2008, p. 31), “[...] a classe dominante mantém sua hegemonia por todos os meios, aí incluídos o saber. O vínculo entre saber e poder torna-se manifesto”. A despeito das críticas já desenvolvidas e de toda a crise ambiental que se instala, toda essa hegemonia avança, expande-se com “[...] empresas globais que se valem dos progressos científicos e técnicos disponíveis no mundo e pedem, todos os dias, mais progresso científico e técnico” (SANTOS, M., 2004, p. 30). Dessa forma, “as idéias de autonomia da ciência e do desinteresse do conhecimento científico, que durante muito tempo constituíram a ideologia espontânea dos cientistas, colapsaram perante o fenômeno global da industrialização da ciência” (SANTOS, B., 2004, p. 56).

A pretensa imparcialidade científica produz, também, a quantificação do conhecimento. “No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 18). Mais do que isso, o verbo *conhecer* passa a ser igualado ao verbo *quantificar*. Aparentemente, a matemática e a estatística injetam um *ar de neutralidade*, sugerem exatidão e objetividade. “O rigor científico afere-se pelo rigor das medições” (SANTOS, B., 2004, p. 27). A prática de pesquisa passa a ser uma prática de medições, balizada pela pergunta: quanto? A *realidade*, assim, passa a ser confundida com números, como se eles fossem a própria *realidade*. Quanto mais números, porcentagens, fórmulas, estatísticas, índices comparativos melhor: essa seria a idéia de uma *boa pesquisa*.

Na geografia, em contato com a demografia, estudar a sociedade passa a ser quantificá-la através da sua contagem populacional. Quantas pessoas? Qual a porcentagem de crescimento populacional? Quantos filhos em cada família? O próprio termo *população* sugere essa quantificação, em contraste com a palavra *sociedade*. (VIEGAS, 2007). “Enquanto prática de conhecimento, as ciências sociais transformam a sociedade em múltiplos objetos teóricos e, nesse sentido, objetivam (coisificam) a sociedade” (SANTOS, B., 2003, p. 14). Esse processo define os objetos de estudo como *realidades* equilibradas, harmônicas e estáveis, como se o mundo fosse estático e padronizado. Além de mensurar, o olhar científico procura dividir a *realidade*, separá-la em categorias, enumerá-la e classificá-la. Nessa perspectiva, todo comportamento humano e toda prática social estaria ausente de contradições, pois seriam analisados com um olhar repleto de mecanicismo, que coloca ordem. A idéia é a de um *mundo-máquina* (SANTOS, B., 2004). Tudo seria passível de quantificação, tudo seria possível apreender, conhecer, comprovar e demonstrar através de números.

Algumas críticas à quantificação merecem ser revisitadas: *qualidades* não cabem por inteiro em *quantidades*. As quantificações abreviam a complexidade do mundo, “[...] a enquête estatística só ‘encontra’ o homogêneo” (CERTEAU, 2007, p. 46). O mundo passa a ser concebido de uma forma simplista, como uma máquina que cabe em modelos matemáticos. “Os modelos são feitos para que possam ser interrogados. A submissão a todos eles implica a supressão da crítica e, conseqüentemente, dos próprios sujeitos do conhecimento (que se esvai diante da submissão, do pragmatismo, dos oportunismos)” (HISSA, 2009, p. 5). As classificações também definem reduções, permitem inclusões e rejeições. E quantas exceções há nas classificações! E como a *realidade* desafia os modelos! Italo Calvino (1994, p. 98) constrói a crítica de forma irônica: “O modelo é, por definição, aquele em que não há a nada a modificar, aquele que funciona com perfeição; ao passo que a realidade, vemos que se esfrangalha por todos os lados; portanto, resta apenas obrigá-la a adquirir a forma de modelo, por bem ou por mal.”

Além disso, números e modelos estatísticos ou matemáticos são representações da *realidade*, assim como qualquer teoria e conceito. O estudo quantitativo carrega consigo as escolhas e as abordagens desenvolvidas pelo cientista. Quem faz a pesquisa decide quais variáveis e fórmulas utilizar e quais questões ficam *de fora*; o que fica no centro da pesquisa e o que está a sua margem e, principalmente, o que está invisível ou desqualificado. As perguntas de pesquisa, entrelaçadas às denominadas hipóteses, também são definidas pelo cientista, um *sujeito do mundo, da vida* que deseja se livrar da própria existência. Toda a metodologia de quantificação produzida e utilizada cientificamente nos interiores da universidade não garante, portanto, qualquer possibilidade de neutralidade. Esse passa a ser um argumento sem substância. Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 54) constrói a crítica: “O rigor científico, porque fundado no rigor matemático, é um rigor que quantifica e que, ao quantificar, desqualifica, um rigor que, ao objectivar os fenômenos, os objectualiza e os degrada, que, ao caracterizar os fenômenos, os caricaturiza.”

A ciência registra o conhecimento que produz em textos escritos. A linguagem adotada é da quantificação, produzida na universidade. A ciência moderna se apóia numa terminologia chamada de vocabulário técnico, para obstruir quem está fora da ciência, o chamado *leigo* (GIDDENS, 1991). Linguagem fria, estéril, desinteressante, tediosa. Ciência árida e sem vida. Há técnicas para a produção de técnicas. Técnicas que aprisionam, transformadas em manuais a serem seguidos linearmente para que, assim, seja possível alcançar a racionalidade científica.

A pretensão da ciência moderna em *descobrir as verdades* sobre o mundo, fundamentada na racionalidade, é representada pelas práticas em laboratórios instalados nas universidades, pelos experimentos que comprovariam hipóteses, que gerariam leis gerais e ganhariam a dimensão de *verdade* irrefutável. Entretanto, “[...] uma análise do mundo *in vitro* é insuficiente” (HISSA; MARQUEZ, 2005, p.16).

António Damásio questiona a concepção de *razão pura* da ciência moderna. Segundo ele, “[...] a razão não pode ser tão pura quanto a maioria de nós pensa que é ou desejaria que fosse, e [...] as emoções e os sentimentos podem não ser de todo uns intrusos no bastião da razão, podendo encontrar-se, pelo contrário, enredados nas suas teias” (DAMÁSIO, 1996, p. 12). Edgar Morin (2001, p. 56) acrescenta: “[...] qual é a originalidade da inteligência humana? É a sua relação fundamental com a afetividade, com a emoção.” Maria Ivanice de Andrade Viegas (2007) reafirma:

A Ciência não nos ensina a lidar com a emoção. Por isso, ficamos atônitos e nem sempre sabemos bem o que fazer com ela quando insiste em saltar para fora de nós em franco processo científico. Certo é, porém, que mesmo numa pesquisa científica, a emoção está ali. Escondida, mas atenta, a espreita. Esperando o momento certo de aflorar. E há momentos em que a gente só se emociona... E a despeito da própria Ciência, e até de nós mesmos, aquele momento para sempre vai nos acompanhar.

Como separar razão de emoção e raciocínio de sensibilidade? Como pensar sem sentir? Como o cientista conseguiria *livrar-se de si mesmo* para produzir um conhecimento objetivo? Em qual atitude esse cientista deve se basear para que apenas a razão prevaleça? Como isso é possível? Michael Löwy (2002, p. 43) responde a essas questões de forma irônica com a história do Barão de Münchhausen, que representa o cientista:

O Barão de Münchhausen estava em seu cavalo quando afundou em um pantanal. O cavalo foi afundando, foi afundando, o pântano já estava quase chegando à altura do ventre do cavalo e o Barão, desesperado, não sabia o que fazer, temendo morrer ali junto ao seu cavalo. Nesse momento, ele teve uma idéia genial, simples como o ovo de Colombo: ele pegou-se pelos próprios cabelos e foi puxando, puxando, até tirar a si mesmo e depois o cavalo, saindo ambos, de um salto do pantanal.

Mesmo um cientista bem treinado para seguir o método científico, produzindo sua pesquisa dentro dos muros da universidade não alcança a pretensa neutralidade. A analogia de Michael Löwy (2002) nos remete a impossibilidade da neutralidade na ciência e em qualquer outro saber. Ser racional e *nada mais* é negar o caráter do próprio saber, sempre construído

por interpretações humanas. Os sujeitos que produzem saberes são os seus fios condutores. A ciência parece querer transcender a natureza humana, ao separar a vida do conhecimento: quer ser divina? Nessa perspectiva, o quer seria a universidade? *O céu da divindade? Uma redoma dos cientistas-deuses?*

E por mais que possam dizer que as idéias de neutralidade e objetividade científicas — garantidas pela universidade — já são, de muito, criticadas e fragilizadas, sobram situações que demonstram as suas permanências e reverberações no cotidiano, sobretudo na própria universidade. Essa ideologia povoa estudos, pois baliza diversas concepções, sobretudo as dos mais conservadores. Podem parecer renovar a ciência, quando aparecem revestidas de uma *nova cara*, entretanto, fundamentam-se na mesma essência ideológica: *o novo já nasce velho*.

Pesquisas e saberes emergem de interpretações humanas. O termo *interpretação* insere outras conotações: Como pensar em uma *interpretação imparcial*? Os termos parecem chocar-se. Na ciência moderna não há lugar para a percepção, para a sensibilidade, para a intuição. O verbo é analisar. Entretanto, “não há ciência sem reflexão, sem julgamentos e escolhas, sem crítica” (HISSA, 2002, p. 124). António Damásio (1996, p. 12-13) registra: “[...] certos aspectos do processo da emoção e do sentimento são indispensáveis para a racionalidade.” O método científico é feito de escolhas humanas, que permeiam o cotidiano das pesquisas na universidade. As pesquisas são produzidas a partir de olhares humanos que guiam escolhas e vontades. Maria Ivanice de Andrade Viegas (2007, p. 35) registra as experiências e os sentimentos que vivenciou no seu caminho de pesquisa:

Há muitas coisas em uma pesquisa que jamais poderão ser transmitidas através de um texto. Entre as aspas de uma entrevista, jamais conseguiremos colocar o sussurro emocionado, o tom áspero e rude da voz, o ar de revolta ou de complacência. Podemos até falar a idade, mas jamais os sulcos profundos observados nos rostos de alguns ou até mesmo dos cabelos brancos e raleados de outros. Podemos dizer da pobreza, mas dificilmente das xícaras lascadas aonde nos foi oferecido um café.

Uma pesquisa feita nesses termos não costuma ser considerada científica. Há quem afirme: a ciência não estuda a sensibilidade ou a felicidade. Entretanto, é a felicidade que se deseja quantificar com a produção do já tão famoso e aceito Índice de Desenvolvimento Humano (IDH). A crítica é construída: “mas a Ciência Moderna nos ensina a tratar dados, não gente” (VIEGAS, 2007, p. 35). Nem se pergunta o que é felicidade, define-se: a felicidade vem da possibilidade de consumo. E quanto maior essa possibilidade, maior a felicidade, maior o IDH.

A universidade encobre contradições sociais modernas e, nesse processo, nega as suas próprias contradições. Viveria em harmonia nos seus interiores e nas relações que estabelece com o exterior? Esse contexto não permite reconhecer qualquer possibilidade de crise, quanto mais problematizá-la, criticá-la, muito menos transformá-la. Entretanto, a universidade — enquanto território-lugar — é produzida por sujeitos e suas práticas cotidianas modernas estão inseridas num âmbito de relações em que ideologias e condicionamentos se misturam ao que emerge como crítica e autocrítica, como resistência e alternativa, corroborando para a existência de contradições.

Na universidade, há quem imponha no tom mais alto da voz, ou no mais sutil *tom do poder* que vigia e pune, há quem pratique conservadorismo e há quem aceite o *status quo*, se acostume e se acomode, com o *olhar castrado* e condicionado ideologicamente. Há quem se deixa levar pela correnteza da hegemonia. Mas também há quem *grite a crítica*, quem se indigne diante das armadilhas ideológicas, há quem questione e *nade contra a correnteza*. Há quem coloque o lugar dos conservadores cientistas e caricaturáticos intelectuais em xeque. Também há quem sussurre e prefira se colocar em *cima do muro*, como se esse não fosse, também, um *lugar político*. Pode ser mais confortável, mas também carrega uma postura política: a omissão, uma espécie de *licença* para a reprodução do *status quo*.

As ideologias invadem a universidade, que também contribui para a elaboração delas. Todas as concepções e dicotomias que nascem da negação da modernidade com o passado passam a integrar estratégias ideológicas de legitimação da ciência moderna como única forma de conhecimento possível. O principal objetivo científico, produzido no seu próprio discurso ideológico, seria a produção de uma sociedade melhor, mais justa e igualitária, preocupada, portanto, com a justiça e com o desenvolvimento comum. “O método da ciência, afirmaria por sua vez Bacon, tende a fazer desaparecer as diferenças entre os homens e colocar as suas inteligências no mesmo nível” (ROSSI, 2001, p. 56). Entretanto, a ciência produz-se como *verdade* e, fundamentada na negação de outros saberes, passa a produzir hierarquias, diferenças de poder e possibilidades de explorações sociais.

A ciência moderna deixa de ser revolucionária e transgressora na sociedade medieval e passa a ser conservadora e produtora de ideologias para a manutenção do novo *status quo* moderno. A ciência, ao atingir o patamar de conhecimento estabelecido, acomoda-se nessa posição e passa a frear as possibilidades de mudanças. Desta forma, a universidade capturada pela modernidade consolida-se na prática de produção e reprodução dos paradigmas desse tempo, em um projeto de caráter conservador.

Ainda assim, há quem prefira pisar na *terra firme* proporcionada pela segurança epistemológica garantida pela universidade moderna (RIBEIRO, 2003). A universidade é o *colo materno* dos cientistas que escolhem o lugar confortável do *status quo*, que preferem a certeza da legitimação que a universidade pode atribuir aos seus estudos. Cristovam Buarque explicita essa prática: “O apego à crença no que sabiam, nos métodos que usavam e nos textos que ensinavam fez a universidade ter medo da aventura de descobrir um mundo novo: não quis correr o risco da incerteza de um mundo que contraria seus dogmas” (BUARQUE, 2000, p. 17).

Engessada em idéias conservadoras, a produção do conhecimento na universidade não consegue acompanhar as transformações sociais em sua complexidade, também por seu caráter elitista e carreirista: projeta-se a construção de carreiras e a formalidade do diploma para o centro. A universidade *convencional* continuará a produzir um conhecimento científico *convencional* e cientistas com a mesma forma de pensar.

Outra contraposição ao passado refere-se ao caráter hermético da prática de produção do saber pelos religiosos e poderosos da Idade Média. Apenas alguns poucos, sempre escolhidos a partir de pressupostos como o letramento, poderiam ter acesso a esse saber e a universidade de então (ROSSI, 2001). O discurso da ciência contrapõe-se a essa concepção política ao se definir como um conhecimento universal. “O segredo, para a ciência e no âmbito da ciência, tornou-se um desvalor” (ROSSI, 2001, p. 65). Há quem diga: há relações entre a universidade e a sociedade. Entretanto, como essas relações se realizam? É preciso ir além do discurso científico e questionar: que universalização é essa? As relações estabelecidas entre universidade e sociedade privilegiam a primeira, que se coloca como uma instância superior.

A universidade se concebe como um *castelo do conhecimento*, com muros *altíssimos* que a separam da sociedade que se realiza além de seus limites¹³. Os muros também estão nos interiores dos indivíduos que produzem e propagam dicotomias conceituais. Os muros nos cercam. Mesmo que não sejam de natureza física, os limites conceituais pretendem funcionar como muros, independentemente de materializações.

¹³ Cássio E Viana Hissa (2002, p. 19) desenvolve o conceito de limite: “O limite é o que se insinua entre dois ou mais mundos, buscando a sua divisão, procurando anunciar a diferença e a apartar o que não pode permanecer ligado. [...] Talvez o significado mais decisivo de limite seja o que imediatamente conduz à idéia de cerceamento da liberdade. Dessa forma, o limite é apresentado como obstáculo ao trânsito livre e, por isso mesmo, remete à idéia de liberdade. [...] o limite é reconhecido como o que se põe a vigiar o território e o domínio proibidos, como se nele houvesse vida autônoma e vocação de guarda”.

As técnicas e tecnologias produzidas cientificamente divulgam socialmente a ciência, pois a representam enquanto resultados de pesquisa. Os usos sociais e políticos costumam ser pré-estabelecidos economicamente. A produção tecnológica tem destino previamente definido e retorno financeiro garantido em suas incursões mercantilistas. A racionalidade científica se entrelaça à racionalidade econômica. “[...] a industrialização da produção, que transforma o conhecimento científico em tecnologia” (BERMAN, 2007, p.25). Essa é uma das formas que a universidade se relaciona com a sociedade. A ciência serve, portanto, à reprodução ampliada do capital, tal como observa Boaventura de Sousa Santos (2003, p. 14-15) “[...] um estudo econômico pode ser utilizado por uma empresa para melhorar a sua atuação, ou seja, para se afirmar e fortalecer enquanto sujeito social.”

A ciência passa a ser acessível, portanto, a partir da sua divulgação e propagação social, que na contemporaneidade, tem uma grande participação da mídia e da escola — capturadas pela modernidade e transformadas em instrumentos ideológicos. Uma divulgação pronta e acabada dos resultados de pesquisas produzidas nas instituições acadêmicas e, portanto, portadoras de *verdades absolutas*. Uma divulgação que produz a impressão generalizada de que: a ciência é sempre bem-sucedida e deve ser aceita e reproduzida. Cria-se a imagem da dependência da sociedade em relação à universidade.

A universidade encaminha seu conhecimento quantificado para a sociedade, que o absorve, muitas vezes, sem crítica, pela imagem de hegemonia do conhecimento científico criada pela própria universidade. A ciência imobiliza com suas *verdades eternas e absolutas* e a universidade moderna continua a carregar a natureza hermética que a precede, mesmo seu discurso contradizendo essa prática política. Dessa forma, toda a ideologia da quantificação produz permanências. A despeito de toda a crítica já realizada sobre essa problemática, “[...] ainda temos um pensamento de causalidade mecânica” (RIBEIRO, 2003, p. 24). São *armadilhas* conceituais modernas que habitam as idéias e concepções dos sujeitos na contemporaneidade.

A fratura conceitual entre universidade e sociedade também se justifica pelo afastamento entre sujeito e objeto. A universidade não poderia, sob referenciais modernos, estar no mesmo nível da sociedade, pois não seria capaz de produzir ciência, já que não se separaria do seu objeto de estudo. A universidade teria permissão para se relacionar com a sociedade nesse âmbito: para descobrir a *realidade* fora dos seus muros, observando-a superiormente, à distância, com o olhar científico. A ciência descobriria as *realidades sociais* e, posteriormente, as divulgaria para a própria sociedade que estudou. Dito de outra maneira, a universidade demonstraria cientificamente *o que é a sociedade* para a própria sociedade.

Nessa demonstração, não cabe o diálogo entre universidade e sociedade, entre ciência e outros saberes.

O não reconhecimento de outros saberes pela ciência implicou na atribuição de uma denominação aos saberes tradicionais e a todos aqueles que não são científicos, mesmo que produzidos no âmbito da modernidade: *sensu comum*. O termo segrega, limita e desqualifica os saberes que não seguem os padrões e os métodos científicos e, portanto, não são confiáveis; menos do que isso, não são conhecimento, são saberes não científicos, *sensu comum*. “A ciência moderna construiu-se contra o *sensu comum*, que considerou superficial, ilusório e falso” (SANTOS, B., 2004, p. 88). Segundo Renato Janine Ribeiro (2003, p. 20), “[...] o *sensu comum* está muito marcado por sua depreciação filosófica. É um termo ao qual a teoria do conhecimento, desde pelo menos Descartes, conferiu uma posição subalterna: é aquilo que se critica.”

A ciência moderna constitui-se, assim, na ausência crônica dos saberes locais, a despeito do fato de que “[...] não há elementos que ocorram em toda investigação científica e estejam ausentes em outros lugares” (FEYERABEND, 2007, p. 19). Lugares não científicos, ou seja, lugares nos exteriores da universidade. Jean-François Lyotard (1986, p. 49) revela o método científico de desvalorização de outros saberes: “O cientista interroga-se sobre a validade dos enunciados narrativos e constata que eles não são nunca submetidos à argumentação e à prova.” É nessa constatação que o cientista se apóia para julgar e deslegitimar os saberes locais: “Ele os classifica conforme outra mentalidade: selvagem, primitivo, subdesenvolvido, atrasado, alienado, feito de opiniões, de costumes, de autoridade, de preconceitos, de ignorância, de ideologias” (LYOTARD, 1986, p. 49).

Outra relação entre a ciência e os saberes locais, ou seja, entre a universidade e a sociedade, ganha relevo: a ciência apropria-se dos saberes locais, institucionaliza-se através de pesquisas nas universidades, e, portanto, submete-os a métodos científicos, deslegitimando a maneira como foram produzidos. Saberes locais são capturados por teias científicas. Tal apropriação costuma ter um objetivo, que rege a sociedade moderna: o lucro. Essa prática pode ser ilustrada pela apropriação através da biopirataria. Vandana Shiva (2005, p. 323) conceitua essa prática: “A biopirataria é o processo de patentear a biodiversidade, frações dela e produtos que delas derivam, com base em conhecimentos indígenas.” Essa *captura* desvaloriza ainda mais os saberes locais, porque não o reconhecem. Os saberes locais ganham um caráter de cientificidade. Nesse processo, não há diálogo, o contato é empreendido para a apropriação: “se a biopirataria for desafiada e impedida, as sociedades do Terceiro Mundo terão de comprar, a custos elevados, as suas sementes e os seus medicamentos aos

concessionários globais da biotecnologia e da indústria farmacêutica” (SHIVA, 2005, p. 324). Os saberes locais são impelidos ao mercado e os próprios sujeitos que os produziram passam a ser seus consumidores.

Outro caminho trilhado pela ciência moderna é a sua fragmentação. A divisão acadêmica do trabalho é corporificada na universidade. Divide-se a ciência em disciplinas, recorta-se a *realidade* em objetos de estudo. Trata-se da análise que vai fragmentando e recortando, mensurando e quantificando tudo o que *encontra pela frente*. As disciplinas parecem *lotear* a realidade e ocupar esses lotes por elas estabelecidos. Os *lotes* são separados por *muros* que exprimem os limites conceituais definidos pelos objetos e métodos de estudo de cada disciplina. A ciência moderna criou limites dentro de si, e passou a se expressar através de disciplinas. Disciplina: fragmento de conhecimento científico, especializado em exaurir o seu objeto de estudo recolhido do mundo.

A disciplinarização do conhecimento absorve a *linha abissal* entre *natureza e sociedade* (SANTOS, B., 2007). Oposição conceitual também representada como *cultura e natureza* ou ainda *homem e ambiente*. Dividem-se as disciplinas em ciências naturais e ciências sociais, que se projetam em territórios na universidade. Essa fragmentação indica os objetos de estudo: as ciências naturais estudam a natureza e as ciências sociais pesquisam sobre a sociedade. Essa separação alicerça a concepção mercantilista de natureza, transformada em recurso natural, elemento exterior ao homem, a ser dominado e explorado para que, assim, se produzam lucros e se realizem diferentes ciclos do capital.

A superação da distinção entre ciências sociais e naturais passa pelo processo de desaprender os conceitos modernos de natureza e sociedade e produzir novas concepções. “A superação da dicotomia ciências naturais/ciências sociais tende assim a revalorizar os estudos humanísticos. Mas essa revalorização não ocorrerá sem que as humanidades sejam, elas também, profundamente transformadas” (SANTOS, B., 2004, p. 70).

As disciplinas são hermeticamente lacradas e seus limites são projetados na universidade. A estrutura da universidade moderna segue a lógica disciplinar. Os limites disciplinares materializam-se nos departamentos que se localizam em diferentes prédios e laboratórios. Os cientistas se guardam em *lugares físicos e conceituais* dentro das universidades. Os sujeitos não circulam e as disciplinas não dialogam, o cotidiano acadêmico é setorizado: “[...] o distanciamento e a estranheza do discurso científico se reproduz no próprio interior da comunidade científica” (SANTOS, B., 2003, p. 13). O termo *comunidade* utilizada por Boaventura de Sousa Santos (2003) também merece questionamentos: como falar em comunidade onde imperam limites e onde há escassez de diálogos?

Os objetos de estudos representam a *realidade* desfeita em pedaços, que limitam as interpretações. O caráter integrado do mundo e a sua complexidade antecipam os insucessos da ciência moderna traçados pela compartimentação do saber. Os processos humanos desintegram-se? “O homem tem muitas dimensões e tudo o que desloca esse complexo é mutilante” (MORIN, 2003, p.131). Edgar Morin (2003) considera a superespecialização uma forma inconveniente de enclausuramento dos saberes. Complementa-se: o enclausuramento das disciplinas científicas manifesta-se no enclausuramento dos cientistas. A ausência de comunicação entre os cientistas de diferentes disciplinas é a condição do enclausuramento dos saberes, falada por Edgar Morin (2003). Renato Janine Ribeiro (2003, p. 65) também percebe esse processo: “[...] as comunicações internas no mundo acadêmico também são ruins. Fala-se pouco, trocam-se poucas idéias.” Ciência e universidade produzem fraturas que implicam em afastamentos tanto da universidade com a sociedade, quanto no próprio interior do lugar da ciência moderna. O *monólogo científico* impera, cada um em seu território disciplinar. As fronteiras são projetadas para serem respeitadas enquanto limites e, assim, qualquer intercâmbio é visto como *invasão de propriedade*.

Os limites interdisciplinares da ciência moderna são projetados, também, em limites para a formação dos sujeitos na universidade. Acredita-se e investe-se no treinamento especializado. Até mesmo “[...] as revistas especializadas concorrem para fortalecer as fronteiras” (RIBEIRO, 2003, p. 63). Cristovam Buarque (2000, p. 14) também produz críticas: “[...] o excesso de especialização e a função utilitária da atividade acadêmica reduziram o apelo à aventura.” Segundo o autor, a especialização sufoca as aventuras da produção de conhecimento que deveriam ser estimuladas na universidade.

Os sujeitos produzem conhecimentos enquanto produzem a si mesmos. Dessa forma, a ciência e a universidade estão impregnadas de subjetividades. “Toda criação é autoral, mesmo que seja uma autoria coletiva; ela imprime, na sua significação, o olhar do sujeito que a enuncia” (HISSA; MARQUEZ, 2005, p. 17). Se os sujeitos são formados pelos fragmentos disciplinares e, em sua maioria, tendem a reproduzir essa ordem, assim também será o conhecimento que criam, assim também será a universidade. Uma formação que nega a complexidade, que produz um olhar fragmentado e fragmentador.

Para Cristovam Buarque (2000), a permanência do conservadorismo é um caminho para a destruição da própria universidade, ou seja, para a sua autodestruição. A universidade sofre com esse aprisionamento e, ao mesmo tempo, ela propaga essa paralisia, a despeito desse sofrimento, da crise da modernidade e dos debates já históricos acerca da interdisciplinaridade e transdisciplinaridade.

Um conservadorismo que povoa as práticas sociais da universidade é a exigência da atividade burocratizante. A burocracia sufoca o novo e não permite a emergência de práticas que impulsionem a redefinição da universidade.

Há um totalitarismo na vida cotidiana, que inclui o trabalho intelectual [...] E a universidade é um exemplo formidável desse totalitarismo. Todos os dias somos solicitados a cumprir os regulamentos, as normas... Mas é exatamente a norma que se opõe ao trabalho intelectual. Sem contar que rompe com a liberdade de o professor decidir o que é mais conveniente ao seu magistério (SANTOS, M., 2000, p. 11).

Complementarmente ao pensamento de Milton Santos (2000), os sujeitos que produzem a universidade também estimulam a burocracia e as normas, pois sempre lidaram com os regulamentos e acabam por considerá-los relevantes. Há quem diga que elas são essenciais. Os sujeitos empurrados em direção à burocracia também a reproduz, como se ela fosse uma prática natural, como se ela fosse um dogma. Ao mesmo tempo, existe o temor de sujeitos em enveredar-se em novos projetos. A ciência atormenta-se com a possibilidade do diferente e do inédito, que são hostilizados pela universidade. Cria-se um apego às teorias já sistematizadas, aceitas acriticamente. Cássio E. Viana Hissa ensina-nos

[...] que *pesquisa não é burocracia*; que *pesquisa é rotina de pesquisa*; que *pesquisa não é apenas pesquisa financiada* cujo financiamento se submete ao mérito definido, quase sempre, por critérios dos quais se ausenta a própria idéia de mérito; que *relatório de pesquisa não é pesquisa*. (HISSA, 2009, p. 5)

A universidade não é feita apenas do reflexo dos movimentos da sociedade. Mais do que isso, *a universidade é a sociedade*, mesmo a primeira negando a sua essência social no seu discurso. A sociedade moderna que segrega e separa, que privilegia e hierarquiza, está nos interiores da universidade. A suposta superioridade da ciência e da universidade — forjada pela própria ciência no âmbito da universidade — como se elas não fossem partes integrantes da sociedade, já é desfeita: “[...] todo conhecimento científico é socialmente construído” (SANTOS B., 2004, p. 9). Edgar Morin (2003, p. 8) chama a atenção para os contextos: “A ciência é igualmente complexa porque é inseparável de seu contexto histórico e social”. Ao perpassar por qualquer produção científica é possível perceber seus contextos históricos e socioespaciais.

A universidade marginaliza o seu próprio caráter social, como se não fosse um lugar e não tivesse um *lugar* na história social. Dito de outra forma: a ciência é produto do

pensamento humano. O pensamento passa por sentimentos que habitam a alma humana, e, assim, é sempre histórico, falível, mortal, sempre aberto à superação.

A crítica à universidade é, portanto, uma crítica à sociedade que se inspira na ciência moderna. O desejo de transformar a universidade está inserido, portanto, no anseio por transformações sociais. Diante disso, qual seria o lugar da universidade em uma possível sociedade reinventada? Qual seria o papel da universidade na construção dessa nova sociedade? Não há de ser uma prática social pretensiosa de quem deseja mudar o mundo à distância do mundo. Não há de ser um lidar arrogante de quem produz o conhecimento e o aplica na sociedade para alcançar uma suposta transformação. Boaventura de Sousa Santos (2006) encaminha um novo nome para a imagem de uma universidade reinventada: Universidade Popular dos Movimentos Sociais. “A designação ‘universidade popular’ foi usada [...] para transmitir a idéia de que, depois de um século de educação superior elitista, uma universidade popular é necessariamente uma contra-universidade” (SANTOS, B., 2006, p. 168).

III

SOBRE O LUGAR

3.1. Lugares: breves notas de introdução

Na paisagem familiar / Meu chão, meu poste, meu muro / Meu telhado e
minha nuvem / Tudo bem no seu lugar.

As palavras de Mário Quintana endereçam o leitor às idéias de identidade e de pertencimento construídos na relação entre sujeito e espaço.¹⁴ O sujeito identifica-se com o espaço, e, por isso, a *paisagem lhe é familiar*, ou seja, trata-se de uma paisagem habitual, *que já é mais do que conhecida por ele*. A idéia de identidade e de pertencimento está presente nos pronomes possessivos que antecipam os nomes dos elementos: *meu* e *minha*. Entretanto, se o espaço é do sujeito, o sujeito também é do espaço.

A reflexão sobre o conceito de lugar leva-nos, necessariamente, ao de espaço, e, por isso, lugar é concebido como uma categoria de análise socioespacial. “Do espaço, podem-se derivar todas as demais categorias [socioespaciais]: a paisagem, o lugar, o território, a região, que também devem ser concebidos intrinsecamente ligados, numa relação de interseção” (MELO, 2006, p. 57-58). Os conceitos referentes às categorias socioespaciais atravessam-se,

¹⁴ Neste capítulo, a reflexão teórica refere-se ao conceito de lugar. Entretanto, como nos mostra Mário Quintana — ao expressar os encontros conceituais entre paisagem, espaço, lugar e sujeito —, tal reflexão encaminha-nos para outros conceitos, que, numa dinâmica de interseção, são fundamentais para a compreensão do lugar.

são híbridos, pois toda categoria é *metacategoria*, é *metaconceito* (HISSA, 2001). Adriana Melo (2006, p. 58) revela esse caráter transversal: “Todos os lugares têm a sua paisagem, referem-se a determinados territórios e estão inseridos em regiões”. Nesse contexto, o *espaço* é considerado um *conceito matriz*, ou seja, é a partir do espaço que se definem as categorias socioespaciais, que, ao mesmo tempo, dão sustentação ao próprio conceito de espaço. Em outras palavras, as categorias são, de alguma maneira, desdobramentos do objeto de estudo (HISSA, 2001). Desse modo, estudar o lugar é uma forma de estudar o espaço. São os sujeitos que significam as categorias: “[...] as categorias [...] são um instrumento construído pelo sujeito que se põe em contato com o mundo sob observação” (HISSA, 2001, p. 52). As categorias são mediações entre os sujeitos e o mundo.

Para se pensar sobre as relações entre espaço e lugar, destaca-se uma passagem de Cássio E. Viana Hissa (2008c, p. 173), que afirma: “o espaço não é neutro: isso significa que o espaço é feito de heranças, de escolhas, de testamentos, de valores, de éticas prenes de cultura.” O autor chama a atenção para os significados sociais do espaço e nega a possibilidade de se pensar qualquer neutralidade, tal como deseja o paradigma positivista, quando se trata da problemática espacial. Cássio E. Viana Hissa (2008c, p. 173) continua: “[...] o espaço [...] influencia a decisão dos atores sociais e, muitas vezes, condiciona, com precisão, os caminhos a serem percorridos pelas sociedades, pelos grupos, pelas comunidades, pelos *sujeitos da vida*.” Essa afirmação sublinha a participação do espaço na produção social da vida. Milton Santos (2002a, p. 126) também valoriza o espaço: “[...] o espaço não é apenas um receptáculo da história, mas condição de sua realização qualificada.” O espaço não se reduz a um simples *palco* para as relações sociais, como se fosse algo vazio de influência na sociedade, uma espécie de *pano de fundo*, um *cenário*; pelo contrário, trata-se de uma dimensão capaz de *definir caminhos* da vida social.

A partir dessas interpretações é desejável pensar a produção do espaço — e o próprio espaço — como um processo social. O espaço não é somente uma superfície. “O espaço é formado por objetos; mas não são os objetos que determinam os objetos” (SANTOS, M., 2002a, p. 40): o que define os objetos são as ações produzidas por sujeitos. Como afirma Milton Santos (2002a, p. 63), *espaço* e *sociedade* formam um par dialético, sendo o espaço um “[...] conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e de sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como um quadro único no qual a história se dá.” Edward Soja (1993, p. 89) cita uma passagem em que Manuel Castells¹⁵

¹⁵ CASTELLS, Manuel. *The city and the Grass roots*. Los Angeles: University of California Press, 1983. p. 4.

ratifica que toda prática social é, também, espacial: “[...] o espaço não é um ‘reflexo da sociedade’, ele é a sociedade. [...] Portanto, as formas espaciais, pelo menos em nosso planeta, não de ser produzidas, como o são todos os objetos, pela ação humana.” Cada significado social do espaço e cada significado espacial da sociedade que se entrelaçam e formam um só *corpo teórico* — socioespacial — são de caráter humano. As hierarquias políticas, econômicas, sociais também são espaciais. Todo movimento da sociedade produz espaço e, no espaço, encontra os modos de sua reprodução.

Refletir sobre espaço, lugar e, também, ambiente é refletir sobre os homens, sobre os sujeitos, as sociedades. Ao mesmo tempo, pensar os homens remete aos lugares e, aqui, tal anotação é o que movimenta a reflexão: os significados individuais e coletivos são construídos através das relações sociais realizadas nos lugares, no desenrolar do cotidiano de homens que habitam e experimentam os lugares em todas as dimensões humanas; homens que são capazes de interpretar o mundo, de criar perguntas e respostas, de produzir reflexões e agir, tudo a partir da vivência nos lugares. O que são os lugares, senão nós mesmos?

Nos lugares desenvolvem-se as relações interpessoais que são fontes para a produção de identidades. A “[...] identidade manifesta-se através da afetividade que surge da relação entre pessoas convivendo em um mesmo espaço” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 13). A relação interpessoal é mediada pelo espaço. Ao mesmo tempo em que os lugares são produtos humanos, esse espaço da vivência cotidiana também é fonte para as significações que os homens produzem acerca de si mesmos e do mundo. Dito de outra forma, o homem encaminha sentido social aos lugares a partir da sua relação com o espaço — num universo de experiências cotidianas —, e os lugares influenciam nesse sentido social criado pelo homem, num movimento de significação de mão dupla. “[...] não há como negligenciar a importância dos próprios lugares como elementos simbólicos e mediadores na construção de identidades” (MELO, 2006, p. 60).

Cássio E. Viana Hissa (2008a, p. 264) conceitua *sujeito e ambiente*, explicitando os entrelaçamentos entre eles: “Como se nos visse com olhos de espelho, o ambiente é feito dos olhos do homem. Compreendendo-se o *ambiente* como *os olhos do sujeito que o vê*, ele é o *outro* que *carrego no meu interior*.” Lugares e sujeitos só existem em processos de interação: *eu-lugar, eu-mundo, eu-ambiente, eu-espaço*. Os lugares são feitos de homens e de cotidianos sociais, e os homens são feitos de lugares. Sujeitos e lugares são, ao mesmo tempo, significantes e significados um para o outro. Um transforma-se no outro, continuamente, através do viver cotidiano. Nas práticas sociais cotidianas os sujeitos produzem o espaço ao mesmo tempo em que produzem a si mesmos. Os homens “[...] inscrevem-se no espaço

porque também o trazem dentro de si” (VIEGAS, 2007, p. 23). O sujeito é uma expressão dos lugares que vivencia cotidianamente, contradizendo-os ou admitindo-os, ou, ainda, contradizendo-os e admitindo-os dialeticamente. Os sentidos de lugar são subjetivos, assim como os sentidos do *eu*.

Há determinados reducionismos conceituais quando se trata de abordar o conceito de lugar. Tradicionalmente, é comum o tratamento dos temas qualificados como *geográficos* através da idéia de *escala geométrica*. Território, região e lugar são, muitas vezes, conceitos fixados, respectivamente, à escala nacional, à regional e à local. Entretanto, por mais que possam ter a escala cartográfica como referência, esses conceitos não se reduzem ao *tamanho geométrico* presente na idéia de escala. Onde estariam o começo e o final de um lugar? Qual seriam sua extensão física e área? Lugar constitui uma espacialidade móvel, cujo movimento é definido pelas experiências dos sujeitos no cotidiano: “em vez de pensar os lugares como áreas com fronteiras ao redor, pode-se imaginá-los como momentos articulados em redes de relações e entendimentos sociais” (MASSEY, 2002, p.184). O lugar é definido, assim, por escalas sociais.

O conceito de lugar escapa dos mapeamentos convencionais produzidos pela cartografia cartesiana — devido à escala geométrica *não dar conta* do conceito de lugar — mas também da concepção científica de mapa: uma representação da materialidade físico-biológica expressa na superfície terrestre. Esses mapas representam a superfície terrestre vista de cima, de forma vertical, numa visão longínqua, afastada. A representação espacial impressa nos mapas sugere um distanciamento entre os sujeitos — o que produziu o mapa e o objeto. Como conceituar o lugar distanciado dos sujeitos que o observam e vivenciam-no? Além disso, também não é possível encerrar a idéia de lugar na localização feita por *coordenadas geográficas*. Essa definição seria empobrecedora, pois está ligada à idéia de espaço enquanto algo inerte, sem vida, sem participação nos processos sociais, *lugar como um ponto no mapa e nada mais*, como algo fixo, sem movimento, sem dinamismo. A “[...] vida na cidade é efervescente. Não há como representá-la de uma única forma, diante de infinitas possibilidades de representação” (HISSA; MELO, 2008, p. 294) é uma frase que bem contesta tal redução do lugar à representação cartográfica. Amplia-se, então, essa reflexão para os lugares, estejam eles nas cidades ou não.

É importante afirmar que “a geometria do espaço está no espaço, mas não é o espaço” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 11). Ou seja, negar o enquadramento do lugar na cartografia cartesiana e na escala geométrica não significa negar a materialidade do espaço: “Não há espaço — e tampouco lugares — na ausência de objetos aparentemente fixos, de

fluxos e, portanto, de movimentos” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 10). Objetos, fixos ou formas que compõem o espaço — tal como os denomina Milton Santos (1997, 2002a) e retomam-nos Cássio Eduardo Viana Hissa e Rosana Rios Corgosinho (2006) — são partes integrantes dos lugares. Incorpora-se, dessa forma, o conceito de paisagem à discussão acerca dos lugares. O conceito de paisagem remete à fisionomia do espaço. O espaço não é só a materialidade, mas é *também* a materialidade, é também feito de *corpo físico*. “As grafias dos lugares são cunhadas pela sua história, transcrita para o seu espaço e, também, para a sua superfície visível” (HISSA; MELO, 2008, p. 299). Nesse contexto, o conceito de lugar e o de paisagem atravessam-se: *lugar-paisagem*. Milton Santos (2002a, p.102) sublinha esse atravessamento, em outras palavras: “a cada evento, a forma se recria. Assim, a forma-conteúdo não pode ser considerada apenas como forma, nem apenas como conteúdo”. O lugar contém uma história acumulada, também expressa na sua paisagem, que é uma das fontes para a sua especificidade.

O entrelaçamento entre *lugar e paisagem* realiza-se no *encontro do corpo dos homens com o corpo do espaço*. O lugar é definido pela presença do *corpo dos homens na rua*. Ana Fani Carlos (1996, p. 20) sublinha esse encontro: “É através de seu corpo, de seus sentidos que ele [o homem] constrói e se apropria do espaço e do mundo. O lugar é a porção do espaço apropriável para a vida — apropriada através do corpo, dos sentidos, dos passos de seus moradores —, é o bairro, é a praça, é a rua.” Nessa perspectiva, também, “[...] o corpo é o suporte de todas as mensagens gestuais que articulam essa conformidade: é um quadro-negro onde se escrevem — e portanto se fazem legíveis” (MAYOL, 2008, p. 48). Trata-se da atitude corporal traduzida em sinais e símbolos escondidos e escancarados, velados e revelados. “A escala do corpo desvela a dimensão subjetiva da experiência geográfica” (MARQUEZ, 2008, p. 39). O *corpo do espaço* integra-se às experiências do *corpo do homem* e cria a dimensão subjetiva que compõe a memória dos sujeitos: “O corpo é [...] uma *memória sábia* que registra os sinais do reconhecimento: ele manifesta [...] um saber-fazer que sinaliza a apropriação do espaço” (MAYOL, 2008, p. 55). Essa apropriação do espaço é o movimento de interligação entre a história individual do sujeito e a história coletiva. No “[...] corpo [...] se coloca a possibilidade de transbordamento, de desfiguração das fronteiras entre o individual e o social” (DIÓGENES, 2003, p. 189). É nos lugares que os sujeitos, através de seus corpos, fazem parte da história coletiva.

Viver o lugar cotidianamente é experimentar e significar o espaço também em sua materialidade. “A paisagem não é um dado físico objetivo, *fora do eu*” (MELO, 2006, p. 61, grifo da autora). Desse modo, o *corpo do espaço* — sua fisionomia, a paisagem — está no

interior dos sujeitos. Assim como o lugar, a paisagem é conceituada pelos sujeitos e, assim, carregada de subjetividade: *lugar-paisagem*. “Trata-se, portanto, de um quadro dinâmico que se constrói a partir do olhar de um observador sobre um ponto qualquer do espaço em um determinado momento” (MELO, 2006, p. 61).

O *corpo do espaço* só existe enquanto conteúdo social, enquanto materialização dos movimentos e ações sociais, enquanto significado humano. “Os *objetos* são resultado das interferências e realizações materiais do homem e da sociedade na natureza, ou seja, do trabalho, a partir do desenvolvimento da técnica” (MELO, 2006, p. 57). Não existe um objeto descontextualizado da dinâmica social e histórica; ele é sempre *forma-conteúdo*. Milton Santos (2002a, p. 107) afirma: “A paisagem é história congelada, mas participa da história viva”. Como *história congelada*, a paisagem é a fisionomia do espaço, é o que está fixo. Entretanto, essa materialidade, produzida socialmente em um determinado momento, está sempre em processo de transformação. Mais do que isso, a paisagem participa da sua própria transformação, pois está integrada à história viva. São os movimentos, os processos sociais, denominados fluxos ou ações, que produzem os fixos. É nesse sentido que Cássio E. Viana Hissa e Rosana Corgosinho (2006) afirmam que os objetos são *aparentemente* fixos.

Os fluxos materializam-se em fixos. “O espaço dos lugares é feito de superfícies comunicantes, moventes, atravessadas pela própria dinâmica da história da vida dos homens” (HISSA; MELO, 2008, p. 299). Nessa perspectiva, os fixos passam a ser parte integrante dos fluxos e, assim, também influenciam nos movimentos sociais, que novamente se projetam em fixos e assim por diante. Em outras palavras, os objetos são produtos das dinâmicas sociais e também produzem suas influências sobre essas dinâmicas. Tais influências ocorrem porque os objetos possuem conteúdos, não são vazios de significados sociais, não são meros objetos. Assim, a dimensão física dos lugares — a paisagem — é considerada enquanto mediadora dos fluxos, enquanto integrante dos movimentos cotidianos e não, tomada separadamente.

Além de remeter ao espaço, a reflexão acerca dos significados da palavra *lugar* endereça à idéia de tempo. O espaço envolve o tempo (LEFEBVRE, 2008). “Sobre o caráter dos lugares, pode-se dizer que são espaços afetivamente vivenciados ou compartilhados num tempo específico” (MELO, 2006, p. 15). Esse *tempo específico* citado por Adriana Melo é o tempo do cotidiano. Dessa forma, o lugar não pode ser concebido sem a idéia de cotidiano, assim como o cotidiano não pode ser concebido sem a idéia de lugar. “A vida nos lugares é feita de cotidianos” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 16). O cotidiano realiza-se na espacialidade do lugar: “A história do cotidiano não tem sentido quando separada do cenário em que se desenrola” (MARTINS, 2002, p. 19). O cotidiano, vivido em intensidade e

profundidade, produz uma rede de relações sociais inscritas nos lugares. Por isso, viver o cotidiano é viver o lugar.

Para Milton Santos (2002b), o cotidiano é a categoria da existência. Agnes Heller (2000, p. 17) também afirma esta idéia: “A vida cotidiana é a vida de todo homem. Todos a vivem, sem nenhuma exceção”. Nessa vivência produzimos percepções. “No cotidiano construímos a nossa existência como percepção da nossa humanidade” (ROCHA JÚNIOR, 2006, p. 20). Maria Ivanice Viegas (2007, p. 42) também conceitua o cotidiano: “[...] o cotidiano se impõe num primeiro momento como temporalidade, pois representa recortes dos ritmos, daquilo que marca a vida e, nesse sentido, pode ser considerado como amplitude da vida social”. Em outras palavras, para cada sujeito o cotidiano é vivido pelas referências produzidas pelo *aqui do corpo* e pelo *momento do agora*, numa vivência momentânea. A temporalidade do cotidiano é o dia-a-dia, feito de instantes vividos. “O cotidiano é aquilo que nos é dado cada dia [...]. Todo dia, pela manhã, aquilo que assumimos, ao despertar, é o peso da vida, a dificuldade de viver, ou de viver nesta ou noutra condição, com esta fadiga, com este desejo” (CERTEAU, 2007, p. 31). No cotidiano, há o viver que se expressa no conviver e no sobreviver.

Agnes Heller (2000) qualifica o cotidiano como heterogêneo, posto que este abrange uma ampla diversidade de experiências individuais e coletivas. Doreen Massey (2002, p. 183) concorda com Agnes Heller, qualificando também os lugares como heterogêneos: “Se se reconhece que as pessoas têm identidades múltiplas, pode-se dizer a mesma coisa dos lugares. Ademais, essas identidades múltiplas podem ser uma fonte de riqueza ou de conflito, ou de ambas.” Assim, “os lugares são produtos da existência – feita de homens, do seu trabalho, da sua arte e dos significados que encaminham a cada objeto, a cada ser, a cada movimento” (HISSA; MELO, 2008, p. 299). Na leitura de Michel de Certeau (2007), há diversas maneiras de se freqüentar um lugar e, portanto, diversas maneiras de significá-lo. Os cotidianos são plurais, pois carregam a diversidade inerente à existência humana e definem uma multiplicidade de significados para os lugares.

Milton Santos (2002a, p. 339) acrescenta idéias para a reflexão acerca do lugar entrelaçado ao conceito de cotidiano: “A ordem local funda a escala do cotidiano, e seus parâmetros são a co-presença, a vizinhança, a intimidade, a emoção, a cooperação e a socialização com base na contigüidade”. Nesses processos de socialização, emergem a personalidade, os comportamentos, a vida privada, os traços identitários, as visões de mundo, os gostos, as sensibilidades, as crenças, os hábitos, as relações interpessoais que envolvem as relações de gênero, de etnia, de formas de poder. “Vive-se nos lugares, onde as decisões são

tomadas, onde as escolhas são feitas, onde são construídas as esperanças e as frustrações” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 20). *Lugar* constitui, assim, a dimensão espacial onde se experimenta o dia-a-dia. O lugar é *cada esquina da vida*, “[...] uma cidade, uma praça, uma rua, uma esquina, uma fazenda, um rio, um bar à beira da estrada, onde se encontram grupos sociais específicos ou, simplesmente, onde alguém encontra parte da sua história presente e passada, memória dos acontecimentos ali vivenciados” (MELO, 2006, p. 15).

Os lugares estão repletos de significados e representações simbólicas produzidos no cotidiano presente e passado, embriões do cotidiano futuro. O cotidiano é a vida e, ao mesmo tempo, a preparação da vida que virá adiante: o futuro também é construído cotidianamente. Os lugares expressam as rotinas, os ritmos, as trivialidades do dia-a-dia, a vida corriqueira e ordinária, o comum, o habitual, o costumeiro. O lugar é feito de “[...] cotidiano, em seu burburinho incessante, sua prosa mundana” (GUIMARÃES, 2006, p. 14). Nos lugares são construídas as trajetórias de vida; é neles que os sujeitos se comunicam, reúnem-se, manifestam suas necessidades, criam suas identidades, trabalham, ou seja, produzem seu cotidiano em um movimento de construção e materialização da vida. Como sublinha Maria Ivanice Viegas (2007, p. 23), “por terem os sujeitos capacidade de interferir, de transformar e de interagir com o espaço são capazes de cunhar nele suas marcas e ali fixar suas estacas por meio de relações sociais”. O cotidiano é a arte de *saber-fazer* a vida, é a arte do viver, que inclui o experimentar os lugares.

O lugar inscreve-se na história do sujeito como a marca de uma pertença. O cotidiano é marcado por relações de pertencimento e de identidade. Assim, os lugares são “[...] uma porção do espaço em que os homens se reconhecem. Reconhecem a sua história, o seu ambiente, o seu universo de relações, experiências, lembranças, desejos, conflitos, vivências” (MELO, 2006, p. 65-66). Nos lugares reconhecem-se o *eu*, o *outro* e o *mundo* — o *outro* e o *mundo* reconhecidos também como partes fundadoras do *eu*. Nessa perspectiva, os lugares fundamentam as identidades individuais e coletivas. Ao mesmo tempo, essas identidades projetam significados que também conferem identidades aos lugares. “O espaço é construído através das várias representações que a ação e o imaginário dos homens vão estabelecendo ao longo do tempo” (MELO, 2006, p. 19). A ação e o imaginário alimentam-se das vivências cotidianas realizadas nos lugares.

Nos lugares as experiências de tempo e espaço são vitais e realizam-se a cada instante, a cada passo, a cada momento, independentemente do ritmo. Relações, solidões, encontros, desencontros, diálogos, conflitos, acordos, desacordos são produzidos e definem a coletividade social e a personalidade individual em uma teia complexa de significações. Os

lugares são “onde se criam vínculos de familiaridade, vizinhança, amizade, amor, e se realizam também conflitos e lutas. Onde se projetam os sonhos e os desejos” (MELO, 2006, p. 66). Os lugares também são feitos de sentimentos que povoam as experiências cotidianas, que se referem às identidades tecidas nas relações interpessoais que se desenvolvem no espaço. Tais relações realizam-se na presença de sentimentos. São sentimentos cotidianos que irrigam as identidades sociais e o *saber-fazer* a vida. Lugares são definidos por práticas simbólicas que se realizam pelo próprio movimento de *se estar nos lugares*, de se ocuparem seus espaços, de se traçarem itinerários, de se criarem trajetórias de vida, num processo de pertencer e identificar-se.

O cotidiano é a substância para a história coletiva: “[...] a historicidade da vida humana [está] nos acontecimentos do cotidiano” (ROCHA JÚNIOR, 2006, p.21). Agnes Heller (2000, p. 20) resume: “a vida cotidiana não está ‘fora’ da história, mas no ‘centro’ do acontecer histórico: é a verdadeira essência da substância social”. Os sujeitos realizam o dia-a-dia na coletividade social ao mesmo tempo em que a história coletiva fundamenta-se no cotidiano experimentado nos lugares. A história coletiva não é um simples *pano de fundo* para os acontecimentos cotidianos. Nas palavras de Amélia Damiani (2001, p.167), “[...] o que explica os grandes acontecimentos é também a teia de acontecimentos banais”. Eles estão conectados. José de Souza Martins (2002, p. 13) também compartilha desta idéia: “Na história local e cotidiana estão as circunstâncias da História”. As contradições históricas e sociais são construídas e experimentadas na dimensão do cotidiano e, assim, alcançam os sujeitos, integram as subjetividades. “O cotidiano é feito de frequências e de plenitudes que referenciam as trilhas dos indivíduos e das coletividades. Mas também é feito de frequências e de vazios, ou de incompletudes que traduzem a experiência humana” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 16).

As coletividades são produzidas através dos encontros realizados cotidianamente na dimensão do lugar. “Nas relações com os outros, abrindo-se ao encontro, bem ou mal-sucedido, desdobra-se uma sociabilidade que define a sua identidade social conforme os determinismos e as escolhas que faz” (CAETANO, 2008, p. 181). O encontro cotidiano pressupõe a relação com o outro, com vários *outros*, em que as trocas de experiências são centrais. Esses encontros podem ser realizados na contigüidade física dos lugares, na co-presença, produzindo um contato *face a face*, ou na distância física entre os sujeitos que se comunicam. Nessa comunicação, a linguagem que se destaca é a linguagem ordinária, considerada por Michel de Certeau (2007, p. 59) como um *lugar comum* do cotidiano. Nos lugares, experimentam-se a convivência, a coexistência, o compartilhamento, a contradição, o

contraste, o conflito, e essa vivência é a fonte para o sentido existencial do *eu*. “A convivência é o gerenciamento simbólico da face pública de cada um de nós desde que nos achamos na rua” (MAYOL, 2008, p. 49). Entretanto, nos lugares, “[...] os indivíduos podem se encontrar, mas também podem não se reconhecer” (HISSA, CORGOSINHO, 2006, p. 17). Há o encontro superficial, assim como há o desencontro. “A rua do encontro é ao mesmo tempo a rua da ausência” (HISSA, CORGOSINHO, 2006, p. 18). O lugar é socialmente construído sob as referências do diálogo e, ao mesmo tempo, da alteridade.

Nos encontros entre o *eu* e o *outro*, os sentidos existenciais entrelaçam-se. O *eu* amplia sua existência, abre a sua fronteira enquanto sujeito, projeta-se e transforma-se no *outro*, em uma teia: daí a emergência do *nós*. “Amamos as pessoas não pela beleza que existe nelas, mas pela beleza nossa que nelas aparece refletida” (ALVES, 2008, p. 242). Mesmo na contradição e no conflito, mesmo na discordância e na diversidade, o encontro cotidiano é a possibilidade da produção do *nós*. “O cotidiano imediato, localmente vivido [...], é a garantia da comunicação” (SANTOS, M., 2002a, p. 339). Assim, “o cotidiano é sempre o cotidiano-com-os-outros” (ROCHA JÚNIOR, 2006, p. 26) que produz sensações. “As sensações compartilhadas são fatores relacionais e dizem respeito ao estar junto — imagens, sons, cheiros, texturas, sabores” (BRETAS, 2006, p.35). Trata-se do *saber-viver-com* (CERTEAU, 2007) que se realiza na dimensão dos lugares.

O conceito de *rugosidades* elaborado por Milton Santos (1997, 2002a) ajuda-nos a refletir sobre uma das formas sob as quais a materialidade atravessa o cotidiano. “Chamemos de rugosidade o que fica do passado como forma, espaço construído, paisagem, o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição com que as coisas se substituem e acumulam-se em todos os lugares” (SANTOS, M., 2002a, p. 140). A rugosidade representa a superposição de temporalidades na paisagem e a metamorfose histórica de formas e conteúdos sociais. Essas temporalidades inscritas nos lugares participaram e ainda participam do cotidiano, ao mesmo tempo em que as ações cotidianas erguem e destroem os objetos que compõem a paisagem. As rugosidades expressam os contextos sociais preexistentes, numa imagem de palimpsesto (MELO, 2006).

Historicamente, a produção e a transformação de paisagens não significam um simples *depósito de objetos, um em cima do outro*. Há os objetos que permanecem, os que são modificados, os que são destruídos, há ruínas. Todos convivem num determinado momento da paisagem. Cada rugosidade expressa uma força identitária que se refere à identidade do lugar e dos sujeitos materializados na paisagem. “A história é história sobre história, escrita sobre escrita, espaço sobre espaço. O espaço pode ser interpretado, portanto, como uma

superposição de grafias, de natureza social, feita de superfícies complexas, já que não se consegue apagar completamente as grafias anteriores” (HISSA; MELO, 2008, p.297). Num lugar, superfícies antigas e recentes tocam-se em um emaranhado de funções sociais:

Fachadas, telhados, portas, janelas, ruas e outras edificações cujos nomes, formas, funções são alterados — ou aqueles nomes que, motivados por suas funções, permanecem, embora as funções se alterem e ninguém saiba mais a razão do nome — evidenciam o esfacelamento e, simultaneamente, o dinamismo da produção do espaço urbano. Na rua do Mercado, já não há mais mercado algum. (MELO; SANTOS, 2008, p. 288).

Mesmo diante das demolições, antigos significados povoam o cotidiano contemporâneo. O significado que o Mercado teve naquele lugar permanece através do nome daquela rua, mesmo na ausência do Mercado em termos físicos. O Mercado não está mais na paisagem, mas a rua ainda carrega, no seu nome, a sua antiga função de *rua do Mercado*. No convívio contemporâneo, funções e formas passadas — as rugosidades — misturam-se aos objetos e às funções produzidos no cotidiano presente, influenciando a produção do espaço. “O processo social está sempre deixando heranças que acabam constituindo uma condição para as novas etapas” (SANTOS, M., 2002a, p. 140). Dito de outra forma, “o trabalho já feito se impõe sobre o trabalho a fazer” (SANTOS, M., 2002a, p. 141). Nesse sentido, o lugar também se transforma, quer na sua aparência física expressa pela paisagem, quer por todos os movimentos sociais inscritos nessa espacialidade e experimentados cotidianamente.

O velho e o novo, quando se trata de objetos, encontram-se nas rugosidades. “Em cada lugar, pois, o tempo atual se defronta com o tempo passado, cristalizado em formas” (SANTOS, M., 2002a, p. 140). Os velhos objetos ganham novos conteúdos no presente, que são definidos pelas dinâmicas sociais contemporâneas. “Cada nova totalização cria novos indivíduos e dá às velhas coisas um novo conteúdo” (SANTOS, M., 2002a, p. 120). Novos significados são atribuídos, cotidianamente, aos lugares e às suas paisagens.

3.2. Os lugares e o mundo

Não se pode afirmar a existência da *categoria mundo*. Entretanto, no contexto das reflexões teóricas sobre o lugar, a idéia de mundo emerge como um conceito importante, sem o qual a própria noção de lugar é destituída de significado contemporâneo. A idéia de mundo, tão abstrata na dimensão das vivências e dos cotidianos, adquire significado quando os olhos se voltam para os lugares: [...] *representações de mundo* estão presentes em todos os lugares. (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 8, nota 3).

Os lugares são *representações de mundo*, pois é a partir deles que os sujeitos experimentam o mundo. Nessa perspectiva, o conceito de mundo é uma abstração, e, por isso, *não se pode afirmar a existência da categoria mundo*, já que não é possível experimentar todos os lugares do mundo. Assim, “[...] é nos lugares que a vida, em todos os seus significados, emerge como um *recorte de mundo*. [...] Os lugares são a vida dos homens no mundo, por mais subjetividade que a imagem possa evocar” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 11). Os lugares são o mundo vivido e sentido em cada canto onde o cotidiano se realiza. Idéias, concepções e imagens de mundo são construídas cotidianamente nos lugares. Assim, “[...] o mundo só existe a partir dos lugares” (MELO, 2006, p. 77). Em outras palavras, encontrar-se no mundo é estar nos lugares. Ou, ainda, o *mundo do sujeito* é o lugar. Para se conhecer o mundo é preciso conhecer seus lugares, assim como “[...] para se conhecer a cidade é preciso conhecer suas ruas” (GEERTZ, 1997, p. 249). Marcelo Caetano (2008, p.181) sublinha: “o homem experimenta, no mundo, relações que configuram a dimensão fenomenológica de seu ser”. Nesse trecho o termo *mundo* refere-se ao lugar, mundo vivido nos lugares, onde se realizam o cotidiano e, assim, as experiências fenomenológicas dos sujeitos.

Além de serem *representações de mundo*, os lugares não podem ser pensados separadamente dele, como se tivessem uma dinâmica isolada e fechada, como se estivessem desconectados de outros lugares dele. “Quase sempre o lugar acaba sendo visto como se fosse autocontido. E os fatores considerados não são enxergados como o que eles realmente são, isto é, um sistema” (SANTOS, M., 2002a, p. 113). É o que Doreen Massey (2002) denomina *sentido extrovertido do lugar*, uma expressão que define a idéia da relação entre o lugar e o mundo. Milton Santos (2002a, p. 338) rompe com a idéia de lugar como um mero receptáculo do global, ou seja, o lugar também define o global, trata-se de uma relação dialética: “é o

lugar que oferece ao movimento do mundo a possibilidade de sua realização mais eficaz. Para se tornar *espaço*, o Mundo depende das virtualidades do Lugar.” Os lugares estão abertos ao mundo, relacionam-se com outros tantos lugares, não são estáticos, pois são feitos de processos socioespaciais. A todo o momento, os lugares passam por recontextualizações, transformações, redefinições. Assim, o conceito de lugar também passa por transformações advindas de novas reflexões conceituais, que buscam acompanhar os movimentos socioespaciais do cotidiano¹⁶.

A relação entre lugar e mundo é uma relação dialética, definida pelas idéias de particular e de universal. Mundo enquanto universalidade, totalidade; lugar enquanto particularidade: “o particular se origina no universal e dele depende” (SANTOS, M., 2002a, p. 121). Mais do que isso, “há, pois, um movimento interativo no qual particularidade e universalidade fertilizam-se mutuamente” (SANTOS, M., 2004, p. 124). Entretanto, o mundo não é a *soma de lugares*, como se fosse possível somar, num processo euclidiano, partes para se chegar ao resultado do todo. Os lugares são *recortes de mundo*, são *fragmentos de mundo*, mas a idéia de recorte e de fragmento, nesse sentido, não reduz o lugar a um número a ser quantificado num somatório. Os lugares, nos seus recortes e fragmentos de cotidiano, também são a *totalidade-mundo*. “[...] o lugar e o mundo constituem uma totalidade provisória, convergem” (DAMIANI, 2001, p. 165). A *totalidade-mundo* está sempre em movimento, em metamorfose, recriando particularidades e, ao mesmo tempo, sendo transformada devido à dinâmica dos lugares. “O mundo emerge em todos os lugares, e cada manifestação de mundo guarda especificidades na consideração dos movimentos da totalidade” (HISSA, 2008, p. 24).

Devido a essa dinâmica dialética entre o particular e o universal, “[...] no lugar encontramos as mesmas determinações da totalidade sem com isso eliminar-se as particularidades, pois cada sociedade produz seu espaço, determina os ritmos da vida, os modos de apropriação, expressando a sua função social, seus projetos e seus desejos” (CARLOS, 1996, p. 17). Assim, “[...] se o mundo se transformou, os lugares também o fizeram através de processos quase simultâneos que evocam a imagem — mesmo que

¹⁶ Há quem anuncie e afirme, na atualidade, o *fim do lugar*, como se o lugar não existisse nos movimentos da sociedade contemporânea, em que há a radicalização da modernidade. Nessa perspectiva, emerge um termo, *não-lugar* (AUGÉ, 1994), que vem sendo apropriado e repetido. A tendência mundial atingida pela modernidade e por tudo o que foi e é produzido hegemonicamente nesse tempo coloca-se como superior às questões dos lugares, como se fosse possível pensar um mundo sem os lugares. Entretanto, as mudanças que atingem o cotidiano na modernidade não significam que os lugares deixam de existir; pelo contrário, significam que eles passam por processos de redefinições. Dessa forma, a idéia deste texto é reafirmar a existência do lugar enquanto uma *realidade* e, portanto, também enquanto conceito, discordando da idéia de *não-lugar*. A “[...] mobilidade intensa [da modernidade] não extrai o significado dos lugares” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 13). Em outras palavras, “a seletividade do mundo e a particularização das experiências não se dão fora dos lugares” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 11).

incompleta, mesmo que desigual — da reciprocidade” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 8). A imagem incompleta e desigual de reciprocidade fundamenta-se no caráter dialético dessa relação, não é mecânica ou homogênea. Assim, “pela mediação do cotidiano no lugar, somos levados dos fatos particulares à sociedade global” (DAMIANI, 2001, p. 164). Dorren Massey (2002, p. 185) afirma: “[...] cada lugar é o centro de uma mistura distinta das relações sociais mais amplas com as mais locais”. As relações são complexas, contraditórias: “o lugar se produz na articulação contraditória entre o mundial que se anuncia e a especificidade histórica do particular” (CARLOS, 1993, p. 303). Desse modo, cada lugar é uma *totalidade-particularidade*, o que nos impossibilita de acreditar no *fim dos lugares* diante dos impactos globais: “[...] antes de se pensar no global substituindo o local, deve-se pensar numa nova articulação entre o global e o local” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 14). Essa nova articulação entre os lugares e o mundo não determina lugares homogêneos: “não há uma película de recobrimento completo, capaz de padronizar a história e os lugares de forma como, muitas vezes, se imagina” (HISSA; MELO, 2008, p. 298).

A despeito da diversidade de lugares, o termo *aldeia global*, cada vez mais proferido, sugere homogeneidade: como se todos estivessem inseridos na lógica capitalista da mesma forma, pensando as mesmas coisas, agindo do mesmo jeito, seguindo leis universais para a vida cotidiana. Houve e ainda há quem afirme — numa reflexão ingênua, ou supostamente ingênua — que a globalização capitalista resultaria na supressão dos lugares e, assim, na neutralização do espaço e, quem sabe, no fim das desigualdades (HISSA; CORGOSINHO, 2006). Mais uma promessa não cumprida. Percebe-se que se trata de uma globalização perversa (SANTOS, M., 2004), que atinge de forma diferenciada os mais diversos lugares do mundo, que dá o luxo para alguns ao arrancar a humanidade de outros tantos. É o que Milton Santos (2004) chama de *globalitarismo*. Esse autor desmascara as ideologias da globalização mercantil, qualificando-a como perversa, também por se colocar como a única possibilidade e, por isso, ter caráter totalitário.

A globalização mercantil só se realiza na medida em que provoca a transformação dos lugares: “[...] os lugares estão, inevitavelmente, condenados, também, à transformação [...] os lugares se transformam porque estão conectados ao mundo [...] As metamorfoses são o reflexo do próprio dinamismo histórico-espacial” (HISSA; MELO, 2008, p. 300). Os lugares modernos são, assim, uma síntese dos movimentos da totalidade dirigidos a uma espacialização particularizada, num processo em que essa espacialização não é algo inerte, ou seja, o lugar é um partícipe do processo. Mesmo quando um lugar absorve as *regras do jogo econômico* da globalização mercantil de forma passiva, essa passividade é uma forma de

participação. Nesse processo, “a ordem da vizinhança se redefine pela ordem global” (DAMIANI, 2001, p. 169). Dito de outra maneira, é “[...] a internacionalização da vida cotidiana — nossas roupas e objetos domésticos, nossos livros e nossa música, nossas idéias e fantasias — que espalha nossas identidades por sobre o mapa-múndi” (BERMAN, 2007, p. 48).

Como se dão as relações entre os lugares e o mundo, se a categoria *mundo* constitui uma abstração? Essa relação *lugar-mundo* não *paira no ar* como se o mundo fosse algo superior, que estivesse acima dos lugares e dos homens. Trata-se de relações entre lugares. São os sujeitos dos lugares que se conectam, produzem intercâmbios, comunicam-se, realizam as mais diversas trocas. Essa relação *lugar-mundo* nada mais é do que contatos cotidianos entre sujeitos que vivem em lugares. Nesse contexto, a globalização mercantil é reproduzida cotidianamente na dimensão dos lugares onde se encontram os sujeitos, por mais que se possa falar que se trata da escala global. Na globalização hegemônica, a relação *lugar-mundo* produz redes de lugares. São teias sociais que interligam sujeitos e lugares através de redes de comunicação e de transporte de caráter econômico. Essas redes são denominadas *redes globais*, pois representam o processo de globalização. Os lugares que participam dessas redes são considerados lugares de caráter globalizado.

Na rede de lugares, há aqueles que constituem o centro dela, ou seja, ocupam nela posições de comando e controle econômico, ditam regras, definem estratégias de lucro, e, dali, sujeitos que estão no comando dão as ordens para outros lugares (outros sujeitos) da rede, porém em uma posição subalterna. Na contemporaneidade, os lugares centrais são comumente chamados de cidades ou metrópoles globais, onde estão as sedes das grandes empresas capitalistas, símbolos máximos da globalização econômica. As redes de lugares constituem, assim, territórios da globalização econômica. As redes expressam padrões territoriais. Dessa forma, a reflexão acerca dos significados dos lugares também demanda um olhar para o conceito de *território*. O lugar assume significações que também remetem a territorialidades. Nos lugares, vive-se um cotidiano atravessado por poderes — sempre de natureza política, sejam de raiz econômica ou não. Trata-se da idéia do *lugar-território*, uma expressão que tenta representar o entrelaçamento desses conceitos para se pensarem a rede de lugares e a vida cotidiana. Vivem-se os lugares ao mesmo tempo em que se vivem as territorialidades.

A primeira imagem que costuma habitar nossos pensamentos quando tratamos da palavra *território* é a do Estado-nação. É possível apreender com precisão o território do

Estado-nação nos mapas políticos que o indicam através da marca de suas fronteiras¹⁷. Entretanto, muitas vezes, a impressão que se tem ao se observar um mapa político é que as fronteiras territoriais sempre *estiveram ali*, demarcadas e definidas naturalmente, como se fossem um *direito natural* de um povo ou de uma nação, numa visão determinista. Porém, por mais que os mapas convencionais possam ser estáticos na sua forma de representação do espaço, as fronteiras são produzidas historicamente e, por isso, tiveram e ainda têm mobilidade. O território é marcado por espaços fronteiriços socialmente produzidos e que estão sujeitos a transformações. Os movimentos históricos são traduzidos também pela modificação de fronteiras que se originam da reorganização das relações de poder e das formas de controle.

As territorialidades produzidas pelas redes de lugares não se enclausuram no interior do território do Estado-nação. Pelo contrário, a imagem dessas redes é de lugares de todos os cantos do mundo, que se interligam por fluxos de comunicação, independentemente das fronteiras dos Estados-nações. Trata-se de territórios econômicos definidos pelos movimentos financeiros de grandes empresas transnacionais, lugares sobre os quais estas impõem sua influência, através do seu poder político e econômico, que se origina em um lugar central, uma sede. Os lugares conectam-se para que as empresas se valham do lucro que eles podem oferecer a elas, para que elas explorem as *potencialidades econômicas* deles. Há, assim, os lugares territorializados pela globalização capitalista, que são pontos nodais de redes econômicas. Entretanto, a participação nessa teia de lugares é produzida pelos processos gerais da globalização hegemônica. Os fluxos globais direcionam-se para lugares selecionados e, assim, são fluxos desigualmente distribuídos. “A totalidade (que é uma) se realiza por impactos seletivos, nos quais algumas das possibilidades se tornam realidades. Pessoas, coletividades, classes, empresas, instituições se caracterizam, assim, por tais efeitos de especialização” (SANTOS, M., 2004, p. 124).

No âmbito político, o Estado é um importante mediador entre os lugares e o mundo, ou seja, entre lugares globalizados, ou, ainda, entre lugares globalizados e lugares que desejam globalizar-se ou que vivem a globalização por imposição. O Estado aceita, institui, legitima as chamadas leis de mercado, capturando e modernizando o cotidiano, participando

¹⁷ A idéia de fronteira demanda um olhar para a idéia de limite, dois conceitos muitas vezes negligenciados e, assim, tratados como se fossem sinônimos. Fronteira e limite são conceitos que se complementam dialeticamente, são manifestações políticas de relações de poder. uma das distinções entre limite e fronteira apresenta-se nos em texto de Cássio E. Viana Hissa (2002, p. 34): “O limite, visto do território, está voltado para dentro, enquanto a fronteira, imaginada do mesmo lugar, está voltada para fora, como se pretendesse a expansão daquilo que lhe deu origem. O limite estimula a idéia sobre a distância e a separação, enquanto a fronteira movimenta a reflexão sobre o contato e a integração”. Na leitura desse autor, limites e fronteiras encontram-se espacialmente: uns incorporam as outras, num movimento dialético inerente à produção territorial.

do processo de modernização e globalização dos lugares. Essa suposta ausência do Estado, esse suposto *Estado mínimo* constitui uma posição social e política do Estado. Assim, a suposta ausência do Estado é a sua forma de presença. O Estado permite e reafirma o desenvolvimento da globalização, ratificando-a, transformando os lugares e os cotidianos.

Essas escolhas, sempre seletivas, definem a posição econômica e política de lugares no mundo global mercantilizado: lugares a serviço da produção de lucro, emergindo como espaços da globalização. Tal escolha é originada nas forças hegemônicas da economia mundial. Não se trata de uma escolha aleatória; pelo contrário, ela é sempre bem pensada, projetada e voltada para a reprodução ampliada do capital. O dinamismo desses lugares modernizados passa a ser reflexo do dinamismo da globalização econômica. Trata-se de lugares produzidos por sujeitos de alma capitalista, detentores do controle da rede de lugares, ou seja, da globalização. No “[...] final de cada espectro, encontram-se aqueles que estão fazendo o movimento e a comunicação e estão, de alguma forma, numa posição de controle em relação à mobilidade” (MASSEY, 2002, p. 179). Esses lugares passam a ter um caráter globalizado, são representantes desse processo. Milton Santos (2002a, p. 339) ensina-nos sobre esta questão: “A ordem global funda as escalas superiores ou externas à escala do cotidiano, seus parâmetros são a razão técnica e operacional, o cálculo de função, a linguagem matemática.” Os parâmetros são científicos, voltados para a ampliação da produtividade. A ordem global manifesta-se como pressão política e altera a relação dos lugares com o mundo, assim como as relações entre os sujeitos e entre os sujeitos e os lugares.

A valorização e a visibilidade de lugares são definidas por parâmetros competitivos e lucrativos. “Muitos lugares passam a ser inseridos em uma competição para que sejam escolhidos para entrar no movimento de globalização mercantil e criam a chamada *guerra de lugares*. [Trata-se do] [...] localismo competitivo que realiza o projeto do capital global” (VAINER, 2002, p. 20). A seletividade de lugares e de sujeitos, produzida pela globalização econômica e ratificada pela atuação do Estado, é fonte para a marginalização de outros tantos lugares: “[...] centros de decisão, de riqueza, de informação, de conhecimento, que lançam para os espaços periféricos todos os que não participam dos privilégios políticos” (LEFEBVRE, 2008, p. 32) — lugares esquecidos, excluídos, marginalizados, exteriores às redes. Lugares marginais são, portanto, produtos de uma escolha histórica do centro econômico do mundo. Nessa perspectiva é produzido o *submundo* vivido nos *sublugares*, com a presença de *subsujeitos*: o *subterrâneo* da modernidade.

Os lugares são “[...] definidos em virtude dos impactos que acolhem. Essa seletividade tanto se dá no nível das formas, como no nível do conteúdo” (SANTOS, M., 2004, p. 125). A

seletividade é representada na paisagem de arranha-céus que compõe a *forma* — cidade moderna caracterizada por uma arquitetura moderna — e na concentração dos fluxos de informações — preciosos para a reprodução do capitalismo — que compõem o *conteúdo*. Nem a arquitetura moderna nem o fluxo de informações estão em todos os lugares. Há lugares silenciados, pois carregam o silêncio a que sujeitos estão submetidos. São porta-vozes do silêncio e das ausências. No cotidiano moderno, ficam claras as formas de exclusão, de segregação, fundamentadas na exacerbação da negação do outro: “[...] *sujeitos periferizados*: aqueles que a cidade rejeita e expulsa do seu *espaço central de cidadania e privilégios*, já que, nesse centro, pequeno núcleo de ação e poder, não cabe a diversidade de sujeitos imersos nas predatórias relações capitalistas de produção” (MELO; SANTOS, 2008, p. 287). Os sujeitos experimentam a sua própria periferização do processo de globalização na dimensão do lugar, no seu viver cotidiano.

O modo como os sujeitos são inseridos na globalização é diferenciado e complexo. Dorren Massey (2002, p. 179) sintetiza-o:

Uma parte disso é gente em movimento; outra, comércio físico; outra, transmissão por meios de comunicação. Há fax, *e-mails*, redes distribuidoras de filmes, fluxos, transações financeiras. Aproxime o olhar e encontrará navios, trens e, em algum lugar da Ásia, uma maria-fumaça subindo com dificuldade as colinas. Aproxime ainda mais o olhar e verá caminhões, carros e ônibus, e um pouco mais próximo, em alguma parte da África, há uma mulher caminhando descalça que continua a gastar horas por dia para buscar água.

Como a própria autora afirma, trata-se da *geometria do poder* produzida pela globalização (MASSEY, 2002). O controle de sujeitos e lugares sobre os fluxos reforça ainda mais o poder de quem os controla, concentrando ainda mais o capital e, assim, solapando ainda mais as possibilidades de quem vive outro processo de inserção na globalização econômica. Assim, “[...] há também grupos que fazem muito movimento físico, embora não sejam de forma alguma ‘responsáveis’ pelo processo” (MASSEY, 2002, p. 180). Os que não estão no centro, estão, muitas vezes, aprisionados pelo centro, pois “a capacidade do capital de percorrer o mundo fortalece-o ainda mais em relação aos trabalhadores relativamente imóveis” (MASSEY, 2002, p. 180).

A participação do Estado na realização dos processos hegemônicos globais, capturando lugares, atinge o cotidiano dos sujeitos. Não se vive todo o Estado-nação como lugar, mas o Estado atinge diretamente a vida cotidiana de diversas maneiras, sobretudo através de leis e aplicação das chamadas políticas públicas. Uma dessas maneiras é a sua

atuação através de políticas que corroboram a reprodução ampliada do capital, como por exemplo as leis que mercantilizam o espaço, que regulam relações sociais por meio de quantificações financeiras e que estão, assim, a serviço da racionalidade mercantil da globalização hegemônica: “[...] leis urbanísticas que regulam e prescrevem os usos e ocupações, e chegam até as obras de infra-estruturas que redefinem a morfologia material e atualizam esse espaço, preparando-o para o consumo” (VIEGAS, 2007, p. 41).

O Estado define leis, ou seja, determina o legal e o ilegal. Cria e formaliza um mundo de regras oficiais e burocráticas que alcançam o cotidiano, definindo ações, comportamentos e pensamentos. Além do Estado, há todos os códigos sociais que estabelecem para o sujeito o que pode e o que não pode, o que é devido e o que não é devido. “A vida cotidiana, assim, envolveria lógicas institucionais atuantes” (DAMIANI, 2001, p. 166). O cotidiano fica “[...] refém da burocracia, da rotina administrativa da máquina governamental e das pressões e chantagens dos grupos sociais que tradicionalmente dominam” (VAINER, 2002, p. 29). O cotidiano passa a ser dotado de regras econômicas que definem as formas de se experimentar o *lugar-território* produzido pela globalização mercantil.

3.3. Cotidiano moderno

A música *Roda viva*, de Chico Buarque (2004b), convida-nos a pensar sobre o cotidiano moderno no qual estamos inseridos. *Mandar no nosso destino* é um desejo que possuímos e que, muitas vezes, acreditamos realizar. Essa crença refere-se, sobretudo, à idéia de que *o homem moderno é um homem livre*, pois o *tempo de escravidão* teria acabado com a emergência da modernidade. Entretanto, que liberdade é essa que a modernidade anuncia? Liberdade para vendermos a nossa força de trabalho, tal como Marx indicou em toda a sua obra? Eduardo Galeano (2007, p. 61), no texto *Janela sobre as ditaduras invisíveis*, também questiona o ideal de liberdade produzida no tempo moderno: “A liberdade de mercado permite que você aceite os preços que lhe são impostos. A liberdade de opinião permite que você escute aqueles que opinam em seu nome. A liberdade de eleição permite que você escolha o molho com o qual será devorado.” Liberdade moderna como ditadura invisível. Nessa perspectiva, os sujeitos são “[...] sacrificados pelas próprias forças do capitalismo que celebram” (BERMAN, 2007, p. 123). Luta-se pela liberdade, mesmo que isso signifique a produção de ditaduras que se justificam em nome da suposta liberdade.

Chico Buarque (2004b) consegue expressar a impossibilidade de realização da liberdade tal como prometida pela modernidade: *mas eis que chega a roda-viva e carrega o destino pra lá*. O cotidiano contemporâneo é marcado pela *roda-viva*, entendida aqui como o modelo moderno e capitalista de experimentar a vida cotidianamente. Essa *roda-viva* parece não deixar espaço para que possamos ter a tão desejada *voz ativa* em relação ao nosso próprio *destino individual*, história vivida e construída cotidianamente. A *roda-vida* realiza-se como uma corrente que atinge todos, tentando nos carregar.

Chico Buarque (2004b) também relata um conflito: o desejo de mandarmos no nosso destino choca-se com a reprodução da vida moderna — representada pela palavra *corrente* — realizada no cotidiano: *a gente vai contra a corrente até não poder resistir*. Além disso, expressa tal reprodução como um ciclo que se realiza cotidianamente, daí advindo a imagem dada pelas expressões *roda-viva*, *roda mundo*, *roda-gigante*, *roda moinho* e *roda pião*. A expressão *roda-gigante* permite-nos perceber a grandeza do condicionamento produzido pela *roda-viva*. Trata-se de uma ordem moderna que ganhou a dimensão global, que coloniza ou invade a vida cotidiana e, assim, adentra os lugares e os sujeitos. Cotidiano cada vez mais carregado de modernidade hegemônica: “[...] atividade cotidiana, aparentemente banal, da economia de mercado” (BERMAN, 2007, p. 124).

Todos os modelos criados pela modernidade e pelo capitalismo só se realizam na medida em que alcançam os sujeitos e adentram suas práticas cotidianas, suas temporalidades, seus ritmos, seus fluxos, sua cultura, ou seja, sua maneira de ser e estar nos lugares. A modernidade redimensiona o cotidiano e as práticas socioespaciais, *sem pedir licença* para a maioria dos sujeitos, como num ato de atropelamento, numa *correnteza*.

No centro, designado aqui e alhures, encontra-se o processo de re-produção das relações de produção, processo que se desenrola sob os olhos de cada um, que se realiza a cada atividade social, inclusive aquelas aparentemente mais indiferentes (os lazeres, a vida cotidiana, o habitar e o habitat, a utilização do espaço). (LEFEBVRE, 2008, p. 21).

A modernidade capitalista *sujeita os sujeitos* à lógica dela através do cotidiano, como se fôssemos lançados em um turbilhão de mudanças que *vieram com a intenção de ficar* e de, incessantemente, se reproduzir, num tempo histórico supostamente linear.

No trecho de outra música, intitulada *Cotidiano*, Chico Buarque (2004a) mostra-nos a repetição de rotinas impulsionada pela modernidade: “Todo dia ela faz tudo sempre igual/ Me sacode às seis horas da manhã/ Me sorri um sorriso pontual/ E me beija com a boca de hortelã.” Nessa passagem, o sujeito, que poderia ser qualquer homem moderno, acorda cedo

para seguir sua rotina de trabalho diária, inserida no processo de reprodução cotidiana da mão-de-obra. Essa repetição está vinculada ao que o cotidiano produz como costume, definindo regularidades. A ordem moderna e capitalista também atinge o cotidiano dos relacionamentos interpessoais, definindo padrões de comportamento, expresso na letra da música pela *pontualidade do sorriso*. A modernidade *educa* o olhar cotidiano, cria frentes de modernização que se esforçam para mudar maneiras de pensar e de agir. O comportamento parece treinado.

Em outro trecho da mesma música, a dificuldade de os sujeitos se livrarem das amarras do cotidiano moderno é revelada: “Todo dia eu só penso em poder parar/ Meio-dia eu só penso em dizer não/ Depois penso na vida pra levar/ E me calo com a boca de feijão” (BUARQUE, 2004a). Como é difícil dizer não à *roda-vida*! Assim, silêncios são produzidos na repressão inerente à reprodução da mão-de-obra no capitalismo, representada na música pelo calar com a *boca de feijão*. Com esse calar, emerge outra forma de escravidão: o escravo da rotina moderna. Na leitura de Eduardo Galeano (2008), luta-se, cotidianamente, pelos vencedores.

É possível contestar, questionar, contrariar a rotina moderna. Entretanto, poderá haver um sentimento de exaustão diante do agigantamento que a modernidade impõe, e, assim, o sentimento é de *estancamento* do *eu* diante de *um mundo que parece ter crescido* e ter causado impotência nos sujeitos, que, muitas vezes, se acomodam. É muito comum que essa escravidão da rotina se realize sem que os sujeitos a percebam e que, a partir de então, suas vidas sejam regidas por repetições. Outras vezes, *na volta do barco é que sente o quanto deixou de cumprir*, percebendo o aprisionamento na rotina moderna, ainda que lhe permaneça a dificuldade de negá-la e contradizê-la. “[...] os diferentes níveis e momentos da vida encontram-se profundamente colonizados pela passividade nutrida pelo consumo, o que reduz enormemente as possibilidades de realização das atividades criadoras” (LEFEBVRE, 2008, p. 12). Cotidiano extenuante, alienante. A passividade do consumo está, também, na aparente solução da exaustão: consome-se para, supostamente, se conseguir acalmar a alma e o corpo esgotado. Dessa forma, a alienação é ampliada: “[...] no mundo de hoje, vivemos várias formas de alienação, que mantêm o homem distante de sua realização enquanto tal, distante de sua humanização” (DAMIANI, 2001, p. 163). Assim, o cotidiano é marcado pelo menosprezo, pela incompreensão, pela intolerância e pela falsa imagem de felicidade a conquistar a partir do consumo.

A música *Rodo cotidiano*, de Marcos Lobato e O Rappa (2003), também já indica, pela metáfora contida em seu título, as imposições presentes no cotidiano moderno que a

todos tentam carregar. A letra descreve parte do cotidiano moderno do trabalhador, tendo como referência as grandes cidades brasileiras, relatando sua vivência de transporte coletivo até o lugar de trabalho, representado, no caso, pelo metrô — *minhoca de metal* —, mas que também se realiza sob outras formas, como em ônibus que atravessam as cidades.

Nos transportes coletivos, *o espaço é curto*, disputado, apertado. As pessoas precisam competir por espaço físico, e, mesmo assim, *não tem jeito, todo mundo se encosta*. O homem moderno, na condição de motorista, pedestre ou passageiro do transporte coletivo, vive no turbilhão do tráfego que segue em todas as direções e pauta-lhe o ritmo da mobilidade.

A letra da música (LOBATO; O RAPPÀ, 2003) também nos indica o esvaziamento do diálogo no cotidiano moderno, tornando-se os lugares de encontro, como a rua, apenas lugares de passagem. Ruas que servem à circulação, que parecem abrigar sujeitos solitários, áridos. Pessoas olham-se, mas, muitas vezes, é como se o *outro* fosse invisível. Relações evaporam-se. “O dar, o receber e o retribuir, elementos fundantes da vida social, se enfraqueceram sobremaneira, pois não se realizam como princípios que permitam a constituição de valores e de regulações das alianças entre os indivíduos sociais e entre os seres humanos e o ambiente” (CAETANO, 2008, p. 184).

Sujeitos são anônimos e permanecem anônimos no *ralo de gente*: “[...] multidão que a boca do metrô devora e vomita” (GALEANO, 2007, p. 301). Os sujeitos distanciam-se. Mora-se ao lado, mas não se relaciona com o vizinho. O distanciamento também se refere às relações dos sujeitos com os lugares. “Para o eu, a própria cidade é, quase sempre, o outro: de algum modo desenraizado, o *eu* vê, na cidade, o *outro* no qual não se reconhece. O homem da cidade é um pedaço de deserto, de lugar vazio” (HISSA, 2008a, p. 271. O tempo de convívio parece fugidio, fugaz. A impessoalidade reafirmada na dimensão financeira amplia-se, e as relações interpessoais são atravessadas pelo interesse econômico. Trata-se da produção do estranhamento. Trata-se de “[...] abismos sociais [...] em cujo interior todos os homens e mulheres modernos são forçados a viver” (BERMAN, 2007, p.30). É como se ficássemos *sozinhos uns dos outros*. O individualismo e, assim, a esfera de interesses particulares foram ampliados e exacerbados na vida moderna. O encontro perde sentido afetivo e ganha olhares competitivos. Trata-se de encontros em que existem *presenças ausentes*.

A coletividade e o público perdem significado no viver cotidiano, e o individual sobrepõe-se mesmo em ambientes de caráter público, como a rua e o metrô. As relações sociais são invadidas pelo olhar individualizante, que passa a caracterizar até mesmo os lugares públicos, em detrimento de olhares coletivos. “A lógica consumista insiste em perpassar as escolhas do homem, prisioneiro de uma hipervalorização da aparência e de uma

visão materialista do mundo, dos outros e de si mesmo. O homem é o que tem. Se não *tem*, deixa de *ser*” (CAETANO, 2008, p. 183). Desse modo, “há uma ausência deliberada de espaços públicos em que as pessoas possam se reunir e conversar, ou simplesmente olhar uma para a outra e passar o tempo” (BERMAN, 2007, p. 13).

A temporalidade moderna marca um ritmo acelerado para o cotidiano, repleto de efemeridade e volatilidade. A tendência é a velocidade, a aceleração do ritmo que serve à produção de mercadorias e o máximo de rapidez no giro do capital da *roda-viva*. O capital tem de rodar. Os transportes, se lentos, perturbam a dinâmica da circulação de trabalhadores, consumidores e mercadorias. *O metrô tem de ser um concorde e voar* o dia todo, cumprindo o seu papel de transporte veloz do trabalhador. O ritmo acelerado da globalização econômica passa a reger o cotidiano moderno. Alta velocidade e capital são duas coisas que fazem o mundo moderno girar. Os sujeitos são mercantilizados e reproduzem as relações de mercado, colaboradores para o incremento do capital. Eles “[...] precisam esquematizar-se e apresentar-se sob a luz favoravelmente lucrativa” (BERMAN, 2007, p. 142).

O cotidiano é vivido em uma velocidade acelerada, transformando os próprios homens em sujeitos velozes que devem incorporar no seu dia-a-dia a mobilidade que serve ao mercantil, e é nesse contexto que *tempo é dinheiro*. Essa mobilidade é representada pelos meios de transporte e de comunicação que agilizam processos econômicos cada vez mais rápidos, imprimindo-lhes a velocidade de que a modernidade *precisa*. “Nossa geração dispõe de um sistema de comunicação, de informação planetária, o mais rápido, o mais completo que a história já conheceu. Ele exerce sobre nós uma influência quase totalitária” (ZIEGLER, 1996, p. 8). E a intensidade do cotidiano passa a ser povoada pela intensidade ancorada na produção econômica, como se o cotidiano girasse na medida em que o capital girasse: é a *roda-viva*, é a *influência quase totalitária*.

O homem moderno fundamenta seu cotidiano na busca de um êxito hegemônico e, por isso,

Não pode olhar a lua sem calcular a distância.
 Não pode olhar uma árvore sem calcular a lenha.
 Não pode olhar um quadro sem calcular o prego.
 Não pode olhar um cardápio sem calcular as calorias.
 Não pode olhar um homem sem calcular a vantagem.
 Não pode olhar uma mulher sem calcular o risco. (GALEANO, 2007, p. 125).

O êxito está no cálculo produzido sob a referência da racionalidade. O êxito está no olhar que já projeta algum tipo de vantagem, sobretudo a vantagem financeira. O homem moderno é dono de objetos, é proprietário de capital e de coisas que representam o capital. Essa relação traz à tona uma dúvida: quem é dono de quem? Não será o capital o dono do homem moderno? “O homem na rua se incorporará ao novo poder tornando-se o homem no carro” (BERMAN, 2007, p. 199). Trata-se da coisificação da vida: “[...] a cultura moderna como parte da moderna indústria” (BERMAN, 2007, p. 142).

Henri Lefebvre (1991) produz reflexões sobre o cotidiano moderno, feito de reproduções e, portanto, de banalizações, e concebe-o como *cotidianidade*. O desejo moderno, na realização da sua reprodução, seria a vivência de um cotidiano que se repetiria rotineiramente, com o *ontem* se transformando no *hoje* e no *sempre*. A “[...] captura e [a] colonização [do cotidiano] no contexto capitalista transmutam-no em *cotidianidade*: [...] a *cotidianidade* é corrosiva, pois reduz a possibilidade de surgimento do novo e do espontâneo” (VIEGAS, 2007, p. 42). Na *cotidianidade*, a temporalidade e a espacialidade do cotidiano são controladas pelo *tempo capitalista de produção*: “[...] os espaços-tempos encontram-se essencialmente ligados à reprodução das relações sociais de produção” (LEFEBVRE, 2008, p. 9). O tempo do cotidiano e os lugares passam a ser administrados, programados e redefinidos pelo modo de produção capitalista.

A fábrica, símbolo da modernidade e do capitalismo industrial, é o modelo de produção (industrialização da produção de mercadorias). Modelo que parece ser transportado para a vida: *vida-fábrica*, vida que impulsiona alta produtividade. As regras da fábrica, da produção e do consumo de mercadorias invadem o cotidiano, transformando-o em *cotidianidade* que impulsiona condicionamentos e coações, hierarquias sociais e políticas, em que a dimensão econômica é referência de privilégio. Assim, na modernidade, a “[...] felicidade pessoal parece um privilégio de classe” (BERMAN, 2007, p. 184). A felicidade é reduzida ao poder de consumo e ao *eu*, egocêntrico. É essa *vida-fábrica* que acelera o ritmo cotidiano. A vida então parece ser fabricada, como o são os produtos no chão da fábrica. Tudo parece ágil, veloz, apressado. O foco é a quantidade: ampliação da produtividade e, assim, do lucro. “A tendência é gerir a vida cotidiana sob o modelo de uma pequena empresa” (DAMIANI, 2001, p. 161). É a apropriação da vida cotidiana pelo capitalismo que permite a esse modo de produção funcionar.

A tecnologia produzida pela tecnociência numa escala global e disponibilizada para o modelo urbano-industrial passa a ganhar centralidade no cotidiano moderno. Esse poder das técnicas é também um poder dos técnicos que as produzem, que as implantam e que as

dominam. Emerge o discurso competente do perito, do especialista, os quais se transformam em “autoridades”. E, como autoridades, são mais do que reconhecidos: recebem poderes para empreender decisões no cotidiano, sem qualquer diálogo com outros sujeitos, ou seja, num processo de imposição que se fundamenta no discurso oficial da tecnociência (GIDDENS, 1991). “Os benefícios do avanço tecnológico, quase sempre, estão concentrados em frações das sociedades ou apropriados por minorias” (HISSA, 2008d, p. 49). Entre os benefícios da tecnologia também está o acesso a ela.

Técnica e tecnologia permitem a aceleração do ritmo da vida cotidiana. Percebe-se o “[...] ritmo de mudança nítido que a era da modernidade põe em movimento [...] Se isto é mais óbvio no que toca à tecnologia, permeia também todas as outras esferas” (GIDDENS, 1991, p. 15). E, assim, “não se pode perder tempo com os filhos, nem jogando conversa fora com vizinho; não se tem mais tempo para cumprimentar as pessoas na rua, o caixa do supermercado, o motorista de ônibus; considera-se perda de tempo ir à padaria a pé, ainda que ela se situe a poucos quarteirões de casa” (VIEGAS, 2007, p. 29). Ou seja, “o tempo agora é o do relógio, que não pára. E, como nos vemos dominados por essa marcação, nós também não podemos parar” (VIEGAS, 2007, p. 29). O cotidiano é acelerado, e parece não nos sobrar tempo para mais nada além do trabalho produtivo.

O relógio é o símbolo da nossa escravidão ao tempo urbano, ao tempo do “horário” que a cidade-máquina determinou. Pois a cidade é uma grande máquina. Para funcionar, todas as partes têm de estar sincronizadas. Com um relógio no pulso, nós mesmos nos transformamos numa peça dessa grande máquina cuja vontade é mais forte que a vontade do corpo. (ALVES, 2008, p. 192).

É preciso economizar tempo para economizar dinheiro. Para a modernidade, o que está fora da esfera econômica é perda de tempo. Nessa perspectiva, se perdemos tempo, também nos perdemos. O tempo que se gosta de *perder* será mesmo *tempo perdido*?

A produção de tecnologias é propulsora da velocidade e também absorve esse ritmo acelerado, impulsionando uma cultura do consumo e do desperdício. O desperdício é o fundamento da rotatividade de mercadorias, num ciclo de compras, de produção de lixos, de mais compras, de mais lixos e assim por diante. Quanto mais rápida essa rotatividade, melhor para a reprodução ampliada do capital. “A mais valorizada mercadoria é aquela que produz no consumidor a mais forte emoção no mais curto espaço de tempo” (ZIEGLER, 1996, p. 8). Consumo atrelado a uma emoção, ao prazer de comprar; entretanto, uma emoção efêmera, passageira, frágil. “Em nosso mundo submisso ao comando abstrato e alienante da

mercadoria, o homem se torna uma mera célula de reação do processo mercadológico” (ZIEGLER, 1996, p. 6). O sistema capitalista moderno impõe relações voláteis. Tudo “[...] é feito para ser desfeito amanhã, despedaçado ou esfarrapado, pulverizado ou dissolvido, a fim de que possa ser reciclado ou substituído na semana seguinte e todo o processo possa seguir adiante, sempre adiante, talvez para sempre, sob formas cada vez mais lucrativas” (BERMAN, 2007, p. 123). No capitalismo, o importante é consumir: os produtos, a natureza, o espaço, os outros, a vida e até mesmo o *eu* — *eu* consumido e vendido sob referências financeiras e mercantilistas. O resultado é a desumanização, o desencatamento, o estranhamento e o conflito.

A lógica é perversa: o capital é o elemento mais visível da vida, e o seu poder gera uma imensidão de invisibilidades. O *outro*, invisível, desconsiderado, não integra o mundo do *eu*. Assim, o encontro é esvaziado, a comunicação é enfraquecida, e o diálogo não é estabelecido. O *eu*, superior ao *outro*, não se revela, não dialoga; o verbo em voga é *impor*. O que é o mundo para o homem moderno? O *eu*, individualizado e individualista. Quando a questão é do *outro*, a resposta é: *isso não é problema meu, não tenho nada a ver com isso*. Como se a história individual não se integrasse à história coletiva. “Multidão de pessoas estão agora preocupadas, mais do que nunca, apenas com suas próprias histórias de vida e com suas emoções particulares; esta preocupação tem demonstrado ser mais uma armadilha que uma libertação” (SENNET *apud* DIÓGENES, 2003, p. 189). A armadilha refere-se aos vazios que acabam por habitar a existência e o viver cotidiano.

A modernidade capitalista constrói um modelo hegemônico de vida que busca configurar as vivências dos sujeitos em relação ao tempo e ao espaço — “[...] a economia moderna exigia uma profunda transformação dos corpos, dos indivíduos e das formas sociais” (LANDER, 2005, p. 31) —, vivências cotidianas são disciplinadas e normatizadas. Essa temporalidade também passa a integrar as relações sociais, reduzindo as possibilidades de experiências. O cotidiano como produto da hegemonia moderna, na repetição, esvaziaria os sujeitos, que, *mortos-vivos* (ZIZEK, 2008), reproduziriam um *viver sem vida*, como uma máquina que repete o mesmo movimento dia após dia, numa ação automatizada. A idéia da mecanização invade o cotidiano moderno, e os olhares humanos tornam-se indiferentes. Essa é a idéia de cotidianidade de Henri Lefebvre (1991). Para reproduzirmos a cotidianidade,

[...] fomos ensinados mais a dominar do que a compor. Somos instigados a competir para estar na frente, para nunca sermos passados para trás, como se a vida fosse uma pista de corrida com raias desembocando em pódiums da vitória ou em sombras de um terrível fracasso. Por isso somos levados a

correr, andar, voar, comer e deitar lado a lado; por isso fomos ensinados a disputar o plano que, no lugar de nos atirar para frente ou nos descartar para trás, exerça relações de composição, sem degradação individual ou alheia. (SANT'ANNA, 2005, p. 133).

Todos esses ensinamentos repetem-se nas famílias, nas escolas, nas universidades, no trabalho, em todos os âmbitos da vida cotidiana. A dificuldade de se desvencilhar do que se aprendeu como o certo e a dificuldade de se produzirem críticas em relação ao próprio processo de formação dos sujeitos são grandes obstáculos para que se possa sair da lógica da cotidianidade. A cotidianidade constitui, assim, um cotidiano programado, fundamento de alienações. “No dia-a-dia desempenhamos atividades de maneira mecânica, sem pensar, sem questionar; as coisas cotidianas aparecem como algo devidamente encaixado para nós” (BRETAS, 2006, p. 32).

O tempo vivido no cotidiano é capturado e controlado pelo trabalho capitalista, deve ser produtivo, sempre regido pela idéia do progresso. “A forma de desenvolvimento capitalista produziu historicamente uma vida cotidiana onde o tempo que conta e que tem valor é aquele empregado na produção, aquele que gera mais valia” (ÁVILA, 2004, p. 3). Assim, “mesmo nas partes mais altamente desenvolvidas do mundo, todos os indivíduos, grupos e comunidades enfrentam uma terrível e constante pressão no sentido de se reconstruírem, interminavelmente; se pararem para descansar, para ser o que são, serão descartados” (BERMAN, 2007, p. 98). E mesmo o tempo do lazer e do descanso realiza-se entre períodos produtivos. É o que o modo de produção permite, ainda que dias de folga e de férias sejam conquistas históricas dos trabalhadores, transformadas em direitos trabalhistas. “O tempo do cuidado com a reprodução da vida das pessoas não é levado em conta na distribuição do tempo dentro da relação produção X reprodução. O período dedicado ao descanso, ao lazer, à reposição de energia é aquele que sobra das atividades produtivas” (ÁVILA, 2004, p. 3). Mais do que isso, os tempos de folga e de férias vividos como momentos de lazer são, cada vez mais, capturados pelas relações fundamentais do capitalismo.

O lazer é transformado em indústria, seja do entretenimento ou do turismo. “Alguns lugares são planejados para o consumo” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 15), tornam-se vitrines a serem comercializadas e consumidas. O momento de lazer passa a ter peso financeiro, divertir-se passa a custar caro e, assim, dá-se a “[...] transformação dos significados de uma localidade histórica em um segmento do mercado, considerando a

apropriação cultural do espaço a partir do fluxo de capitais [...], numa apropriação quase privada do espaço” (LEITE, 2004, p. 20).

Mesmo quando se acredita que mais nada possa ser qualificado pelo valor de troca, o modo de produção capitalista vigente demonstra que essa ampliação ainda é possível. A propagação mercadológica pelos recortes da vida social, pelos detalhes do cotidiano, sugere infinitude, parece se expandir indefinidamente: o trabalho, o espaço, o tempo, a natureza, o ar, o corpo e até a subjetividade, tudo pode ser engolido pelo poder do capital. “[...] no contexto capitalista, o próprio espaço é tornado mercadoria. E, enquanto tal, passível de ser produzido, reproduzido e *consumido*” (VIEGAS, 2007, p. 41). Isso é bem expressado pela indústria do turismo, que *vende a paisagem* a ser observada pelos turistas, e também pela indústria da construção civil, que acrescenta ao valor do imóvel a renda da terra, um valor definido pela localização do imóvel — e não pelo trabalho nele empregado — e, mais do isso, pela *paisagem* que dele se descortina: um imóvel com vista para uma *bela paisagem* é sempre mais caro, claro!

Os lugares entram na lógica da sociedade do espetáculo (DEBORD, 1982). Sua imagem é vendida. Paga-se para estar neles, numa vivência padronizada pelos parâmetros mercadológicos do turismo. Lugares da vida cotidiana são transformados em produtos a serem consumidos: “[...] produtos-espetáculos, onde se soletra uma economia produtivista” (CERTEAU, 2007, p. 44). Esses produtos vão além disso: “da televisão ao jornal, da publicidade a todas as epifanias mercadológicas, a nossa sociedade canceriza a vista, mede toda a realidade por sua capacidade de se mostrar e transforma as comunicações em viagens do olhar. É uma epopéia do olho” (CERTEAU, 2007, p. 48). O olho é que vê e absorve o espetáculo da vida moderna e, assim, tem de receber, a todo instante, informações desse espetáculo. Em outras palavras, o olho não pode perder de vista o espetáculo construído para a vida moderna. Dessa forma, “[...] a vida moderna surge como um grande *show* de moda, um sistema de aparições deslumbrantes, brilhantes fachadas, espetaculares triunfos de decoração e estilo” (BERMAN, 2007, p. 163). Sujeitos deixam-se encantar pela aparência moderna. Entretanto, “fluidez e mobilidade moderna mostram-se em espetáculo ilusório” (BERMAN, 2007, p. 241).

Assim como nem todos vivem plenamente os direitos trabalhistas, pois estes se referem ao trabalho formal, os momentos de lazer também não alcançam todos igualmente: caem nos moldes capitalistas, pois “[...] tempos-espacos da vida são mediados pela forma de valor, pela mercadoria” (VIEGAS, 2007, p. 29). A relação cotidiana do homem moderno com a mercadoria é revelada:

O homem do Ocidente vive dramaticamente o problema da mercadoria. Produtor de mercadorias, o homem se torna, ele mesmo, mercadoria quando trabalha [...] Sua identidade lhe é fornecida pelo seu desempenho mercantil. Ele duvida de si mesmo se não é bom produtor, bom consumidor. Fora do circuito, ele não é mais nada. Drama fundamental dos desempregados, dos velhos, dos marginais e mais genericamente de todos os que têm um “acidente” de percurso. Mas o que permanece integrado ao circuito vive um drama semelhante. Pois ele deve eliminar – freqüentemente sem o conseguir – todo o valor não correspondente à racionalidade mercantil e que, no entanto, povoa seus sonhos, persegue seu desejo. (ZIEGLER, 1996, p.10).

Esse agigantamento da mercadoria da vida cotidiana é fonte para contradições entre os desempenhos mercantis e os sonhos dos sujeitos: estes “[...] vendem não apenas sua energia física, mas suas mentes, sua sensibilidade, seus sentimentos mais profundos, seus poderes visionários e imaginativos, virtualmente todo o seu ser” (BERMAN, 2007, p. 143).

Mesmo os momentos de lazer ganham o marco da alta velocidade; caso contrário, o próprio lazer passa a ser entediante, algo *sem graça*, porque num ritmo mais vagaroso. “E, no afã de rompermos com o tédio, sentimos necessidade de fazer tudo aos quilos, às toneladas, aos quilômetros, em poucos minutos. Queremos bater todos os records, em todas as unidades de medida” (VIEGAS, 2007, p. 29). A modernidade não quer aceitar um cotidiano que comporte outros ritmos senão *o mais rápido possível*.

A cidade é o *lugar*, por excelência, da realização do cotidiano moderno. Viver na cidade é ser moderno, em contraposição à vida no campo. O campo concebido como o contrário de cidade é também definido como o contrário de moderno: atrasado, inferior, marginal, antigo. Viver no campo é sinônimo de desprestígio, de desvalor. O campo é símbolo de uma vida do passado a ser aniquilado, que perdeu centralidade, que não tem mais prestígio. “A cidade torna-se o *locus* da regulação do que se faz no campo” (SANTOS, M., 2005b, p. 127). Na contemporaneidade, é a metrópole que tem essa função reguladora, é ela a expressão máxima e, assim, o centro da reprodução da modernidade e do capitalismo (VIEGAS, 2007). E o objetivo das metrópoles é adquirir o adjetivo *global* devido à sua atuação no que tange ao controle econômico no âmbito mundial, atingindo o mais alto grau da hierarquia funcional das cidades.

É no tempo moderno que a cidade se transforma em um fenômeno que tende a se expandir e a centralizar o cotidiano humano. Os lugares passam pelo processo de urbanização, outra tendência moderna que atravessa a vida, o cotidiano. Assim, a tendência é a migração endereçada para as cidades: “A urbanização também aumenta porque cresce o número de agricultores residentes na cidade” (SANTOS, M., 2005b, p. 129).

Mesmo o cotidiano no campo é atingido pelas transformações modernas. A tendência é a varredura daquilo que existe de rural no campo. Desse modo, a negação do campo pela modernidade não implica somente no êxodo rural, mas também na descaracterização da *velha* vida no campo. O cotidiano no campo moderniza-se: “[...] fazendas se transformam em ‘fábricas agrícolas’ e os camponeses que não abandonam o campo se transformam em proletários campesinos” (BERMAN, 2007, p.113). A vida no campo urbaniza-se: *campo urbano*. A urbanização é fenômeno moderno que ultrapassa o ambiente construído da cidade e que vai além da industrialização e de todo o mundo material atrelado a ela. Assim, “[...] as conseqüências sociais e ambientais aprisionam o agricultor, retirando-lhe a autonomia, homogeneizando a produção e o consumo” (FERREIRA, 2008, p. 238).

A urbanização atinge toda a esfera mundial, todos os lugares, é virtualidade (LEFEBVRE, 1999). O “[...] cotidiano e o urbano, indissolivelmente ligados, ao mesmo tempo produtos e produção, ocupam um espaço social gerado através deles e inversamente” (LEFEBVRE, 2008, p. 18). Milton Santos (2005b, p. 121) contribui para a reflexão acerca dos efeitos territoriais dessa modernização, registrando que “tudo isso faz com que o território contenha, cada dia que passa, mais e mais ciência, mais e mais tecnologia, mais e mais informação. Isso se dá de forma paralela à cientificização do trabalho.” Os atributos modernos do território passam a integrar as vivências cotidianas que se realizam nos *lugares-territórios*. “O trabalho se torna cada vez mais científico e se dá, também, em paralelo à informatização do território” (SANTOS, M., 2005b, p. 121).

Devido à grande extensão física e à diversidade dos lugares, juntamente com as territorialidades neles impressas, sobretudo nas metrópoles, os sujeitos não experimentam a cidade em sua totalidade. Além disso, “o agigantamento das cidades e a urbanização da vida social trouxeram consigo a perda do encontro, a ausência de laços afetivos fortes. O homem moderno enclausurou-se: ensimesmou-se” (CAETANO, 2008, p. 184). No cotidiano das grandes cidades, os sujeitos experimentam fragmentos de cidade, recortes de espaço metropolitanos que se tornam lugares cotidianos: “[...] a cidade não se apresenta, por inteiro, para os homens, para os homens da cidade. A cidade não é acessível a todos” (HISSA; MELO, 2008, p. 296). As territorialidades, expressas no interior das cidades ou fora delas, estão por toda parte, pois os sistemas de poder estão por toda parte. Elas representam influências de poder projetadas nos lugares e, assim, na vida cotidiana.

As territorialidades são expressas de forma simbólica, como o *muro* e a *cerca* que definem limites. Muitos símbolos que representam as territorialidades não são materiais, mas estão expressos no espaço como se um muro físico ali existisse. Os limites, físicos ou não,

inibem, coagem, são coercitivos, impedem que se vá além deles, como se houvesse um olhar a vigiar os movimentos nos territórios. O território simultaneamente inclui e exclui, sobretudo — mas não só — sob referências financeiras. Doreen Massey (2002, p. 178) sublinha outras fontes de produção de territórios: “O quanto podemos nos deslocar entre países, caminhar à noite pelas ruas ou sair de hotéis em cidades estrangeiras não é apenas influenciado pelo ‘capital’”. Maria Ivanice Viegas (2007, p. 42) exemplifica a presença de territorialidades vivenciadas cotidianamente: “[...] há uma fragmentação da vida social em momentos e espaços determinados, cada vez mais prescritos, e as pessoas passam a ter localidades específicas para o lazer, para o trabalho, para manifestações diversas, a partir de recortes que levam em conta o gênero, a idade, a raça etc.”. As duas autoras apontam para as relações de gênero e de raça. É importante ressaltar que tais relações também passam a ser permeadas pelas referências do capital, num movimento de interseção. A exploração socioeconômica é radicalizada quando se trata da mulher e do negro. Essa exploração passa por justificativas de raça e de gênero, mas constitui uma exploração econômica. Dessa forma, a questão territorial envolve várias dimensões para além da ordem financeira, mas o poder econômico ainda assim se faz presente. Lourdes Carril (2006, p. 16) sintetiza: “[...] a condição de pobre é mais agravada ainda quando se trata de afro-descendentes.”

A linha fronteira, expressa no mapa — político ou não —, ratificada ou não por um muro, é dinâmica. As diferentes territorialidades podem ser remodeladas, refeitas, ampliadas, extintas, enfim, possuem dinamismo. Por mais que o que se chama de *acidente geográfico* — seja um rio, um divisor de águas, uma montanha, uma escarpa — possa representar um marco para definir fronteiras, as linhas fronteiriças não são definidas pela natureza. A sociedade é que define a espacialização de poderes, de dominações, de relações de pertencimento, dando aos lugares significados fronteiros (HISSA, 2002) que dividem as territorialidades, os *lugares-territórios* e, assim, os sujeitos.

Diversas territorialidades podem ser citadas: territórios das chamadas tribos urbanas; do comércio informal produzido por ambulantes; do poder do tráfico de drogas nas mãos de grupos de pessoas que dominam lugares em que o Estado está, supostamente, *ausente*; do *flanelinha* que comanda a dinâmica de estacionamento de carros. Todos esses exemplos estão claramente presentes nas ruas das grandes cidades brasileiras, mas não emanam oficialmente e formalmente do Estado. Há também “[...] territorialidades que se conflituam em praças e ruas e demarcam fluidas fronteiras identitárias, cuja disputa pelo espaço urbano faz da cidade uma ‘guerra dos lugares’” (LEITE, 2004, p. 20).

Maria Ivanice de Andrade Viegas (2007, p. 42) exemplifica: “nas ruas da metrópole, há um tempo determinado para a travessia, uma direção definida para o passo, há locais onde os pés não podem tocar” (VIEGAS, 2007, p. 42). Sob as referências da racionalidade do capitalismo não é difícil constatar que se produz um cotidiano marcado pela segregação socioespacial, uma “[...] segregação social que pelo espaço se revela ou, sutilmente, se deixa encobrir por ele” (VIEGAS, 2007, p. 21). Essa segregação define *lugares-territórios* e, ao mesmo tempo, é definida por eles. Não é raro estar explícita a segregação no espaço, assim como não é raro que não consigamos ultrapassar os *muros* para observar além deles e, assim, perceber mais nitidamente e mais criticamente a segregação. Desse modo, tramas do cotidiano predominam invisíveis. Nas ruas ocorrem *atos reais* narrados ou calados pela história oficial (GALEANO, 2008).

A segregação socioespacial passa pela edificação de territórios e pela valorização da propriedade privada, e ambas, com a ratificação do Estado, *definem onde os pés podem tocar*, empreendendo uma *cartografia do poder*. Nas cidades há conflitos territoriais, sobretudo nas grandes metrópoles, onde há o encontro de múltiplos interesses e significados econômicos e sociais, em que se destacam o interesse do mercado imobiliário e o valor referente à renda da terra, ou seja, a significação financeira da terra. Essa segregação está escancarada nas formas presentes no cotidiano: “[...] clivagem dos espaços habitacionais, de lazer e trabalho, em que sofisticados ‘enclaves fortificados’ se erguem como fortalezas à parte da cidade, cuja lógica urbanística se rende ao sofisticado aparato da segurança e da vigilância eletrônica de seus espaços privatizados” (LEITE, 2004, p. 20).

O movimento dominante da modernidade capitalista atravessa a produção do espaço, define paisagens, lugares, cotidianos e, também, os próprios sujeitos. “A modernização da cidade simultaneamente inspira e força a modernização da alma dos seus cidadãos” (BERMAN, 2007, p. 177). Em relação à produção do espaço, “[...] há os que acreditam dominar o espaço, prescrevê-lo, normatizá-lo. Traçam-no à régua e compasso, planejam-no, planificam-no” (VIEGAS, 2007, p. 23). Tal situação é muito comum nas cidades, onde órgãos públicos e empresas privadas interferem o tempo todo com obras arquitetônicas que, fundamentadas na lógica tecnocientífica e urbanista moderna, criam esteticismos típicos da modernidade. Cria-se uma imagem moderna de cidade, o que disciplina a vivência cotidiana nas cidades (LEITE, 2004). Tais lugares também são fontes de construção de identidades individuais e coletivas: o homem ganha o adjetivo *moderno*.

O planejamento urbano representa uma vida que deseja ser planejada. Entretanto, o planejamento escapa das mãos de seus idealizadores, em uma vida dinâmica, incessante,

pulsante. Escapa, porque não é para todos. Escapa, porque se quer moderno e nada mais. A produção material é positivista, pautada no rigor da matemática, milimetricamente calculada e geometricamente concebida. A cidade moderna representa a ciência moderna, como se a geometria a deixasse neutra. A cidade moderna é, assim, cenário mitificado: mapa urbano geometricamente perfeito, cidades verticalizadas, arranha-céus como sinônimo de modernidade e progresso, definindo usos do espaço específicos da modernidade capitalista. A materialidade, nesse contexto, pode coagir, reprimir, aliciar. A relação dos sujeitos com o espaço é modificada, tal como o são a relação mantida com o bairro, as formas de apropriação do espaço e as maneiras de freqüentar os lugares.

O corpo dos sujeitos também ganha referências mercadológicas: *estética* pela *estética*. Há imagens corporais que são transformadas em padrões de beleza, modelo a ser alcançado: “[...] a sociedade que estimula a cuidar do corpo — a vigiá-lo e a puni-lo —, a exaltá-lo e a redescobri-lo também incentiva a consumi-lo e a fazê-lo render mais” (SANT’ANNA, 2005, p. 131). Até mesmo a rotina de alimentação é capturada pelas lógicas mercantis. “[...] o ato de comer [...] corre o risco de se transformar numa experiência fortemente permeada pelas exigências da indústria e da ciência” (SANT’ANNA, 2005, p. 131).

No cotidiano moderno, o capital funciona mais do que como um mediador: ele é princípio, meio e fim das relações¹⁸, é fonte de poder, é fetiche. O capital é transformado em uma extensão humana, todos são igualados sob a sua referência: “por intermédio do dinheiro, o contágio das lógicas redutoras, típicas do processo de globalização, leva a toda parte um nexos contábil, que avassala tudo” (SANTOS, M., 2004, p. 34). David Harvey (2006, p. 100) anuncia os processos imbricados na supervalorização da ordem financeira: “O dinheiro unifica precisamente *através* de sua capacidade de acomodar o individualismo, a alteridade e uma extraordinária fragmentação social”. As relações cotidianas são atravessadas pelo valor de troca. Tudo vale enquanto utilidade material. Tudo é avaliado sob o frio cálculo financeiro que se direciona para o lucro. O que de fato conta no mundo capitalista é acumular capital, armazenar excedentes e consumir. Esta é a linha de conduta capitalista: “[...] os objetos atuais nascem com uma vocação mercantil” (SANTOS, M., 2005b, p. 122). E todo esse processo de produção mercantilista das mais variadas dimensões do cotidiano é constituído como um caminho natural, que não tem volta. Assim, a modernidade canta brados de vitória, coloca-se

¹⁸ Essa característica é bem expressa nas especulações financeiras, tal como a regulação de preços na esfera do mercado internacional. O preço dos alimentos é regulado pelo estoque deles no mercado e não pela problemática da fome (SHIVA, 2003).

como insuperável e incontestável, como se todos estivéssemos a ela condenados cotidianamente e em todos os lugares.

Trata-se de uma construção ideológica bem fundamentada, que capta os mais variados sujeitos, até alguns dos mais prevenidos, sujeitos que nem se percebem nos interiores da armadilha moderna de imposição, de aceitação, de deslumbramento. A ordem cotidiana é a acomodação: que nos acostumemos com o mundo *tal como ele é*, moderno, capitalista, injusto, mais lucrativo para alguns. As subjetividades desenvolvem-se atreladas à lógica mercantil. Mesmo diante do absurdo, o cotidiano não é marcado pela indignação, pela aflição. As esperanças acabam transformadas em desesperanças e em ceticismo. A forma como a modernidade capitalista desencoraja e acorrenta os sujeitos é desconcertante.

O resultado é a banalização e a naturalização das questões humanas permeadas pelo capitalismo, das injustiças sociais provocadas e propagadas por um modo de produção direcionado para o lucro. Caetano Veloso (1984) explicita esse processo na música *Podres poderes*: “[...] enquanto os homens exercem seus podres poderes/ morrer e matar de fome/ de raiva e de sede/ são tantas vezes gestos naturais [...].” As injustiças estão por todos os lugares, habitam o cotidiano, mas acabam tratadas como algo normal, e essa postura está cada vez mais profundamente arraigada nos sujeitos modernos. Essa naturalização dos processos sociais é uma herança contemporânea da tradição positivista que afirma: “[...] a sociedade humana é regulada por leis naturais” (LÖWY, 2002, p. 35). Mais uma ideologia com fundamento científico que repercute no cotidiano.

O que se assiste é à supervalorização da modernidade, cotidianamente, através da exaltação exagerada do que se costuma chamar de *maravilhas modernas*. Elas roubam a cena, atraem os sujeitos, concentram a atenção, absorvem espaço e tempo, são fetiches. Os sujeitos, transformados em adoradores ingênuos e acríticos da modernidade, cultuam os produtos dela em uma devoção cega, com olhos atraídos, sobretudo, pela tecnologia. Construindo um cotidiano em que são espectadores passivos, inertes, e compradores compulsivos, eles são valorizados enquanto indivíduos produtivos e consumidores: “[...] os produtores têm um permanente interesse em cultivar ‘o excesso e a intemperança’ nos outros, em alimentar ‘apetites imaginários’, a ponto de as idéias sobre o que constitui a necessidade social serem substituídas pela ‘fantasia, pelo capricho e pelo impulso’” (HARVEY, 2006, p. 99).

Assim, “[...] produção produz não apenas o objeto, mas também a maneira de consumo. [...] a produção não apenas cria um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto” (MÉSZÁROS, 2004, p. 252). Assim, “[...] um *cidadão consumidor* será identificado pelos indicadores de renda e poder aquisitivo. Em outras palavras, pelas

possibilidades de adquirir produtos e participar de modo ativo no mercado de produtos e serviços” (LEITE, 2004, p. 22). Cria-se uma cultura do consumo, que está associada a “[...] sociabilidades efêmeras, circunscritas, em tempo real, ao ato de consumo” (LEITE, 2004, p. 23). Rubem Alves (2008, p. 158) ajuda a concluir: “não é de admirar que, de mãos dadas com a riqueza, vá caminhando também uma incurável tristeza.”

IV

DIÁLOGOS ENTRE SABERES

4.1. Utopia: reinvenções do futuro

Vivemos em um tempo atônito que ao debruçar-se sobre si próprio descobre que os seus pés são um cruzamento de sombras, sombras que vêm do passado que ora pensamos já não sermos, ora pensamos não termos ainda deixado de ser, sombras que vêm do futuro que ora pensamos já sermos, ora pensamos nunca virmos a ser. (SANTOS, B., 2004, p. 13).

O texto de Boaventura de Sousa Santos remete-nos à reflexão acerca do mundo contemporâneo e à nossa perplexidade diante do nosso tempo e, sobretudo, de um tempo entrecortado por sombras de passado e de futuro. Os olhares do autor estão direcionados para um horizonte temporal que engloba passado, presente e futuro.

A contemporaneidade refere-se a um tempo definido por significados produzidos no passado, por sombras que permanecem, tal como anota Boaventura de Sousa Santos (2004). Tais permanências reportam-se a recriações de um passado, já moderno, que se projeta na vida contemporânea, a paradigmas e pensamentos que reverberam no presente e definem uma teia histórica da modernidade. Há novas tendências que evocam, então, velhas essências. E, assim, o passado participa da memória viva do presente (GALEANO, 2008).

Paul Ricoeur (2002, p. 369) sublinha: “o passado tinha um futuro.” Desse modo, o futuro também é referência para se pensar o tempo contemporâneo. Uma parte do futuro é adiantada no momento presente. O presente é substância para o futuro e possui o princípio do movimento do que está por vir. O presente traz o antes e o depois, é mediador entre os tempos, reúne todas as idades, todos os tempos, todos os percursos, todas as histórias. É simultaneidade: em um só tempo, vivemos diversos momentos. É no presente que o passado encontra o futuro.

O presente carrega sementes que nos permitem pensar a reinvenção do futuro; sementes que já na sua germinação lançam a imagem da possibilidade de mudança e transportam a capacidade de produção de mais e mais sementes, sementes que configuram as utopias. O futuro é presente que cria transformando. O “[...] presente, iminente, inconcluso, não apenas projeto e não ainda realidade terminada [...], contém o apetite para um futuro não realizado” (SANTOS, M., 2002a, p.121).

Algumas questões são norteadoras para pensarmos o futuro: que futuro estamos vivendo e semeando no presente? Quais são as marcas sociais que vivenciamos no tempo contemporâneo? Que futuro queremos? Que futuro estamos construindo? Para a modernidade, só há um futuro. Entretanto, “o erro está em pretender aplicar ao mundo humano — que é sempre marcado pela possibilidade da reversão e da reciprocidade — o modelo de um trajeto sem volta, no qual a causa antecede e determina o efeito” (RIBEIRO, 2003, p.24). Assim, alguns “[...] dados do presente nos abrem, desde já, a perspectiva de um futuro diferente” (SANTOS, M., 2004, p.161). Essas indagações e inquietações têm sido tratadas ao longo desta pesquisa.

Essa reflexão sobre o futuro permite-nos pensar o conceito de *utopia*. Utopia é uma palavra que nos endereça *ao que não é mas que deveria ser*, ou ao que *gostaríamos que fosse*. Utopia significa, literalmente, *não existe tal lugar* (VÁZQUEZ, 2001, p. 316). Dito de uma forma dicotômica, utopia seria o oposto de *topia*, que significa *o que é*, ou seja, a *realidade*. Entretanto, a relação não é dualista, é dialética. “A utopia concreta fundamenta-se no movimento de uma realidade cujas possibilidades ela descobre. Dialeticamente, o possível é uma categoria da realidade” (LEFEBVRE, 2008, p.15). Portanto, a utopia, a partir de então, especialmente nas sociedades contemporâneas que vivem o estado de penúria, a utopia é *o que poderá ser e o possível pelo qual deveremos lutar*. É essa dialética que direciona para as possibilidades de mudanças. “A *utopia*, como prática, sem deixar de ser tal [...], é também *topia*: faz-se presente em algum lugar” (VÁZQUEZ, 2001, p. 362). Assim, utopia refere-se *ao que*

não é, mas não é algo da dimensão do irreal, de modo algum. “Não existe [...] uma muralha que separe a realidade e a utopia; uma conduz à outra” (VÁZQUEZ, 2001, p. 320). A *realidade* também é a utopia, já que é a partir do que se vive no *real* que se projetam as idéias, os sonhos e as esperanças de um futuro melhor. Entretanto, não apenas idéias, sonhos e esperanças: práticas, também contidas nos discursos, que conduzem às transformações necessárias que nos conduzam para um mundo melhor, digno, justo. O “[...] mundo é formado não apenas pelo que já existe [...], mas pelo que pode efetivamente existir” (SANTOS, M., 2004, p. 160). O chamado *mundo real* também é feito de possibilidades de transformação.

A utopia emerge da *realidade*, pois se origina na crítica da *realidade*, na insatisfação e na indignação com aquilo que se vive e vê-se no presente. “Toda utopia traz no seu bojo [...] uma crítica do existente” (VÁZQUEZ, 2001, p. 316) e, assim, tem um caráter subversivo. A crítica do capitalismo é inerente ao capitalismo, mas, sobretudo, é inerente à sociedade capitalista que deseja a sua transformação. A utopia antecipa o futuro, é a imagem da superação do presente, pois “é na medida em que lutamos para transformar a realidade que a entendemos e é na medida em que melhor a entendemos que mais lutamos para transformá-la” (LÖWY, 2002, p. 27). Em outras palavras: “a primeira condição para modificar a realidade consiste em conhecê-la” (GALEANO, 2008, p. 341).

A utopia está nos olhares, nas falas, nos discursos, nas práticas, nos saberes, nos lugares, nos cotidianos, está, enfim, nos sujeitos que produzem imagens de um mundo diferente, de um mundo reinventado, de uma outra sociedade. Por isso, a utopia impulsiona o futuro possível, o futuro reinventado. “Tais possibilidades, ainda não realizadas, já estão presentes como tendência ou como promessas de realização” (SANTOS, M., 2004, p. 160). As utopias estão na forma de ser e, assim, de pensar, de sonhar, de atuar, ou seja, na forma de viver dos sujeitos. Utopias são sopros de esperança, são expectativas, são sonhos. Entretanto, não são apenas isso, sonhos e expectativas soltos. “Somos o que fazemos, mas somos, principalmente, o que fazemos para mudar o que somos” (GALEANO, 2008, p. 341). E é mudando o que somos que mudamos o cotidiano presente e construímos o futuro.

Para Milton Santos (2004, p. 169), trata-se de uma “[...] apreciação filosófica da nossa própria situação frente à comunidade, à nação, ao planeta, juntamente com uma nova apreciação de nosso próprio papel como pessoa”. Na leitura de Edgardo Lander (2005, p. 39), é preciso “[...] um sentido crítico que conduz[a] à desnaturalização das

formas canônicas de aprender-constituir-se no mundo”, e nesse sentido crítico insere-se a idéia do “[...] reconhecimento do Outro como Si Mesmo”. Esse processo significa enxergar que a exploração do outro é uma forma de explorar a si mesmo, pois “[...] sua experiência [...] é também a experiência dos outros” (SANTOS, M., 2004, p. 12).

Essa mudança exige um grande esforço, pois significa negar o que estamos acostumados a considerar *bom e certo*. Talvez, mais do que isso, significa negar o nosso suposto conforto, que nos desconforta porque nos retira, em parte, a dignidade que transportamos para o mundo do consumo e do desperdício, da alienação, do descanso sem cansaço, do tédio. Significa que precisamos desaprender até mesmo o que somos para aprender outras referências e para nos constituir segundo outros parâmetros. Como afirma Renato Janine Ribeiro (2003, p. 19), precisamos *desaprender para aprender e*, assim, nos constituir como sujeitos mais humanos e mais ricos em afetos, distantes da coisificação dos homens produzida pela modernidade; mais humanos em valores que desvalorizam a idéia mercantil de valor. Uma mudança na raiz das relações interpessoais e do homem com a natureza. Como reforça Cássio Hissa (2009, p. 80), “uma demanda urgente — que explicita um grande dilema da sociedade moderna: o da transformação dos sujeitos — a ser construída no tempo da cultura e não no tempo da economia.”

A dificuldade de realização dessa mudança subjetiva justifica-se pela acomodação dos sujeitos e pelo lugar de conforto que a modernidade hegemônica pode criar para alguns. Há quem prefira o *certo* ao *duvidoso*, há quem hostilize o inesperado. Entretanto, “qualquer sujeito de ação deve estar preparado para enfrentar o imprevisto — e para extrair dele um avanço em sua vida” (RIBEIRO, 2003, p. 26). As possibilidades de transformação do mundo demandam, assim, a transformação dos sujeitos, que olham para o *eu* e para o *outro* e pensam naquilo que poderão ser. Autotransformação e transformação do mundo. Sujeitos que reinventam a si próprios, que se entrelaçam ao outro e ao coletivo, que se transformam no outro e no coletivo, que se colocam de uma forma crítica e utópica diante do mundo. Marshall Berman (2007, p. 48) revela:

[...] forças sociais e políticas que nos impelem a explosivos conflitos com outras pessoas e outros povos, ainda quando desenvolvemos uma profunda percepção da empatia em relação a nossos inimigos declarados, chegando a dar-nos conta, às vezes tarde demais, de que eles afinal não são tão diferentes de nós.

As possibilidades das utopias estão abertas, pois o futuro não está engaiolado em uma linha do tempo fixada, fechada, definida pela modernidade capitalista. É “[...] lícito dizer que o futuro são muitos; e resultarão de arranjos diferentes” (SANTOS, M., 2004, p. 161). Trata-se de feixes de possibilidades que fazem do futuro um mistério, ou seja, ele está sempre em aberto, é desconhecido. O presente sempre terá um futuro, mas não é um futuro único ou um futuro preestabelecido. Não há certezas quanto ao futuro. Entretanto, por tal motivo, ele não pode ser reduzido ao futuro criado pelas hegemonias que retiram, das periferias, o seu próprio passado.

Uma imagem representativa para se pensar no futuro e nas utopias é a do *horizonte*. O horizonte esconde o que está adiante, no futuro, mas, no fluir do tempo, o horizonte também é revelador, pois, historicamente, o futuro vai sendo transformado em presente. O horizonte é infinito, é fronteira entre presente e futuro.

Janela sobre a utopia.

Ela está no horizonte – diz Fernando Birri. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminho, jamais a alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para caminhar. (GALEANO, 2007, p.310).

Se a *realidade* impulsiona a utopia, a utopia também impulsiona a *realidade* futura. A utopia dá-nos fôlegos e forças, impulsionando-nos a caminhar por um futuro melhor que se anuncia no horizonte. Assim, é a partir da utopia que a *realidade* pode ser transformada. A utopia “[...] pode tornar-se força de transformação da realidade, assumindo corpo e consistência suficientes para transformar-se em autêntica vontade inovadora e encontrar os meios da inovação” (ABBAGNANO, 2003, p. 987). A utopia está embebida em sentimentos que impulsionam a vida e podem produzir um futuro diferente: “uma utopia, uma esperança, [...] são discursos que nascem do amor e provocam o amor. Por isso mesmo, a ação se mistura com eles, como a atividade criadora que traz à existência aquilo que ainda não existe” (ALVES, 2008, p. 356). A utopia é feita de desejos e, assim, tem uma vitalidade, muitas vezes inesperada ou até mesmo questionada. “A utopia se encontra vinculada com a realidade não só porque esta gera a sua idéia ou imagem de futuro, mas também porque incide na realidade, com seus efeitos reais” (VÁZQUEZ, 2001, p. 362).

Se a utopia jamais é alcançada é porque o horizonte é sempre uma *realidade*, é porque o futuro, que ainda não se realizou nem se sabe como se realizará, sempre

existirá. Entretanto, o alcance da utopia, por si só, é algo que merece ser discutido. A utopia é referência. Mas não se trata de algo idealizado e, portanto, na utopia não se pode ver o idealismo que se distancia da vida, das existências e do próprio mundo. As utopias são feitas de práticas. Através das práticas são construídas as possibilidades utópicas. Com o futuro sempre existirão as possibilidades, as transformações, os movimentos da sociedade, as aberturas, os imprevistos. Não há vida humana sem utopia. Estamos vivos e “[...] não se pode viver sem metas, sonhos, ilusões ou ideais; ou seja, sem tentar extrapolar ou transcender o realmente existente. Não se pode viver, portanto, sem utopias” (VÁZQUEZ, 2001, p. 325).

As imagens utópicas estão nos sujeitos e são elas que os inspiram a produzir suas vidas e, assim, o cotidiano. São alternativas cotidianamente vividas e produzidas pelos sujeitos em busca de uma vida melhor. “O ponto de partida para pensar alternativas seria, então, a prática da vida e a existência de todos” (SANTOS, M., 2004, p. 148). Desse modo, o cotidiano é construído no lugar, dia após dia, também através das utopias. As utopias são, assim, também, feitas de saberes locais, e que revelam o cotidiano por elas criticado e simultaneamente impulsionam a sua transformação. A “[...] crítica da vida cotidiana propõe ‘mudar a vida’, ou melhor, todo projeto revolucionário deve incluir mudar a vida inteira, inclusive a vida privada, o indivíduo e o vivido” (DAMIANI, 2001, p. 162).

As utopias, na contemporaneidade, são impulsionadas pela radicalização da modernidade, que atinge os detalhes do cotidiano e reproduz as desigualdades inerentes ao capitalismo, gerando uma sensação de desassossego e de desconforto que também se amplia e reproduz-se entre os sujeitos. A emergência da modernidade é acompanhada pela instalação da sua própria crise, que ganha diversas expressões. A modernização hegemônica é feita a um alto custo.

Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizado reveste suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, *et cetera*). (DUSSEL, 2005, p.65).

São feridas sociais que também atingem a dimensão mundial: guerras, misérias, fomes, intolerâncias, destruição, injustiças, violências, tensões nacionalistas e fundamentalistas, desastres ambientais. “Nossas sociedades são cada vez mais ricas:

apesar disso, um número crescente de pessoas vive na precariedade” (LIPOVETSKY, 2007, p. 17).

A crise da modernidade aprofunda-se na medida em que somente sua dimensão econômica é fonte de preocupação e de investimento. As críticas inerentes às utopias repensam, recolocam, questionam a modernidade e as rotinas, não aceitam de forma passiva o que é imposto como hegemônico. As utopias e toda a imprevisibilidade que carregam ameaçam a modernidade. As utopias despertam a consciência, ligam os sujeitos, denunciam as injustiças e, assim, provocam mudanças. É da própria rotina moderna que surge a utopia da ruptura com essa cotidianidade.

Ao afirmar que a “[...] globalização atual é um período de crise permanente”, Milton Santos (2004, p. 153) define a crise como um período, transcendendo a idéia de crise como momento de transição: “[...] nesse período histórico, a crise é estrutural”. Cássio E. Viana Hissa (2002, p. 63) concorda com o pensamento de Milton Santos: “[...] o moderno é sempre um tempo de crise. Tempo de encruzilhadas e de dúvidas, de superposições e de movimentos.” Tempo de conflitos não resolvidos, impregnados de desigualdades socioespaciais e de concentração financeira, repletos de hierarquias. “O problema do capitalismo é que, aqui como em qualquer parte, ele destrói as possibilidades humanas por ele criadas” (BERMAN, 2007, p. 119). Carlos Walter Porto-Gonçalves (2005, p. 10) acrescenta: “[...] apesar de os europeus imporem seu capitalismo em toda a parte, isso não quer dizer que sua episteme dê conta de toda a complexidade das distintas formações sociais que a constituíram em cada lugar e região do mundo nesse encontro.” Dessa forma, é possível destacar que se trata de desencontro. A idéia de crise, radicalizada na modernidade, exacerbada pelo que pode ser compreendido como a exacerbção da barbárie no mundo moderno, revigora os desejos de utopia (HISSA, 2009).

O processo de radicalização dos paradigmas hegemônicos é acompanhado pela radicalização da sua negação, alicerçada na percepção das suas contradições e injustiças. “Creio que sempre existe uma relação íntima entre a intensidade da ameaça e a brutalidade da resposta” (GALEANO, 2008, p. 347). Além disso, “[...] a humanidade descobriu que a miséria humana não era natural e podia ser revertida pela ação humana” (PORTO-GONÇALVES, 2005, p.12). Essa idéia — a de que a *realidade* da miséria humana pode ser revertida pela ação humana — alimenta as utopias. As contradições socioespaciais continuam atuantes na vida moderna, em permanente ameaça de erupção. As alternativas parecem inexistentes; entretanto, a crise agiganta-se, tal como a

modernidade, acompanhada de incertezas, de inseguranças, e, assim, também se agigantam os questionamentos e as críticas: “A crise implica a instalação de um ambiente de dúvidas e indefinições, sugere transformação, pode significar mudança, estimular crescimento, além de criar alguma condição para rupturas” (HISSA, 2002, p. 63).

Vandana Shiva (2003, p. 15) desconstrói a ideologia da falta de alternativas: “as alternativas existem, sim, mas foram excluídas. Sua inclusão requer um contexto de diversidade. Adotar a diversidade como uma forma de pensar, como um contexto de ação, permite o surgimento de muitas opções.” Entretanto, “[...] têm sido notórias as dificuldades para formular alternativas teóricas e políticas à primazia total do mercado” (LANDER, 2005, p. 21). A monocultura produz permanências, esvazia a utopia. É o que se pode pensar, em princípio. Entretanto, é exatamente o que faz esvaziar as utopias é o que permite construir a idéia de *utopias densas*, tão fortes quanto o que se apresenta como oposição à transformação. Há quem perceba dificuldades, que, também, são justificadas pelo

[...] desaparecimento ou derrota das principais oposições políticas que historicamente se confrontavam com a sociedade liberal (o socialismo real e as organizações e lutas populares anticapitalistas em todas as partes do mundo), bem como [pela] riqueza e [pelo] poderio militar sem rivais das sociedades industriais do Norte, [que] contribuem para a imagem da sociedade liberal de mercado como a única opção possível, como o fim da História. (LANDER, 2005, p. 22).

São dificuldades do nosso mundo e estão presentes na história. Entretanto, são precisamente tais dificuldades o que movimenta o pensamento utópico e as práticas utópicas que concedem significado à vida e às existências. A perda, diante da ampliação do capitalismo, do chamado socialismo real como simbolismo é utilizada como uma forma de negação das possibilidades de transformação. A utopia do socialismo foi transformada em migalhas quando mergulhada no socialismo real (VÁZQUEZ, 2001). Entretanto, a falta de alternativas é forjada, pois a queda do muro de Berlim não representou o fim da exploração e da dominação capitalista e, portanto, não deveria significar a extinção das utopias. Não significa. Em outras palavras: “[...] este fracasso não conduz ao fim da utopia, mas sim a forjar outra, nova, sobre novas bases” (VÁZQUEZ, 2001, p. 358).

Dilemas socioeconômicos e políticos, como a injustiça, não se finalizaram. Para Eduardo Galeano (2008, p. 17), as contradições e as injustiças fundamentam-se na exclusão: “o sistema não previu esta pequena chateação: o que sobra é gente, [...] o sistema vomita homens.” É essa *sobra* que produz crises. Vandana Shiva (2003, p. 10) sublinha: vêm-se “[...] o fracasso da mudança de valores, que se cristaliza no dilema entre superproduzir para superconsumir em vez de produzir para viver [...], o evidente fracasso econômico desse modelo ‘no qual mais alimento significa mais fome’.”

As utopias também não podem ser reduzidas ao projeto socialista, ainda que não se deva excluí-lo como referência importante a ser revisitada ou reinventada nos termos da contemporaneidade. Boaventura de Sousa Santos (2006) defende que a reinvenção do mundo demanda a reinvenção das utopias, pois vivemos em um mundo onde predominam as utopias conservadoras, que também estão em crise. Esse autor, na sua obra, em parte, critica o marxismo ou, mais precisamente, certo marxismo que pertence a um tempo que já se foi: “as grandes teorias às quais nos acostumamos — de alguma maneira, o marxismo e outras correntes e tradições — não parecem nos servir totalmente neste momento” (SANTOS, B., 2006, p. 51). A partir do pressuposto de que toda teoria está inscrita no tempo e no espaço é que esse pensador social reclama pela reinvenção da crítica e da utopia (SANTOS, B., 2006). O marxismo enquadra-se na racionalidade moderna, é eurocêntrico, e uma crítica contundente feita à utopia ligada ao marxismo refere-se ao seu “[...] ideal da unidade do saber, da universalidade do saber científico e de sua primazia” (SANTOS, B., 2006, p. 52). Assim, o marxismo compartilha da monocultura produzida pelo conhecimento científico, ou seja, também carrega uma arrogância. Entretanto, não é possível superar o marxismo sem conhecer o marxismo. Em outras palavras, a crítica ao marxismo não significa que devemos apagar o que o marxismo produziu. “A força do marxismo sempre se apoiou no enfrentamento das ameaçadoras realidades sociais” (BERMAN, 2007, p. 148). Aprender sobre o marxismo cria aberturas para questionamentos, indagações e reflexões sobre as inconsistências e as lacunas dessa teoria crítica. Reinventar a utopia significa reinventar a teoria crítica, a emancipação social, a justiça social, a democracia, como a tais movimentos se refere, em sua obra, Boaventura de Sousa Santos. Ou seja, não significa abandonar essas idéias e, sim, repensá-las sob outros parâmetros, sob referências contra-hegemônicas (SANTOS, B., 2006). Talvez, um marxismo reinventado — a partir de outras referências subordinadas às existências do presente e aos dilemas da contemporaneidade — jamais poderá ser negligenciado.

Falsas utopias também são criadas, como a de que um futuro melhor significaria difundir para toda a humanidade as conquistas materiais do capitalismo, como se isso fosse possível. Trata-se de uma utopia forjada, ou melhor, de mais uma ideologia, pois o *status quo* seria mantido. Não se trata, aqui, portanto, de uma utopia, pelo contrário. Trata-se, muito mais, do desejo de manutenção do status quo e de sua ampliação que, por sua vez, implica a ampliação das injustiças, das perversidades e das barbáries. A ideologia, pelo pessimismo que carrega, imobiliza a utopia, busca rebaixá-la a uma posição subalterna. Na contramão da ideologia, a utopia busca a transformação do *status quo* (MANNHEIM, 1982). As utopias são capazes de desarmar as ideologias e produzir a transformação social.

Milton Santos (2000, p.48) defende a importância social das utopias: “quando se exclui a utopia, nós nos empobrecemos imediatamente. O próprio ofício de teorizar pressupõe uma utopia. As épocas que subestimam a utopia são épocas de empobrecimento intelectual, ético e estético.” As críticas e as utopias produzem imagens teóricas que funcionam como fios de esperança. A ampliação da crítica impulsiona a extensão da transformação da sociedade que se fundamenta em posturas contestadoras, sejam estas latentes ou internalizadas. Henri Lefebvre (2008, p.15) resume:

Hoje, mais do que nunca, não existe pensamento sem utopia. Ou, então, se nos contentarmos em constatar, em ratificar o que temos sob os olhos, não iremos longe, permaneceremos com os olhos fixados no real. Como se diz: seremos realistas... mas não pensaremos! Não existe pensamento que não explore uma possibilidade, que não tente encontrar uma orientação.

Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 470) conclui a sua obra *A gramática do tempo*, valorizando a utopia como uma resposta àqueles que se consideram céticos diante da transformação da sociedade:

Este projecto pode parecer bastante utópico. É, certamente, tão utópico quanto o respeito universal pela dignidade humana. E nem por isso este último deixa de ser uma exigência ética séria. Como disse Sartre, antes de concretizada, uma idéia apresenta uma estranha semelhança com a utopia. Nos tempos que correm o importante é não reduzir a realidade apenas ao que existe.

Milton Santos, Henri Lefebvre e Boaventura de Sousa Santos defendem a teoria crítica e as imagens utópicas associadas a essa teoria. A teoria crítica carrega utopias, que impulsionam a prática — sem se desvencilhar a prática da teoria. Eduardo Galeano (2008, p. 341) descreve o processo de produção da teoria crítica: “alguém escreve para tratar de responder às perguntas que lhe zumbem na cabeça [...]; e o que alguém escreve pode adquirir sentido coletivo quando, de alguma maneira, coincide com a necessidade social de resposta.”

As utopias carregam perguntas referentes ao tempo, à história: Até quando? Por quanto tempo essa *realidade* estará em vigor? O que faremos agora? As respostas não são certas. As soluções não são evidentes (LEFEBVRE, 2008). Há quem procure respostas rápidas e pragmáticas, e essa postura também desacredita o potencial das utopias. Uma fala recorrente é o uso depreciativo da palavra *utopia*. A maior parte dos dicionários relaciona, ideologicamente, a utopia ao impossível, ao irreal, ao ilusório, à fantasia, impulsionando, portanto, o esgotamento da crítica. Nessa perspectiva, a transformação social é, muitas vezes, ridicularizada e, junto com ela, o são os sujeitos que a defendem, apontados como utópicos num sentido pejorativo: afinal, para que criticar algo que não poderia ser transformado?

Não há transformação em rápida velocidade, *da noite para o dia*. Ela é processual. “A gestação do novo, na história, dá-se, freqüentemente, de modo quase imperceptível para os contemporâneos, já que suas sementes começam a se impor quando ainda o velho é quantitativamente dominante” (SANTOS, M., 2004, p. 141). O autor complementa: “por isso, situações como a que agora defrontamos parecem definitivas, mas não são verdades eternas” (SANTOS, M., 2004, p. 160).

A modernidade hegemônica é a perspectiva dominante, e as ideologias atreladas a ela dificultam a transformação inerente às utopias. Entretanto, nos interstícios da vida também há diversos movimentos não hegemônicos em que a questão financeira não é central. O mundo moderno carrega outros mundos que resistem ao hegemônico que parece tudo atravessar.

A globalização também carrega elementos não hegemônicos, que direcionam possibilidades. A globalização trouxe inúmeras possibilidades de intercâmbio de culturas, representações e experiências, ampliando e criando novas vinculações sociais, fomentando a discussão sobre problemáticas de alcance mundial e inaugurando novos modos de ser, de ver e pensar o mundo social (ROCHA, 2008, p. 193). Assim, para se visualizarem “[...] certos elementos da realidade que ficaram invisíveis por séculos, foi

preciso haver uma mudança do ponto de vista, de enfoque” (LÖWY, 2002, p. 56), pois a política estava toda voltada para um lado só, o lado dos “de cima”. Essa mudança de enfoque fundamenta novas utopias, que estão nos sujeitos e nos lugares de resistência, presentes na própria modernidade ou referentes a tempos e espaços não modernos. As lutas contra a dominação que oprime também se expressam na vida moderna: “[...] movimentos sociais de massa, que lutam contra essas modernizações de cima para baixo” (BERMAN, 2007, p. 28). Como afirma Milton Santos (2004, p. 145),

Os “de baixo” não dispõem de meios (materiais e outros) para participar plenamente da cultura moderna de massas. Mas sua cultura, por ser baseada no território, no trabalho e no cotidiano, ganha forças para deformar, ali mesmo, o impacto da cultura de massas.

Há os que, sendo “de baixo”, olham para si mesmos com os olhos treinados ideologicamente, ou seja, como os “de cima” os olham. É mais uma armadilha ideológica, pois, assim, eles lutam, cotidianamente, pelos “de cima”. A ideologia dominante cria esse processo de *imitação*, pois o olhar dominante é visto como o correto, é a referência. Os sujeitos transformam-se em ecos do hegemônico, o que lhes silencia a própria voz. A modernidade tenta paralisar os sujeitos diante da sua realização hegemônica. E qualquer “[...] alternativa radical à ordem dominante é rejeitada como manifestação de ‘emotividade’ e irracionalidade” (MÉSZÁROS, 2004, p. 245).

Essa é mais um das tantas dificuldades encontradas pelas utopias, pelas teorias críticas, pelas práticas cotidianas direcionadas para a subversão ao mundo hegemônico. Assim, “desenvolve-se a consciência de que o desafio é bem maior, posto que as forças que o engendram também o são” (ROCHA, 2008, p. 204). Muitos acontecimentos foram produzidos de maneira contra-hegemônica. Muitas conquistas foram empreendidas de forma batalhadora. “Entretanto, a magnitude do desafio ainda emerge como algo a ser cotidianamente enfrentado por todos” (ROCHA, 2008, p. 204). Utopia é esperança ativa, é luta diária contra a desesperança, contra a injustiça, contra a ideologia dominante e sua reprodução. É poder de contestação que continua a existir, impulsionado pela permanência da indignação e dos sonhos, do espírito inquieto, pois processos sociais seguem caminhos que se constituem um entre tantos outros possíveis. Agnes Heller (2008, p. 28) reafirma essa idéia:

As alternativas históricas são sempre reais: sempre é possível decidir, em face delas, de um modo diverso daquele em que realmente se

decide. Não era obrigatório que o desenvolvimento social tomasse a forma que tomou; simplesmente foi possível que surgisse essa configuração (ou outra).

A modernidade é uma opção, é uma escolha. Gilles Lipovetsky (2007) concorda com Agnes Heller (2000) quando destaca que a sociedade do consumo em massa produzida nos interiores do capitalismo é uma invenção social. *Invenção* é um termo que sugere possibilidade e não, fatalidade. Essa idéia conduz à desnaturalização dos processos sociais e, portanto, abre horizontes para se pensarem transformações no seio da sociedade contemporânea, reafirma as utopias. Como sublinha Edgardo Lander (2005, p. 31), o processo de modernização do mundo “[...] foi tudo, exceto natural”. O mundo é criado por relações sociais e repleto de significados feitos por homens. Eduardo Galeano (2008, p. 24) também contribui: “tudo nos é proibido, a não ser cruzarmos os braços? A pobreza não está escrita nos astros; o subdesenvolvimento não é fruto de um obscuro desígnio de Deus.”

Aceitar a naturalização da modernidade é o mesmo que lavar as mãos diante do mundo moderno e das suas injustiças. “A busca de alternativas à conformação profundamente excludente e desigual do mundo moderno exige um esforço de desconstrução do caráter universal e natural da sociedade capitalista” (LANDER, 2005, p. 22). Marshall Berman (2007, p. 107) chama-nos ao compromisso: “Como membros da sociedade moderna, somos todos responsáveis pelas direções nas quais nos desenvolvemos, por nossas metas e realizações, pelo alto custo humano aí implicado.” Trata-se da consciência de nós mesmos enquanto sujeitos modernos. Devemos interrogar-nos e intervir, não aceitando o lugar de simples testemunhas oculares. A questão coloca-se no cerne da modernidade. “Estar na modernidade é [...] ter a oportunidade de interpretar suas contradições e estimular a sua crítica e sua superação” (HISSA, 2002, p. 91). O futuro é algo a ser criado e não, simplesmente aceito.

Gilles Lipovetsky (2007, p. 20) anuncia a subversão à sociedade do hiperconsumo, à nova modernidade: “[...] cedo ou tarde, chegará o momento de sua superação, que inventará novas maneiras de produzir, de trocar, mas também de avaliar o consumo e de pensar a felicidade”. Henri Lefebvre (2008, p. 18) revela a sua concepção de transformação: “esse seria o momento no qual cessaria a reprodução das relações de produção existentes, seja porque a degradação e a dissolução a dominam, seja porque novas relações se produzem, deslocam e substituem as antigas.”

O desafio é imenso e requer um incansável investimento e esforço cotidiano: voltar os olhares para “[...] as possibilidades existentes e escrever uma nova história” (SANTOS, M., 2004, p. 21), com outros usos políticos, com reinvenções. Não é fácil! E demanda uma paciência *infinita*, porque não se muda o mundo de uma vez e não se pode desvencilhar-se dessa luta diante de obstáculos e supostos fracassos. Mesmo quando parece dar-se *murro em ponta de faca*, quando parece que nada mudou e que nada mudará, ainda há de haver as utopias. Mesmo quando as utopias são sufocadas, silenciadas, invisibilizadas, pois “[...] *o imprevisito tem suas qualidades: ele nos desafia*” (RIBEIRO, 2003, p. 26). É melhor passar por supostos fracassos decorrentes de uma luta utópica do que ser, nessa luta, o vencedor do lado dominante. Voltamos à questão do olhar. O que a ideologia hegemônica dominante denomina *fracassos* são, muitas vezes, *vitórias*.

Henri Lefebvre (2008, p. 19) *desabafa*: “Às vezes, na prosperidade que a França capitalista conhece, dá vontade de gritar: ‘Alerta! Revolução ou morte...’ O que não significa: ‘Morramos pela revolução’, mas ao contrário: ‘Se não queremos que morramos, façam a revolução’.”

Pensar acerca da contemporaneidade e, ao mesmo tempo, do passado e do futuro é voltar os olhos para os processos. Processos humanos imbricados em relações. As expressões da vida humana encontram-se no diálogo e na comunicação. O tempo e o espaço ganham significados de acordo com os movimentos humanos que organizam e reorganizam as relações, a natureza e cada um de nós.

4.2. Sobre a ecologia de saberes: notas para diálogo

Se a modernidade hegemônica segrega e hierarquiza, se ela nega, silencia, marginaliza, quais são as possibilidades para quem não está num alto nível hierárquico? Como se realiza o cotidiano de quem não pode ou não quer *superconsumir*, *superproduzir*, *superacelerar*? Como resistir às imposições hegemônicas? Como sobreviver às carências e às ausências?

A *realidade* não se reduz ao que a modernidade hegemônica diz que é a *realidade*. Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 94) “[...] a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante.” É nas lacunas e nas fissuras

não preenchidas pela modernidade hegemônica que emerge a não hegemonia. Concomitante ao movimento da globalização econômica, o não hegemônico também está em todo lugar, é globalização contra-hegemônica, está em toda parte onde há vida, em todo canto onde o cotidiano se realiza, menos ou mais intensamente. O não hegemônico rivaliza com os mecanismos do hegemônico e não se conforma com eles. As regras produzidas pelo hegemônico são, assim, contrapostas pelo não hegemônico.

O que se mostra, num primeiro momento, como hegemônico, dominante, regra passa a ser, simultaneamente, o não hegemônico, o oprimido, a exceção. Se a modernidade hegemônica é a regra e quer extinguir o que não se encaixa na regra, ela encontra um inconveniente: toda regra é habitada por exceções. Numa relação dialética, até para haver exceções é preciso haver a regra. Eduardo Galeano (2007, p. 76) constrói a crítica de forma poética:

Janela sobre as proibições.

Na parede de um botequim de Madri, um cartaz avisa: *Proibido cantar.*

Na parede do aeroporto do Rio de Janeiro, um aviso informa: *É proibido brincar com os carrinhos porta-bagagem.*

Ou seja: ainda existe gente que canta, ainda existe gente que brinca.

Se é proibido cantar, há quem cante; se é proibido brincar, há quem brinque. Da proibição emergem o contraponto e o *clandestino*. O não hegemônico habita a indiferença do hegemônico. Dessa forma, o não hegemônico é inerente ao hegemônico, pois carrega a crítica e a utopia, busca respostas à injustiça social e ao fatalismo, carrega a opressão e a crise e, assim, a contradição moderna. Para a ordem hegemônica o não hegemônico é a desordem. Uma desordem inserida na ordem.

O não hegemônico tem natureza contra-hegemônica por sua essência não dominante. É o freio à totalização da ordem hegemônica. Mesmo que não haja um movimento social organizado em prol do combate à hegemonia, mesmo que não haja uma instituição que represente um grupo, uma *minoría*, uma classe, uma comunidade, haverá o contra-hegemônico. Em outras palavras, para haver uma essência contra-hegemônica não é necessário haver ativismo social. O não hegemônico implica em uma luta cotidiana dos sujeitos em busca de alcançar algum controle sobre as próprias vidas. O não hegemônico existe e realiza-se porque ao que o ser humano mais aspira é tornar-se ser humano. (LISPECTOR, 1998).

O não hegemônico não é um só, não é único, não é exato, não é monocultura, tal como o é a hegemonia moderna. Não poderia sê-lo. Não há como generalizar ou homogeneizar a não hegemonia. As negações da hegemonia são várias, disseminaram-se e disseminam-se no tempo e no espaço, assumem as mais diversas significações, pois expressam diferentes *realidades*. No cotidiano, há uma imensidão de possibilidades de existência. Como afirma Henri Lefebvre (2008, p. 23), “não há nenhuma dúvida de que há uma prática médica capitalista e uma outra, não capitalista.” Amplia-se a anotação do pensador francês para todas as formas de práticas e saberes existentes. O alcance do capital não é total, mesmo havendo um amplo aprisionamento das pessoas pelo poder do dinheiro.

Se a regra moderna é a velocidade, o não hegemônico impõe a lentidão, o movimento vagaroso. Se a regra são homens velozes, o não hegemônico são os *homens lentos* (SANTOS, M., 2004). Se a regra é o capital e a razão, emergem, do não hegemônico, o espontâneo e a emoção. Se a ciência moderna projeta um futuro amarrado, fechado, os saberes não científicos multiplicam as possibilidades de futuro. Assim, há uma energia de mudança no não-hegemônico; ele é habitado por utopias e possibilidades de outras formas de vida, de saber, de cotidiano, de *verdade*, de *realidade*.

Voltando à letra da música *Roda-vida*, de Chico Buarque, há nela uma passagem que revela a presença dos sentimentos, do qualitativo, que encolhe na medida em que o quantitativo, dado pelo capital, aumenta (VIEGAS, 2007): “o tempo rodou num instante/ Nas voltas do meu coração” (BUARQUE, 2004b). Metaforicamente presente no coração, o sentimento também se coloca em voltas e não se encerra na *roda-viva* da modernidade capitalista. É das emoções que surgem possibilidades de emergência do inesperado, do espontâneo, do novo, fundamentadas na experiência de vida de cada sujeito, mesmo diante de tantos condicionamentos e alienações, mesmo em uma vivência regulada e marcada pela rotina atrelada aos compassos modernos. Assim, o corpo, os sentimentos, a *alma*, os mistérios, a incompletude humana, não raro, marcam o limite do ritmo acelerado, que não coincide com o das demandas da modernidade. Maria Ivanice Viegas (2007, p. 34) sublinha: “[...] na vida a pausa é tão necessária quanto o movimento.”

O não hegemônico não se extinguiu com a imensa opressão da modernidade hegemônica. Pelo contrário, ele é interminável e divulga-se no acontecer cotidiano, mesmo no silêncio, mesmo na *camuflagem*, pois, mesmo calada a boca, resta o que está

na essência dos sujeitos, resta o que lhes está no *peito*, no *coração*, como afirma Chico Buarque (2004b). Por estar nos sujeitos, revela-se na dinâmica da vida social, nos lugares de todos os tipos. Se o Ocidente é o lugar do hegemônico, ele também está além dos lugares ocidentais, pois dissemina suas referências. Da mesma forma, o não hegemônico faz-se presente no cotidiano do Ocidente:

[...] o corpo ocidental do mundo é o corpo hegemônico do mundo. [...] O corpo ocidental do mundo não é um corpo geométrico que se restringe ao ocidente do mundo. Há ocidentes disseminados por todo o mundo, na contemporaneidade. A disseminação da modernidade implicou a ocidentalização de diversos recortes de mundo que não estão nas cartografias convencionais do Ocidente. Entretanto, ainda que o lugar sociológico do nosso discurso seja ocidental, a reflexão teórica que se faz poderá ultrapassar a leitura do não ocidental feita pelo ocidental. A partir do instante que se concebe a existência de corpos de mundo alternativos ao hegemônico e ocidental corpo do mundo, pretende-se não apenas descortinar o mundo em sua diversidade como, sobretudo, respeitar a diferença de modo a compreender, noutros termos, a própria diversidade. (HISSA, 2009, p. 44).

Assim, não há como mapear no planisfério ou localizar precisamente no globo onde está e onde não está o não hegemônico. O mundo e os lugares são muito mais vivos e muito mais intensos do que no mapa convencional. O não hegemônico produz um mar de *lugares-territórios*, uma lista interminável de contra-hegemonias, pois abriga todas as modalidades de existência.

Gente junta cria cultura e, paralelamente, cria uma economia territorializada, um discurso territorializado, uma política territorializada. Essa cultura da vizinhança valoriza, ao mesmo tempo, a experiência da escassez e a experiência da convivência e da solidariedade. (SANTOS, M., 2004, p.144).

O autor acrescenta: “a experiência da escassez é a ponte entre o cotidiano vivido e o mundo. Por isso, constitui um instrumento primordial na percepção da situação de cada um e uma possibilidade de conhecimento e de tomada de consciência” (SANTOS, M., 2004, p. 130). José de Souza Martins, por sua vez, (2000, p. 160) explicita sujeitos e lugares de contra-hegemonia:

Hoje o protesto e a luta vêm das mulheres, dos jovens, dos negros, dos camponeses, dos desempregados, dos excluídos, dos incluídos marginalmente, insuficientemente, precariamente, dos que, de

diferentes modos, foram postos à margem do desenvolvimento capitalista, à margem da distribuição de riqueza social, mas também à margem dos direitos sociais e, sobretudo, à margem das possibilidades enormes de desenvolvimento que o capitalismo foi capaz de criar.

São os “de baixo”, como afirma Milton Santos (2004), que carregam intrinsecamente a não hegemonia. José de Souza Martins (2000, p. 169) defende o potencial de emancipação social que habita o cotidiano dos “de baixo”, ou seja, reafirma a centralidade da *periferia* no processo de transformação:

Qual é a riqueza dos países pobres? A pobreza! A pobreza que é em grande parte expressão da abundância de mão-de-obra sobrando, dos que foram expulsos da terra e expulsos da fábrica, dos que por carência absoluta precisam sobreviver e assegurar a sobrevivência de sua família.

Milton Santos (2004, p. 132) reafirma que “a pobreza é uma situação de carência, mas também de luta, um estado vivo, de vida ativa, em que a tomada de consciência é possível”. É na pobreza que o fenômeno da escassez é vivenciado no dia-a-dia. É assim que os “de baixo” “[...] descobrem cada dia formas inéditas de trabalho e de luta” (SANTOS, M., 2004, p. 132), ou seja, formas de contra-hegemonia. Assim, “é na criatividade da vítima, nas estratégias de superação das adversidades, das violências, da exploração, da exclusão, que se pode e se deve buscar o anúncio da criatividade crítica” (MARTINS, 2000, p. 172). Os “de baixo” são os *homens lentos*, tal como os adjetiva Milton Santos (2004).

Ao mesmo tempo, “quando se trata de uma questão de resistência cultural dos povos oprimidos, nada é simples. Sob o peso da opressão, do recôndito da memória, surgem sombras rapidamente. [...] [A opressão] faz nascer, às vezes, fanatismos os mais abjetos” (ZIEGLER, 1996, p. 13). Muitos fundamentalismos são expressões exacerbadas, radicalizadas de contra-hegemonias. Não se trata de defender esses fundamentalismos e fanatismos, mas de tentar compreender as suas origens, as suas marcas. Como nasceram? Como se desenvolveram? Por que existem? Eles revelam contradições, crises, injustiças, opressões. Expressam angústias, ódios, desesperos construídos em um cotidiano em que a modernidade lhes nega a possibilidade de vida digna.

Há *lugares-territórios* não hegemônicos que se expressam nos interiores das metrópoles, lugares símbolos da hegemonia, tal como os *lugares-territórios* criados

cotidianamente pelas “famílias de trabalhadores nas metrópoles, diante da cidade que tudo lhes nega” (MOREIRA, 2008, p. 243). Há muitas vidas nas metrópoles, há muitas formas de experimentação cotidiana do tempo e do espaço, o que configura uma multiplicidade de lugares e de territorializações. Para Pierre Mayol (2008, p. 42), há:

[...] uma configuração dos lugares impostos pelo urbanismo, diante dos desníveis sociais internos ao espaço urbano, [mas] o usuário sempre consegue criar para si algum lugar de aconchego, itinerários para o seu uso e o seu prazer, que são as marcas que ele soube, por si mesmo, impor ao espaço urbano.

O cotidiano no espaço da cidade não é marcado apenas pelo uso mercantilizado do tempo e do espaço. “A cidade é, no sentido forte, ‘poetizada’ pelo sujeito: este a re-fabricou para o seu uso próprio desmontando as correntes do aparelho urbano” (MAYOL, 2008, p. 45). Todos os lugares são lugares de encontro e de possibilidades de comunicação, até mesmo os que representam a ordem da hegemonia, pois também carregam, intrinsecamente, a não hegemonia: “a grande cidade, nos seus interiores, nos seus subterrâneos e meandros, é uma grande *fábrica de comunicação* — manufatura de contatos e intercâmbios” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 16).

O contato, o diálogo, a comunicação, o intercâmbio, a troca cotidiana tiram o sujeito da situação de anônimo, pois o aproximam de outros sujeitos que, assim, são nomeados. “Sair à rua significa correr o risco de ser *reconhecido*” (MAYOL, 2008, p. 47). A rua é “mais do que um simples lugar de trânsito” (VIEGAS, 2007, p. 217), pois “[...] configura esse amontoado, interligado, quebrado, truncado, justaposto. É composta desses seus muitos fragmentos, feixes, desembocaduras. Partes e centros. É MULTIDÃO (de coisas, objetos, signos, gente, ambientes etc.). É RITMO, PERFIL e PULSO” (PAIVA, 2002, p. 14).

Há territorialidades que se realizam quer no interior do tecido urbano, quer no seu exterior, tais como as espacialidades vivenciadas por tribos indígenas, por agricultores camponeses, por descendentes de quilombolas. Todos esses sujeitos passaram e passam por processos de expropriação territorial na modernidade. Essa expropriação territorial está inserida na lógica de modernização dos lugares, os quais, nessa perspectiva, devem servir à reprodução ampliada do capital. A terra deve ser fonte de lucro, e, assim, a relação social com a terra, sob as referências do capitalismo, é uma relação mercantilista, em que o objetivo é a alta produtividade. A própria terra é mercadoria, tem preço, gera renda — renda da terra. Pela produtividade justifica-se a

opção hegemônica pela monocultura. O resultado? O “[...] dinheiro tem um efeito espantosamente corrosivo na vida das populações indígenas e camponesas” (MARTINS, 2000, p. 164). Entretanto, “onde o saber local não é extinto por completo, as comunidades resistem à destruição ecológica perpetrada pela introdução de monoculturas” (SHIVA, 2003, p. 73). Vandana Shiva (2003, p. 17) sublinha essa realização do não hegemônico no cotidiano — “As diversas sementes que agora estão fadadas à extinção [devido à monocultura] carregam dentro de si sementes de outras formas de produzir para satisfazer nossas necessidades” — e declara a hegemonia e a contra-hegemonia que habitam a questão: “A uniformidade e a diversidade não são apenas maneiras de usar a terra; são maneiras de pensar e de viver.”

A expropriação do espaço é a principal origem da luta pela terra no Brasil, que se refere a uma luta por territorialidade. O espaço expropriado constitui um *lugar-território*, pois é um espaço vivido afetivamente, vivenciado cotidianamente, um espaço que participa do processo identitário dos sujeitos que realizam o seu cotidiano ali. Dessa forma, a luta é territorial porque se trata de uma luta pelo lugar. Em outras palavras, a terra possui um caráter territorial porque é, ao mesmo tempo, um lugar para os sujeitos que a vivenciam cotidianamente. O significado de território, nessa perspectiva, pressupõe o significado de lugar e, assim, de saberes locais.

Concepções indígenas reveladas na fala de Marcos Terena, em seu diálogo com Edgar Morin (2002, p. 18), reafirmam os sentimentos e os significados que participam da contra-hegemonia: “Para nós soberania não é só território. São as riquezas que estão no coração das pessoas indígenas.” Um *coração* feito também da relação indígena com a terra. O índio é sujeito que carrega na sua essência a terra e todo o simbolismo que ele constrói nessa relação. Mais do isso, *o índio é a terra*. Esse significado dado à terra pelos indígenas assemelha-se às concepções dos camponeses e dos descendentes de quilombolas sobre ela. Lourdes Carril (2006, p. 29) lança uma questão sobre o processo de legitimação de remanescentes de quilombos na contemporaneidade: “o quilombo não seria a busca desse referencial, de restabelecer um território (ou uma reterritorialização) na sociedade brasileira, por parte daqueles que vivenciam a invisibilidade?”

Nos processos de reafirmação do *lugar-território*, de reafirmação dos saberes locais, tudo o que a modernidade direcionou para a invisibilidade ganha relevo político, social, cultural. As práticas não capitalistas: “[...] des-territorializaram o capitalismo” (MOREIRA, 2008, p. 248). Nem tudo está no mercado, nem tudo é comercializado. Há

“[...] muito mais coisas determinando nossa vivência do espaço do que o ‘capital’” (MASSEY, 2002, p. 179).

Para os que se sentem ameaçados pela idéias questionadoras inerentes aos saberes e práticas contra-hegemônicas, Marcos Terena, em seu diálogo com Edgar Morin (2001, p. 48), faz um convite:

[...] vocês devem ter um pedaço de índio dentro de vocês. Para nós, o importante é que vocês olhem para a gente como seres humanos, como pessoas que nem precisam do paternalismo (coitado do índio), nem precisam ser tratados com privilégios. Nós não queremos tomar o Brasil de vocês, nós queremos compartilhar esse Brasil com vocês.

Marcos Terena reclama pelo compartilhar, que pressupõe a necessidade de “abandonar nossas certezas para ver como o mundo se configura na visão de outra pessoa” (ALVES, 2008, p. 301). Nessa perspectiva, reafirmamos o *índio que existe dentro de nós*, mesmo quando somos considerados não indígenas.

A urgência de novas possibilidades de rupturas, de subversões, de transformações sociais e, portanto, de reinvenções de utopias culminou na reflexão sobre a necessidade de transpor os limites entre os saberes. Esses limites expressam a hegemonia moderna a ser superada. Assim, transformações sociais demandam mais epistemologia e mais política sob novos olhares. Trata-se do viés epistemológico da luta social emancipatória, que emerge dos pobres, dos países do Sul sociológico do mundo (SANTOS, B., 2006). Boaventura de Sousa Santos (2006) trabalhou essa idéia durante toda a sua trajetória de vida e construiu uma teoria crítica e utópica em que as monoculturas criadas pela modernidade devem ser substituídas por ecologias.

Focaliza-se, aqui, a *ecologia de saberes*, que propõe, no seu cerne, o diálogo entre os mais diversos saberes existentes. A idéia *teórico-prática* definida pela ecologia de saberes contrapõe-se à *monocultura do conhecimento científico* e, assim, desafia as hierarquias sociais produzidas e reproduzidas pela ciência moderna. A ecologia de saberes é uma teoria que se posiciona contra o *desperdício das experiências* (SANTOS, B., 2006), contra a invisibilidade produzida pela modernidade, e a favor da valorização dos saberes produzidos nos lugares, da criação de redes de saberes e sujeitos, redes abertas e repletas de transitoriedade e incorporações teóricas.

O encontro dialógico entre saberes significa o diálogo entre sujeitos. São os sujeitos que produzem saberes, carregam saberes e, ao se comunicarem, põem os saberes em intercâmbio. Assim, a transformação do mundo demanda a transformação

dos sujeitos sob novas referências, outras racionalidades, saberes ainda inéditos. Uma nova concepção de saber significa uma nova concepção de sujeito, desfeito de convicções, vaidades, egoísmos e feito de disponibilidade ao diálogo, ao *aprender com*, na coletividade, na integração de saberes.

“*Outra epistemologia* [...] demandaria uma transformação de nós mesmos para que pudéssemos pensar a partir das nossas mutilações já naturalizadas. Somente assim poderíamos pensar e caminhar na direção de outro mundo” (HISSA, 2009, p. 44). Essa transformação requer o abandono dos velhos hábitos e a construção de outros, novos, renovados, inéditos. Assim, é preciso “[...] ver-nos como apenas mais um exemplo da forma que a vida humana adotou em um determinado lugar, um caso entre casos, um mundo entre mundos” (GEERTZ, 1997, p. 30). Caso contrário, não há diálogo. O mero encontro entre sujeitos não garante a realização do diálogo, pode haver imposição, discriminação, apropriação.

A primeira atitude é tirar sujeitos — e, assim, saberes — do ocultamento, do silenciamento, da periferia, da invisibilidade, reafirmando vivências e interpretações de relações cotidianas em suas diferentes dimensões de experiências. É preciso dar voz aos saberes e, assim, aos *homens lentos* (SANTOS, M., 2004). Em outras palavras, é preciso subverter o hábito da produção de silêncios e de invisibilidade e, dessa forma, transgredir a idéia de ciência moderna como a única forma de conhecimento possível.

Trata-se de olhar e reconhecer a diversidade. Entretanto, o processo de reconhecimento do *outro* ainda é frágil, é superficial, é insuficiente. É preciso ir muito além disso, pois “tolerar a existência do outro e permitir que ele seja diferente ainda é muito pouco. Quando se tolera, apenas se concede, e essa não é uma relação de igualdade, mas de superioridade de um sobre o outro” (VISÃO LITERÁRIA, 2009).¹⁹ *Mera* tolerância ao outro é uma forma de reforçar hierarquias, de manter um olhar de cima para baixo que aponta e afirma: *tudo bem, aceito que você exista*. Um olhar de sujeito para objeto — e não de sujeito para sujeito — nada mais faz do que continuar a segregar, pois o “de cima” decide pela legitimação. Dessa forma, a tolerância é uma hipocrisia (GEERTZ, 1997), uma ideologia, pois mantém uma posição colonialista.

A ecologia de saberes não só capta os saberes silenciados, dá voz aos sujeitos emudecidos e permite que os *gritos antes presos na garganta* sejam proferidos e

¹⁹ VISÃO LITERÁRIA. *Ensaio sobre a cegueira* – José Saramago. 15 de julho de 2009. Disponível em: <<http://visaoliteraria.blogspot.com/2009/01/ensaio-sobre-cegueira-jos-saramago.html>>. Acesso em: 25 nov. 2009.

prolifere-se, mas, sobretudo, os coloca em diálogo. Assim, o hábito da monocultura seria substituído pela rotina de diálogo entre saberes, por uma *ecologia de saberes* que encaminha para “(re)unir, (re)integrar, (re)conduzir o outro, silenciado, excluído do processo de produção do conhecimento” (MELO, 2006, p. 39). Para Vandana Shiva (2003, p. 81),

a democratização baseada numa “insurreição do saber subjugado” é um componente desejável e necessário dos processos mais amplos de democratização, porque o paradigma anterior está em crise e, apesar de seu poder de manipulação, é incapaz de proteger tanto a sobrevivência da natureza quanto a sobrevivência humana.

A modernidade construiu um mundo que pede um novo mundo, a ser construído cotidianamente nos lugares. Para Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 77), “as condições de possibilidade da ação humana [são] projectadas no mundo a partir de um espaço-tempo local”. Nos lugares, há a possibilidade de diálogo da diversidade, que vai além da tolerância. Mais do que isso, o diálogo é a negação da ideologia da tolerância, pois só se realiza em *pé de igualdade*, subvertendo hierarquias, pressupondo a legitimidade de todo e qualquer saber.

Milton Santos (2004, p. 114) também valoriza a dimensão do lugar nesse processo de reinvenção²⁰ do mundo: “[...] o papel do lugar é determinante. Ele não é apenas um quadro de vida, mas um espaço vivido, isto é, de experiência sempre renovada, o que permite, ao mesmo tempo, a reavaliação das heranças e a indagação sobre o presente e o futuro.” É a força política e social dos lugares que impulsiona e pode impulsionar práticas de diálogo e de transformação. Novo mundo feito de novos sujeitos: “reside aí a força do lugar, que é a força dos homens que o vivenciam” (MELO, 2006, p. 70).

Retoma-se o que já foi dito: os lugares conectam-se ao mundo. Assim, nas relações entre o lugar e o mundo, é possível conceituar o lugar como “nem universo fechado pelas sobredeterminações estruturais (globais), nem campo totalmente aberto para a construção de alternativas” (VAINER, 2002, p. 28). A construção de alternativas realizar-se-ia pelo próprio movimento da construção, que as abriria, aos poucos e cada

²⁰ Cássio E. Viana Hissa (2008d, p. 58) reflete sobre o conceito do verbo *reinventar*: “Reinventar: tornar a inventar ou regressar às origens do invento”. Para ele, no processo de reinvenção do mundo, “não há como regressar às origens, retornar à história passada. Não há como tornar a inventar, como se nada, nunca, houvesse existido” (HISSA, 2008d, p. 58).

vez mais. Se a globalização do capital é hegemônica, há outros movimentos, que alcançam o âmbito global, com origens e repercussões na escala dos lugares. A idéia é combinar múltiplas escalas ao invés de opô-las num movimento político de transformação. Nessa perspectiva, Boaventura de Sousa Santos (2006) constrói a teoria da *ecologia das transescalas*. Para ele, serão produzidas “[...] escalas globais-locais alternativas que não resultam da globalização hegemônica” (SANTOS, B., 2006, p. 112). Assim, a ecologia de saberes “[...] tem vindo a propor uma globalização alternativa à globalização neoliberal a partir de redes transnacionais de movimentos locais” (SANTOS, B., 2006, p. 128).

É dessa forma que é possível pensar em uma *outra globalização*, idéia lançada pelo próprio Milton Santos (2004), que dialoga com a idéia produzida por Boaventura de Sousa Santos (2006) de uma *globalização contra-hegemônica*. A globalização também carrega elementos não hegemônicos, que direcionam outras possibilidades.

Essa ecologia substitui a *monocultura da escala dominante*. “Na modernidade ocidental, a escala dominante aparece sob duas formas principais: o universal e o global” (SANTOS, B., 2006, p. 104). A escala dominante determinaria a irrelevância de outras escalas, como se o universal e o global fossem *mais reais* do que o cotidiano produzido nos lugares e, assim, *mais reais* do que os próprios lugares de onde emergem e onde impõem suas regras.

Os diálogos que se desenvolvem e poderão se desenvolver nos lugares constituem as possibilidades de uma contra-hegemonia na escala global. É a partir dos lugares que se produzem a mobilização e a transformação em outras escalas. Redes de lugares também são passíveis de produzir o diálogo entre sujeitos de diversos lugares do mundo. Se o capital se territorializa pelas redes de lugares, essas redes também possuem o potencial para que se territorialize o não hegemônico:

Imaginaríamos, assim, um corpo territorial, também constituído a partir de uma *rede de lugares de cidadania*. Um *território de cidadanias* que não se funda a partir da racionalidade global, mercantil, hegemônica. Um território tecido através de uma rede que conecta lugares e captura os valores e os sentimentos de *corpos de mundo* desejosos de sobrevivência, mas, sobretudo, de vida digna. (HISSA, 2009, p. 69).

Assim, desglobaliza-se o lugar resultante da globalização hegemônica e explora-se “[...] a possibilidade de o re-globalizar como forma de globalização contra-

hegemônica” (SANTOS, B., 2006, p.113). O lugar não é um simples local de impacto da globalização hegemônica: ele tem sua participação nos processos globais e, desse modo, carrega o potencial da globalização contra-hegemônica. “Os lugares reúnem as possibilidades de construção das ações que, contra-hegemônicas, são alternativas aos movimentos globais hegemônicos” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 18).

Valorizam-se e ampliam-se as possibilidades de recriações cotidianas, pois a reinvenção dos lugares é a reinvenção do cotidiano. O diálogo cotidiano possui certa liberdade de se desenvolver numa rede complexa de relações que entrelaçam os sujeitos. Trata-se da comunicação nos domínios da experiência, que potencializa a reinvenção da sociedade. “Nos lugares, nas relações feitas de proximidade, a comunicação pode ser mais intensa e ampliar as possibilidades de vida social” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 17). Agnes Heller (2000) ensina-nos que a transformação social se processa cotidianamente, a partir de cada sujeito, em cada lugar. Essa autora confere ao cotidiano a construção histórica da humanidade.

O “[...] universo do cotidiano é o mundo da heterogeneidade criadora” (SANTOS, M., 2004, p. 127). Isso, porque “a vida cotidiana abrange várias temporalidades simultaneamente presentes, o que permite considerar, paralela e solidariamente, a existência de cada um e de todos” (SANTOS, M., 2004, p. 127). É “promovendo diálogos entre saberes (o senso comum, a arte, a religião, a ciência, a filosofia) [que] possibilitamos a convivência entre eles na ordem do cotidiano” (ROCHA JÚNIOR, 2006, p. 25). Deseja-se tirar o ângulo da determinação dominante e inserir outros olhares:

Num mundo em que os significados se dissolvem no ar, essas experiências estão entre as poucas fontes de sentido com que podemos contar. Uma das coisas que podem tornar a vida moderna digna de ser vivida é o fato de que ela nos proporciona oportunidade – por vezes até nos impondo a obrigação — de conversar, de fazer um esforço no sentido de compreender o outro. (BERMAN, 2007, p. 15).

A compreensão do *outro* passa pela idéia de compartilhar de que nos fala Marcos Terena, em seu diálogo com Edgar Morin (2001). Boaventura de Sousa Santos (2006), através da ecologia de saberes, defende que a reinvenção do mundo passa pela reinvenção da ciência. Cássio E. Viana Hissa (2002, p. 307) concorda: “[...] a ciência construiu um mundo que pede uma nova ciência”. No processo de produção de uma nova ciência, a ciência moderna não é centralidade, não tem lugar privilegiado. Não

poderia sê-lo; caso contrário, não haveria mudança, seria a mesma ciência moderna de sempre. Através da ecologia de saberes não haveria conhecimentos e saberes hegemônicos e contra-hegemônicos. Para isso, é preciso desconstruir o discurso da ciência moderna, desfazer a hegemonia científica. Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 52) acrescenta que “[...] a razão que critica não pode ser a mesma que pensa, constrói e legitima o que é criticável.” Emerge a necessidade de novas racionalidades.

A ecologia de saberes remete a uma nova concepção de saber, em que há a participação da ciência moderna. A idéia não é descartá-la como ela fez e ainda faz com outros saberes. Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 106) coloca a impossibilidade de a ecologia de saberes realizar-se a partir da ciência moderna tal como ela é hoje, como centro:

[...] a luta por uma justiça cognitiva não terá sucesso se se basear apenas na idéia de uma distribuição mais equitativa do conhecimento científico. Para além do facto de tal distribuição ser impossível nas condições do capitalismo global, o conhecimento científico tem limites intrínsecos em relação ao tipo de intervenção que promove no mundo real.

Mais ciência moderna não levará ao diálogo entre saberes nem à transformação social, pois a forma de intervenção da ciência na *realidade* ratifica o processo de concentração de capital. *Mais* ciência moderna levará à radicalização da injustiça social. Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 88) sublinha: “sabemos hoje que a ciência moderna nos ensina pouco sobre a nossa maneira de estar no mundo e que esse pouco, por mais que se amplie, será sempre exíguo porque a exigüidade está inscrita na forma de conhecimento que ele constitui.”

Resgata-se o que já foi colocado: o processo de disciplinarização do conhecimento caminha na direção contrária à complexidade do mundo *real*. A complexidade intrínseca à *realidade* é o grande freio ao tratamento disciplinar. É também a complexidade que merece ser abordada em sua totalidade, o que demanda olhares integradores. Cássio E.Viana Hissa (2009, p. 42) questiona: “Como conhecer a totalidade, se o movimento das partes, muitas vezes, constrói a invisibilidade de várias outras?” Nessa perspectiva, “os saberes ocidentais modernos se tornam incapazes de explicar o todo: feitos de interdependências, interconexões, associações, co-evoluções, ou seja, da própria teia da vida” (GOMES, 2008, p. 210). É, portanto, “a consciência da complexidade [que] resulta, na contemporaneidade, em uma crise epistemológica frente

à negação dos ditos saberes tradicionais, incluindo os populares, e à imposição daqueles produzidos pela ciência moderna” (HISSA, 2008d, p. 51). Entretanto, a despeito da crise, a justificativa ideológica da ciência moderna é a de que a especialização do conhecimento seria o caminho para se aprofundar o conhecimento. Esse suposto aprofundamento leva, necessariamente, à simplificação das questões tratadas.

Aprofundar não é, no que se refere aos significados do saber, mergulhar na escuridão da especialização e na inevitável cegueira [...] O aprofundamento na ciência deverá, sempre, considerar as possibilidades de atravessamento de todos os saberes: a ciência que assim se deixa atravessar é saber. (HISSA, 2008d, p. 52).

Renato Janine Ribeiro (2003, p. 56) critica os cientistas que se fecham em casulos disciplinares, sublinhando que os sujeitos se destacam como *grandes* artistas, criadores e autores pela “[...] capacidade de freqüentar várias linguagens e de traduzir uma em outra”. Para esse autor, aos sujeitos modernos falta a capacidade de migrar, de atravessar fronteiras e freqüentar outras linguagens, ou seja, de sair do enclausuramento do conhecimento moderno, de ir além da própria fronteira criada pela modernidade hegemônica para definir a ciência. Nesse debate, Renato Janine Ribeiro (2003) evoca a figura de Fellini, cineasta que afirmou, em entrevista na década de 1970, que assistia a poucos filmes, que preferia se inspirar em outras linguagens, como a literatura, criando, assim, suas próprias imagens:

[...] a criação exige uma interminável saída de si; [...] nenhuma linguagem extrai apenas de si riquezas infindáveis, mas [...] estas somente serão postas à luz à medida que se vejam confrontadas por outras linguagens. É o que Fellini entendia quando, mais do que ir ao cinema, lia. (RIBEIRO, 2003, p. 57).

Uma ressalva precisa ser feita: não se trata de *bricolagem* ou de uma *colcha de retalhos*, em que os sujeitos permaneceriam com suas formações convencionais, enclausurados. A permanência dos territórios disciplinares, também representados nas estruturas territoriais da universidade, continuaria a engessá-los e até a fortalecê-los nessa *bricolagem*.

O diálogo entre saberes não tem a metodologia científica como caminho norteador. Essa metodologia carrega o caráter de negação do diálogo. Na ecologia de saberes, o “[...] contato interpessoal que se efetua nesses encontros é, também ele, aleatório, não calculado previamente” (MAYOL, 2008, p. 46). Assim, “não há

metodologias próprias, monopolizadas: há uma multiplicidade anárquica de alternativas de tratamento integrado” (HISSA, 2008d, p. 59). Para Boaventura de Sousa Santos (2006), os diálogos entre saberes não carregam uma metodologia geral e não pretendem ser uma teoria universal. A universalidade é temerária em um mundo feito de diversidade. Para Ivan Domingues (2005, p. 10), “a restrição da teoria universal é a própria realidade.” A *realidade* é o impeditivo, pois a teoria geral pressupõe uma única forma vida, um cotidiano homogêneo. Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 52) também defende que “[...] não há conhecimento geral; tampouco ignorância geral [...]. Todo conhecimento se distingue por seu tipo de trajetória.”

Se na ecologia de saberes não há método preestabelecido, não há disciplina moderna e, assim, também não há o objeto de estudo recortado da *realidade*. Na ecologia de saberes, “não há objetos definidos, mas diversas possibilidades de estruturação teórica de objetos que se atravessam e que se tornam mundos feitos de interseções a interrogar a disciplina: tecidos juntos, transversais, complexos” (HISSA, 2008d, p. 59). Nessa perspectiva, os objetos são transformados em *sujeitos*, pois de sujeito para objeto não há diálogo. Há hierarquia, desigualdade de poder e de prestígio, que leva ao não diálogo. Falsos diálogos, quando descortinados, produzem apropriações e mercantilizações dos saberes, ou passam pela ideologia da tolerância.

Na leitura de Adriana Melo (2006), elevar o objeto à condição de sujeito é um desafio que requer humildade. “*Sujeito e objeto fazem parte de uma totalidade processual* de tal modo densa, que, já no processo de produção do saber, não se pode reconhecer o objeto sem o sujeito e, pela mesma razão, o sujeito sem o objeto” (HISSA, 2009, p. 71). Na ecologia de saberes, sujeito e objeto saem da dicotomia, reencontram-se, reafirmam a sua essência e a sua dialética. Não só os homens-objetos, ou seja, aqueles que são marginalizados ou apropriados pela modernidade, são convertidos em sujeitos mas também a própria natureza, concebida pela ciência moderna de forma dicotômica em relação ao homem, rebaixada a objeto. A natureza reencontra-se com o humano, é humanizada.

Trata-se de uma nova concepção de saber, que nega o conhecimento disciplinar e a idéia de teoria geral criada pela ciência moderna, pois “a integração de saberes não significa reunir disciplinas sob a referência dos paradigmas que as fazem existir” (HISSA, 2008d, p. 57). A ecologia de saberes vai muito além, portanto, das idéias de interdisciplinaridade e de transdisciplinaridade. Esses conceitos estão presos à ciência moderna, estão enclausurados nas idéias de disciplinas científicas. São concepções

conservadoras (HISSA, 2008b, p.21). Nessa perspectiva, os movimentos dialógicos teriam a universidade como lugar de existência. “A transdisciplinaridade é científica, no seu sentido moderno e excludente, e não deseja mais do que se estabelecer como *ciência de diálogos* internos [...]. A ciência é o próprio limite da transdisciplinaridade” (HISSA, 2008b, p.23). Assim, “[...] o uso contra-hegemônico da ciência não se pode restringir apenas à ciência. Apenas faz sentido numa ecologia de saberes” (SANTOS, B., 2006, p. 107). Uma maior inserção da ciência na sociedade é marcada pela maior inserção da sociedade na ciência, em um movimento complementar, que transforma tudo e todos. Esse processo é pautado por leituras e interpretações compartilhadas entre a ciência e os saberes locais. Edgar Morin (2003, p.133) concorda:

A ciência é um processo sério demais para ser deixada só nas mãos dos cientistas [...]. Dizendo de outra forma, a ciência passou a ser um problema cívico, um problema dos cidadãos. Precisamos ir ao encontro dos cidadãos. É inadmissível que esses problemas permaneçam entre quatro paredes.

Sabemos que, no cotidiano moderno, a informação ganhou um lugar privilegiado em relação ao saber. Entretanto, “a que serve a informação acumulada e aprisionada em disciplinas e em saberes que não se comunicam? [...] Para que seja saber, a informação precisa de movimento, diálogo, comunicação, tradução” (MELO, 2006, p. 119). Dessa forma, a ciência moderna precisa descer do seu *pedestal* e deixar de ser protagonista na produção de conhecimento. “Aposta-se, assim, numa ciência que pretende se reinventar, para que seja saber, a partir da assunção do simbólico, da subjetividade, do imaginário, presentes em qualquer tipo de discurso” (MELO, 2006, p. 118). Em outras palavras, no diálogo, a ciência transforma-se, não seria mais a mesma: “Uma ciência que se reinventa, também, a partir do diálogo, viabilizado pela tradução, entre os mais diversos saberes: populares, artísticos, provenientes de comunidades rurais, povos indígenas, africanos etc.” (MELO, 2006, p. 118).

O movimento de tradução entre sujeitos e entre saberes é colocado por Boaventura de Sousa Santos (2006) como a alternativa à teoria geral, para que se conduza à produção de ecologias e não de monoculturas. “A tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis” (SANTOS, B., 2006, p. 123). O processo de tradução valoriza a pluralidade de métodos, de pensamentos, de produção de saberes, de linguagens, de representações da *realidade*. O autor complementa: “a tradução é

simultaneamente um trabalho intelectual e um trabalho político. E é também um trabalho emocional, porque pressupõe o inconformismo perante uma carência decorrente do carácter incompleto ou deficiente de um dado conhecimento ou uma dada prática” (SANTOS, B., 2006, p. 129).

Se o diálogo entre os saberes é o diálogo entre os sujeitos, esses diálogos significam o encontro do sujeito consigo mesmo e com o *outro* que também carrega dentro de si: *eu-outro*. A essência e o mistério do *outro* também são constituintes do *eu*. Ferreira Gullar (1991, p.309-310) reflete sobre a tradução:

Traduzir-se

Uma parte de mim
é todo mundo:
outra parte é ninguém:
fundo sem fundo.
Uma parte de mim
é multidão:
outra parte estranheza
e solidão.
Uma parte de mim
pesa, pondera:
outra parte
delira.
Uma parte de mim
almoça e janta:
outra parte
se espanta.
Uma parte de mim
é permanente:
outra parte
se sabe de repente.
Uma parte de mim
é só vertigem:
outra parte,
linguagem.
Traduzir-se uma parte
na outra parte
– que é uma questão
de vida ou morte –
será arte?

A tradução é uma arte: arte de compartilhar, de compreender. Arte de dialogar e, assim, de saber escutar. E nesse processo é preciso ter tempo para *perder* tempo. É preciso ser *homem lento* (SANTOS, M., 2004) para fazer reflexões. E é preciso cultivar essa lentidão, os momentos de pausa e de silêncio – não de um silêncio vazio, imposto, mas de um silêncio acompanhado pela reflexão, pelo sentimento. A tradução realiza-se

nos interiores dos sujeitos, tal como revela o poema de Ferreira Gullar (1991). O *eu* traduz a si próprio quando traduz o *outro* e o mundo, já que o sujeito não é apenas si mesmo, indivíduo isolado. “Tudo é tradução. E cada pedacinho de nós está perdido nela” (MERRIL²¹, 1976 *apud* GEERTZ, 1997, p. 78). O diálogo com o outro é, também, um *diálogo interior*. No diálogo, os saberes reconhecem-se como se estivessem diante de um espelho que lhes revelasse a própria face. A tradução é inspiração para que os sujeitos explorem suas próprias experiências e histórias, que constituem as suas memórias e os seus saberes, e para que aperfeiçoem sua capacidade de pensar, agir, sentir e ver. É no diálogo com o *outro* que o *eu* se reconhece e constrói o coletivo, construindo a si mesmo. As fronteiras entre o eu e o *outro* conectam-se e entrelaçam-se.

Todo saber fundamenta-se na busca dos sujeitos em dar sentido à vida e ao mundo, assenta-se no desconhecido, no mistério. Os conceitos, de qualquer origem, são híbridos. Os saberes são interdependentes, interpenetrantes, atravessam-se. O que a ecologia de saberes propõe é que essa essência híbrida seja sempre vivenciada e ampliada. Assim, o diálogo entre saberes emerge do viés relacional entre eles. Na *ecologia de saberes*, os saberes reencontram-se e, assim, encontram-se com a sua própria natureza. Os sujeitos reencontram-se, saem do lugar da alteridade. É o verbo criar que os une, que os coloca no mesmo universo e que nos faz pensar em *ciências-saberes*, em artes de interpretação do mundo.

Os saberes são feitos de fronteiras. As áreas de fronteiras entre os saberes não constituem apenas *limites territoriais*, no sentido de demarcar espaços de poder, dominação, posse, propriedade. As fronteiras carregam os limites, mas também produzem outras idéias e imagens, outras possibilidades:

A fronteira é o espaço de transição e de trânsito. A fronteira, em diversas circunstâncias, é o próprio trânsito. Enquanto move, entretanto, a fronteira carrega o limite que lhe corresponde, arrastando consigo os seus marcos e piquetes, assim como os seus desígnios de vigília. (HISSA, 2009, p. 66).

Assim, “[...] a fronteira é feita de um tecido intersticial e, conseqüentemente, da mistura daquilo que, apenas aparentemente, é heterogêneo” (MELO, 2006, p. 37). A fronteira não é uma demarcação precisa, definida cartesianamente. Ela é a zona de

²¹ MERRIL, James. *Divines Comedies*. Nova Iorque, 1976.

interface, de contato, de transição entre mundos: “[...] zonas de contacto são zonas de fronteiras, terras de ninguém, onde as periferias ou margens dos saberes e das práticas são, em geral, as primeiras a emergir” (SANTOS, B., 2006, p. 130). A fronteira é fluida, movente, permeável, mutante. Representa uma interminável travessia entre conceitos. “O que deveria ser demarcação perceptível mostra-se espaço de transição, lugar de interpenetrações, campo aberto de interseções” (HISSA, 2002, p. 35).

Para Renato Janine Ribeiro (2003, p. 68), “o elemento externo [à ciência] pode ajudar a mudar e, talvez, até a revolucionar o interno”. No diálogo, os sujeitos e os saberes entrecortam-se e, assim, caminham para o amadurecimento e para o aprofundamento, entrelaçando fronteiras, sobretudo porque esse elemento, colocado como externo por Renato Janine Ribeiro, não é tão externo assim, está nas fronteiras, no contato, é *externo-interno*. Em outras palavras, “[...] as fronteiras indicam que muito do essencial dos saberes está além dos seus territórios convencionais” (HISSA, 2008d, p. 51).

A ecologia de saberes realiza-se, mais, talvez, no “*povoamento dialógico das zonas de contato*” (HISSA, 2008 b, p. 26), em lugares de transição, em ambientes de atravessamentos que levam a uma nova concepção de saber, um saber construído de forma compartilhada, tecido no diálogo. Nas fronteiras conceituais, os saberes são incorporados, transitam, definindo superfícies de contato. Trata-se de fortalecer as fronteiras, um movimento que produz, ao mesmo tempo, o enfraquecimento dos limites. Em outras palavras, a ecologia de saberes “[...] implica em viver a fronteira, distender os limites” (HISSA, 2008d, p. 52). Fronteiras cada vez mais abertas, cada vez menos limitantes, impulsionando o movimento da diversidade de saberes em direção ao diálogo.

Para Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 107), “o princípio da incompletude de todos os saberes é condição da possibilidade de diálogo e debate epistemológico entre diferentes formas de conhecimento”. Todo saber é incompleto porque todo sujeito é *incompleto*. São as perguntas sem respostas que impulsionam o diálogo entre saberes, entre sujeitos, produzindo teias sociais e políticas. E, enquanto houver vida humana, sempre haverá perguntas sem respostas, sempre haverá a dúvida, o mistério, a incerteza, a ignorância, as entrelinhas, as fronteiras. A ciência moderna qualifica a incerteza e a incompletude como limitações a serem reprimidas. Entretanto, elas são inerentes à condição humana. O que nos homens não é transitório?

Todos os saberes e todos os sujeitos têm a contribuir e a aprender no movimento de diálogos, tornando-se mais sábios, aproveitando da sua condição de transitoriedade. Os diálogos transformam os saberes quando habitam e movimentam suas próprias fronteiras. Assim, reafirma-se que a fronteira é “[...] espaço potencial de atravessamentos” (MELO, 2006, p. 38), é o lugar da possibilidade do encontro e do diálogo com o *outro*. É o lugar do *fazer com* e, assim, da ecologia de saberes.

A realização da tradução tem como *lugar* as fronteiras entre sujeitos e, assim, entre saberes. É nessas fronteiras que os sujeitos se encontram, que o *eu* se vê no *outro*. É como o interior indígena do *outro*, do *não indígena*, conforme afirma Marcos Terena em seu diálogo com Edgar Morin (2001). O saber do *eu* também está no saber do *outro*, como se o *outro* conseguisse revelar, através do saber que produz e carrega, a essência do *eu*. De alguma maneira, somos mais do que pensamos que somos, somos misteriosos para nós mesmos, e o diálogo pode ser revelador de faces nossas que desconhecíamos, mistérios da essência do *eu*. Clifford Geertz (1997, p. 84) reafirma: “[...] as criações de outros povos podem ser tão próximas a seus criadores e, ao mesmo tempo e tão profundamente, uma parte de nós.” Assim, “ver-nos como os outros nos vêem pode ser bastante esclarecedor. Acreditar que outros possuem a mesma natureza que possuímos é o mínimo que se espera” (GEERTZ, 1997, p. 30).

A ecologia de saberes impulsiona o diálogo, que, em suas origens etimológicas, remete ao encontro, à comunicação, ao intercâmbio, ao entrar em contato. Diálogo é comunicação e “[...] comunicar significa *pôr em comum, dividir, partilhar*” (HISSA; CORGOSINHO, 2006, p. 17). O diálogo pressupõe a interpenetração dos discursos, a fertilização recíproca de saberes e dos sujeitos. É produzido no cotidiano:

[...] as retóricas da conversa ordinária são práticas transformadoras “de situações de palavra”, de produções verbais onde o entrelaçamento das posições locutoras instaura um tecido oral sem proprietários individuais, as criações de uma comunicação que não pertence a ninguém. A conversa é um efeito provisório e coletivo de competências na arte de manipular “lugares comuns” e jogar com o inevitável dos acontecimentos para torná-los “habitáveis”. (CERTEAU, 2007, p. 50).

Nessa perspectiva, os saberes não têm dono, não são propriedades, não revelam hierarquias. Os saberes circulam, movimentam-se entre os sujeitos. Todos são autores e co-autores ao mesmo tempo. Todos são aprendizes. Todos interpretam e produzem saberes, criando hibridismos conceituais. “Na contemporaneidade, a possibilidade do

hibridismo é sempre algo a ser avaliado como integrante das relações que se ampliam” (HISSA; CORGOSINHO, 2006 p. 15). É através do hibridismo dos sujeitos que há o hibridismo dos saberes. Entretanto, os sujeitos não se tornam híbridos da *noite para o dia*. É no próprio movimento de dialogar que os sujeitos se entrelaçam, que as identidades se mesclam. Se os saberes se transformam na realização do diálogo, assim também se transformam os sujeitos que dialogam. Os processos são concomitantes.

A tradução é um processo que inclui o olhar do *eu*, do leitor, do tradutor que, no processo de tradução, está presente, coloca-se, também é referência e, por isso, também é traduzido. Caso contrário, há a permanência da hierarquia: tradutor que olharia, de cima, para o traduzido e apontaria para o *outro*, com o dedo colonizador. Nessa perspectiva, o tradutor toleraria o traduzido. Entretanto, “tradução [...] não significa simplesmente remoldar a forma que as outras pessoas têm de se expressar em termos das nossas formas de expressão” (GEERTZ, 1997, p. 20). É ampliar as nossas próprias formas de expressão, é recriá-las nos movimentos dialógicos.

Na ecologia de saberes, os sujeitos são, ao mesmo tempo, tradutores e traduzidos (MELO, 2006). A “[...] tradução [é pensada] não como transcrição fiel, operação impossível, mas como recriação do texto de partida” (MELO, 2006, p. 42). Os saberes são recriados, refeitos, revelam-se no processo de diálogo. No diálogo, as percepções dos sujeitos são revividas, as experiências lembradas, a memória é reavivada e emergem os saberes locais produzidos nas vivências cotidianas. “A condução desse processo cabe aos próprios sujeitos representantes dos mais diversos saberes. Sujeitos reunidos, postos em diálogo diante do mesmo desafio: aprender a ouvir, a falar, a traduzir, a transcriar” (MELO, 2006, p. 46). E, assim, os saberes dialogam e hibridizam-se, sem imposições, sem apropriações, sem colonizações. O processo de tradução demanda uma ativa sensibilidade política (HISSA, 2008 b).

Assim se constitui o diálogo: os sujeitos são interlocutores, permanentemente. “Um mundo diferente (o do leitor) se introduz no lugar do autor” (CERTEAU, 2007, p. 49). A leitura promovida pelo leitor é sempre uma forma de releitura, é criação em cima de criação. Durante a leitura, o sujeito que lê narra uma história da história que leu. Leitor e autor interligam-se, pois “a leitura introduz uma ‘arte’ que não é passividade [...] uma inovação infiltrada no texto” (CERTEAU, 2007, p. 50). O leitor produz suas percepções sobre as idéias do autor e, dessa forma, faz-se presente no texto que está sendo interpretado. Nesse processo, dialoga com o autor, é co-autor, é tradutor e traduzido. São vozes em comunicação e, assim, são sujeitos interlocutores.

Uma ressalva: o espelho que reflete a própria face no outro e permite o processo de tradução não iguala os sujeitos: “[...] a tradução não transforma o *outro* em *mesmo* [...]. Antes transcria-o, para torná-lo sujeito dizente, enunciador da sua história, da sua cultura” (MELO, 2006, p. 45). Ao dialogar e traduzir-se, os sujeitos não se homogenizam, mas se hibridizam, expandem as fronteiras do seu próprio ser. Os diálogos entre saberes produzem múltiplos textos, que são intertextos, tecidos juntos, compartilhados. As idéias e as linguagens misturam-se, transcendendo limites, expandindo e povoando fronteiras. Assim, “[...] quem é profundamente diferente pode ser profundamente entendido, sem se tornar menos diferente; ou, ainda, [...] o extremamente distante pode tornar-se extremamente próximo, sem estar menos distante” (GEERTZ, 1997, p. 76).

Ao mesmo tempo, para uma dada circunstância, uma forma de saber pode ter mais *validade* do que outra, de acordo com a interpretação dos sujeitos. Na ecologia de saberes, os saberes igualam-se em termos de hierarquia, mas não se homogeneízam. Recriam-se, continuamente, através do diálogo. “A questão não está em atribuir igual validade a todos os tipos de saber, mas antes em permitir uma discussão pragmática entre critérios de validade alternativos, uma discussão que não desqualifique” (SANTOS, B., 2006, p. 108). A ecologia de saberes rompe com a lógica da subordinação de saberes, subverte a opressão feita pela *geopolítica da ciência moderna*.

Os saberes são feitos de linguagem e, assim, também o são os diálogos entre eles. É através da linguagem que se faz a tradução, que os saberes se tornam inteligíveis. “Traduzir, em sentido amplo, é tornar a idéia inteligível a alguém ou a uma cultura, através de palavras oralizadas, grafadas ou, ainda, através de gestos, expressões, sinais, imagens” (MELO, 2006, p.40). Nessa perspectiva,

os atos comunicacionais, que ocupam dimensões expressivas e pragmáticas da experiência humana, não se constroem somente a partir de atos discursivos verbais, mas incorporam silêncios, atitudes, gestos, ações e omissões, proporcionando manifestações significativas e provocando transformações no comportamento ou nas formas de ver o mundo. (BRETAS, 2006, p.32).

A criação e a linguagem produzem a interface entre os saberes: ciência, saberes locais, poesia, literatura, música, cinema, pintura, escultura, desenho... No diálogo é produzida uma teia de representações, as quais permitem o entrelaçamento dos saberes,

ou seja, a tradução: cor, som, desenho, imagem, palavra oral, palavra escrita, gestos, linhas, formas, danças, ritmos.

Os diálogos são abertos, são horizontais, não seguem uma única direção. Não há como pensar em diálogos fechados ou finalizados, pois o fechamento e o fim do diálogo são a sua própria negação. No próprio exercício de dialogar, ampliam-se as possibilidades de construção de linguagens que permitem a realização de diálogos, de traduções, de discursos que se comunicam e, assim, se fortalecem (MELO, 2006). Como os saberes se transformam no exercício de dialogar, a própria produção de diálogos também é criada permanentemente.

Os diálogos entre saberes são mediados pelo mundo. O processo de tradução é possível porque os sujeitos são *sujeitos do mundo*, estão inseridos na própria *realidade* que interpretam e à qual dão sentido e significado. Milton Santos (2000, p. 49) ensina-nos sobre o caráter mediador do mundo no processo de diálogo entre saberes: “O que faz com que uma disciplina se relacione com as demais é o mundo, o mesmo mundo que, no seu movimento, faz com que a minha disciplina se transforme [...]. Todas as disciplinas têm a sua relação com o mundo”. O autor reflete sobre os movimentos da disciplina, e, assim, sua referência é a ciência moderna. Ele defende a produção de *metadisciplinas*, ou seja, o atravessamento de conceitos que habitam as fronteiras disciplinares: [...] o mundo é que permite que se estabeleçam um discurso inteligível, um canal de comunicação entre as disciplinas. A interdisciplinaridade (a transdisciplinaridade) não é algo que diga respeito às disciplinas, mas à metadisciplina. (SANTOS, M., 2000, p. 49).

Cássio E. Viana Hissa (2008b, p.25) acrescenta idéias a essa reflexão desenvolvida por Milton Santos (2000), afirmando o mundo como mediador entre todos os saberes. O mundo está no centro de todas as possibilidades de diálogo entre saberes e não apenas entre disciplinas científicas. É o mundo que torna a *outra* linguagem inteligível e permite a comunicação. “Uma *ciência nova*, outra, feita de *outros*, de *nós* e de *vários*, permanentemente reinventada a partir do diálogo entre os sujeitos, entre as disciplinas e saberes: diálogo mediado, no território, pelo mundo que lhe concede a existência” (HISSA 2009, p. 70). Retomamos: o mundo é feito de lugares. “Não haveria outro mediador que não fossem os próprios lugares, feitos de suas vozes, plurais, expressões do mundo” (HISSA, 2008b, p. 25).

E para quem questiona o *como fazer*, para quem reclama por uma *fórmula*, para quem pede uma metodologia pronta, referenciada pragmaticamente na sua

aplicabilidade, ou seja, um procedimento moderno, científico, Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 129) responde: “[...] o trabalho de tradução é um trabalho transgressivo que, como o poeta nos ensinou, vai fazendo seu caminho caminhando”. E é o próprio movimento do diálogo, da ecologia de saberes, que dará caminhos para a sua própria continuidade.

Trata-se da reinvenção da ciência, dos saberes locais e de toda e qualquer forma e expressão de saber por meio de diálogos, da produção de uma “[...] ponte subversiva sobre a fratura da alienação, sobre aquilo que o capital separou; a ponte que promove o encontro do homem com o humano, no ato de humanização de pessoas e coisas” (MARTINS, 2000, p. 158). Na ecologia de saberes, os saberes não são feitos para serem produtivos ou para servirem a algum propósito colonialista, não servem ao capitalismo nem ao mercado. A ecologia de saberes pressupõe uma infinidade de pontes que liguem os saberes pelas fronteiras em que transitam as linguagens e as representações, pontes que levem a ciência moderna à margem criada por ela mesma e o que era margem à centralidade. Ou seja, não haverá margem nem centro. Todo saber tornar-se-á central, protagonista.

V

CONSIDERAÇÕES FINAIS

São as perguntas que movem os sujeitos, os saberes, o mundo e, por isso, elas nunca se extinguirão. As perguntas guiam-nos por caminhos que estão sempre abertos a mudanças, mudanças que ocorrem no meio do caminho. As perguntas abrem-nos trajetórias, mas também nos indicam novas perguntas. É assim para qualquer sujeito e para qualquer saber, e não poderia ser diferente nesta pesquisa. Aquilo a que pretendi responder aqui é algo para ser permanentemente respondido. As respostas têm o tom do provisório e serão sempre rasura, rascunho.

O que deu movimento a esta pesquisa é o desejo de transformação social. Sempre houve uma inquietação, um incômodo, um desassossego. Havia e ainda há muito a compreender, num processo de autoconhecimento. O olhar para as injustiças, para as contradições, para as hierarquias sociais, para a miséria sempre foi carregado de sensações que nunca se banalizaram, mesmo diante do que já está banalizado pela modernidade capitalista. E por que transformar? Por que pensar em mudanças? Por que não se conformar e acomodar-se? Pela condição de crise da modernidade e, assim, do homem moderno, da ciência moderna, da universidade moderna, enfim, da existência. O movimento de transformação emerge dessa crise. Entretanto, essa condição de crise não garante, por si só, a transformação. Os paradigmas da modernidade resistem e reproduzem-se. “A ‘velha ordem’ ainda prevalece diante de ‘novos’ apelos” (HISSA, 2002, p. 285). Então, como mudar? Não há modelo de transformação. É a própria condição de crise que estimula críticas e, assim, reflexões sobre o caráter da vida, do cotidiano, dos lugares, dos saberes e, é claro, do próprio homem. A crítica é carregada de questionamentos direcionados para os sujeitos, para a modernidade, para a ciência. De onde ela vem? Fala de onde? Serve a quem? É preciso

inquieta-se e interroga sempre, mesmo quando tudo parece perdido, pois até mesmo a idéia de fatalismo é provisória. Ainda há lugares onde as pessoas podem se reconhecer, dialogar, viver o espontâneo, resistir. Há sempre espaço para o recomeço, para a crítica e para a autocrítica. A crise e a crítica da crise direcionam para as utopias, para as possibilidades, para um futuro diferente. Mas que futuro seria esse?

Eu não espero pelo dia em que todos os homens concordem/ Apenas sei de diversas harmonias bonitas possíveis sem juízo final. (VELOSO, 1991).

A *completa concordância entre todos os homens* significaria a consolidação do objetivo da modernidade hegemônica: a homogeneização dos homens, dos saberes, dos lugares, do mundo; um futuro único. A ecologia de saberes contrapõe-se a qualquer idéia de homogeneização e de monocultura. Ela pretende ampliar as possibilidades da diversidade através da produção de diálogos, tão reduzidos no cotidiano moderno. A utopia da ecologia de saberes endereça-nos a uma trajetória sem o *juízo final* que se desenvolve na prática capitalista, na globalização econômica e na ciência moderna. Mais do que a ciência e transcendendo amplamente o seu limite, o mundo é múltiplo, e, por isso, “uma pluralidade de histórias podem ser escritas” (GIDDENS, 1991, p. 55). Emerge outra questão: afinal, o que a ciência moderna tem medo de reconhecer em si mesma?

Não se pode esperar o movimento de transformação social – a ecologia de saberes – de quem reproduz os paradigmas da modernidade, de quem se enclausura em uma disciplina científica, de quem prefere manter os pés firmados no território da ciência moderna. A ecologia de saberes feita sob as referências da modernidade não subverte, não rompe, não revoluciona, não transforma. Pelo contrário, ratifica, reafirma e reproduz o *juízo final*. Não é ecologia de saberes. A modernidade treina o olhar, fecha a chave as portas que nos endereçam ao horizonte, rouba o futuro. Mas ainda há o sujeito por trás do olhar. Os olhos não são mecânicos ou puramente biológicos, eles projetam sentimentos e significados.

A ecologia de saberes sempre será a imagem de um livro com páginas em branco ainda a serem preenchidas, um futuro a ser escrito dia após dia, sem que o ponto final seja alcançado. No *término* sempre estarão as reticências, o *et cetera*. Feita de uma epistemologia sempre em movimento, com metodologias abertas, com saberes transitórios e em intercâmbio, não há ponto de saída nem de chegada para a produção de saberes mas sim, passagens, travessias, transitoriedades.

É no próprio processo de caminhar que a ecologia de saberes se realiza, criando paisagens de ecologias em que a *paisagem interior* dos sujeitos se encontra com a *paisagem exterior*, ou seja, em que há uma interseção de imagens, um encontro das fronteiras dessas paisagens. Esse encontro transforma tais paisagens, que já não terão mais o limite entre interior e exterior: serão paisagens compartilhadas, paisagens de *eu-nós*, uma nova maneira de ver o mundo e, assim, de estar no mundo.

Transformações sociais, para que assim sejam, precisam atravessar tudo e todos. Os sujeitos também se transformam nesse processo, abrindo-se ao diálogo. Este é um de seus pressupostos: a reinvenção dos sujeitos. Para Boaventura de Sousa Santos (2006), essa reinvenção passa pela *auto-aprendizagem coletiva*. Através da ecologia de saberes, aprender-se-á a cultivar a incerteza, a incompletude, a dúvida, a instabilidade, a insegurança, a desordem, a complexidade, a vida humana, aprender-se-á a conviver com elas: essa é a condição para o diálogo. A ciência transformar-se-ia, assim, naquilo do que ela se distancia através, sobretudo, do seu discurso moderno. A ciência moderna abandonaria os seus próprios fundamentos para dialogar e, assim, passaria a ser saber. Teria a possibilidade de ser *ciência-saber*.

A ecologia de saberes demanda que os sujeitos sonhem, que inventem e reinventem em si mesmos os sonhos e as possibilidades de sonhar, sonhar com uma vida melhor. É o cultivo das utopias, é a autotransformação dos sujeitos, é a produção de novos olhares, é a desconstrução dos olhares já viciados pela modernidade, é o refazer e o reescrever a *realidade*, é tudo isso que impulsiona a transformação social. Sujeitos que produzem novas formas de saberes, por serem sujeitos do mundo, produzem um novo mundo. Todo esse movimento emana do sonho, do gostar da vida.

Os sonhos são construídos cotidianamente e contrastam com a rotina definida pela modernidade. É nos lugares que os olhares se voltam para o mundo. E os lugares têm o *tamanho* do mundo e não, o tamanho de uma área. Essa mania de tudo ordenar, classificar e quantificar da ciência moderna leva-nos a um conhecimento que não lida com gente mas com cálculos. Essa racionalidade científica não serve para outros saberes, para os saberes locais, para o cotidiano experimentado nos lugares. Nos lugares os sujeitos conhecem os cheiros, os sons, as formas, os nomes, as singularidades, as cenas do cotidiano. Nos lugares, os sujeitos vivem.

Os lugares são o encontro do possível com o condicionamento, da utopia com a ideologia. É nos lugares que os sujeitos formam a sua identidade, o seu imaginário, as suas concepções, sempre em movimento, juntamente com o movimento do próprio lugar. É nos

lugares que os sujeitos se humanizam. O cotidiano nos lugares carrega, portanto, as possibilidades.

Também é nos lugares que os olhares podem se voltar para outras formas de saber que, não hegemônicas, são deslegitimadas pela ciência moderna. Olhares podem sair do foco colocado pelo hegemônico. É possível olhar para os lugares nos quais a modernidade hegemônica nos diz que não há nada para se ver. É possível olhar para os sujeitos que, pelo olhar dominante, são ninguém. É possível sair do que foi programado oficialmente. É através do lugar que se pode pensar em diálogos, em conexões entre escalas e, assim, nas ecologias de saberes e nas transescalas acontecendo concomitantemente. As possíveis conexões contra-hegemônicas entre as escalas impulsionam o diálogo entre saberes. Assim, as ecologias encontram-se, fertilizam-se.

Todo diálogo passa pelo processo de tradução, ou seja, pela mútua compreensão dos sujeitos. No diálogo, o tempo e o espaço ganham significados de acordo com os movimentos humanos que organizam e reorganizam as relações, a natureza e cada um de nós. Uma nova produção do saber culmina em um saber compreensivo que, com sensibilidade, entrelaça sujeito e objeto. Somos misteriosos para nós mesmos, e, no diálogo, podem-se preencher vazios, que sempre existirão.

Um dos pontos de partida da ecologia de saberes é aprendermos que o conhecimento pode ser instrumento de dominação, de apropriação, de estratégias geopolíticas. Desconstruindo-se essa marca, esse vício, os saberes serão produzidos com a finalidade não de servir ao mercado ou ao Estado mas sim, de expressar a vida humana.

A ecologia de saberes é uma forma de redescobrir e reinventar a *realidade*, a história, o espaço, a vida, o homem. É preciso que nos rivalizemos com a idéia de aceitação do mundo tal como ele nos mostra ser, pois simplesmente aceitá-lo é a negação da invenção da vida.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ADORNO, Theodor. Entrevista de Theodor Adorno. *Lua Nova*, São Paulo, n.60, p.131-138, 2003.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Lisboa: Editorial Presença, 1988. p.105-142.

ALVES, Rubem. *O melhor de Rubem Alves*. Org. Samuel Lago. Curitiba: Nossa Cultura, 2008.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.

ÁVILA, Maria Bethânia. Vida cotidiana e uso do tempo pelas mulheres. In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 7., 16-18 set. 2004, Coimbra. *A questão social no novo milênio*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais / Faculdade de Economia / Universidade de Coimbra, 2004.

AZEVEDO, Aroldo de. A geografia a serviço da política. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n.21, p.44-68, out. 1955.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRETAS, Beatriz. Interações cotidianas. In: GUIMARÃES, César; FRANÇA, Vera (Org.). *Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p.29-42.

BUARQUE, Chico. Cotidiano. Intérprete: Chico Buarque. In: BUARQUE, Chico. *Perfil*. Rio de Janeiro: Som Livre, 2004a. 1 CD. Faixa 14.

BUARQUE, Chico. Roda-viva. Intérpretes: Chico Buarque e MPB-4. In: BUARQUE, Chico. *Perfil*. Rio de Janeiro: Som Livre, 2004b. 1 CD. Faixa 2.

BUARQUE, Cristovam. *A aventura da universidade*. 2.ed. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

CAETANO, Marcelo José. Ética e meio ambiente: reflexões sobre os lugares do homem na contemporaneidade. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p.181-192.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. O lugar: mundialização e fragmentação. In: SANTOS, Milton *et al.* *Fim de século e globalização*. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1993. p.303-309.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

CARRIL, Lourdes. *Quilombo, favela e periferia: a longa busca pela cidadania*. São Paulo: Annablume, 2006.

CASTELLS, Manuel. *The city and the Grass roots*. Los Angeles: University of California Press, 1983 *apud* SOJA, Edward W. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano 1: artes de fazer*. 13.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre (Org.). *A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. *Escritos sobre a universidade*. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 2001.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. *O que é ideologia*. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1984.

DAMÁSIO, António. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DAMIANI, Amélia Luísa. O lugar e a produção do cotidiano. In: CARLOS, Ana Fani (Org.). *Novos caminhos da geografia*. São Paulo: Contexto, 2001. p.161-172.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. São Paulo: Contraponto, 1992.

DIÓGENES, Glória. *Itinerários de corpos juvenis: o baile, o jogo e o tatame*. São Paulo: Annablume, 2003.

DOMINGUES, Ivan. Apresentação. In: DOMINGUES, Ivan (Org.). *Conhecimento e transdisciplinaridade II: aspectos metodológicos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. p.9-14.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p.55-70.

FERREIRA, Darlene Aparecida de Oliveira. Espaço agrário e gestão ambiental: a trajetória da agricultura familiar. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p.225-241.

FERREIRA, Simone. Brejo dos Crioulos: saberes tradicionais e afirmação do território. *Geografias*, Belo Horizonte, v.2, n.1, p.58-77, jan.jun. 2006.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. São Paulo: Ed. UNESP, 2007.

GALEANO, Eduardo. *As palavras andantes*. 5.ed. Porto Alegre: L&PM, 2007.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 48.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIARD, Luce. História de uma pesquisa. In: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre (Org.). *A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p.9-32.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

GIL, Gilberto. Queremos saber. Intérprete: Cássia Eller. In: ELLER, Cássia. *Acústico MTV*. Rio de Janeiro: Universal Music, 2001. 1 CD. Faixa 9.

GOMES, Ângela Maria da Silva. Entre os conflitos da biogeografia física e os redemoinhos da biogeografia cultural. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p.207-224.

GONZAGUINHA. O que é, o que é. Intérprete: Gonzaguinha. In: GONZAGUINHA. *Caminhos do coração*. Rio de Janeiro: EMI Music, 2002. 1 CD. Faixa 1.

GUIMARÃES, César. Apresentação: o ordinário e o extraordinário das narrativas. In: GUIMARÃES, César; FRANÇA, Vera (Org.). *Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p.7-17.

GULLAR, Ferreira [José Ribamar Ferreira]. Traduzir-se. In: GULLAR, Ferreira [José Ribamar Ferreira]. *Toda poesia*. 5.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991. p.309-310.

HARVEY, David. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. 15.ed. São Paulo: Loyola, 2006.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 6.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 8.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. *A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. Categorias geográficas: reflexões sobre a sua natureza. *Caderno de Geografia*, Belo Horizonte, v.11, n.17, p.49-58, 2. sem. 2001.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. Cidade e ambiente: dicotomias e transversalidades. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008a. p.259-281.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. Focalizando a geografia no contexto das transformações sociais. *Caderno de Geografia*, Belo Horizonte, v.9, n.12, p.47-52, fev. 1999.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. Fronteiras da transdisciplinaridade moderna. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008b. p.15-31.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. Fronteiras entre ciência e saberes locais: arquiteturas do pensamento utópico. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE GEOCRÍTICA, 9., 2007, Porto Alegre. Los problemas del mundo actual: soluciones y alternativas desde la geografía y las ciencias sociales. Barcelona: Ed. Universidad de Barcelona; Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007. Não paginado. Disponível em: <<http://www.ub.es/geocrit/9porto/cahissa.htm>>. Acesso em: 25 maio 2007.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. Mobilidades, adensamentos e rarefações. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008c. p.159-179.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. *O projeto de pesquisa: valores e significados*. Belo Horizonte: IGC/UFMG, 2009. Mimeografado.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. Saberes ambientais: a prevalência da abertura. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008d. p.47-63.

HISSA, Cássio E. Viana. Território de diálogos possíveis. In: RIBEIRO, Maria Teresa F.; MILANI, Carlos R. Sanchez. *Compreendendo a complexidade socioespacial contemporânea: o território como categoria de diálogo interdisciplinar*. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 36-84.

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; MARQUEZ, Renata Moreira. Rotina, ritmos e grafias da pesquisa. *Ar: revista de arquitetura, ensino e cultura*, Coronel Fabriciano, v.2, n.2, p.14-28, dez. 2005.

HISSA, Cássio Eduardo Viana; MELO, Adriana Ferreira. O lugar e a cidade: conceitos do mundo contemporâneo. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p.293- 308.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p.21-53.

LARROSA, Jorge Bondia. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, n.19, p.20-28, jan./abr. 2002.

LEAL, Bruno. Saber das narrativas: narrar. In: GUIMARÃES, César; FRANÇA, Vera (Org.). *Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p.19-27.

LEFEBVRE, Henri. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

LEFEBVRE, Henri. *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática, 1991.

LEVEBVRE, Henri. Espaço e política. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal, lógica dialética*. 6.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

- LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LEITE, Rogério Proença. *Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Campinas: UNICAMP, 2004.
- LINS, Ivan; MARTINS, Vítor. Daquilo que eu sei. Intérpretes: Ivan Lins e Patty Austin. In: LINS, Ivan. *Juntos*. Rio de Janeiro: Polygram Records, 1990. 1 CD. Faixa 10.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LOBATO, Marcos; O RAPPÀ. Rodo cotidiano. Intérprete: O Rappa. In: O RAPPÀ. *O silêncio que precede o esporro*. [S.l.: s.n.], 2003. 1 CD. Faixa 2.
- LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 2002.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MARQUEZ, Renata Moreira. Imagens da natureza. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p.33-45.
- MARTINS, José de Souza. *Reforma agrária: o impossível diálogo*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- MARTINS, José de Souza. *Subúrbio: vida cotidiana e história no subúrbio da cidade de São Paulo: São Caetano, do fim do Império ao fim da República Velha*. São Paulo: HUCITEC, 2002.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 6.ed. São Paulo: HUCITEC, 1987.
- MASSEY, Doreen. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, Antônio (Org.). *O espaço da diferença*. São Paulo: Papirus, 2002. p.178-185.
- MATURANA, Humberto. *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

MAYOL, Pierre. O bairro. In: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre (Org.). *A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p.37-69.

MELO, Adriana Ferreira. *O lugar-sertão: grafias e rasuras*. Dissertação (Mestrado em Organização do Espaço) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

MELO, Adriana Ferreira; SANTOS, Diana Maria dos. Cidade e escritura: cartografias do transitório. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p.283-292.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p.71-103.

MORAES, Vinícius de; POWELL, Baden. Samba da bênção. Intérprete: Vinícius de Moraes. In: MORAES, Vinícius de. *Vinícius, poesia e canção: ao vivo*. Rio de Janeiro: Phillips, 1966. 1 CD. v.1, faixa 1.

MOREIRA, Crispim. Trajetória contemporânea da agricultura urbana. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p.243-257.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 7.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MORIN, Edgar. *Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar*. 3.ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

PAIVA, Ana Paula Mathias de. *Cruzamentos urbanos: a experiência de habitar ruas*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.

PAZ, Octávio. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p.9-15.

RIBEIRO, Renato Janine. *A universidade e a vida atual: Felini não via filmes*. 2.ed. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

RICOEUR, Paul. O passado tinha um futuro. In: MORIN, Edgar (Org.). *A religião dos saberes: o desafio do século XXI*. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p.369-378.

ROCHA, Simone Maria. Mídia e meio ambiente: reflexões sobre a natureza de uma relação. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p.193-206.

ROCHA JÚNIOR, Deusdedith Alves. O território do cotidiano. *Padê: Estudos em Filosofia, Raça, Gênero e Direitos Humanos*, Brasília, v.1, p.17-31, 2006.

ROSSI, Paolo. O nascimento da ciência moderna na Europa. Bauru: EDUSC, 2001.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi. Horizontes do corpo. In: BUENO, Maria Lúcia; CASTRO, Ana Lúcia de (Org.). *Corpo, território da cultura*. São Paulo: Annablume, 2005. p.119-134.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4.ed. São Paulo: EDUSP, 2002a.

SANTOS, Milton. A revolução tecnológica e o território: realidades e perspectivas. *Caderno Prudentino de Geografia*, Presidente Prudente, v.1, n.27, p.83-93, 2005a.

SANTOS, Milton. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: EDUSP, 2005b.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. 5.ed. São Paulo: HUCITEC, 1997.

SANTOS, Milton. *Por uma geografia nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica*. São Paulo: EDUSP, 2002b.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 11.ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SANTOS, Milton. *Território e sociedade*. 2.ed. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.

SHIVA, Vandana. Biodiversidade, direitos de propriedade intelectual e globalização. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p.317-340.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente*. São Paulo: Gaia, 2003.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Introdução à geografia: geografia e ideologia*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

SOJA, Edward W. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

SOUZA, Marcelo José Lopes. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CORRÊA, Roberto Lobato; CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da Costa (Org.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p.140-164.

TOLEDO, Luiz Henrique de. A cidade das torcidas: representações do espaço urbano entre torcedores e torcidas de futebol na cidade de São Paulo. In: MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lílian de Lucca (Org.). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: FAPESP, 2000. p.88-123.

VAINER, Carlos Bernardo. As escalas do poder e o poder das escalas: o que pode o poder local? *Cadernos IPPUR/UFRJ*, Rio de Janeiro, ano XV, n.2, p.13-32, 2002.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Entre a realidade e a utopia: ensaios sobre política, moral e socialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

VELOSO, Caetano. Podres poderes. Intérprete: Caetano Veloso. In: VELOSO, Caetano. *Velô*. Rio de Janeiro: Polygram Records, 1984. 1 CD. Faixa 1.

VELOSO, Caetano. Fora da ordem. Intérprete: Caetano Veloso. In: VELOSO, Caetano. *Circuladô*. Rio de Janeiro: Universal Music Brasil, 1991. 1 CD. Faixa 1.

VELOSO, Caetano. Sampa. Intérprete: Caetano Veloso. In: VELOSO, Caetano. *Muito mais*. Rio de Janeiro: Universal Music Brasil, 2006. 1 CD. Faixa 8.

VIEGAS, Maria Ivanice de Andrade. *Acordes e dissonâncias da grande sinfonia: os sentidos e conteúdos da vida urbana no cadenciar da metrópole contemporânea – o orfeão da Pampulha*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

VIOLA, Paulinho da; CARVALHO, Hermínio B. Timoneiro. Intérprete: Paulinho da Viola. In: VIOLA, Paulinho da. *Bebadosamba*. São Paulo: BMG Brasil, 1996. 1 CD. Faixa 2.

VISÃO LITERÁRIA. *Ensaio sobre a cegueira* – José Saramago. 15 de julho de 2009. Disponível em: <<http://visaoliteraria.blogspot.com/2009/01/ensaio-sobre-cegueira-jos-saramago.html>>. Acesso em: 25 nov. 2009.

ZACCUR, Edwiges. Metodologias abertas a iterâncias, interações e errâncias cotidianas. In: GARCIA, Regina Leite (Org.). *Método: pesquisa com o cotidiano*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p.178-212.

ZIEGLER, Jean. *A vitória dos vencidos: opressão e resistência cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1996.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.