

Danielle Gregole Colucci

# LUGAR-MUNDO



# LUGAR-MUNDO





### AVALIAÇÃO, PARECER E REVISÃO POR PARES

Os textos que compõem esta obra foram avaliados por pares e indicados para publicação.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Bibliotecária responsável: Maria Alice V. G. Benevides CRB-1/5889

E26	Lugar-mundo [recurso eletrônico] / Danielle Gregole Colucci. – 1.ed. – Curitiba-PR, Editora Bagai, 2024. 77p. Recurso digital. Formato: e-book Acesso em <a href="http://www.editorabagai.com.br">www.editorabagai.com.br</a> ISBN: 978-65-5368-380-8 1. Epistemologia da Geografia. 2. Globalização. 3. Território. 4. Espaço. I. Colucci, Danielle Gregole.
11-2024/52	CDD 333.72

Índice para catálogo sistemático:

1. Epistemologia da Geografia: Globalização; Território; Espaço.

 <https://doi.org/10.37008/978-65-5368-380-8.20.06.24>

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização prévia da Editora BAGAI por qualquer processo, meio ou forma, especialmente por sistemas gráficos (impressão), fonográficos, microfílmicos, fotográficos, videográficos, reprográficos, entre outros. A violação dos direitos autorais é passível de punição como crime (art. 184 e parágrafos do Código Penal) com pena de multa e prisão, busca e apreensão e indenizações diversas (arts. 101 a 110 da Lei 9.610 de 19.02.1998, Lei dos Direitos Autorais).

Este livro foi composto pela Editora Bagai.

 [www.editorabagai.com.br](http://www.editorabagai.com.br)

 [/editorabagai](https://www.instagram.com/editorabagai)

 [/editorabagai](https://www.facebook.com/editorabagai)

 [contato@editorabagai.com.br](mailto:contato@editorabagai.com.br)

Danielle Gregole Colucci

# LUGAR-MUNDO



O conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade do(s) seu(s) respectivo(s) autor(es).

As normas ortográficas, questões gramaticais, sistema de citações e referencial bibliográfico são prerrogativas de cada autor(es).

---

<i>Editor-Chefe</i>	Cleber Bianchessi
<i>Revisão</i>	Os autores
<i>Diagramação &amp; Capa</i>	Luciano Popadiuk
<i>Conselho Editorial</i>	Dr. Adilson Tadeu Basquerote – UNIDAVI Dr. Anderson Luiz Tedesco – UNOESC Dra. Andréa Cristina Marques de Araújo – CESUPA Dra. Andréia de Bem Machado – UFSC Dra. Andressa Grazielle Brandt – IFC – UFSC Dr. Antonio Xavier Tomo – UPM – MOÇAMBIQUE Dra. Camila Cunico – UFPB Dr. Carlos Alberto Ferreira – UTAD – PORTUGAL Dr. Carlos Luís Pereira – UFES Dr. Claudino Borges – UNIPLAGET – CABO VERDE Dr. Cledione Jacinto de Freitas – UFMS Dra. Clélia Peretti – PUCPR Dra. Daniela Mendes V da Silva – SEEDUCRJ Dr. Deivid Alex dos Santos – UEL Dra. Denise Rocha – UFU Dra. Elisa Maria Pinheiro de Souza – UEPA Dra. Elisângela Rosemeri Martins – UESC Dra. Elnora Maria Gondim Machado Lima – UFPI Dr. Ernane Rosa Martins – IFG Dra. Flavia Gaze Bonfim – UFF Dr. Francisco Javier Cortazar Rodríguez – Universidad Guadalajara – MÉXICO Dra. Geuciane Felipe Guerim Fernandes – UENP Dr. Hélder Rodrigues Maiunga – ISCED-HUILA – ANGOLA Dr. Helio Rosa Camilo – UFAC Dra. Helisamara Mota Guedes – UFFVJM Dr. Humberto Costa – UFPR Dra. Isabel Maria Esteves da Silva Ferreira – IPPortalegre – PORTUGAL Dr. João Hilton Sayeg de Siqueira – PUC-SP Dr. João Paulo Roberti Junior – UFRR Dr. Joao Roberto de Souza Silva – UPM Dr. Jorge Carvalho Brandão – UFC Dr. Jorge Henrique Gualandi – IFES Dr. Jose Manuel Salum Tome, PhD – UCT – Chile Dr. Juan Eligio López García – UCF-CUBA Dr. Juan Martín Ceballos Almeraya – CUIM-MÉXICO Dr. Julianio Milton Kruger – IFAM Dra. Karina de Araújo Dias – SME/PMF Dra. Larissa Warnavin – UNINTER Dr. Lucas Lenin Resende de Assis – UFPA Dr. Luciano Luz Gonzaga – SEEDUCRJ Dra. Luisa Maria Serrano de Carvalho – Instituto Politécnico de Portalegre/CIEP-UE – POR Dr. Luiz M B Rocha Menezes – IFTM Dr. Magno Alexon Bezerra Seabra – UFPB Dr. Marciel Lohmann – UEL Dr. Márcio de Oliveira – UFAM Dr. Marcos A. da Silveira – UFPR Dra. Maria Caridad Bestard González – UCF-CUBA Dra. Maria Lucia Costa de Moura – UNIP Dra. Marta Alexandra Gonçalves Nogueira – IPLEIRIA – PORTUGAL Dra. Nadja Regina Sousa Magalhães – FOPPE-UFSC/UFPeI Dra. Patricia de Oliveira – IF BAIANO Dr. Paulo Roberto Barbosa – FATEC-SP Dr. Porfírio Pinto – CIDH – PORTUGAL Dr. Rogério Makino – UNEMAT Dr. Reiner Hildebrandt-Stramann – Technische Universität Braunschweig – ALEMANHA Dr. Reginaldo Peixoto – UEMS Dr. Ricardo Cauica Ferreira – UNITEL – ANGOLA Dr. Ronaldo Ferreira Maganhotto – UNICENTRO Dra. Rozane Zaiónz – SME/SEED Dr. Stelio João Rodrigues – UNIVERSIDAD DE LA HABANA – CUBA Dra. Suéli da Silva Aquino – FIPAR Dr. Tiago Tendai Chingore – UNILICUNGO – MOÇAMBIQUE Dr. Thiago Perez Bernardes de Moraes – UNIANDRADE/UK-ARGENTINA Dr. Tomás Raúl Gómez Hernández – UCLV e CUM – CUBA Dra. Vanessa Freitag de Araújo – UEM Dr. Willian Douglas Guilherme – UFT Dr. Yoissell López Bestard- SEDUCRS

# SUMÁRIO

I	
PALAVRAS INICIAIS.....	7
II	
LUGAR-MUNDO.....	15
III	
VIVER-LER O MUNDO .....	23
IV	
EXISTÊNCIA E PODER NO E COM O MUNDO.....	33
V	
CONHECER-DOMINAR O MUNDO.....	41
VI	
CRISE À PROCURA DE LEITURA.....	51
VII	
ANÚNCIO .....	59
VIII	
PARA PENSAR INCONCLUSÕES.....	67
REFERÊNCIAS.....	71
SOBRE A AUTORA.....	75
ÍNDICE REMISSIVO .....	76



## PALAVRAS INICIAIS

Como os humanos pensam e vivem o mundo? Talvez o modo com o qual as pessoas compreendam, explicam ou interpretam o mundo esteja intimamente relacionado com os seus modos de vida e, especialmente, com os seus modos de existir. Mas, como se dariam as relações entre a existência e os saberes<sup>1</sup> dos seres humanos com o mundo?

Daí, poder-se-ia partir de um pressuposto: a produção de saberes e conhecimentos é inerente à maneira com que as sociedades produzem a sua existência. Saberes e conhecimentos perpassam as sociedades no processo de reprodução da existência dos sujeitos. O viver termina por gerar saberes e conhecimentos, assim como estes podem se transformar em modos de vida. Viver compreendendo e explicando o mundo e a vida são pontos indicotomizáveis da própria existência. Assim sendo, saber o mundo e viver o mundo são características típicas do humano e de seu devir histórico. A existência é, ao mesmo tempo, viver e saber a vida.

Para tentar responder minimamente a estas questões inicialmente postas, é fundamental que se saliente e estabeleçam reflexões acerca dos conceitos aqui utilizados, ou seja, sobre existência, saberes, conhecimentos e mundo. Apesar de intrincados, talvez o conceito mais complexo deles seja este último, por se tratar do entendimento de algo paradoxalmente, na modernidade contemporânea, amplo e reduzido.

O mundo compreende a relação entre diversas esferas – sendo elas físicas, biológicas, sociais, culturais, históricas, políticas, econômicas, ideológicas etc. Ao mesmo tempo, a percepção destas relações é

---

<sup>1</sup>Nestes escritos diferencia-se saber e conhecimento. “Enquanto, na modernidade, o conhecimento caminha na direção do *expert*, do *conbeecedor*, a sabedoria, própria do saber, afasta-se do monólogo disciplinar e se movimenta na direção do diálogo que atravessa fronteiras do conhecimento. O saber é processo que aproxima a ciência da ética, da arte, da filosofia, das múltiplas possibilidades [...] de encontros, de diálogos que resultam na sua própria e permanente transformação. O conhecimento, sempre particularizado, aproxima a ciência da técnica, pouco reflexiva, menos crítica e nada comprometida com a transformação” (HISSA, 2007, nota 4).

dada pelas experiências existenciais das pessoas, que estão diretamente associadas ao lugar onde vivem. Sendo assim, o mundo-abstração está acoplado ao mundo-lugar.

“O mundo não existe, senão como uma abstração: a vida [humana] acontece, de fato, nos lugares [...]”.<sup>2</sup> Por isso, discorrer sobre ele se torna algo tão complexo quanto próximo e distante. Porque está longe e perto, fora e dentro. O mundo pensado, refletido, visto como esforço gnosiológico é abstrato, mas não deixa de possuir suas nuances da existência-mundo. Entretanto, é a partir do lugar, do contexto em que se vive, que se percebe o mundo. Por isso sua compreensão está atrelada às experiências vivenciais.

Isso não quer dizer que não seja possível interpretar o mundo. Pelo contrário, significa que sua compreensão é mais complexa do que talvez se imagine. Mesmo porque, a produção da existência é inerente ao “ser” humano. Ela é a vida das pessoas, ou seja, o modo como elas estão vivendo no e com o mundo. “Para o animal, o mundo é apenas suporte. Para o [ser humano], o mundo é contexto de sua existência [...], e ele transforma, com sua ação, este contexto, fazendo dele um mundo da cultura e da história”.<sup>3</sup>

A existência só é possível a partir do estabelecimento de um dado modo de vida produzido pelas sociedades e suas culturas<sup>4</sup>. Ela é geradora das experiências vivenciais, que estão atreladas à maneira como os indivíduos produzem seus saberes sobre o mundo. Assim, a produção da existência é a produção da vida e do saber humano.

O viver humano é existir, e viver, de certa forma, é ação e reflexão. Por isso, mulheres e homens são capazes de “ler o mundo”.<sup>5</sup> Porque de alguma forma participam da sua construção, agindo e pensando. Portanto, cada pessoa possui a sua leitura do mundo, que se delinea ao longo de

<sup>2</sup> HISSA; MELO, 2008, p. 302.

<sup>3</sup> ANDREOLA, 2008, p. 286.

<sup>4</sup> “A cultura é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em uma outra escala, pelo conjunto dos grupos que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração a outra. [...] Não é, portanto, um conjunto fechado e imutável de técnicas e de comportamentos.” (CLAVAL, 2007, p. 63). “A cultura não é apenas a manifestação artística ou intelectual que se expressa através do pensamento; a cultura se manifesta acima de tudo nos gestos mais simples da vida cotidiana.” (FREIRE; FAUNDEZ, 1985, p. 31).

<sup>5</sup> O conceito de “Leitura do Mundo” aqui utilizado foi desenvolvido amplamente ao longo da obra de Paulo Freire e é uma das principais palavras geradoras com que ele desenvolve seu pensamento-ação pedagógica.

toda a sua vida. Alguns se inserindo mais ativamente nos processos de criação e recriação da existência. Outros menos. Outros ainda, sendo sujeitos ativos dos processos de decisão, e muitos sendo subjugados.

Mas, cada experiência, cada inserção na vida, cada dessemelhança, sustenta variadas leituras do mundo, concomitantemente particularizadas e generalizadas, mas com uma semelhança: são todas leituras da vida! Vida esta que é feita do modo com que cada sujeito – com suas particularidades, mergulhados no contexto social e cultural – vê o mundo. Vida feita, também, da interpretação que se faz dela. A ideia da existência incorpora a leitura que se faz dela; daí, a ideia da vida aproxima-se da ideia de mundo.

A partir das relações do [ser humano] com a [existência], resultantes de estar com ela e de estar nela, pelos atos de criação, recriação e decisão, vai ele dinamizando o seu mundo. Vai dominando a [existência]. Vai humanizando-a. Vai acrescentando a ela algo de que ele mesmo é o fazedor. Vai temporalizando os espaços geográficos. Faz cultura.<sup>6</sup>

Tais experimentações de mundo carregam as marcas dos sujeitos do mundo, ainda que sejam, inevitavelmente, também, por exemplo, marcadas pelo mesmo contexto social. Obviamente, as leituras do mundo podem ser semelhantes, concordantes em muitos pontos, mas também podem ser antagônicas ou rivais. Tudo depende, ainda, de como os homens e as mulheres se relacionam com o mundo ou de como experimentam o mundo. “Há tantos mundos quanto leituras possíveis dele (polissemia). Leitura alguma, entretanto, é definitiva, terminal”.<sup>7</sup> Assim como há tantas existências quanto leituras possíveis dela (também inconclusas).

Ler o mundo consiste em uma composição entre fazer, sentir e pensar a vida. Seria a visão dos sujeitos acerca do contexto em que estão inseridos. É um esforço gnosiológico. Só que o objeto cognoscível é o próprio viver. Portanto, é um ato de pensar o mundo. Uma forma de apreender e de aprendê-lo.

<sup>6</sup> FREIRE, 1980, p. 43.

<sup>7</sup> PASSOS, 2008, p. 242.

Sabe-se que a produção do saber e das ideias não é algo linear, em que todos concordem e caminhem para o mesmo sentido (principalmente quando se trata de uma visão da própria vida). Pelo contrário, ela sempre esteve associada a posicionamentos políticos e ideológicos. Contudo, “[...] aprendemos também não apenas com o diferente de nós, mas até com o nosso antagonico”.<sup>8</sup>

Poderiam criticar tal posicionamento, aqui assumido, e acusar estas palavras iniciais de se ater apenas à percepção humana para se compreender a existência-mundo. Poderiam, ao que se expressa, desafiar de que se está privilegiando a subjetividade. Mas é importante que se parta dos seguintes princípios, expressados bem por Paulo Freire: primeiramente, por maior que seja o esforço humano para explicar o mundo, ele ainda assim não será plenamente inteligível. O humano precisa se perceber como “ser” inconcluso e tomar para si esta inconclusão e a sua consequente busca incessante.

[...] o inacabamento do ser ou sua inconclusão é próprio da experiência vital. Onde há vida, há inacabamento. Mas só entre homens e mulheres o inacabamento se tornou consciente. A invenção da existência a partir dos materiais que a vida oferecia levou homens e mulheres a promover o *suporte* em que os outros animais continuam, em *mundo*.<sup>9</sup>

Neste sentido, quais seriam as implicações da inconclusão humana? A existência-mundo só pode ser compreendida a partir da relação dialética entre objetividades e subjetividades. Não há plena objetividade ou subjetividade, ambos são processos do conhecer que se entrecruzam indissociavelmente.

A objetividade dicotomizada da subjetividade [...] é *objetivismo*. Da mesma forma, a negação da objetividade, na análise como na ação, conduzindo ao subjetivismo [...] nega a ação mesma, por negar a existência objetiva, desde que esta passa a ser criação da consciência. Nem o objetivismo nem subjetivismo [...], mas subjetividade e objetividade em permanente dialeticidade.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> FREIRE, 2002b, p. 5.

<sup>9</sup> FREIRE, 2001, p. 55-56.

<sup>10</sup> FREIRE, 2002a, p. 37.

Portanto, quais os caminhos a seguir para que a relação objetividade-subjetividade auxilie nos processos de compreensão do mundo? Além da questão, ainda se poderia dizer que a relação objetividade-subjetividade bem se expressa através da relação dialética entre pensar e sentir, entre racionalidades e subjetividades. Como poderá haver alguma racionalidade – que os cartesianos desejam pura – sem a experimentação do mundo, na ausência da subjetividade? Como poderá o sujeito do mundo se desvencilhar da sua condição de sujeito que experimenta o mundo?

Ao mesmo tempo, e por outro lado, é possível se compreender o mundo com certa rigorosidade metódica.

[O rigor ou a rigorosidade metódica] pode ser visto na forma como [Paulo Freire] trata os temas. Há uma aproximação amorosa do objeto a ser compreendido, de vários ângulos, numa abordagem inter(trans)disciplinar. O compromisso não é com determinada teoria a ser “comprovada”, mas com o desvelamento da existência que, por mais competente que seja o exercício, será sempre maior que a capacidade de apreendê-la. [...] A existência é complexa e [...] a rigorosidade consiste na utilização de todos os instrumentos disponíveis para capacitar os sujeitos a mudá-la”.<sup>11</sup>

Entretanto, há como se perceber a produção do saber e da existência sem que se compreenda como se dão as relações políticas no próprio mundo. Ambos os processos não se dão ao acaso ou obedecendo a uma neutralidade. O saber-viver humano, histórico-cultural, tem como uma de suas características mais marcantes a intencionalidade, que estabelece os por quês e os para quês se caminha em uma dada direção.

Assim, estas primeiras palavras-pensamento se referem principalmente às mudanças promovidas no âmbito mundial a partir do século XVI, por ser um momento histórico considerado aqui fundamental para que se compreendam os modos de vida e também de produção do conhecimento humano contemporâneo. Isso porque no referido século começou a gestar-se a chamada revolução científica, que culminou no

---

<sup>11</sup> STRECK, 2008, p. 371.

modelo de racionalidade da ciência moderna.<sup>12</sup> Para isso, é importante que se leve em consideração as mudanças nos quadros político-econômico e sociocultural que se delinearão desde então.

Desta maneira, é inevitável que se procure desenvolver como se deram o estabelecimento das relações de produção da chamada modernidade e a primeira ruptura epistemológica, que legou à ciência o *status* de conhecimento hegemônico. Como tal período histórico ainda estabelece suas prevalências atualmente? E como (e se) é possível, esperançosamente, gerar uma segunda ruptura epistemológica e modos de vida diferentes do atual?

Talvez, possa ser dito – com o objetivo de procurar melhores palavras e significados – que o saber é transformado em conhecimento e que o conhecimento dito científico se expressa através da tecnociência na universidade moderna. Por sua vez, é mesmo no contexto da universidade moderna que as fraturas se ampliam através do fortalecimento dos limites entre as diversas disciplinas ou entre os mais variados campos do conhecimento. Além das referidas fraturas, ressaltam-se os limites ou barreiras que são impostas, na universidade da técnica, aos saberes ditos comuns, populares, locais, de diferentes origens. Neste sentido, reflexões e tentativas práticas quanto à necessária interdisciplinaridade e transdisciplinaridade passam a ser, no mínimo, pertinentes.<sup>13</sup>

Produzir uma transformação epistemológica demanda não apenas o diálogo entre as disciplinas acadêmicas, mas a inter-relação entre todo e qualquer saber e entre as diversas linguagens. O necessário diálogo entre as leituras do mundo produzidas ao longo das histórias. Isso porque o saber está no mundo. “Ninguém ignora tudo. Ninguém sabe

---

<sup>12</sup> SANTOS, B., 2006 [1987], p. 20-21.

<sup>13</sup> “O ‘interdisciplinar’ representa o momento de reflexão sobre a fragilidade do conhecimento disciplinar e sobre a necessidade de desenvolvimento dos espaços de transição entre as disciplinas. O ‘interdisciplinar’ significa o instante de ponderação sobre o que é comum entre duas ou mais disciplinas. [...] A interdisciplinaridade, por si só não mais que um conceito, não representa um movimento concreto porque não dissolve barreiras interdisciplinares” (HISSA, 2002, p. 262). No caso da transdisciplinaridade “[...] realiza-se o desejo de integração manifestado pela interdisciplinaridade” (HISSA, 2002, p. 266). Entretanto, nas academias de ciência, observa-se a *transdisciplinaridade moderna*, que leva em conta apenas o diálogo entre as disciplinas científicas, mantendo o fechamento dos conhecimentos produzidos na universidade e o estabelecimento de outros tipos de limites, que deixam fora de seus debates qualquer outro saber que não esteja associado a seus problemas internos (HISSA, 2008, p. 15-31).

tudo. Todos nós sabemos alguma coisa. Todos nós ignoramos alguma coisa”.<sup>14</sup> Ninguém nem nada esgota o mundo – nem uma ciência, nem uma disciplina, uma pessoa ou uma cultura.

E é por isso que há potencialidade e rigorosidade no diálogo entre os saberes – algo a construir, não sob as referências da ciência que divide e fratura –, na elaboração objetiva do mundo que pode surgir a partir da inter-relação das subjetividades. Afinal de contas, em cada pessoa, em cada ciência, em cada leitura do mundo, encontra-se uma mescla entre objetividades e subjetividades.

Talvez o saber do mundo se torne cada vez mais amplo a partir do momento em que pensá-lo se torne um ato rigoroso, que negue qualquer tipo de exclusão da potencialidade subjetiva do compreender e do explicar humano. Dialogar entre as ideias significa enriquecer o debate epistemológico, reconhecer que objetividade e subjetividade sempre caminham juntas, apesar de alguns discursos objetivistas dizerem que não.

Aqui não se desconsidera que haja uma materialidade construída historicamente que condiciona a existência humana<sup>15</sup>, mas isso não quer dizer que as percepções individuais acerca do mundo não possuam valor. Pelo contrário. São as percepções – expressões da leitura do mundo – que concedem visibilidades diversas à existência do mundo. A consciência do mundo só existe porque homens e mulheres procuraram compreendê-lo. O diálogo entre saberes pode levar a uma compreensão cada vez mais clara e ampla da realidade.

Desta forma, talvez o melhor caminho para que a capacidade epistemológica humana possa se potencializar seja o diálogo entre saberes. A mediação dialógica seria feita pelo próprio mundo<sup>16</sup>. Quando o mundo é o mediador entre os sujeitos cognoscentes e os infinitos objetos cognoscíveis, é ele quem leva ao contato dialógico, sem deixar perder de vista a complexidade que lhe é inerente. Neste caso, não se parte do conceito para explicar, interpretar e compreender o mundo, mas

---

<sup>14</sup> FREIRE, 1991, p. 66.

<sup>15</sup> FREIRE, 2002a.

<sup>16</sup> HISSA, 2008, p. 24.

se parte do mundo para que, através do conceito, se possa explicá-lo, interpretá-lo e compreendê-lo.

## LUGAR-MUNDO

Talvez seja possível afirmar que, na contemporaneidade, os conceitos de lugar e mundo são indissociáveis. Não há como se compreender um conceito sem que se leve em consideração o outro. A complexificação progressiva da vida e das relações humanas e socioespaciais faz com que o mundo esteja presente em cada lugar, e que os lugares estejam no mundo. Um mundo feito de valores que o formam e transformam através de pessoas que nele atuam, sentem e pensam; de lugares repletos de significação e de representações, de contatos e de diferenciações; gestado pelas próprias pessoas nos lugares onde vivem.

Por isso o mundo, visto através da pequena escala global, tão amplo e vasto, pode ser descoberto (descortinado) nos lugares. Hoje é possível se fazer menção a esta associação entre o que é local e o que é global, entre o lugar e o mundo.<sup>17</sup> Conexão esta, entre mundo e lugar, como eixo fundamental de compreensão da contemporaneidade.

O processo de internacionalização – que teve início por volta do século XVI com os empreendimentos coloniais patrocinados pelos países europeus – se transformou, paulatinamente, em um processo de mundialização.<sup>18</sup> Este teve suas raízes lançadas ao solo quando os interesses político-econômicos dos países hegemônicos europeus foram semeados por lugares diversos em todo o mundo e neles alguns valores e ações se concretizaram. As relações políticas e comerciais que começaram a se estabelecer no início do processo de internacionalização se transformaram em forças produtivas mundialmente estabelecidas.

---

<sup>17</sup> É preciso expor que os conceitos de local e de lugar, assim como os conceitos de global (mundial, planetário) e de mundo são mais do que próximos; poder-se-ia dizer que eles são complementares e até mesmo indissociáveis. Aquilo que é próprio do lugar, que lhe dá sentido e essência, pode ser compreendido como o que é local. Entretanto, o lugar não é passível de ser compreendido sem que se leve em conta essa propriedade do que é local. O mesmo se dá com o mundo, que por si só não existe, sem que carregue consigo aquilo que lhe caracteriza como global; ou seja, como aquilo que é próprio e essencial do mundo. Assim, tal fragmentação não passa de um esforço epistemológico que precisa ser tratado como uma unidade complementar e indicotomizável.

<sup>18</sup> SANTOS, M., 2008a.

Obviamente, nestes mais de cinco séculos, muitas variáveis se modificaram: alguns dos agentes hegemônicos; os interesses em voga; os usos que se faz dos lugares; como também a relação entre os lugares do mundo, sendo ela cada vez mais ampliada. Ainda assim, foram os valores ocidentais – ou seja, valores de lugares específicos – que acabaram espalhados por todo o mundo. Isto não significa que sejam únicos e nem que houve a exclusão de tantos outros valores existentes em diferentes lugares do mundo, mas significa que “[...] o corpo ocidental do mundo é o *corpo hegemônico do mundo*”.<sup>19</sup> A ocidentalização dos vários lugares do planeta se deu a partir dos contatos gerados pelos avanços técnico-científicos e pela avidez político-econômica do ocidente.

Hoje, em um mundo onde a técnica e a ciência se potencializam, os lugares são acoplados a uma rede quase que imediata tanto de trocas quanto de relações das mais diversas. O que se pensa ou produz em um lugar pode ser transportado (fisicamente ou não) para outro, praticamente de maneira imediata. E isso ocorre com os progressos técnico-científicos, com as ideias, os valores, as informações, as finanças, as culturas, as guerras, as doenças... Sendo assim, algumas práticas (principalmente ocidentais) se tornaram hegemônicas, se universalizaram e se sobrepuseram a tantas outras que acabaram subjugadas (mas não anuladas). Além disto, o próprio trabalho humano passa a ser administrado em escala mundial. É possível escolher o que cada lugar irá fazer no interior do processo produtivo mundialmente gestado.

Assim, os lugares do mundo não se encontram mais isolados. Apesar do mundo sempre ter sido apenas um, antes os contatos que nele se davam eram difíceis e, às vezes, até impossíveis. Os recursos técnico-científicos – como os meios de transporte, de comunicação ou de transmissão de informações – diminuiram o tempo de contato entre os lugares, mesmo que estes estejam distantes fisicamente uns dos outros. Assim, as distâncias se relativizaram cada vez mais, o tempo foi comprimido e os contatos entre espaços longínquos foram facilitados.<sup>20</sup> Por este motivo, o lugar carrega em seu interior tanto suas especificidades quanto o que é próprio do mundo, ou seja, o que é global.

---

<sup>19</sup> HISSA, 2009, p. 44.

<sup>20</sup> SANTOS, M., 2008a.

É no lugar que a possibilidade da existência da vida das pessoas ocorre e também é nele que as condições atuais de produção e reprodução se concretizam. Nele, encontram-se o interno e o externo, o antigo e o novo, tradicional e contemporâneo, e, desta maneira, as histórias típicas e particulares se articulam à ampla história mundial dos sujeitos do mundo. Lugar e mundo começam a se confundir na modernidade e, na contemporaneidade, na radicalização dos paradigmas de vida moderno-ocidental, emerge forte a existência – e o conceito – do lugar-mundo.

Aos poucos, cada lugar do mundo foi levado a ocupar certa posição no interior de uma divisão internacional do trabalho que se dá em escala global e que está intimamente associada à hierarquia de poderes mundialmente estabelecida. Assim, os lugares ocupam suas funções segundo suas potencialidades produtivas e de acordo com os interesses de uso estabelecidos pelas forças hegemônicas globais. Por isso, pode-se dizer que a própria morfologia dos lugares é hierarquizada e instituída a partir de relações de dominação.

É neste sentido que lugar e mundo se associam e, de diversas maneiras, se estruturam uns aos outros; e conformam uma só existência socioespacial. É a partir dos lugares que se compreende o que tem ocorrido no mundo, visto que cada um deles ocupa uma colocação na divisão dos poderes e trabalhos globais. Portanto, alguns lugares possuem maior poder de decisão quanto à distribuição de tarefas e funções sobre os outros, cumprindo um papel de gestores dos caminhos do mundo. A produção convertida em escala global revaloriza os lugares e dá a cada um deles uma posição no interior do seu processo produtivo, num primeiro momento, e reprodutivo posteriormente.<sup>21</sup> Ao mesmo tempo,

---

<sup>21</sup> Quando se percebe o espaço enquanto devir histórico-social é possível compreender que os processos de produção e reprodução se articulam e completam. O primeiro deles pode ser tratado como aquilo que é específico e inicial a todo o processo que, posteriormente, é reproduzido, ou seja, a reprodução pode ser tratada como o movimento estabelecido a partir de esforços primeiros gestados pela produção. A reprodução só ocorre quando algo é anteriormente produzido pelo trabalho humano e é fundamental que ela seja percebida como um movimento que engloba aquilo que se cria e se reproduz de forma ampliada. Tal processo está intimamente ligado à capacidade das sociedades possibilitarem a manutenção das condições de vida que lhes são precisas e é a própria sociedade quem estabelece em que medida o desenvolvimento de suas relações se dará e como a produção deve ser ampliada. (CARLOS, 2007). O que se produz é a própria condição da existência humana que precisa ser reproduzida para que ocorra a manutenção da vida. Ainda assim, o processo de reprodução acaba criando outros processos produtivos e, portanto, há a criação do novo no interior do próprio processo reprodutivo; ou seja, a reprodução não se dá de maneira idêntica e sofre modificações substanciais no seu decorrer, possibilitando mudanças que, inclusive, podem

tal resignificação não ocorre tão somente com relação à capacidade produtiva de cada lugar: ela se dá também sobre a cultura e os modos de vida nele existentes.

No lugar se dão as possibilidades da produção da vida das pessoas. É nele que elas realizam a sua existência, que concretizam as suas histórias pessoais e coletivas. Tal trajeto histórico, seguramente, está associado à história do mundo e aos caminhos trilhados pela humanidade. Por isso, é possível encontrar nos lugares o que se difundiu pelo mundo – valores, tecnologias, culturas, gostos, conhecimentos – mas, concomitantemente, neles se encontra o que lhes é singular. Cada um deles possui uma história própria, oriunda de um modo de vida muitas vezes próprio ao que lhe é interno. “Os lugares são, pois, o mundo, que eles reproduzem de modos específicos, individuais, diversos. Eles são singulares, mas são também globais, manifestações da totalidade-mundo, da qual são formas particulares”.<sup>22</sup>

Para Paulo Freire<sup>23</sup>, cada pessoa possui a sua leitura do mundo, que é estabelecida a partir das suas experiências de vida. Assim, a compreensão do contexto em que se está inserido é de suma importância para que se compreenda o mundo em que se vive. Para ele, é apenas a partir do contexto que se pode compreender o mundo. Mesmo porque, é no lugar onde se dão as experiências sensíveis da vida, ou seja, é onde se vive o mundo.

O lugar pode ser considerado como o espaço onde a vida se desenrola, onde as possibilidades de produção da existência humana se dão. Assim, o conceito de lugar percebido como espaço vivido<sup>24</sup> está intimamente relacionado ao que Freire denomina de contexto, visto que ambos os conceitos articulam histórias vividas em um lugar específico, carregado de singularidades e repleto de relações com outros lugares do mundo. Portanto, é a partir dos lugares que se criam as diversas leituras do mundo.

Neste sentido, o lugar não pode ser visto como passivo, mas como globalmente ativo, e nele a globalização não pode ser enxergada apenas como fábula. O mundo, nas

---

ser essenciais à própria capacidade de reprodução da vida. “O modo de produção é fundamentalmente um modo de vida.” (GADOTTI, 1992, p. 44).

<sup>22</sup> SANTOS, M., 2001, p. 112.

<sup>23</sup> FREIRE, 1980, 1991, 2001, 2002a.

<sup>24</sup> Geógrafos como Milton Santos (2001) e Ana Fani Carlos (2007) expõem claramente a noção do lugar como espaço vivido.

condições atuais, visto como um todo, é nosso estranho. O lugar, nosso próximo, restitui-nos o mundo: se este pode se esconder pela sua essência, não pode fazê-lo pela sua existência. No lugar, estamos condenados a conhecer o mundo [...].<sup>25</sup>

A vida das pessoas acontece nos lugares<sup>26</sup>, são eles que dão significado às ações, aos desejos, aos valores. No espaço vivido, sinônimo aqui de lugar, gestam-se as relações socioculturais, político-econômicas, ambientais etc. Neste sentido, o lugar está associado ao contexto, que se refere inevitavelmente às presenças temporais e espaciais de homens e mulheres no mundo e com ele.

Este mundo-totalidade, apesar de ter seus lugares conectados em redes, encontra-se também fragmentado. As singularidades dos lugares parecem ser mais explícitas quando se estabelece, como nos dias de hoje, uma percepção ampla do mundo e uma capacidade de gerenciar estrategicamente cada lugar do mundo. A compreensão do mundo enquanto totalidade permitiu aos poderes hegemônicos fragmentar o espaço a fim de que cada lugar fosse inserido, segundo suas potencialidades, no interior da produção mundial, estabelecendo, assim, uma hierarquia dos lugares. O objetivo de tal organização global é possibilitar a crescente produção de mercadorias rentáveis e a conseqüente acumulação de riquezas. Para tanto, cada lugar é referenciado segundo sua capacidade produtiva e de consumo – ou, mesmo, é preservado em prol de possíveis estratégias de utilização futuras, ou como recurso discursivo de preservação do planeta.

A totalidade do corpo do mundo – pensada como uma superfície de lucro – encaminha a reflexão na direção da história das relações internacionais de comércio: sempre foram capitalistas, independentemente da existência de Estados que tentaram se organizar através de *projetos socialistas*. A partir dos últimos 20 anos do século XX, observa-se a disseminação do capitalismo através da globalização [...] hegemônica [que] poderá ser interpretada como a internacionalização do *corpo ocidental do mundo* que, no próprio Ocidente, produz ausências ou invisibilidades de *outros corpos de mundo*.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> SANTOS, M., 2008b, p. 162-163.

<sup>26</sup> HISSA; MELO, 2008.

<sup>27</sup> HISSA, 2009, p. 43.

O processo de globalização<sup>28</sup> gestado nos últimos séculos obedece à lógica do desenvolvimento geográfico desigual,<sup>29</sup> onde alguns lugares do mundo se sobrepõem hierarquicamente a outros, possuindo a capacidade de encaminhar qual a melhor maneira de reprodução do capitalismo hegemônico e sobre como esta deve ser dividida ou racionalizada. Na maioria das vezes, os lugares de liderança hierárquica estão associados à sua maior infraestrutura, capacidade técnico-científica, comunicacional e informacional, para possibilitar e empreender a reprodução destas relações mundiais.

Lugares hegemônicos têm poder de decisão, enquanto vários outros lugares do mundo são subjugados às suas vontades e desmandos. Isto cria uma tentativa de calar as vozes que se mostram contra-hegemônicas e de inferiorizar tudo o que seja diferente da lógica dominante. O referido movimento que silencia vozes contra-hegemônicas tem uma motivação: para que se dê a reprodução ampliada da lógica dominante, é primordial que os lugares apenas ocupem o papel que lhes é imposto verticalmente.

A distribuição da função e do uso dos lugares no mundo acaba por criar a especialização destes segundo suas capacidades produtivas, visando, unicamente, a maior rentabilidade do processo. Assim, os lugares não precisam produzir todo o necessário para a sua subsistência ou para consumir o que lhes parece importante: as trocas entre os lugares acabam gerando redes relacionais que possibilitam obter o que não se produz.<sup>30</sup>

Por outro lado, alguns lugares ocupam destaque na produção de mercadorias mais sofisticadas pelas indústrias de ponta e pela tecnologia avançada, que possuem grande valor agregado e, conseqüentemente, geram uma maior lucratividade. Entretanto, outros lugares ocupam posições subalternas, como o de fornecedores de matérias-primas, em geral desvalorizadas e bem mais baratas em comparação com aquelas anteriormente citadas. O que não se pode perder de vista é que quanto maior é a capacidade de gerar riquezas (tanto do ponto de vista das corporações quanto dos Estados), maior é o grau de poder hierárquico mundial. Entretanto, a geração de riquezas também está associada às relações de dominação travadas entre os Estados (hierarquicamente organizados) ou corporações e, por isso, nem sempre quem detém os

---

<sup>28</sup> Nestes escritos os conceitos globalização e mundialização são tratados como sinônimos.

<sup>29</sup> HARVEY, 2006.

<sup>30</sup> SANTOS, M. 2008a.

recursos em seus domínios físicos é quem usufrui deles, pois a sua apropriação pode se dar por outros Estados ou corporações que exploram e expropriam a riqueza alheia a seu favor.

A divisão espacial do trabalho e da produção global parte de uma visão estratégica empreendida pelas grandes corporações econômico-financeiras e pelos Estados (hoje tomados mais como setores de apoio às primeiras do que como agentes decisórios). A forma como os lugares serão utilizados e o que cada um deles deve fazer são questões estratégicas intimamente relacionadas com o domínio e a capacidade de compreensão espacial do mundo.<sup>31</sup>

Daí o lugar toma um sentido importante visto que passa a funcionar como local de realização de planos muito bem pensados e articulados em escala mundial e, por isso, as diferenciações geográficas são tão importantes nos processos de produção-reprodução do capital. Assim, o discurso da homogeneização do mundo deve ser considerado de maneira relativa, visto que para que se estabeleça a especialização dos lugares e a sua conseqüente hierarquização é fundamental que também sejam levadas em conta as diferenças de potencialidade e de desenvolvimento produtivo.

Assim, os lugares passam a ser vistos apenas a partir do seu potencial de gerar riquezas e lucros, e são sujeitados (aí sim de forma homogeneizadora) a padrões únicos de normatização, de técnicas e até mesmo de valores. Nesse sentido, as culturas locais podem funcionar como entraves ao desenvolvimento econômico e o que se procura fazer, nesses casos, é inibi-las para que abram margem para a inserção de novos valores referenciados no mercado econômico-financeiro mundial.

Os esforços para a homogeneização do mundo passam a ser empreendidos a fim de que se crie uma cultura global, voltada para o trabalho favorável à reprodução das estruturas vigentes na atualidade. Desta maneira, interesses hegemônicos encaminham suas diretrizes para cada lugar que acreditam potencialmente lucrativos e, ao mesmo tempo, ignoram os outros que não são (em algum momento) rentáveis. Assim, as vozes do mundo consideradas contra-hegemônicas são silenciadas, desqualificadas ou inferiorizadas, a fim de que apenas o que se deseja hegemônico possa ser valorizado ou proferido.

---

<sup>31</sup> LACOSTE, 2002.

Entretanto e certamente, é diferente a maneira como cada lugar recebe o que lhe é externo ou novo, pois cada um possui suas especificidades que, por mais que se tente o contrário, se fazem presentes. Além disto, o interesse em homogeneizar o que se dá no mundo é relativo, visto a já referida necessidade da especialização dos lugares, que é referente à parcela da produção que cabe a cada lugar no processo de divisão internacional do trabalho. Neste caso, é a capacidade de diferenciação que prevalece e não a de homogeneização. O corpo hegemônico do mundo não é feito de consensos, mas de conflitos,<sup>32</sup> que deixam explícitos (mesmo que assim não se queira) a diversidade de mundos de que se constitui o mundo.

Desta forma, os próprios lugares estão presentes nesta estrutura mundial e possuem uma grande força não só produtiva como também contra-hegemônica. Por isso, é fundamental perceber que o mundo é constituído dos lugares do mundo, é um corpo inteiro que, permanentemente, procura a sua totalidade. Por outro lado, cada lugar possui suas especificidades e diferenças, mas está presente no corpo do mundo, ou seja, também é mundo. Sendo assim, o mundo se faz presente nos lugares e os lugares se fazem presentes no mundo. Por isso a distinção de ambos não faz sentido hoje. Pensar o lugar-mundo é um esforço teórico legítimo, visto que ambos não só se relacionam como fazem parte um do outro.

Por outro lado, o que seria o próprio lugar-mundo senão o espaço? Espaço nascido do devir histórico, fruto da existência humana sobre o mundo à procura de sua totalidade. Espaço produzido por mulheres e homens, feito de relações entre diversas esferas da vida – econômicas, culturais, ambientais, políticas. O hibridismo de conceitos<sup>33</sup> é mais uma característica marcante das reflexões coetâneas sobre o mundo. Espaço, mundo, lugar, território, por si sós, não fazem mais sentido. São formas de leituras do mundo que precisam ser compreendidas conjuntamente devido às suas características de entrelaçamento e à atual complexidade socioespacial.

---

<sup>32</sup> HISSA, 2009.

<sup>33</sup> HISSA, 2009.

## VIVER-LER O MUNDO

Os humanos têm uma capacidade que lhes é peculiar: a de produzir e reproduzir a sua existência através do seu trabalho. Este último – pertencente apenas ao humano – no seu sentido ontológico, pode ser compreendido enquanto intervenção humana no e com mundo; intervenção esta que se dá no lugar. Por outro lado, trabalho e existência social mantêm relação direta entre si, sendo que ambos se possibilitam. Por isto ele está associado às características socioculturais historicamente gestadas em cada lugar, ou seja, o trabalho é um dos traços mais marcantes da cultura estabelecida por uma sociedade em determinado lugar e carrega em si suas memórias.

Por este motivo, homens e mulheres não estão apenas *no* mundo – como no caso dos animais – mas também *com* o mundo<sup>34</sup>, porque nele agem, intervêm, atuam. Os bichos estão no mundo como se ele fosse um mero suporte, onde mexem para, instintivamente, garantir a sua vida. Por outro lado, as pessoas não apenas estão *no* mundo, mexendo nele sem intenção. Pelo contrário, elas além de estarem *no* mundo também estão *com* ele, porque agem intencionalmente e porque ao agirem também pensam, sentem e se emocionam. Assim, o *ser* humano ao agir, pensar e sentir o mundo possibilita não apenas sua vida, mas a sua existência, o *ser* que lhe é inerente.

Nesse estar *no* e *com* o mundo, sentimento, ação e reflexão geram existência e esta gera saberes. O próprio trabalho é fruto desta relação recíproca entre o fazer, pensar e o sentir o mundo humano. Dessa maneira, quando se reflete sobre mulheres e homens em seus primórdios e, obviamente, permitindo um esforço mais que abstrato, é possível percebê-los como seres acoplados a um mundo instintivo, em uma condição próxima

---

<sup>34</sup>FREIRE, 2010.

à sua primeira natureza; caso se prefira, próxima a uma condição de natureza natural,<sup>35</sup> mexendo no mundo, sem consciência disto.

A partir do momento<sup>36</sup> em que os humanos passam a se perceber como seres e a ter consciência<sup>37</sup> do seu mundo e da sua própria vida, passam também a constituir a sua existência. O mero mexer no seu suporte paulatinamente se transforma em ação, o suporte se transforma em mundo e a vida em existência. Por consequência, esta última cria e recria os saberes. Neste caso, trabalho e existência são processos envoltos em prática e reflexão<sup>38</sup> humanas *no e com* o mundo.

[...] a prática veio se tornando uma ação sobre o mundo, desenvolvida por sujeitos pouco e pouco ganhando consciência do próprio *fazer* sobre o mundo. [...] não haveria prática, mas puro *mexer* no mundo se quem, *mexendo* no mundo, não se tivesse tornado capaz de *ir sabendo* o que *fazia* ao *mexer* no mundo e para que *mexia*. Foi a consciência do *mexer* que promoveu o *mexer* à categoria de *prática* e fez com que a *prática* gerasse necessariamente o *saber dela*. Neste sentido, a *consciência da prática* implica a *ciência* da prática embutida, anunciada nela.<sup>39</sup>

Desta forma, a existência é a própria possibilidade da vida humana e o trabalho – teoria e prática essencialmente humana – ao mesmo tempo, é que possibilita a existência social. Por outro lado, à medida que homens e mulheres produziram sua existência coletiva através do seu trabalho, este também foi possibilitado e transformado por ela. Isto quer dizer que a existência social, primordialmente, foi gestada pelo trabalho; historicamente, ele é parte substancial da constituição da existência grupal. O trabalho é modificado a partir da existência coletiva e, portanto, ela também acaba por criar e recriar o trabalho.

<sup>35</sup> Para SANTOS (2002a) a *natureza natural* está associada à ideia de uma natureza não artificializada, ou seja, de uma *primeira natureza*, que seria primordial e, portanto, que não sofreu transformações devido à ação humana.

<sup>36</sup> Não é intenção deste texto propor uma periodização ou mesmo localizar no tempo histórico o momento da tomada de consciência do humano de si e do seu mundo, visto que tal reflexão é praticamente impossível de ser percebida fora de sua total abstração.

<sup>37</sup> “[...] ter consciência de algo é se posicionar no domínio das intencionalidades.” (LIMA, 2007, p. 70).

<sup>38</sup> Nestes escritos o conceito de ação-reflexão é sinônimo do conceito de teoria-prática e em ambos os casos a ideia de fazer e pensar neles embutida é vista como indissociável.

<sup>39</sup> FREIRE, 2002b, p. 102.

É a partir da vida das pessoas que as leituras do mundo são elaboradas, por isso elas estão relacionadas com os lugares, ou seja, com os espaços vividos, com os contextos onde cada pessoa produz e reproduz a sua existência. O existir humano acontece nos lugares, são neles que a vida se dá, são neles onde homens e mulheres realizam o seu trabalho, onde o pensar e o sentir o mundo acontece.

Ao mesmo tempo, viver os lugares, de certa forma, é uma experiência corpórea. As pessoas sentem, pensam e agem nos lugares através de seus corpos<sup>40</sup>. Suas experiências de vida se dão pelo corpo que se apropria dos espaços vividos. E é por este contato entre corpo e lugar que nasce a relação das pessoas com o mundo. Assim, ler o mundo passa pela capacidade que homens e mulheres têm de sentir, de se emocionar, de intuir, de observar, de se relacionar... As leituras do mundo são maneiras significativas de expressar o contato dos corpos com os lugares – mesmo que, muitas vezes, os próprios corpos estejam repletos de limites, proibidos de ser e de se expressar porque docilizados por processos de domesticação.

A leitura do mundo pode ser considerada como o saber que cada pessoa desenvolve, no decorrer de sua vida, do seu contexto<sup>41</sup>. Por isso ler o mundo é algo tão complexo quanto diverso, é polissêmico. Isto significa que não há apenas um mundo, e sim mundos. E o mais interessante é que todas as leituras do mundo carregam as suas verdades (imprecisões?) sobre ele. Por isso mesmo, termos como realidade, verdade, concretude ou objetividade têm de ser considerados em sua relatividade.

O real – e todos os adjetivos a ele associados como os referidos anteriormente – precisa ser entendido como a unidade da diversidade. Cada pessoa carrega a sua verdade, repleta de experiências vividas em um mundo que é real, mas que não é visto como único. Cada pessoa carrega consigo a sua interpretação que, por sua vez, é articulada política e socialmente, econômica e culturalmente, com a interpretação coletiva dada – e construída por todos – pelo contexto histórico-geográfico.

---

<sup>40</sup> CARLOS, 2007.

<sup>41</sup> FREIRE, 2001; 2002a.

As experiências existenciais são fruto deste pensar, agir e sentir *no* e *com* o mundo. Mulheres e homens aprendem a partir delas, é através delas que produzem e reproduzem seus saberes, estes, bem denominados por Freire e Faundez (1985), de saberes de experiência feitos.<sup>42</sup> Porque os humanos pensam e agem *com* o mundo, eles existem e, por outro lado, porque existem, estão *com* o mundo agindo e pensando. Estando *com* o mundo, não só o transformam como o fazem consigo mesmos. No interior da complexidade desse processo, produzem saberes sobre si e sobre o mundo. Porque sabem sobre si e o mundo, existem; e porque existem, elaboram cada vez mais seus saberes sobre si e o mundo.

Desde seus primórdios as pessoas buscam explicar e compreender o mundo, ou melhor, seu lugar-mundo. Cada cultura pretendeu (e ainda pretende) elaborar e ampliar os seus saberes, que são saberes sobre o lugar onde vivem, sobre o *seu* mundo, sobre o seu existir. Da mitologia Grega, aos contos indígenas das Américas, à religiosidade feudal, até a ciência moderna, a intenção humana sempre foi a de elaborar a leitura da sua existência-mundo.

Desta maneira, mais uma vez lugar e mundo acabam se acoplando em único conceito, o de lugar-mundo. E a compreensão e explicação deste lugar-mundo é o que poderia se dizer que é a leitura do mundo, e, portanto, a leitura do lugar-mundo. Mas não se trata apenas de um conceito esvaziado de experimentação. Lugar e mundo conformam único processo, e, sobretudo, na contemporaneidade, não há lugar que possa ser pensado sem mundo e, pelo suposto contrário, não há mundo que se possa pensar na inexistência do pensamento sem lugar ou na inexistência do lugar.

Assim, no interior de uma dada experiência sociocultural e em um determinado lugar e momento histórico, cada ser humano elabora a sua leitura do lugar-mundo, que é, potencialmente, uma tentativa de compreensão da sua existência-mundo. As diferentes formas de leitura do lugar-mundo estão associadas às diferentes maneiras com que as pessoas se inserem neste mundo: sendo mais ou menos atuantes, ou

---

<sup>42</sup> Isso não significa que ele seja apenas um saber prático, ele é também prático, mas muitas vezes é também uma prática refletida, pensada.

reflexivas acerca de suas ações, mais ou menos autônomas com relação ao seu trabalho, à cultura em que estão inseridas, às forças decisórias do seu contexto etc. É isso que termina por permitir e estimular que as pessoas compreendam o seu lugar-mundo e façam a sua leitura.

Nesse sentido, as vivências coletivas muitas vezes influenciam a maneira como as pessoas explicam ou compreendem a sua existência-mundo. É possível, inclusive, que as leituras oriundas de experiências semelhantes possuam a tendência de serem semelhantes. O que, por outro lado, não impede que sejam bastante diferentes ou até mesmo conflitantes. Cada pessoa recebe de forma diversa experiências parecidas. Também é possível que experiências que se dêem em períodos históricos distintos ou em lugares e culturas distantes sejam semelhantes ou não. Tudo depende de como homens e mulheres se inserem no lugar onde vivem e como nele sentem, atuam e pensam.

Dessa forma, falar sobre leituras do lugar-mundo significa levar em consideração que a compreensão da existência-mundo é a expressão de uma percepção múltipla, que depende de cada sujeito e de suas experiências de vida. Neste sentido, é interessante que se entenda que as pessoas levam consigo as suas histórias de vida, passadas no interior de uma dada comunidade, repleta de processos socioculturais (como a linguagem, os símbolos ou as diversas representações da realidade). Considerando-se isto, cada sujeito possui a sua percepção do lugar-mundo em que está historicamente inserido, ou seja, possui a sua leitura da existência-mundo.

Entretanto, isto não significa que a subjetividade humana não seja constituída de pensamento; pelo contrário. Toda leitura do mundo é permeada tanto pelo pensamento quanto pela experimentação do mundo. É subjetiva porque feita por sujeitos, mulheres e homens; é pensamento porque dele se origina a consciência da existência de mundo, de ser no e com o mundo; é subjetiva e pensamento porque, concomitantemente, é experimentação e compreensão do lugar-mundo. Experimentação e pensamento fazem o caminho das diversas possibilidades de compreensão de mundo; de mundos.

Outro ponto importante a salientar é que as pessoas não se encontram sozinhas no mundo. A consciência que mulheres e homens

criaram acerca de si e do mundo envolve também a percepção de que estão *no* e *com* o mundo juntamente *com* os *outros*.<sup>43</sup> Neste sentido, as leituras do lugar-mundo não são apenas individuais, mas também intersubjetivas.

A intersubjetividade deve ser compreendida “[...] enquanto ação que se dá na relação entre subjetividades, onde alguns processos promovem o fazer e o refazer social, tais como a comunicação, as representações simbólicas, a percepção e o *ser-no-mundo-com-os-outros*”.<sup>44</sup> Tal relação entre subjetividades não pode, no entanto, ser reduzida a subjetivismo, lembrando-se que o processo unívoco que ocorre é o da subjetividade-pensamento (ou pensamento-experimentação) enquanto indicotomizáveis.

A consciência do mundo que implica a consciência de mim no mundo, com ele e com os outros, que implica também a nossa capacidade de perceber o mundo, de compreendê-lo, não se reduz a uma experiência racionalista. É como uma totalidade – razão, sentimentos, emoções, desejos —, que meu corpo consciente do mundo e de mim capta o mundo a que se intenciona. O exercício constante de meu *corpo consciente* despregando-se *até a* ou *de* minha consciência intencionando-se ao mundo guarda em si, ou em si contém, uma qualidade da vida que, na existência humana, torna-se mais intensa e mais rica. Refiro-me à necessidade da experiência *relacional* no nível da *existência* e dos *contatos*, no nível da *vida*.<sup>45</sup>

Cada pessoa possui a sua leitura do lugar-mundo, que é oriunda das suas experiências cotidianas. Cada uma possui também heranças culturais, que surgem das relações grupais próprias de homens e mulheres que vivem em sua coletividade. Assim, ler o mundo não é apenas uma forma individual de explicar e compreender o lugar e a sua história, e sim uma maneira coletiva de percepção dos espaços e tempos vividos conjuntamente. Portanto, apesar de existirem tantas

---

<sup>43</sup> FREIRE, 2010.

<sup>44</sup> DUARTE, 2006, p. 131.

<sup>45</sup> FREIRE, 2010, p. 75-76.

leituras do mundo quantas pessoas nele habitar, elas não são leituras solitárias; elas se dão através das relações socioculturais que cada um trava no lugar onde vive.

Entretanto, a consciência que os sujeitos criaram acerca de si e do mundo, como já se discutiu, abraçaria a compreensão de que estão *no* e *com* o mundo juntamente *com* os *outros*. No entanto, com a radicalização de processos relativos à reprodução da modernidade, tal compreensão é contaminada pelo individualismo e, aqui, não se refere à individualidade. O modo de viver na modernidade ocidental reduz-se a um *modo de ter* – baseado na exacerbação do consumo – que *exclui o outro* e desautoriza a compreensão de que se está *com o mundo* e *com os outros* para que, com eles, seja construída a ideia de coletividade comum e solidária.

O modo de ser no mundo, no atual momento da modernidade, não raramente, é construído socialmente *contra o outro*, ou seja, na disputa, na competição. Portanto, estar no mundo e com os outros não exclui a ação dos sujeitos que constroem a sua existência *contra o outro*. Nesses termos, a existência do outro é condição para a construção da existência contra o outro. É desta maneira que a existência abastada de alguns poucos é possível a partir da construção da existência precária da maioria. É desta maneira que a felicidade de alguns é construída a partir da derrota de muitos. O processo aqui referido é constructo de uma determinada cultura que, por sua vez, contraria contextos nos quais a felicidade do sujeito somente se dá quando se dá a felicidade de todos. Essa poderia, inclusive, ser a razão da felicidade.

A modernidade ocidental, portanto, interroga a coletividade comum e solidária, assim como questiona o estar com o outro para que, com ele, se construa a compreensão coletiva de estar no mundo com todos. Trata-se de uma cultura que explicita uma leitura de mundo; a leitura hegemônica do mundo. Trata-se de uma cultura que, assim, também, explicita as suas fortes contradições.

A consideração de que há diversas leituras do mundo acaba por mostrar que não é possível, a partir de apenas uma delas, se esgotar o mundo. Todas elas são parte de histórias de vida que ocorrem em um lugar específico. Portanto, considerando-se a infinidade de lugares

no mundo, não é possível estabelecer que apenas as experiências que acontecem em um deles sejam verdadeiras ou, mais precisamente, a expressão de leituras melhores.

Toda experiência existencial é verdadeira, legítima enquanto uma elaboração pessoal e coletiva que reflete o modo de vida de algum lugar do mundo. Por maior que seja o contato de uma pessoa com o resto do mundo, dificilmente ela conseguirá viver todos os seus lugares. Mesmo porque, os lugares não são apenas físicos, mas imaginários, sociais, históricos, sociológicos, políticos, virtuais, simbólicos. Além disso, as leituras do lugar-mundo estão intimamente associadas às percepções sensíveis, às emoções, às crenças de cada ser humano, ou seja, mais uma vez elas são passíveis de diferenciações e de limitações.

Assim, a intersubjetividade pode ser traduzida como o contato realizado entre as pessoas acerca de suas leituras do lugar-mundo e que, inclusive, auxiliam na própria formação pessoal. Além disso, apenas através do contato intersubjetivo é que se pode compreender homens e mulheres conscientes de sua humanidade.

Se o mundo é o mundo das consciências intersubjetivadas, sua elaboração forçosamente há de ser colaboração. O mundo comum mediatiza a originária intersubjetivação das consciências: o auto-reconhecimento plenifica-se no reconhecimento do outro; no isolamento, a consciência modifica-se. A intersubjetividade, em que as consciências se enfrentam, dialetizam-se, promovem-se, é a tessitura última do processo histórico de humanização.<sup>46</sup>

O processo de constituição da identidade pessoal passa necessariamente pelo contato entre as pessoas que compõem a dinâmica socio-cultural da coletividade. Assim, é a partir do contato com o *outro* que cada pessoa se reconhece como *eu* diferente do *outro*. Por outro lado, é a partir do próprio reconhecimento do *eu* que é diferente do *outro* que se compreende que ele também é um *eu*. Este reconhecimento do *próprio eu* e do *eu do outro* é necessariamente composto por relações intersubjetivas que ocorrem quando as pessoas interagem entre si.

---

<sup>46</sup> FIORI, 2002, p. 17.

Dessa forma, a identidade do sujeito tem como uma de suas principais características constitutivas o reconhecimento de si e do outro e, finalmente, o reconhecimento de sua humanidade. É desse modo, também, que o processo de reconhecimento da humanidade interroga o modo de *ser* referenciado pela desqualificação do outro.

Contudo, o sujeito forma sua identidade não apenas no contato com o *outro*, mas, também, no contato *com* o mundo. As experiências vivenciais gestadas no cotidiano têm um papel fundamental na maneira como as pessoas se percebem e como elas percebem o *sem* mundo (o lugar). Por isso, muitas vezes o conceito de lugar está acoplado à identidade ou à falta de identidade que uma pessoa mantém com ele.<sup>47</sup> Neste sentido, as leituras do lugar-mundo são fruto das relações intersubjetivas e das experiências existenciais que se passam em certo tempo e localizadas em um dado lugar.

Por outro lado, as identidades pessoais são constituídas também de identidade cultural, própria de uma dada coletividade. Desta forma, quando se fala em identidade cultural há necessariamente de se “[...] localizá-la num determinado tempo e espaço e no interior de um grupo [...]”.<sup>48</sup> Portanto, é preciso levar em consideração que a identidade cultural está associada às experiências intersubjetivas das pessoas que constituem o grupo.

Essas experiências vividas geram a memória coletiva, que é dividida entre todos e que está limitada no tempo e no espaço. “Ao demarcar o lugar, com suas ações, com seu ‘ir’ e ‘vir’ no *uso*, para a vida, o homem se identifica com o espaço porque seus traços, suas marcas o transformam. Na convivência *com* o lugar, e *nele* se produz a identidade”<sup>49</sup>

Por isso, pode-se dizer de sujeitos *no* e *com* o mundo – *no* e *com* o seu lugar-mundo – de homens e mulheres que estão uns com os outros conjuntamente com o mundo e nele. Neste sentido, produzir o lugar significa produzir a própria existência coletiva. Por outro lado, este fazer conjuntamente dos humanos *no* e *com* o mundo implica o saber o mundo, e este saber abarca necessariamente a leitura do lugar-mundo e das relações travadas nele e com ele.

---

<sup>47</sup> LEITE, 1998.

<sup>48</sup> GADOTTI, 1992, p. 33.

<sup>49</sup> CARLOS, 2007, p. 48. *Grifos meus*.

Por isso, explicar e compreender a existência-mundo é algo tão complexo: porque exige não de promover a soma da leitura dos lugares-mundo para captar a totalidade-mundo; mas exige, principalmente, o diálogo e o respeito com todas as leituras dos lugares-mundo, repletas de mundos e, acima de tudo, carregadas de saberes de experiência feitos.

## EXISTÊNCIA E PODER NO E COM O MUNDO

Qual é a relação entre o modo de produção e a produção da existência contemporânea? Na atualidade, já na segunda década do século XXI, a questão é compreensível e pertinente? Não se deve deixar de considerar que os modos de produção, de certa forma, são modos de vida, ou seja, é através deles que os humanos criam e recriam a sua existência e vice-versa. Também é importante salientar, novamente, o quanto esta última é primordial para a gestação dos saberes dos homens e mulheres que, juntos, estão no mundo e com o mundo. Sendo assim, os modos de produção, necessariamente, estão articulados à produção da existência e, também, dos saberes.

Importa, nestes escritos, realizar uma breve leitura do modo de produção hegemônico estabelecido ao longo do ciclo histórico denominado modernidade, que teve suas origens estabelecidas por volta do século XV e que, de certa forma, tem suas prevalências até os dias de hoje. A modernidade se caracteriza por rupturas e transformações em âmbitos diversos. Elas, de modo geral, se deram com o rompimento do feudalismo, com a invenção do advento do Estado Moderno, com a laicização e a racionalização do mundo e do saber, assim como com o crescente processo de industrialização e urbanização, entre outros.<sup>50</sup>

A abordagem mais precisa, talvez, das mudanças que ocorreram durante a modernidade, parece demandar que se inicie pelo entendimento de que seus primórdios coincidem com o rompimento do modo de produção feudal, que foi paulatinamente sendo modificado e, concomitante a ele, os modos de produção da economia, do saber, do espaço, dos valores e da própria existência. Entretanto, tal abordagem, por mais precisão que a ela se encaminhe, não é capaz de incorporar a amplitude e a diversidade de processos que se referem à construção cultural da modernidade. As transformações econômicas e políticas consolidaram, ao longo dos séculos, o modo de vida capitalista, que foi viabilizado,

---

<sup>50</sup> CAMBI, 1999.

ao mesmo tempo, pela produção do conhecimento técnico-científico, de novos valores e de diferentes relações entre as pessoas e o mundo.

Neste sentido, o capitalismo não pode ser compreendido sem que se compreenda, nele, o papel desempenhado pelas mulheres e pelos homens que o produziram e, conseqüentemente, o reproduziram nos lugares ao longo de suas histórias. Certamente, do decorrer dos seus primórdios até hoje, ele passou por intensas variações e adequações, mas ele essencialmente se trata de

[...] uma economia de intercâmbio, baseada na mercaderia e no dinheiro, na capitalização, no investimento, na produtividade: modelo que implica uma racionalização dos recursos (financeiros e humanos) e um cálculo do lucro como regra do crescimento econômico. Nasce o [capitalismo], e nasce independente de princípios éticos, de justiça e de solidariedade, para caracterizar-se, ao contrário, pelo puro cálculo econômico e pela exploração de todo recurso (natural, humano, técnico).<sup>51</sup>

Uma das características marcantes do capitalismo é que ele se dá a partir de uma lógica perversa, embasada em relações de dominação,<sup>52</sup> que estão intimamente associadas às formas através das quais o poder é estabelecido e distribuído no interior das sociedades. Algo que interessa muito à reflexão diz respeito às características das relações de dominação: elas são encontradas em variados segmentos socioculturais, porque estão internalizadas como se elas fossem fruto de uma ordem natural. O que acaba por justificá-las são as simples diferenças encontradas entre as pessoas e até entre os lugares.

Assim, as diferenças de gênero, de cor, sociais, de idade, por exemplo, são tomadas como recursos classificatórios que identificam aqueles que são superiores a outros, e que, portanto, têm o direito de deter mais poder em relação aos inferiorizados. Neste sentido, estar *com* os outros significa negar a existência do *eu* do outro a ponto de tratá-lo, não como um sujeito capaz de assumir suas escolhas e a intencionalidade dos seus atos, sentimentos e pensamentos, mas como um ser incapaz e inferior que precisa da tutela de alguém que lhe direcione e imponha vontades, valores, trabalhos, emoções, explicações etc.

Foi essa lógica que justificou, por exemplo, o regime escravocrata estabelecido no Brasil entre os séculos XVI e XIX. Ainda que em seus

<sup>51</sup> CAMBI, 1999, p. 197.

<sup>52</sup> FREIRE, 2002a.

primórdios seja inviável integrar tal momento histórico ao capitalismo propriamente dito,<sup>53</sup> nota-se que os valores que sustentam as relações de dominação já começavam a se difundir amplamente. Durante séculos nativos e negros foram subjugados aos interesses religiosos e mercantis dos colonizadores – seres superiores porque oriundos do berço da civilização e detentores de um Deus incontestável.

Diversas sociedades tribais, fossem elas autóctones ou africanas, tiveram suas gentes transformadas em trabalhadores escravos. Este tipo de trabalho, sem dúvida de intuito cumulativo, implicou em um processo violento de reculturalização e genocídio. Isso, que aparentemente parece irracional, apenas faz parte da racionalidade necessária para que esses povos fossem subjugados aos interesses portugueses.<sup>54</sup>

Esta mesma lógica de dominação permanece nas relações contemporâneas quando se observa as diversas facetas do racismo brasileiro e as próprias relações entre países sul-americanos e europeus. Continua pairando uma ideia de superioridade dos brancos ou daqueles de pele menos escura (no caso, inclusive, entre os próprios brasileiros) e, por outro lado, a arrogância europeia que até hoje ainda se autointitula como centro cultural do denominado corpo ocidental do mundo.

Inúmeros outros exemplos deixam claras as relações de dominação que aos poucos foram incorporadas à maneira como as pessoas estão com o mundo e uns com os outros nele. A experiência relacional contemporânea é marcada pela hierarquia de poderes, estabelecidas segundo as diferenças e a inferiorização descabida oriunda delas.

---

<sup>53</sup> O presente texto não tem a pretensão de realizar estudos minuciosos acerca das fases do desenvolvimento capitalista e, muito menos, subdividi-las e localizá-las ao longo dos séculos. É nítido que à medida que se progride no tempo, o capitalismo vai se delineando mais claramente e assumindo suas características como um modelo de trocas generalizado por volta do fim do século XVIII e meados do XIX (SANTOS, B., 2006, p. 79). É fundamental, entretanto, que o advento da modernidade seja compreendido a partir de um longo processo que teve como referência o paradigma sociocultural iniciado, ainda que embrionariamente, no século XV. Com o decorrer dos séculos XVI e XVII, até o século XVIII, o corpo da modernidade, como nós a compreendemos hoje, começa a se constituir ou a se consolidar progressivamente com suas características marcantes: como os primeiros passos da economia capitalista e do mercado internacionalizado, assim como a difusão dos valores individualistas, a constituição dos Estados modernos e o estabelecimento da ciência como tecnologia (CAMBI, 1999). Sendo assim, não é possível tentar localizar a modernidade e o capitalismo através de uma lógica linear, pois se sabe que a história é feita de discontinuidades e que o mundo, enquanto espaço vivido, é constituído de tempos diversos que se entrecruzam e, nesse caso, em um mesmo lugar-tempo-histórico, se convive com nuances do velho e do novo. Por outro lado, é importante esclarecer que “a modernidade ocidental e o capitalismo são dois processos históricos diferentes e autônomos. O paradigma sociocultural da modernidade surgiu [...] antes de o capitalismo industrial se ter tornado dominante nos actuais países centrais. A partir daí, os dois processos convergiram e entrecruzaram-se [...]” (SANTOS, B., 2007, p. 49).

<sup>54</sup> SANTOS, D., 2002, p. 119.

Tudo e todos são considerados como *recursos* para possível utilização a favor de algumas poucas pessoas detentoras de “mais poder” e, normalmente, com o intuito de geração de mercadorias, lucros ou riquezas.

O mundo físico, primeira natureza descolada do humano artificializado,<sup>55</sup> é recurso a ser explorado: extraem-se minerais, desmata-se, planta-se em solos férteis, amplia-se o potencial hidrelétrico. Assim, homens e mulheres estabelecem relações de dominação *com* o próprio mundo. Jovens subjagam os idosos, homens espancam suas mulheres e crianças, ricos menosprezam os miseráveis, animais “sem alma” são cruelmente criados – com extrema perversidade – para alimentar as pessoas, centros urbanos se crêem melhores que as cidades pequenas, países do Norte impõem diretrizes para os do Sul. As combinações e possibilidades de exemplos de como as experiências humanas se tornaram cada vez mais embasadas nas relações de dominação são infinitas e abarcam escalas diversas. Vão desde as relações no interior das famílias até as praticadas globalmente.

Por isso, é lícito dizer que a existência contemporânea é hegemonicamente estabelecida sobre a égide do modo de vida capitalista, fruto dos complexos processos delineados ao longo da modernidade. Durante séculos, esta lógica foi se internacionalizando e, hoje, sem sombra de dúvidas, se mundializou.<sup>56</sup>

Um percurso longo, sangrento, poético, heróico, no qual se fundem mudanças no pensar e no sentir, no observar e no que é observado, no sentido e significado do ‘eu’ e do ‘outro’ tanto dos europeus quanto, concomitantemente, de todos os demais povos do planeta. Num lento (para os parâmetros de hoje) mas seguro processo de exclusão/inclusão, ampliam-se as fronteiras do cristianismo, das línguas européias, dos estados nacionais, da propriedade privada, do novo ritmo de trabalho: do ponto de vista da dimensão espacial, esses movimentos estruturais são o que efetivamente poderíamos chamar de globalização.<sup>57</sup>

Quando se fala no capitalismo – um dos pilares da modernidade – é de suma importância que se entenda que ele não é algo superior que

<sup>55</sup> É interessante frisar que este *descolamento* da primeira natureza do humano artificializado acontece, apenas, no imaginário das pessoas. Tal rompimento entre ser humano e natureza é uma ideia, hoje, difundida, porém impraticável e equivocada.

<sup>56</sup> SANTOS, M., 2008a.

<sup>57</sup> SANTOS, D., 2002, p. 185.

paíra sobre o mundo e, principalmente, alheio aos sujeitos do mundo e aos seus modos de ser e de estar no mundo. Ele é um modo de produção e reprodução que adentrou os modos de vida das pessoas que estão no mundo e que com ele criam e recriam a sua existência.

O mundo capitalista é o mundo que homens e mulheres fizeram para si – uns (a minoria) participando mais ativamente nos processos decisórios dos caminhos a se seguir, devido sua afirmação na hierarquia de poderes, que lhes coloca em posição privilegiada neste estar com os outros e o mundo. Por outro lado, a maioria das pessoas, subjugadas aos interesses daqueles que se firmaram como detentores das rédeas da história, é utilizada apenas como capital humano, gente para ser gasta no trabalho,<sup>58</sup> que foi reduzido a um fazer-pensar não para si e para o mundo, mas limitado aos desejos e ambições de outros.

Atualmente, o corpo hegemônico do mundo é o ocidental corpo do mundo,<sup>59</sup> que foi se ocidentalizando aos poucos, através de um longo processo histórico que transformou profundamente os lugares-mundo e reduziu as experiências relacionais a experiências econômicas e de dominação. Aos poucos o modo de vida capitalista foi difundido, reconhecido e incorporado pelas pessoas e acabou concretizado nas suas formas de agir, pensar, sentir, desejar e viver o mundo. Talvez, mais do que isso, o mercado invadiu os espaços-tempo de todas as estruturas sociais.<sup>60</sup>

Tal movimento não se deu por acaso e, muito menos, à revelia do desejo dos sujeitos que, completamente envolvidos pelos sinais de consumo, reforçaram a presença do mercado em suas vidas. Talvez, ainda mais, pode-se dizer que o próprio modo de produção capitalista tenha se transformado em um modo de ser – dos sujeitos do mundo – inerente à cultura moderno-ocidental. Modo de vida – modo de ser e de estar – que se dá basicamente nos lugares, através das experiências cotidianas.

Por isso, o capitalismo não é algo que paíra no ar, autônomo, como um soberano onipotente, mas é um modo de produção econômico realizado pelos sujeitos do mundo, que produzem e reproduzem os valores, o trabalho e a existência desse modelo nos lugares, fazendo e refazendo coletivamente este corpo ocidental e hegemônico do mundo. Esse modo de ser – esse modo de produção e de consumo – é resultado das práticas e dos pensamentos dos sujeitos; não é algo exterior a eles.

---

<sup>58</sup> RIBEIRO, 2006.

<sup>59</sup> HISSA, 2009.

<sup>60</sup> SANTOS, B., 2007.

Para tanto, a formação social contemporânea consegue realizar, por mecanismos bastante simples,<sup>61</sup> a domesticação dos corpos, que passam a ser dóceis (com relação à obediência política) e úteis ao modo de produção vigente (no sentido da ampliação das forças econômicas). A utilização do poder disciplinador como fórmula de dominação social ocorreu aos poucos e teve sua difusão coincidente com o momento de consolidação da modernidade e do modo de produção capitalista, ou seja, por volta dos séculos XVII e XVIII.

Ao mesmo tempo, ela se deu a partir da criação ou da ampliação do acesso a certas instituições – como escolas, prisões, quartéis, hospitais – que impõem limitações, proibições ou obrigações aos corpos. O olhar hierárquico, sempre atento e vigilante; as sanções normalizadoras, que divulgam regras e punem os transgressores; e as técnicas de exame, que classificam a normalidade e dividem os bons e os maus, são alguns dos mecanismos utilizados a fim de que se adestrem os corpos e as consciências.<sup>62</sup>

Gerações e gerações de homens e mulheres que passam pelo processo de domesticação do pensar, do agir e do sentir, ou seja, da sua existência, compõem hoje a maior parcela da população mundial, que internalizou dentro de si as exigências do modelo hegemônico de produção e os valores ocidentais e economicistas nele imbuídos. Assim, nota-se que aos poucos e durante os séculos foram fabricados corpos úteis ao trabalho capitalista, que é, essencialmente, feito e refeito de relações de dominação. Estas, tão difundidas nos modos de vida, se distribuem por diversos lugares do mundo e se manifestam, amplamente, no cotidiano.

Assim, com seus corpos e suas mentes domesticadas, muitas pessoas acabam por terem negado o seu direito à escolha e o que lhes resta é apenas o trabalho no seu formato mais cruel e mesquinho. Desde os primórdios humanos foi através do trabalho que as pessoas criaram, historicamente, não apenas os meios materiais de possibilitar a sua existência, mas produziram suas culturas, seus modos de vida, suas leituras do mundo. Logicamente, o sentido da produção da vida humana se transformou ao longo dos tempos e, por isso, o trabalho pode ser compreendido a partir de dois sentidos distintos: o primeiro deles em sua perspectiva ontológica e o segundo sob a forma histórica assumida no modo de produção e reprodução capitalista.

<sup>61</sup> FOUCAULT, 2009.

<sup>62</sup> FOUCAULT, 2009.

O trabalho, do ponto de vista ontológico, é entendido na sua acepção mais ampla enquanto práxis humana material e não material, não se reduzindo à produção de mercadorias. É, portanto, produção cultural, constitutiva do ser humano. Na forma histórica que assume no modo de produção capitalista torna-se opressor porque é trabalho explorado e alienado, produtor de mais-valia.<sup>63</sup>

O trabalho a partir de sua perspectiva ontológica está intimamente relacionado com a produção e reprodução da existência em seu sentido mais amplo, com seus traços culturais, afetivos, pedagógicos, geográficos, históricos. Desta maneira, é através do trabalho que, por exemplo, as comidas e as vestimentas típicas da cultura de cada lugar se dão, assim como os mitos e as crenças, as festas, as técnicas produtivas, os processos de ensino-aprendizagem.

Isso significa que o trabalho está diretamente ligado aos modos de vida característicos das sociedades que o desenvolveram e, sendo assim, está repleto de significado. Portanto, ele é fruto direto do reconhecimento da identidade grupal e das relações das pessoas entre si e com o lugar onde vivem, isto é, ele constitui o próprio modo de vida da coletividade.

Por outro lado, o trabalho visto a partir das relações de produção travadas no interior do capitalismo é reduzido à ação-reflexão voltada apenas para a produção de mercadorias e lucro, e a própria produção da existência passa a ser atrelada e subordinada às relações econômico-financeiras e seus consequentes movimentos de distribuição, comercialização, consumo e investimento.

Sob este aspecto, as pessoas passam a garantir a sua existência somente se conseguirem se inserir no mercado de trabalho, gerando, assim, dinheiro – tornando-se, desta forma, ele mesmo uma mercadoria. Assim, trabalhar deixa de ser algo significativo e relacionado aos processos de constituição de uma cultura comum, preocupada com a manutenção da vida coletiva, e se reduz a uma forma de ganhar dinheiro para que individualmente se possa consumir: em um primeiro momento, aquilo que é fundamental à manutenção da vida e, atualmente, o máximo de mercadorias, supérfluas ou feitas de necessidades inventadas.

Hoje, mais do que no passado, progressivamente, o *consumo* deixa de ser apenas o que recobre as exigências da vida e se modifica em *con-*

<sup>63</sup> FISCHER, 2008, p. 413.

*sumismo*. A referida transformação, também, é perfeitamente típica do processo de radicalização da modernidade pela via da transformação do *modo de ser* em *modo de ter*. Comprar significa adquirir bens de desejo, e, este, é quase patológico, já que não se liga à manutenção da existência.

O desejo de consumo – e não importa o que se consome – apenas serve como parâmetro classificatório de poder (de compra) e legitimação da posição do indivíduo na hierarquia social, ou seja, o consumismo também auxilia no processo de diferenciação e dominação, já que cria símbolos de *status*<sup>64</sup> que explicitam e afirmam a segregação e a desigualdade social.<sup>65</sup> Neste sentido, muitas vezes o trabalho contemporâneo se reduz a uma tarefa que leva à aquisição de dinheiro para ser usado no consumo de bens e serviços que mantenham a posição hierárquica de uma pessoa em relação às outras.

Por outro lado, o que não se pode negar é que, em quaisquer perspectivas que se observe o trabalho, ele é um eixo relacional fundamental entre mulheres e homens e, também, entre eles e o mundo. Talvez, ele seja a experiência primeira que faz com que as pessoas percebam, compreendam e expliquem o mundo elaborando a sua leitura. Assim, as leituras do lugar-mundo, atualmente, tendem a carregar esta visão do trabalho capitalista: voltado para a aquisição de dinheiro e riquezas; organizado a partir de um poder hierárquico embasado nas relações de dominação e feito de individualismo, diferenciações e segregações.

Certamente, isso acaba refletido no “saber o mundo humano”. A existência foi reduzida a uma lógica econômico-financeira e, consequentemente, os saberes também foram empobrecidos a conhecimentos que, em grande parte, auxiliam a produção-reprodução do paradigma hegemônico. Nesses termos, a ciência moderna – disciplinar, que exclui todos os demais saberes –, também, é um dos pilares, com o capitalismo, da construção e da reprodução da modernidade que se radicaliza na contemporaneidade.

---

<sup>64</sup> O símbolo faz parte da identidade coletiva e ele só faz sentido porque torna sensíveis os valores compartilhados. “O símbolo reúne: ele faz esquecer as diferenças que existem entre os membros de um grupo ou de uma mesma cultura; ele realça aquilo que compartilham.” (CLAVAL, 2007, p. 157). Contudo, salienta-se que esse “esquecer as diferenças” acontece apenas *internamente* ao grupo ou cultura que se pertence. No interior da atual sociedade pautada nas relações de dominação, os símbolos acabam por salientar as igualdades internas, como também as diferenças daqueles que se encontram fora daquele cabedal valorativo e, por isso, acabam reforçando as desigualdades sociais.

<sup>65</sup> CALDEIRA, 2000.

## CONHECER-DOMINAR O MUNDO

Talvez seja fundamental questionar como se dão as relações entre o poder e a produção do saber. A sociedade que tem suas bases construídas sobre a lógica da dominação – sustentada por uma rígida hierarquia de poderes, que classifica e impõem valores, funções e normas aos lugares, às pessoas e até mesmo aos objetos – não poderia – ao mesmo tempo em que ela se faz e refaz – deixar também de instituir tais preceitos na produção do saber.

Ao longo da modernidade, os saberes diversos, espalhados pelos lugares-mundo, foram aos poucos sendo subjugados em prol de um tipo de conhecimento considerado como a única e verdadeira leitura do mundo. Trata-se da revolução científica, que teve sua gênese por volta do século XVI e que possibilitou o que se denomina como primeira ruptura epistemológica.<sup>66</sup> Ruptura porque fragmentou em dois pólos distintos o saber: de um lado, a ciência – que se fez moderna —, em uma posição hierárquica superior e tomando posse do discurso da verdade; do outro, todas as outras leituras do mundo, denominadas como senso-comum (como os saberes de experiência feitos, as artes, a filosofia, a religião).

A ruptura se caracteriza pela fixação de limites epistemológicos rígidos e quase intransponíveis, isto é, por um corte abrupto que erigiu barreiras protetoras do que se intitulou de ciência moderna. Esta, por sua vez, tomou para si o poder de definir, desqualificar e deslegitimar tudo o que não é científico. Tal ruptura sugere uma indisposição ao diálogo e a qualquer interlocução que não envolva seus próprios interesses ou preocupações.

Talvez ainda, o mais preocupante de todo esse processo seja o desdobramento que se fez no âmbito da própria ciência. No seu interior, limites foram inventados, dividindo o mundo entre campos disciplinares

<sup>66</sup>SANTOS, B., 1989, 2006 [1987].

que deveriam, conforme seus estatutos epistemológicos, definir bem seus objetos e metodologias. Entretanto, o referido desdobramento não se fez sem o consentimento e a participação ativa dos sujeitos do conhecimento tomados como cientistas. Pelo contrário. De uma maneira bastante peculiar, os sujeitos do conhecimento se imbuíram de espíritos corporativistas e, em nome de uma ciência que se desejava mais profunda e especializada, defenderam os territórios disciplinares que, progressivamente, se esvaziaram de sabedoria.

Consequentemente, o diálogo científico interno também se reduziu, inclusive, classificando, valorando e hierarquizando as áreas do conhecimento supostamente mais importantes e, por conseguinte, instituindo quais são as disciplinas de maior ou menor poder internamente. Parece evidente que as referidas classificações e hierarquizações, em grande medida, representam o que é mais valorizado pela sociedade de consumo e do desperdício. Isso significa que as estruturas de poder no interior da ciência e da universidade expressam as estruturas de poder vigentes na sociedade da exclusão.

Também as disciplinas, em seu interior, experimentaram a criação de limites intradisciplinares. Isso se deu de modo a tornar as disciplinas irreconhecíveis, assim como os fragmentos de conhecimento que, por sua vez, são muito mais a expressão da técnica. Não é sem motivo, também, que o pensador é substituído pelo técnico. A palavra do técnico, entretanto, não é a palavra da ciência-saber que se mutila.

Os limites do conhecimento científico, portanto, são constituídos de relações de poder intimamente associadas à lógica de dominação difundida no percurso da modernidade. Não é coincidentemente que a revolução científica foi mais um de seus acontecimentos marcantes. Ela foi um de seus pilares e resultou em um modo de produção do conhecimento extremamente interligado ao capitalismo.

Não se trata, portanto, como muito se difunde através, sobretudo, do positivismo, de um conhecimento ingênuo. Pelo contrário, o conhecimento é, também, a expressão do engajamento político e mercantil: a ciência moderna é uma das fortes expressões do poder de mercado e do poder político; a ciência moderna é uma das fortes representações,

no âmbito das sociedades moderno-ocidentais, dos diversos processos de exclusão.

A hierarquização dos saberes colocou a ciência em um patamar mais elevado em relação a quaisquer outras leituras do mundo e, para tanto, defende, até os dias de hoje, o poder hegemônico que legitimou para si. Os limites acadêmicos são uma forma de controle e defesa dos territórios científicos, inicialmente, e disciplinares, em uma segunda instância. Este é, também, um dos desdobramentos importantes para que se compreenda o *conhecer-dominar o mundo*.

A compreensão do significado dos limites está intimamente ligada à compreensão das fronteiras, e, ambos, limites e fronteiras, precisam ser vistos através da perspectiva da demarcação de domínios e territórios. Apesar da proximidade conceitual, limites e fronteiras guardam características distintas e, embora estejam relacionados, conservam suas singularidades.

Os limites são como linhas de demarcação, com a intenção de terem contornos nítidos e precisos. Por isso, estão voltados para dentro dos domínios e a sua vontade primeira é a de impedir quaisquer contatos com o exterior, é guardar os seus territórios. Por outro lado, as fronteiras são, inevitavelmente, uma zona de transição, de contato entre o que está dentro e o que está fora. Elas são fundamentalmente voltadas para o exterior.<sup>67</sup>

Uma reflexão sobre limites e fronteiras é, também, uma reflexão sobre o poder. Fronteiras e limites são desenvolvidos para estabelecer domínios e demarcar territórios. Foram concebidos para insinuar precisão: a precisão que pede o poder. Enquanto forma de controle, a precisão é necessária para o exercício pleno do poder, em suas diversas instâncias.<sup>68</sup>

Pode-se dizer que, essencialmente, é na consideração dos limites que se expande o conhecimento científico convencional que, por princípio, é disciplinar. O discurso proferido pelos sujeitos do conhecimento, por sua vez, é aquele que diz a todos que a constituição do domínio disciplinar é necessária – que o território disciplinar é imprescindível –

<sup>67</sup> HISSA, 2009, p. 66.

<sup>68</sup> HISSA, 2002, p. 35.

porque seria a especialização o exercício a partir do qual se originaria a leitura de mundo mais exata ou mais verdadeira. Entretanto, não é apenas aos sujeitos do conhecimento científico que se deve referir para que se tenha uma compreensão mais ampla de todos esses desdobramentos.

Portanto, o conhecimento científico se legitimou como a grande verdade do mundo moderno porque, também, e, sobretudo, sempre esteve acoplado aos interesses hegemônicos. Desta forma, ele não fez, senão, acompanhar e salvaguardar as mudanças político-econômicas e o modelo de racionalidade que começou a ser difundido e desenvolvido no século XVI – inicialmente no domínio das ciências naturais – e posteriormente no âmbito das ciências sociais (com seus prenúncios no século XVIII e sua efetivação no século XIX, quando da emergência destas).<sup>69</sup>

Assim, para que a conquista e o controle europeu dos diversos lugares e tempos do mundo fosse efetivado e justificado, era de extrema importância que houvesse, além de um modo de produção econômico hegemônico, também um conhecimento considerado superior aos outros. E a ciência moderna soube, desde o início, afirmar a sua superioridade defendendo seus limites internos e impedindo a inserção, em suas fronteiras, de outros saberes que não se enquadrassem no seu modelo global de racionalidade.

Desde os primórdios da colonização européia, o poder hegemônico também era saber hegemônico. Os saberes locais, diversos, de experiência feitos, foram subjugados, acusados de inválidos por falta de rigor, de reflexão e por serem subjetivos. Já o conhecimento científico se supervalorizou: afirmava-se como verdadeiro porque rigoroso e objetivo, mantendo distante do objeto do conhecimento o seu sujeito (como se isso pudesse ocorrer fora do discurso).

A ciência moderna foi de grande valia, por exemplo, como instrumento de conquista colonial e, de certo modo, ela manteve estreito contato entre a sua expansão e a expansão do domínio dos territórios coloniais. A delimitação das fronteiras territoriais do Novo Mundo dependia do conhecimento que dele se fazia, assim como todo o processo de dominação, tanto dos lugares quanto dos povos. A conquista

---

<sup>69</sup> SANTOS, B., 2006, p. 20-21.

de novas terras – primeiramente por portugueses e espanhóis e, depois, por franceses, holandeses e ingleses – fez surgir todo um vasto contato entre a cultura ocidental e outros lugares do mundo.

Cada rio, montanha, espécie vegetal ou animal ou expressão étnica novos vai compondo o [modo] de produção e reprodução da vida originariamente europeu, compondo igualmente seu vocabulário, seus sistemas de referência [...] e seu próprio entendimento do que é ciência, do que é natureza e em que medida a parte e o todo se relacionam.<sup>70</sup>

Aos poucos o conhecimento dos territórios coloniais foi ampliado e, conseqüentemente, os seus limites e fronteiras, o que acabou por aprimorar as formas de controle. Quanto maior era a precisão com que se conheciam os territórios, mais plenamente o exercício do poder pôde ser realizado.

Oriunda dos percursos da sociedade moderna, a ciência, primeiramente, colaborou com os interesses coloniais e, depois, com os imperialistas – ou neocoloniais – que foram se instaurando e se modificando ao longo dos tempos. A internacionalização das relações econômicas, políticas e sociais começou com a ampliação das fronteiras comerciais por volta do início do século XVI, avançou ao longo da secular expansão capitalista e, por volta do século XX, atingiu o seu auge no momento mesmo em que se impôs uma nova revolução científica e técnica. A partir de então, pode-se falar de mundialização.<sup>71</sup> De lá para os tempos mais atuais, as transformações foram inúmeras e significativas, mas uma delas parece ser mais relevante: “[...] a possibilidade de tudo conhecer e tudo utilizar em escala planetária [...]”.<sup>72</sup>

Este conhecimento progressivo possibilitou que o mundo fosse entendido como um todo e, a partir disso, fragmentado segundo as potencialidades funcionais que cada lugar pode ocupar para que o modelo hegemônico se concretize de forma cada vez mais eficaz. Os lugares, aos poucos, foram organizados em redes e acabaram sendo enquadrados de acordo com uma nova ordenação global – feita e refeita de atores

<sup>70</sup> SANTOS, D., 2002, p. 118.

<sup>71</sup> SANTOS, M., 2008a.

<sup>72</sup> SANTOS, M., 2008a, p. 14.

hegemônicos que sobrepõem os seus desejos, pautados na lógica do amplo comércio mundial e da maximização de lucros – em detrimento das vontades da coletividade, seja ela local ou mundial. Esse reagrupamento dos lugares em redes deu origem a novas formas territoriais, nem sempre contíguas.

Se a ideia de limite carrega consigo a de fronteira, o conceito de território não poderá, na contemporaneidade, separar-se do conceito de lugar. O hibridismo do território também poderá ser avaliado a partir de tal leitura. O território é um corpo social espacializado feito da utilização do espaço. Entretanto, a corporeidade territorial se faz através de uma rede, de uma malha assimétrica construída historicamente, cuja existência – social, econômica, política, cultural – é produto de conexões assimétricas e desiguais entre lugares. Nesses termos, o conceito de lugar é interiorizado pelo conceito de território.<sup>73</sup>

Na constituição histórica do capitalismo, cada lugar passou a assumir uma função específica no interior da divisão internacional do trabalho – no sentido de que cada um passou a ser revalorizado funcionalmente, o que acabou por determinar a sua posição hierárquica no interior das redes globais. Deste modo, a fixação dos territórios contemporâneos nem sempre se dá através da contiguidade. Ela também é constituída por redes de lugares, que, interligadas, cumprem determinadas funções no interior das estruturas produtivas mundiais.

Assim, as relações de dominação são observadas também entre os lugares, sendo que, alguns, detentores de maior poder de decisão, se associam a outros (subordinados), constituindo, assim, uma hierarquia entre os lugares. Tais relações de poder se expressam na configuração de territórios político-econômicos, que atuam “solidariamente” com o objetivo de efetivar certos interesses (principalmente do mercado). Tal solidariedade, contudo, apenas explicita a existência da realização de tarefas comuns, mesmo que nem sempre constituam projetos comuns.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> HISSA, 2009, p. 67.

<sup>74</sup> SANTOS, M., 2008b, p. 158.

Esse desenvolvimento geográfico desigual instaurado ao longo de aproximadamente cinco séculos sempre esteve associado à produção da ciência moderna. Tal envolvimento, inclusive, não se atém apenas ao domínio das localizações e compreensão de povos, costumes, recursos naturais, mas, também, à produção de técnicas variadas.

As técnicas podem ser compreendidas como formas com que homens e mulheres estão consigo e com o mundo. Através delas fazem o mundo e a si mesmos, produzindo bens e serviços, energia, interações relacionais, informações, discursos e interlocuções. Desde o século XVIII, a ciência e a técnica prepararam longamente a sua união, reforçando a relação entre a ciência e a produção que naqueles tempos já se esboçava.<sup>75</sup>

No decorrer, principalmente, do século XX, a ciência foi cada vez mais associada ao desenvolvimento de técnicas voltadas para os interesses do mercado mundial. “Em sua versão atual como tecnociência, está situada a base material e ideológica em que se fundam o discurso e a prática da globalização”.<sup>76</sup> Desta forma, no seu interior, a ciência moderna acabou reproduzindo a lógica dos limites e fronteiras e fundamentando uma hierarquia de poderes disciplinares. Voltada para os interesses do capitalismo hegemônico, passou a funcionar praticamente em função deles e caracterizou-se pelo pragmatismo ligado à produção de tecnologias.

Quando a ciência se deixa claramente cooptar por uma tecnologia cujos objetivos são mais econômicos que sociais, ela se torna tributária dos interesses da produção e dos produtores hegemônicos, e renuncia a toda vocação de servir à sociedade. [...] Um saber comprometido com interesses e institucionalizado em função de conhecimentos estritamente delimitados acaba por sofrer uma fragmentação, cujo resultado é, não a autonomia desejável das disciplinas científicas, mas a sua separação.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> SANTOS, M., 2008c.

<sup>76</sup> SANTOS, M., 2008c, p. 177.

<sup>77</sup> SANTOS, M., 2008a, p. 19.

Portanto, internamente a ciência se segmentou, as especializações voltadas para a produção técnica se intensificaram e o conhecimento foi dividido em territórios disciplinares. Por outro lado, as disciplinas também se fragmentaram internamente, gerando mais secessões, que levaram ao aprofundamento da especialização técnica.

Assim, as disciplinas voltadas para a produção de técnicas ou de conhecimentos que satisfazem os interesses hegemônicos do mercado econômico e financeiro passaram a ocupar colocação privilegiada na estratigrafia acadêmica. Quaisquer outras disciplinas científicas que se distanciam dos objetivos sistêmicos são relegadas ao segundo plano e discriminadas quanto a sua validade (já que só têm valor os conhecimentos que possuem algum tipo de uso ou de aplicação conforme os interesses hegemônicos).

Os territórios disciplinares também são feitos de limites e fronteiras. Cada disciplina, com seus objetos e métodos, rechaça o contato dialógico com as outras, fechando-se no interior dos seus limites e impedindo a aproximação de qualquer ameaça nas suas zonas de contato fronteiro. Assim, até mesmo internamente a ciência é feita de controle e distanciamentos.

Ao contrário do proferido pela própria ciência moderna, em prol do diálogo entre as disciplinas – algo realizável apenas com a mediação do mundo, dos sujeitos e, conseqüentemente, dos saberes do mundo –, as práticas científicas rejeitam a interlocução demonstrando fragilidade dos domínios disciplinares e, também, sobretudo, a artificialidade dos próprios limites que constituem as ciências. Isso significa que os limites interdisciplinares são produzidos e reproduzidos sob as referências do poder alheio à sabedoria que desqualifica a própria imagem de ciência feita de saber e de crítica.

Esta é a perversidade do conhecimento científico: primeiramente, porque exclui todo e qualquer saber que não seja ele próprio; segundo, porque no seu interior ele mesmo se hierarquiza, impondo limites e fronteiras disciplinares; terceiro, porque tais rupturas e fragmentações se dão apenas a fim de que a lógica sistêmica das relações de dominação se imponha; quarto, porque a ciência moderna se reduziu à técnica e, conseqüentemente, ao pragmatismo voltado às hegemonias.

Como as técnicas hegemônicas atuais são, todas elas, filhas da ciência, e como sua utilização se dá ao serviço do mercado, esse amálgama produz um ideário da técnica e do mercado que é santificado pela ciência, considerada, ela própria, infalível. Essa, aliás, é uma das fontes do poder do pensamento único. Tudo o que é feito pela mão dos vetores fundamentais da globalização parte de ideias científicas, indispensáveis à produção [...] de novas realidades, de tal modo que as ações assim criadas se impõem como soluções únicas.<sup>78</sup>

O sucesso, por assim dizer, do paradigma hegemônico e do seu processo secular de mundialização passa pela assunção de que o modo de vida ocidental difundido pelo mundo adentrou o imaginário coletivo e, em certa medida, se naturalizou como modelo de existência. Neste processo de inculcamento, o discurso científico cumpriu um papel fundamental no sentido de criar a ideia da verdade única e de difundir que quaisquer parâmetros fora dela são inverossímeis. Até mesmo as tentativas internas de reflexão contra-hegemônica são banidas e contestadas implacavelmente. Por isso, a ciência é nitidamente autoritária e, igualmente, é redutora e reduzida da busca pelo saber.<sup>79</sup>

A perversidade mundializada é feita de uma crueldade generalizada e que permeia todos os âmbitos da existência, negando ao humano o “ser” curioso que lhe é ontológico, de busca do “ser mais”.<sup>80</sup> Uma negação autoritária que desconsidera o bem-estar e as vozes das gentes do mundo e que reduz a vida ao nível da produção de mercadorias e dinheiro. Uma crueldade que transforma as pessoas em coisas – que reduz as pessoas à condição de próteses – e que as desumaniza ao invés de cooperar com a humanização; que faz com que a consciência que têm de si e do mundo seja pasteurizada e empobrecida de contato dialógico.

Um modelo de existência que reduz a consciência das mulheres e homens que estão no e com o mundo a um discurso global, naturalizado através das forças do totalitarismo hegemônico. Uma vida permeada por relações de dominação, carregadas de segregações e desigualdades,

---

<sup>78</sup> SANTOS, M., 2001, p. 53.

<sup>79</sup> SANTOS, M., 2001.

<sup>80</sup> FREIRE, 2010.

de lutas de egos e com seus símbolos-mercadoria. Talvez por isso, no interior do mundo contemporâneo, o mal-estar seja global. Talvez, por isso, também, no interior dos lugares, na contemporaneidade, o mal-estar assuma um caráter mundial.

## CRISE À PROCURA DE LEITURA

Na contemporaneidade, diante das circunstâncias e da recorrente abordagem em todos os setores sociais, especialmente da sociedade moderno-ocidental, parece redundância se referir à crise e às crises de todas as naturezas. Ela está explícita nos textos acadêmicos, na mídia, nas falas das ruas, até na identificação da proximidade do fim dos tempos bíblicos, nas violências, na percepção tátil dos verões escaldantes, nas leituras dos lugares-mundo.

Talvez a única certeza seja a de que o mundo não segue para o melhor dos sentidos e tal julgamento se dá a partir de diversas referências, das mais conservadoras às que se identificam como as mais progressistas. Os problemas se alastram em todos os âmbitos da vida e a crise divide-se em crises: socioculturais, ambientais, econômico-financeiras, estruturais, epistemológicas, políticas, éticas.

A história do capitalismo, talvez, seja uma das importantes referências a partir da qual se pode refletir sobre o caráter do que se costumemente se denomina crise. Ela foi marcada por períodos de certa ordem interna, em que se conquistou alguma coerência entre suas variáveis mais significativas e que, de modo geral, se desenvolvem diferentemente. Entretanto, tais períodos foram intercalados por tempos feitos de crises, ou seja, por momentos em que houve o rompimento da ordem anteriormente estabelecida, o que compromete a organização antes conquistada, introduzindo-se assim tempos de desordem.

Ressalta-se que as ideias de ordem e de desordem ainda mereciam reflexões mais aprofundadas, de detalhe, porque ambas, no contexto em que são apresentadas, são desenhadas conceitualmente a partir de determinados paradigmas. A desordem, por exemplo, no âmbito da abordagem às crises do modo de produção capitalista, poderá ser compreendida através da identificação de determinados cortes que se podem dar nos ritmos correntes do processo de acumulação de riqueza. Por outro lado, o que se presencia, atualmente, são períodos de crise sucessivos e permanentes.<sup>81</sup>

<sup>81</sup> SANTOS, M., 2001.

Talvez, ainda, tal situação, poderia ser ainda compreendida como pertencente ao avanço contemporâneo da modernidade que, contraditoriamente, não afasta opostos, mas, dialética e contraditoriamente, os atrai. Assim, crises permanentes evocam a inevitável leitura da presença da barbárie e do fascismo social, que, por sua vez, não se descolam do processo de construção de utopias e de proposições utópicas que carregam o propósito da transformação do mundo.<sup>82</sup>

As referidas crises ultrapassam o âmbito econômico e, inclusive, atingem o patamar de uma crise total, envolvendo as questões sociais, políticas, culturais, ambientais que ameaçam a estrutura e o funcionamento do corpo hegemônico do mundo. Chega-se, inclusive, a considerar que na contemporaneidade se vive um estado crítico<sup>83</sup> do mundo moderno em geral.

O *estado crítico* não provém nem do econômico tomado à parte, nem do político isolado a título de instância. Esse estado crítico tem seu ponto de partida no social como tal [...]. O *estado crítico* tem sua origem e, sobretudo, seus efeitos não nas organizações ou instituições, mas nas relações que sustentam essas instituições: a família, a escola, as relações entre as pessoas, os “valores”, as “normas”, as “ideologias”.<sup>84</sup>

Sendo assim, este estado crítico abala sensivelmente o conjunto das relações de dominação impostas e constituídas historicamente. Consequentemente, põem-se em xeque as lógicas hierárquicas mundiais, desde aquelas existentes na escala dos territórios mundiais até as infiltradas nos lugares onde a vida cotidiana se faz. O que se fissa não é tão somente a base econômica contemporânea, mas todo o edifício da morfologia hierárquica mundial.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> SANTOS, B.; MENESES, 2009.

<sup>83</sup> O termo *estado crítico* é sugerido por LEFEBVRE (2009) como contraponto à utilização do conceito ideológico de crise que, em geral, prioriza os abalos econômicos em suas leituras. Esta “ideologia das crises”, segundo ele, costuma ser misturada com setores publicitários e propagandísticos a fim de que deturpem ou neguem a interpretação da crise no seu sentido mais amplo, ou seja, do que ele prefere denominar como estado crítico. A ideologia da crise difunde discursos que muitas vezes sustentam, por exemplo, a lógica das mercadorias e do consumismo, o que acaba aprofundando ainda mais o estado crítico. As questões sobre a crise ambiental também são comumente divulgadas a partir deste sentido ideológico do termo, reduzindo-se, assim, a sua complexidade. Neste estudo, o conceito de *crise* e o de *estado crítico* (proposto por Lefebvre) são tomados como sinônimos, visto que o importante aqui é reconhecer que há outra face – ideológica – da palavra crise que precisa ser considerada e denunciada. Nestes escritos, acredita-se que, desde que não se negligenciem tais colocações, nada impede que ela seja utilizada.

<sup>84</sup> LEFEBVRE, 2009, p. 145.

<sup>85</sup> LEFEBVRE, 2009.

A imagem de permanente crise ameaça o ocidental corpo hegemônico do mundo através da construção da ideia de uma inevitável catástrofe. Entretanto, a própria condição do estado crítico difundida atualmente nos lugares, parece reconduzir as relações de produção “[...] sobre um modo voluntarista e forçado: continua-se porque é preciso continuar, porque não se vê para onde levar a não produção das relações. A coerção realizando os efeitos do temor”.<sup>86</sup>

Este medo (ou radical temor) funciona como mecanismo de manutenção do que está dado: é o receio geral de que caso não se persista na continuidade dos pilares hegemônicos, as calamidades não só permanecerão como se ampliarão e, aí sim, a catástrofe seria generalizada. A ameaça da crescente miséria, do desemprego, das guerras, do terrorismo parece reforçar a ideia de que é necessário retomar a ordem ou o controle. Entretanto, o discurso crítico, que perde substantivos, talvez aponte para outros sentidos. Talvez seja necessário reinventar o mundo e os lugares-mundo. Talvez, seja necessário, de fato, reinventar o humano em cada um e, principalmente, reinventar o nós em cada um.

Em um estado crítico como o experimentado na contemporaneidade, é difícil perceber que o momento de imagem da iminente catástrofe pode funcionar como um tempo potencial de invenção de novas relações e, também, de outros modos de produção da vida. É preciso sublinhar tal leitura. Trata-se mesmo de um tempo potencial. Contudo, mudar o mundo é difícil, mas possível.<sup>87</sup>

O que se enxerga, na atualidade, é a utilização de mecanismos – como a mídia, as redes sociais e a avalanche informacional – que acabam por criar e reforçar discursos que transmitem às pessoas a representação do mundo como fábula. Ao mesmo tempo, a ciência coopera com esse totalitarismo discursivo.<sup>88</sup> Aqui, se está no âmbito da racionalidade global, referenciada pela própria globalização hegemônica, mercantil.

As mídias difundem pelo mundo uma massa de informações manipuladas e fragmentadas que apenas confundem as pessoas, ao invés de esclarecê-las.<sup>89</sup> Comumente a informação é tratada como um potente poder coetâneo, que tem a força de esclarecer e desvelar a existência-mundo.

---

<sup>86</sup> LEFEBVRE, 2009, p. 148.

<sup>87</sup> FREIRE, 2000.

<sup>88</sup> SANTOS, 2001.

<sup>89</sup> LACOSTE, 2002.

Contudo, apesar de abundante, ela é centralizada em poucas agências, ou pulverizadas nas redes sociais, que sustentam uma verdade quase absoluta e uma lógica que reforça e generaliza pensamentos como a ideologia das crises, o medo das catástrofes, a ideia da imobilidade existencial e da impossibilidade da mudança (visto que o que está dado foi naturalizado e paulatinamente considerado como determinante da história).

Desta forma, as pessoas, além de estarem à mercê das estruturas globais totalitárias, não conseguem compreender o mundo de forma clara. Não poderiam. Porque às vezes nem sequer desejam; porque o desejo é o de ter e não o de ser para compreender a si próprio e aos outros, e o mundo. A ação de mecanismos publicitários e propagandísticos reflete a assunção da mercadoria, do lucro e do ter.

O existir se reduz a conseguir dinheiro para adquirir bens e as mídias, indo a esse encontro, assumem o papel de conformadoras da opinião pública. Da mesma maneira, a ciência, também voltada para a produção de tecnologia para o mercado e de informações divulgadas como verdades absolutas, apoia os discursos hegemônicos. Além de apoiá-los, a ciência reproduz e fortalece os discursos hegemônicos. Trata-se, também, a ciência, de um dos essenciais pilares da modernidade.

Entretanto, o estado crítico coetâneo está presente até mesmo nas narrativas oficiais. “A crise das narrativas – crise dos discursos e dos saberes oficiais – superpõe-se às crises dos poderes, que catalisam as crises sociais, políticas, econômicas, ambientais. Refletir sobre a crise das narrativas é refletir sobre o mundo representado, o mundo lido”.<sup>90</sup>

O que parece estar em desordem são os paradigmas da modernidade e o próprio modelo capitalista de produção. Ou mesmo, as próprias hierarquias de poderes mundiais.

O caos que a ordem e o progresso da modernidade pareceram ter atirado para o lixo da história, regressa hoje, tanto na epistemologia, como nos processos sociais. Longe de ser por essência negativo, o caos é um horizonte dramaticamente ampliado de possibilidades e, como tal, compreende, como nenhum outro, possibilidades progressivas e possibilidades regressivas.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> HISSA, 2002.

<sup>91</sup> SANTOS, B., 2006, p. 39.

Nada na história humana é determinado. Os caminhos a serem percorridos são múltiplos, e para que sejam emancipatórios é fundamental o exercício da denúncia crítica do que está dado e a invenção criativa de algo que possa ir além. Denúncia e anúncio<sup>92</sup>, hoje, são palavras que devem sempre estar associadas; a articulação social e política em determinados espaços-tempo estruturais remete à reflexão sobre o que os sujeitos do mundo – homens e mulheres – construíram historicamente até aqui e, por outro lado, descortina fronteiras de utopia para construir o que ainda está por vir.

Talvez a dinâmica denúncia-anúncio possa ser bem percebida quando se reflete sobre os movimentos que têm ocorrido nas academias de ciência. O discurso sobre a necessidade do pensamento interdisciplinar e transdisciplinar reforça a ideia de que as estruturas do conhecimento disciplinar estão fragilizadas.

O seu empobrecimento teria como origem os limites internos erigidos pela própria ciência, que praticamente impossibilitam a ocupação das fronteiras que se abrem entre os diversos domínios territoriais do conhecimento científico. Como anúncio, inicia-se a problematização da dinâmica interna da produção do conhecimento contemporâneo e aponta-se para a superação dos seus limites. Contudo, tais preocupações parecem apenas se estabelecer internamente, continuando o conhecimento científico se auto-segregando de todas as outras formas de saber.

Esta é uma típica situação-limite,<sup>93</sup> em que a própria expansão do conhecimento científico começa a mostrar o quanto os limites disciplinares estão cada vez mais apertados e incômodos. Por estes caminhos, não havendo o cessar movente dos conhecimentos, o que se cria é uma situação de rompimento das barreiras, uma condição em que o explodir os limites disciplinares para ocupar as fronteiras do conhecimento é quase inevitável. Qualquer existência-mundo que seja problematizada tende a ampliar o saber que se tem dela, e, por conseguinte, a desenvolver as possibilidades de rompimento das suas situações-limite. Todo saber construído crítica e criativamente tem um grande potencial emancipador.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> FREIRE, 2000.

<sup>93</sup> Para FREIRE (2002a) as situações-limite funcionam como condicionantes do processo de libertação humana das relações de opressão que hoje configuram todos os âmbitos da existência. Contudo, elas não devem ser tratadas como barreiras insuperáveis, pelo contrário, elas devem ser vistas como fronteiras entre a existência-mundo e suas possibilidades, ou seja, zonas de contato entre “o que está sendo” e a possibilidade de “ser mais”.

<sup>94</sup> HISSA, 2002.

As diversas crises hoje sentidas pelo mundo são feitas de inúmeras situações-limite, que têm se tornado cada vez mais explícitas e impostas às mulheres e aos homens. Entretanto, muitas vezes estas situações-limite são consideradas pelas pessoas como barreiras intransponíveis. Isso porque muitas delas, mergulhadas em sua existência-mundo perversa e desigual, não conseguem nem mesmo perceber a sua potência diante do que lhes acontece. Imersos em seus lugares-mundo – em cotidianos repetitivos e carentes de reflexão, cooptados por informações midiáticas unilaterais e repletas de fabulações – não conseguem enxergar possibilidades de rompimento com tudo aquilo que os submete. Nestes contextos é difícil pensar o fazer de outras relações entre as pessoas e delas com o mundo, ou seja, de outros modos de existir.<sup>95</sup>

Entretanto, seria um equívoco esquecer os conflitos que têm sua gênese nesta lógica mundializada. Isso porque apesar das infundáveis tentativas de padronização sociocultural e de inculcamento das perversidades capitalistas, o mundo é repleto de diversidades. São elas que acabam por condicionar a forma como cada lugar-mundo se posiciona perante o corpo ocidental e, neste sentido, produzem forças que se movimentam contrariamente a esta hegemonia.

Os poderes contra-hegemônicos são potentes porque sabem que o existir humano é passível de movimentos e o sabem, também, especialmente, porque as suas leituras do lugar-mundo se movimentam no sentido contrário ao das narrativas oficiais. Não vêem apenas a possibilidade de uma única forma de existir, pois concebem que a existência-mundo é repleta de existências.

As situações-limite são compreendidas por estes sujeitos (contra-hegemônicos) do mundo como zonas de contato fronteiro, que podem e devem ser ocupadas com o objetivo da superação dos limites contemporâneos e típicos da modernidade, mas que, tendem à radicalização com a permanente fabricação da atual modernidade. Portanto, o estado crítico do ocidental corpo do mundo é percebido por eles como um momento crucial em que a explosão dos limites é mais do que viável. As crises contemporâneas, quando problematizadas, são dotadas de mobilidades transgressoras.

Quando vista por esta perspectiva, a imagem de iminente catástrofe contemporânea reflete apenas e tão somente o esgotamento da forma

---

<sup>95</sup> OSOWSKI, 2008.

ocidental mundializada de existência e não das possibilidades existenciais humanas como um todo. “A crise, a verdadeira crise, é continuar tudo como está”.<sup>96</sup> Assim, o medo do novo não imobiliza e, finalmente, mulheres e homens podem perseguir uma de suas principais vocações ontológicas: a busca do “ser mais”.<sup>97</sup>

*A vocação para a humanização [...] é uma característica que se expressa na própria busca do ser mais através da qual o ser humano está em permanente procura, aventurando-se curiosamente no conhecimento de si mesmo e do mundo, além de lutar pela afirmação/conquista de sua liberdade.*<sup>98</sup>

Só é possível compreender a busca do *ser mais* a partir do momento que homens e mulheres assumam o seu inacabamento, ou seja, a sua inconclusão como condição humana e, ainda, a sua mobilidade no sentido da humanização como expressão maior da mesma condição. A humanidade se faz e refaz no seu devir histórico: nada que está dado está terminado. É apenas fruto das suas próprias construções, do seu pensar-agir-sentir no e com o mundo. Quando isso é reconhecido, aí, sim, há o que se buscar.

Na contemporaneidade, a necessidade desta busca pela humanização é ainda mais latente, porque a existência-mundo tem sido constituída por relações de dominação, que distorcem esta busca ontológica e, conseqüentemente, instalam um processo crescente e contraditório de desumanização das pessoas. As existências, condicionadas pela lógica do poder hierárquico, acabam por negar o processo de humanização não apenas daquelas pessoas subjugadas em suas necessidades vitais mais amplas, mas de todas elas, ainda que de maneiras diferentes. Não se deve esquecer que as atuais relações de poder são capilares e se distribuem, ainda que de forma desigual, nas diversas escalas da vida.

A existência precisa ser reconhecida como fruto de um processo aberto, em que mulheres e homens têm a potência de *buscar* construir e reconstruir sua própria história. Neste sentido, *saber* as crises coetâneas como situações-limite condicionantes – e não determinantes – do devir humano, significa possível impulso reconstrutor à existência e, por conseguinte, à busca do ser mais.

<sup>96</sup> SANTOS, B., 2006, p. 45.

<sup>97</sup> FREIRE, 2001; 2002a; 2010.

<sup>98</sup> ZITKOSKI, 2008, p. 380.

Esta é a potência contra-hegemônica: impulsionar o sonho e a esperança da possibilidade de outra existência-mundo menos opressora e perversa. A superação das situações-limite e a transgressão do hegemônico e ocidental corpo de mundo – que se daria através da transgressão dos corpos-mente dos próprios sujeitos do mundo – passam pela assunção de que não há um motor único da história e que, no interior dela mesma, pode-se intervir no e com o mundo.

Para tanto, é fundamental que as narrativas oficiais e as fabulações do mundo sejam problematizadas através do contato dialógico – crítico e criativo – entre os diversos saberes e fazeres distribuídos pelos lugares-mundo. Se existem redes de lugares tecidas a partir dos interesses e funcionalidades hegemônicas, também é possível construí-las através da formação de territórios contra-hegemônicos. “Não há agentes históricos únicos nem uma forma única de dominação. São múltiplas as faces da dominação e da opressão [...]. Sendo múltiplas as faces da dominação, são múltiplas as resistências e os agentes que as protagonizam”.<sup>99</sup>

Da mesma forma que o corpo ocidental do mundo acontece nos lugares, as suas mobilidades transgressoras também só podem ser reconhecidas e gestadas neles, através dos sujeitos da existência e dos modos como eles sentem, agem, pensam, relacionam, sabem, intervêm no e com o seu lugar-mundo. Assim como o modo de vida hegemônico se dá a partir deles, a sua superação também é possibilitada por eles.

Nesse sentido, o contato dialógico entre as leituras do lugar-mundo é primordial para que se enriqueça o saber o mundo, assim como para que se saiba como homens e mulheres estão sendo com eles e o mundo, e a fim de que também saibam da possibilidade de sua construção e reconstrução crítica e criativa. Qualquer transformação implica o reconhecimento de que existências e saberes são moventes.

---

<sup>99</sup> SANTOS, B., 2007, p. 27.

## ANÚNCIO

Os anúncios poderão ser, em determinadas circunstâncias, exercícios utópicos e, talvez, nestes ensaios, o esforço primeiro seja o de anunciar possíveis territórios de utopia que mobilizam processos de reconstrução do humano. A ideia de utopia, por sua vez, traz à tona o reconhecimento de que existem alternativas à existência-mundo dominante – perversa e fabulosa; assim como a ideia da formação de territórios utópicos carrega em si a constituição de espaços políticos: repletos de encontros caracterizados por diálogos e conflitos.

O anúncio é indicativo de algo que pode ocorrer (ou não!). O que interessa à presente reflexão é a concepção do significado de anúncio como compreensão de processos futuros a partir do desejo de transformação. A própria compreensão, implícita, aqui, na ideia de interpretação ou de leitura, está carregada do desejo de transformação do mundo. O referido desejo, por princípio, é parte integrante da existência dos homens lentos, assim denominados por Milton Santos.<sup>100</sup>

A existência dos humanos lentos se dá em contraposição à existência dos velozes, que, perfeitamente integrados ao modo de vida capitalista, protagonistas do processo cultural que estende as ramificações políticas desse modo de viver, compreendem a transformação como simples ampliação das suas próprias possibilidades de consumo. Se há desejo de transformação do mundo, esse desejo não poderia ser, jamais, por princípio, originário dos que promovem a pressa. Aqui, a ideia de pressa, é uma metáfora para onde convergem valores que constituem a sociedade urbano-industrial, moderno-ocidental, excludente, acumuladora, cuja racionalidade é da globalização hegemônica. Mas é uma metáfora recolhida do mundo, como todas as representações de mundo.

Aqui, ainda é possível que se esbocem caminhos a serem trilhados – feitos de fronteiras emancipadoras. Ocupar as zonas de contato

<sup>100</sup> SANTOS, M., 2008b, 2008c.

significa buscar brechas no interior da atual existência hegemônica, a fim de que, através de outros percursos, seja possível sentir, pensar e fazer o novo. Entretanto, para que isso aconteça, é fundamental que se parta da atual existência-mundo – e, principalmente, de sua denúncia.

Os processos de mudança podem ser pensados e gestados a partir do que está dado, de forma que, paulatinamente, se construa aquilo que ainda não existe ou que está invisível. Esse inexistente – ou seja, o que hoje é algo pensado, porém, *inédito* – em algum momento da história humana, pode vir a ser *viável* – porque habita os sonhos e os desejos da criação de um mundo transformado por seus sujeitos e, particularmente, por determinados sujeitos.

Assim, o *inédito-viável*<sup>101</sup> é o esforço teórico de superação das situações-limite: é ele quem viabiliza a construção dos territórios utópicos. Por outro lado, ele também é esforço prático, já que é possibilitado através de contatos dialógicos. Quando as situações-limite são *percebidas* e *destacadas* da vida cotidiana como algo a ser enfrentado, elas devem e precisam ser discutidas e superadas socialmente.<sup>102</sup> Neste sentido, a palavra *inédito-viável* carrega o desejo da mudança do mundo e, concomitante a ele, a potência de, no momento mesmo em que está sendo pensada, em si já ser uma ação transformadora. A atividade dialógica de teorizar o mundo é também uma atividade de prática coletiva.

Certamente, para mudar o mundo não basta apenas o diálogo, mas, por outro lado, sem ele dificilmente haverá transformação – principalmente pautada nos interesses coletivos. Hoje os contatos entre os sujeitos do mundo, dados através de relações de dominação, não deixam margem para as relações dialógicas e muito menos para que se pense, coletivamente, sobre *inéditos viáveis*. Apenas os interesses de alguns poucos atores hegemônicos são propagados, enquanto as outras vozes do mundo são silenciadas.

Por isso o esforço de se falar o mundo, de denunciá-lo e de anunciá-lo já é, em si, uma forma de mudança. Esse pronunciar o mundo, ou melhor, esse pensar a vida em sociedade, tem sido historicamente negado aos seus sujeitos que têm suas vozes caladas – em geral, em detrimento das narrativas e fabulações oficiais. O monoculturalismo<sup>103</sup>

<sup>101</sup> FREIRE, 2002a.

<sup>102</sup> FREIRE, A., 2008.

<sup>103</sup> SANTOS, B., 2007.

contemporâneo é caracterizado pela produção de um conhecimento do mundo empobrecido de outras vozes que não as científicas e, especialmente, técnicas e supostamente imparciais. Entretanto, no mundo de desigualdades, perversidades e injustiças, o que se apresenta como imparcial termina por tomar partido.

A imparcialidade na desigualdade é sempre parcial. O silenciamento de vozes, sob os olhos da ciência neutra e objetiva, dá-se com o consentimento negligente da ciência moderna. Ao longo do processo de mundialização, muitas formas de saber foram destruídas ou tornadas impronunciáveis – principalmente no caso daquelas oriundas dos povos que sofreram mais ativamente com o processo colonialista ocidental.<sup>104</sup> Inferiorizados, jamais poderiam ter seus saberes reconhecidos como válidos e, sendo assim, também não poderiam participar do conhecimento (hegemônico) do mundo, ou seja, das práticas discursivas da verdade científica.

As relações de dominação são antagônicas às relações dialógicas: aquelas são estruturadas de maneira hierárquica e excludente, enquanto estas reconhecem a validade e a fragilidade de toda forma de saber. “A morfologia hierárquica (estratificada) implica *níveis* e uma relação entre esses níveis, de tal modo que cada um, mais elevado na hierarquia, inclui um nível inferior até o mais elementar, e se inclui no nível superior até o mais elevado”.<sup>105</sup>

Por isso as relações de dominação, hierarquizantes, não dialogam: porque os que se colocam nos patamares mais elevados – convictos da superioridade do seu saber, do seu lugar-mundo, da sua formação sociocultural, do seu poder – não desejam e não querem estruturar as relações de outras maneiras. As razões para isso chegam a ser óbvias: o risco de deslegitimação das suas verticalidades. E talvez, arrisca-se dizer, esse seja o pai promíscuo da anti-ciência.

Já as relações dialógicas são feitas de lugares de encontro, constituídos de respeito às palavras e às leituras do mundo que são pronunciadas. Mesmo que conflituosos, os diálogos são feitos de aberturas para as pronúncias dos diferentes, ou seja, para as vozes dos diversos sujeitos do mundo. Sendo assim, através do contato dialógico as pessoas

<sup>104</sup> SANTOS, B., 2007.

<sup>105</sup> LEFEBVRE, 2009, p. 152.

conhecem melhor a si e, ao mesmo tempo, reconhecem o outro como diferente, porém, constituído de um *eu* que merece respeito – assim como o seu próprio eu – dotado de vontade e de direito de participação na construção coletiva dos saberes e da existência.

Através da dialogicidade, homens e mulheres passam a ter maior consciência de si uns com os outros e com o mundo e, por isso, sabem melhor sobre si e o seu lugar-mundo e, por conseguinte, sobre os seus modos de existir. Através do diálogo, a compreensão do processo de construção sócio-histórico contemporâneo – global e desigual, além de regido pela lógica hierárquica, perversa e fabulosa – é ampliada. Assim, os sujeitos do mundo enriquecem os seus saberes, dotando-os de maior rigorosidade.

Por outro lado, o diálogo, para ser fundado, precisa se respaldar na noção de inconclusão humana, pois através dessa lógica coloca-se em questão a superioridade de quaisquer saberes, linguagens ou culturas sobre as outras e, por isso, deixa explícita as potencialidades e as fragilidades de todas elas. É também a assunção do inacabamento humano – tanto das identidades pessoais quanto grupais – que possibilita a criação da utopia da humanização, que só pode ser pensada e gestada a partir do reconhecimento de que a vocação ontológica dos homens e mulheres do mundo é uma escolha – nesse caso, pela busca do ser mais.

Esta busca, conseqüentemente, é um processo que não se faz individualmente, mas através do encontro dialógico das vozes que pronunciam o mundo.<sup>106</sup> O diálogo amplia a consciência que mulheres e homens têm de si, uns com os outros e com o mundo, e de como, no âmbito das suas intencionalidades, vêm produzindo e reproduzindo a sua existência.

Neste processo de saber o mundo e a si mesmos, e de construir a sua existência – nesta busca permanente de ser mais – a relação dialógica entre as vozes do mundo é indispensável. Ela é fundada na comunicação<sup>107</sup> e na intersubjetividade, e ela acontece a partir dos lugares-mundo, lugares de encontros e de trocas – hoje, lugares contíguos ou em rede – onde as existências e os saberes de experiência feitos se dão.

---

<sup>106</sup> FREIRE, 2002a.

<sup>107</sup> É importante ressaltar que existem diferenças significativas entre os termos *comunicação* e *informação*: a comunicação é pautada a partir da interação entre as pessoas, ou seja, ela está associada a vínculos sociais, portanto comuns, que de alguma forma são partilhados entre os sujeitos do mundo. Já a informação não está necessariamente ligada aos laços sociais comuns: é possível se transmitir uma informação sem que, para isso, sejam criados laços sociais de interlocução (SANTOS, M., 2008c).

A mundialização atual pode ser compreendida como um localismo globalizado, pois teve origem em um paradigma local, constituído ao longo da modernidade ocidental, que acabou se difundindo pelo mundo e globalizando-se enquanto modelo dominante.<sup>108</sup> Para tanto, os lugares-mundo tiveram uma participação decisiva neste processo, já que ele apenas foi possibilitado porque internalizado por seus sujeitos, mesmo que de maneiras diferentes, em seus contextos. Por outro lado, assim como houve a criação de redes de lugares segundo a lógica hegemônica, é possível, também, a formação de redes de lugares contra-hegemônicos.

Nesse sentido, é interessante que se busque não apenas *uma alternativa* à existência coetânea, mas que sejam estabelecidos diálogos entre as várias alternativas existenciais possíveis encontradas nos lugares-mundo, ou seja, é importante “[...] torná-las conhecidas para além dos locais e criar [...] inteligibilidades e cumplicidades recíprocas entre diferentes alternativas em diferentes locais. A criação de redes translocais entre alternativas locais é uma forma de globalização contra-hegemônica.”<sup>109</sup>

Para tanto, tais redes – constituídas de relações dialógicas ao invés de relações de dominação – precisam romper com a *cultura do silêncio*<sup>110</sup> e com quaisquer formas de segregação dos saberes existenciais. A rigurosidade – o rigor – do saber humano é gestada com a dialogicidade e o respeito entre todas as leituras do mundo. Por isso ela se dá através da interlocução, do contato intersubjetivo entre as pessoas.

Por outro lado, para que seja cada vez mais rigorosa, a interlocução entre as várias leituras do mundo precisa passar pela capacidade crítica dos seus sujeitos. A criticidade, assim, explícita, inclusive, a intencionalidade das pessoas com relação àquilo que pretendem saber. A capacidade crítica exige que os sujeitos do mundo se posicionem com relação às variantes encontradas no processo de busca da inteligibilidade do seu objeto e, conseqüentemente, que eles escolham entre as diversas leituras as que devem compor o seu saber. Mesmo porque, muitas delas podem ser conflitantes ou antagônicas entre si. Saber o mundo também é um ato político que envolve interesses, escolhas e intencionalidades.

---

<sup>108</sup> SANTOS, B., 2007.

<sup>109</sup> SANTOS, B., 2007, p. 36.

<sup>110</sup> FREIRE, 2002a.

Ao mesmo tempo, não há rigor epistemológico sem que os sujeitos do mundo se aproximem de forma apaixonada e curiosa dos seus objetos cognoscíveis. A curiosidade é uma das características humanas mais marcantes. Contudo, no fazer cotidiano, rotineiro e apressado, às vezes ela não funciona epistemologicamente, ou seja, ela pode estar desarmada,<sup>111</sup> correndo o risco de se tornar pouco ou quase nada reflexiva. Nesse sentido, a pressa e a velocidade desequilibram os atores como se lhes retirasse ou reduzisse o foco, a crítica e a capacidade reflexiva. Assim, até mesmo os denominados homens lentos são capturados – ainda que não definitivamente – pelo déficit de crítica que paira na atmosfera moderno-ocidental.

O empobrecimento das relações cotidianas através de um trabalho rotineiro, muitas vezes com pouca ou quase nenhuma significação para as pessoas – pois é realizado apenas com o intuito de gerar dinheiro que viabilize o consumo – acaba reduzindo também as significações da existência humana. Aliado a isto, os saberes de experiência feitos às vezes se transformam em hábitos automatizados e, por isso, acabam (assim como a existência coetânea) empobrecidos, porque mulheres e homens nem sempre os questionam ou os pensam constantemente, porque nem sempre conseguem criar lugares de encontro, onde possam dialogar, dividindo experiências (mesmo que monótonas) e reflexões; onde possam pensar outras possibilidades de existir e de produzir saberes.

Para que os saberes sejam mais rigorosos é fundamental que as pessoas exercitem o seu potencial curioso (porque apaixonado) e questionador – o seu desejo de cada vez saber mais e melhor sobre si e o mundo.<sup>112</sup> É importante, também, que percebam que os saberes são moventes: suas fronteiras são ampliadas à medida que se ampliam as relações dialógicas entre os sujeitos do mundo. “O sujeito que se abre ao mundo e aos outros inaugura com seu gesto a relação dialógica em que se confirma como inquietação e curiosidade, como inconclusão em permanente movimento na História.”<sup>113</sup> Sendo assim, não há busca do ser mais caso não haja o desejo dialógico entre os sujeitos do mundo.

Assim, o que se coloca em questão é a construção de novos saberes a partir da interação dialógica e do compartilhamento das diferentes

---

<sup>111</sup> FREIRE, 2010.

<sup>112</sup> FREIRE, 2010.

<sup>113</sup> FREIRE, 2001, p. 154.

leituras dos lugares-mundos realizadas por seus sujeitos. Por outro lado, tais interlocuções, quando assentadas sobre territórios utópicos, permitem a construção do sonho coletivo pela busca do ser mais.<sup>114</sup> Esta utopia da humanização é que permite o anúncio do novo, do que pode vir a ser. Permite pensar os inéditos viáveis e, ao mesmo tempo, a mobilidade da existência.

O **inédito-viável** nos diz, claramente, que não há o reino do definitivo, do pronto e do acabado; do nirvana da certeza e da quietude perfeita dos **sonhos possíveis**. Ele se nutre da inconclusão humana, não tem um fim, um termo definitivo de chegada. [...] alcançado o **inédito-viável** pelo qual sonhamos e lutamos, dele mesmo, já não mais um sonho que seria possível, mas o **sonho possível realizando-se**, a utopia alcançada, ele faz brotar outros tantos **inéditos viáveis** [...].<sup>115</sup>

Um dos grandes desafios contemporâneos, então, é o de romper com as lógicas hegemônicas a fim de que se possa dar mobilidade aos saberes e à existência que, hoje, são difundidos como imóveis e únicos. É tentar sonhar com a possibilidade dos inéditos viáveis. Para tanto, é preciso o reconhecimento de que diversas experiências sociais têm sido, ao longo de séculos, desperdiçadas<sup>116</sup> em prol da manutenção do modo de vida dominante. Esse desperdício das experiências distribuídas pelos lugares-mundo significa, também, o desperdício dos saberes de experiência feitos.

Esta é a lógica da monocultura do saber, que considera válida apenas as produções científicas, transformando-as em leitura hegemônica do mundo. Por outro lado, é possível se pensar a substituição desta monocultura do saber por uma ecologia de saberes.

A primeira lógica, a lógica da monocultura do saber e do rigor científicos, tem de ser questionada pela identificação de outros saberes e de outros critérios de rigor que operam credivelmente em contextos e práticas sociais declarados não-existentes [...]. Essa credibilidade contextual deve ser considerada suficiente para que o saber em causa tenha

<sup>114</sup> ZITKOSKI, 2008, p. 131.

<sup>115</sup> FREIRE, A., 2008, p. 233.

<sup>116</sup> SANTOS, B., 2007.

legitimidade para participar de debates epistemológicos com outros saberes, nomeadamente com o saber científico. [...] não há ignorância em geral nem saber em geral. Toda a ignorância é ignorante de um certo saber e todo o saber é a superação de uma ignorância particular [...]. Deste princípio de incompletude de todos os saberes decorre a possibilidade de diálogo [...] entre os diferentes saberes.<sup>117</sup>

Por isso é plausível considerar que o saber está no mundo, distribuído por entre inumeráveis culturas e sujeitos. Sendo assim, é mais do que viável se pensar esta segunda ruptura epistemológica:<sup>118</sup> voltada para a produção do saber dialógico, rico em contatos e em trocas, que não negue os saberes de experiência feitos, assim como não se reduza a eles. Que não negue também a ciência, mas que ela se integre, em um mesmo patamar de igualdade valorativa, aos outros saberes. Que todos eles carreguem a potencialidade epistemológica dos seus sujeitos, com suas leituras dos lugares-mundo, com seus sentimentos, suas dúvidas, temores e perguntas legitimamente curiosas.

Para se pensar tais territórios utópicos é fundamental a liberdade criativa dos sujeitos do mundo, para que possam gestar a criação do novo. Assim como é importante o estabelecimento dos lugares de encontro (lugares-mundo de transgressão), onde a intencionalidade política das ações e reflexões humanas se faça presente.

Os sujeitos do mundo – através de processos que envolvem aberturas ao diálogo, discussão de interesses e escolhas coletivas – podem sonhar com a transformação do mundo – e, no interior desse sonho mesmo, ir realizando mudanças. Podem, a partir do que está sendo, viabilizar outra existência. Para tanto, o diálogo entre as leituras dos lugares-mundo é de suma importância, assim como o respeito e a abertura para todas elas. Isso significa dar voz às vozes do mundo, fazê-las dizer e compartilhar as suas palavras, criar lugares de encontro, de diálogo: mover saberes e existências – ser mais.

---

<sup>117</sup> SANTOS, B., 2006a, p. 790.

<sup>118</sup> SANTOS, B., 2006 [1987]; 1989.

## PARA PENSAR INCONCLUSÕES

As últimas palavras deste estudo carregam consigo a ideia do inacabamento, do seu próprio inacabamento. Tantas perguntas feitas ao longo do texto permitem apenas alguns poucos pontos de chegada – que possibilitam ligações – e muitos outros tantos questionamentos, que criam aberturas. Suas possíveis aberturas, para que sejam gestadas, precisam ser construídas fundamentalmente a partir das interlocuções entre os sujeitos do mundo. Tal reconhecimento é primordial para que ocorra o enriquecimento da potencialidade gnosiológica humana e, inclusive, nestes escritos.

Isto porque a dialogicidade – feita de interlocuções – é, ela própria, um ato rigoroso de saber. Saber sobre si, sobre os outros e sobre o mundo – saber compartilhado, constituído de contatos, de ralações. Saber curioso, porque questionador e inquieto; crítico, porque pressupõe a intencionalidade pessoal e coletiva frente aos diversos interesses, necessidades e caminhos humanos; e criativo, porque amplia as fronteiras do possível e favorece a construção de territórios de utopia. Nesse sentido, o saber, feito de dialogicidade, é emancipador: porque ele, no momento mesmo de sua realização, já é uma maneira de libertação<sup>119</sup>, enquanto, no interior do seu processo, ele permite a criação e a recriação intersubjetiva das liberdades individuais e coletivas.

A emancipação humana, a busca do ser mais, é uma busca por se pensar a complexidade da liberdade dos homens e mulheres do mundo. Não a mesquinhez da licenciosidade – liberdade tirânica, individualista e irresponsável, que tem a pretensão de não ter limite algum ou de estar acima de qualquer limite. E nem a tirania da autoridade, que negando a licenciosidade, acaba por asfixiar e castrar a própria liberdade<sup>120</sup> – porque, de forma autoritarista, não permite ou inibe a criação de lugares de encontro onde ela possa ser exercida e exercitada.

<sup>119</sup> FREIRE, 2002a.

<sup>120</sup> FREIRE, 2000.

Para se fazer e pensar a liberdade humana é fundamental que haja esforço coletivo. A liberdade é também uma construção social dialógica. Isso para que ela não se transforme em licenciosidade, negando, assim, as construções sócio-históricas dos sujeitos do mundo e a sua capacidade de decidir e escolher conjuntamente suas possibilidades. Por outro lado, quando não há a interlocução a liberdade é reduzida à tirania de alguns poucos agentes hegemônicos e, até mesmo, à tirania social. Nesse caso, a própria sociedade conforma os seus modelos impondo-os a todos sem que sejam discutidos, problematizados ou postos em questão.

A liberdade, quando problematizada e compreendida como uma construção social coletiva, deve ser entendida em sua multiplicidade, ou seja, como liberdades. Nesse caso, não há uma única forma correta e melhor de ser livre: o que existe são possibilidades de construção conjunta de liberdades.

Hoje o que se percebe é a redução das possibilidades das liberdades à tirania da autoridade hegemônica – que, segundo a lógica das relações de dominação, se sobrepõe a quaisquer outras formas de existência que não a pautada em seus paradigmas. Ao mesmo tempo, observa-se a conformação destes paradigmas dominantes na sociedade contemporânea e, conseqüentemente, a aceitação quase irrestrita a seus modelos éticos e normativos, assim como a suas formas de controle e autoridade: a tirania social também se faz presente.

Nesse sentido, nem todos os desejos das pessoas, hoje, são autônomos<sup>121</sup> ou autênticos. Muitas vezes eles são fabricados, forjados pelas mídias, redes sociais e suas narrativas. O desejo, a vontade pessoal, se reduz à lógica consumista, do *ter* em detrimento do *ser*. “Realizar esse desejo não conduz à liberdade, mas à alienação e a uma existência inautêntica, pois no fundo [os humanos] são escravos dos desejos alheios e opressivos”.<sup>122</sup> Tal existência é inautêntica porque não se tem, em momento

---

<sup>121</sup> A autonomia passa pelo reconhecimento do *outro* como um sujeito que tem a capacidade e o direito de ser diferente do *eu* e, portanto, que ele não é um mero reflexo dos interesses e desejos alheios. Entretanto, a autonomia está intimamente associada à dependência que as pessoas têm entre si, o que, necessariamente, implica a assunção tanto do respeito às diferenças do *eu* e do *eu* do *outro* quanto da responsabilidade que ambos têm na constituição solidária e coletiva do mundo. FREIRE (2001).

<sup>122</sup> SUNG, 2008, p. 244.

algum, a possibilidade de escolha e decisão: porque há o esvaziamento da consciência e da vida política das pessoas em seus lugares. São desejos alheios porque oriundos da concepção de mundialização hegemônica, externa à maioria dos lugares-mundo.

A liberdade não pode ser reduzida apenas à satisfação dos desejos imediatistas de consumo e à escolha da cor das embalagens do que se compra. Ela ocorre através das relações dialógicas: antagônicas às relações de dominação. Por isso também se pode dizer que *as* liberdades, além de serem possibilidades de construção coletiva, são reflexos da libertação da própria mente dos sujeitos do mundo. Da conscientização<sup>123</sup> que homens e mulheres podem adquirir, a partir das leituras críticas – de si, juntos, no e com os lugares-mundo. A busca “[...] permanente pela liberdade se dá em dois campos simultaneamente: no âmbito da interioridade humana (consciência e desejo) e no âmbito sociopolítico.”<sup>124</sup>

Portanto, o diálogo entre as leituras do lugar-mundo já é, em si, uma das formas de se exprimir a liberdade humana. Inclusive, é o próprio processo de libertação que permite o enriquecimento dos saberes dos sujeitos do mundo e, por conseguinte, a denúncia das perversidades e das fábulas oficiais acerca da existência-mundo – e mais ainda: esse processo de conscientização – que é, em si, um processo de libertação —acaba por gerar reflexões acerca das possibilidades de superação da existência hegemônica.

Por isso os lugares de encontro – enquanto redes de lugares contra-hegemônicos – são poderosos territórios de utopia, de anúncio de um mundo repensado, lento, refeito e recriado. Ao mesmo tempo, repletos de saberes que, quando compartilhados, permitem pensar a existência-mundo e a denúncia das estruturas vigentes.

Quando homens e mulheres se tornam capazes de entender o mundo e, ao mesmo tempo de comunicar – compartilhar – o entendido, acabam ampliando suas leituras do mundo, de seus lugares-mundo. Os saberes assim gestados são caracterizados de aberturas: de ações

---

<sup>123</sup> FREIRE, 2000; 2001; 2002a.

<sup>124</sup> SUNG, 2008, p. 246.

transgressoras. De liberdades diversas oriundas dos diversos lugares do mundo. Liberdades transformadoras de uma única forma de existência em possibilidades de existências.

## REFERÊNCIAS

- ANDREOLA, Balduino. Mundo. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime J. (Org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 287-288.
- CALDEIRA, Teresa P.R. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. Tradução de Frank de Oliveira e Henrique Monteiro. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2000.
- CAMBI, F. A época moderna. In: CAMBI, F. *História da Pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 1999. Terceira parte, p. 195-374.
- CARLOS, Ana Fani A. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: Labur edições, 2007. Disponível em: <[http://www.ffch.usp.br/dg/gesp/baixar/O\\_lugar\\_no\\_do\\_mundo.pdf](http://www.ffch.usp.br/dg/gesp/baixar/O_lugar_no_do_mundo.pdf)> Acesso em: 08 mai. 2009.
- CLAVAL, Paul. *A Geografia cultural*. 3. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.
- DUARTE, Matusalém de B. *Leituras do “lugar-mundo-vivido” e do “lugar-território” a partir da intersubjetividade*. 2006. 142 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.
- FIORI, Ernani M. Aprender a dizer a sua palavra. In: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 34. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 9-21.
- FISCHER, Maria C.B. Trabalho. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime J. (Org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 413-415.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhte. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio. *Por uma Pedagogia da pergunta*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. 26. ed. São Paulo: Cortez – Autores Associados, 1991.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia; saberes necessários à prática educativa*. 18. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 34. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002a.
- FREIRE, Paulo. *Professora sim, tia não; cartas a quem ousa ensinar*. 12. ed. São Paulo: Olho d'Água, 2002b.
- FREIRE, Paulo. *À sombra desta mangueira*. 9 ed. São Paulo: Olho d'Água, 2010.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

FREIRE, Ana Maria. Inédito viável. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime J. (Org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 231-234.

GADOTTI, Moacir. *Diversidade cultural e educação para todos*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

HARVEY, David. *Espaços de esperança*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2006.

HISSA, Cássio E. V. *A mobilidade das fronteiras: inserções da Geografia na crise da modernidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

HISSA, Cássio E. V. Fronteiras entre ciência e saberes locais: arquiteturas do pensamento utópico. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE GEOCRÍTICA, IX, 2007, Porto Alegre. *Los problemas del mundo actual. Soluciones y alternativas desde La Geografía y las Ciencias Sociales*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em <<http://www.ub.es/geocrit/9porto/cahissa.htm>> Acesso em: 11 set. 2009.

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

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

HISSA, Cássio E. V. Territórios de diálogos possíveis. In: RIBEIRO, Maria T. F.; MILANI, Carlos R. S. (Org.). *Compreendendo a complexidade socioespacial contemporânea: o território como categoria de diálogo interdisciplinar*. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 36-84.

LACOSTE, Y. *A Geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*. 6. ed. São Paulo: Papirus, 2002.

LEFEBVRE, Henri. Da teoria das crises à teoria das catástrofes. *GEOUSP – Espaço e Tempo* – Revista do Departamento de Geografia da FFLCH-USP, São Paulo, n. 25, p. 138-152, 2009. Disponível em: <[http://www.geografia.ffe.ch.usp.br/publicacoes/geousp/Geousp25/traducao%20\\_Anselmo\\_Carolina\\_e\\_Thomas.pdf](http://www.geografia.ffe.ch.usp.br/publicacoes/geousp/Geousp25/traducao%20_Anselmo_Carolina_e_Thomas.pdf)> Acesso em: 26 mar. 2010.

LEITE, Adriana F. O lugar: duas acepções geográficas. *Anuário do Instituto de Geociências* – UFRJ, Rio de Janeiro, v. 21, p. 9-20, 1998. Disponível em: <[http://www.anuario.igeo.ufrj.br/anuario\\_1998/vol21\\_09\\_20.pdf](http://www.anuario.igeo.ufrj.br/anuario_1998/vol21_09_20.pdf)> Acesso em: 09 fev. 2010.

LIMA, Elias L. de. Do corpo ao espaço: contribuições da obra de Maurice Merleau-Ponty à análise geográfica. *Geographia* – Revista do programa de pós-graduação em Geografia da UFF, Niterói, v. 9, n. 18, p. 65-84, 2007. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/226/218>> Acesso em: 01 abr. 2010.

OSOWSKI, Cecília I. Situações-limites. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime J. (Org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 284-286.

- PASSOS, Luiz A. Leitura do mundo. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime J. (Org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 240-242.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 11. ed. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006a. p. 777-821.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Prefácio. In: HISSA, Cássio E. Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p. 7.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2006 [1987].
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.
- SANTOS, Douglas. *A reinvenção do espaço: diálogos em torno da construção do significado de uma categoria*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia*. 6. ed. São Paulo: Edusp, 2008a.
- SANTOS, Milton. *Da totalidade ao lugar*. 1 ed. 1 reimpr. São Paulo: Edusp, 2008b.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. 4. reimpr. São Paulo: Edusp, 2008c.
- STRECK, D. Rigor/rigorosidade. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime J. (Org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 369-371.
- SUNG, Jung Mo. Liberdade. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime J. (Org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 244-246.
- ZITKOSKI, José J. Diálogo/Dialogicidade. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime J. (Org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 130-131.

ZITKOSKI, José J. Ser mais. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime J. (Org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 380-382.

## **SOBRE A AUTORA**

### **DANIELLE GREGOLE COLUCCI**

Professora do Centro Pedagógico da Universidade Federal de Minas Gerais (CP/UFMG), Mestra em Teoria, Métodos e Técnicas em Geografia (IGC/UFMG), graduada em Pedagogia pela Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais (FAE/UEMG) e em Geografia pelo Instituto de Geociências (IGC) da UFMG.

CV: <http://lattes.cnpq.br/0305377951133418>

# ÍNDICE REMISSIVO

## A

Ação-reflexão 39

## C

Capitalismo 19–20, 34–37, 39–40, 42, 46–47, 51

Ciência 12–13, 16, 24, 26, 40–45, 47–49, 53–55, 61, 66

Compreensão 8, 11, 13, 15, 18–19, 21, 26–27, 29, 43–44, 47, 59, 62

Conhecimento 11–12, 34, 41–45, 48, 55, 57, 61

Consciência 10, 13, 24, 27–30, 49, 62, 69

Consumismo 39–40

Consumo 19, 29, 37, 39–40, 42, 59, 64, 69

Contemporaneidade 15, 17, 26, 40, 46, 50–53, 57

Contexto 8–9, 12, 18–19, 25, 27, 51

Corpo 16, 19, 22, 25, 28, 35, 37, 46, 52–53, 56, 58

Corporações 20–21

Cotidiano 31, 38, 64

Cultura 8–9, 13, 18, 21, 23, 26–27, 29, 37, 39, 45, 63

## D

Desigualdade 40, 61

Desumanização 57

Diálogo 12–13, 32, 41–42, 48, 60, 62, 66, 69

Disciplina 13, 48

disciplinar 11, 40, 43, 55

Domesticação 25, 38

dominação 17, 20, 34–38, 40–42, 44, 46, 48–49, 52, 57–58, 60–61, 63, 68–69

Domínio 21, 43–44, 47

## E

Espaço 18–19, 22, 31, 33, 46

Estado crítico 52–54, 56

Existência 7–11, 13, 17–19, 22–29, 31–34, 36–40, 46, 49, 53, 55–60, 62–66, 68–70

Experiência 9–10, 25–26, 28, 30, 32, 35, 40–41, 44, 62, 64–66

## F

Fronteiras 36, 43–45, 47–48, 55, 59, 64, 67

## G

Global 15–17, 19, 21, 44–45, 49–50, 53, 62

Globalização 18–20, 36, 47, 49, 53, 59, 63

## H

Hegemônico 12, 16, 20–22, 33, 37–38, 40, 43–45, 47, 49, 52–53, 58, 61

Hierarquia 17, 19, 35, 37, 40–41, 46–47, 61

Humanização 30, 49, 57, 62, 65

## I

Identidade 30–31, 39

Inacabamento 10, 57, 62, 67

Inconclusão 10, 57, 62, 64–65

Industrialização 33

Interdisciplinaridade 12

Intersubjetividade 28, 30, 62

## L

Leitura do mundo 8, 13, 18, 25–27, 41

Liberdade 57, 66–69

Limites 12, 25, 41–45, 47–48, 55–56

Local 15, 21, 46, 63

Lucro 19, 34, 39, 54

Lugar 8, 15–19, 21–23, 25–31, 39–40, 45–46, 56, 58, 61–62, 69

Lugar-mundo 15, 17, 22, 26–28, 30–31, 40, 56, 58, 61–62, 69

## M

Mercado 21, 37, 39, 42, 46–49, 54

Mercadoria 34, 39, 50, 54

Modernidade 7, 12, 17, 29, 33, 36, 38, 40–42, 52, 54, 56, 63

Mundialização 15, 45, 49, 61, 63, 69

Mundo 7–38, 40–41, 43–45, 47–70

## N

Natureza 24, 36, 45

## O

Objetividade 10–11, 13, 25

Ocidental 16–17, 19, 29, 35, 37, 45, 49, 51, 53, 56–59, 61, 63–64

## P

Padronização 56

Paradigma 40, 49, 63

Paulo Freire 10–11, 18

Poder 7, 17, 20, 33–34, 36, 38, 40–46, 48–49, 53, 57, 61

Pragmatismo 47–48

Prática 24, 47, 60

## R

Reflexão 8, 19, 23–24, 34, 39, 43–44, 49, 55–56, 59

Relações de dominação 17, 20, 34–36, 38, 40, 46, 48–49, 52, 57, 60–61, 63, 68–69

reprodução do capital 21

Resistências 58

## S

Saber 7–8, 10–13, 24–25, 31, 33, 40–42, 44, 47–49, 55, 57–58, 61–67

Segregação 40, 63

Socioespacial 17, 22

Status 12, 40

Subjetividade 10–11, 13, 27–28

Sujeito 9, 11, 27, 29, 31, 34, 44, 64

## T

Técnica 12, 16, 42, 45, 47–49

Teoria 11, 24

Território 22, 43, 46

Trabalho 16–17, 21–25, 27, 35–40, 46, 64

Transdisciplinaridade 12

Transformação 12, 40, 52, 58–60, 66

## U

Urbanização 33

Utopia 55, 59, 62, 65, 67, 69

## V

Viver 7–9, 11, 23, 25, 29–30, 37, 59

ISBN 978-65-5368-380-8



9 786553 683808 >

Este livro foi composto pela Editora Bagai.



[www.editorabagai.com.br](http://www.editorabagai.com.br)



[/editorabagai](https://www.instagram.com/editorabagai)



[/editorabagai](https://www.facebook.com/editorabagai)



[contato@editorabagai.com.br](mailto:contato@editorabagai.com.br)