

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS, AMBIENTAIS E DE
TECNOLOGIAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E
URBANISMO

VITOR SARTORI CORDOVA

CASA, MUNDO, QUINTAL: SER-ARQUITETURA-DA-
ARQUITETURA NO MODO DE VIDA CAIPIRA

CAMPINAS

2018

VITOR SARTORI CORDOVA

CASA, MUNDO, QUINTAL: SER-ARQUITETURA-DA-
ARQUITETURA NO MODO DE VIDA CAIPIRA

Tese apresentada como exigência para obtenção do título de Doutor em Urbanismo ao Programa de Pós-Graduação na área de Arquitetura e Urbanismo do Centro de Ciências Exatas, Ambientais e de Tecnologias da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientadora: Prof(a). Dr(a). Jane Victal Ferreira.

PUC-CAMPINAS

2018

Ficha catalográfica elaborada por Marluce Barbosa CRB 8/7313
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

t728.0981 Cordova, Vitor Sartori.
C796c Casa, mundo, quintal: ser-arquitetura-da-arquitetura no modo de vida
caipira / Vitor Sartori Cordova. - Campinas: PUC-Campinas, 2018.
319f.

Orientadora: Jane Victal Ferreira.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas,
Centro de Ciências Exatas, Ambientais e de Tecnologias, Programa de
Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo.

Inclui bibliografia.

1. Arquitetura de habitação - Brasil. 2. Arquitetura nativa. 3. Habita-
ções rurais. 4. Subjetividade. 5. Existencialismo. I. Ferreira, Jane Victal.
II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências
Exatas. Ambientais e de Tecnologias. Programa de Pós-Graduação em
Arquitetura e Urbanismo. III. Título.

CDD – 22. ed. t728.0981

VITOR SARTORI CORDOVA

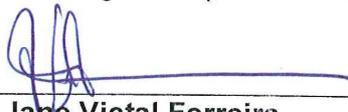
“CASA, MUNDO, QUINTAL: SER-ARQUITETURA-DA-ARQUITETURA NO MODO DE VIDA CAIPIRA”

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Urbanismo do Centro de Ciências Exatas, Ambientais e de Tecnologias da Pontifícia Universidade Católica de Campinas como requisito para obtenção do título de Doutor em Urbanismo.

Área de Concentração: Urbanismo.

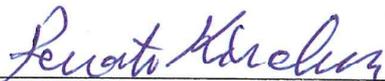
Orientador:

Tese defendida e aprovada em 07 de Novembro de 2018 pela Comissão Examinadora constituída dos seguintes professores:



Profa Dra. Jane Victal Ferreira

Orientadora da Tese e Presidente da Comissão Examinadora
Pontifícia Universidade Católica de Campinas



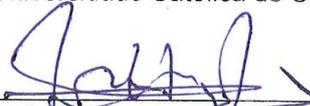
Prof. Dr. Renato Kirchner

Pontifícia Universidade Católica de Campinas



Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben

Pontifícia Universidade Católica de Campinas



Prof. Dr. Mário Henrique Simão D'Agostino

Universidade de São Paulo



Prof. Dr. Eduardo José Marandola Júnior

Universidade Estadual de Campinas

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Altimir e Maria Aparecida,

Pelo exemplo de pais e seres humanos nesta longa jornada que não foi só pautada pelo curso de doutoramento, mas pelos ensinamentos de perseverança e fé em momentos tão atribulados quanto são os da vida.

À Amanda Carvalho Maia,

Pelo carinho, respeito e, acima de tudo, compreensão. Agradeço por me fazer entender situações que me cercavam e não conseguia enxergar, pelos inúmeros aconselhamentos, pela paciência e, principalmente, pelo amor que me foi essencial em situações as quais, se ela não estivesse ao meu lado, eu pouco saberia o que fazer. Aproveito para dedicar este trabalho especialmente à ela.

À professora Jane Victal Ferreira,

Pela sua disponibilidade em orientar meu projeto de doutorado, assim como fora no mestrado. Expressar-me-ia de muitas formas para agradecê-la, mas, devido ao número limitado de laudas, coloco-as em uma única palavra: gratidão, que julgo ser uma das mais importantes (senão a mais importante) dispostas no dicionário da vida.

Aos professores Newton Aquiles von Zuben, Mário Henrique Simão D'Agostino, Renato Kirchner, Eduardo José Marandola Júnior e demais professores suplentes (Manoel Lemes da Silva Neto, Jairo Ferrandin, Renato Garibaldi Mauri e Alexandre de Oliveira Ferreira),

Por aceitarem o convite feito para a minha banca e contribuírem de forma efetiva tanto neste momento de defesa quanto diretamente na minha formação enquanto profissional. Espero um dia estar à sua altura dos mesmos enquanto docente e pesquisador.

Ao professor Paulo Peixoto da Universidade de Coimbra,

Por me aceitar como aluno e orientando no Programa de Doutorado Sanduíche do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES-UC) e possibilitar-me a ampliação de meus limites e conhecimentos como pesquisador e pessoa.

À Universidade de Coimbra,

Pela excelente recepção e disponibilização de materiais, documentos, aulas e cursos quando por mim requisitado no período em que estive como estudante nesta instituição.

Ao Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES,

Por possibilitar, com os recursos a mim fornecidos, a realização de um sonho que, um dia, fora tido como muito distante e impossível.

À minha grande amiga e praticamente irmã Mariana Piovan Blümer (e família) e ao meu grande amigo e praticamente irmão Edley Luís de Paula,

Por mais inefável que sejam as “porosidades” da vida, como ela gosta de chamar, aprendi com eles que uma grande amizade nunca se perde nos vazios ou nos pontos cegos destas grandes teias. Nestas porosidades, com eles, não existem mais labirintos, somente portos seguros.

À amiga e exemplo de profissional Jéssica de Almeida Polito,

Pela bonita amizade fortalecida nos últimos tempos de nosso doutoramento. Fora ela um espelho para mim nas muitas situações em que pesou os desafios como discente e, principalmente, como pessoa. Aproveito para agradecê-la pela oportunidade a mim concedida em ministrar a minha primeira palestra.

Aos meus amigos brasileiros feitos em terras lusitanas: Diego Machado, Elaine Santos e Carlos Eduardo Bao,

Por me fazerem reconsiderar, pela amizade deles, a distância que guarda um oceano.

Aos demais alunos e professores do curso de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da PUC-Campinas,

Que foram cruciais para eu rever os meus conceitos ao longo do curso com suas indagações, críticas, conselhos, contribuições bibliográficas e brilhantes trabalhos.

Aos funcionários da Secretaria de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da PUC-Campinas (Paula, Fernanda, Kenny e Carolina) e aos demais funcionários da instituição (em especial à Ângela do CAD) como: bibliotecários, técnicos de informática, motoristas, seguranças, serventes, faxineiros e jardineiros,

Por serem extremamente importantes e competentes para o bom funcionamento do curso e da instituição de ensino como um todo. Sem vocês, também não haveria a mínima possibilidade de eu obter um ensino de qualidade.

RESUMO

CORDOVA, Vitor Sartori. *Casa, mundo, quintal: ser-arquitetura-da-arquitetura no modo de vida caipira*. 2018. 319f. Tese (Doutorado em Urbanismo) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Exatas, Ambientais e de Tecnologias, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Campinas, 2018.

Ao observar as habitações em algumas cidades do interior paulista percebemos a presença de traços que podem ser caracterizados como vernaculares, cuja origem remete ao modo de vida tradicional de um ser humano descrito na literatura como caipira. Desta forma, esta tese tem como objetivo analisar o *habitat* e o modo de ser deste antigo habitante paulista investigando de que maneira estes traços ainda persistem, em que intensidade e quais são as suas manifestações nas habitações contemporâneas. Para isto, partiremos da reflexão sobre o conceito de lugar utilizando a obra do filósofo Martin Heidegger que, em seus escritos, refletiu sobre a relação entre espaço, lugar e habitat humano. A reflexão incidirá em como o caipira exerce sua subjetividade convertendo suas escolhas (ações) numa simbólica material e transcendental em busca de seu ser com o objetivo de entender como este projeto se manifesta na forma de lócus existencial.

Palavras-chave: arquitetura vernácula; cultura tradicional; fenomenologia do lugar.

ABSTRACT

CORDOVA, Vitor Sartori. *Home, world, backyard: being-architecture-of-architecture in the caipira's way of life*. 2018. 319f. Thesis (Doctorate in Urbanism) - Pontifical Catholic University of Campinas. Center for Exact, Environmental and Technological Sciences, Graduate Program in Architecture and Urbanism, Campinas, 2018.

By observing the housing in some cities in the São Paulo state interior, it perceives the presence of traces that can be characterized as vernacular, whose origin refers to the traditional way of life of a human being described in the literature as caipira. Thus, this doctoral thesis aims to analyze the habitat and the mode of being of this ancient São Paulo human being, investigating how these traits persist and which is the scale and what are its manifestations in contemporary homes. To do this, it starts from the reflection on the concept of place using the work of the philosopher Martin Heidegger who, in his writings, reflected on the relationship between space, place and human habitat. The reflection will focus in how these São Paulo's habitants exert their subjectivity converting your choices (actions) in a material representation and transcendental in search of his being in order to understand how this project is manifested in the form of an existential locus.

Keywords: cultural landscape; phenomenology of the place; vernacular architecture.

LISTA DE IMAGENS

I.	Exemplo de rancho caipira	136
II.	Monjolo	137
III.	Prática do moer o milho no pilão.....	138
IV.	A unidade produtiva caipira: casa, paiol, plantações e a vara de porcos	139
V.	Exemplo de bairro rural caipira	140
VI.	Exemplo de prática cerâmica caipira	213
VII.	Utensílios de trabalho do campo no interior da tulha do morador da casa 3	225
VIII.	Utensílios de trabalho do campo no interior da tulha do morador da casa 1	225
IX.	Tulha no quintal da moradora da casa 4.....	227
X.	Plantação na horta da moradora da casa 4	227
XI.	Oratório da moradora da casa 4	230
XII.	Oratório da moradora da casa 5	230
XIII.	Casa do morador da casa 2.....	231
XIV.	O antigo galinheiro do morador da casa 2	232
XV.	Antigo paiol do morador da casa 2	233
XVI.	Local de secar os grãos da casa do morador da casa 2	234
XVII.	Tulha localizada no quintal do morador da casa 3	235
XVIII.	Cozinha da casa da moradora da casa 4.....	236
XIX.	Horta da moradora da casa 5	237
XX.	Morador da casa 1 e as fotos de sua linha geracional	238
XXI.	Quintal da casa do morador da casa 1 e a antiga saída ao pastoreio de mulas.	239
XXII.	Entrada da tulha da casa do morador da casa 1.....	240
XXIII.	Quintal e antigo galinheiro da moradora da casa 6	242
XXIV.	Horta do morador da casa 7. Em destaque, sua esposa.....	245
XXV.	Capacho de ferro da horta do morador da casa 7.....	245
XXVI.	A mesa confeccionada pelo pai da moradora da casa 8. Na foto, se encontram ela (em pé) e sua mãe (sentada).....	248
XXVII.	Garagem da moradora da casa 9. Em destaque, as cadeiras utilizadas por ela e seu marido.....	249
XXVIII.	O capacho improvisado no quintal da moradora da casa 9.....	251
XXIX.	Cadeiras dispostas na frente da casa do morador da casa 7.....	253
XXX.	Quintal do morador da casa 11 onde se encontram as antigas casas do irmão e do parente de sua esposa	266
XXXI.	Quintal do morador da casa 11 onde é possível ver a estaca restante onde indicava-se o antigo galinheiro que possuía	269
XXXII.	Antigo serrote do amigo do morador da casa 10 pendurado em sua garagem ..	270
XXXIII.	Pequena cabaça confeccionada pelo morador da casa 10	271
XXXIV.	Forno a lenha do morador da casa 10	272
XXXV.	Antigo galinheiro do morador da casa 10.....	273

XXXVI.	A casa do irmão do morador da casa 10 localizada em seu próprio quintal.....	274
XXXVII.	Uma das cadeiras dispostas na morada do morador da casa 1.....	286
XXXVIII.	Cadeira encontrada na morada do morador da casa 10.....	288
XXXIX.	A enxada do morador da casa 3.....	291
XL.	Machados, rastelos e enxadas da casa do morador da casa 7 encontrados no forro da varanda traseira.....	293
XLI.	Celeiro, paiol, a arapuca e a cadeira no quintal do morador da casa 2.....	295
XLII.	Antiga pia e galinheiro do quintal do morador da casa 2.....	295
XLIII.	Moradora da casa 6 na contemplação de seu quintal e antigo galinheiro.....	297
XLIV.	Ferraduras e espora pendurados no rancho da moradora da casa 8 próximos a uma imagem de Santa Rita de Cássia.....	298
XLV.	Cerca de bambu da casa da moradora da casa 5.....	301

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I: A CASA E A ANTESALA DO SER.....	25
I. Na ponte entre o existir e o ser	25
II. O senso comum	31
III. Sombra e Luz.....	35
IV. A casa do devaneio.....	38
a) A casa da infância.....	40
b) O saber do habitar.....	43
c) O tempo, o espaço e a morada do “eu”	46
V. Sobre o nada	49
a) As possibilidades instauradas pela experiência do nada.....	51
b) A busca da metafísica pela clarificação do nada.....	55
VI. O instante edificador	57
a) Entre o caminho da duração e as travessias do instante.....	58
b) Ponto cego no trajeto: a tentativa de medir tempo e espaço.....	60
c) Os hábitos do fazer e do lembrar.....	64
d) A ética do poetizar.....	66
e) Imagino, logo existo.....	68
f) Transcendência e iluminação.....	69
VII. Essência e Verdade	73
a) Comportamento: a entrega do homem ao ser.....	75
b) O encobrir: a manutenção do ser na errância do existir.....	77
c) O des-encobrir: em busca do essencial.....	80
d) <i>Verum et falsum</i>	83
e) O dia e a noite de mundo e terra.....	85
f) O brilho nas sombras: a ação do homem na coisa.....	88
g) A revelação do aspecto.....	91
VIII. Linguagem e ser.....	94
a) O acontecimento-apropriado da linguagem.....	95
b) A fenda instaurada pela di-ferença e pela linguagem.....	99
c) A experiência da saga de um dizer.....	101
IX. De volta para casa	104
a) A id-entidade.....	110
b) No comum-pertencimento da obra de arte.....	113
CAPÍTULO II: A CASA CAIPIRA E OS FUNDAMENTOS DA CONDIÇÃO DO EXISTIR.....	117
I. Ode ao método	117

a)	Breve ontologia do território praticado: compreensão de forças hegemônicas, de linhas de análises paradigmáticas sobre o urbanismo e o sujeito corporificado.....	127
II.	Reflexões sobre o aspecto simbólico de um habitat.....	145
a)	Lareira: a sacralidade de vivos e mortos ao fogo do lar.....	151
b)	Imaginação e abstração na deidade do hábito.....	155
c)	O casamento entre forma e conteúdo.....	163
III.	O paulista tradicional.....	169
a)	O nascimento do paulista: sangue e terras.....	175
b)	O território imaginado: a Paulistânia.....	184
c)	Dos caminhos do território à mesa: o milho como elemento identitário do paulista e da Paulistânia.....	190
IV.	A morada paulista: breve <i>modus operandi</i>	202
a)	Breve fundamento do habitat indígena e paulista.....	205
b)	A cozinha: lugar de se comer, lugar de se conviver.....	211
c)	O fim de um habitat.....	216
	CAPÍTULO III: O PESO DO MUNDO (ATLAS).....	219
I.	Tradição – A herança patrimonial da casa.....	224
II.	O sal da terra.....	243
III.	O combate entre o local e o lugar.....	255
a)	A condensação do espaço.....	262
IV.	A desmaterialização do mundo simbólico e o problema da obsolescência contemporânea.....	276
a)	Cadeiras da contemplação.....	286
	CONCLUSÃO.....	303
	REFERÊNCIAS.....	307

INTRODUÇÃO

De início, a presente tese poderia parecer uma pesquisa sobre arquitetura do “paulista tradicional”, o assim denominado bandeirante e mais tarde reconhecido como caipira. Estudaria-se seu modo de vida, suas relações sociais e seus consequentes modos de vivências demarcados em seu espaço existencial, no caso, o bairro rural e, com mais precisão, a sua casa. Conquanto, o é. Assim, as bases materiais (aliás, os elementos necessários para a edificação de sua casa como a taipa, a madeira e suas consequentes ferramentas de trabalho que dariam suporte a conformação desses materiais) estariam aqui definidas, estabelecidas, catalogadas e explicadas, contribuindo às pesquisas concernentes aos estudos vernáculos sobre este ser humano.

Mas uma “definição”, esse caráter de finitude, poderia causar a impressão de esgotamento tanto dos estudos do caipira quanto de seu modo de vida. Ou, pior. O seu enquadramento em estudos ultra parcelares poderia levar o pesquisador a encarar um aspecto de sua vida como o mais importante, mais destacável ou suficientemente aceitável para um estudo científico. Se bem atentado, alguns termos utilizados como: “edificar”, “construir”, “conformar” já apontam um limite, um “fim” quanto ao que se poderia dizer sobre este homem e seu mundo.

Mas é neste “dizer sobre” que recai verdadeiramente esta pesquisa. “Dizer algo” sobre alguma coisa poderia somente ser interpretado como classificar este “algo” em seus pormenores detalhes e, a partir destes, simplesmente representá-los¹. É importante deixar claro que, neste trabalho, “dizer sobre” traduz-se por: dizer uma linguagem que irrompe o silêncio da quietude² e que libera, ao mesmo tempo, a experiência projetante que o ser solicita. Mas o que isso significa? Significa que a pesquisa tenta engendrar uma caminhada através do modo de vida deste homem do campo para tentar compreender a sua constituição espacial e temporal.

O grande problema de uma pesquisa desta ordem – onde este modo de vida caipira já se encontra rechaçado pelas grandes racionalidades civilizatórias como o Estado, a noção vaga de cidadão e de sociedade civil, dentre inúmeros termos

¹ Erroneamente traduzido como um “fazer menção à algo que não está presente”, mas que é possível, através de uma abstração, torná-lo passível de classificação pela razão.

² Traduzindo esta quietude como o ser con-quistado pelo ser-aí, e não dado por uma existência *a priori*.

usados para a qualificação abstrata do indivíduo em sociedade -, é encontrar sua origem em meio a tantos tempos existentes, por exemplo, como no espaço de uma cidade. As camadas existenciais, forjadas através do tempo, se tornam múltiplas. Às vezes deformam, ornamentam, dissimulam e até oferecem a certeza de ser o que se é enquanto, verdadeiramente, não o é.

Entretanto, tais camadas, na observação empírica, não atrapalharam a pesquisa. Curiosamente, até ajudaram na entrada (literalmente) da morada deste ser caipira, pois, estas camadas, muitas delas roupagens surradas (mesmo que feitas pelos mais exímios alfaiates), por vezes são “penduradas nos cabides” em alguns eventuais momentos, principalmente, quando as necessidades e exigências de sua vida batem à porta.

Isto, pois, a localidade escolhida, ou seja, a cidade de Iracemápolis (situada no interior paulista), se encontrando no âmbito da passagem de tropas de muares em busca de ouro nas mais longínquas províncias brasileiras (Mato Grosso e Goiás), depois invadida pelo cultivo da cana de açúcar com algum grau de racionalidade produtiva (engenhos centrais e usinas) e, neste meio tempo, se apresentando também a produção cafeeira conseguiu, paulatinamente, encobrir o mundo caipira. Desta forma, como engendrar esta pesquisa no meio de tantos caminhos e objetos deixados como vestígio dos tempos passados?

A proposta foi fazê-la na casa do caipira. Ali, em seus cômodos, nos utensílios da roça, nos terreiros, naquelas velhas tulhas de milho e nas reuniões comunitárias, apresentava o que de mais valioso poderia ser guardado por ela: a joia rara que é sua linguagem, mas não qualquer uma, e sim aquela que conservava seu *acontecer* como ser, que *apropriava* uma parte do mundo como seu lugar. Joia esta que, constantemente lapidada, fazia transparecer um modo singular de se pensar sobre os objetos ali encontrados.

Aos aventureiros desta experiência, a linguagem já traduzia a singularidade deste mundo como *locus existencial*. Por isso, desta maneira, não fôra suficiente somente uma busca constante nos trabalhos da arquitetura vernácula paulista para saber identificá-las corretamente, nem tão pouco um detalhamento de todos os componentes das casas observadas - o que, no mais, não permitiria experiência

alguma, e sim uma mera classificação de sujeitos e objetos. Fôra preciso um constante ouvir o apelo das *obras* destes homens, o que as mesmas *continham* (ou melhor, resguardavam em termos de sentido) e tentar achar ali o seu significado.

Tal fato assim se revelou, pois, estas narrativas (os enredos da linguagem, se assim for possível dizer), deixadas como vestígios no espaço, *já estavam traduzidas*. A fala poética, neste viés, muito além de meras palavras saídas da boca, eram como iluminação do embate que o filósofo Martin Heidegger denominava em seus escritos de “*luta entre mundo e terra*”, ou seja, entre o homem e a *physis* - esta matéria da qual são feitas as coisas que concede-lhe a potencialidade do abrigar o mundo, pois guarda-se numa profunda afinidade com o poder criador humano enquanto lançado à cotidianidade, remetendo-se ela à paisagem cognoscível. Além do mais, tal materialidade acena um comportamento ao homem que institui a cultura de uma espacialidade aberta, onde sua iluminação (resguardada na linguagem poética que consegue contemplar a multiplicidade dos atos humanos – a temporalidade) reúne assim tudo ao seu redor, onde cada coisa é um si-mesmo mas que, por trazer aquela contemplação, abre *regiões* as quais são reconhecidas por abrigar os *saberes do lugar*.

Desta forma, aquele embate (céu e terra) constitui um “*rasgo*” que designa propriamente o surgimento das *obras* no mundo humano, as quais permitem que um “falar acerca delas próprias” transpareça uma certa *maneira de ser* que se plasma simultaneamente na fatura. Melhor dizendo, faz este litígio transparecer um *modo de fazer* que, uma vez apreendido e empreendido, permite um *saber* transformador ao homem muito além do que quiseram tantos veios metafísicos (que o delimitaram como um mero ser “racionalmente antropocêntrico”). Esta luta, aliás, o transforma constantemente num homem *ético*, ou melhor, em *propriamente homem* com um modo de falar, de fazer e de ser.

É aqui que a casa (esta *obra humana*) se oferta como a antessala do ser (humano). Aliás, tal casa, por sua força e cortesia, sempre fornecia a tradução das coisas necessárias para ela ser esta oferta. Melhor dizendo, esta casa, constantemente, se servia como contraste que fazia brilhar os componentes importantes que nela se encontravam, pois “desacelerava a velocidade” destes que lhe instituíam parte. Vide todas as vezes (nas observações no trabalho de campo)

em que se perguntava sobre algum objeto em especial. Questionar sobre estas coisas era adentrar nas causas, nos porquês, nas pessoas que ali colocaram a mão, em quem eram estas pessoas e nos muitos usos que o tempo permitiu.

Neste ponto, para a confecção deste tipo de leitura do *habitat*, era preciso encará-las (casas) em seus aspectos, tentando lembrar a contagem do tempo pelos materiais construtivos, quem por ali havia passado, quem ainda permanecia, como era o lugar antes de sua confecção e o que a casa engendrou depois de pronta³. Aliás, isso era válido tanto para a morada como para os apetrechos de menor tamanho. Exemplos distintos se encontravam nas enxadas e foices que descansavam nas entradas das cozinhas ou nos poços artesianos após serem utilizados nos terreiros na parte de trás das casas que, de tão importantes, eram devidamente colocados em seu lugar de pertencimento. Muitas vezes, tais apetrechos se interligavam à algumas situações particulares, seja da época e do lugar onde eram utilizados ou da lembrança de alguma pessoa falecida a quem pertenceu. Entretanto, para o ainda vivo, ao olhá-lo e não tendo a coragem de descartá-lo, o preservava como lembrança de quem o havia presenteado.

É aqui também que, para a confecção de tais observações, se tornou importante a leitura do texto magistral de Martin Heidegger denominado “A coisa”, assistindo este como um guia para que esta experiência fosse bem sucedida e, através da escuta da linguagem, se pudesse “jogar o jogo de mundo e terra” trazendo para mais perto aquela “circulatura do anel”, a “*quadratura*”, de que tanto profere o filósofo da Floresta Negra. Permitindo-se um adendo, a leitura deste texto não serviu como uma mera referência seguida por este estudo, mas como desvelamento de um caminho que, talvez, por textos de outras áreas, resultaria numa esquematização que esvaziaria o sentido da linguagem aqui buscado. O caminho ofertado por este texto, na verdade, ajudou na desmistificação da relação sujeito e objeto que tanto pauta as lides analíticas, para acatar esta relação na simplicidade e na disponibilidade instaurada por ambos.

Assim, por intermédio deste texto, Heidegger auxilia o pensamento quando expõe o que uma coisa é o que é, mas não pela insistência científica, onde tudo se

³ Vale a ressalva que este “pronto” está relacionado ao aspecto construtivo da casa em si, mas nunca do *habitat*, já que se o mesmo é feito ao longo do tempo, ele na verdade é um constante devir.

torna mensurável, selecionável em suas propriedades e apreensível pelo sujeito conhecedor. Heidegger quebra este paradigma quando fala do simples objeto⁴ como fruto passível de categorias altamente deterministas que, com suas análises pré-concebidas, ditam e decidem o que ele pode ser (ou é) de fato. Esta visão, além do mais, se esgotaria sempre numa “última proposta”, vista pelo prisma do domínio, da versão final, numa pretensão daquilo que se encontrou como se fosse absoluto e único, pois “está aqui”, na frente do sujeito.

A refutação e, conseqüentemente, a abertura do caminho se dá quando este filósofo dispõe a discussão da distância e da lonjura instituída por uma coisa. Esta lonjura não seria a distância em metros, mas um ato de transcendência, de ultrapassar um simples objeto na proximidade. É levar ao fato da percepção de que o fundamento da relação “proximidade e lonjura” guarda proporções de ultrapassar o ser do ente. Contudo, isso poderia significar que este ente seria o homem e seu mundo enquanto abarcados pelas classificações ordinárias das constantes instrumentalizações da ação proferidas pelo humanismo clássico, que as utilizaria para ordená-los tendo somente por parâmetro as bases calculáveis da ciência. Assim, o ser se transformaria em algo algures, um “além do homem”, inalcançável e somente cognoscível numa infinidade inabarcável pela temporalidade humana. Entretanto, o que Martin Heidegger defende com a ultrapassagem do ser do ente não é propor outra metafísica, e sim chamar a atenção para a própria capacidade da virtude humana em criar sentidos abrangentes para o ser (num simples ente) que, outrora, fôra transformado em qualquer coisa generalizada com atributos divinos e só “perceptível” pela lógica científica (a somatória da parte com o todo).

Esta ultrapassagem, como diria Gaston Bachelard, poderia ser encarada como o devanear, ou melhor, o evocar (trazer à lembrança) pelo que designa uma coisa. Em síntese, é o ato de levar o homem àquele instante que a *projetou* e permitiu à coisa estar ali construída como tal e, também, por isso mesmo, concede a presentificação no mundo, permitindo uma *identidade* num *instante* da vida responsável por uma *referência* entre o “eu” e o mundo. Por sua finitude, por estar produzida, é que uma *coisa* concede um “permitir o desfrutar” de uma *intimidade instauradora*, uma intimidade que permite ao homem *habitar* no seu tempo próprio.

⁴ Ob: obstruir. Jeto: colocado de pé ou à frente.

Assim, uma coisa para Heidegger (e para este trabalho) é um “permitir pensar o ser”. De forma pragmática, este “ser” significa aqui a “manifestação da importância da presença humana no mundo” e, em termos desta presença, isto também é pensar o tempo (e o espaço), pois este “pensar” é manifestar um desejo de *permanência num instante*. Daqui se pode até obter uma outra palavra concedida pela *ek-sistência*⁵ humana: per-tencer. “Per”⁶, no sentido de permanecer; e “tencer”, no de uma tensão, no ritmo da vida, onde sulcam-se marcas no tempo e no espaço.

Noções estas dadas pelo con-tato⁷ com o mundo, pela presença insistente do homem. A coisa é assim o “trazer para perto” aquilo que está distante pelo passar do tempo por intermédio da linguagem⁸, esta, uma ferramenta da proximidade. Heidegger, para tanto, utiliza o exemplo de um cântaro para explicitar esta noção de proximidade e lonjura⁹, onde este vaso, para a ciência, teria como mera função um “conter algo outro por estar vazio”. A descrição deste objeto pelas hastes, paredes e fundo o delimita como algo em si, assim como pela matéria prima necessária, como a argila ou o barro. Este objeto produzido, na concepção racionalista, confronta o homem em seu aspecto findado por estar ali, “acabado”.

Entretanto, este ato de produzir deixa entrever algo mais. Além de estabelecer o cântaro naquilo que lhe é próprio, revela em seu aspecto o que o caracteriza como tal, morando ali o ser do utensílio que seria, nada mais, que o indicar numa materialidade o que o homem se incumba de cuidar. Como assim? Cuidar do quê? Daquilo que o cântaro quer realmente *re-velar* enquanto algo produzido: uma não-ocultação daquilo que *já está presente no acontecimento cotidiano* e que, para o homem não se esquecer, pro-cura¹⁰ lançar *para si mesmo* um aceno, um sinal numa duração de um instante¹¹.

⁵ Do latim *Eks*: exterior, para fora; e *Sístere*: ser, estar.

⁶ Raiz etimológica também de *periculum* (em latim, perigo), palavra partícipe da terminologia “experiência” (MATOS, 2007).

⁷ Con: conduzir; Tato: sensibilidade pela mão, pelo corpo.

⁸ Aqui se converge um ponto importante da ontologia heideggeriana. A linguagem vista como saga é percorrer um caminho simbólico. Este caminho é o enredo necessário para a formalização das palavras necessárias para que a ação humana tenha sentido. De nada adiantaria o falar sem esta capacidade de representar a ação no tempo e no espaço. Os dois aqui se coadunariam num viés completamente sem sentido, tal qual o desaparecimento por completo feito pelo estrago de uma bomba atômica.

⁹ *Gefasst*, em alemão. *Gefass*: vaso; *Fasst*: conter.

¹⁰ Pro: produzir; Cura: cuidado, entretanto, no sentido de cuidar daquilo que é importante.

¹¹ Esta seria a função do símbolo que auxilia o constante devir da ação apropriando-se dos acontecimentos realizados num instante. É ele quem auxilia a capacidade da reflexividade da ação e a capacidade do falar

Todavia, para a revelação de tal aceno, Heidegger submerge cada vez mais quando se atém sobre o vazio conformado pelo oleiro no ato da construção do cântaro. Se a aplicabilidade desse vaso é conter um líquido com suas paredes e fundo por estar vazio (sendo que a ciência considera este vazio como “negação”), se este vazio não existisse, se ele fosse de fato uma negação, como ele poderia conceder um preenchimento? O vazio, o nada desta pensada negação para Heidegger seria a *possibilidade* de o líquido encher este cântaro. Porém, *esta possibilidade já se encontrava na mesmidade de sua finitude*, naquilo que foi provindo¹², já que este vazio do vaso teve que ser permitido para acomodar o líquido em suas entranhas para, por exemplo, estancar uma sede.

Mas este líquido poderia ser coletado com a mão. Daí advém a pergunta: qual a necessidade de fazer um objeto que se destaca do corpo humano? É por este questionamento que se dá a compreensão da relação “homem e mundo”, pois a construção de algo “além do corpo” é a captação mais essencial da reunião entre homem e mundo, uma integração que instaura o reconhecimento do eu (*id*) com as coisas e seres deste mundo (*entidades*). Heidegger, quando discute que o oleiro não fabrica propriamente o cântaro, mas sim concebe o vazio, quer dizer que o homem, num gesto com sua mão, concede um permitir uma intimidade com outras coisas, uma conexão que só a *mão humana* poderia des-encobrir, isto é, um acolhimento¹³, um re-ter¹⁴ (que, porventura, já estava revelado no processo da construção do cântaro). Fazendo isso, pode o cântaro oferecer, ou melhor, ofertar o líquido.

Este líquido, aliás, poderia ser a água, vinda da fonte que “dorme no sono escuro da terra ou pelo céu” com a chuva, já se retirando daqui a relação entre céu (menção à morada das divindades)¹⁵ e terra (localização humana)¹⁶. Bem lembrada esta morada dos deuses, pois o ser do cântaro está no ato (também) de permitir

acerca de alguma coisa, já que todo ser é primeiro existência, e esta é sempre um para fora, uma condição sedenta de representação do que apreende e compreende.

¹² O vir-a-ser o produzido.

¹³ A: no sentido de negar o encobrimento, desvelar. Colhimento: cultivo.

¹⁴ Res: falar acerca de; Ter: aquilo que está em mãos, retido ou contido.

¹⁵ Não necessariamente há aqui, de fato, uma entidade ou alguma religião panteísta que explica esta relação divinatória. Mas, aos olhos dos gregos antigos, poder-se-ia dizer que havia uma certa visão ritualística em relação aos mitos e deuses que possivelmente provocava um comportamento no homem que o destinava a não só “produzir objetos”, mas a construir coisas, ou seja, provocava-se estas divindades aqui a intencionalidade humana.

¹⁶ Em latim, homem se traduz por *húmus*, que significa “terra”.

uma versão e, quando esta é destinada aos deuses com vinho depois de colhidas as uvas, a oferta aqui se torna uma libação, uma con-sagração¹⁷. Desta forma, pensar o ser do cântaro enquanto oferta é: pensar o tempo sagrado no ato de libar o líquido ofertante, melhor dizendo, *é se conectar a este tempo essencial numa duração através da finitude da materialidade do cântaro*.

Desta maneira, o cântaro encarado como coisa é aquilo que permite, que conduz na proximidade o “lançar do homem” ao desfrute de um tempo sagrado. Assim, a coisa reúne, enquanto cântaro, na sua oferta, o que Heidegger nomeia de quadratura: a *terra*, que concede os frutos e encobre os lençóis freáticos; o *céu* que, por clemência, irriga a terra com as chuvas; que permite aos *mortais* plantar, colher e transformar a uva em vinho; para assim ofertar às *divindades*. Isto tudo, estes acontecimentos permitidos pela coisa, são apropriados pelo homem no que os gregos chamam de *poiesis*, ou seja, num “saber fazer” e revelado pela *linguagem poética*, sendo ela que o conduz ao pertencimento de um acontecimento, fazendo-o suscetível à escuta ao apelo do ser.

É isso o que significa quadratura. É o mundo re-presentado¹⁸ do homem, onde suas coisas, quando “coisam”, quando permitem o desfrutar de sua intimidade, faz o homem pensar o seu “eu” no mundo, a sua maneira de ser neste mundo, o seu com-portamento¹⁹. Ou, à maneira de Heidegger, a coisa “coisando”, traz um mundo, ali mesmo, por ela reunido e apropriado. Assim, quando a coisa reúne a quadratura, quando o homem pensa o ser desta reunião, ele descobre, ultrapassa sua finitude, seu limite pré-concebido e supostamente conquistado pela proximidade banal²⁰.

Mas como? A resposta pode estar no cerne da própria palavra “limite”. Para os gregos, “limite” era algo que competia a um início e não a um fim. Desta forma, o que o homem faz quando transcende o limite de uma coisa é: *percorrer uma saga*. Que saga é esta? É a saga da linguagem poética que, ao evocar uma simples palavra, busca na lonjura o que está próximo. É um conduzir a fala a uma con-

¹⁷ Con: conduzir; Sagração: ao sagrado, ao lugar sagrado, ao templo, ao tempo sagrado.

¹⁸ Res: falar acerca de; Presentado: aquilo que já está presente.

¹⁹ Con: conduzir; Portamento: porta, entrada, passagem, transcendência.

²⁰ Isto é, a da ciência e da razão instrumentalizadas.

sonância²¹ e a uma con-quista²². O que isto quer dizer? Quer dizer *o ato do homem habitar no ser*, transformando-se não num mero ser vivente qualquer²³, mas num homem que consegue iluminar sua presença no mundo. Um ato que busca, incessantemente, a vitória sobre o nada, mas não o negando, e sim acatando este nada em sua angústia existencial, pois sabe este homem que é um ser fático, um ser-para-a-morte²⁴ e que, de tantas boas qualidades para tentar enfrentá-la, uma se dá no *ato de construir seu mundo*.

Aliás, deve ser este o ser-arquitetura-da-arquitetura, já que o ato de construir é também se encarregar daquilo que foi edificado ao ponto de se certificar que *permaneça de pé*, com o intuito de alguém ali habitar. Mas que relação tem as palavras “edificar” e “habitar” no ser-arquitetura-da-arquitetura? Teria ele uma relação “*coisa*”? Para responder a estas perguntas, é preciso lembrar que o “ficar de pé” no ser-arquitetura-da-arquitetura está para a palavra edificar²⁵, um solidificar alicerces sob o chão, um erguer-se da terra, designando-se este ato um apelo a uma duração, a uma *permanência*²⁶. Em sua raiz também guarda um outro sentido, o de cultura²⁷, que se submete a um “cultivar”, como o cultivar um campo num tempo específico de alguma estação, remetendo-se a um *instante*²⁸. Desta forma, pensar o ser-arquitetura-da-arquitetura é o ato de conformar o vazio, de possibilitar, de compartilhar com outros seres uma maneira de ser, de apresentar este ser nas muitas peculiaridades de uma coisa ou (porque não?) de uma casa, tornando visível, *deixando ver* (*tekhne*, para os gregos) as *diversas maneiras de ser homem*.

É isto que significa uma autenticidade de ser que, por via de regra, acaba sendo essencial²⁹. Já que se disse que toda casa tem sua peculiaridade, sua essencialidade, nada mais faz (como se isso fosse pouco) o ser-arquitetura-da-arquitetura do que mostrar ao homem as tantas camadas de existir que se pode ser, que se é ou que já se foi em alguma coisa, além de lhe revelar outras mais que

²¹ Con: conduzir; Sonância: som. Ver Heidegger (2008).

²² Con: conduzir; Quista: à quietude, aquilo que está em paz, quieto, o que se é almejado. Ver Heidegger (2008).

²³ Traços biológicos, genéticos, etc.

²⁴ Esta, o “nada” mais temível.

²⁵ Em latim, *aedificare*.

²⁶ Tal tempo é representado pela mitologia grega pelo deus *Aion*.

²⁷ Em latim: *collere*.

²⁸ Este tempo, pela mitologia grega, tem por sua representação o deus *Kairós*.

²⁹ Em alemão, “essência” se traduz pela palavra: *gewessenheit*. *Gessen*: vaso; *Wessen*: acontecer, revelar; *Heit*: que se conecta com a palavra, *arbeit*, significando trabalho (pelas mãos humanas).

possam interpelá-lo. Mas qual seria o sentido do ser-arquitetura-da-arquitetura? Pelo menos, entende-se aqui, *o de permitir, o de desfrutar da tentativa de fazer durar a intimidade de um instante da vida*³⁰.

Desta forma, o presente trabalho se divide em três capítulos. *O primeiro percorre um caminho na busca de desmistificar a essencialidade humana e se desvencilhar do método proposto usualmente pelo humanismo clássico.* Assim, “essência”, “verdade”, dentre outros paradigmas (ou paradoxos?) são colocados em discussão com vias a uma clarificação dos seus sentidos. Isto tudo visto sob o prisma do ato de habitar uma casa, das várias formas de vivência que ali podem ser realizadas, além da confecção de uma linguagem permitida por ela que estabelece a construção da intimidade humana já em seu seio, sendo ela (casa) não uma divisão entre exterior e interior, entre o homem e o mundo, *mas sim encarada como algo que concede o primeiro passo para a inserção do homem no mundo.* Será percorrido aqui, através dos aspectos constitutivos desta casa, como o homem projeta sua identidade em sua morada e como esta consegue estabelecer uma ponte entre sua existência e a essencialidade instaurada pela linguagem. Isto, tanto para a confecção de uma imagem de mundo para a constituição do ambiente que lhe é próprio, quanto para lhe conceder o reconhecimento de seu lugar.

Subsequentemente, utilizando-se das bases historiográficas sobre o paulista tradicional (que, lembrando, nos escritos clássicos da antropologia, da sociologia e da arquitetura vernácula brasileira se designa sobre a terminologia “caipira”), o segundo capítulo *procura a captação deste reconhecimento da paisagem e do lugar na descrição dos elementos construtivos da casa deste habitante tradicional.* A discussão se pauta em como os caminhos fendidos por este ser humano confeccionaram um tipo de imagem que converge drasticamente para a definição de seu lugar.

Neste capítulo, releva-se as diversas paragens que convergiam, principalmente, ao reconhecimento topográfico e toponímico dos locais escolhidos e as marcas temporais interligadas ao reconhecimento de pertencimento comunitário, responsáveis por instaurar a proximidade entre lugar, corpos e coisas,

³⁰ Tal é esta a agonia de *Kronos* que, na mitologia grega, se refere à uma divindade temporal que combate o tempo de curta duração como, por exemplo, as horas e minutos que insistentemente passam.

isto é, seu território vivido. Assim, este território vivido denominado Paulistânia, para maior clareza, se estabelece como “território imaginado³¹”, devido ao itinerantismo deste homem que, não por necessidade, mas por seu modo de vida, deslocava-se constantemente³² em busca de seu sustento e para manter solidificados seus laços sociais.

Contudo, mesmo com o fator da itinerância, acaba este território sendo materializado no que se é denominado bairro rural, sendo este lugar o traço característico dos sulcos demarcados pelo pertencimento, alimentando assim o enraizamento do caipira. Desta forma, sua itinerância é contraposta com algumas construções características do núcleo principal deste bairro, como: sua igreja, suas casas e venda, tornando-o um ser próprio, ou seja, estabelecendo-se aquela localidade como uma apropriação de seu ser no melhor sentido heideggeriano: o *Dasein*³³.

Entretanto, este território, desintegrado pelos mais diversos avanços das racionalidades civilizatórias (mais precisamente os setores hegemônicos do capital como os interligados à agroindústria do café e do açúcar), curiosamente ainda consegue manter certa coerência em alguns locais do espaço urbano do interior paulista. Desta maneira, surge aqui um desafio: se a Paulistânia é decerto um território imaginado, quais são seus mecanismos e intermediações (as ações do caipira) que mantém a coerência deste território em pleno espaço urbano e imprescindivelmente em sua casa? Aliás, qual é a *imago mundi* estabelecida por ele nesta habitação para que isso ocorra?

³¹ Seguindo o método fenomenológico, esta denominação de “território imaginado” converge-se à proposta de Edmund Husserl que institui uma redução dos dados captados pela olhar científico ao fenômeno conhecido pela experiência. Isto significa que todos os objetos, paisagens e lugares captados pela mente humana ganham um significado à partir da vivência, isto é, da interação entre homem e mundo, onde a consciência humana se define primordialmente numa consciência-para-si e não numa consciência-em-si (SARTRE, 1978). Mais precisamente, esta redução visa buscar um significado entre o ato do conhecimento (*noesis*) e o conteúdo relativo ao ato do conhecimento (*noema*), onde a intencionalidade do sujeito é que cria um mundo (surgimento do espaço), relativizando a crença deste num mero em-si ou preexistente em relação ao sujeito (CAPALBO, 2008; DARTIGUES, 2008). Desta forma, a relação entre sujeito e objeto aqui não é uma relação entre duas realidades distintas onde a mente humana interpelaria o objeto de forma a dissecá-lo, (como as deterministas que classificam separadamente homem e meio), mas sim uma correlação intencional da consciência (os objetos aqui seriam objetos significativos por esta intencionalidade, e não realidades divergentes com um sentido a ser buscado alhures).

³² Tais deslocamentos não se remetem ao sentido dado pelo nomadismo clássico. Isto porquê o caipira guardava a mobilidade enquanto hábito para a compreensão de sua presença no mundo, isto é, tinha ela um fato importante enquanto problematização de seus limites enquanto ser-no-mundo.

³³ *Da*: lugar, *Sein*: ser aí.

Para se tentar responder à estas perguntas, o capítulo três (conjuntamente com o trabalho de campo), adentra as casas de alguns residentes (11 ao total) da cidade de Iracemópolis com o objetivo de analisar o modo de vida caipira plasmado em suas habitações³⁴. *Neste âmbito, tem-se a pretensão de investigar como a sua maneira de ser deixa alguns traços em sua habitação e como esta o distingue como um ser humano perante as demais maneiras de ser homem.* Aqui o intuito é ver estas relações plasmadas em seu *locus* existencial, isto é, em sua morada, para assim entendê-la não como um objeto qualquer, mas como uma casa-ser, como um elemento projetante da subjetividade do caipira que, numa representação mais material, concretiza suas ações de forma à transcendê-las em busca de seu “eu”.

Neste sentido seria possível até constatar uma das ações mais éticas do caipira: a de contemplar todas as mudanças que sofreu ao longo de sua existência, a de constatar aquilo que lhe é diferente para aí se achar íntimo de si mesmo, onde a sua casa se ofertaria como um símbolo de sua história, possibilitando à ele construir a sua personalidade no mundo. Esta, entendendo-se como um ato do homem enquanto um pensar a si mesmo que, ao mesmo tempo, não se desgarrado do lugar que o concebeu e nem mesmo desconsidera o outro como fator para a sua efetivação no mundo. *Desta maneira, a discussão se pauta sempre pelo o que o caipira carrega de seu mundo para sua casa, isto é, quais são as ações e as técnicas utilizadas por ele para captar o seu “imago mundi” em sua nova morada.*

³⁴ O ensaio fotográfico realizado para a confecção deste capítulo fora feito com o intuito de se analisar o *habitat* deste residentes e não um ensaio voltado ao estudo destes últimos. Desta forma, como orientado (e, acima de tudo, atentando para compromissos éticos quanto à utilização deste material), preservou-se os nomes dos residentes, sua identidade facial e o endereço de suas respectivas casas.

Capítulo I: A casa e a antessala do ser

I. Na ponte entre o existir e o ser

Na ponte entre o existir e o ser, ao homem se lança a tarefa da tentativa de superação de sua própria condição. Porém, seria permitida tal divisão? Isto, pois no vigor da ponte, na medida em que concede a passagem, há a clareira daquilo que um dia se pensou margeado do homem. Ao se pensar a realidade em que este se insere, pergunta-se a partir desta clareira aberta sobre o que uma coisa é o que é.

De primeira vista, o mundo oferece um receptáculo sujeito a constantes mudanças, constituídos de vários fenômenos e muito comumente visto e apreendido, num âmbito imediato, como um mundo à mão. Aqui, tem-se o domínio dos sentidos, num movediço terreno no qual os objetos que ali se encontram e com os quais se co-habita não apresenta dúvida alguma de sua realidade, ou seja, com os quais mantém com o homem uma relação vital. Entretanto, começando a perguntar o que esse mundo é, começa-se um espetáculo totalmente novo e estranho com o qual a realidade certa em que se vivia se desfaz num aspecto diverso. Os fenômenos desaparecem como sombras, as qualidades se veem como ilusórias e, no lugar de uma realidade feita de objetos tão tangíveis, surge um universo totalmente científico, objetivo.

A este tipo de mundo, Platão já o havia denunciado com o mito da caverna, onde a essência se esconderia atrás das sombras projetadas em suas rochosas entranhas. De forma pragmática, o mundo sensível, aquele obtido com as experiências cotidianas, se contrapõe e muito ao mundo da experiência científica. Todavia, se a capa de realidade sensível cotidiana é uma capa superficial, a da realidade “comprovada” nem por isso constitui uma explicação plausível. As relações abstraídas dos vários fenômenos atuantes no mundo, mesmo assim, ainda se constituem como fator básico de realidade, porém, sendo aspectos tão particulares, teriam que advir de coisa mais ampla. Por fim, a pergunta permanece: o que é uma coisa enquanto ela é?

Quando se faz tal pergunta, o que se busca é a substância da realidade, procura-se a profundidade íntima das coisas, aquilo que é em si mesmo, o ser enquanto ser que se apresenta como inteligibilidade e como mistério, sob uma perspectiva diversa (e muito mais rica e dinâmica) do que aquela determinada pela ciência. Haveria mais uma camada de realidade aos fenômenos captados pelo homem? Talvez aquela que explica o ser pelo que existe em si mesmo, isto é, aquilo que explicaria profundamente o sensível e o abstrato. Este continente deve supor aquilo que é necessário. Se aquilo (ente) que se constata no mundo tem seu grau finito, há de se supor uma relação de infinitude, não necessariamente fruto da interpretação ou de algum subjetivismo, mas sim, aquilo que se apresenta no mesmo instante desta finitude. A realidade científica tem como tarefa a explicação constante desta finitude. Porém, a pergunta que se recai ao que é, nesta profunda busca pelo essencial, subentende-se uma procura do que é aquilo que em si mesmo se mostra.

Nesta procura, os primeiros filósofos não tardaram a perceber que as coisas dadas como reais necessariamente não são o que são. Há coisas que se decompõe em outras coisas, sendo elas um “não-si-mesmo”. São seres de outrem, seres acidentais e não si mesmos, ou seja, substanciais. Desta forma, já que não existem em si mesmos, uma das primeiras tarefas filosóficas foi a busca dos princípios, daquilo que é irreduzível à qualquer coisa, que não se decompõe em coisa alguma. Todavia, a investigação do elemento constitutivo da realidade, buscando distinguir o acidente da substância, o que existe do que consiste engendrou, em tempos tardios, uma consequência terrível: a separação da essência da existência, melhor dizendo, do homem e do (seu) mundo.

Barbuy (1984), na mesma tarefa de investigação, identifica três concepções de ser. A primeira é o ser unívoco, aquilo que designa uma só e a mesma coisa. Entretanto, ao identificar este tipo de ser, afirma que o que se designa a uma e a mesma coisa sempre nega a existência de outros seres, relegando-os a meras sombras de algo maior. Toda a realidade se reduziria a um único ser e, desta concepção, nasceria as mais diversas teorias calcadas no idealismo ou no materialismo. Outro tipo de ser é o equívoco, termo em que se têm duas ou mais significações diversas, designando que a cada palavra proferida, poder-se-ia projetar um objeto diferente. Poder-se-ia reconhecer a multiplicidade dos seres,

mas não o conhecimento daquilo que seja comum, idêntico. As consequências deste tipo de análise levariam ao mais alto grau cético sobre o conhecimento do que uma coisa realmente é o que é, negando assim toda a forma de verdade. O ser também pode ser análogo, não designando a mesma coisa sempre, mas colocando-as de forma distinta (não inteiramente diversa), onde o ser repousa em significações parcialmente diferentes, entretanto, indicando uma unidade ôntica, “a qual não faz de todos os seres um único ser, nem de cada um deles um objeto inteiramente distinto”. (BARBUY, 1984, p. 45).

Entretanto, ainda não foram respondidas duas questões levantadas: “o que uma coisa é o que é?” e “o que é a realidade?”. Buscando a resposta a estas duas, uma terceira se apresenta: “como o ser destas duas estruturas se apresenta?”. Heráclito, por sua grande contribuição, afirmara que o ser, pela constante mudança de um mundo incerto, é ao mesmo tempo em que não é (HEIDEGGER, 2002). Parmênides refutaria esta visão dizendo que haveria uma grande contradição pela qual, se uma coisa é, ela não poderia deixar de ser, pois, deixando de ser, uma mesma coisa poderia indicar o nada que, por assim ser, não é. Parmênides utilizaria a explicação do ser unívoco, fora do qual nada é. Desta forma, o ser em Parmênides é imutável, ilimitado, imóvel e eterno (HEIDEGGER, 2008).

E aqui nos encontramos com a primeira e também a mais acabada das concepções unívocas do ser. A consequência necessária desta concepção (consequência que marcou depois profundamente a ontologia das essências de Platão) é que todo o espetáculo do mundo sensível se apresenta como diametralmente oposto ao mundo racional da univocidade do ser: a variedade, a multiplicidade dos seres, a finitude, a transitoriedade, a mutabilidade, a limitação e o movimento, todo este universo do perpétuo fluir no qual nós vivemos, tudo isto para a ontologia unívoca, será uma pura ilusão dos sentidos. (BARBUY, 1984, p. 47).

Assim, o movimento, aquilo ao qual atesta a sensibilidade humana, será encarado como uma ilusão que a inteligência incansavelmente desfaz, petrificando o ser e sufocando o devir. De forma direta, esta ontologia consiste também em separar radicalmente o mundo inteligível do mundo sensível, enquanto a razão converte numa só “realidade” a realidade dos seres concretos. Em formas mais claras, já que a univocidade do ser é a única dotada de existência verdadeira,

separando a realidade sensível de qualquer inteligibilidade, a essência se separará gritantemente da existência, ou melhor, esta será a negação daquela. Neste viés, o domínio do conhecer sobre o ser se sobreporá, relegando a oportunidade do conhecer se subordinar ao ser. Toda a forma de conhecimento do ser passará por uma intuição empírica, porém, ainda subordinada à um forte idealismo no qual a realidade em que se vive é uma realidade feita de “espíritos”, um *a priori*, e não pelas coisas.

Na realidade platônica, por exemplo, não é a existência que está em jogo, mas sim a essência, onde o mundo sensível representado pela sombra nas paredes da caverna é nada mais que uma ilusão de ótica dos entes. O maior problema para esta concepção de pensamento é a necessidade de, na medida em que possa estabelecer uma analogia proporcional do ser (pelas sombras, por exemplo), explicar a realidade do múltiplo por um processo incessante de divisão e depois de unificação do objeto abordado³⁵. Assim, como poderia ser resolvida tal contradição?

Seria mais sensato afirmar que o unívoco “Um supremo” não seria o ser, e sim que este está acima do ser. Desta forma, seria este “Um” revestido de todos os caracteres absolutos enquanto o ser, sendo o desdobramento deste “Um”, poderia tranquilamente se desdobrar também em outros seres. Assim, todos os seres seriam traduções deste único ser lançado por este “Um unívoco”, sendo o mundo finito uma modificação (manifestação) de um único ser. Aqui, muito claramente, se delineia toda a concepção filosófica medieval e a concepção teológica de verdade e essência, onde a explicação plausível para esta relação do “Um supremo” desembocaria na onipotência e onipresença de Deus, o Criador e matéria do mundo e do universo.

Restaria, por esta situação, apenas considerar a realidade do mundo como um conjunto de representações ideais de um “Espírito Absoluto” o qual, por si só, produz transformações sempre novas da sua realidade, para não negar o princípio de identidade daquilo que constantemente gera transformações em *seu* mundo (sendo Ele próprio (Deus) o mundo, por isso esse princípio de contradição), a

³⁵ E também se o ser pode se dividir em tantas múltiplas partes, não é o que é em essência, pois não tem a unidade necessária pregada por sua univocidade.

concepção unívoca do ser aqui estampada tem como saída a negação da realidade do mundo tal como se apresenta. Isso significa que a realidade é puramente ideal já que Deus, sendo o mundo, mas não sendo o mundo Deus (pois, aquele constantemente se modifica), o Ser absoluto se quantifica incessantemente, exprimindo-se em várias partes para adquirir a visão de um Todo para gerar a ideia da presença de Deus, mesmo que incorra na contradição de considerar o absoluto ao mesmo tempo como algo relativo.

A realidade pode sair do nada desde que um Deus a crie. Mas se esse Deus mesmo é nada, não poderá sair dele realidade alguma. E efetivamente, o mundo não tem realidade alguma no sistema hegeliano, principalmente se tomarmos a realidade como sendo a existência atual. O panteísmo se apresenta neste caso como a pura filosofia da abstração, que não toma conhecimento da existência e para qual a realidade é um jogo de conceitos. – Para chegar a essa conclusão, começa-se por ver que as realidades são aquelas coisas cujas essências podemos determinar por meio de conceitos: e então, em vez de considerar como real a coisa que o conceito exprime, considera-se como realidade esse conceito mesmo e a transcendência do objeto conhecido se resolve na imanência do sujeito intelectual como formada por uma série de conceitos; e como do Absoluto não podemos formular um conceito, toma-se o Absoluto como irreal. Por isso, no idealismo, pode tratar-se de uma realidade das essências reduzida a conceitos, mas não se trata nunca das existências que são realidades entre as quais vivemos. E quando acaso se admite a Consciência do Ser Absoluto, o qual evolui necessariamente, então neste caso: ou tem que desaparecer a minha consciência ou tem que desaparecer a Consciência Absoluta; porque admitindo que o Eu transcendental, infinito, toma consciência de si mesmo na minha consciência, ou essa consciência é minha, ou é consciência do Absoluto; e isto significa: ou bem a consciência é minha e eu uma negação do ser; existo, mas não sou. Ou bem eu sou a consciência do Absoluto e quando eu tiver uma consciência absoluta de mim mesmo, eu serei o Absoluto: eu serei, mas não existirei. O ser que há em mim é a negação do meu existir. (BARBUY, 1984, p. 60-61)

Desta forma, compreende-se aqui que uma consciência digna do existir do homem reconhece, antes de mais nada, o apelo do senso comum como experiência integral da existência, como totalidade da experiência vital, captando a realidade não só como uma capacidade intelectual, mas também pela vontade e pelos sentidos. No ato mesmo de pensar, não é este algo de abstrato, mas sim feito pelo homem. Os sentidos, de tão enganosos como se poderia supor, não existem por si só, existem no homem. É o conjunto de todas estas faculdades intelectivas e

sensitivas que formam o ser substancial humano que lhe lança, mesmo que de forma gradativa e incompleta, ao mundo real. Este mundo, mesmo de existência concreta, que lhe revela que nem todos os seres são do mesmo modo, no mesmo viés é o que chama o homem num apelo quase silencioso de que um ser único é possível de ser pensado por ele.

De fato, a essência é o que faz uma coisa ser aquilo que ela é, mas é pela essência dada conjuntamente com sua existência que se pode distinguir os seres humanos dos animais e dos objetos (HUSSERL, 1996). Desta forma, se é pela determinada existência que os seres se distinguem essencialmente (mesmo ainda por sua funcionalidade no mundo a mão) é porque as propriedades dos seres, mesmo as essenciais, não constituem o ser, mas apenas o caracterizam, decorrendo assim da existência e não da essência (SARTRE, 1978). Decerto que as propriedades são seres em outrem, estão na essência, e os conceitos necessitam da referência da essência. Mas, se a realidade fosse um conceito, então a suprema sabedoria sobre o mundo decorreria de tantas e tantas fórmulas matemáticas para captá-lo, estando no mundo, mas não sendo o mundo, isto é, a existência estaria ainda mais uma vez separada da essência.

Assim, uma forma de existir, de pensar, deve entender a existência como um ato de perfeição da essência, retornando à experiência total da vida, tão abarrotada dos idealismos e materialismos que a conceberam como um organismo totalmente independente do ato de estar-aí (SARTRE, 1997). O conceber a experiência do existir em primeiro lugar, longe da imobilidade das várias categorias de pensamento que tentaram explicar e de se impor ao ser, faz com que se revele o ato da existência como o ato supremo da criação. Este conceber, no entanto, visto a partir de agora como um ato da negação do nada, numa captação de sentido como ser-aí e como atualização da essência finita, é o que cada homem carrega consigo, sem o qual a existência não teria significado (HEIDEGGER, 1991). A separação entre ser e existir é esquecer que o existir “é o ato do que é”. Por que se assim não o fosse, onde estaria a experiência indizível do viver e a angústia humana com que o homem se surpreende toda vez que encara o nada e a morte? Aliás, é porque o homem existe enquanto uma negação do nada, é que este nada pode ser visto como ato de vontade de instaurar uma oportunidade de recomeço ou de liberdade.

II. O Senso Comum.

Em muito se insiste sobre o retorno ou na busca da plenitude do senso comum enquanto guardião da potência essencial do ato de existir. Mas o que seria aqui encarado como senso comum?

Senso comum, muito longe de ser visto como algo relegado às sombras das instrumentalizadas explicações científicas ou algo não dotado de qualquer fonte de conhecimento, significa aqui a intuição profunda da realidade concreta que o homem está. Seria uma faculdade que não é comum no sentido de que todos a tenham igualmente sem qualquer qualidade, mas sim no sentido de ser distinta e comum à todas as faculdades que conectam o homem ao real, dominando-o e unificando-o numa síntese no que tange igualmente a sabedoria da vida, da essência e do mistério do existir.

O abuso desta expressão pela visão tecnicista dos fenômenos humanos traiu o sentimento do que se poderia denominar o verdadeiro comum, pois confunde a intuição da realidade com as opiniões vulgares, necessitando assim das “noções científicas” para iluminá-lo das visões mais banais do mundo e da vida. Diferentemente disso, o senso comum é a fonte das intuições originais, concretas e até profundas da realidade humana; por isso comum, isto é, comum enquanto instaurador de uma visão geral da vida que liga o homem desde seus valores concretos até o cerne de seu existir. Quando o senso comum é varrido da potencialidade essencial, o homem inicia um processo de perda de seu equilíbrio diante de si mesmo e diante de seu mundo. Desta forma, no mais profundo de seus critérios, o senso comum é o predicado da vida humana, o que dá a unidade à experiência vital, que liga o homem ao seu mundo, constituindo uma ponte entre o mundo dos objetos e a universalidade dos conceitos (CASSIRER, 1972).

Quando da crise do senso comum, o que se identifica é o isolamento entre as elaborações da inteligência e do mundo da realidade, alcançando de forma nefanda a personalidade humana, ou melhor, a desintegrando. Sendo este senso comum o auto sentimento que o indivíduo nutre com sua substancialidade e na sua identidade consigo mesmo, quando se instaura a crise, há a evaporação da coesão

interna e da experiência interior da vida, pois este senso (comum) resulta de uma fusão da sensibilidade com a inteligência.

Desta forma, é o senso comum que dá um sentido às experiências mais íntimas do homem e que também traduz a inefável intuição que o indivíduo tem de ser ele mesmo. A crise começa com a separação do intelecto com o sensitivo, conjuntamente com o domínio absoluto do senso relacional que é totalmente desligado de todos os valores particulares e concretos. O racionalismo, ponto inaugural para a crise do senso comum, fez a obliteração da realidade, relegando-a ao sentido das relações objetivas entre sujeito e objeto, sendo que, à tal relação, separando sujeito e objeto, homem e mundo, nega em todos os seus pontos a tão sonhada busca de um intelectualismo.

Isso inicia-se, de certo modo, a partir do método cartesiano, inaugurando-se a verdade do mundo a partir da ideia de que se tem sobre ele (BARBUY, 1984). O fato de haver no mundo humano tantos mistérios quanto a ciência possa responder, fez com que o homem duvidasse não do método racional-objetivo, mas sim de tudo aquilo que a ciência não conseguia classificar. A crise do senso comum também se instaura quando a metafísica que significava, antes deste cientificismo, aquilo ao qual uma coisa é o que é, ou seja, uma ciência da realidade compreendida e não como oposição da verdade (*alethea*), passa a ser vista como o universo da abstração (LANGER, 1971).

O método cartesiano e todas as ciências objetivas que partiram daí, principalmente a maior delas que seria a positivista, se esqueceram gradativamente de que a realidade não se explica por uma razão pura e muito menos por ideias claras e distintas (como pelas fórmulas algébricas), ficando sempre barrada na superfície do fenômeno (DURKHEIM, 2005). O naturalismo científico, em sua constante linearização da história humana e com seu progressismo, só existiu para atestar a grandeza do presente em relação ao passado, subjugando até mesmo o futuro na visão ordenada com seus avanços técnicos e obstruindo qualquer relação à margem de seu sistema que captava de forma artística, e porque não mítica, o tempo humano.

O trabalho da ciência foi sempre o de explicar a realidade por meio de entidades (em termos de número, extensão, propriedades) que são, por si só, sem sentido, pois eles mesmos inauguram problemas ainda maiores no que concernem às suas próprias aplicabilidades (DESCARTES, 19?). A inquietação humana não se inclina para estas coisas, e sim para os mistérios da existência. Estes, ainda não respondidos, dormem na inconstância que é a existência humana, não se constituindo propriamente como problemas. Se assim fossem, qualquer ordenação mais racional, mais psicológica, já os teria resolvido. Isso, sem sombra de dúvida, relaciona-se também com o mundo humano, rechaçado até o último centímetro por este tipo de abstração objetiva.

Num viés diferente, se bem lembrado, o mundo para os gregos seria encarado no sentido de *mundus*, *kosmos*³⁶, onde este mundo seria primeiramente um lugar onde o homem habita nos traços distintos das manifestações divinas, ou melhor, onde estas manifestações conseguem ser apreendidas e vividas (COULANGES, 1981; RYKWERT, 2009). Assim, “habitar” um lugar não é apenas estar nele, mas sim significa um lugar em que seja possível a proximidade e a distância, a duração e o sentido das coisas que o envolve (NORBERG-SCHULZ, 1981). Desta forma, habitar significa ter uma vizinhança, estar próximo do que se vive; é estar num lugar onde este não seja visto como um mero trecho do espaço, mas como indivisível, conformado numa noção de todo. Desta maneira, para essa noção se consolidar é preciso que se tenha em mente que o espaço seja heterogêneo, que há outros lugares em que se possa habitar (RAPOPORT, 1969). É por isso que o lugar habitado se confunde tão fortemente com a noção do familiar que os romanos, muitas vezes, tomavam o sentido de *locus* como sinônimo de “mãe” ou de “útero”.

Aliás, o sentido dessa relação de proteção não advém somente com os romanos, mas com os gregos, onde o local habitado era visto na estrutura do espaço praticado e representado pelos seres invisíveis que o povoavam³⁷. Desta forma, os gregos não separavam os lugares dos deuses que o habitavam, seja nas

³⁶ Este *mundus* e este *kosmos* significavam a realidade concreta da existência das divindades, aonde o vir-a-ser era interpretado como ato potencial da existência humana.

³⁷ Eram estes seres invisíveis, na Grécia antiga, os ancestrais familiares. Quando enterrados próximos à casa familiar, dava-se a este local o nome de “*pagus*”, que se traduz em latim como “campo” ou “natureza”. O local também se vincula aos cultivadores de religiões politeístas denominados “*paganus*” que, também em latim, significa “camponês”.

montanhas, nos rios ou nas florestas. Estes eram vistos não como acidentes geográficos, mas como habitações divinas, pois tinham difícil acesso para o homem. Esta é a prova maior da captação da vivência humana pelo senso comum.

Quando o elo cósmico que reunia homem e divindade³⁸, terra e céu é quebrado, o espaço se torna um horizonte infundável e homogêneo, suscetível a ser apreendido geometricamente. A partir do mundo fabricado pela noção geométrica, a unidade que supunha a diferença entre superior e inferior, horizontalidade e verticalidade, sagrado e profano, enfim, a heterogeneidade naquilo que se apresenta homogêneo, se amalgama numa falsa unidade.

A planificação do mundo destruiu o sentido do lugar habitado. Mas, faltava a destruição de mais uma coisa: o tempo. Se o espaço se torna igual, o tempo se esvazia de sentido na mesma proporção. As noções mais profundas da vida mítica vieram a sucumbir à luz da razão. Fora deste tipo de existencialismo das divindades e fora da preocupação da finitude e da morte (que se constituíam conjuntamente à luz das revelações divinas), o homem se perdeu enquanto ser “epocal”, isto é, passou a ver o passado e o futuro como subordinados ao presente amorfo e à ação instrumental (HEIDEGGER, 2007). Quando não conseguia sê-lo, perdia a noção de tempo assim como a de lugar, não os vendo mais como algo autêntico, pois nem o próprio homem já o era mais.

A perda da significação do ritmo se traduz ao olhar de qualquer observador por uma série de fenômenos, cuja evidência é inegável; as grandes cidades [modernas], onde desfilamos como expressões transitórias das massas anônimas – hóspedes passageiros de moradias coletivas – onde a confusão, o caos, a rotina, a resignação, a domesticação nos reduzem a apêndices de máquinas, a peças de engrenagem, matam em nós todo sentimento do ritmo interior e exterior. As técnicas são inimigas do ritmo, destruidoras da sabedoria da vida. As técnicas estão unicamente voltadas para o que Heidegger denomina com justeza “a existência banal”, subsumida no utilitário e no econômico; ainda, não é exato que as técnicas solucionem sempre os problemas do útil e do econômico; ao contrário, as técnicas em grande parte criam os problemas que se propõe depois a resolver; manifestação direta da planificação científica, as técnicas conseguem resolver problemas difíceis pela razão muito simples de que foram elas mesmas que puseram esses problemas; quando um problema não é posto pela técnica, mas pela vida, a técnica não o resolve; e não vamos aqui entender por vida a existência artificial do homem contemporâneo,

³⁸ Podendo ser encarado aqui não só pelo viés espiritual, mas também pelo ato singular do simbólico.

totalmente dominado pela técnica; as necessidades artificiais de um tal tipo humano requerem a intervenção dos inventos técnicos, porque são necessidades nascidas da técnica e esse mesmo tipo humano está conformado à imagem e semelhança da técnica. (BARBUY, 1984, p. 162)

Onde o ritmo cadenciado da vida não mais impera, pouco pode haver a ideia de duração de alguma coisa. As estações, o dia e a noite se tornam cada vez mais indiferentes, até mesmo pela arte. Esta, em todos os tempos culturais, nasceu da visão do sentido da vida, da unidade do real a partir dela própria, da existência da terra, da salvação e da penúria. Abolido o lugar, o tempo e o espaço, as noções de bem, mal, de destino, se esfumaram ao ponto de não mais subsistirem.

Desta maneira, a profanação do sagrado quebrou a unidade que ligava o homem aos mundos superiores e inferiores, bloqueando a manifestação artística que era seu elo de ligação principal. Como exemplo, tinha-se a noção temporal sagrada captada pela arquitetura, que se conectava à figura do templo com a dança, com o rito e com a imaginação e a escultura (LANGER, 1971). Porém, a igualdade dos momentos dada pela projeção científica não podia entender o paradoxo da criação, nem a existência de uma liberdade artística, pois só conseguia captar os momentos idênticos da criação mecanizada, relegando esta liberdade à uma ruptura das partes com o todo. Desta maneira, o homem se esqueceu que a arte estava indissolivelmente conectada à heterogeneidade dos momentos em que ele vivia, que lhe concedia, a cada ato seu, o caráter transcendental. Melhor dizendo, o homem não conseguiu se atentar que, a partir de então, à medida que perdia sua noção de vivência e de habitar, perdia também a capacidade de apropriá-la da forma mais intensa, que era a arte, seu momento mais privilegiado.

III. Sombra e luz

Enquanto o homem contemporâneo perdeu seu caminho até a clareira onde encontrava a si mesmo e o mundo que lhe concedia existência, cada vez mais esta situação se tornou uma das tarefas mais urgentes ao campo não só filosófico, mas a todos os campos que atinjam o ser-homem (HEIDEGGER, 1967). Desta maneira,

os pensadores pré-socráticos poderiam dar uma pista de como se repensar esta situação tão alarmante nos dias atuais. Melhor dizendo, deve ser a hora de tentar responder a questão colocada pautas atrás: “como o ser das estruturas de coisa e realidade se apresenta ao homem?”.

Para os pré-socráticos, a natureza é objeto de questões cósmicas e profundas. Bem diferente do que se é interpretado nos dias de hoje, a questão sobre aquilo que se apresenta não procurava saber do que elas consistem, mas voltava-se antes para a natureza (mundo), na procura do mistério das origens. Utilizando-se da linguagem poética, esses pensadores viram nas diversas manifestações da natureza não só a clareira do desencoberto, mas o ato mesmo do encoberto que aguarda silenciosamente o atendimento de seu chamado. O ser e a natureza nesta relação estão intimamente conectados, porque se falta natureza ao ser, ao ser falta o lugar para se manifestar.

A *Physis* grega é uma Natureza sagrada porque é o lugar da manifestação do Ser; o nada relativo, a *Physis* indefinível que se levanta da visão pré-socrática da realidade, constituiu como um fundo, do qual se erguem as existências, como os perfis que se desenham na sombra, ao clarão de uma luz fecundante. Os seres são como a irradiação do Ser e é o Ser que mantém os seres que não poderiam manifestar-se fora do seu influxo. Tal, desde Thales até Aristóteles, olhando o princípio sombrio de onde os seres saem ou a luz que faz emergirem os seres, a filosofia grega apresenta uma surpreendente coerência interior. (BARBUY, 1984, p. 88)

Se os gregos assim falavam de um *Kosmos*, como de um princípio de ordem, é porque supunham a preexistência de um *Chaos*, como uma confusão representado pela figura da noite. Ao se perguntar sobre a realidade das coisas, a *Physis* era essa realidade a partir do qual o real se determinava. Todavia, concebia-se que este real nascia de um jogo de sombra e luz a partir da natureza e procurava-se o princípio, a ruptura originária entre a noite e o dia que dava vazão à existência daquilo que se concebia como real.

Assim, a Natureza para os pensadores pré-socráticos sempre era vista como fruto de uma tensão, de equilíbrio instável, de luta, como aparição e desaparecimento (nascimento). Para isso buscavam na própria natureza esse princípio originário, seja na água, no fogo ou no ar. Esses elementos eram, de forma

mais súbita, o princípio condutor da potência divina. A *Physis* era o princípio da irrupção, de nascimento, onde se pode encontrar interligada a palavra *mater*, de matéria (madeira) ou designando também a palavra “mãe”, ou seja, respectivamente, o que não tem forma ou aquilo que é potência pura (NORBERG-SCHULZ, 1981). Outra palavra que pode designar matéria para os gregos é *Hyle*, que significa floresta ou bosque, - lembrando que, tais lugares, eram considerados moradas sagradas.

Por este viés, a “matéria” grega era uma realidade viva onde todo tipo de matéria era considerado princípio materno, onde guardavam toda potência germinativa e irruptiva, a qual o próprio Aristóteles a dava como algo preexistente e ato potencial da fecundação do *logos*. Disso decorre a instauração do *Kosmos* a partir do *Chaos*, onde as coisas principiam a se realizar e a se desenvolver na terra balizando-se pelos quatro elementos³⁹. A *Physis* grega seria o cenário onde se desenrola a tragédia divina, onde se sai da obscuridade sem forma, onde o ponto de sombra e luz torna identificáveis os fenômenos e, assim sendo, os tornam dignos de contemplação⁴⁰. Desta forma, a natureza antiga não tinha relação alguma com que hoje em dia se denomina “mundo”, por meio do qual este é encarado somente por suas atribuições objetuais ou por fórmulas estatísticas (aspecto dimensional), onde as muitas leis da física somente o explicam com o movimento de translação e de rotação.

Sendo assim, a *Physis* respondia aos princípios da matéria e da forma sob os nomes de *Chaos* e *Kosmos* e, estando o homem presente justamente no ponto de intersecção do divino e do profano, apresentava-se ele próprio como a sede de uma luta entre os contrários, onde ao mesmo tempo se vê tentado pela escuridão temporária, mas fascinado pela “luz não-perene” (BARBUY, 1984; NORBERG-SCHULZ, 1981). Sente-se a “vítima” mais privilegiada deste conflito cuja compreensão, na maior parte do tempo, escapa-lhe, interpretando a si mesmo como sensível às paixões e aos ódios proferidos pelas divindades. A natureza, por este viés, era encarada como a corporalidade e a expressão do divino, onde o lugar e o tempo eram, ao mesmo tempo em que naturais, também expressões e marcas

³⁹ Terra, água, fogo e ar.

⁴⁰ *Theorein* em grego. Assim, a *physis* fugia das formas analíticas como hoje em dia. Sendo objeto de contemplação, na medida de sua apreensão, era digna de sabedoria (*sophia*).

da divindade manifestada. Cada lugar tinha seu tempo e cada tempo tinha sua expressão produzida a partir da matéria confeccionada.

Havia assim, na verdade, o *Mundus* com a sua vizinhança (esta encarada como os lugares) e a temporalidade, a qual não era feito de momentos iguais e sim, confeccionada a partir de cada vizinhança. No caso, a representação humana para isso era feita por coisas determinadas a partir de cada manifestação para retratar o que realmente existia e fazia sentido, tal qual a marcação dessa existência num símbolo ou, de forma mais clara, a contemplação da sabedoria deste tempo numa estética⁴¹ (HEIDEGGER, 1970). O tempo era assim ritmo, isto é, não marcado pela monotonia mecânica dos ponteiros do relógio, o qual nada contabiliza e é totalmente indiferente à vida e à morte.

Como exemplo, nos tempos atuais, onde há a homogeneização dos momentos, até o ato de morrer se determinou por um lugar comum, por qualquer lugar. A partir disso, a própria natureza se tornou uma coisa-em-si, amorfa, onde também o tempo e o espaço são agora produtos exclusivamente do indivíduo e onde a realidade deste se tornou um amálgama de relações abstratas, reunindo o nada ao lugar algum.

Insistir na existência humana como um simples “estar-aí-no-mundo”, sem tornar necessária a relação homem-natureza, é encarar esta relação com requintes de crueldade, pois é admitir o quanto o ser humano está perdido no espaço retilíneo da cientificidade banal⁴².

IV. A casa do devaneio

Ao modo de falar, para uma revelação do dizer, a poesia deve ser a linguagem, o caminho mais apropriado para o dizer. Apropriar-se aqui, longe de se adequar às categorias modernas de obtenção e de propriedade é, antes de tudo, corresponder-se, deixar tocar no íntimo aquilo que em sua própria grandeza e beleza se apresenta. É torná-lo livre, deixar ser vigorando em sua existência.

⁴¹ Ou melhor, num aspecto do fenômeno que convida o contemplante a adentrar mais profundamente em seu sentido.

⁴² Como é o caso do positivismo que entende por natureza aquilo que é passível da quantificação objetual, onde até o homem é relacionado nesta fórmula. Para que haja a apreensão deste com aquela seria preciso um grau de complexidade intelectual crescente, ou seja, num caráter infundavelmente progressista.

Acredita-se que não só a linguagem, mas suas diversas moradas, devam ser o modo mais legítimo para se compreender uma relação assaz humana: o modo de dizer e sua revelação poética de ser. Como se poderia compreender tal relação? Na própria linguagem poética, pois tudo indica que este modo convida aquele que pergunta a ater-se ao que se mostra naquilo que se apresenta (como numa obra de arte, por exemplo), tendo como referência não uma visão já prévia da obra, mas o próprio mundo apresentado por ela, numa forma de ir ao encontro do mundo exibido pela própria obra, de se interpretar aquilo o que é que se é naquilo que se mostra (BACHELARD, 1978; DICHTCHEKENIAN, 2015; HEIDEGGER, 1977).

Assim, o modo poético do dizer e sua revelação de ser é seguir estritamente os indícios do que se mostra. Não é um ato de transformação. Os indícios são propícios, visto que a própria imagem poética revela a origem do ser falante. O que seria isso? Seria que, na própria obra de arte, é possível encontrar as referências de seu sentido. Este sentido, do que se mostra na obra e se aprofunda no homem, é o modo deste acolher o que vem ao seu encontro. É, por assim dizer, revelar sua condição de ser e estar presente no mundo e de se encontrar fascinado por este mundo.

Disto, as ressonâncias desta relação vão atingindo o homem nos diferentes planos de sua vida e sua repercussão, uma vez que o toca e o transforma, repercutem num aprofundamento de sua própria existência. Se, na ressonância, o homem percebe o mundo, é na repercussão que ele o apropria. Esta múltipla relação das ressonâncias sai da unidade do ser da repercussão. De forma mais simples, ouvir o ser em suas diversas ressonâncias e, a partir disso, repercuti-los no modo de vida é: deixar-se apreender por completo a partir de seu apelo (DICHTCHEKENIAN, 2015).

Bachelard (1978) afirma que este tipo de revelação se dá a partir do ato de devanear em presença do mundo, ou seja, a prática do dizer poético é viver uma relação com o mundo (que é uma relação de devaneio) de modo que seja possível dizer o que o mundo “é” sinteticamente. Esta relação devaneadora se dá na intimidade, na pluralidade de sentidos que se encontram na intimidade. E esta intimidade, como é acolhida? É acolhida no mundo? Mas que mundo?

O homem não está simplesmente em qualquer mundo, e sim está no seu próprio. Este mundo próprio do homem, de tantas ressonâncias que lhe podem alcançar, repercute num lugar específico: a casa. A casa, por assim dizer, é a efetivação simbólica e concreta da presença própria de cada homem no mundo. É onde o devaneio consegue se deixar levar pelas sombras e pelas imagens claras. Melhor dizendo, a intimidade humana nasce progressiva e simultaneamente à presença efetiva no mundo. Não se consegue conhecer o “eu” antes de se habitar um lugar, antes de se tomar contato com o si-mesmo. A intimidade humana se constitui na medida em que o homem se encontra no mundo, quando habita um lugar. É desta forma que o acolhimento humano na intimidade da casa (e na sua própria maneira de descrever seu mundo a partir da casa) pode acolher alguma coisa, pois é a partir de uma autorização implícita no próprio ser do homem que esta possibilidade constrói a ele próprio e seu mundo (DICHTCHEKENIAN, 2015).

Este modo próprio de ser se traduz por ser o homem aquilo que ele é. Melhor dizendo, seu princípio identitário lhe é ofertado pelo lugar, onde seu modo de ser se encontra receptível e acolhedor. Ser receptível e acolhedor é a possibilidade da construção do eu-mesmo como uma presença particular e única no mundo, elaborado a partir do que Bachelard (1978) denomina de solidão, pois só aqui pode o homem contemplar o si-mesmo⁴³. É na solidão que se percebe não só a ausência, mas sim, também, a presença dos outros. É na solidão que se dá o nascimento do “eu-mesmo” e de um mundo.

a) A casa da infância

Para Bachelard (1978) os valores da intimidade da casa são evidentemente um ser privilegiado, onde se encontra ao mesmo tempo a complexidade na unidade ou onde se dá a integração dos valores particulares num valor fundamental e transcendental. A casa nesta relação não se deixaria levar por uma relação objetual, pois não se trata de descrevê-la em sua aparência, mas tentar dizer como este espaço vital humano se relaciona com todos os aspectos da vida deste homem, isto é, como este homem permanece num “canto do mundo” e, a partir disso, consegue dizer o que uma coisa é o que é para ele.

⁴³ O que se denomina por “introspecção”.

Cada casa é um canto do mundo, é o primeiro universo humano, o primeiro mundo. Segundo Bachelard (1978) é a casa que fornece as primeiras imagens ao homem no sentido de espaço protegido e habitado. Ela passa a sensação de proteção ao homem, de algo que não é o “eu”, mas que protege este “eu”. É a partir desta relação que o ser abrigado sensibiliza os limites de seu abrigo e consegue viver em sua realidade e imaginação, através do pensamento e dos sonhos, a casa. Desta forma, aparece pouco a pouco a imagem da solidão, mas não numa relação de angústia ou tristeza, mas numa relação de esquecimento do mundo. Todos estes adjetivos não devem ser levados para o lado negativo. Ser esquecido pelo mundo aqui é: deixar ser encoberto por ele e tentar, a partir deste ponto, decifrar o que ele é (DICHTCHEKENIAN, 2015). Assim, todos os abrigos e refúgios, todos os aposentos de uma casa guardam valores oníricos (BACHELARD, 1978). Neste viés, não é só na realidade presente que se vivifica a casa. Ela é também o fio condutor de uma história onde se guardam os tesouros mais preciosos da memória. O seu benefício mais belo é deixar o ser íntimo do homem explicitar seu verdadeiro modo de ser. O que isso quer dizer?

Nessas condições, se nos perguntassem qual o benefício mais precioso da casa, diríamos: a casa abriga o devaneio, a casa protege o sonhador, a casa nos permite sonhar em paz. Somente os pensamentos e as experiências sancionam os valores humanos. Ao devaneio pertencem os valores que marcam o homem em sua profundidade. O devaneio tem mesmo um privilégio de autovalorização. Ele desfruta diretamente de seu ser. Então, os lugares onde se viveu o devaneio se reconstituem por si mesmos num novo devaneio. É justamente porque as lembranças das antigas moradias são revividas como devaneios que as moradias do passado são em nós imperecíveis. Nosso objetivo está claro agora: é necessário mostrar que a casa é um dos maiores poderes de integração para os pensamentos, as lembranças e os sonhos do homem. Nessa integração, o princípio que faz a ligação é o devaneio. O passado, o presente e o futuro dão à casa dinamismos diferentes, dinamismos que frequentemente intervêm, às vezes se opondo, às vezes estimulando-se um ao outro. A casa, na vida do homem, afasta contingências, multiplica seus conselhos de continuidade [tradição]. Sem ela, o homem seria um ser disperso. Ela mantém o homem através das tempestades do céu e das tempestades da vida. Ela é corpo e alma. É o primeiro mundo do ser humano. Antes de ser “atirado ao mundo”, como professam os metafísicos apressados, o homem é colocado no berço da casa. E sempre, em nossos devaneios, a casa é um grande berço. Uma metafísica concreta não pode deixar de lado este fato, esse simples fato, na medida em que este fato é um valor, um grande valor ao qual voltamos em nossos devaneios. O ser é imediatamente um

valor. A vida começa bem; começa fechada, protegida, agasalhada no seio da casa. (BACHELARD, 1978, p. 23)

Assim, o conceito metafísico de existência humana, de considerar o homem lançado ao mundo, é uma concepção secundária para Bachelard. Este tipo de análise passa acima da noção de bem-estar do ser humano associado ao seu ser. Este calor afetivo do bem-estar é acolhido bem antes numa espécie de paraíso terrestre da matéria, fundido num tipo de “doçura de uma matéria adequada”. É neste paraíso material que o ser do homem mergulha, acumulando para si tudo que lhe é essencial para ser. Desta maneira, quando se pensa ou se sonha com a casa natal, num profundo devaneio, participa-se mais uma vez desse calor afetivo que o paraíso material do habitat fornece ao homem (DICHTCHEKIAN, 2015). É isso que se busca ao se devanear sobre a casa.

Bem entendido, é graças à casa que um grande número de nossas lembranças estão guardadas e se a casa se complica um pouco, se tem porão ou sótão, cantos e corredores, nossas lembranças tem refúgio cada vez mais bem caracterizados. Voltamos a eles durante toda a vida em nossos devaneios. (...) No teatro do passado, que é a nossa memória, o cenário mantém os personagens em seu papel dominante. Às vezes acreditamos conhecer-nos no tempo, ao passo que se conhece apenas uma série de fixações nos espaços da estabilidade do ser, de um ser que não quer passar no tempo, que no próprio passado, quando vai em busca do tempo perdido, quer “suspender” o voo do tempo. Em seus mil alvéolos, o espaço retém o tempo comprimido. O espaço serve para isso. (BACHELARD, 1978, p. 24)

Para se analisar o ser íntimo do homem numa casa, é preciso que o próprio “dessocialize” as lembranças (traduzindo: as acate naquela solidão) e atinja o plano do devaneio que trazia nos espaços dessa solidão. Mesmo que se questione sobre aquilo que relembra, no caso, um canto quente ou frio, grande ou pequeno da casa, o mais importante para ele é que esta relação se dê hermeneuticamente, isto é, não necessariamente precise determinar seu arco temporal, mas que localize os espaços de sua intimidade e de seu destino (BACHELARD, 2010).

Melhor dizendo, mesmo quando estes espaços lembrados sejam “para sempre riscados do presente”, o importante é que permaneça o fato de se ter vivido neste lugar, numa forma que o tempo e o espaço se condensem ternamente

(DICHTCHEKENIAN, 2015). O que permanece realmente para ele como algo importante é o quanto pensar num canto da casa possa ser, quando acatada pelo devaneio e pela memória, reconfortante.

b) O saber do habitar

A boa sensação gerada ao devaneio que lança o homem ao espaço protetor da casa, esta também sendo a casa do próprio devaneio, é uma sensação de um lugar em que se habita, que se pertence e que acolhe o homem em sua centralidade quando necessário. Este conforto, ainda que se concentre no regaço da tranquilidade, faz o homem se mover. Neste “mover-se”, a casa (do devaneio) já indica uma estrutura de caminho, até um esforço físico para se chegar até lá.

Os declives e aclives constatados pelos músculos são acionados numa dinâmica que revela não só a quantidade de esforço despendida, mas a relação de verticalidade e de horizontalidade. Isso, logicamente, também acatada na solidão humana, em sua intimidade, ou seja, o homem ao pensar o caminho não só o pensa na quantidade de metros percorridos, mas sim, quando pensa nele, pensa o seu penoso (ou não) transitar. Desta maneira, “pensar” significa que, mesmo não saindo do lugar, mesmo estando imóvel, pode o homem estar em outro lugar em que o corpo, por estar em repouso, impossibilita⁴⁴.

Sendo a casa uma concentração do próprio homem e sendo o homem algo que chega ao mundo num certo lugar constituído que o acolhe em seu modo de ser, este homem não pode deixar de ser o que é por força do “amor acolhedor do lugar” (BACHELARD, 1978). A casa reúne na sua imagem um sentido de ser no mundo para o homem. Para se viver neste mundo, o ser humano precisa de algo que reúna a escolha feita em tantas possibilidades do viver (DICHTCHEKENIAN, 2015). É esta a importância do devaneio. É ele o caminho para que o homem enriqueça o sentido de sua vida sem necessariamente sair do lugar. Este devanear tira o homem daquilo que aparece imediatamente, mas não desintegra aquilo que vigora para ele. O devanear realiza uma tarefa mais rica, isto é, multiplica os

⁴⁴ Em que a ação não seja propriamente realizada, mas que a mesma já tenha sido requisitada na construção do devir.

sentidos daquilo que aparece, ampliando e diversificando o desencobrir do encoberto.

Se o espaço chama para a ação, subitamente a imaginação trabalha. E trabalha no sentido da amplitude, do esforço físico. Mas, ao mesmo tempo, procura esperançosamente, no espaço constituidor da intimidade, a atração, a reunião da aventura do espaço. Pode-se dizer que a imensidão é uma categoria filosófica do devaneio humano, que consegue sair de algo fechado e ampliar as possibilidades desse fechado para onde não haja limites. Aliás, este limite, só inaugura uma imensidão, e não um fim (TORRANO, 2003).

Desta forma, a casa é o mundo humano que faz parte de tantos outros, pois não está fora do mundo em comum. Assim, a particularidade também não é algo fora do mundo, pois sempre o homem esteve nele. Os valores do abrigo são muito simples, profundamente enraizados e até evocados numa forma minuciosamente descritiva⁴⁵. Logicamente, a casa guarda os segredos de uma vida e deve ter também a necessidade da penumbra. Mas, mesmo na penumbra, a casa indica, orienta as noções de centralidade, verticalidade e horizontalidade do homem em sua construção. A casa concede linguagem à fala. Os valores da intimidade humana fazem com que ao se lembrar dos cômodos da casa, se lembre também das situações vividas nestes cômodos, onde a associação de quarto, sala, indique as dinâmicas da vida humana que ocorreram ali. Mas, só o fato de lembrar-se deles faz isso acontecer? Lembrar ou pensar autenticamente neles faz o homem recordar, direcionar o sentido evocado do que se recorda mais profundamente, sem que com isso se altere o seu sentido original (DICHTCHEKENIAN, 2015). Saber fazer isso é o ato de escutar mais atentamente o sentido daquilo que se mostra.

As casas sucessivas em que habitamos mais tarde tornaram banais os nossos gestos. Mas ficamos surpreendidos quando voltamos à velha casa, depois de décadas de odisseia, com que os gestos mais hábeis, os gestos primeiros fiquem vivos, perfeitos para sempre. Em suma, a casa natal inscreveu em nós a hierarquia das diversas funções de habitar. Somos o diagrama das funções de habitar aquela casa e todas as outras não são mais que variações de um tema fundamental. A palavra hábito é uma palavra usada demais para explicar essa ligação apaixonada de nosso corpo que não esquece a casa inolvidável. Mas essa região das lembranças bem detalhadas, facilmente guardadas pelos nomes das coisas e

⁴⁵ Ato do encobrimento.

dos seres que viveram na casa natal, pode ser estudada pela psicologia corrente. Mais confusas, menos bem delineadas, são as lembranças dos sonhos que só a meditação poética nos pode ajudar a encontrar. A poesia em sua função maior nos faz reviver as situações do sonho. A casa natal, mais que um protótipo de casa, é um corpo de sonhos. Cada um desses redutos foi um abrigo de sonhos. E o abrigo muitas vezes particularizou o sonho. Nela aprendemos hábitos de devaneio particular. A casa, o quarto, o sótão em que estivemos sozinhos, dão os quadros para um devaneio interminável, para um devaneio que só a poesia poderia, por uma obra, acabar, perfazer. (...) Habitar oniricamente a casa natal é mais que habitá-la pela lembrança, é viver na casa desaparecida como nós sonhamos. (BACHELARD, 1978, p. 29)

Desta forma, uma pergunta surge: como se inicia o devaneio? Este devaneio surge na medida em que faz com que o objeto próximo fuja imediatamente para a lonjura, para o além “mundo à mão” (aquele que concerne à cotidianidade das atividades humanas). Não que este mundo não seja importante para o devaneio. Porém, quando ele é natural para o homem, não encontra outra saída a não ser se tornar, também, uma contemplação primordial. O que isso quer dizer? Quer dizer que a imensidão inaugurada pelo devanear está ligada a uma espécie de expansão do ser que a vida e a prudência refreiam ou detém, mas que inevitavelmente retorna na solidão. É quando o homem pensa que está imóvel, em algum lugar (e pode estar), é que passa a refletir sobre um mundo imenso. É o lugar conhecido e apropriado que concede a reflexão de uma imensidão.

A casa da infância de Henri Bachelin é a mais simples de todas. É a casa rústica de uma povoação de Morvan. É, entretanto, com suas dependências camponesas e graças ao trabalho e à economia do pai, uma moradia em que a vida da família encontra a segurança e a felicidade. É no quarto clareado pela lâmpada junto à qual o pai, jornalista e sacristão, lê de noite a vida dos santos, é nesse quarto que o menino tem seu devaneio de primitividade, um devaneio que acentua a solidão até o ponto de imaginar viver numa cabana perdida na floresta. Para um fenomenólogo que busca as raízes da função de morar, a página de Henri Bachelin é um documento de grande pureza. Eis a passagem essencial (pág.97): “Eram horas em que com força, juro, eu nos sentia como que eliminados da cidadezinha, da França e do mundo. Eu me enchia de prazer – guardava para mim as minhas sensações – quando nos imaginava vivendo no meio dos bosques numa cabana de carvoeiros bem aquecida: eu gostaria de ter ouvido os lobos aguçar as unhas no granito sem fim da soleira da nossa porta. Nossa casa fazia para mim as vezes da cabana. Nela eu me sentia seguro contra a fome e contra a sede. Se eu tremia, era só de bem-estar”. E evocando

seu pai, num romance sempre escrito na segunda pessoa, Henri Bachelin acrescenta: “Bem escorado na minha cadeira, eu me embebia no sentimento de tua força”. (BACHELARD, 1978, p.39)

Sendo a casa uma concentração da intimidade, a imensidão apreendida pelo devaneio (que seria o movimento do homem imóvel) o faz encarar também o nada, isto é, faz o homem não se objetivar precipitadamente com aquilo que lhe é familiar. Isso não significa uma exclusão daquilo que o homem obtém ou tem contato, e sim uma conscientização para ele do que lhe é essencial. É desta forma que a linguagem se assenhora do homem permitindo a ele ser como se é. Por alcançar essa consciência vivida de si mesmo, pode o homem estar no mundo, ou melhor, pode o homem habitar o seu mundo (HEIDEGGER, 1954).

Assim, “habitar” equivale a um casamento, a uma união entre cada homem e simultaneamente com o mundo. Isso quer dizer que cada homem tem o seu mundo? Não se isso for entendido como uma necessidade do homem se isolar. O mundo para Bachelard (1978) só é assim entendido quando um nível de identificação se estabelece entre o “eu-mesmo” com o “si-mesmo”, ou seja, só se consegue habitar quando aquilo que não seja o “eu” estabeleça uma referência ao “eu”. Só não se consegue habitar um mundo quando o “si-mesmo”, os entes como poderia dizer Martin Heidegger, já estão irremediavelmente desconectados do “eu”. Aqui, o “eu” é ninguém e o mundo um “tanto de qualquer coisa” em qualquer lugar.

c) O tempo, o espaço e a morada do “eu”

Todavia, fora deixado para trás a questão da verticalidade e da horizontalidade apreendida pelo homem nos caminhos do devaneio. É correto afirmar que estas noções diretivas são apreendidas no movimento, no espaço, na utilização do corpo na forma de dimensioná-los e entendê-los. Entretanto, teriam essas noções diretivas relações com o imóvel? Teriam essas noções a força de permanecerem e aparecerem no homem?

A casa é sempre imaginada como um ser vertical (BACHELARD, 1978). E é, se se considerar os seus alicerces bem instalados. Isso significa que ela se eleva, se diferencia do nível da altura humana, fazendo apelos à consciência no sentido

de sua direção (DICHTCHEKENIAN, 2015). Ao mesmo tempo, a casa também é imaginada como um ser que convida à uma consciência de centralidade, de *Kosmos*. Segundo Bachelard (1978), todas as casas habitadas, vividas, revelam sua presença, seu “ser no que é como é” para a intimidade humana em três níveis: o porão, o rés do chão e o sótão. Esses níveis também se encontram na casa do devaneio, onde a intimidade humana encontra correspondência (destino) em seu modo de ser.

Por exemplo, o telhado revela sua razão de ser quando cobre o homem da chuva e do sol. Com sua inclinação, com sua cumeeira apontando para as nuvens, retém para si todos os pensamentos que se ligam à claridade, onde se pode supor o vigor das estruturas da casa (DICHTCHEKENIAN, 2015). No porão, por não estar à mostra como o sótão, encontra-se a sua utilidade enquanto pensamentos que remetem à escuridão, já que é o lugar mais perto do chão e cercado de terra, participando das “potências subterrâneas da casa”. É ali, segundo Bachelard (1978) que se encontram e se acatam as “irracionalidades das profundezas”. E o que o homem tem a ver com tudo isso?

Já que a intimidade humana consegue se corresponder com as estruturas da casa, nada mais sensato que, a partir de sua própria imagem, fazer-se a correlação entre homem e sua morada. A intimidade porão, o obscuro, o encoberto, corresponde-se ao passado do homem. Faz referência à(s) sua(s) sustentação(ões) quando cercada pelo subsolo. Aqui se guarda até uma relação de ambiguidade. Na tarefa da sustentação, no árduo processo de estar na escuridão, não se consegue ter uma clareza do ser que ali se reserva, mas, ao mesmo tempo, por estar ali na reserva, guarda uma possibilidade de uma clareza de determinação de sentido. São esses aspectos que formam a personalidade humana, aquelas mesmas que são impossíveis de decifrar, mas que fazem parte desta personalidade e que a sustenta, como é o caso da tradição.

No porão se encontra o ato da conformação, o ato de acolher nesta e desta forma uma possibilidade do homem ser ele mesmo. Porque uma possibilidade? Porque este homem pode reescrever, a partir do que recebe do porão (passado), sua participação no mundo, pois não pode e não consegue encarar para sempre a mesma possibilidade de ser (DICHTCHEKENIAN, 2015). É tarefa (condição) deste

próprio homem de renovar seu modo de já estar no mundo e revelar uma outra possibilidade daquilo que herdou.

Já a intimidade sótão (futuro) é a possibilidade de ser a plena compreensão vivida pela intimidade. Aqui há um contraponto⁴⁶. Já que o sótão remete à uma luminosidade, esta só é possível de existir a partir da escuridão do porão. Isso significa que o homem precisa do sótão, pois este é a finalização da casa como intimidade, onde sua construção se evidencia como algo sólido, assim como o porão (mesmo estando submerso e não conseguindo demonstrar esta evidência). O sótão é a dimensão da casa que ultrapassa o “eu-mesmo” e aponta para uma ultrapassagem em relação aos limites da casa, fazendo o homem alcançar outras habitações⁴⁷.

Mas e o rés do chão? Até agora só foi possível constatar a relação da verticalidade entre as intimidades sótão e porão. Seria o rés do chão a compreensão da medianidade? Sim. Nesta relação da verticalidade, acentua-se o rés do chão como um lugar cercado (centrado) entre a sombra e a luz, entre o céu e a terra. Sua horizontalidade significa a reflexão humana enquanto presença neste mundo (DICTHCHEKENIAN, 2015). A presença do mundo também se realça em sua centralidade nas trocas das estações. Em face às hostilidades das tempestades, dos ventos fortes ou do sol escaldante, os valores de proteção e resistência da casa são transformados em valores humanos. Assim sendo, a casa, além de remodelar o homem por possibilitar seus devaneios, faz isso enquanto corporifica as energias físicas e morais deste homem.

Ela [casa] se curva sob a chuvarada, mas se torna inflexível. Sob as rajadas, ela se encolhe quando é preciso encolher, segura de se estirar de novo e de negar sempre as derrotas passageiras. Tal casa chama o homem a um heroísmo do cosmos. É um instrumento que serve para enfrentar o cosmos. As metafísicas “do homem jogado no mundo” poderiam meditar concretamente sobre a casa atirada no temporal, encarando a cólera do céu. Contra tudo, a casa nos ajuda dizer: serei um habitante do mundo, apesar do mundo. O problema não é somente um problema do ser, é também um problema de energia e conseqüentemente de contra-energia. Nessa comunhão dinâmica do homem e da casa, nessa rivalidade da casa e do universo, estamos longe de qualquer referência às

⁴⁶ Contraponto este que pode ser até o surgimento da angústia. Enquanto o homem contempla o sótão e se lembra do porão, pode se remeter a questão: “Porque sou assim? ou “Devo ser assim?”. Isto ocorre devido as várias possibilidades de reconstruir este sótão.

⁴⁷ Isto é, reconhece as múltiplas existências que o circunda.

simples formas geométricas. A casa vivida não é uma caixa inerte. O espaço habitado transcende o espaço geométrico. (BACHELARD, 1978, p. 49)

Além disso, a própria chuva, a neblina, a neve⁴⁸, trazem um reforço do “espaço de dentro”, ou melhor, fazem um reforço da felicidade de se habitar uma casa. Apagada as referências visíveis que se encontram no espaço de fora como a rua, as árvores ou outras casas, o valor da habitação aumenta conforme “some” o mundo exterior. A casa, nesta situação, faz com que se (re)organize a universalidade dos sentidos numa única totalidade, imediatamente reconstruindo o *Kosmos* perdido pelo *Chaos* provindo das inclemências meteorológicas. Mais do que isso, a própria noite em contraste com o dia potencializa e intensifica a solidão do “eu”, fazendo com que este percorra um caminho⁴⁹ lá fora, sem sair do lado de dentro, em busca do que se pode dizer⁵⁰.

V. Sobre o nada

A poesia, afirma Bachelard (2010), poderia ser considerada uma “metafísica instantânea”. Sendo ela uma conexão, uma possibilidade de um permitir à intimidade de coisas diversas, é também uma visão do universo, dos segredos de uma alma, dos seres e dos objetos. Desta forma, a fala poética é um tipo de revelação, afirmação e sustentação sobre o mundo dos homens (e deles próprios). Ela não seria algo que auxilia a revelação das coisas, muito menos outro mecanismo que possibilitaria ao sujeito entender seu mundo revelado. As palavras na poesia são as coisas, o mundo. Seu sentido já está revelado, não precisando de qualquer subterfúgio à outras ferramentas que possa carregar. A própria obra poética já abriga nela o sentido daquilo que quer afirmar. Ali, já presente, diz a revelação que sustenta de forma sintética ou, como colocaria Martin Heidegger, mostra, naquilo que se mostra, o sentido do que se mostra.

A obra de arte é, na sua essência, o fenômeno de ser uma obra. O que isso quer dizer? Quer dizer que na presença dela mesma, à revelação de seu sentido exposto, não se precisa procurar por “de trás”, “além” ou “aquém” para entendê-la,

⁴⁸ Como no poema de Georg Trakl citado por Heidegger (1954): “Uma noite de inverno”.

⁴⁹ Linguagem.

⁵⁰ Identidade.

e sim, há a necessidade de um aprofundamento do olhar daquele que observa para perceber o seu sentido. A obra de arte não é um mero discorrer que tem na argumentação demonstrativa a pretensão de apresentar “a verdade”. Como coloca Bachelard (1978; 2010), a obra poética sempre recusa a afirmação de algo sobre algo, refuta a construção de *uma verdade*, pois esta se revela na sua própria presença. Poderia parecer que a compreensão do mundo aberto pela obra de arte se resolveria velozmente. Bem longe disso. Aquilo que seria sintético, rápido ou curto do afirmar poético não significa o “discorrer resumível”, mas sim que o caminho entre a afirmação poética (e o que nesta afirmação se torna explícito) se dá numa proximidade. Assim sendo, isso significa que, no dizer poético, já se habita a verdade e o ser.

A obra de arte requer atenção, um olhar profundo naquilo que se apresenta como o quase imperceptível. Isso significa dizer que seus detalhes são imagens de uma fronteira entre o que é em sua plenitude e o que pode deixar de ser (ou aquilo que pode ser considerado não-digno de atenção). Lembrando que este “deixar de ser”, que é uma possibilidade que a obra de arte resguarda (em que pode encobrir uma compreensão), também convida o homem a entrar mais profundamente nela mesma, mobilizando-o em sua acomodação de ser um “ser” que habita no ambiente “já conhecido” (DICHTCHEKENIAN, 2013).

Desta forma, a revelação do ser e da verdade se dá por um abandono do modo habitual do homem ver o mundo, em vias de se buscar um encantamento na mesmidade, naquilo que muitas vezes se mostra corriqueiramente, mas que ainda guarda algo imperceptível e que se revela de um modo muito particular. Assim, exige-se um comprometimento por parte do homem àquilo que se mostra cotidianamente, isto é, exige que ele saiba desvelar aquilo que se encobre para se saber contemplar plenamente aquilo que já está revelado⁵¹.

Mas isso não é realizado pelo olhar metafísico? Não seria a metafísica a totalidade de uma coisa? Mas, como se poderia falar em totalidade se a obra de arte revela, nela própria, tantas possibilidades de se apresentar ao homem? Aliás,

⁵¹ Precisamente, tornar possível a reflexão instaurada pela ação na conformação simbólica realizada entre homem e meio (embate entre mundo e terra, como diria Heidegger). Para o filósofo alemão, só a linguagem contemplaria esta capacidade, por guardar ali, em si, toda a representação e potencialidade desta reflexão, já que a palavra proferida é revelar um conjunto de ação mediada no tempo e no espaço.

sendo a obra de arte a afirmação de um mundo, poderia ela considerar outros mundos, isto é, poderia ela, em sua medianidade, fazer o homem encarar o nada? Afinal, o que seria esse nada?

a) As possibilidades instauradas pela experiência do nada

Heidegger (1929; 2008) discute o nada quando se incide no debate sobre a metafísica e seus padrões de análise. Assim, segundo ele, toda questão metafísica sempre abarca a totalidade da problemática da metafísica, ou melhor, ela é a própria totalidade. Porém, toda questão metafísica só pode ser formulada de um modo que, segundo aquele que interroga, *esteja ele também problematizado nela*. Desta maneira, a interrogação metafísica desenvolve-se na totalidade e na situação essencial do “ser-aí questionador”.

A ciência moderna tentou se desenvolver por meio deste campo, onde é possível encontrar seus domínios distantes entre si por graus de especialização. A totalidade, que se tenta abarcar por intermédio da ciência, se concretiza na dispersa multiplicidade de disciplinas que abrange e sua única unidade se dá por meio da organização técnica. O que isso significa? Significa que na ciência realiza-se (no plano conceitual) um distanciamento daquilo que é essencial em todas as coisas que estuda. A ciência destaca-se pelo fato de dar, de um modo muito peculiar, expressa e unicamente ao objeto analisado, a “primeira e a última palavra”.

Isto é muito curioso, pois na medida em que a ciência realiza esta investigação (dispersão) e sua conseqüente reunião numa conclusão, o mais comum é como o método científico se assegura do que lhe é mais próprio: na medida em que afirma algo, nega-se algo. Pesquisando o objeto, considera-se o mesmo e nada mais. Desta forma, o caminho tomado pela ciência é se ocupar exclusivamente do objeto e não discutir outra coisa além de suas propriedades por ela comprovadas. O nada, elemento que gera pânico às vertentes autossuficientes de pensamento, é algo não discutido e posto de lado pela rigorosa concepção científica.

Mas, segundo Heidegger (1929; 2008), justamente onde a ciência evita expressar sua postura positiva e exclusiva sobre o objeto, quando as explicações

cessam e se esbarram no desconhecido (nada), aquilo que ela rejeita aparece em consideração para a filosofia. Como exemplo, ao se refletir sobre a existência humana, ela própria (ciência) desemboca numa interrogação voltada ao que fazer com esse desconhecido. O nada, desta maneira, surge, querendo ou não, na ciência. Porém, esta, em sua indiferença para com ele, classifica-o (como não poderia deixar de fazer), como aquilo que “não há”, que “não existe”.

Diferentemente para Heidegger (1929; 2008), o nada é a negação da totalidade do ente. Mas, há o nada simplesmente porque há a negação? Ou seria o contrário: existe a negação, pois existe o nada? Para Heidegger, o nada é *a plena negação de uma única possibilidade de ser do ente*, e não uma negação do ente. Isso significa que a negação é também uma totalidade (e que ainda acata o nada). Pode-se pensar a totalidade do ente e, enquanto elemento pensado, pode-se negá-lo. Pode-se negar a sua forma, mas jamais o próprio nada, por ainda ser levado em conta na negação de um ente. Para maior clareza, o ato de “negar algo” é ainda levar em conta a existência de uma outra coisa que, no mesmo momento, se afirma existir⁵².

E no mundo do homem? O nada existe? Assim como é incontestável que nunca o homem pode apreender a totalidade do ente de forma absoluta, é certo, porém, que ele se encontra postado em meio dele de algum modo (isso não significa que ele consegue enxergar essa totalidade). Há uma diferença essencial entre a apreensão da totalidade do ente em si e encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Sendo a primeira impossível de ser contemplada, a segunda experiência acontece constantemente no ser-aí do homem. Aliás, a primeira é aquilo que a ciência pretende fazer, enquanto a segunda é a experiência possível⁵³. É aqui que pode se manifestar certo tédio (desdém ou até superioridade) por parte do homem quando pensa que consegue explicar o ente em sua totalidade (ou no já conhecido).

Entretanto, há uma outra relação que o ser-homem do homem guarda em sua existência, (mesmo que negligenciada na maior parte do tempo) que são seus

⁵² Em outras palavras, afirmar ou negar algo é tomar uma posição. O nada, na visão heideggeriana, é a possibilidade de escolher uma ou outra.

⁵³ Senso comum.

sentimentos, sua alegria, sua paixão na pura presença de (ser) estar-aí. Isso significa que aquilo que é revelado ao homem, se revela enquanto este se encontra num estado de contemplação do mundo, num estado de surpresa com aquilo que se apresenta na mesmidade. Isto é, o homem é chamado a sair do mundo que julgava ser aquilo que sempre foi. De certa forma, “aquilo que sempre foi” é invadido, penetrado por um ar de novidade, de renovação e, porque não, espanto. Tal relação é o encontro do “eu-mesmo” com o “si-mesmo”, a eleição privilegiada de algo que fala para o “eu” o que algo é o que é (DICHTCHEKENIAN, 2013).

É aqui que aparece o sentimento de angústia para o homem. Esta não se configura numa tristeza, mas numa constatação de que, sendo o homem um ser sensível àquilo que não é ele mesmo, compreende ele que é um ser a ser tomado por aquilo que vem ao seu encontro, de se sentir sempre convocado em estar com alguém ou algo que solicita sua guarda, seu acompanhamento ou sua iluminação. A angústia, desta forma, não faz surgir uma confusão de sentidos. Segundo Heidegger (1929; 2008), ela instaura uma tranquilidade (um tanto estranha) ao homem. A angústia não é apenas uma mera falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação. Na angústia, o homem se diz comumente estranho e o que suscita esta estranheza é o afastamento da totalidade do ente que o homem julgava tão bem conhecer. Aqui se instaura até uma indiferença⁵⁴. Entretanto, o que se entende por indiferença aqui não é uma negação do que se apresenta, mas sim um comportamento que silencia o homem e afasta dele todo tipo de subterfúgio que o distancie da experiência do ser. Ao se afastar estes subterfúgios, o ente o impele ainda mais a conhecê-lo, a preservá-lo, a habitá-lo, pois o nada angustiante o manifesta⁵⁵.

Assim, se ao homem é dado o papel de protagonista quando convocado à estar com os entes e, dessa forma, iluminá-los com sua presença, aquilo que lhe é realmente revelado no nada é a fiel necessidade de estar junto à eles. Este “estar junto a” é o que favorece a existência desse ente⁵⁶. O homem assim percebe que

⁵⁴ Invocar ao auxílio da relação estabelecida com o “eu” e o “não-eu”. Indiferença no sentido de não mais se obter e se querer um reconhecimento imediato do ente subjugado em sua suposta totalidade, mas sim um aprofundamento nele na tentativa de experienciá-lo.

⁵⁵ E o faz surgir como possibilidade enquanto coisa, ou seja, enquanto uma conectibilidade entre homem e ser.

⁵⁶ Este “estar junto a” não se pauta por uma ternura cristã e nem de uma sensibilidade barata, mas sim a constante insistência em apreender o sentido, o porquê daquele ente estar ali, no mundo humano, de se buscar uma certa substancialidade para ele. Servindo isto também para outros homens, onde a práxis do cotidiano

cuidar dos outros (seres ou entes) não é um acontecimento secundário de sua existência, e sim o momento originário dela (DICHTCHEKENIAN, 2013). “Estar junto à”, para o ser humano, é a sua situação mais original. Além disso, neste processo, o homem também cuida de si, ou seja, se preocupa enquanto acompanhante naquilo que o está chamando. A angústia é o que corta a palavra do homem pelo fato do ente se evadir na sua capa de totalidade e, emudecendo assim, a dicção certa do “é”.

Heidegger (1929; 2008) frisa que, pelo fato do homem procurar na estranheza da angústia um conjunto de palavras que possam fazer nexos à sua existência, só acentua ainda mais a presença do nada em sua vida. O que faz então o homem nesta situação? Ele vive. Mas não vive pelos cantos fugindo a toda parte. Ele vive na irresistível e inevitável convocação do ser que lhe foi possível ser ouvido e visto no tumulto (*Chaos*) dos entes, porém, dissipado pelo nada. Como isso é possível? Pela poesia, pela obra de arte (DICHTCHEKENIAN, 2013). Este viver irresistivelmente é a poética que torna o invisível em visível ao homem⁵⁷. Isso significa que o homem, para se guiar no mundo caótico dos entes cria, para si, uma imagem poética. Aqui surge um problema. Seria esta imagem uma nova dimensão da realidade humana? Resolver-se-ia esta imagem, sua decifração, pelo seu estudo estético? Não, porque a estética simplesmente não remete em sua reflexão à poesia, à obra de arte, isto é, à uma reflexão do mundo revelado por estas obras (DICHTCHEKENIAN, 2015).

A estética é uma possibilidade de se chegar à obra. As solicitações com as quais a obra de arte impele o homem se referem à aspectos que oferecem a possibilidade do homem penetrar, de entrar em contato com o que ela é. Mais precisamente, essas solicitações por parte da obra são o ato de expor, de uma maneira explícita, o seu sentido de estar presente no caos do mundo humano. Mesmo a estética sendo um dos grandes atributos da obra de arte e podendo toda obra de arte ser captada através de uma faceta estética, ela pode ser sim um caminho, mas é um caminho secundário, pois este atributo só ganha valor quando

que abrange situações semelhantes entre o “eu” e o “outro”, e não as meras atividades do dia a dia (que seria a banalização do senso comum), é que vão pautando esta substancialidade.

⁵⁷ A referida substancialidade.

comove o homem, quando o lança junto à obra, sendo esse o sentido do dizer da obra de arte.

b) A busca da metafísica pela classificação do nada.

O nada se revela na angústia, mas, como lembra Heidegger (1929; 2008), não enquanto um ente⁵⁸. O nada não é dado como objeto. O nada para ele vem juntamente na angústia, na medida em que o ente vem ao encontro do homem com uma suposta totalidade.

Na angústia reside um retroceder “diante de” que, sem dúvida, não é mais nenhuma fuga, mas uma quietude fascinada. (...) Essa remissão que rejeita na totalidade, uma remissão ao ente que se evade na totalidade, é o modo do nada assediar na angústia o ser-ai – é a essência do nada: a nadificação. Ela não é nem uma destruição do ente, nem se origina de uma negação. A nadificação também não se deixa compensar com a destruição e a negação. O próprio nada nadifica. O nadificar do nada não é um episódio casual, mas, como remissão (que rejeita) ao ente na totalidade que se evade, ele torna manifesto esse ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o pura e simplesmente outro – em face do nada. (HEIDEGGER, 1929; 2008, p. 124)

Retendo-se no nada, o ser-ai já está sempre para além do ente na totalidade⁵⁹. Isso significa que esse “estar além do ente” é o ato da transcendência. Desta forma, o ser-ai, no fundo de sua essência, quando exerce o seu ato de transcender retido no princípio do nada, assume um comportamento em relação ao ente⁶⁰. Sem a manifestação do nada, não poderia haver nenhum ser como liberdade; o homem não se perguntaria o que uma coisa é o que é⁶¹. Além do mais, para apreendê-la, não deixaria o ente vigorar em sua essência, interpelando-o e interpretando-o nas várias formulações e teoremas disponíveis pela ciência.

Com isto, conquistamos a resposta à pergunta sobre o nada. O nada não é nem um objeto, nem um ente em geral. O nada não ocorre nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim

⁵⁸ O nada não seria uma outra faceta do ente, algo que, por não se apresentar de imediato, estaria ou no mundo das ideias ou já simplesmente negado pela fatalidade da percepção material. Seria então uma possibilidade de desestabilizar a totalidade precipitada das técnicas instrumentalizadas da ciência, que já o concebem como algo que simplesmente já “é” por ser interpelado como um objeto de estudo.

⁵⁹ Isso realizado sem sair do mundo, do corpo e sem a necessidade de se criar outra dimensão para isso ocorrer, onde se podem abrir outras possibilidades de ser no mesmo ente que se presentifica.

⁶⁰ Sem qualquer necessidade prévia de um alto grau de “intelectualização” para se realizar tal ato.

⁶¹ Não instauraria a si a possibilidade de uma mudança frente à este “é”.

dizer, aderiria. O nada é a possibilitação da manifestabilidade do ente enquanto tal para o ser-aí humano. (HEIDEGGER 1929; 2008, p. 125-126)

É aqui que a ciência moderna (e a própria metafísica clássica) não compreende a manifestação do nada. A negação do nada é apenas *um modo de uma relação*, pois o nada é o que possibilita a origem da negação, e não o contrário. Por mais frequente e plural que seja a forma como a negação atravessa todo o pensamento⁶², ela (por si só) não é um modo (inesgotável) da manifestabilidade do nada⁶³. Em relação à questão metafísica, mais especificamente, o objetivo ficaria na apresentação, isto é, na interrogação sobre o que o nada realmente é. Segundo Heidegger (1929; 2008), a metafísica é o questionamento que se lança para além do ente, a fim de recuperá-lo enquanto totalidade para a compreensão humana. Logicamente que, na pergunta pelo nada, certamente acontece um ir além do ente. Mas na metafísica, a questão insiste na busca por uma totalidade a este nada.

Além do mais, desde a antiguidade clássica, a metafísica é interpretada como uma sentença em que do nada, nada vem a ser. A metafísica, tradicionalmente, concebe o nada no sentido do não-ente, isto é, da matéria sem forma e que, por si mesma, não pode caracterizar um ente. De forma mais clara, a metafísica significa a expectativa de dominar, de encontrar a versão final do que é o ser na sua essência⁶⁴. Desta maneira, cada filósofo propôs uma versão final ao que uma coisa “é” por intermédio de um sistema de pensamento que, em si, não é dissimulado, mas não é o único possível (DICHTCHEKENIAN, 2013).

A metafísica sempre se pretendeu como algo absoluto e único, mas esqueceu que a revelação da verdade se dá pela presença iluminada a cada momento e a cada lugar da infinita e inesgotável possibilidade do ser. Também se esqueceu que o ser é uma dimensão do que se mostra, que exige uma certa disponibilidade do homem para suportá-lo e acolhê-lo. No mesmo viés, negligenciou que o “ser” guarda uma outra categoria importante: o “tempo” (HEIDEGGER, 1991). Isso significa que a temporalidade é inerentemente própria

⁶² Lembrando-se da polêmica de Parmênides contra Heráclito que, segundo o entendimento aqui empreendido, pode ser o começo desta questão levantada.

⁶³ Como a própria lógica tentou ser.

⁶⁴ E para isso ocorrer, precisa descartar o nada.

ao ser. Porém, o olhar metafísico estabeleceu uma tradição do “ser” enquanto algo que se fixa para sempre e que seria cognoscível a partir de suas particularidades.

É Heidegger⁶⁵ (1929; 2008) que, em suas obras, afasta as implicações metafísicas, retomando a questão de que cada temporalidade é inerente à própria concepção de ser, ou melhor, a transformação não é um caráter accidental da essência eterna, e sim natural à essência. O que as questões metafísicas e científicas sempre colocaram (e colocam) é que a temporalidade é exatamente o caráter accidental no qual os homens precisam encontrar o que permanece ou o que resta daquilo que a variedade das possibilidades deixam para trás quando invadem a “retilínea representação do tempo”, para só aí encontrar-se a essência de algo (BACHELARD, 2010). E o que Martin Heidegger defende é a conjunção da variedade com a essência⁶⁶ (DICHTCHEKENIAN, 2013). Isso significa que a essência não se esgota naquela última proposta que se julga a mais definitiva, mas sim que, somente “*no nada do ser-aí, o ente na sua totalidade chega a si mesmo conforme a sua possibilidade mais própria, isto é, de modo finito*”. (HEIDEGGER, 1929; 2008, p.131). Ou, como colocaria Bachelard (2010), esta possibilidade se apresenta não numa duração, mas sim na intuição de um instante.

VI. O instante edificador

Todo o questionamento sobre o que é o tempo faz imediata menção a duas categorias classificáveis: a duração, ou seja, aquilo que permanece, e o instante, aquilo que é perece e sujeito a mudanças ou a desaparecer.

Comumente, a duração é a mais cotada quando se trata de tempo. O perdurável, enquanto visível e constatável, seria o viés mais seguro quanto a uma análise sobre um objeto qualquer, seja ele uma casa, um edifício, uma obra de arte ou do próprio ser humano. Mas, o problema reside na percepção dos vários tempos que rondam a existência humana. O real, o presente, sem dúvida alguma existe. O passado perdura e o futuro (o devir) certamente é pertinente nesta linha temporal imaginária. Entretanto, o que acontece com a percepção dessas categorias temporais? Como elas se dão? Como se realiza a percepção dessas categorias se não for num instante, isto é, neste mesmo que se vive? Assim, já que o real não

⁶⁵ Primeiramente Edmund Husserl.

⁶⁶ Por meio da questão da angústia e do nada.

escapa à marca do instante - isso porquê o ser só toma consciência de si mesmo no instante presente, sendo este, segundo Bachelard (2010), o único domínio da realidade -, que é que dura?

a) Entre o caminho da duração e as travessias do instante

Para muitos estudiosos, a experiência íntima humana se dá diretamente com a duração. Essa duração, assim constatada, é um dado imediato da consciência. Uma vez nesta consciência, pode ela (duração) ser subsequentemente elaborada, deformada ou objetivada, conforme uma classificação racional. Um exemplo é a objetivação da linha temporal nos paradigmas da ciência, retirando-lhe todas as formas julgadas secundárias para formular uma temporalidade sem descontinuidades desviantes (KUHN, 2000). O tempo aqui é um tempo sem vida e desumanizado, mas não deixa de atender aos objetivos últimos de uma análise apurada. Neste ponto, a abstração comanda o pensamento sobre o tempo, reduzindo-o a uma variável aritmética e transformando a continuidade no caráter verdadeiro de uma realidade. Neste viés, o que seria o instante? Nada mais que um corte artificial no pensamento esquemático científico. Esse corte até auxiliaria na continuidade sugerida por esta linha da duração.

A inteligência humana, neste viés, já que imobiliza o tempo em tempos presentes fictícios (melhor dizendo, o que acontece neste instante só é um reflexo do passado e um porvir do futuro), “objetua” este presente (após a já citada abstração) para assim conseguir separar os tempos pretéritos e vindouros. Aliás, na medida em que este presente se torna um objeto de análise, só se torna algo porque já foi previamente considerado como digno de existência, pois se transformou num “algo dotado de potência” para explicar o que já foi ou o que será.

Mas, como reunir numa explicação plausível o passado e o futuro se, entre os dois, se encontra um *abismo* que é o presente? Para tanto, é preciso tomar o tempo sempre em blocos para encará-lo como algo real. O tempo da vida é o motor da duração, mas seria preciso um esforço intelectual para explicá-lo em seus pormenores. Aqui se encontra outro problema. Devido a separação (artificial) entre passado e futuro, a duração seria algo indestrutível e, sendo assim, no menor dos gestos humanos, a previsão seria algo determinadamente infalível. Poderia o

homem, por exemplo, prever o começo do fim e moldá-lo segundo suas vontades e, a partir disso, realizar análises cuidadosas? Se sim, o mais corriqueiro, neste tipo de situação, é a vida (tomada pela previsibilidade) negligenciar o ato. Mas o que seria este ato? Este ato é o que guarda o domínio das mudanças (bruscas ou não) ou o que Bachelard (2010) dá o nome de “instante criador”. Este instante se encontra também na consciência, em seu fluxo, que é a prova mais cabal da vitalidade humana. É onde se encontram mais ativos as percepções das mudanças, dos acidentes e da própria capacidade de renovação do “eu mesmo” que fornece as ferramentas da criação.

Logicamente que a vida é uma duração. Aliás, finita, e por isso durável neste finito⁶⁷. Desta forma, é preciso situar nela (vida) a descontinuidade contida e manifesta que ela guarda. A ação é necessariamente a única continuidade do devir vital. Melhor, ela rompe esta continuidade. Desta maneira, esta continuidade não é acabada, findada, mas uma continuidade potencializante ou, como colocaria Heidegger (1929; 2008), nadificante. Se na duração é imprescindível falar-se de uma evolução, de uma separação de fatos, de paradigmas, de pensamentos, nada mais sensato do que acatar também os acidentes que originaram estas linhas de análises, pois é o acidente que gera a “cadeia evolutiva” captada pelo olhar científico.

Assim, mesmo a realidade absoluta (metafísica), gerada por uma linha evolutiva da duração, é uma entre tantas outras que são captadas por um (ou alguns) artifício(s) da razão. Desta forma, nem mesmo a constantemente perseguida duração por tais categorias analíticas seria algo real, pois esta seria fruto não de uma vivência, mas de uma compreensão de um objeto (e esta compreensão, quando realizada, nem do presente falaria, mas sim do passado). Desta maneira, Bachelard (2010) explicita o que significa fenomenologicamente o “instante” e sua importância enquanto elemento de compreensão do tempo e do ser.

Queríamos inicialmente conferir uma dimensão ao instante, fazer dele uma espécie de átomo temporal que conservasse em si mesmo uma certa duração. Dizíamos que um acontecimento isolado devia ter uma breve história lógica com referência a si

⁶⁷ Aqui se dá mais nitidamente o sentido do abismo do presente.

mesmo, no absoluto de sua evolução interna. Compreendíamos que seu começo podia ser relativo a um acidente de origem externa, mas para brilhar, e depois para declinar e morrer, pedíamos que se atribuísse ao ser, por isolado que fosse, sua parcela de tempo. Admitíamos que o ideal da vida fosse a vida ardente do efêmero, mas reivindicávamos para o efêmero, da aurora ao vôo nupcial, seu tesouro de vida humana. Queríamos sempre, portanto, que a duração fosse uma riqueza profunda e imediata do ser. Essa foi nossa posição no que concerne ao instante. (BACHELARD, 2010, p.28)

É desta forma que o tempo ganha uma propriedade que até então estava esquecida: o instante (que lhe é próprio). Já que o tempo não é determinável, é o acontecimento que promove a renovação do ser à liberdade ou à oportunidade de ser o que se (propriamente) é. Desta forma, o ser não é algo novo num tempo uniforme, mas é o instante do tempo que impele o ser a se renovar, a se criar, a se conquistar como ser (HEIDEGGER, 1991).

Assim, também seria muito mais prudente aceitar o tempo como um acidente ou como um fenômeno. Melhor, um fenômeno que abriga a substância e o acidente. Se o tempo só é observado por seus instantes, também a duração é sentida da mesma forma. Assim, a unidade dos grupos ou pontos balizantes de um fenômeno temporal, fariam muito mais sentido numa perspectiva de compreensão de um campo tão vasto como é o da vida humana. Desta forma, a experiência imediata do tempo (o instante) também não seria uma categoria perceptível só para um alto grau de complexidade inteligível, mas sim apreensível até para uma experiência displicente do instante ou do senso comum⁶⁸, fazendo com que a potência criativa humana, que só se desperta para as surpresas das discontinuidades, solidifique (perdure e faça referência) de alguma forma (mesmo que temporariamente) a este instante que teimosamente quer fluir.

b) Ponto cego no trajeto: a tentativa de medir tempo e espaço

Negando o corolário da duração na questão temporal, a única coisa que permanece é o nada. O nada, tradicionalmente, é classificado precisamente como

⁶⁸ Aliás, é desta forma que na totalidade o nada é perceptível gerando, quando acatado na angústia, um espanto quanto àquilo que sempre pareceu tão natural.

o intervalo que separa os instantes verdadeiros, reais, pois pautados por acontecimentos importantes - como a relação da contenção de um cântaro quando cheio ou vazio (HEIDEGGER, 1954). Se os acontecimentos têm nascimentos instantâneos, o mais corriqueiro é afirmar que é possível reivindicar *um intervalo dotado de existência real* para se distinguir os instantes. Esta visão defendida pela “racionalidade” distingue o vazio como este intervalo, mas, ao mesmo tempo, também o classifica como o que se prolonga e o que é possível de medida.

Contudo, o problema reside não só em *como medir o tempo*. Reside no fato de que, se é possível medir algo (no caso o tempo), é porque este pode conter alguma coisa mensurável. E, mais especificamente, o nada, “acatado” pela métrica temporal, não se encaixa neste tipo de raciocínio. Ele, na verdade, é o que possibilita a existência de uma coisa (e seu tempo próprio). Ele possibilita o negar e o afirmar por “residir entre” e permitir a existência dessa relação (HEIDEGGER, 1984). E mesmo uma abstração sobre o mesmo, como o caso de classificá-lo como algo mensurável entre instantes distintos (e, vale-se lembrar, sempre dado *a priori*) é um contrassenso para uma realidade da duração, pois, como medir ou classificar algo que nada consegue conter? Assim, o problema da medida aqui é a própria medida.

Outro exemplo é o espaço. Este também é acatado na linha de pensamento da duração e conseqüentemente da medida. A métrica em ação sobre o “espaço vazio e o cheio” é naturalmente concebida como o cognoscível. Porém, já na medida em que se acata o instante, as descontinuidades deste espaço aparecem. Como exemplo, tem-se o modo como o homem habita um lugar, na maneira como acata o seu *genius loci*, revelando seu modo próprio de ser neste lugar (RAPOPORT, 1969; RYKWERT, 2009). Aqui poder-se-ia dizer: “isto é certo, vide a faceta de cada construção, de cada modo de representar este modo de ser e estar no mundo”. Mesmo os aspectos estéticos se apresentando como solicitações para aqueles que observam e consideram o apelo das obras feitas pelo homem, vale-se dizer que estes aspectos não oferecem a possibilidade de *penetrar*, de *entrar em contato com* o que se instaura a partir da obra, ou seja, uma presença no mundo (HEIDEGGER, 1977).

A obra de arte, por exemplo, não é fruto de uma suposta genialidade que se acata de forma superficial em seu aspecto estético, mas sim, a maneira peculiar que foi posta à serviço do ser na medida em que o homem, em sua angústia, procura constantemente ouvi-lo em meio aos muitos entes disponíveis (DICHTCHEKENIAN, 2013). Lembrando que o ser não é a causa e nem o motivo dos vários acontecimentos do mundo⁶⁹, é o homem que, em sua especificidade, consegue perceber estes acontecimentos e, nesta percepção, possui a possibilidade de testemunhar (acatar, conter, acolher) o sentido destes naquilo mesmo que lhe está sendo apresentado na transformação do espaço em um lugar. Já que se pautou a percepção de um acolher estes acontecimentos num lugar, um exemplo digno de nota seria sua contenção num abrigo. Este abrigo se manifesta em muitas coisas observáveis. Neste caso, poder-se-ia elencar alguns elementos sinônimos como o buraco⁷⁰, a caverna⁷¹, a própria casa⁷² e o útero (NORBERG-SCHULZ, 1981).

Mas, qual seria o sentido dessas coisas elencadas com o abrigo? Como poderia o homem conceber a sua essência no tempo e no espaço? Para se responder à estas questões, uma primeira tentativa deve ser feita pelo caminho onde elas podem ser constatadas em sua utilidade. Ora, todas elas oferecem um abrigo ou, talvez, um refúgio. Seus sentidos de “ser” são a possibilidade concreta de esconder alguma coisa no caso do buraco, de encobrir a luz no caso da caverna, de abrigar o modo de vivência humana no mundo no caso da casa e de conter e conceder o princípio da vida humana, que é o caso do útero. Todas elas possibilitam um contato íntimo de uma coisa com outra. Resumidamente, todas elas possibilitam uma *intimidade*, um modo de usufruir o modo de ser próprio de uma coisa em outra.

E como o homem poderia representar tudo isso em seu abrigo? Teria ele que escrever uma poesia? É bem sabido que nem todos os homens escutam o ser por este viés. Mas, todos os homens, possuem uma casa (seja aquela construída ou a do devaneio como enaltece Gaston Bachelard). Neste modo de pensar, segundo Martin Heidegger, a essência é alcançada acompanhando os acontecimentos naquilo mesmo que se mostra e como se mostra. Isso significa

⁶⁹ Não é previamente determinado, predestinado, etc.

⁷⁰ *Hole*, em inglês.

⁷¹ *Höhle*, em alemão - de mesma palavra relacionada a ocultar (*hehlen*).

⁷² *House*, em inglês.

estar em contato com o impacto que as coisas causam no homem, mas não só dentro dele, e sim, também, na sua relação enquanto ser sensível à presença delas.

Desta forma, o que o ser do homem lhe solicita é que ele seja no mundo como iluminação dele, que afaste os enunciados e as preconcepções sobre as coisas que lhe tocam na presença e que as ouça no seu modo direto de ser. Assim, estar em contato com as coisas não significa estar a todo o momento num profundo entendimento com o seu significado, pois entrar em contato com o seu modo de ser já é entrar em contato com o seu respectivo ser (DICHTCHEKENIAN, 2015). E o que pode ser representado no contato do homem com o buraco, a caverna, a casa, e o útero?

Já que o mundo é representado pelo olhar objetivo/científico como um *continuum*, a casa, por exemplo, poderia ser a quista duração do sentido do lugar, pois a casa é o descontínuo deste mundo fetichizado. É a casa que rompe uma ordem normativa de uma suposta objetividade quando acata o que lhe é essencial. Uma casa é uma casa, mas ela não é a razão última de sua própria existência, ou seja, só porque se sabe o que ela é por estar construída não significa que a gama de fenômenos que a sustenta *viva* se encerre num âmbito arquitetonicamente observável⁷³.

A casa, quando irrompe a ordem do mundo (metafísico), quebra também o pensamento conceitual do homem ser uma simples presença num mundo qualquer, num tempo qualquer, pois abriga, concede vida, nutre um mundo próprio ao homem a partir de suas paredes protetoras. E como o homem representa arquitetonicamente este “dar (-se) abrigo”, este conceder à vida, este refúgio à mesmidade? Norberg-Schulz (1981) assim responde.

En general, on peut affirmer que l'homme construit son monde. la première modalité de la construction réside dans la concrétisation des forces naturelles. A ces propos, l'histoire de l'art et de architecture occidentale des origines présente deux procédés fondamentaux: dans le premier, les forces sont exprimées "directement" grâce à des lignes ou à des ornements; dans le second, elles sont concrétisées par de choses artificielles qui représentent les choses naturelles susmentionnées. (...) L'architecture primitive (...) se distingue, avant tout, par l'emploi des grosses pierres, c'est donc une architecture mégalithique où le

⁷³ Aqui se faz menção às técnicas produtivas de construção e à própria estética.

materiau symbolise la solidité et la permanence des rochers et des montagnes. La permanence fut ressentie comme un besoin existentiel primaire relié à la capacité de créer qui est propre à l'homme. La pierre bien droite ou menhir était aussi bien une pierre "construite" qu'un symbole phallique, il en va de même pour le massif cyclopéen qui personnifiait les mêmes forces. Ces forces élémentaires furent ensuite transformées, par un processus d'abstraction, en un système de verticales et d'horizontales (éléments "actifs", éléments "passifs"), qui atteint son *summun* dans les structures orthogonales d'architecture égyptienne. (...) Dans l'architecture mégalithique, les cavernes artificielles ou dolmens étaient édifiées dans le but de visualiser cet aspect particulier de la terre. Avec la signification ambivalente d'espace interne et de symbole féminin, la caverne artificielle était conçue comme une représentation du monde dans sa totalité. Cette interprétation était complétée par l'introduction d'éléments "virils" verticaux comme les colonnes, ou par un système orthogonal de membrures verticales et horizontales. On concrétisait ainsi, par une forme construite, le "mariage de la terre et du ciel" qui était le point de départ des anciennes cosmogonies!⁷⁴ (NORBERG-SCHULZ, 1981, p. 51-52).

c) Os hábitos do fazer e do lembrar

E quanto ao hábito? O que acontece com o mesmo quando se discute sobre o instante? Ora, não seria este hábito uma reafirmação constante de um passado? Não seria ele a força que confere ao ser uma figura estável sob o "devir movente", assim como coloca Bachelard (2010)? Entretanto, para o pensamento tradicional o ser é a substância, o suporte de todas as qualidades e do devir. O passado, marcadamente nesta linha de pensamento, deixa traços na matéria. Sendo assim, o presente acaba acatando os reflexos deste tempo pretérito e conseqüentemente este ainda permanece, de certa forma, vivo.

⁷⁴ Em geral, podemos dizer que o homem constrói o seu mundo. O primeiro método de construção consiste na realização de forças naturais. Para estes propôs a história da arte e da arquitetura de origem ocidental dois processos fundamentais: na primeira, as forças são expressas "diretamente" graças às linhas ou ornamentos; na segunda, elas são materializadas através de coisas artificiais que representam as coisas naturais acima. (...) A arquitetura primitiva (...) distingue-se, sobretudo, pela utilização de pedras grandes, por isso é uma arquitetura megalítica onde o material simboliza a força e a permanência de rochas e montanhas. A permanência foi sentida como uma necessidade existencial primária ligada à capacidade de criar, que é própria do homem. A pedra vertical ou *menhir* era assim tão bem uma pedra "construída" como um símbolo fálico que este personificava as forças grandiosas das enormes construções da antiguidade. Estas forças elementares foram então transformadas por um processo de abstração em um sistema de verticais e horizontais (elementos "ativos", elementos "passivos"), que atingiu seu *summun* em estruturas ortogonais da arquitetura egípcia. (...) Na arquitetura megalítica, as cavernas artificiais foram construídas a fim de visualizar este aspecto particular da terra. Com o sentido ambivalente do espaço e do símbolo feminino interior [útero, útor, cultor], a gruta artificial foi concebida como uma representação do mundo em sua totalidade. Esta interpretação foi completada pela introdução de elementos "virís" como colunas verticais [pênis, penetrar, entrar em contato com] ou num sistema ortogonal de elementos verticais e horizontais. Assim se materializa, numa forma construída, o "casamento do céu e da terra", que foi o ponto de partida das cosmologias antigas! (Tradução própria).

Se se guarda germes de um tempo que já passou, o tempo que ainda virá nutre-se desta relação, já que a lembrança redireciona as ações humanas à um futuro já visível. A figura do hábito aqui aparece como fato e não como potência criadora. A “palavra-mestra” para esta relação tradicional é a inscrição, isto é, os tempos humanos estão inscritos na matéria visível e, sendo assim, todos são possíveis de serem observados (DICTCHEKENIAN, 2013). Mas, na medida em que o homem inscreve algo numa matéria, já não estaria escolhendo uma possibilidade dentre tantas outras que lhe passaram diante dele? Se nossas células nervosas (como apregoa a ciência) funcionam como contingências dos atos cotidianos, quando registram algo, porque uma coisa e não outra?

Na visão tradicional, a figura do hábito - quando da permanência e do uso gradual das ações no tempo e no espaço - reforçaria a memória deste hábito pela repetição. Escolher uma ação seria escolher os mecanismos mais próprios para a conservação do tempo num espaço determinado. Mas, aqui, a memória não seria mais do que um conjunto de comportamentos rotineiros. O tempo, o espaço e a memória não são contingentes de matéria, não são a substância em si. São os campos de possibilidades da existência desta matéria. A suas existências (tempo, espaço e memória) só fazem sentido quando acatadas pelo ritmo, pela novidade, pois, sem essas propriedades, eles inviabilizariam a ação humana e deixariam de se tornar uma (possibilidade de) instauração. O hábito, para o instante, seria muito mais voltado a uma assimilação rotineira da novidade, e não de uma simples repetição (BACHELARD, 2010).

Desta forma, a expectativa e a novidade comandam a transcendência sobre a realidade, fazendo com que o hábito não fique inscrito ao ser e sim que, este hábito, renove o ser numa harmonia de ritmos temporais. Aqui entra o papel do cultivo deste ser, mas não um cultivo da mesmidade, mas que nesta mesmidade cultive-se num modo espantoso ante outras possibilidades que podem se harmonizar com este ser. Em outras palavras, este cultivo é acatar outras formas de representação deste ser. Um hábito, por mais particular que seja, é uma sustentação de ritmo no qual todos os atos se repetem igualando assim o seu valor de unidade, mas sem jamais perder seu caráter de aparecer como constante novidade.

Porque para nós (...) são as coisas que dão mais atenção ao Ser, e é a atenção delas com a finalidade de aprender todos os instantes que faz sua permanência. A matéria é assim, o hábito de ser mais uniformemente realizado, porque se forma no mesmo nível da sequência dos instantes. (BACHELARD, 2010, p. 67)

No caso da psicologia, segundo Bachelard (2010), pode-se falar da hierarquia de hábitos, existindo aqueles mais efêmeros e outros mais consistentes. Mas ainda assim este viés de análise sobre o comportamento humano se refere aos hábitos que compõe, pela razão, a obsolescência ou a permanência dessas coisas na memória. O instante aqui ainda não passaria de uma abstração com alguns intervalos hora mais curtos, hora mais dilatados que cumpririam os ritmos da vida humana. Desta forma, o hábito estaria representado por um viés único de duração e residindo em algum lugar entre os ritmos temporais e às ações internas e externas. Isto porque há uma pressa em representar o hábito como uma vontade de repetição, somado ao fato do homem ser levado a acreditar na constante ilusão de que a realidade é fruto de um tempo objetivo (BARBUY, 1984). Antes da negação ou da afirmação da existência do mundo material defendido pelo ponto de vista tradicional, convém-se lembrar mais uma vez: estas coisas só existem porque um dia foram potência, foram um nada, mas não um nada negador, mas possibilitador.

Se assim não o fosse, como o homem poderia saber sentir o tempo em tantas modalidades que desenvolveu, como nas artes, na poesia, na arquitetura, na música, etc.? Não seria isso o multiplicar (abrir, possibilitar) os instantes em hábitos conscientes?

d) A ética do poetizar

Se o universo humano é caracterizado como um universo múltiplo, como ele (homem) organiza este universo? A metafísica tentou responder esta questão, se tornando um campo plausível de teorias sobre este assunto. Mas o problema é que o campo metafísico ainda persistiu na discussão sobre um fim ou um contorno arrebatador. Para Bachelard (2010) é a poesia a chave-mestra para a organização do *kosmos* humano. Ela é a “metafísica instantânea”, uma visão do universo e dos “segredos de uma alma”. Ela seria o princípio de uma simultaneidade essencial

onde a dispersão do ser se reconquista numa unidade. Enquanto as demais experiências metafísicas são preparadas em intermináveis prólogos, princípios e métodos, a poesia recusa a dúvida instaurada. Deste modo, ela serve para construir um instante complexo, no intuito de atar as diversas simultaneidades e destruir a continuidade do tempo linear.

Em todo poema verdadeiro, podem-se, então, encontrar os elementos de um tempo interrompido, de um tempo que não segue a medida, de um tempo que chamaremos de vertical para distingui-lo de um tempo comum que foge horizontalmente com a água do rio, com o vento que passa. Daí o paradoxo que cumpre enunciar claramente: enquanto o tempo da prosódia é horizontal, o tempo da poesia é vertical. (BACHELARD, 2010, p. 94)

Se a fala corriqueira regula cadências, administra ímpetos e emoções e as classifica, é por que institui meios a se chegar a estas cadências e ímpetos como, por exemplo, nas diversas regras gramaticais. Fica faltando a profundidade, o instante estabilizado ou, num sentido figurado, a coluna vertical. Para isso, a linguagem poética é mais complexa que qualquer regra lingual, pois ela visa à comoção⁷⁵, ao convite a ver o mundo que ela já representa. O instante poético obriga a uma valorização do seu ser, pois as simultaneidades acumuladas nele são ordenadas a habituarem-se ao seu tempo próprio e não de outros contextos sociais de duração. Isso significa que este instante é um elemento que simplesmente se separa de outros instantes do viver? Não, pois ele só consegue elevar um desses instantes porque já acatou ou percebeu a existência de outros. Mesmo porque, já sabe este instante que o tempo da vida que acata não se fecha nele e, assim sendo, não consegue instaurar limites à ele. Aliás, seus limites tem como função principal a de instaurar (abrir) um tempo próprio conjuntamente com o tempo da vida.

É isso que significa quando Heidegger (1977) diz que a obra mundifica um mundo: *ela não instaura um outro mundo, somente permite um olhar diferente sobre este mundo*. E, mesmo assim, ela não o descaracteriza, só o acentua onde o ser mais solicita ao homem a percebê-la e a realizá-la.

⁷⁵ Não seria a emoção barata, mas a condução ao espantoso, ao apaixonante no familiar.

e) Imagino, logo existo

Em se tratando de um olhar diferente sobre o mundo, a imaginação, assim como apregoa o dito popular, “ganha asas”. Segundo Bachelard (1978) toda representação humana é tomada pela imaginação. Esta representação nada mais é que um corpo de expressões para comunicar aos demais seres humanos as imagens captadas. Possuir um pouco do mundo, que é tão grande, é poder, através da imaginação, conseguir miniaturizá-lo (retê-lo) até mesmo num “grão de arroz” (BACHELARD, 1978). Mas isso não empobreceria o fenômeno? De forma alguma, pois ao fazer isso o homem condensa os seus valores de tal forma que os enriquecem e, para compreender a lógica por trás dessa condensação, o homem constantemente ultrapassa-a para atingir os seus valores mais profundos.

A imaginação, bem diferente da observação (que analisa, que rejeita, que, não raro, se apresenta indiferente), não quer chegar a um diagrama que resuma os conhecimentos previamente objetivados. Ela procura apenas um pretexto para multiplicar as imagens captadas para, dessa forma, majorar o seu valor.

Assim, na flor, o sábio botânico encontrou a miniatura de uma vida conjugal, sentiu o doce calor guardado por uma película, viu a rede que embala a semente. Da harmonia das formas, concluiu pelo bem-estar da moradia. Será preciso sublinhar que, como no texto de Cyrano, o doce calor das regiões fechadas é o primeiro índice de uma intimidade? Esta intimidade quente é a raiz de todas as imagens. As imagens – como vimos – não correspondem a nenhuma realidade. Sob a lupa, podia-se reconhecer a escovinha amarela dos estames, mas nenhum observador poderia ver o menor elemento real para justificar as imagens psicológicas acumuladas pelo narrador da Botânica cristã. É de pensar que, se se tivesse tratado de um objeto de dimensão corrente, o narrador teria sido mais prudente. Mas ele entrou na miniatura e logo as imagens se puseram a surgir em quantidade, a crescer, a evadir-se. O grande sai do pequeno, não pela lei da lógica de uma dialética dos contrários, mas graças à libertação de todas as obrigações das dimensões, libertação que caracteriza a atividade da imaginação. (BACHELARD, 1978, p. 120)

Mesmo com um instrumento de grande praticidade e objetividade como a lupa, o observador (botânico) consegue formular algumas imagens conhecidas do âmbito de uma casa, como na rede de películas que embala a semente da planta. Quando concebe estas imagens, seu mundo se abre à novidades naquilo mesmo

que se apresentou ou que constantemente se apresenta à ele. As palavras, já velhas e desgastadas do cotidiano, ganham novos sentidos, novos sabores, às vezes, por intermédio de um simples objeto. É desta forma que seu ser no mundo se renova. Por meio de sua imaginação para com a flor, descobriu ele, *ali mesmo naquela flor*, o aconchego da casa da infância ou à ela foi remetido quando o mundo, *num instante*, lhe causou espanto.

Assim sendo, a miniatura, quando prende a atenção por sua própria pequenez, faz com que o homem, em seus detalhes, permaneça atento aos sinais de um mundo novo que, como todos os outros, tem os seus atributos de grandeza. Ela faz com que o homem aprenda a olhar a grandeza que revela, faz com que ele ouça o mundo que mantém. Resumidamente, estabelece, em sua convivência, a supressão das distâncias, ou melhor, estabelece a ultrapassagem.

f) Transcendência e iluminação

Para Heidegger (1929; 2008), a racionalidade se coloca como um princípio supremo. Esta recusa, de antemão, o problema sobre seu fundamento, pois este princípio se baliza por uma afirmação irrefutável: “nada é sem razão” e, por isso, “nada é sem o fundamento da razão”. Desta forma, todo ente tem uma *razão de ser*, pois fora fundado sobre uma racionalidade visivelmente constatada, já que é um objeto. Que problema há na concepção de “fundamento” pelo olhar científico? O problema se encontra em que as “verdades” científicas, suas enunciações certas, recebem, por natureza, a referência de algo em razão do que elas podem ser consonantes: se está se falando de um ente é porque este foi construído por caminhos epistemológicos confiáveis para se atingir o ser⁷⁶.

Esta palavra “construir” chama muito a atenção, pois o sujeito nunca existe antes como sujeito para então subsistirem os objetos. Se construir, além de significar edificar⁷⁷, também encontra sua raiz etimológica no cultivar⁷⁸, isso significa que ser sujeito, ser um “ser”, só é possível como transcendência⁷⁹ e não

⁷⁶ Convém-se lembrar que não se está abdicando dos avanços e da importância da ciência para o homem. E sim, questiona-se o seu caráter de conformação do próprio e do seu mundo numa única concepção de verdade.

⁷⁷ *Aedificare*.

⁷⁸ *Collere*.

⁷⁹ Esta transcendência e ultrapassagem na ontologia heideggeriana seria a superação da metafísica na relação entre sujeito e objeto ou, como mais frequente em seus escritos, do enunciado “ser dos entes”. Esta superação gera a ultrapassagem e a transcendência não para um mundo alhures, mas para a própria condição humana

como algo meramente “lançado no mundo”. Para Heidegger (1929; 2008) transcendência significa ultrapassagem. Mais especificamente, a transcendência pode ser compreendida como uma relação que se estende de algo para algo. Se algo é transcendente, um outro algo é transcendido. Mas o que exatamente?

A transcendência refere-se sempre àquilo que é próprio do ser-humano, ou seja, é a sua *constituição fundamental*, é algo que possibilita sua existência em geral, que o faz se movimentar num certo espaço⁸⁰. A transcendência não se classifica na simples relação sujeito-objeto. Estes objetos, uma vez construídos, só o foram, pois já possibilitaram um desvelamento ao ser-aí.

Os entes, já no momento de sua constituição, são elementos que fornecem ao homem a transcendência, não necessitando de uma relação interpretativa ou subjetiva para lhes captar o sentido. Como quer que venha a ser determinado ou articulado, o ente já foi sempre previamente ultrapassado em direção a uma referencialidade. Isto porquê esta ultrapassagem é determinada por um ser-no-mundo. “Mundo” assim constitui a estrutura unitária da transcendência, pois a palavra “mundo” não designa aqui qualquer mundo, mas o mundo de cada homem. Desta forma, falar de mundo é falar de um conceito transcendental⁸¹. Este termo (mundo), segundo Heidegger (1929; 2008), denomina tudo aquilo que faz parte essencialmente da transcendência. Quando se diz “o mundo de cada homem”, também não se está querendo atribuir ao transcendente uma conotação típica de “um ponto de vista”, mas sim à um campo de possibilidades de se existir numa mesmidade.

Transcendência significa então: fazer parte do resto do ente que já subsiste puramente ou que respectivamente pode ser multiplicado continuamente até o ilimitado. Mundo é então, a expressão que resume tudo o que é, a totalidade, como unidade que determina o “todo” como uma reunião e [o] nada mais além. (HEIDEGGER, 1929; 2008, p. 152) (grifo nosso).

instaurada por esta situação, podendo ser a niilista para Nietzsche ou o “ser para a morte” para Heidegger, que nada mais faria com que o homem reconhecesse que a busca de respostas para sua existência se guarda na sua própria *práxis*, sendo este o fator primordial de iluminação de si e do mundo.

⁸⁰ Ou dá-se este espaço, não só na movimentação física, mas dá-se no momento que concede à linguagem a ultrapassagem deste espaço (a reflexão).

⁸¹ De condição humana.

O ser-aí-no-mundo, como constituição fundamental, significa enunciar alguma coisa sobre sua essência. Ser-aí, ser homem, não significa uma ocorrência fática por simplesmente o homem poder morrer. “Ser-aí” é poder se referir à um estado de coisas essenciais, isto é, que pelo fato do homem poder existir é porque constitui (co-institui) a sua essencialidade como *ser-num-mundo*. As coisas de que fala, a partir deste momento, vigem para abrir um mundo.

Já que são cuidadas para vigerem, aquilo de que se fala do mundo é uma referência⁸², isto é, o “como deve ser compreendido o ser-no-mundo como constituição do ser-aí originariamente unido”. (HEIDEGGER, 1929; 2008, p. 154). Aqui o mundo está posto em relação a modos fundamentais em que o ser-aí existe faticamente, ou seja, é na vigília (“viger”, “vital”, “vida”) que o ente se mostra como sempre acessível a cada um. Desta forma, “mundo” quer dizer um “como” do ser do ente antes de se falar do próprio ente. E este “como”⁸³ determina o ente em sua referencialidade.

Todavia, é enganoso recorrer à expressão “mundo” como a totalização das coisas da natureza ou para classificar a “comunidade dos homens”. Também é inadmissível que as coisas que constituem este mundo humano sejam pautadas por sua mera utilidade, onde a relação entre mundo e coisa seja estabelecida no como o ser-no-mundo lida com elas. Se o homem fosse só isso, a transcendência ficaria inviabilizada como constituição fundamental do ser-aí.

Os apetrechos, o mundo à mão, tem como tarefa, primeiramente, a caracterização do fenômeno do mundo⁸⁴, melhor dizendo, ele guarda a vantagem de servir como uma ferramenta de transição para se analisar os fenômenos do mundo e de preparar o ser-aí para a transcendentalidade. Desta maneira, o mundo para Martin Heidegger não é “o” ente (como um mero planeta girando ao redor do sol), mas aquilo que, a partir do ser-aí, *se dá a entender*, ao que ele pode dirigir seu comportamento e se estabelecer em relação aos entes⁸⁵.

⁸² Ferir, rasgo, risco, abertura, em alemão *Grund*, que significa fundamento.

⁸³ Ações.

⁸⁴ Símbolo.

⁸⁵ O mundo para Heidegger seria um acontecimento apropriativo, uma conjunção entre céu e terra. É como se Heidegger quisesse exprimir o encontro do homem e do mundo na medida em que este homem se identifica com as coisas deste mundo.

A afirmação de que o ser-aí “se” dá a entender a partir de “seu” mundo significa, então, o seguinte: neste vir-ao-encontro-de si a partir do mundo, o ser aí se temporaliza como um si mesmo, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo para ser. No ser deste ente, está em jogo o seu poder-ser. O ser-aí é de tal modo, que existe em virtude-de-si-mesmo. (HEIDEGGER, 1929; 2008, p. 169)

Aqui reside uma pergunta: como se determina a referência do ser-aí no mundo? Isto, pois, que o mundo não é um ente e, já que ele deve fazer parte do ser-aí, esta referência não pode estabelecer uma ligação de um ser-aí como um ente e o mundo como outro ente. Já que o ser-aí assume um comportamento em face aos entes, isso significa que o mundo é trazido para o ser-aí na forma de um projeto e não como algo simplesmente cheio de entes. O ente não poderia se manifestar de maneira alguma se não encontrasse uma ocasião que pudesse participar de um mundo. A entrada num mundo não é algo que ocorre no ente que entra, mas acontece com este ente. O que isso significa? Significa que este acontecimento (a entrada de um ente num mundo pelo ser-aí) na medida em que se projeta, que faz o ser-aí transcender neste projetar de mundo, faz com que o ser-aí se temporalize, *seja* um ser-no-mundo⁸⁶. Quando o ser-aí transcende, possibilita que o ente se torne manifesto em seu mundo. Isso significa que ele (ser-aí) é formador de um mundo no sentido em que deixa surgir este mundo.

A ultrapassagem que o ser-no-mundo conquista é no sentido da liberdade de exceder⁸⁷ aquilo que se apresenta e de privar⁸⁸ aquilo mesmo que se presentifica, pois o ser-no-mundo precisa orientar seu comportamento face àquilo que a transcendência ultrapassa. Transcendência assim significa “projeto de mundo”, onde aquele que projeta é também perpassado pelo ente que ultrapassa⁸⁹. Assim, a fundamentação da transcendência para Martin Heidegger significa: “possibilidade, chão e legitimação”; ou seja, o acontecer da transcendência é o fundar, o apropriar um espaço na medida em que mantém o ser-aí em meio aos entes.

⁸⁶ Para maior clareza, um ser epocal (ou também conhecido por histórico).

⁸⁷ Des-encobrir.

⁸⁸ En-cobrir.

⁸⁹ Adequa sua ação no mundo.

VII. Essência e verdade

Em relação às discussões levantadas nas laudas anteriores, a que mais inquieta - à medida de sua leitura - é a da essência e da verdade. Encara-se sua resolução numa simples compactação onde poderia ser resolvida com as devidas reflexões técnicas, assim também como pelas diversas prudências políticas ou até, se for preciso, pela fé religiosa. Perguntar-se sobre essência e verdade, porém, afasta-se cada vez mais dessa gama de imposições de pensamento que, no mais das vezes, só descaracteriza aquilo que é verdadeiramente essencial a se pensar.

Pode-se perceber que a reflexão aqui dá voltas e voltas, sem ao menos estipular o que é a verdade e a essência. Mas existiria algum “é” em se tratando dessas duas categorias? Seriam elas categorias? Se sim ou se não, não importa. O que importa para o pensamento atual, que se autodenomina racional, é que elas devam oferecer as doses certas de segurança para o movediço chão das constantes descobertas e quebras de paradigmas da ciência. Mas seriam verdade e essência estipuladas corretamente por este tipo de pensamento?

Para o pensamento realista o verdadeiro é o efetivamente real. Distinguir o real é distinguir a sua imediata negação, o falso. Aquilo que é falso só aparenta ser real, por isso se classifica como irreal. Os opostos aqui estão imediatamente dados. Mas, aquilo que é falso, se já se apresenta como algo irreal (melhor, incorreto), se vem ao intelecto humano permitindo que seja distinguido do real, não seria ele também real por estar ali existindo, “posto de pé⁹⁰” na frente do observador? Desta forma, aquilo que é verdadeiro não pode simplesmente ser determinado só por existir efetivamente. Talvez, o que faz com que o objeto seja verdadeiro seria o seu grau de concordância com aquilo que própria e constantemente mostra-se como é. Este “estar de acordo” apresenta-se, principalmente, com a consonância entre este objeto e o que dele previamente se presume, juntamente com a concordância entre o que é visado pela enunciação e o próprio objeto. A palavra chave aqui é a *adequação* constante entre verdade e objetos.

⁹⁰ Numa tradução mais enfática, “pôr-se de pé” significa ob-jeto. Alusão ao mito da caverna de Platão, onde os entes teriam que ter, para sua efetiva existência, um algo além das sombras.

Esta, na verdade, é a definição tradicional da verdade. A verdade aqui é a adequação do objeto com o conhecimento⁹¹ e vice-versa. Assim, pensar a verdade aqui é a conformação⁹² do sujeito do conhecimento com o objeto portador de significados que possibilitam este encaixe.

A veritas, interpretada como *adequatio rei ad intellectum*, não exprime ainda o pensamento transcendental de Kant, que é posterior e só se tornará possível a partir da essência humana enquanto subjetividade, segundo a qual “os objetos se conformam com o nosso conhecimento”. Ao contrário, a fórmula acima decorre da fé cristã e da ideia teológica, segundo as quais as coisas, em sua essência e existência, só são, na medida em que, como criaturas singulares (*ens creatum*), correspondem à ideia previamente concebida pelo *intellectus divinus*, isto é, pelo espírito de Deus. Assim, elas concordam com a ideia e com ela se conformam, sendo neste sentido “verdadeiras”. Também o *intellectus humanus* é um *ens creatum*. Como faculdade concedida por Deus, o intelecto humano deve adequar-se à ideia. (HEIDEGGER, 1930; 2008, p. 192)

Desta forma, a possibilidade de conhecimento humano só é estabelecida se todo ente criado for a coordenação entre a proposição e os objetos pela ideia (Deus), balizadas uma com a outra a partir da unidade do plano da criação (de um mundo criado, logicamente, por Deus) (BARBUY, 1984). Se, por uma causalidade, a ideia da criação divina de verdade e essência fosse substituída por uma planificação sustentada, na maior parte das vezes, por técnicas e experimentos, estaria resolvida a questão? O mundo em que estas coisas se encontram estaria ainda caracterizado numa forma abstrata, mas a criação estaria indeterminada, quebrando a ordem dogmática estabelecida pela fé cristã. Aqui a inteligibilidade ganharia terreno e somente ela estipularia as articulações do processo de conhecimento. Neste viés, a consonância entre verdade e objetos (e sua essência) estaria conectada estritamente com a razão.

Assim, o sujeito acaba se tornando o portador e realizador do processo de conhecimento. Deste modo, mudada a relação entre o conhecimento e o conhecedor, que antes era dada por forças divinas, entende-se que a subjetividade agora, posta em relação ao conhecimento da verdade, adquire uma validade. Aqui a

⁹¹ *Veritas est adequatio rei et intellectus.*

⁹² Con: conduzir; forma: limites (isso para o pensamento tradicional significa um fim, uma de-cisão). Assim, conduzir aqui está na tradução de levar o sujeito e o objeto à uma relação definitiva, única, etc.

verdade também ganha uma relação contrária, a “não-verdade”⁹³. Esta se sustentará, acima de tudo, na relação estabelecida entre sujeito e métodos de análises, numa corrida desenfreada para estabelecer o caminho para a mais “pura verdade”. Entretanto, escusando-se à uma análise epistemológica mais profunda, a concepção de verdade - tanto no viés teológico quanto no científico - ainda se encontra em categorias abstratas e com vias a estabelecer não só uma verdade, mas “a” verdade. Mas, afinal, qual dessas visões estaria correta?

a) Comportamento: a entrega do homem ao ser

Até aqui se falou de concordância, uma certa identidade entre sujeito e objeto. Na verdade, pautou-se por uma identidade de aspectos, como quando enunciado a relação entre a criação divina (mundo) e as coisas. Mas um “igualar” é insuficiente. Os acidentes de uma substância, por exemplo, ainda seriam tomados como simples representações das coisas, vistos até como falsos quando não conseguissem realmente se referenciar àquilo que se remetem⁹⁴. Desta maneira, ainda estaria vigente uma relação que se vincularia a uma representação que consiste numa ideia de causa maior, um “fenômeno por trás”, a ser puramente destacado pelo objeto descoberto.

Porém, o interessante fica por conta da natureza da relação que reina entre o enunciado e as coisas, ou melhor, quando trata do “como” as coisas se encaixam com aquilo que a fala evoca. Este “como” refere-se sempre ao que a coisa encarada se deixa contrapor enquanto objeto, isto é, de como ela se deixa representar. O que se contrapõe, como aquilo que é previamente posicionado, deve permanecer sempre manifestado (aberto) em sua estabilidade (fechado). A aparição de uma coisa a um sujeito requer deste um certo comportamento, uma certa relação no interior de um espaço aberto e assumido num campo de relações mútuas⁹⁵.

Isso significa que existe sempre um comportamento do sujeito para com o ente. Aqui reside um problema: não seria também o mundo racional uma conformidade, um certo comportamento frente aos entes disponíveis neste mundo?

⁹³ Entendida como algo falso, como um nada, como um elemento negador dos caminhos estabelecidos corretamente pelos métodos e experimentos científicos.

⁹⁴ Nascimento do ceticismo.

⁹⁵ Na quietude, no con-quistado.

Sim, mas este mundo racional determina previamente tanto a validade desta relação quanto a conformidade entre sujeito e os objetos.

Na verdade, o sujeito mesmo é encarado como um ente no qual se pode determinar sua relação para com os seus semelhantes e até consigo mesmo. Para maior clareza, há aqui uma estipulação de comportamento dos modos de ser e de se relacionar do sujeito. Aliás, este sujeito é determinado por estas mesmas categorias criadas. Assim, há uma falta de liberdade de possibilidades que este mundo racional e objetivo estabelece.

Desta forma, não é isso que é entendido aqui como comportamento e abertura. Sendo assim, esta relação, este comportamento, é de um comum-pertencer entre homem e coisas, entre um mundo que permite que este homem seja e que deixa-ser as coisas desse mundo. Isso é liberdade para Heidegger (1930; 2008). Este deixar-ser não significa uma relação negativa de abandono, mas sim uma entrega dos homens aos entes. Isso também não significa uma mera ocupação ou planejamento quanto à confecção destes entes, e sim que na medida desta entrega, todos os entes que fazem parte deste mundo humano só assim foram acatados, pois estabelecem um desvelamento. Assim, este desvelamento não está estabelecido nem pelos entes e nem pelos homens, mas numa relação mútua, acatado na própria existência humana. Esta existência não significa um simples “estar presente” ou um esforço moral em torno de si próprio, mas é uma constante tarefa de iluminação do “ser dos entes”.

A liberdade assim compreendida, como deixar-ser do ente, realiza e efetua a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente. A “verdade” não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um “sujeito” relativamente a um “objeto” e que, então, é “válida” não se sabe em que âmbito; a verdade é muito mais o desencobrimento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. Em seu âmbito aberto se desenvolve, ex-pondo-se todo o comportamento [e toda a medida desta relação, ou seja, a medida não é pré-estabelecida, seus limites são construídos], toda tomada de posição do homem. É por isso que o homem [somente] é sob o modo da *ek-sistência*. (HEIDEGGER, 1930; 2008, p. 202)

Este modo existencial é o comportamento humano de sempre estar aberto a seu modo e de se pôr em harmonia com aquilo que ele se comporta. Esta sua

postura comportamental de deixar-ser lhe comunica o “como” ele deve representar os entes que tocam em sua sensibilidade (na verdade, como ele deve abrir aquilo que se encobre pelos entes). Assim, o homem se encontra sempre afinado com o seu mundo. Isso não significa uma mera vivência ou um pífio conjunto de sentimentos para com este mundo, e sim uma afinação que desencobre este mundo na medida em que é acatado num simples gesto, como o de falar⁹⁶.

O deixar-ser o ente é marcado por um caráter penetrador que baliza o comportamento que nele se desenvolve. Baliza-se não uma interpretação, mas uma “entrega” de um mundo ao homem e isso numa relação muito mais rica em que consegue nomear não só uma simples coisa, mas, quando assim o faz, nomeia (ilumina) conjuntamente com ela o seu mundo. É desta forma que Heidegger (1930; 2008) diz que o homem é perpassado de maneira afinadora pela manifestação do ente em sua totalidade. Esse “na totalidade” significa não o inconcebível, o inefável, *mas o disponível*. Disponível na medida em que encobre esta totalidade com um ente que, a partir disso, dissimula este encoberto ao homem. Dissimular não significa o corriqueiro enganar, mas direcionar⁹⁷ este encoberto ao homem para que ele possa cultivar este desvelamento⁹⁸. Este cultivo é constantemente abrigado pelo homem. Como? Simplesmente quando o homem habita⁹⁹ neste abrigo.

b) O encobrir: a manutenção do ser na errância do existir

Mas o que seria esta relação de encobrimento? E esta relação de dissimular? Não seriam uma negação da verdade? O que se entende por negação aqui não é um mero “lançar ao nada”. Lembrando-se mais uma vez, o nada não é uma relação de negação, *é uma possibilidade de ser*. O simples ato de negar é ainda um acatar, mesmo que distante, algo existente. Só se nega algo que já se tomou contato. Neste viés, o esquecimento também não é uma simples

⁹⁶ Ou seja, falar de uma simples coisa é falar acerca de um mundo, sem o qual esta coisa não seria coisa sem este mundo.

⁹⁷ Acenar.

⁹⁸ Leva-o a refletir constantemente sobre a importância daquela ente em seu mundo.

⁹⁹ Correlação com a palavra hábito.

indiferença¹⁰⁰. Ele aponta para um comportamento, para uma relação¹⁰¹. Seria então o esquecimento um erro do homem? O homem, segundo Martin Heidegger, está voltado para o que é sempre o mais corrente em meio ao ente. Sempre insiste na medida do ente como ação diretiva. Enquanto assim o faz, “afasta-se do mistério que copertencem ele próprio e os entes”. Esta ocorrência da saída de um objeto da vida cotidiana à outro, desviando-se do mistério de ser é, para Heidegger (1930; 2008), o ato de errar.

Motivado pelo esquecimento, o homem constantemente é impelido a direcionar a sua atenção aos vários entes que lhe surgem às vistas. Assim, erra ao buscar a sua verdade essencial. Isto comumente decorre do domínio de alguns campos que instituíram “a” verdade como, por exemplo, a própria ciências humanas ou as ciências sociais aplicadas (CAPALBO, 2008). Isso significa que estas disciplinas, quando acatam este modo de errância, se fundamentam num lugar comum, como se o mundo fosse “sempre assim”, como se houvesse uma natureza humana e que destas formas de errar desta “natureza humana” fosse possível criar categorias de análise para conhecê-las (e corrigi-las) mais profundamente.

Mas o que isso tudo quer dizer? Que não há uma verdade única e onipresente? Sim, pois a verdade é inesgotável em suas manifestações e, cada uma delas, é um novo modo dela própria se mostrar. Isso, pois, todo o comportamento possui as *suas próprias experiências*, mantendo e tentando estipular assim *a sua relação* de abertura com os entes. Entretanto, o esquecimento¹⁰² não é um erro negador de uma verdade, não é uma categoria descartável de uma existência insuficiente, pois fática. É um modo inerente à existência humana que lança ao homem a “ameaça do desgarramento”, da angústia. Se não fosse por ele, como o homem poderia descobrir o que lhe é mais verdadeiramente essencial?

Mas, então, o que seria uma verdade? Pode-se dizer que é um momento de iluminação, do deixar-ser às claras, o sentido de ser dos acontecimentos e de tudo

¹⁰⁰ É a constatação do abismo (*abgrund*) pela suposta fundamentação (*grund*) de algo que poderia já ter sido conhecido. É a constatação pelo próprio homem da catástrofe que pode inundar a vida humana quando percebe o caminho que julgou ser o mais apropriado, por oferecer um único viés de explicação para se chegar à uma única verdade.

¹⁰¹ Comumente, a angústia.

¹⁰² Na verdade, esquecer é acatar as coisas como se uma única forma de iluminação fosse possível.

o que é ou pode ser uma verdade. Isso quer dizer que o homem, por ser uma presença no mundo como iluminação do ser, é desinteressado das motivações políticas, psicológicas e até sociológicas em busca desta verdade? Sim e não, pois ele ainda as acata como um modo distinto de demarcações dos acontecimentos cotidianos, mas, quando encara a “linha de chegada” por elas proferida, percebe que falta um “algo a mais”, se desapegando um pouco delas como aquilo que foi “constatado” por suas “verdades”¹⁰³ (DICHTCHEKENIAN, 2015). Assim o erro, na verdade, não é um impedimento ao homem, *mas um alerta*.

O problema reside em não considerar que a verdade, como um momento de iluminação, sempre se dá num contexto histórico particular – e isso não significa uma divisão, uma estipulação de fronteiras, e sim que *há sempre a presença de mais uma face sobre ela*. Isso também não significa que se esteja relativizando a verdade (assim como a ciência o faz), mas ponderar que a condição em que os homens e os acontecimentos se situam não a faz parcial e duvidosa (ou relativa), pois lhe é inerente caracterizá-la num momento histórico peculiar pelas *suas condições específicas de iluminação*.

Desta forma, *a verdade é a presença iluminada de cada momento e de cada lugar da infinita possibilidade de ser do ser*. É assim que ele (ser) é conquistado e não dado (HEIDEGGER, 1967). Assim também se caracteriza uma outra categoria entulhada pela constatação científica da verdade: o tempo. Se a temporalidade é uma característica fundamental do tempo, isso significa que ela é inerente aos próprios modos de ser. Isso não remete à uma não-fixação das peculiaridades dos entes com o ser, mas que sendo a temporalidade inerente ao ser, a transformação (a variedade das possibilidades) é inerente à existência, pois temporal (histórica).

Assim sendo, essência e verdade (não se esquecendo primeiramente da existência) não se esgotam numa última proposta quista como formulada e constatada. Este tipo de pensamento é conhecido como metafísica, no qual há uma expectativa de dominar e encontrar a versão final do que é o ser na sua essência verdadeira, desejando estabelecer esta essência na concordância metódica entre

¹⁰³ É desta forma que o sentido do ser para a metafísica tradicional cai por terra, pois a questão acerca do sentido do ser sempre buscou transformar o ser em objeto de tematização.

sujeito e objeto e, para isso, criando cada vez mais categorias para descobrir e instituir o que é do que é.

Desta maneira, falar de um ente para além desta visão não é somente descrevê-lo em suas propriedades particulares para então tentar achar a sua essência. Ele próprio por sua presença (por estar acatado num mundo) já a carrega. Falar acerca dos entes, das coisas é acatar em sua presença a coerência (a totalidade referencial) deste mundo. Assim, o encobrimento ganha aqui uma característica de um retraimento, de “um passo atrás” frente aos entes para que estes possibilitem um pensar essencial.

c) O des-encobrir: em busca do essencial

Pensar o “verdadeiro” significa experimentar o verdadeiro em sua essência e, em tal experiência essencial, saber a verdade do verdadeiro. Pensar para Martin Heidegger é a atenção para o que é essencial. O que usualmente se denomina “saber” está relacionado ao conhecimento e às suas facções conceituais. Isso significa que, para o saber factual, interessa a estrutura e a utilidade do conhecimento sobre este saber.

O saber essencial, porventura, é bem diferente, pois se volta para o que o ente é em seu fundamento, em seu ser. O saber essencial não domina (pré-estipula, pré-concebe, etc.) o ente, mas sim, é *tocado por ele*. É desta forma que o saber essencial é um retroceder diante do ente. A ciência, pelo contrário, frente aos entes, o assalta com suas técnicas e métodos de orientação produtiva e operosa (KUHN, 2000).

No saber essencial busca-se a revelação da existência deste ente. Esta revelação, segundo Heidegger (2008), traduz-se pela palavra desencobrimento. Porém, saber o que ela significa quando se traduz para uma língua natal não significa que seja apreendida o seu sentido. Falando sobre sentido, o que se quer transpor quando a palavra desencobrimento vem à tona é *a experiência a partir da qual esta palavra está associada*.

De algum modo, se conhece algo como desencobrimento e sua relação contrária, ou seja, o encobrimento em qualquer língua falada. Além de significar

uma sobreposição, velamento e ocultamento, entende-se esta relação numa forma de conservação, proteção, confiança e até entrega. Heidegger (2008) alerta que o prefixo “des” corresponde ao “a” privativo em grego. Isso significa que, na essência da verdade como desencobrimento, vige uma espécie de luta (combate, embate) com o encobrimento e com o retraimento. O que isso quer dizer? Quer dizer que o desencobrimento, na luta contra o encobrimento, não é uma simples anulação de um ocultamento, e sim que estas duas relações se co-pertencem e que a essência deste embate é um permanecer em disputa¹⁰⁴. Isso significa que a verdade não é concedida, e sim ganha num combate. O desencobrimento é conseguido a partir do encobrimento, em luta com ele.

Porém, a doutrina usual da verdade interpreta esta luta contra o encobrimento como a disputa pela vitória da verdade contra a não-verdade (concebida como descartável). Isso, pois a verdade concebida pela era atual é a certeza da verdade, ou melhor, a conformação da verdade na auto certeza do sujeito consciente de si mesmo e, conseqüentemente, do objeto. Desta maneira, a não-verdade para o pensamento moderno associou-se ao sentido de falsidade, porém, este sentido encontra-se deturpado. Por exemplo, o “falso” da antiguidade clássica remetia-se sempre para um encobrimento e nunca para uma *veritas* ou uma *certitudo*, numa concordância de sujeito e objeto. O desencoberto para os gregos sempre foi traduzido como o verdadeiro. Entretanto, etimologicamente falando, o seu oposto nunca fora entendido como “falso”, e sim como “algo encoberto”. Este encoberto também se encontra intimamente conectado com a perda da essencialidade quando aparece na fala grega. O perder a essencialidade significa “esquecer”. Mas este esquecer também tem sua raiz etimológica em desencobrimento. Assim, esquecer para os gregos ainda se determina por algo como “eu estou oculto”.

Este ocultar não é um esconder ou um despistar, mas sim “um manter um comportamento fundamental no ato mesmo de velar”. Este comportamento se dá pelo esquecimento, todavia, este esquecimento na experiência grega não é um comportamento indiferente, e sim que algo foi outrora percebido, mas constantemente “posto de lado”. Isso se dá, pois, aquilo que se encobre para os

¹⁰⁴ Ou um conceder caminho.

gregos é fruto de uma experiência com este encobrimento. O que isso significa? Significa que este encobrimento (e sua relação oposta) não se encontra num campo de abstração ou de grande esforço intelectual, *mas numa experiência com os entes que estão encobertos, isto é, aquilo que se encontra oculto instaura um tal retraimento que subtrai (instaura a luta) àqueles que o experimentam para este instante revelador.*

Para isso é preciso algum sinal. Um sinal para a antiguidade clássica não é um simples apontamento, mas sim uma reserva. Traduzindo de uma forma mais clara, significa: “colocar diante e apresentando um mostrar que, expondo algo no primeiro plano, ao mesmo tempo o subtrai num segundo plano, portanto, não mostra” (HEIDEGGER, 1930; 2008, p. 54). Aquilo que pertence à essência do sinal é um mostrar a si próprio, como um *símbolo*. Mas para que serve um símbolo que só mostra a si próprio? Precisa ele mostrar algo outro. “Mostrar algo outro”, “deixar aparecer algo outro” é brilhar. O sinal, desta forma, indica algo, mas o encobre, mostrando a si mesmo. É um encobrir que mostra. Este encobrir que mostra os gregos traduziam pela palavra *des-locar*¹⁰⁵.

Este deslocar nada se compactua com a tradução moderna que o concede um sentido de enganação. Além do mais, nada tem a ver com o comportamento de um sujeito, mas sim com um evento que ocorre no âmbito dos entes. *Deslocar é um encobrir que encaminha*. Ao encaminhar ao encobrimento, traduz-se esta relação por dissimular que significa “ação de encobrir com um véu” (TORRANO, 2003). A sutileza do véu não anula o desvelamento, mas coloca esta sutileza do encobrimento à serviço do encaminhamento para o seu desvelar, isto é, deixa fendas para penetrar.

Um sinal é o que, aparecendo e acenando para, deixa aparecer, por meio disso, algo mais, e de tal maneira que não chega a ser manifesto (onde o próprio sinal aparece), mas, ao mesmo tempo em que deixa aparecer, juntamente se retrai, isto é, encobre. Esta auto aparência e auto desvelamento que, retomando-se sempre de novo, encobre, isso é o mostrar. Somente lá onde vige um deixar aparecer, um desvelar, lá se dá o espaço de jogo para a possibilidade do falso, isto é, um mostrar-se que ao mesmo tempo esconde e se retrai. A essência do falso está num colocar em

¹⁰⁵ Des: desvelar, revelar. *Locus*: lugar.

evidência que encobre [*Zur-Schau-stellen*]; nós dizemos: num dissimular [*Verstellen*] (HEIDEGGER, 1932; 2008, p. 62).

O dissimular, mesmo quando se coloca na reserva, dá sinais. Aliás, a dissimulação, sendo um esconder e este um ocultar, se traduz pela palavra *Hehlen* que, em alemão, faz menção à “caverna”. Isso significa algo como “aquilo que encobre enquanto ainda permanece descoberto”, pois a caverna não esconde enganando, não tranca (o) nada, ela tem uma abertura, uma permissão para entrar.

d) *Verum et falsum*

A palavra “falso” veio a aparecer com o seu sentido atual a partir do *falsum* romano, que significa numa tradução mais ampla um “levar à queda”, “fazer cair de modo titubeante”, isso a partir da Idade Média Cristã (HEIDEGGER, 2008). Porém, na antiguidade clássica, como já mencionado, a palavra falso nunca foi traduzida como oposta à verdade (*alethea* – desencobrir), e sim sempre como um ocultar. Entretanto, prestando a devida atenção à palavra *falsum* como “queda”, seu oposto se apresenta já na raiz etimológica desta palavra. Queda faz menção à “manter-se de pé”, que em latim traduz-se pela palavra *fallo*. *Fallo* aqui indica uma representação de fecundidade e de sustentação¹⁰⁶.

Desta forma, o falso na acepção original relaciona-se intimamente com um “colocar de pé” ou “erigir algo”. Pensando de modo grego, significa: “colocar algo no descoberto e deixar aparecer o que fica de pé (*Stehende*) como o que permanece (*Bleibende*), o que se mostra presente (*Anwesende*)” (HEIDEGGER, 2008, p. 65). *Alethea*, desta maneira, ganha também um outro sentido, como aquilo que não sucumbe, o que permanece de pé no seu estado de permanência vigente no descoberto.

As confusões das traduções das palavras se dão, principalmente, pelo desenvolvimento imperial romano que instituiu uma forma impositiva de se pensar a experiência das palavras. Nada mais natural para um governo imperial. Assim, *imperium* significa “comando”. Este comando, no mais das vezes, (e isso conectado

¹⁰⁶ Devidamente representada pelas colunas nas construções da antiguidade, como analisado por Norberg-Schulz (1981).

à uma política que, convém-se lembrar, só se concretiza na medida em que conquista territórios) “é legislar sobre e de antemão a possessão do território ocupado”. Desta forma, o “comando” aqui significa um “mandamento”, um “poder vertical”.

Na antiguidade clássica nem mesmo o poder divino era um poder comandante, mas um poder que dava sinais, que acenava. Já no âmbito dos deuses romanos, estes eram designados pela palavra latina “*numem*”, que significa “ordem”. Ao âmbito essencial deste comando, aparece paulatinamente o direito romano representado pela palavra *ius*, que se conecta com outra denominada *jubeo*. As duas conjuntamente significam ordenar, “ser no direito” ou “ter direito”. Para aquele que é *iustum* e “tem direito”, ou seja, o *numem*, o ser superior, pela ordem que lhe é concedida, ganha assim o fundamento essencial da dominação, o qual passa a ser considerado uma entidade sobrelevada perante os demais mortais.

É aqui que se estabelece a habilidade da constante supervisão. Desta supervisão traduz-se por um “ver algo por cima” ou simplesmente “dominar”. Isto significa que os deuses romanos sempre “estavam à espreita” e, por isso, na medida em que se atinham a esta constante vigia, agiam (se impunham) para manter este caráter de ordem. Neste viés, “agir” é uma propriedade da *actio* que, por vigiar e punir, vencia os seus adversários. A vitória¹⁰⁷ é somente conquistada pela supervisão do ver e pela imposição do comando que derrotava, que “trazia para baixo” (*fallere, falsum*) os seus oponentes.

O problema que aqui vige é que a tradução latina para “falso” não faz menção ao pensamento original que concedeu a fala a este falso. Visto como um erro para o pensamento romano, o ocultar é uma brecha que deve ser combatida e vencida pela supervisão imperial. O que esta experiência romana não consegue compreender é que, para o pensamento grego, o dissimulado, o falso, o oculto, o velado, deixa algo mais aparecer do que “em verdade é”. O retraimento instaurado pelo “oculto” jamais foi acatado como um encaminhamento para um desvelar, aliás,

¹⁰⁷ E isso fica muito mais claro na tradução de uma frase de César: “*veni, vidi, vici*” (eu vim, eu supervisionei, eu venci).

para uma possibilidade de desvelar, e sim sempre foi encarado como uma guerra em que se deveria instaurar *um caminho* para o que *é realmente*.

Mas não existiria nenhuma brecha, nenhum outro caminho em que se poderia experimentar, mesmo que de longe, a vigência do que seria verdade (e conseqüentemente essência) para os gregos em línguas que tenham a raiz latina como a portuguesa? Talvez na verificação da palavra “verdade” na própria língua latina. Verdade em latim é “*verum*”. Sua raiz “*ver*” se mostra como um “conter”, uma defesa, uma resistência¹⁰⁸. Mas é na tradução italiana que ela apresenta certo aceno. Traduz-se “verdade” em italiano por “*verità*”, que contém raiz na palavra “*veru*” que significa “portão”. Disso surge a palavra *verostabulum*, *vestibulum* que se traduz por “o espaço que está antes da entrada”, “o espaço na frente da porta”. Este espaço antes da entrada da porta é o espaço que conduz até a porta. Este “espaço que conduz” traduz-se por “caminho”. Assim, “*ver*” do “*verum*” latino apresenta, mesmo que minimamente, uma brecha num manter a posição de defesa¹⁰⁹, esta um “permanecer na disposição”, enquanto se “mantém de pé”.

e) O dia e a noite de mundo e terra

A palavra “caminho” após a influência romana se conectou, mais tarde, ao sentido usual moderno da palavra “método” (HEIDEGGER, 2008). As diversas adequações em que este caminho que conduziria à verdade experienciada pelos romanos - e mais tarde tomada por todo o pensamento ocidental - foi sempre acatada por um auto ajustamento e uma assimilação de asserções e pensamentos como questões dadas e previamente estabelecidas. Esta assimilação é chamada de *adaequatio*. Os efeitos colaterais foram o estabelecimento desta *adaequatio* ao *intellectus*. O que isso significa? Que todo o pensar da verdade e da essência se adequou como “a verdade” na medida das diversas correções feitas ao longo dos séculos¹¹⁰.

O auto ajustamento e a correção tomou um sentido de interpretação retilínea. Houve assim uma chamada garantia (definição, decisão) da segurança da dominação da verdade, uma chegada à um fim. Este fim revelaria os meios

¹⁰⁸ Em alemão *wehren* (resistir), *wehr* (defesa) e *das wehr* (represa).

¹⁰⁹ Des-fesa: des-encobrir a fenda, a brecha.

¹¹⁰ Também conhecido como “conceito metafísico de verdade”.

conducentes à razão (“*ratio*”, “*rectitudo*”, do latim “*reor*” que significa “tomar algo por algo”) e garantiria “a verdade absoluta sem brechas e pontos ocultos”. Mas “método” para o antigo pensamento grego não significava um procedimento com o qual os homens empreendem um assalto aos objetos com suas observações e pesquisas. Método significava “um permanecer no caminho em que os entes se mostram inteiramente a si mesmos como são”. O método grego não se referia a nenhum procedimento, mas à um *permanecer no caminho desvelante*. Desta forma, “caminho” não aponta somente e meramente uma ligação entre dois pontos dispostos no espaço.

A essência prospectiva e perspectiva do caminho, o qual ele mesmo conduz para o desencoberto e, ao mesmo tempo, à essência do curso, é determinada com base no desencobrimento e num ir reto para o desencoberto (...). O caminho aquém e lateral nos deixa encontrar o que as aparências, no que diz respeito ao caminho reto, não mostram. Mas, na medida em que também o desvio mostra algo, ele, o desvio, troca o que se mostra a ele com o que propriamente se pode mostrar a si mesmo no caminho que conduz retamente. Mediante esta troca o des-vio (*Ab-weg*) engana como desvio, ao que segue então o engano; (...) diz: dar-se num caminho aquém e lateral, de tal modo que a coisa a ser experimentada permaneça desfigurada¹¹¹. Também a (...) ¹¹² é uma maneira de encobrimento, ou seja, de desfiguração, que distorce o oculto. Toda dissimulação e desfiguração é um encobrimento, mas nem todo encobrir é um ocultar no sentido de modificar e distorcer (HEIDEGGER, 2008, p. 91)

Então os gregos conheciam outras formas de encobrimento? Heidegger (2008) afirma que sim, principalmente nas palavras “esconder”, “cobrir” e “velar”. Além do mais, estes modos de encobrir aparecem no âmbito das relações cotidianas. Uma delas é o modo como se encobre a vida e a morte. O espaço de relações cotidianas é chamado pelos gregos de “terra”¹¹³, onde há o acontecimento da *bíos*, ou seja, da vida. Nascimento e morte assim recebem sua essência a partir do âmbito do encobrimento e do descobrimento a partir da constatação que a terra é o “entre”, o âmbito que fecha as relações dos deuses e dos mortais. O âmbito que fecha estas relações manifesta-se nas imagens que se apresentam pelo dia e pela noite. Essas imagens são captadas na representação da abóboda celeste que,

¹¹¹ Traduz-se aqui por revelar a imagem que acena, numa busca da sua fala primordial.

¹¹² Engano em grego.

¹¹³ Em latim: “*húmus*”, que também é a raiz etimológica de “homem”.

no horizonte, forma um arco. Arco, por exemplo, é traduzido em grego também por *bíos*, numa manifestação de um conter que só a terra pode estabelecer no vigor que mantém quando encobre e resguarda esta manifestação.

Mas a noite e o dia seriam suficientemente acatados por imagens? O que essas imagens¹¹⁴ na verdade remetem? Para Heidegger (2008), dia e noite manifestam os eventos do descobrimento e do encobrimento numa relação mais fundamental, ou seja, exprimem sempre o começo do todo que é. Desta forma, dia e noite dizem o que primordialmente pode ser dito. Isso significa uma fala autêntica que revela este todo que é. Esta palavra fundante se designa por mito¹¹⁵, aquilo que revela e deixa ser visto, tornando assim as coisas como aquilo que está presente em toda a presença.

Mito aqui é a saga de um dizer, de um saber dizer, um saber fazer vir à luz¹¹⁶. Para isso vige a palavra *poiesis* que significa “saber fazer”. Este saber fazer ou até um “saber dizer¹¹⁷”, é saber dizer a palavra essencial que desencobre o ocultar da terra e o revelar de um mundo. É um dizer que preserva, mas que surge na serenidade de um reconhecer, que se conquista e que deixa-ser, que deixa instaurar uma temporalidade.

A palavra essencial não é comando, ordem, proclamação, promessa ou “doutrina”. Evidentemente uma palavra jamais é mera expressão posterior de representações. A palavra é um modo da preservação reveladora do descobrimento e encobrimento dos entes, um modo que pertence unicamente à antiguidade grega e está confiada à sua essência. Na palavra e como palavra, o ser dos entes é dado em relação à essência do homem, de tal modo que o ser dos entes, em virtude dessa relação com o homem, deixa a essência do homem emergir e receber a determinação que chamamos de grega. Segundo esta determinação, o homem é (...) – o ente que emerge de si mesmo, de um tal modo que neste desabrochar (...), e em favor dele, recebe a palavra. Na palavra, o ente que chamamos homem se relaciona com o ente no todo, em meio ao qual o homem, ele próprio é. *Bíos* significa “ente vivente”. Mas não devemos compreender *bíos* – “vida” -, aqui nem no sentido do grego posterior, nem no sentido romano, nem no sentido biológico moderno, como na “zoologia”. “O ente vivente” é (...) um ente cujo ser é determinado (...) pelo desabrochar e abrir-se. (HEIDEGGER, 2008, p. 103)

¹¹⁴ Pensando-as agora como *imago mundi*.

¹¹⁵ Visto que o mundo grego era digno do manifestar-se das temporalidades divinas.

¹¹⁶ Um saber conduzir.

¹¹⁷ Visto que a manifestação da fala sagrada era dada através dos poetas cantores chamados de “*aedo*”.

É desta forma que o ser-aí *ek-sistente* pode morrer. Um homem só pode morrer, pois sua temporalidade se esvai, quando o brilho de sua existência é acatada pela escuridão da noite. Esta temporalidade esvaída fecha um mundo. Este mundo que se fecha é encoberto, acatado pela terra. Não estaria o ato de morrer manifestado e resguardado no próprio encobrir os mortos, isto é, de enterrá-los¹¹⁸?

f) O brilho nas sombras: a ação do homem na coisa

Já que se insiste na relação entre terra e mundo, deuses e mortais e que a relação de ambos, ou seja, sua conectibilidade se dá através das coisas, o que seria coisa? A palavra “coisa” na antiguidade clássica significa: “penetrar através de”, “medir através de”, “percorrer através do que é descoberto num caminho e, nesse caminho, alcançar algo que se constitui presente como ponto de chegada da travessia”.

Coisa, desta forma, significa um “fundar algo tal como ele próprio é fundado”. O que isso significa? *Significa que “coisa” tem o sentido de unidade originária numa relação* (esta relação envolvendo terra e mundo, divinos e mortais), isto é, uma unidade não separada da essência do constituir-se no descobrir de algo e, assim, presente como descoberto (HEIDEGGER, 1984). No entanto, a palavra “coisa” também é relacionada para os gregos com “ação” ou “agir”. Esta ação se dá a entender que as coisas agem de uma certa forma na medida em que estão disponíveis à mão, quando estão presentes no âmbito da mão. Isso, pois, a coisa sendo um “penetrar”, um “medir através de” e até um “percorrer”, tem sua raiz etimológica ligada a um sentido de “alcançar algo” ou “consegui-lo”, assim como a mão faz na medida em que alcança os objetos distantes ao homem.

Assim, “ação”, em seu âmbito essencial, se alia a uma união das coisas disponíveis à mão do homem que age para as co-constituir. A ação pertence a “um caminho” que oscila, segundo Heidegger (2008), entre o presente dado e o homem (sendo ele um agente constituidor). Deve ser aqui que o comportamento digno do esquecimento toma outras vertentes das corriqueiras. A coisa, sendo esta relação

¹¹⁸ “Encaminhar à terra”.

de penetrabilidade, de um conceder, também faz com que o homem se resvale no que é esquecido pelo fato de estar ali de pé, construída e acabada. Nesta obliteração, o homem é “puxado de lado” pelo encobrimento num já “estar fora” com a coisa finalizada. Porém, é esta relação que mantém o homem mais perto de um desvelamento, pois o esquecimento só se provém na medida em que ele se encontra disponível para perceber os sinais que a coisa, encoberta, lança¹¹⁹. O que isso quer dizer?

A palavra “sinal” em grego tem sua raiz na palavra *tekhnē* que significa “deixar ver o ente que é”, um “modo de saber”, um “deixar ver” ou um “deixar ser visto”. Isso significa que o sinal verdadeiro é um sinal que mostra a si mesmo ao mesmo tempo em que mostra a condição que tal ente institui no comportamento humano e o rege no agir. Aquilo mesmo que dá sinais, que se mostra e indica o descoberto não indica um fim (por estar ali feito), mas este fim é um limite enquanto uma demarcação (por exemplo, pelo olhar, lembrando-se da palavra “*veru*”) de uma amplitude de relações (caminhos). Assim, “limite” para a antiguidade clássica não é um término de algo, *mas sempre a origem de alguma coisa*, precisamente porque o ente formado constituiu-se por um caminho aberto desvelador e que, ali findado, consegue lançar ao homem mais uma vez àquele caminho pelo fato de estar ali, numa forma, que assim o permite estar à presença do (e com o) homem.

Desta maneira, a coisa, quando institui sua coisalidade, traz um mundo enquanto manifestante e atestadora deste mundo (HEIDEGGER, 1984). Isso significa que a palavra que a invoca¹²⁰ à presença humana evoca¹²¹ uma totalidade referencial inseparável de sua relação com os homens. “Ação” aqui significa, também, percorrendo por esta senda, *o caminho unitário com o qual, a cada vez, as coisas estão presentes e disponíveis à mão*, “relacionadas com a mão; e como, [também a] cada vez, o homem é colocado no seu comportamento, isto é, como aquele que age através da mão, numa relação com o disponível à mão” (HEIDEGGER, 2008, p. 124). Assim sendo, a mão em sua essência traz em si a relação entre coisa e homem. *Onde há a ação humana (pela mão) aparece a relação descoberta onde coisa e homem se comportam de forma desvelada. A mão*

¹¹⁹ Percebe, o homem, o quanto é insuficiente conceber uma coisa com “ares de objeto”.

¹²⁰ Invoca o seu auxílio.

¹²¹ Traz à memória, à lembrança.

tem uma relação essencial com a palavra, pois sustenta a palavra na relação unitária de coisas e homem que designa o que se chama de mundo. Como? A mão descobre o que estava encoberto no simples ato de desenhar (esculpir, pintar, etc.) os sinais indicadores de uma estrutura de mundo¹²².

Constituir uma coisa no qual é possível ser estruturada pelo agir da mão e desvelada numa relação fundante na terra e permitir um mundo é: conceder espaço, conceder caminhos que articulam este espaço, permitindo assim um pertencer e habitar este espaço¹²³. Mas, esta articulação, é um durar? Sim, é um durar nos acontecimentos apropriados pelo homem. Um durar da instância (BACHELARD, 2010). O espaço instituído pelos acontecimentos em que o homem convive instaura vários pontos de localização. Há vários pontos num espaço. Há vários pontos num mapa. Contudo, seria melhor dizer: há vários instantes (temporais) no espaço, e estes são *lugares instituidores*. Mas o que eles instituem? O lugar de *vivência humana*, o assim chamado “*topos*”.

*Polis é o Topos, o polo, o lugar ao redor do qual cada coisa que aparece para os gregos como um ente gira de um modo peculiar. O polo é o lugar ao redor do qual todos os entes tem sua estruturação de tal modo que, no domínio desse lugar, os entes se mostram em sua estruturação e em suas condições de estruturação. (...) A palavra polis é, em sua raiz, idêntica à antiga palavra grega para “ser” = (...) “emergir, levantar-se para o descoberto” (...) Portanto, a polis também não coincide com a conhecida “Cidade-Estado”, e sim, antes, é a abóboda (*Ortschaft*) do lugar da história da humanidade grega; nem cidade, nem Estado, e sim a abóboda (*Stätte*) de sua essência. (HEIDEGGER, 2008, p. 133)*

O “*topos*” seria a então abóbada reunidora em si do descobrimento dos entes que nela se encontram. Isso significa que no “*topos*” ou na “*polis*”, como lugar originário da essência de um homem histórico (pois ali vige um tempo, uma temporalidade, um tempo próprio, um tempo que é ser, mais precisamente, permite o ser “ser tempo”), os entes se deixam descobrir e encobrir, pois estão dispostos para o homem num retraimento, numa ocultação que não nega, mas sim convida à iluminação.

¹²² Isso também é válido para a linguagem.

¹²³ Para Martin Heidegger, uma clareira, um lugar.

Neste viés, disposto significa: “algo confiado à alguém”, mais precisamente, “como [algo] que se faz presença para a essência humana de tal maneira que ela está encandeada e integrada no que a ela se faz presente, pelo que o homem necessita dispor-se para que sua essência esteja nos eixos” (HEIDEGGER, 2008, p. 136). Além do mais, a “*polis*” aqui é encarada como o lugar de sustentação e de uma estadia na terra, num percurso *cheio de perspectivas*. Aqui é possível até falar de uma alma ao homem, pois o “*topos*” concede um espaço existencial à ele. O homem “é” enquanto num lugar e é enquanto ser temporal neste lugar. A alma assim é encarada não como alma individual pré-concedida por Deus ou por outra entidade interpelada pela moral cristã, mas falar de alma humana neste caso é falar de uma alma concedida pelo lugar. Aliás, é falar de uma alma do lugar¹²⁴.

g) A revelação do aspecto

A partir deste ponto de vista, o modo de ver e constatar a verdadeira essência do homem começa a traçar caminhos diferentes dos estipulados pela metafísica. “Ver” não mais significa o *verum* da *certitudo* em se tratando da essência num espaço existencial. “Ver” agora ganha outra qualidade: a de “contemplar”. “Ver”, para os gregos, significava “oferecer o vislumbre do ser dos entes”. Este vislumbre era o modo fundamental no qual aquilo que se apresentava às vistas emergia-se como o descoberto no desencobrimento. O que isso significa? Que os gregos tinham uma maneira de representar aquilo que lhes aparecia como essencial. Representar não é uma atividade de apresentar “uma segunda vez aquilo que foi constatado”, e sim um apresentar diante de si, trazer diante de si e dominar¹²⁵ a coisa já apreendida.

Os gregos experimentavam o ver antes de tudo e propriamente como o modo no qual o homem emerge e vem à presença com os outros entes, mas como homem na sua essência. Pensando modernamente e por isso também insuficientemente, mas para nós de forma mais compreensível, podemos resumir: o olhar (...) não é o olhar como atividade e ato do “sujeito”, mas o vislumbre como emergir do “objeto” e seu ir e vir ao encontro. Ver é auto mostrar-se e, na verdade, aquele auto mostrar-se no qual a essência da pessoa que encontra se reúne em si, no que a pessoa do encontro “emerge” no duplo sentido de que sua essência é colhida neste

¹²⁴ *Genius loci*.

¹²⁵ Melhor dizendo: denominar, ou seja, lhe revelar o nome.

olhar como a soma de sua existência recolhida¹²⁶, e que esse todo recolhido e simples dessa essência abre a si mesmo no olhar – abre certamente para deixar vigorar no assim descoberto, ao mesmo tempo, o encobrimento e o abismo de sua essência. (HEIDEGGER, 2008, p. 151)

Este vislumbre que concedia o brilho não era constatado de tal maneira somente por causa dos entes. Deixar os entes virem ao seu brilho, isto é, para a contemplação, era o próprio ser vigendo e permitindo os entes brilharem. Este brilho constituía uma cercania dos entes. Para uma tradução atual, esta cercania pode ser acatada pela paisagem e pelo lugar (até pela casa), já que esta cercania era a acolhida originária do ser, a sua clareira. Esta paisagem não era um limite (entendido modernamente) para o lugar existencial na medida de um ver. Era uma saga constituinte de um caminho que mantinha reunido um lugar a qual fazia presente “a circunferência do que é em seu nexa, o que pertence à ele e é “nele”, no lugar” (HEIDEGGER, 2008, p. 169). Isso quer dizer que o lugar é a manutenção do que está numa relação recíproca de copertença¹²⁷, formando uma multiplicidade de lugares interligados mutuamente.

A esta interligação dá-se o nome de localidade e, em seu domínio de extensão, encontram-se caminhos e passagens (acata-se também a palavra paisagem, no sentido de que esta permite uma finitude que concede imagens, um limite instaurador que permite uma ultrapassagem). Desta forma, o emergir do lugar, até mesmo pela paisagem que apresenta, é fazer liberar o que está contido (contido também pelas imagens resguardadas do lugar), deixar surgir a multiplicidade numa mesmidade. Como? Talvez agora fosse o correto encarar o desencobrimento como um penetrar no ocultamento, ou seja, uma apropriação do lugar que remete o homem a uma profunda meditação do “como” revelar este ocultamento, aliás, como abrigar, recolher este desencobrimento.

Assim o desencobrimento remete a uma cobertura protetora do que está descoberto na dinâmica do desencobrimento. Assim, este desencobrimento vem a

¹²⁶ Ou seja: utensílios, coisas, obras, terra, mundo, mortais, divinos, destino, comportamento e disposição formam uma coerência cultivada e edificada chamada lugar. Este entendimento mútuo entre essas manifestações não é o ser dos entes, não se contém nestes entes ou somente nos homens, eles são conquistados, buscados, mantidos, construídos e, quando contemplados, conduzidos ao seu tempo próprio e deixam o ser “ser”.

¹²⁷ Re-unido.

ser a unidade vigente da relação “mundo e terra” e constitui num abrigo (ou numa casa) a intimidade (a identidade) humana para com o lugar. Neste viés, morar, habitar é co-instituir os traços fundamentais (a fenda, o rasgo) da proteção daquilo que se descobre no agir da salvaguarda das coisas que o homem constrói.

Aliás, salvaguardar não é manter algo a salvo no sentido de clivar de um perigo como se entende atualmente. Salvaguardar é deixar algo livre num campo de relações próprio. É deixar permanecer em paz, preservado do dano e da ameaça (HEIDEGGER, 1954). Também não é um fazer nada com aquilo que está a salvo, e sim deixar algo ser em seu vigor de essência. Salvaguardar é dar abrigo ao vigor da essência daquilo que está liberado a ser, é conceder espaço ao seu tempo existencial¹²⁸.

Desta maneira, “tempo” não é compreendido pelo passar dos acontecimentos milimetricamente documentados pela ciência como o tempo do calendário. O espaço¹²⁹ concedido pelo tempo, pensado de forma originária, é o ponto no sentido do local que cuja aparência (imagem, paisagem) deixa transparecer o tempo que guarda e que, por carregar esta aparência, este tempo dispõe o aparecer e o desaparecer dos entes.

Então o tempo pode (...), ou seja, pode abrigar de novo em si mesmo somente o que já apareceu (...). Entes, que se tornam presentes e se ocultam e se tornam presentes na ausência pela varredura do tempo, são entendidos aqui no sentido do aparecer. Contudo, o que aparece ao aparecer é o que é somente na medida em que surge e emerge. Uma tal coisa pode, então, entrar em vigência, na medida em que deixa o aparecer emergir: (...) a terra deixa emergir. Frequentemente, e mesmo corretamente, traduzimos (...) como “crescer”, mas, assim fazendo, esquecemos de pensar este tornar-se” e “crescer”, dentro da experiência grega, como um emergir da semente e da raiz a partir do encobrimento na escuridão da terra para a luz do dia. Ainda hoje dizemos, embora somente como uma figura de linguagem: o tempo traz para a luz do dia; cada coisa necessita (para o seu desabrochar) de seu tempo. (HEIDEGGER, 2008, p. 204)

¹²⁸ É, com a temporalidade, qualificar a relação quista entre o homem e o espaço, instituir uma condição humana na condição espacial.

¹²⁹ Lugar.

Assim, o despertar humano, enquanto para um comportamento, não se volta mais para os entes em si, mas pensa já o ser, pensa o seu tempo, pensa em seu lugar *ek-sistencial*. Habitar como experiência de uma essência é desvelar a verdade de um mundo. Isso significa (verdade) contemplar, vislumbrar, cuidar do que se demora, do que constantemente brilha na terra (*ver*); enquanto um aproximar-se das coisas em seus contornos e caminhos no intuito de reconhecê-la, penetrá-la para, enfim, o homem se identificar como homem (*eîdos*, idade ou, simplesmente, aspecto).

VIII. Linguagem e ser

A linguagem, como se embasa os vários trabalhos antropológicos, é de proveniência humana, onde o seu grau de desenvolvimento e adaptação - tanto com o meio vivente como também para com seus semelhantes - é paulatinamente sulcada pelas situações vividas pelo homem. A articulação da fala responde não só aos vários apelos da sobrevivência, mas também à medida que esta sobrevivência vai se tornando complexa a partir do momento em que suas satisfações se tornam cada vez mais sofisticadas pela iniciativa humana dependendo assim, e cada vez mais, do grupo para serem consolidadas (CANDIDO, 1964). Desta forma, a linguagem aqui se estabelece num grau de entendimento que, com o passar do tempo, estipula várias categorias e símbolos que possibilitam a comunicação ao homem.

Neste viés de pensamento, as sociedades humanas vão se caracterizando crescentemente pela natureza de suas necessidades coletivas em tênue relação com os recursos disponíveis para satisfazê-las. Desta forma, o equilíbrio social, que irá depender estritamente da correlação entre as necessidades e sua satisfação, acaba sendo consolidado e possível de ser transmitido até por meio de narrativas que vão, aos poucos, caracterizando o “homem comunitário”.

Esta visão, longe de ser encarada como enganosa, mesmo que obtenha alguns êxitos nos estudos a respeito da fala humana, peca em estabelecer sua origem na medida em que define contornos altamente racionais sobre uma divisão entre homem, meio e seu mundo. De certo modo, esta divisão pode até existir, mas o problema se encontra quanto à linguagem. Este “conseguir dizer” alguma coisa,

para as ciências humanas se conecta, estritamente, ao âmbito objetual humano. Designar algo, desta forma, é designar algo que “é” no mundo humano. Porém, o que fica para trás é o caráter fundante da linguagem.

Este caráter fundante que dá à fala uma linguagem não necessariamente se conecta a uma extensão tão imediata das coisas nomeadas pelo homem, assim como designa, por exemplo, a antropologia. Isso, pois, se as necessidades e sua consequente complexidade forem estabelecidas num caráter tão pragmático como o exposto aqui, a essência da linguagem que concede a fala se torna impossível. O que isso significa? Significa que o homem seria um ente passível no ato de obter uma linguagem (esta seria algo comum ou inerente a todos os homens, pois estes, diferentemente dos animais, conseguem falar) e que, para especificá-la, bastaria somente um estudo sobre sobrevivência, necessidades e organização social humana para atingir o seu ser.

Assim, o que aqui se entende por linguagem - aliás, enquanto essência - é a sua possibilidade efetiva de uma con-dicção, ou seja, um conduzir à fala, que se torna mais plausível no acontecimento apropriativo do ser-aí existente, e não num homem pré-concebido e enquadrado analiticamente. Desta maneira, falar a respeito de linguagem é falar da evocação de um mundo existencial, onde sua essência só é possível enquanto conduz e resguarda este mundo (tanto o seu espaço quanto o seu tempo).

É que aqui que se pensa a linguagem como a instauração de uma medida, mas não numa forma de delimitar, definir algum objeto, isto é, trancafiá-la a este objeto. Mas sim que, na medida em que nomeia, delimita, instaura um princípio, uma medida pela essencialização da junção e do acolhimento de um mundo naquilo que é finalizado (objeto), ou melhor, *instaura um caminho à origem (acontecimento) de sua existência (apropriação)*.

a) O acontecimento-apropriador da linguagem

Já que o pensamento tradicional busca elaborar uma representação universal da linguagem, este “universal” que vale por toda e qualquer coisa é tomado por essência. Assim, toda forma de pensar e se expressar é levado a se cristalizar numa única maneira que também possui uma validade universal. Se se

quiser manter a proposta de pensar a linguagem, o correto seria fornecer uma representação da essência da linguagem, distinguindo-as de outras representações.

Como fazer isso? Segundo Heidegger (2003), fazer uma “colocação” sobre a linguagem não significa conduzir a linguagem ao seu sentido, pelo contrário, para identificar sua essência ter-se-ia que conduzir o homem ao seu lugar próprio. À isto se dá o nome de “acontecimento-apropriativo”. Desta maneira, essência aqui ganharia um outro sentido. Ao invés de se traduzir essência como *ousía* (essência última), Heidegger (2003) destrói o sentido tradicional de essência devolvendo-a para a experiência de realizar um modo de ser, de vigorar, expressa no verbo alemão *wesen*, que significa viger ou vigorar¹³⁰.

Mas, como vigora a linguagem como linguagem? Para isso, seria preciso *penetrar* na fala da linguagem, a fim de *habitar* na mesma e alcançar o âmbito no qual pode acontecer a linguagem que confia um modo de ser, um modo essencial. Heidegger (2003) diz que, para isso, deve-se encarar o abismo que o olhar da razão contempla quando encara a linguagem. O abismo aqui significa o sem fundamento, o ausente de chão. Seria a linguagem este abismo? Sim, se encarada pela linguagem habitual ou a linguagem inflexível da racionalidade. Este abismo abriria um nada, uma possibilidade de pensar a linguagem essencial como aquela que concede uma morada para o modo de ser dos mortais.

Mas todo mortal fala. O que seria falar? Para a opinião corrente, a fala é uma atividade dos órgãos que servem para a emissão de sons e para a escuta. Falar seria a expressão e a comunicação sonora de movimentos da “alma humana”. Porém, esta é a forma que assumem os modos paradigmáticos de toda e qualquer ciência que estuda a linguagem, seja ela a: antropologia, sociologia, biologia, psicologia, etc. A fala aqui é consolidada na perspectiva que considera uma totalidade essencial (universal, mudando somente os métodos de análise) da linguagem.

¹³⁰ Na verdade, esta palavra é um antigo verbo alemão no qual atualmente está na raiz da palavra *gewesenheit*, que guarda em sua morfologia a palavra *sein* que, em alemão, significa “ser”.

Para Heidegger (2003), num dizer, a fala se resguarda, recolhe tanto os modos que ela perdura como o que pela própria fala se perdura, ou seja, ela vigora numa reunião integradora. A fala não designa, ela *nomeia*. Nomear está no sentido de *evocar*, ou melhor, *convocar a caminhar até à morada do ser*. Esta morada, segundo Bachelard (1978), é a casa do devaneio, onde tudo se perdura de uma maneira um pouco mais prolongada, onde o homem é convocado quando fala. Nomear significa assim um evocar uma palavra que aproxima esta evocação. Mas essa aproximação não cria o que se evoca no intuito de formá-lo e submetê-lo ao âmbito imediato das coisas vigentes. A evocação, ao convocar, traz para uma proximidade a vigência do que antes estava distante, mesmo que existente e corriqueiramente nomeado.

Quando a linguagem convoca o homem à sua morada, provoca aquilo que foi evocado pela fala. Mas provoca em que sentido? No sentido da distância em que, aquilo que foi evocado, se recolher numa finitude. Se provocar é evocar uma proximidade, esta vige não numa distância curta, pois precisa da distância para viger com mais intensidade¹³¹. O que isso significa? Já que a evocação não cria aquilo que evoca, aquilo que vigora na evocação não está no aqui e agora, mas numa distância *inaugurada* pela finitude. Desta forma, a evocação nomeadora chama as coisas para que elas venham até nós. Chamar, para Heidegger (2003) é convidar. Convidar para quê? Para que aquilo que se evoca em essência pelo ser-á *ek-sistente* possa fazer com que este habite naquele instantâneo tempo próprio que passou¹³².

Aquilo que se convida é designado “coisas”, ou seja, *coisas que permitem o homem desfrutar de sua intimidade evocante*. As coisas nomeadas recolhem o que Heidegger (1954) dá o nome de quadratura: divinos e mortais, terra e céu. Isso significa que ao nomear as coisas de seu mundo, a quadratura (que é o mundo) nelas perdura. Fazendo-se coisas, faz-se mundo, *pois as coisas são um gesto de mundo*. As coisas, desta maneira, condicionam os mortais, visitam os homens propriamente com um mundo. Aqui, mundo perde seu caráter secularizado de ser

¹³¹ A finitude instaura um caminho, não o encerra, não é seu fim último.

¹³² Uma tradução próxima a isto seria o poder da tradição dos costumes ligados aos ritos, à culinária, etc.

uma representação da natureza e da história ou de uma representação teológica da criação.

O mundo, enquanto coisas que evocam, chama para seu sentido próprio o homem para vir habitar-lhe. Chamar em seu sentido próprio é provocar a saga do dizer que nomeia este mundo. O dizer confia o mundo para as coisas e confia também ao brilho do mundo às coisas. Coisas e mundo aqui podem ser tomados numa mesma significância. Na verdade, mesmo não separados, eles são diferentes (HEIDEGGER, 1991). Mundo e coisas se interpenetram, dimensionam um meio e ali se unem. Assim, unidos, são íntimos. Aquilo que se dá na intimidade desses dois é o “entre”. Este “entre” não instaura uma mistura, mas origina um corte, uma fenda que prevalece a intimidade, mas, ao mesmo tempo, os distingue. Pois, se mundo e coisa fossem estritamente iguais, como poderia haver uma evocação das coisas que chamariam o homem a ser convocado para seu mundo?

A intimidade de mundo e coisa vigora neste corte do “entre”, na diferença. A diferença aqui não é tomada no sentido usual de distinção, de desiguais, etc. A diferença é responsável por manter em separado o meio em que mundo e coisa são unidade na relação de um com o outro. A diferença instaura um meio (uma passagem). Isso significa “instaura um caminho que leva o homem a se aproximar e a se distanciar das coisas e do mundo”. Este “distanciar e aproximar” é a paulatina apropriação da fala. *A di-diferença faz o homem reportar mundo e coisas, media a relação um com o outro.* Não distingue mundo e coisas, pois estes dois não são meros objetos. A diferença de mundo e coisa apropria o gesto de um mundo nas obras.

Esta diferença instaura o sentido entre mundo e coisas. Instaura até mesmo pela dor. Em se tratando de sentido (e propriamente da dor) não se está querendo dizer que esta “dor” significa o usual “ferir com algum objeto cortante a carne”, e sim que o rasgo do “entre”, entre mundo e coisas, convoca este rasgo unificador numa vigência de sentido que é a dor, e que esta mesma pode ser apropriada em coisas, como numa simples soleira de uma porta. A dor mencionada aqui diferencia o dentro e o fora, isto é, não os distingue, somente não os deixa escapar ou se separar. Na soleira da porta, há o sustento (o que foi instaurado e que agora vigora)

da dor (*a convocação de um sentir*, uma apreensão de sentidos, o porvir que desvela de onde se origina esta dor).

b) A fenda instaurada pela di-ferença e pela linguagem

Se evocar, em seu sentido original, é “deixar vir à intimidade o chamado mundo-coisa”, então este chamar é propriamente chamar o “entre” da diferença. Mas o que isso quer dizer? Dizer a diferença de mundo e coisa é dizer que esta diferença conquistou mundo e coisa ao seu ser próprio. Diferir é dimensionar à fenda aberta, à fenda apropriada num acontecimento e que deixa a linguagem surgir.

O chamado da linguagem recomenda e entrega o que nela é chamado para o chamado da di-ferença. A di-ferença deixa o fazer-se coisa das coisas repousar no fazer-se mundo do mundo. A diferença des-apropria a coisa para entrega-la ao repouso da quadratura. Esta desapropriação não retira nada das coisas. É ela que liberta as coisas para o seu próprio: resguardar o mundo. Guardar no repouso é aquietar. A di-ferença aquietar no mundo a coisa como coisa. (HEIDEGGER, 2003, p. 22)

Este aquietar acontece quando a quadratura do mundo plenifica os gestos das coisas na medida em que conduz suficiência às mesmas para resguardarem esta quadratura. Isso significa que as coisas de um mundo aquietam-no na medida em que conseguem identificá-lo, mas ao mesmo tempo em que não deixam de se diferenciar desse mundo, pois elas propriamente não são um mundo¹³³. Aquietar significa deixar que o mundo se baste nas coisas. Aquietar não significa um repouso, e sim um deixar-ser¹³⁴. Desta forma, quando coisa e mundo estão quietos no seu modo de ser próprio, a diferença convoca-os para o “entre” de sua intimidade. A diferença chama para mais perto. Como? Recolhendo. E como se recolhe mundo e coisa? No soar do chamado. O chamado que recolhe é consonante, ou seja, conduz ao som, conduz à fala que contempla mundo e coisas, que os unem enquanto vigentes enquanto necessários um ao outro.

¹³³ Mundo é reunião integradora, reunião articuladora.

¹³⁴ Liberdade.

Aquilo que estava quieto, que estava ali em seu modo de ser, sendo vivenciado em essência, estava em silêncio. O silêncio é o nada. Mas não um nada que nega a palavra, mas que concede, que possibilita o som vigor. *A linguagem é a consonância deste quieto.* A quietude que dá suporte ao mundo é o acontecimento apropriador da di-ferença¹³⁵. A linguagem se apropria desta diferença como vigor que concede a fala para este silêncio.

O que assim se apropria, a essência do homem, é trazido pela linguagem ao seu próprio de maneira a permanecer uma propriedade da essência da linguagem, ou seja, da consonância do quieto. (...) Para os mortais, falar é evocar pelo nome, e chamar, a partir da simplicidade da di-ferença, coisa e mundo para vir. Na fala dos mortais, o dito do poema é puro chamado. Poesia nunca é propriamente apenas um modo (*melos*) mais elevado da linguagem cotidiana. Ao contrário, é a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa. (HEIDEGGER, 2003, p. 24)

Assim, para Heidegger (2003), os mortais falam a partir da diferença num sentido de correspondência, isto é, na medida em que o homem fala, escuta o chamado que habitava na quietude fazendo com que a diferença evoque-se do rasgo entre coisa e mundo. Desta maneira, cada fala pronunciada pelos homens só foi possível por este conseguir escutá-la, pois escutar é reservar-se num pertencimento pelo qual a escuta foi apropriada pela consonância que surgiu do quieto.

Este quieto possibilita até uma colocação, no sentido de mostrar o lugar em que esta relação de consonância se dá. “Colocação” está para a tradução de “um mostrar o lugar”, de “atender os apelos do lugar”. A tradução para “lugar”, originalmente experienciada, é “ponta de lança”, ou melhor, o local “para onde tudo converge”. Reunindo e recolhendo, o lugar desenvolve e preserva tudo o que nele se recolhe e faz seu brilho atravessar tudo o que nele foi recolhido de maneira a entregar a sua verdadeira essência (SARAMAGO, 2012). É aqui que há o destino dos homens, pois o lugar só assim o é considerado porque hermético. Mas isso significa que o lugar seria algo fechado, separado, dividido? Usualmente, a

¹³⁵ A diferença é a conjunção entre mundo e coisas, porém, os precisa diferenciar na medida em que necessita estabelecer um “entre” que aponta ao homem as coisas que ele deve reconhecer, identificar como próprios de seu mundo.

tradução da palavra “hermético” também não corresponde à sua experiência original. “Hermético” está para a articulação com o nome do deus Hermes da antiguidade clássica. Este deus era o mensageiro dos deuses que dava as notícias aos mortais sobre seu destino, na medida em que esses conseguiam escutar sua mensagem. Desta maneira, hermético não significa um interpretar, mas “um trazer a mensagem e dar a notícia”.

É aqui que a fala sobre um lugar não é um simples elencar as coisas que compõe este lugar, não é um descrevê-lo, mas sim um referenciar. Referenciar é falar acerca do “entre” instaurado entre mundo e coisas¹³⁶. Este falar não é um mero dizer, e sim um “levar e um trazer um anúncio” na medida em que o homem vige na recomendação, ou melhor, no vigor do embate entre mundo e terra. A referência humana ao lugar, deste modo, é um corresponder ao apelo do desvelamento.

c) A experiência da saga de um dizer

Fazer uma experiência com a linguagem, sendo este fazer um “atravessar”, “receber” ou um “harmonizar o que vem ao encontro”, é deixar o homem ser tocado pela reivindicação da linguagem. “Deixar-ser tocado” é também um “encontrar uma moradia na linguagem”, onde esta articula a presença humana no mundo. Como isso se dá? Heidegger (2003) diz que para esta relação se estabelecer, é preciso que se dê uma renúncia da palavra falada. Isso significa que o homem deve constantemente se calar? Muito pelo contrário.

O que significa renunciar? O verbo alemão *verzeihen*, renunciar, de onde provém a palavra “renúncia”, significa comumente desculpar-se, relevar. Num uso antigo diz “abdicar de uma coisa”, relevar, renunciar, *ver-ihen*. *Zeihen*, anunciar, é a mesma palavra que o latim *dicere*, dizer, que o grego (...), mostrar no antigo alemão, *sagan*: saga. Renunciar é re-anunciar. Em sua renúncia, o poeta abdica de sua relação anterior com a palavra. Só isso? Não, abdicando, algo se lhe anuncia, um chamado que o poeta não pode mais recusar. (HEIDEGGER, 2003, p. 129)

¹³⁶ Como a poesia, onde a sua linguagem primordial sabe fazer o homem habitar nesta duplicidade de mundo e terra, aliás, ensina o homem a acolhê-la.

Esta renúncia se dá para a linguagem habitual, um deixar de acatá-la como um simples ente decodificador. A experiência tirada da renúncia significa o estabelecimento de um relacionamento entre a coisa nomeada e a palavra evocada. Ao invés de encarar o objeto como aquele que tem um nome pelo simples fato da palavra revelar sua existência (por ser comumente considerado objeto), a relação agora estabelecida é a da palavra que deixa aparecer e vigorar uma coisa como algo que ela realmente é. Para a evocação, a palavra somente é a palavra, pois diz como contém o seu ser (aquilo a que uma coisa se atém).

Desta forma, experiência aqui está para o sentido de “percorrer um caminho”. Este caminho, logicamente, atravessa uma paisagem. Esta paisagem que contém, que abriga um caminho para a linguagem e que, lembrando, abriga também os pontos referenciais (temporais) do espaço, estabelece uma fronteira, uma região. A linguagem pertence ao âmbito dessa paisagem, onde a saga poética, como coloca Heidegger (2003), delimita o destino da linguagem. Porém, esta saga do dizer, este “percorrer um caminho” aproxima o mundo numa vizinhança. Esta vizinhança é a experiência poética, pois esta saga mantém aquilo mesmo que se atém pela paisagem, ou melhor, pelo lugar. A palavra, a poesia, é a sustentação das coisas, um trazer próximo o mundo ao homem, um comover ao caminho distante ali mesmo onde se inicia a proximidade de uma relação¹³⁷.

Deste modo, a palavra nunca “é” algo, e sim um aceno para o que “se dá” com este algo. Para o que “se dá” é: para aquilo que *vige na sustentação*¹³⁸, que institui uma fronteira ou um rasgo. Este rasgo arranca a poesia e o pensamento para a vizinhança de um com o outro. É isso que significa habitar na proximidade: *uma saga do dizer que aproxima poesia e pensamento para uma vizinhança; um deixar aparecer, um liberar clareando e encobrando no permanecer da paz.*

Escutamos a palavra alemã *Wesen*, essência, como um verbo, *wesend*, ou seja, como vigorar, no sentido de vigorar na presença e na ausência. *Wesen*, vigorar, diz *währen*, perdurar, *weilen*, demorar. A expressão *es west*, “está em vigor”, significa mais do que: está durando, demorando. “Está em vigor” diz que algo persiste, perdura e assim nos toca, nos en-caminha e nos intima. Pensada desse modo, a essência designa o vigor, o que persiste e perdura, o que nos concerne em tudo o que nos toca, porque é o

¹³⁷ A linguagem é o remeter o homem ao tempo próprio que instalou uma finitude, ao momento (acontecimento) que a apropriou.

¹³⁸ Seu tempo próprio.

que tudo en-caminha e movimenta. (...) a linguagem pertence à esse vigor, é o que há de mais próprio nesse perdurar que tudo en-caminha. O que tudo en-caminha, en-caminha e movimenta à medida que fala. (...) O que nos concerne como linguagem determina-se pela saga do dizer, essa que tudo en-caminha e movimenta. Acenar é passar de um para outro. As palavras guias acenam, fazendo-nos passar das representações corriqueiras da linguagem para a experiência da linguagem como saga do dizer. (HEIDEGGER, 2003, p. 158-159)

Mas esta saga do dizer só carrega a experiência enquanto movimento da distância e proximidade assim como se entende numa relação espacial? Não seria ela digna também de falar outra relação que comove o homem, como o tempo? Mas ele sempre esteve ali nesta experiência, pois o tempo temporaliza. O que isso quer dizer? Temporalizar significa: amadurecer, deixar surgir o simultâneo, o que surge a cada tempo em seu modo. Este simultâneo é o vigor de já ser, o fazer-se vigor e o aguardar o que se resguarda. É um permitir este vigor em algum lugar que entreabre, libera e concede a localidade para este tempo se temporalizar. A localidade não se move, mas o tempo a lança¹³⁹ no jogo do simultâneo. O que isso quer dizer?

Que a linguagem é um encontro face a face da quadratura, ou seja, dos quatro campos de um mundo¹⁴⁰. Ela relaciona, sustenta e alcança esses campos do mundo abrigando-os na fala (enquanto relações temporais e espaciais). Esta fala não é uma descrição, é a configuração da harmonia articuladora do vigor do mundo, onde este mundo repousa na linguagem do acontecimento apropriador¹⁴¹. Isso quer dizer que este mundo não “é” algo, mas deixa-ser como é, pois sua única “lei” é permitir que ele e homem “sejam”. Assim, linguagem articuladora de um mundo é uma linguagem que carrega (aponta) na fala o espaço em que se temporaliza o seu vigor, na sua maneira própria de amadurecer (encobrir) e fazer surgir (desencobrir) seu modo de ser, de se dar como tempo.

¹³⁹ Lembrando que o movimento da lança forma no ar um arco, que em grego antigo se traduz por *bíos* e que também significa “vida”.

¹⁴⁰ Divinos e mortais, terra e céu.

¹⁴¹ A quadratura de mundo se dá simultaneamente naquele instante instaurador do desvelamento. É por isso que somos seres temporais, ou melhor, há o tempo para haver ser.

IX. De volta para casa

A reflexão que fora engendrada até aqui se pautou na tentativa de pensar o “dizer poético” que consegue fazer o homem se identificar não só com o seu “eu”, mas com as coisas e seres os quais lhe auxiliam no processo de pertencimento a lugar e a um tempo. Isso também significou tentar levar o leitor a um envolvimento com a linguagem no sentido de que esta o solicitasse não numa superficialidade descritiva, mas num tal comprometimento que a linguagem deixasse surgir ou deixasse sentir a força que carrega enquanto duração (encobrimento) de um instante que passa, ou seja, enquanto con-dicção, fazendo este instante aparecer nos entes que nomeia, melhor dizendo, nas coisas que evoca.

Desta forma, o método fenomenológico que fora utilizado com nítida influência heideggeriana serviu para que se percorresse um caminho para tentar revelar como esta relação do “eu” com o “outro” (que pode ser outro ser ou ente) se estabelecia. Mesmo assim, a única coisa consentida foi que esta saga, para se percorrer o caminho de um dizer que desvela o mundo de um ser vivente e seu conseqüente comportamento para com ele, exige um comprometimento difícil e complexo, muitas vezes requerendo um envolvimento “face a face”¹⁴².

De uma forma mais clara, o mais importante era a tentativa de compreender uma das questões mais desconfortáveis, intrigantes e obsessivamente procurada nos tempos atuais: a identidade. Questão esta bem complicada nos dias correntes, onde o tempo e o espaço se encontram desencaixados ou suprimidos, por exemplo, pela velocidade do mundo ciberespacial. Este tipo de encontro face a face que a identidade exige faz-se cada vez mais de forma rareada, se tornando um problema constante para as ciências (principalmente as humanas) que estudam a relação do denominado “homem social”.

Além disso, estas ciências, para explicarem a questão da identidade, vão se estruturando em campos específicos e autônomos a partir do século XVIII e XIX, utilizando algumas correntes filosóficas que já pensavam o homem desconectado com o seu mundo, sendo elas a materialista e a idealista. Por vezes, a relação estabelecida (e ainda prevalecente) para o estudo do homem em comunidade é

¹⁴² Um comprometimento até do autor com sua própria ética enquanto pesquisador.

encabeçada por categorias abstratas como “classe social” a partir da condição em que o sujeito se encontra enquanto desprovido dos meios de produção, tendo a consciência de pertencer a um grupo que se enquadra nas mesmas situações de espoliação pelo modo de produção capitalista e, formando assim, a chamada consciência de classe¹⁴³.

Ou ainda numa outra categorização de classe social entendida por meio de ações sociais que se objetivam em atitudes em busca de compensações de mesmo interesse (relações de poder), onde estes se amalgamam na igual motivação de um estrato social exercer sua hegemonia à um outro. Entretanto, tais ações e relações sociais não estariam necessariamente motivadas estritamente pelo âmbito econômico, mas podendo ocorrer no viés político, cultural ou até religioso¹⁴⁴. Isso significa que uma classe social se caracterizaria pelos diversos conhecimentos, normas, deveres e obrigações que institui através de uma oportunidade de poder, formando uma associação de dominação e caracterizando-se não numa condição, mas numa situação de classe.

Outra vertente defende o organicismo social, aqui não se encontrando uma ordem especificamente capitalista, mas industrialista, onde se empreende certa evolução de uma relação comunitária (solidariedade mecânica) para uma ordem societária (solidariedade orgânica) na medida em que este grupo social, pela cada vez mais complexa interdependência da divisão de tarefas dentro desse grupo, se torna coeso¹⁴⁵.

Em suma, as três correntes citadas apresentam problemas enquanto reconhecem ou a existência de coisas reais (porém independentes da consciência

¹⁴³ Isto para o materialismo histórico. Todavia, aqui não se discorda desta metodologia por completo, mas sim o que se alerta são as leituras feitas tendo por base a transformação radical por intermédio de categorias extremamente abstratas, como a proletária, sem levar em conta o dinamismo que as condicionam como tal. Isto faz com que uma leitura sistêmica e economicista do marxismo abunde, submeta e divida estas dinâmicas em turvas leituras como as de superestrutura e infraestrutura, sem ao menos estabelecer uma simples análise conjuntural da sociedade estudada.

¹⁴⁴ Sabendo-se que a tarefa weberiana, pelo intermédio do que denomina de “vocaçãõ da ciência” ou do cientista, seja mesmo a compressão das dinâmicas de uma sociedade e não “da sociedade” por intermédio dos tipos ideais. Colocando em pauta os problemas do cientificismo por ele identificado no materialismo histórico, que geraria uma leitura do social abarcado estritamente pelo viés econômico e esquecendo-se do cultural (para ele o mais importante), proporá a leitura dos fenômenos sociais a partir dos tipos ideais, que seriam conceitos não abrangentes de uma totalidade, mas sim das especificidades que levam a esta totalidade. O problema é que a compreensão weberiana, buscada na tarefa da verdade através destes tipos ideais, não constitui um plano de mudança radical, já que a situação de classe (melhor, a identidade que deveria emanar dela) seria algo mais lânguido, isto devido as diversas possibilidades de um grupo se constituir como tal.

¹⁴⁵ Positivismo de Émile Durkheim.

do sujeito) ou enquanto essa consciência trabalha num viés de conformação da realidade (às vezes de negação), transformando-a num produto seu ou num *a priori* e formando assim um sistema de juízos, esquematizações e generalizações da realidade que se quer analisar extraindo, a partir das conformações dessas esquematizações e generalizações, a relação das partes com o todo.

Porém, o maior problema é que todas estas categorias vão disputar o estabelecimento do “si mesmo” do homem moderno enquadrando-o na categoria de “homem universal”. Além disso, o seu mundo, ou melhor, a natureza a qual estava até então atrelada, tanto para a satisfação das suas necessidades como para o estabelecimento dos seus parâmetros existenciais, vai ser aos poucos vista como algo apenas fornecedor de “matéria prima”, sendo agora esta “natureza” possível de ser controlada por fórmulas científicas. É aqui que o homem moderno (e o desenvolvimento da ciência) vai aos poucos se esquecendo de que, ser alguém, é ser alguém em algum lugar.

Assim, a estabilidade do mundo conhecido (homem e lugar) aos poucos vai sendo substituída ou liquefeita (BAUMAN, 2005) na medida em que a identidade que o homem estabelecia com seu espaço de vivência passa a ser (e cada vez mais) de caráter individual, se tornando um processo estafante o da construção de sua própria imagem (e também a do seu mundo para si). Isso significa que o valor identitário construído de forma coletiva, se torna cada vez mais um processo subjetivo, individual. Como isso veio a ocorrer? Um dos princípios deste problema já ocorre com a própria modernidade, onde esta estabelece contradições e os paradoxos na medida em que intenta se definir e se estabelecer como “projeto de mundo” a partir da padronização dos modos de vida, dos costumes e da organização social primeiramente europeia (iniciando-se já no século XV e XVI com as grandes navegações) e depois se espalhando pelos quatro cantos do mundo (GIDDENS, 1991).

Os mecanismos para isso são diversos. Aqui se encontram o capitalismo com sua globalmente conhecida imposição da relação entre propriedade privada do capital *versus* trabalho assalariado (eixo estruturante da sociedade de

classes)¹⁴⁶; o industrialismo com seu processo de melhorias técnicas para o melhor aproveitamento do processo de produção (máquinas que criam máquinas, a utilização de outras fontes de energia), mas também a utilização da disciplina de mentes e corpos do trabalhador quanto às exigências do trabalho fabril¹⁴⁷; em relação à disciplina mente-corpo, a vigilância para a manutenção desta relação se torna algo cada vez mais constante, podendo ser ela direta com prisões¹⁴⁸ e escolas¹⁴⁹ ou indireta baseada no controle de informações com a especialização de órgãos governamentais (censo, cadastro de pessoa física ou jurídica, etc.); e também a força propriamente com o poder militar, onde se encontra o monopólio do uso da violência na justificativa da defesa das fronteiras de um Estado-nação.

Tudo isso tinha como objetivo o conhecimento técnico não só das formas de se produzir, mas também das formas de organização da vida humana. Todavia, isto não era encarado como algo nefasto, pois a intenção inicial era a libertação do homem de suas necessidades naturais, isto é, dominar a natureza com saberes cada vez mais especializados para libertar o homem de suas leis¹⁵⁰. Entretanto, uma das consequências foi a pasteurização do espaço-tempo, ou seja, seu constante esvaziamento de sentido e referências (MATOS, 2007). Desta forma, a palavra-chave para o projeto de vida moderno sempre foi a “ordem”, mesmo que para ser instaurada ela deva vir pelo caos, como no caso de guerras ou de tantas outras táticas de extermínio em massa (como a bomba atômica). Porém, a ordenação moderna é mais corriqueiramente sentida nas buscas incessantes de classificação das coisas de “seu mundo” na medida em que as arestas, daquilo que pouco se conforma às suas regras, são aparadas para serem confortavelmente adequadas (KUHN, 2000; RIBEIRO, 2014).

Nada mais “natural” do que esta tarefa sendo exercida pelos Estados-nações, onde tinham por meta ordinária a organização dos povos e de sua existência social (no intuito de lhes dar uma “vida melhor”). As tarefas milimetricamente estabelecidas se compunham na “definição territorial”, na criação de critérios classificatórios que apurariam os merecedores de desfrutarem o “calor

¹⁴⁶ Karl Marx: “O capital”.

¹⁴⁷ Edgar Salvadori de Decca: “O nascimento das fábricas”.

¹⁴⁸ Michel Foucault: “Vigiar e punir”.

¹⁴⁹ Paulo Freire: “Pedagogia do oprimido”.

¹⁵⁰ Os primeiros pensadores que iniciaram este tipo de reflexão foram René Descartes e Francis Bacon.

aconchegante” do espaço interno das fronteiras em grupos, classes de ofícios, raça, etc. Isso tudo, logicamente, comprovado cientificamente por seus órgãos de vigilância e de violência.

Desta maneira, o tempo também se objetiva, se tornando padronizado como o do calendário ou o do relógio, diferindo-se de como era encarado nas sociedades pré-modernas. O tempo e o espaço relacionavam-se com o “agir cotidiano”, vinculando-se a um âmbito restrito, isto é, com a topografia. Esta, antes de ser tomada pela ciência moderna como algo relacionado ao estudo dos componentes e acidentes do solo, vinculava-se com a noção de espaço existencial (e essencial) onde num determinado lugar (é isso que significa espaço existencial) havia a relação entre tempo apropriado, pois dado num local específico. Este local reunia (falando numa forma pragmática) o destino humano (tradição, papéis comunitários) desde o seu nascimento (berço) até à sua morte (túmulo) (BAUMAN, 2005).

Já com a modernidade, esta relação se desencaixa e o espaço e o tempo se flexibilizam fora dos contextos e parâmetros locais, tomando assim magnitudes globais. Uma das consequências é a fragilização da noção do “todo” e do “nós” na medida em que esta modernidade tenta criar ou sistemas de excelência técnica que organizam grandes áreas materiais e sociais do homem (como a engenharia e a medicina, os chamados “sistemas peritos”) ou mecanismos altamente abstratos que tentam simbolizar este “pertencer à um lugar”, como é o caso das, assim nomeadas por Giddens (1991), “fichas simbólicas¹⁵¹”.

Isso faz com que haja uma acentuada reflexividade das práticas sociais, onde estas são agora constantemente examinadas, reformuladas e alteradas “à luz” das informações advindas por estes mecanismos. A partir disso, os problemas da identidade são exponencialmente acentuados, pois o sentimento de pertencer fragiliza-se enquanto o homem tem à sua frente a possibilidade de escolher, pelos mecanismos já apresentados, quem ele quer ser. O problema, de forma mais clara, não é escolher, mas sim que as escolhas feitas a partir tanto dos “sistemas peritos” ou das “fichas simbólicas”, não fornecem as “devidas garantias” de serem válidas por um longo tempo, tendo o homem que mudar constantemente o seu “jeito de

¹⁵¹ Cédulas de identidade, cartões bancários, dinheiro.

ser” (ou de lugar) para tentar se adaptar ao rápido e obsolecente mundo moderno (MARANDOLA JR, 2008).

É aqui onde este mundo moderno costuma ser mais cruel, pois se a coletividade é dada ou pensada (até poder-se-ia colocar “confiada”) a partir de conceitos que extrapolam o âmbito de vivência real como pátria, território, fronteiras, estes próprios conceitos, na medida em que se definham e conseqüentemente forçam o homem a se locomover de um lado ao outro, destroem esta noção de identidade que pensam criar. Por exemplo, a identidade que definia o homem pré-moderno não poderia afirmar o seu ser sem o seu lugar de origem com o seu tempo próprio (MATOS, 2007). Assim, se no mundo moderno a natividade é dada pela nacionalidade, ou seja, nascer em algum lugar é já ser integrante (acima de tudo) de um país - podendo o homem se locomover por suas fronteiras sem deixar de ser o que é (pois está nos limites da fronteira) -, para o homem pré-moderno “mudar de lugar” era “deixar de ser” o que era. Era deixar de participar da relação cósmica (*Kosmos*) que as próprias divindades concediam ao homem a cadeira de espectador. Efeito mais perturbador que esse só o da bomba atômica, como diria Heidegger (1984), mas mesmo este filósofo admitiria que não seria preciso a detonação da mesma para sentir seu efeito devastador.

Em se tratando da relação cósmica, é aqui onde pode ser sentida mais nitidamente a obsolescência do mundo moderno. Já que o espaço humano para o homem pré-moderno era algo conhecido, pois estava no âmbito de sua vivência, ou melhor, no âmbito de um “mundo à mão”¹⁵², este espaço passava uma noção de limite, de algo menor em relação ao das divindades que era de proporções grandiosas e desconhecido. A ciência moderna, como coloca Barbuy (1984), não era necessariamente ateia, porém, construiu uma “linguagem” em que os problemas com a sacralidade fossem sendo aos poucos substituídos pelas “certezas” comprovadas por seus experimentos e taxações¹⁵³.

¹⁵² No âmbito de um conter (*fasst*), como o do cântaro (*gefäss*) que é produzido (*herstellen*) pela mão do homem, um proveniente (*herstand*) para a libação (*guss*) que manifesta seu caráter como coisa (em alemão “*ding*”, em inglês “*thing*”, guardando relações íntimas com “*ring*” que em inglês significa anel e “*think*”, que neste próprio idioma significa pensar), ou seja, que permite ao homem desfrutar tanto de sua mortalidade estancando a sua sede ou tanto a de celebrar alguma divindade, re-presentando (*vorstellung*) uma outra face da essência (*gewesenheit*) do cântaro.

¹⁵³ Como a morte. Sendo esta um mistério para o homem, a ciência (numa tentativa de amenizar ou até de extirpar a angústia instaurada por ela) tenta contornar esta questão tão angustiante e perturbadora (pois a

Relegava assim a preocupação com a eternidade, com o que não é perene, isto é, a ciência moderna se concentrou no “agora”, fechando o espaço sobre a reflexão do “eterno”. É desta forma que a velocidade, num mundo em constante mudança pelas descobertas científicas, pautaria o ritmo da vida humana, decaindo assim a noção de duração tanto dos objetos, vistos antes pelo olhar sagrado como os “necessários” ou os “insubstituíveis” para algum rito importante, quanto do corpo, este sempre alvo de preocupações estéticas (padrões de beleza) ou eugênicas (na busca de seleção genética, como no caso dos “bebês de proveta”, clonagem, etc.).

Mas, mesmo com todos estes problemas expostos, em relação à questão da origem da identidade, ou melhor, de como ela *se dá* e se manifesta (também na medida em que o homem busca por ela) teria ele (homem) se fechado completamente aos apelos de seu “ser identitário”? Não seria o caso de considerar qual relação íntima que o apelo do ser busca instigar ou despertar no homem para ele pensar mais essencialmente a origem de sua identidade? Não seria esse o papel da obra de arte, onde tenta alcançar o homem pelo simples momento que estabelece no contato para *com ela* fazendo-o experimentar esta relação de identidade? Não seria pelo corpo¹⁵⁴ (no caso, pelo olho e pelo espírito) que a obra de arte tenta alcançar o homem pelo seu apelo?

Que mais seria esse apelo do que o contato estipulado pelo corpo, pela sensibilidade do ser-aí? Não é isso que faz também a casa com o ser do homem quando o coloca em contato com o seu mundo através dela? Não seria isso o comover da obra que Heidegger (1977) tanto insiste em dizer? Que mais seria esse comover do que fazer o homem participar, permanecer numa duração de um instante que o identifica?

a) A id-entidade

Heidegger (1957) expõe o problema da identidade sempre questionando o corrente pensamento sobre a sua formulação: “A = A”. Esta fórmula designa alguma igualdade? Sim, se pensado a partir da afirmativa aceita corriqueiramente. Contudo, esta relação designa algo que é igual a si próprio, ou seja, aquilo mesmo

morte é um evento sempre novo, devido que homem algum consegue experimentá-la mais do que uma vez) adequando-a à medidas estritamente classificáveis, como o do atestado de óbito, por exemplo.

¹⁵⁴ Ver a obra de Maurice Merleau-Ponty: “Fenomenologia da percepção”.

que é. Porém, curiosamente, não exprime qualquer relação identificatória, pois para algo ser igual a ele mesmo, basta-se que seja apenas um, já que é, sem qualquer sombra de dúvida, o que é.

Talvez, a identidade, para ser estabelecida, precisasse de uma relação onde este “A” pudesse não só ser encarado sempre para si mesmo, mas também onde houvesse uma relação de mediação, de ligação, um “com”, isto é, a união de uma unidade como na relação “A é A”. Todavia, esta relação também não exprimiria uma relação identificatória, visto que permanece ao pensamento uma relação vedada de representação da unidade da identidade. Este “é” (“A é A”) também afirmaria uma relação única, “sempre a mesma”, podendo ser possível aplicá-la a qualquer relação de objetos, de seres humanos, aliás, de seres humanos e de objetos, tomando-os como simples entes dados e suscetíveis a esta relação exposta.

Porém, esta relação do “é” deixa entrever algo mais. Com este “é” instaura-se um princípio de identidade que fala do ser do ente. O que isso quer dizer? Para o pensamento ocidental, o princípio da identidade sempre constituiu um traço fundamental no seio do ser do ente. Isso significa que todo e qualquer tipo de ente que interpela o homem, o interpela com alguma relação por ser designado como “é”. Para alguns pensadores, este caminho seria dado pela estrutura visual que apresenta o ente, se tornando assim necessário uma busca do ser humano a compreendê-la.

Já Heidegger (1957) pensa de forma diferente, pois entende que este apelo do ser do ente não se dá de forma separada ao homem, e sim que acontece num comum-pertencer entre homem e ser, isto é, “pensar e ser tem o seu lugar no mesmo e a partir deste mesmo formam uma unidade” (HEIDEGGER, 1957, p. 141). Isso significa que os entes não formam um mero subterfúgio para o homem se identificar no e com o seu mundo, e sim que os próprios entes permitem ao homem pensar com eles (e assim transcendê-los) a unidade da multiplicidade ou o que se designa por “comum-pertencer”.

O comum-pertencer, já como é de costume, mostra-se na ênfase dada ao pensamento voltado à uma comunidade, aliás, a partir da unidade instaurada por

esta noção de comunidade. Mas como se dá o pertencer a esta comunidade? Se for por meio da noção (ainda abstrata) de comunidade, isso significa estabelecer uma relação de conexão entre homem, mundo e ainda mais “coroá-la” com a noção de comunidade. E se fosse pensado o que é este pertencer? Não se estaria fazendo um caminho melhor?

Se for compreendido que o pensar é uma característica do homem, este comum-pertencer, quando pensado, refere-se ao co-pertencimento entre homem e ser¹⁵⁵. Desta forma, ser homem é fazer parte da totalidade do ser. Se uma vez inserido, pertencido e permanecido no ser, o homem estabelece uma relação de correspondência, de escuta ao ser. Já o ser, para se fazer ouvir pelo homem, como aquilo que desperta a escuta, deve se fazer presente. O homem enquanto ser aberto, só assim o está, pois faz o ser se iluminar. É aqui que há o apelo do ser. Na medida em que apela ao homem sua iluminação, estabelece uma clareira¹⁵⁶, um espaço para se presentificar no mundo.

Desta forma, pensar o “ser do ente” é conceber (e escutar seu apelo através de seu contato a partir de sua finitude), vias para se estabelecer uma abertura do acontecimento-apropriativo que lhe deu origem, ou seja, conquistar o tempo próprio naquilo que se presentifica. Isso é pensar o ser¹⁵⁷. O apelo do ser quer que o homem experimente este ser próprio que ilumina, onde ele e o homem possam ser apropriados e possam experimentar aquele instante do acontecimento. Este acontecimento-apropriação é que é a unidade de algo múltiplo.

O acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos a sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica. Pensar o acontecimento (-apropriação) como acontecimento-apropriação significa trabalhar na edificação deste âmbito dinâmico. O material de construção para esta construção dinâmica o pensamento o recebe da linguagem. Pois ela é o movimento mais delicado, mas também mais frágil, que tudo retém na construção suspensa do acontecimento-apropriação. Na medida em que nossa essência está entregue à linguagem como propriedade, residimos no acontecimento-apropriação (HEIDEGGER, 1957, p. 145-146).

¹⁵⁵ Compartilhamento de um mundo, de um tempo, de um lugar.

¹⁵⁶ Conexão que instaura o comum-pertencer.

¹⁵⁷ Também aqui se revela a permanente vontade do homem de permanecer no ser, já que é um ser fático. Pensar o ser significa tentar se manter com ele.

Desta forma, a identidade nada mais é (como se isso fosse pouco) do que o ato de transcendência do eu-mesmo que penetra no si-mesmo (este permitindo o desfrute desta intimidade), se tornando ela a unidade da multiplicidade dos apelos. Ela é uma propriedade do acontecimento-apropriação e não somente um traço (do ser) que precisa ser ainda acoplada a uma noção de conjunto maior.

Se a linguagem é a conquista da fala que surge do embate entre terra e mundo, a identidade, neste comum-pertencer do acontecimento-apropriação, não se constrói de forma parcelar, isolada. Isso significa que a construção do “eu” (id) com as entidades, seja elas acontecimentos, coisas e outros entes, se dá numa reunião integradora, num universo conhecido, numa temporalidade acolhida (pois, pensada e cultivada pela linguagem) que gera um comum-pertencer. O ato da identidade é um ato de compreensão do como se fazer um contato íntimo (pertencer) com o sentido de ser gerado no acontecimento-apropriativo. Seria o caso de considerar, finalmente, esta identidade gerada, ou melhor, edificada e cultivada na obra de arte, pois, que modo seria melhor para o homem do que este quando quer, pelo menos por um instante, permanecer no apelo do ser?

b) No comum-pertencimento da obra de arte

Se o dizer poético habita naquilo que ele revela, a verdade do ser nada mais é do que uma obra presentificada que torna visível aquilo que não é percebido no dia a dia. Este trabalho é exercido pelo artista, aquele que se coloca a serviço do ser e procura ouvir o que ele diz. A pintura, como qualquer obra poética, procura ser um trabalho que articula de maneira peculiar os entes e os seus sentidos de ser como a consumação de um chamado que o ser quer tornar presente (DICTCHEKENIAN, 2013).

A peculiaridade do apelo à uma pessoa em particular não se constitui na eleição de um ser privilegiado, de um gênio como se pensa corriqueiramente, mas na distinção que este homem, por suas peculiaridades de ser-aí, pode manifestar e transformar em obra aquilo que o ser lhe solicita. Isso fica melhor explicado, por exemplo, no quadro de Van Gogh exposto por Heidegger (1977), onde este artista consegue abrir um mundo de um camponês por um mero par de sapatos. Utensílio este que, por ser desgastado e usado, quase nada estabelece em relação ao

sentido que o ser possa ter sussurrado ao autor do quadro. Mas, se isso foi perguntado, ou seja, o sentido de ser deste sapato na obra, algo já fora estabelecido. O que precisamente? Uma relação entre a pergunta feita pelos sapatos e o sentido de ser da obra, pois que, se os sapatos aparecem desgastados e usados, tudo indica que eles foram usados por um camponês. Este uso é, especificamente, o trabalho que exerce em suas plantações.

Desta forma, este “trabalho” sugere muito mais que uso. A isso, qualquer pessoa que não necessariamente está familiarizada com o trabalho do campo sabe. Mas o mais interessante é que na medida em que se fazem estas reflexões, aprofunda-se cada vez mais no apelo do quadro. Isto por que ao se rever as perguntas feitas aqui, ainda se busca a revelação que este quadro interpõe a cada vez mais. Como? Isto, pois, ao se perguntar o sentido do quadro pelos sapatos, está se buscando um “quem o usa” (que a pouco foi descoberto, isto é, o camponês) e desta forma, acaba a obra lançando uma questão ainda mais inquietante: aquilo que está pintado na obra pertence ao mundo de alguém (DICHTCHEKENIAN, 2013).

Desta forma, quando Heidegger (1977) expõe um par de sapatos de camponês a partir da pintura de Van Gogh, o que ele quer fazer? O que quer falar este quadro? Decerto que este par de sapatos fala de uma vida no campo. Uma vida que fez uso deste par de sapatos até desgastá-los. Como se poderia aprofundar no quadro exposto pelo filósofo e como seria dada a noção de identidade a partir de uma obra de arte? Seria o caso de se interpretar o quadro a partir do que previamente se sabe sobre trabalho no campo? Pois bem, o melhor método seria atentar-se no que o próprio par de sapatos está representando e tentando, por seu próprio apelo de estar ali pintado, dizer. Compreender sua linguagem a partir dele é entrar em contato íntimo com a obra.

Assim, este trabalhador, por seus sapatos desgastados, cultiva a terra na esperança que esta responda com uma colheita. Esta colheita não se constituiu apenas como um empreendimento bem sucedido do trabalhador. *A colheita significa a integração do trabalhador do campo com a terra num mundo ao qual só com o seu envolvimento (presença) ele poderia habitar.* O quadro não fala apenas de um modo de vida no campo, mas mostra que este trabalho consegue fazer

aquele que não é familiarizado com ele *adentrar nele por uma simples pintura de um par de sapatos*. A comunhão entre a vida que há neste mundo e as coisas que esta relação gera, se dá de modo tão intenso que consegue fazer aquele que não habita ali ser pego de surpresa por um simples quadro (DICHTCHEKENIAN, 2013).

Este “ser pego de surpresa” é o que realmente a obra quer fazer: ao desvelar um modo de ser, quer ela instaurar num mundo totalitário (da mesmidade) uma nova possibilidade de ser, uma outra possibilidade de estabelecer uma presença própria, de assumir uma posição num mundo. É desta forma que a obra de arte fala àquele que a observa, pois esta própria linguagem da obra remete o homem à um tempo próprio que, a partir do artista, instalou (numa finitude) aquele momento ou acontecimento que conseguiu apropriar.

Sendo o homem um ser temporal, traz pela sua mão de artista aquele acontecimento, abrindo pela obra aquele instante que remete ao tempo vivido e o fechando numa finitude de um quadro, ao mesmo tempo que instala uma “relação coisal” (HEIDEGGER, 1984). O homem é assim um ser temporal porque consegue descobrir e encobrir o acontecimento, isto é, instala uma relação de aproximação e lonjura com o quadro. Melhor dizendo, pelo quadro, ali na proximidade, consegue o artista conduzir o observador a habitar naquele instante conquistado do ser (DICHTCHEKENIAN, 2013). Isto, pois o que mais seria esta relação senão o falar sobre ela, indagar sobre seu sentido de ser que está ali, trazida e identificada na obra?

A obra comove ao instante instaurador no contato que estabelece com o homem, faz manter ainda mais rica a linguagem mantendo-a cultivada (habitada) quando aborda-o por seus sentidos (isso é sentimento, ou seja, é o tempo e o ser sendo evocados no pensar sobre o lugar). A obra de arte possibilita uma abertura apresentando aquilo que está no cotidiano, no caos, na totalidade numa particularidade que, de antemão, parece tão insignificante, mas, ao nela aparecer, auxilia (em sua verdade) a manifestação de um instante, de um acontecimento que manifesta. Manifestar um acontecimento e um tempo que “se-dá” é manifestar uma temporalidade onde a própria identidade é construída, pois se a obra é instauradora de uma clareira de um mundo, falar acerca dela é falar de um mundo, de uma

reunião integradora, de um tempo próprio (que já é trazido por ela numa proximidade)¹⁵⁸.

Deve ser aqui que o conceito de quadratura dos quatro ou circulatura do anel de Heidegger (1977) faça mais sentido, pois se ao falar sobre um par de sapatos (apetrecho) é se discutir sobre um mundo alcançável à mão (tanto do camponês com o trabalho do campo, quanto o do pintor que fez o quadro), também é falar da relação que constrói um “permitir à intimidade” (coisa) que, ao ser edificada (*aedificare*), lança o homem a se transcender nesta obra, ou seja, esta permite que ele se identifique (ou que crie uma empatia através dela) num mundo. Isto tudo descobrindo-a pela linguagem poética (*collere*).

¹⁵⁸ Como a *arché* para os gregos. Lembrando que esta palavra guarda raízes etimológicas com a terminologia “arquitetura”.

Capítulo II: A casa caipira e os fundamentos da condição do existir

I. Ode ao método

Nas laudas subsequentes ao capítulo em questão, ficará como tentativa a apresentação da descrição não somente da casa paulista tradicional, mais especificamente, a caipira, mas sim o que a delinea em termos de conexão entre arquitetura, paisagem e o ser.

Isso, pois, se se tomar a casa como mero objeto, uma “construção típica” com suas paredes e teto e, porventura, numa quadra urbana, nada se dirá da mesma. Aliás, descrever-se a casa com suas especificidades já colocadas em outros trabalhos (CORDOVA, 2014) em seus pormenores perimetrais sem uma análise mais ampla que a envolva em sua temporalidade, espacialidade e técnicas - este conjunto de materialidades que tem por força motriz a apresentação não só do reino das necessidades, mas também a potência do olhar humano e sua conectividade com o espaço -, não se tornará de fato concreta uma das tarefas mais almejadas com o presente trabalho: qual seria o movimento¹⁵⁹ instaurado pela casa no espaço em que poderia ordenar o ser das pessoas? Em que medida este *habitat* teria a força necessária para oferecer um parâmetro de escolhas das ações, seres e coisas fora de seu âmbito? E, o mais importante: como se poderia oferecer uma análise a qual unisse seres, técnicas e lugar que ainda hoje iluminasse o modo de vida caipira e seu território usado, apropriado e praticado?

Dito isso, pois se julga necessário colocar em evidência a força do agir humano em seus compromissos com o ser. Em nada valeria a descrição das várias características habitacionais (forno a lenha, cozinhas exteriores, etc.) se as mesmas não pudessem oferecer parâmetros que ajudassem o observador a relacioná-los com os demais tempos da cidade. Crê-se assim, pois, que o enriquecimento da pesquisa do âmbito do urbanismo a partir dos artefatos arquitetônicos, relatos de moradores, entre outros caminhos metodológicos, vem ao auxílio do combate ao viés paradigmático que se instaurou em pesquisas de caráter historiográfico¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Entendido aqui como conjunto interdependente entre técnica, ação e tempo, como diria Santos (2002).

¹⁶⁰ No caso, as linhas de pesquisa sobre fundação de cidades no Brasil.

Estas pesquisas clássicas, que privilegiam uma posição especificamente de reforço paradigmático sobre a tradicional formação do núcleo urbano brasileiro, deixam escapar por este posicionamento a pluralidade de territórios que um mesmo espaço pode conter. Compreendendo-se isto, o caminho escolhido por esta pesquisa é o amadurecimento, mesmo que paulatino, da angustiosa experiência humana, esta ferramenta formidável que, aliada à disciplina urbanismo, pode oferecer em termos éticos outros compromissos humanísticos: a compreensão das diversas comunidades num meio urbano, suas tradições, seus derivados tempos e a crescente responsabilidade quanto à preservação não só dos objetos (aqui não vista pelo olhar preservacionista que exclui a diversidade), mas das diversas formas de ser¹⁶¹.

Assim, entende-se que a autonomia científica - herança carregada desde o século XVII, que emancipara seu imperativo ético para conhecer e agir sobre o homem e seu mundo (a qualquer custo) por meio das hiper-especializações provindas dos muitos de seus ramos -, levou as aéreas de pesquisa (seja ela urbanismo, sociologia, filosofia, medicina, etc.) à uma irresponsabilidade dos critérios utilizados em seus estudos. Isto, pois devido a certa confiança à sua instrumentalização, onde uma suposta certeza científica poderia suprir o homem em seus problemas e angústias.

Sendo assim, esta confiança ofereceria como consequência um “conjunto técnico”, tal qual uma cartilha para a resolução de diversos problemas, burocratizando cada vez mais as relações humanas e instaurando no lugar um conjunto de teorias, fórmulas entre outros artefatos que erroneamente são considerados técnicas. Isto, pois, teria em vista o ordenamento cada vez maior da dualidade “sujeito e objeto” agora instaurada, esvaziando o tempo e o espaço da experiência e retirando seu melhor guardião: o “homem lento” (SANTOS, 2002), para colocar no lugar o homem sem-lugar, sem-experiência ou o treinado ao mero consumo do espaço (MATOS, 2007).

¹⁶¹ E a clareza cada vez mais percebida do papel do cientista que, por vezes, intervém em seu objeto de estudo como um porta-voz, sendo que o seu único papel enquanto pesquisador é a contribuição à *uma* compreensão das dinâmicas da realidade que estuda. Além do mais, aqui tem-se o dever do cuidado para, a partir do entendimento real do papel do cientista, se atentar em não encarar seu campo de intervenção como um simples objeto de estudo, ao ponto de não conseguir vê-lo como sujeito (com voz própria).

É por isso que acreditou-se importante apresentar no primeiro capítulo os problemas relacionados às diversas tentativas de explicação da manifestação da importância da existência humana, isto é, o ser. Uma vez desconsiderada a relação homem e mundo, a pia crença do nascimento da subjetividade humana apartada e autossuficiente do pensamento ocidental e a problemática (e enfadonha) insistência em relacionar os entes (mundo, coisas e outros seres) à uma compreensão estafante que nunca chega a se concretizar em substancialidade, teve como objetivo o de retomar a reflexão sobre os fundamentos da condição humana: a liberdade (até de pensar); com fim último em compreender o projeto humanista, isto é, a responsabilidade de corporificar (tornar menos metafísico) os direitos que esta doutrina um dia quis proferir, isto é: o homem é livre¹⁶², pois escolher é se tornar responsável por cuidar daquilo que escolheu.

Talvez seja aqui que o fator “reflexividade”, este instaurado na própria modernidade por intermédio da dúvida, deva ser encarado novamente como uma capacidade de pensar sobre a própria experiência social (e subjetiva), pois permite ir além dos limites do âmbito conservador e do diagnóstico às vezes labiríntico da suposta “pós-modernidade” (RIBEIRO, 2014). Dito isso, pois se os valores atribuídos à modernidade foram sempre caracterizados pela intelectualização (e não meramente erudição) da experiência social e pela dessacralização do mundo, acredita-se que possa ser prudente partir desta capacidade reflexiva para se atrever à tarefa a que o próprio projeto moderno ainda não atingiu: encarar esta capacidade como contínua construção e desconstrução de valores até de sua própria epistemologia.

Entretanto, por outro lado, esta incessante capacidade reflexiva abre brechas para vários problemas. Um deles é o da identidade, causando no próprio homem moderno um certo mal-estar instaurado pelas insuficiências deste projeto calcado na reflexão radical¹⁶³. Isso advém desde o conceito cunhado por René Descartes de homem-universal, iniciado pela descoberta da subjetividade, partindo-se da dúvida como método e chegando-se este recurso reflexivo à conclusão de que a subjetividade e a sua respectiva ação estariam abertas ao

¹⁶² E esta liberdade não é um atributo, mas uma condição, isto é, é o próprio homem que reflete insistentemente sobre si.

¹⁶³ Talvez este projeto tenha em si valores tão inabarcáveis à condição humana que pode ser ele próprio o problema enquanto pensado como “o” método ou “o” caminho.

infinito (insuficientemente problematizado na figura de Deus). Assim também haveria empecilhos através do método de pensamento confeccionado por Immanuel Kant, onde se teria a constatação dos limites e da insuficiência dada pela finitude entre racionalidade (sujeito pensante) e razão (metafísica), tendo-se como consequência diversos problemas epistemológicos de relacionar a razão com seu próprio fundamento (HEIDEGGER, 2008).

Partindo-se daí, haveria a propulsão a diversas teorias que se pautariam pelo princípio da liberdade radical, sendo o sujeito concebido primeiramente como ser livre e, esta liberdade, seria interpretada não como um atributo, mas sim como uma constante construção. Entretanto, mesmo com esta nova constatação de liberdade, esta ainda estaria vinculada a um estratagema que se interligaria a processos históricos específicos, chocando-se com diversos obstáculos exteriores à própria pessoa (o passado) e somando-se a uma constante solidão e desamparo do indivíduo quando forçado a construir diversas e incessantes identidades ao longo de sua existência (futuro) (SILVA, 2012). Isso o levaria a optar em algumas oportunidades, e sem muitas dificuldades, por respostas mais concisas, como as psicológicas e até as políticas extremistas (como o nazismo, por exemplo).

Desta forma, o que poderia conter aquela substancialidade quista para que a concreção do ser homem ousasse em se impor à visibilidade, à existência e à projetos epistemológicos mais concretos? O corpo¹⁶⁴. Assim como o espaço, o corpo unifica o sujeito esfacelado, já que exige a consideração racional de questões eternas e que são de todos: o acesso ao alimento, o alcance de condições de sobrevivência, o enfrentamento da dor e da morte. O sujeito condicionado à sua permanente busca identitária permanece, afinal, preso ao seu corpo-espaço e, assim, ao indispensável compartilhamento de recursos e valores (RIBEIRO, 2014).

Desta maneira, também é crível que o corpo, mesmo desterritorializado, ainda consiga resistir às diversas abstrações do mundo “sem rugosidades”, carregando consigo sua história num novo local, mesmo que verticalmente impositivo. Sendo assim, ele resiste ao império das estatísticas, à desmaterialização dos fluxos comunicacionais e é, ainda mais, um limite não ultrapassável da exclusividade pretendida pelas racionalidades impessoais, se

¹⁶⁴ *Ek-sistência*, o ser para fora, para-si, sujeito a estar em contato.

transformando no bojo da face orgânica da existência, na vida percebida e sentida, onde se pode ser o que é (e não um simples objeto). É este corpo que pode servir às novas reflexividades dos valores da força social e política (ARENDT, 2001), onde o que se almeja aqui nada mais é do que a escolha de um olhar.

A falta de resposta às indagações do corpo, à sua finitude e a falta de resposta à finitude do espaço (da Terra, do corpo da sociedade), tem estimulado, como anteriormente dito, o crescimento do misticismo e da mistificação da vida social. Afinal, a busca do sentido da vida também orienta a ação social. A razão não pode afastar-se desta busca, a menos que se aceite a completa ideologização da vida coletiva, tornando secundária a luta por direitos generalizáveis. (...) Ao acionar o humano genérico e a possibilidade histórica da experiência empática reúne, no corpo-sujeito, o geral e o específico, o universal e o singular. Este corpo, que resulta dos elos entre matéria e espírito, significa um firme caminho para a definição da pauta contemporânea progressista de valores. (RIBEIRO, 2014, p. 37)

Se, pelo homem, há a construção do mundo (e de si), talvez seja prudente situá-lo onde este mundo seja praticado (pela ação do corpo), onde efetivamente o homem o usa, para se tentar caracterizar uma visão diferente de ação humana e sua busca por uma certa duração e valoração. Tal mundo, onde seu espaço é usado e destinado à iluminação do ser do homem, ganharia a alcunha de território¹⁶⁵. Mas, que seria “território”?

Neste viés é conveniente lembrar que o termo “território” para Santos (2002) não se coaduna à noção abstrata e corriqueira definido pelo modo de produção capitalista e de seus veios financeiros, turísticos e cognitivos. Para este modo de produção, uma vez que o território compreende estritamente o controle de saberes, este se torna simplesmente um campo de informação para as fontes de lucro e especulação, com vias a gerar enormes concentrações de riqueza e engendrando novos tipos de acumulação (ou reforçando alguns antigos), bebendo da fonte de

¹⁶⁵ Pode-se aqui utilizar o termo “região”, para se contrapor a esta terminologia. Isto, uma vez que o termo “território” pode se referir a uma localidade, cuja ação inexistente como *práxis* e sim como atividade paradigmática (vide as atividades agrícolas e os efeitos consequentes de sua urbanização provocados no interior do Estado de São Paulo). Assim, a terminologia “região” poderia servir como parâmetro científico (mas não o do senso comum acadêmico que privilegia o pensamento único) para abarcar os saberes contidos no lugar, onde a correspondência entre ação, tempo, espaço e técnica faria sentido para se contrapor à banalização do espaço clivado de experiências. Desta forma, estas experiências envolveriam no conceito de “regionalização” tanto as trocas de relações sociais (imaterialidade) quanto as rugosidades (paisagem), que seria o espaço herdado da relação entre homem e meio (materialidade) (SANTOS, 2008).

uma suposta cultura (a de consumo) para arregimentar estratégias para sua efetivação e manutenção.

Desta forma, este território fragmenta-se, concebe novas centralidades altamente excludentes e cria mais áreas periféricas. As consequências disso são o surgimento de áreas excludentes e modelos rodoviários exacerbados, mobilizações forçadas, desenraizamentos ou enraizamentos indesejados e a confecção de uma identidade social que, no máximo, faz surgir um tipo de homem dessocializado do seu lugar e onde a sua ação nada mais é do que uma “colagem” no espaço (RIBEIRO, 2014). Assim, este território fragmentado pela ação hegemônica do capital comporta, na verdade, uma única ação: a estratégica, ou seja, uma redução do espaço e da sociedade ao território por si controlado, onde a ação racional é dirigida à um fim, onde a forma dominante do exercício do poder somente busca este território para a sua realização controlada e prevista. Isto, pois, que as estratégias articuladas entre o Estado e o mercado são o cerne desta ação estratégica, despejando o espaço como algo extremamente imediato e, mais tarde, incluindo marginalmente a “sociedade” (DURHAM, 2004).

Desta maneira, isso tudo é antagônico ao “território praticado” defendido por Santos (2002) e “território usado” propagado por Ribeiro (2014), onde aqui se destaca a vida de relações, o espaço banal, ou seja, o de todos, e não só o dos dominantes. É deste modo que realmente existe o espaço, pois este também é visto pelas relações que os homens mantêm entre si. Já o “território fragmentado” pelo modo de produção capitalista corta esta vida de relações e as materializam de imediato à ação dirigida, reduzindo a problemática do espaço. Melhor dizendo, este “território capitalizado” só compreende uma ação racional e vazia de relações. Aqui, este se confunde com a visão sistêmica de sua composição, decantando-se analiticamente como um mero exercício histórico de arco temporal específico, onde o que se analisa são as bases econômicas que o compõe, subordinando todo um aparato reflexivo político, social, existencial e cultural à este espectro teórico¹⁶⁶ (RIBEIRO, 2005).

¹⁶⁶ Aqui é muito comum a dominação cognitiva do capital adentrar o meio acadêmico, quando dissemina até alguns discursos voltados a um pensamento colonialista, um de seus estágios mais cabais. Vide a resistência de se encarar outras possibilidades de análise que não se conectam a um certo corporativismo analítico tendo-se este, por base, pesquisas seculares que pouco pensaram fora dos padrões eurocêntricos. Isso se aplica na insuficiência política para uma definição do que é o brasileiro e/ou de estudos urbanos com a não consideração

Neste mesmo viés, diferentemente deste tipo de pensamento (até também do de Descartes e Kant), o território praticado emergiria como um tipo de humanismo que apresentaria uma interlocução entre o que Santos (2002) denomina de “diálogo entre mortos e vivos”. Melhor dizendo, uma interlocução entre trabalho morto (ou como se denomina na ontologia heideggeriana, coisas) e a linguagem proferida entre os vivos necessária à realização de seus desígnios em seu lugar de vivência. A ação aqui não ficaria às intempéries analíticas entre empirismo e idealismo, mas seria sempre uma interação, onde seus resultados objetivariam a constatação eminente das experiências daqueles que conquistam um lugar.

O território praticado (e usado) constituir-se-ia numa categoria mediadora, posicionando sempre o passado e o presente, cujo domínio é indispensável ao projeto do homem que, no mais das vezes, anseia sempre desvendar os futuros possíveis. É aqui que também convergiria aquele “homem lento”, uma categoria de homem que seria o responsável por reconhecer um compromisso com seu lugar de vivência, conjugando o espaço banal das necessidades das lidas do dia a dia com o projeto citado¹⁶⁷. Tal projeto, para maior clareza, nada mais seria que a relação homem e mundo e sua capacidade de suprir, mesmo que pouco, sua angústia existencial.

Angústia esta, permitindo-se um adendo, que é explicada insatisfatoriamente na maior parte das ciências humanas, relacionando-a como algo intencional por parte do sujeito (e quando muito, digna de estudos estritamente psicológicos), onde “relação” apareceria como algo que constitui o homem primeiramente e depois o

de uma “condição urbana” mais voltada a participação deste próprio brasileiro na formação de outras “rede de cidades”.

¹⁶⁷ Aqui poder-se-ia relacionar para esta representação entre território praticado e homem lento a experiência da linguagem proporcionada para a abertura reflexiva da ação. Assim, tem-se a palavra grega *Homologeîn* que na tradução usual se diz “homologar”, “confirmar” ou “legitimar”. Traduzida erroneamente, pois seu real sentido condiz com *Homo* (homem) ou *Ho mon* (o que está estendido diante em conjunto como totalidade); e *logeîn* que guarda raízes com as seguintes palavras: *legeîn* (dizer e falar), *logos* (palavra e saga; condigna com *Hen Panta* que significa “um é tudo” ou simplesmente contemplação), *legeîn* (pensar e apresentar o que recolhe a si e as outras coisas), *legere* (que, em latim, significa recolher), *lekhos* (lugar do pouso), *alego* (algo que me importa, que me preocupa), *legesthai* (estender-se no recolhimento do repouso – aqui é o ato, a ação que traz para um lugar, protegendo e cultivando em si mesmo, mas que abre espaço e que deixa estendido diante) e, finalmente, *locus* (ao colher e o recolher do pousar que recolhe, a possibilidade de abertura de uma fenda através do *legeîn* para a compreensão da fala do ser-aí, mais simplesmente, o lugar). Isso explica a insistência heideggeriana de pensar a ação humana pela linguagem, já que ela abre, designa um conjunto de ações, uma semântica simbólica ao homem, que traduz, quando proferida, os utensílios, os lugares, as pessoas, o tempo e o seu real espaço de atuação para aquele que se torna “servo” dela (que a compreende, que a pratica com consciência, etc.)

seu mundo com diversos objetos e, quando catalogados, o seriam sem uma cuidadosa criticidade em categorias abstratas, sejam elas organicistas, materialistas ou idealistas.

Já na discussão que pauta a ação num território usado, julgou-se este debate mais apropriado a algo construído pelo conceito heideggeriano de *Dasein* (*da* = lugar, *sein* = ser), onde esta ação deixaria seus vestígios temporais advindos de seu compromisso existencial (horizontalidades) - mas isso sem perder de vista as relações hegemônicas que guardam a potencialidade de desterritorializar a *práxis* humana (verticalidades). Afinal, há uma necessidade do “eu” apresentar-se aos demais para sua efetiva presentificação no mundo¹⁶⁸. E esta presentificação sustentada pela linguagem, categoria mais do que necessária à constituição temporal do ser, na rememoração dos acontecimentos que a apropriaram naquele mundo, apreende outras territorialidades.

Assim, apreender outras territorialidades significa “reconhecer a multiplicidade de formas de apropriação de um espaço” que tensamente coexistem num determinado tempo e lugar. É aqui que a densidade da vida social, apreendida através destas lutas de apropriação, conduz à reflexão do território pautada na compreensão da mediação como linguagem e, desta maneira, como cultura (RIBEIRO, 2005). Sendo assim, as lutas para a apreensão da condição que mediam o território a ser como ele é passam a ser lidas como confrontos de representações sociais, de universos simbólicos e com diversos valores nas interpretações sobre as condições materiais de vida¹⁶⁹.

É aqui também que a contínua articulação tênue entre materialidade e imaterialidade ou, como coloca Santos (2014), “sistema de objetos e sistema de ações”, obriga a superação da visão una que sustenta o humanismo clássico, isto é, a visão do homem como uma meta evolucionista, pois a noção de território

¹⁶⁸ Tal qual faz a arquitetura.

¹⁶⁹ Assim sendo, convém lembrar que o conceito de lugar manifestado pelas categorias território usado e praticado, não é algo fechado. Estes territórios, por herdarem as rugosidades da paisagem, somadas às relações sociais e as técnicas advindas da relação homem e meio, mais a temporalidade surgida pela validação humana à esta tecnicidade através da ação, são plurais. Desta maneira, território praticado e usado se transforma num âmagô de saberes, onde estes são a expressão da força do lugar. Neste viés, entende-se nesta pesquisa que a soma de diferentes saberes que podem constituir um lugar através da existência plena (para Ana Clara Torres Ribeiro, “sujeito corporificado”), guarda relações estritas com a ontologia heideggeriana, pois a existência para Heidegger é a ferramenta fundamental da constatação da multiplicidade de seres. E, se for preferível, da multiplicidade de condições humanas.

praticado carregaria consigo a noção de pluralidade e diversidade, além da de tensão e conflito, típico de diversas temporalidades e de seus respectivos lugares. Isso também envolveria outro fator.

(...) a indissolubilidade espaço-tempo [que] exige que a compreensão do território (territorialidades) envolva o cotidiano, esta temporalidade alienada que contraditoriamente manifesta contínuas micro rupturas e desvios práticos. É nesta temporalidade que se afirma o homem lento, conquistador de oportunidades de sobrevivência e real sujeito das resistências que emergem nos espaços *clean* e nas grandes superfícies da última modernidade. É na agência cotidiana que o homem lento, conduzido pela cultura ordinária [tradição], aparece como portador de futuros e também como inventor de soluções. Assim, é na espaço-temporalidade do cotidiano que a natureza prática do senso comum adquire potência das territorialidades resistentes, transformando o acaso – valorizado pelos pós-modernos – em projeto realizado e, ainda mais, em tecido social. (RIBEIRO, 2005, p. 96)

Desta forma, se o espaço concebido aqui é um arcabouço do sistema de objetos e de ações, o território praticado seria a dimensão materializada deste espaço, onde a dialética materialidade-imaterialidade, sempre presente na ação, apresenta maior concretude. É também por este viés que a técnica é imediatamente ação, na medida em que não abstrai as imposições imediatas da existência humana da sua real sabedoria.

Como exemplo, se na modernidade a rugosidade sociocultural do território aparece somente como uma possibilidade de superação, recorrendo à categorias onde o outro e seu lugar surgem como algo simplesmente passíveis de serem classificados e planejados segundo moldes já estipulados - seja em cada vez mais tensas formas de vida (violência, ocupações clandestinas) ou nas mais diversas resistências nos resíduos não reconhecidos pelo pensamento moderno (o campo, a periferia) – a sua constante co-presença deveria ser agora levada à compreensão de que são justamente nestes pontos de “obscuridade” que se concentram a sagacidade do homem lento e a praticidade do senso comum (além de se verificar quais são as estratégias de interação desta co-presença com as demais formas de vida para a sua efetiva permanência) (SANTOS, 2008).

Além do mais, esta interação é justamente os valores da vida comum que preenchem ou completam as grandes “falhas morais” das “normas civilizatórias”,

visto que a naturalização da escassez e da carência impõe a redução do corpo social à um simples objeto na ótica do consumo (como a casa, o carro, os planos de seguro), negando assim as formas subjacentes às tentativas de complementaridade realizada pelo homem lento (DURHAM, 2004; RIBEIRO, 2014; SANTOS, 2002).

Porém, como afirma Agnes Heller (1972), em cada período histórico existem espaços sociais que preservam valores anteriormente estabelecidos. Talvez, na atualidade, estes espaços sejam as territorialidades da resistência, formadas no cotidiano, sob os mandamentos do senso comum. Nestes mandamentos, o trabalhador e o pai de família têm valor. Afinal, a banalidade constitui, não raramente, a única barreira ao excesso de artificialismo e de manipulação do mundo. (...) É a ação espontânea – organizada, apenas, na reiteração de valores – que, com frequência, apoia lutas de apropriação do território, numa conjuntura econômica em que os fluxos ensaiam, sem jamais conseguir se impor sobre os fixos. As lutas de apropriação conformam as próprias circunstâncias do homem lento. Negá-las significa, apenas, aumentar custos sociais e a irracionalidade cotidiana. (...) A compreensão das circunstâncias da ação humana pressupõe a observação de contextos e a cuidadosa escuta das falas fragmentadas que substituem, para o homem lento, os grandes discursos daqueles que penetram, com facilidade, o espaço público. (RIBEIRO, 2005, p. 99)

Desta maneira, se este sentido de ação a partir do homem lento e do seu território não são levados em consideração nos estudos sobre o urbanismo, a única ação concebida será aquela caracterizada pela crença de que a velocidade sistêmica de análise (a banalização urbanística) é a única definição possível da eficácia, mesmo que o preço a ser pago seja a destruição das urdiduras sociais (BAUMAN, 2005; BERMAN, 1986; GIDDENS, 1991). Urdiduras estas que são desconstruídas com o intuito de se evitar a presença destes homens lentos. Assim, quando deserdados e colocados no anonimato, o crivo para sua existência só compactuaria (muitas vezes nem isso) no padrão de consumo do espaço “meritocraticamente” estabelecido, amplificando os “circuitos *vip*”, a privatização de serviços públicos de responsabilidade do corpo estatal e impondo barreiras nas trocas de experiências entre indivíduos de diversas partes (RIBEIRO, 2014; SANTOS, 2008).

Isto, pois, que o projeto moderno sustentado, por exemplo, pelo capitalismo estatal monopolista, também já se extinguiu (ou nunca foi) como programa que advoga um futuro melhor, uma construção existencial e de um conjunto de compromissos com uma suposta igualdade e fraternidade (LATOURE, 1994). A face vista por este capitalismo hoje seria o de um sistema econômico de bases imateriais, impedindo certo grau de sociabilidade e colonizando os diversos territórios utilizando-se, para isso, de mecanismos de singularização de tempos e espaços¹⁷⁰.

Desta forma, a ação hegemônica controladora de tempos (mercado) busca apropriar-se da totalidade constituída pelo espaço comum, ameaçando a sobrevivência dos que resistem em suas práticas territorializadas contra os rótulos das altas racionalidades. Assim, faz-se mister o reconhecimento das “*diversas nações*”, como diria Ribeiro (2005), *que compõe a sociedade nacional*, na tentativa da corporificação e da vivência dos direitos sociais propagados pelo humanismo desde o século XVII.

Isto exige, no mesmo bojo, a apropriação socialmente justa do espaço herdado dependente da ação coletiva e da subjetivação dos direitos que afirma a existência do sujeito. Neste viés, é a desterritorialização que obriga a atualização da pauta humanista e das novas formas de análise sobre o território, da técnica e do tempo da ação humana, tão visados na contemporaneidade. Talvez, uma ontologia do território poderia trazer à reflexão da técnica¹⁷¹ da existência, ou melhor, a iluminação do “nós” para o “eu” (ação) e do reconhecimento do quanto esta tarefa ainda hoje é negligenciada nos estudos sobre cidades no Brasil.

- a) Breve ontologia do território praticado: compreensão de forças hegemônicas, de linhas de análise paradigmáticas sobre o urbanismo e o sujeito corporificado.

Acredita-se que a prática, o senso comum, vem à contra mão do pressuposto científico-paradigmático que se relaciona às classificações genéricas e com

¹⁷⁰ Como os circuitos voltados à exploração do turismo predatório por intermédio dos denominados patrimônios culturais. Aqui o espaço se tornaria não mais território praticado, mas sim “paisagem cultural”.

¹⁷¹ *Tekkne*. Em grego: “deixar ver”, “saber fazer”.

fundamentos cada vez mais programáticos. Desta forma, o intuito desta pesquisa é tentar colocar em pauta que a ação, num lugar, é fruto de sua própria interlocução, isto é, não estritamente condicionada por um grau de seleção do analista. Tenta-se assim evitar a construção de uma gama de soluções previamente propostas, principalmente, quando as mesmas convergem aos problemas que tratam de outras formas de vida num espaço pensado indivisível como o de uma cidade.

Desta forma, exemplos aceitos que, porventura, proporcionam modelos que meramente reforcem as pensadas inquebráveis correntes científicas, serão deixadas de lado se as mesmas incidirem na solução do tipo “quebra-cabeças” (SECCHI, 2012), como se para a revelação e possível “inclusão” das mais variadas formas de vida no núcleo urbano fosse necessário a construção de uma categoria enquadrante das partes ao todo do “organismo social” (DURKHEIM, 2005). Categorias essas que mais atrapalham do que auxiliam, pois todas estão imbuídas de um reducionismo as quais as diversas formas de vida e suas manifestações são meramente expressões contidas em terminologias como: “alternativas”, “protagonistas”; entre outras que denotam uma característica desenraizada e passageira frente aos problemas que as altas racionalidades, com todo o seu perfeccionismo, ainda não conseguiram resolver.

Disto, também se tomará o cuidado de não reforçar outro problema recorrente: a seleção entre apenas “dois polos de um mesmo processo” para uma análise dita contundente sobre a realidade. Isto resultaria, segundo métodos tradicionais, numa internalização mais coerente da análise. Mas, crê-se aqui que tal seleção não passaria de uma qualificação em que o objeto observado ainda teria que passar por estudos formais de seu conteúdo, correndo o risco de fundamentar o mesmo objeto de estudo em parâmetros positivos ou negativos e dependendo dos critérios estipulados para sua compreensão: o denominado paradigma.

Acreditamos que a impregnação da reflexão coletiva por um determinado paradigma seja um processo complexo onde certas margens de consenso e de pressupostos teóricos e factuais permaneçam intocadas. (...) Julgamos, por outro lado, que os processos de espacialização acadêmica e de divisão intelectual do trabalho também contribuam, com intensidade, para que as margens de consenso não signifiquem uma conquista consciente, mas sim, um patamar de linguagem compartilhada que pode pesar, negativamente, sobre a reflexão de eventos novos e sobre a reflexão criadora de eventos antigos. Em decorrência destas

colocações podemos citar dois movimentos básicos de reforço do paradigma que afetam, diretamente, as nossas possibilidades de renovação e reflexão. De um lado, a seleção, para a análise, de fatos sociais que contenham, virtualmente, as características reconhecidas pelo paradigma. E, de outro, as tentativas de adaptação do esquema mental paradigmático para a avaliação de eventos que possam vir a romper o consenso já instalado. (RIBEIRO, 2014, p. 41-42)

Mas como seria possível se esquivar do “território do paradigma”? Como poder-se-ia pensar a ação para a resolução desta questão? Colocando-a na projeção do território praticado e vivido (SANTOS, 2002). A técnica aqui, este conjunto de manifestações concretas (e imateriais) do homem em seu lugar (o seu “saber fazer”, onde sua ética se pauta em perseverá-los), daria grandes margens ao reconhecimento da ação humana. Esta ação seria, na verdade, a portadora do tempo da espacialidade desta técnica, na medida em que manifesta as condições historicamente herdadas e seu projeto inerente de transformação.

Assim, a *práxis* aqui seria considerada não um mero fazer, mas designada por condições objetivas e subjetivas que estão além das banais finalidades imediatamente pensadas como materialidade (HEIDEGGER, 1954; 2008). O projeto humano, desta forma, não teria certezas tão absolutas em sua realização, sendo encarado como uma contínua “invenção” com o passar do tempo. Seria ele também o portador da força necessária à superação da alienação contida em análises que o pautariam como condicionado para um único fim, já que ele contém a rebeldia da ação ou, como diria Sartre (1978; 1997), o princípio da liberdade.

Todo projeto que não se pautar nisso, perde a potência desta *práxis*. Assim também como a ação e sua dimensão temporal, pois estas trazem o espaço em sua essência na medida em que requerem uma duração, um enraizamento, isto é, uma condição da permanência (o ato de perseverar). Desta forma, o território, a ação e a *práxis* “constituem a substância da dinâmica societária que direciona os fluxos e, o que é menos observado e compreendido, conduz a atualização dos fixos” (RIBEIRO, 2014, p. 145).

E é aqui que se encontra o grande problema da contemporaneidade. Tais fixos são constantemente engolidos pelos fluxos, pois o império da velocidade

impõe-se à duração, tentando esvaziá-la de qualquer sentido um dia estabelecido. As diversas estratégias para isso são os incrementos realizados pelas técnicas científico-informacionais que transformam de maneira extremamente contraditória a duração em condição secundária, revelando-se aqui a urgência da disputa concreta do futuro (SANTOS, 2014). Entretanto, isso não significa um apelo pseudo-preservacionista ou saudosista. Mas, sim, já que o homem é uma constante construção (temporal), que o seja num tempo menos veloz e mais digno de experiência¹⁷², onde a memória e a linguagem sejam um elo coeso entre técnica e ação, pois se ao homem ético só resta o “saber fazer”, que se lhe dê espaço para “falar acerca de”, algo muito demonstrável no seu simples modo de ser¹⁷³.

É por isso que, para Santos (2008), a revalorização do território tem que ser feita com vias à superação do economicismo e do mecanicismo que pautam, mais constantemente, os estudos sociológicos sobre o mesmo. O território, para ele, não é uma categoria de análise, mas o é o *território praticado*, onde ali possa ser visto o campo de forças de um lugar em exercício com suas dialéticas e contradições, marcadas pelas resistências (às vezes não) das verticalidades civilizatórias, como Estado e o mercado.

Por território entende-se geralmente a extensão apropriada e usada. Mas o sentido da palavra territorialidade como sinônimo de pertencer àquilo que nos pertence (...) esse sentimento de exclusividade e limite ultrapassa a raça humana e prescinde da existência do Estado. Assim, essa ideia de territorialidade se estende aos próprios animais, como sinônimo de área de vivência e de reprodução. Mas a territorialidade humana pressupõe também a preocupação com o destino, a construção do futuro, o que, entre os seres vivos, é privilégio do homem. (RIBEIRO, 2014, p. 150)

E retomando o problema do paradigma - juntamente com esta preocupação acerca do futuro, já que para identificá-lo é necessário compreender o conjunto de postulações gerais sobre o momento vivido por uma determinada sociedade e que,

¹⁷² Tal palavra designa-se no alemão por “*Erfahren*”. Martin Heidegger a conduz ao seu caminho originário, onde se pode perceber a palavra “*fahr*” como “descobrir”, “apreender” e “experenciar”. Ou seja, algo relacionado à “experiência do viajar, de atravessar uma região durante uma viagem por um lugar desconhecido”. Contida nesta palavra, há também suas correlacionarias no latim como “*per*” (experimento, esperto e perigoso); “*pericubem*” (atravessar uma região durante uma viagem onde o perigo pode acontecer); “*exper*” (sair de um perímetro, sair da condição do já conhecido); e “*oportunus*” (saída do desconhecido para regiões que alargam a identidade e o conhecimento) (MATOS, 2007).

¹⁷³ Ser-arquitetura da arquitetura.

por isso, facilita a inserção de um paradigma ou outro na reflexão coletiva -, poderia a discussão do “território usado” tentar superar o paradoxo da contemporaneidade (SILVA, 2013).

Tal paradoxo se incide no mal-estar causado pela liberdade banal, onde esta não teria “tábuas de valor” já estabelecidas para que o homem a seguisse. A solidão aqui estaria mais do que presente; estaria sentida, pois cresce assim as infinitas possibilidades do homem ser. A insegurança, perante estas escolhas de ser, se choca contra todos os tipos de obstáculos, pois este próprio homem, que é “livre”, é ainda determinado historicamente. Aqui, o homem dá-se conta que esta liberdade não flui espontaneamente, pois há obstáculos advindos de condições históricas de diversos tipos. Desta maneira, a figura do passado pesa sobre ele como uma determinação indesejável. O paradoxo se incide na medida em que o homem é livre, mas sua liberdade choca-se com projetos de ser de tempos pretéritos.

As consequências deste paradoxo são, no mais das vezes, a recusa deste projeto de liberdade, onde os subterfúgios à esta negação são a constante perda da identidade na multidão, entre os entes ou num passado não mais possível. A ideia aqui de destino pouco se pauta num compromisso, mas sim numa fuga, onde passa a negar sua transformação ao mando de uma suposta “chamada dos antepassados”. Isso quando não se dedica a projetos encarados como seu: a massificação, a globalização, o *marketing* e o consumo. Não sendo nenhum desses o dele, vive constantemente a preencher um vazio, pois se identifica com algo que é oferecido por um tempo altamente obsoleto (HEIDEGGER, 2008). Este vazio, sentido psicologicamente, tem profundas repercussões existenciais e coletivas, como projetos políticos totalitários que, muitas vezes, tem como princípio a não sustentação do outro, visando assim a sua eliminação (ARENDDT, 1989).

Assim, território praticado e usado (territorialidade), para este trabalho, estaria voltado à compreensão por parte da intencionalidade das múltiplas formas de ser. Estaria também imbuído do sentido de movimento, ação, intenção e não de uma apropriação indelével e abarcável em si. Este conceito de “território” voltar-se-ia à capacidade de transformar o próprio sentido da ação e dos fundamentos que instituem a vida social não só na própria ordem comunitária, mas expandida à

outros padrões de vivência, ganhando contornos de sociedade e revelando as demais camadas de ser que este próprio território pode (ou não) permitir adentrar.

Em outras palavras, visa o conceito de “território praticado e usado” a valorização de narrativas e lugares conjuntamente com seus contextos, no intuito de contribuir no encontro das diversas formas de representação da vida coletiva que facilitem o enraizamento da questão social (RIBEIRO, 2005). Além do mais, tem como objetivo a compreensão dos diversos praticantes de espaços, num possível diálogo entre os mesmos. Trata-se de uma busca de uma representação temporal (e espacial) da ação que resista aos esquecimentos conduzidos pela velocidade irrefreável, onde favoreça o registro das táticas sociais e revele, nada menos, a ação da resistência do dia a dia.

Trata-se, também, da desvinculação do olhar metafísico sobre o espaço e suas possíveis análises e ações, pensado como único e cientificamente existente e relevante (RIBEIRO, 2014). Aqui também se faz jus com este território o aparecimento das normas sociais que, mesmo variantes conforme o tempo em termos de conteúdo, revele por si seus limites temporais. Mas isso voltado à seguinte tarefa.

A interpretação da norma não é um atributo exclusivo de intelectuais especializados ou de segmentos da máquina do governo. É uma tarefa compartilhada com práticas sociais que se desdobram no cotidiano e nos lugares. O espaço, ao contrário do que dizem as análises abstratas, apresenta as marcas do acúmulo histórico de normas que orientaram a sua formação e apropriação. Por vezes, estas marcas confrontam as leis e os modelos que buscam organizar a vida urbana. Por esta razão, não consideramos correto o uso da categoria informal para classificar as formas resistentes ou alternativas ao modo de vida dominante da vida urbana (...). O informal é uma categoria negativa, a não forma, que impede a observação positiva da experiência urbana e o respeito à complexidade. (RIBEIRO, 2014, p. 228)

Talvez, as discussões sobre o território praticado e usado, além de contribuir para explicações ou superações do paradoxo da contemporaneidade e da quebra dos paradigmas analíticos sobre o mesmo, possa até contribuir para uma cartografia da ação mais humanizada e digna de respeito ao homem e ao seu ambiente, pois não se interpõe às rugosidades e rios subterrâneos revelados por

ela. Eliminando estas rugosidades e rios subterrâneos, as diversas ossaturas e urdiduras históricas são arrancadas e, no lugar, para uma integração do espaço humano de forma lisa e sem surpresas, se impõe a noção de redes urbanas, muitas vezes caracterizadas por análises altamente abstratas e/ou verticalizadas (SANTOS, 2008). Entretanto, antes ou depois dessas redes há o espaço banal (SANTOS, 2008; 2014). As redes nada mais fazem do que optar por uma forma de olhar este espaço, geralmente, escolhendo alguns mais privilegiados.

Exemplo maior deste tipo de situação se encontra nas linhas paradigmáticas encontradas na academia brasileira, que aqui foram denominadas de histórico-patrimonialistas e histórico-materialistas sobre fundação de cidades no Brasil. Isto, principalmente, quando a discussão se destina à região sudeste, mais especificamente ao Estado de São Paulo. Decerto que a localidade teria como contribuição para seu processo de urbanização as economias cafeeiras e açucareiras (fato inegável), mas isso não evita que muitas das pesquisas que se incidem sobre estas duas vertentes produtivas a encarem de forma cíclica, isto é, com especificidade tão historicamente datada que se esquecem, por exemplo, dos pontos de pouso e passagem bandeirantes aos confins sertanejos que a região possuía (CORTEZÃO, 1964).

Em outros trabalhos¹⁷⁴, por exemplo, fora demonstrado numa localidade do interior paulista (mais precisamente em Iracemápolis, cidade vizinha aos municípios de Piracicaba, Limeira e Rio Claro, distando-se 60 quilômetros de Campinas e a 150 de São Paulo) como essas duas vertentes produtivas podem ser utilizadas de forma equivocada nas pesquisas de caráter urbano quando aplicadas de forma descolada de uma análise mais conjuntural no quesito territorialidade. Isto, pois, os vetores do capital não comportam esta categoria, e sim a resignificam nos campos simbólicos e práticos (agem na tecnoesfera e na psicoesfera) para se estabelecerem. Além do mais, a compatibilização de modelos instaurados e já reconhecidos pelo meio acadêmico nestas mesmas análises também passam às

¹⁷⁴ CORDOVA, Vitor Sartori. *Territorialidade e resistência: a presença caipira nas cidades do interior paulista*. 2014. 337f. Dissertação (Mestrado em Urbanismo) – Programa de Pós Graduação em Urbanismo, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2014.

margens desta compreensão territorial, das várias formas de ocupação e caminhos que a constituíram.

Como exemplo, as cidades de Limeira e Rio Claro, conhecidas por serem os polos da economia cafeeira do denominado Oeste Paulista, haviam sido pontos de acampamento bandeirante com intenções à busca de ouro nos estados de Goiás e Mato Grosso, assim também como Piracicaba, mais conhecida pelo cultivo canavieiro. Especificamente neste município, haviam os engenhos banguês, centrais e ainda há as usinas para a contribuição dos planos urbanísticos da região juntamente com o café num período outrora considerável, mas pouco se releva, por exemplo, a real contribuição do Rio Piracicaba para a orientação destes mesmos bandeirantes sertão adentro e para algumas tribos indígenas.

Mais precisamente, o maior problema destas vertentes patrimonialista e materialista é o esquecimento (em sua fundamentação teórica) da formação e participação do povo brasileiro no quesito “fundação de cidades” no Brasil. Lembrando-se que, para a inserção aos caminhos andejos do sertão (seja por terra ou por rios), se necessitaria da contribuição indígena. Desta forma, nada seria mais sensato do que pensar sobre a miscigenação destas duas culturas para os feitos de tais tarefas (RIBEIRO, 1995). Esta questão, tão obliterada nos estudos sobre cidades no Brasil, teria como contributo a fundação de áreas de avanços cada vez menos itinerantes e mais enraizados ao longos dos anos e percursos. Isto porquê o cruzamento entre índios e brancos (mais tarde contando com o afrodescendente) faria surgir um ser não só consanguineamente entrelaçado, mas também culturalmente: o mameluco.

Este herdaria os conhecimentos da fauna, da flora e dos caminhos indígenas abertos nas picadas das matas, dotando-se da capacidade de simbolizar e marcar o território, isto é, o seu espaço de ação, utilizando-se de elementos da paisagem como pontos referenciais como morros e cachoeiras, e somente identificáveis através do acultramento com o nativo. Simbolizaria também o tempo, quando sua jornada se daria através dos rios, respeitando as épocas de chuva para a empreitada se iniciar, isto é, a época das monções (HOLANDA, 1945). Já os caminhos por terra teriam a simbolização do tempo, com suas roças de milho plantadas nos caminhos que percorreria, ou seja, em seus entroncamentos,

fazendo com que o tempo da granadas das espigas representasse e coincidissem com o tempo das jornadas por estes caminhos, até o momento de se encontrar um lugar para descansar (normalmente um núcleo de paragem feita pelo enxame, mesmo que exíguo, de ranchos).

É, porventura, importante lembrar que estas atividades disseminadas pelo bandeirante, que já é o brasileiro, teriam sido feitas nas épocas de caça ao nativo (nativo este inimigo das famílias que haveria de ter contato consanguíneo, no caso, inimigo da família guarani) no século XVI e XVII e na busca ao ouro no século XVIII e XIX, quando este fenômeno acabou ficando conhecido como entradismo. Este fenômeno seria o responsável pela dilatação dos limites originais de atuação bandeirante onde se tinha São Paulo de Piratininga, São Vicente e Santo André da Borda do Campo (ZENHA, 1970).

Todavia, uma vez que estas atividades iam se exaurindo aos mandos e desmandos da coroa portuguesa, este bandeirante mamelucado começa a se assentar neste espaço que percorria, fazendo nascer o caipira (CANDIDO, 1964). Este ser humano herdaria os conhecimentos espaço-temporais do bandeirante, pois este espaço se coadunaria a uma clareira de influências comunitárias dos antigos ranchos com o conhecimento cada vez maior do meio ambiente, já que começa a ter uma vida menos itinerante devido ao desinteresse da economia colonial.

Aqui a sua *imago-mundi* confeccionada ganharia cada vez mais força, uma vez que a sua área de atuação convergiria densamente através dos deslocamentos feitos por estes locais de repouso e alimentação, tendo contornos mais substanciais como nos próprios ranchos que se localizariam mais perto de declives com águas consumíveis.



Figura 1: Exemplo de rancho caipira.

Fonte: Acervo Ernani Silva Bruno – Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP) (s/d).

Daqui, fariam surgir diversas técnicas advindas da relação laboral com o meio como o monjolo e o pilão ou na própria roça de milho que simbolizava não só o tempo, mas as questões de identidade entre homem e meio - vide o nome bandeira designar no dialeto caipira algo por “monte de espigas de milho na roça” (SCHMIDT, 1967). Soma-se a isso o costume em se deixar uma das hastes desta planta de pé, imitando um mastro de bandeira para sinalizar aos demais que aquela área havia uma possibilidade de pouso e de alimentação após estafantes jornadas.



Figura II: Monjolo

Fonte: Acervo Ernani Silva Bruno – Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP) (s/d).



Figura III: Prática do moer o milho no pilão.

Fonte: Acervo Ernani Silva Bruno – Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP) (s/d).

É por este viés que surgiria a hipótese, confirmada por trabalhos antropológicos como o de Cândido (1964), sobre a importância dos bairros rurais na contribuição do surgimento e desenvolvimento das cidades brasileiras. Todavia este bairro seria mal interpretado pela disciplina urbanismo, devido que esta o encara como uma mera adjacência do núcleo urbano onde este, ao crescer, o englobaria, se tornando um simples local subjugado pela cidade (o que, segundo alguns urbanistas, isto já estaria previsto pela área do rocío) (MARX, 1991; REIS FILHO, 1973).

Ademais, este bairro rural também seria interpretado como uma instância de moradia e lazer racionalizado ao mando das grandes forças produtivas como as usinas, contando com casas alinhadas, campo de futebol (tentativa de inculcar a identidade nacional) e com horários pré-estipulados, aqui denominando-se colônia, frequentado e habitado por imigrantes que viriam trabalhar nas lavouras cafeeiras e açucareiras¹⁷⁵ (GHIRARDELLO, 2010).

Mas, compreende-se este bairro rural como um local herdeiro dos antigos pousos bandeirantes, onde a confluência entre casas, ranchos e plantações vão ganhando proporções maiores e com caráter permanente, onde seu núcleo principal vai se compondo de capela, de venda (onde o caipira compra alguns produtos que não produz em sua terra como o sal) e de núcleo de casas que podem estar próximas ou afastadas umas das outras (e também do núcleo principal). É daqui que este bairro rural pode e chega a se constituir como um pequeno distrito de paz de algum município maior e, mais tarde, ao crescer, se tornar independente.

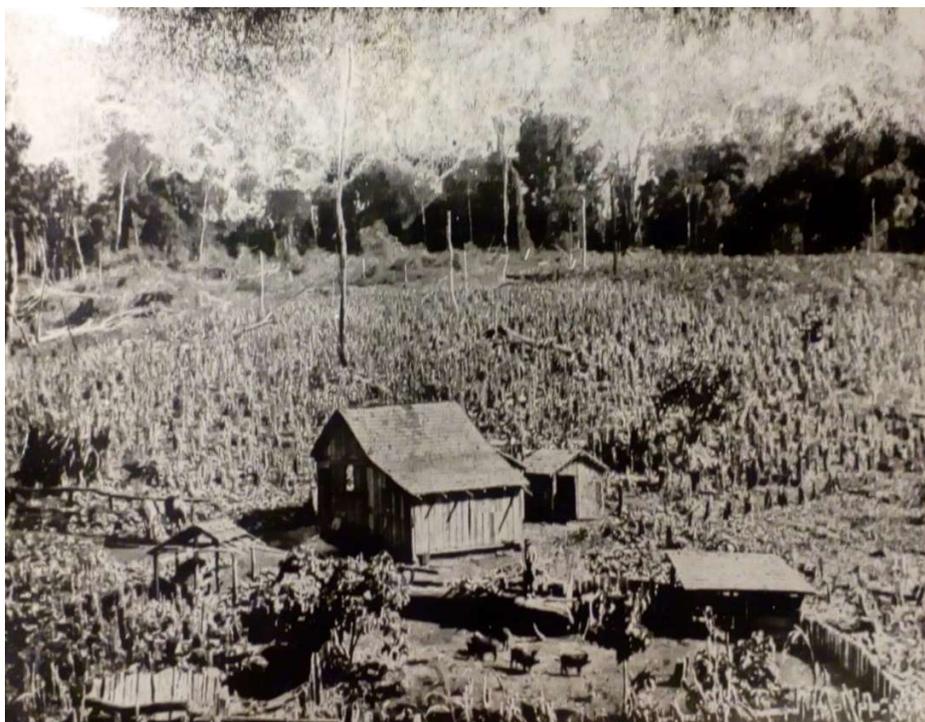


Figura IV: A unidade produtiva caipira: casa, paiol, plantações e a vara de porcos.

Fonte: Acervo Ernani Silva Bruno – Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP) (s/d).

¹⁷⁵ Na região citada do interior paulista, ou seja, Iracemápolis, têm-se: alemães, suíços, italianos, holandeses, norte-americanos, espanhóis, japoneses, etc.

Entretanto, mesmo neste processo de crescimento, se mantém como um lugar que se solidifica pela herança das antigas cooperações vicinais (na reunião dos vizinhos em auxílio no plantio e na colheita, na construção de casas); das atividades religiosas (nas festas ao padroeiro do bairro, na formação de irmandades religiosas); e em cânticos específicos como o do cururu¹⁷⁶, responsável pela coesão do grupo quando entoado com vias ao pagamento de promessas e para o estabelecimento do equilíbrio identitário (CANDIDO, 1999). Isto se dá, principalmente, quando o caipira (e seu bairro rural) passam a ser um elemento “integrado” na concepção de “cidade” e “cidadão brasileiro”, já que a história do Brasil, a qual sempre os margeou, é filtrada por este canto como forma de assimilação da nova sociedade a qual é forçosa a sua participação¹⁷⁷.



Figura V: Exemplo de bairro rural caipira.

Fonte: Acervo Ernani Silva Bruno – Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP) (s/d).

¹⁷⁶ Ver Cordova e Victal (2017): Candian; o último caipira. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP)*. n.68. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/141524>.

¹⁷⁷ Com outras formas representativas de poder, altamente verticalizadas, onde agora existirá como mero trabalhador assalariado, perdendo sua roça, sua terra e seus animais, morando numa casa de aspecto de vila operária na cidade e se tornando o “autêntico brasileiro”.

Desta forma, muitas destas incoerências são contributos de reflexões equivocadas quanto ao fomento de propostas sobre as cidades brasileiras, já que são voltadas a um certo crivo evolucionista. Estas que assim se concebem são as histórico-patrimonialistas. Pautar-se-ão pela formação dos núcleos originais pela união entre Estado e Igreja¹⁷⁸ na configuração política e social destes locais, representados pelo termo da vila (local onde se encontra, para simbolização dessa união, a casa de câmara e cadeia, a igreja e o pelourinho), somado ao rocio, onde compreende uma região administrativa que engloba as demais áreas sob o domínio do Estado e da Igreja (praticamente as terras públicas as quais vão se limitando por outras divisas denominadas sesmarias com a mesma “lógica urbana”). Lógica esta de limites extensos, mas que a localidade, na medida em que cresce, onde sua capela vai se tornando igreja curada por um padre ou bispo (saindo da condição de arraial para freguesia, de freguesia para vila e, finalmente, de vila para cidade), pode e chega a controlar este território sob sua administração, englobando diversas áreas díspares como tribos indígenas, bairros rurais caipiras e áreas quilombolas.

Já a formação de núcleos urbanos levando em consideração somente uma leitura sistêmica e economicista da formação de núcleos urbanos, conforme as mudanças do modo de produção e das nuances do mercado interno e externo (apesar de se levar em conta a organização política condizente com estas nuances), é denominada aqui de histórico-materialista, e tem por compreensão as nuances engendradas pelas economias açucareira e cafeeira (MEIRA, 2010; MOMBEIG, 1998; PETRONE, 1968).

Com o açúcar em sua primeira fase, começa-se uma análise através de um forte controle social realizado no século XVIII, com o censo da população rural e urbana por intermédio da catalogação dos fogos (localização das casas nas áreas municipais, rurais ou simplesmente localidades de plantio) aliado ao alistamento militar, visando um melhor aproveitamento da mão de obra para os engenhos banguês e da criação de uma identidade nacional. A obliteração da noção de territorialidade se inicia quando já há, por intermédio desta nova racionalidade

¹⁷⁸ Parte do princípio, assim como também a histórico-materialista, que toda a fundação de cidade prescinde do crivo de um Estado-nação para que seja reconhecido como perímetro urbano, levando a consequências das mais perversas, como: a separação já obsoleta entre campo e cidade e a noção colonizada de “civilizado” e “não civilizado”, que só reconhece direta ou indiretamente uma pequena parcela da população que obteve acesso aos direitos deste aparelho burocrático.

produtiva, uma desintegração do espaço de vivência caipira, carregando consigo outros paradigmas de planejamento territorial voltados para o controle político e econômico do território. Para isso, sendo imprescindível a fundação de núcleos urbanos em lugares estratégicos para atender o novo ramo produtivo.

Mas é com o café que há uma maior agressão da cidade à zona rural, concentrando a população do campo de forma mais incisiva na cidade, melhorando os antigos núcleos fundados na primeira fase do açúcar e fundando novas cidades com um “ar de modernidade”. O fator principal para esta situação são as novas técnicas de transporte, a ferrovia, que conecta o território cada vez mais às exigências do capital estrangeiro e introduzindo um maciço modo de vida urbano, como: a planta hipodâmica (adequação das novas e velhas cidades aos planos urbanísticos), os paradigmas higienistas (teorias miasmáticas e bacteriológicas) que embasarão esta adequação; além da presença de teatros, praças e jardins públicos com estética europeia na malha urbana (GHIRARDELLO, 2010).

Além do mais, um outro fator destoa desta nova fase produtiva: a laicidade do termo, onde a fundação dessas cidades se darão a partir dos vetores do capital, e não mais necessariamente pelo crivo estabelecido entre Estado e Igreja¹⁷⁹. Aliar-se-á também a este processo a utilização de colônias de imigrantes, como localidade responsável por suprir o contingente de mão de obra de reserva, seja na cidade ou no campo.

Neste íterim, a produção açucareira, que havia diminuído, não se extinguiria de fato, ficando mais localizada no mercado interno, sendo aproveitada mais tarde pelo financiamento estrangeiro e visando a mecanização do trabalho rural para sua alavancagem¹⁸⁰. Aqui ter-se-ia o surgimento dos engenhos centrais, que iriam aproveitar os núcleos formados na primeira fase do açúcar e do café, aliando a concentração latifundiária com o aumento da mecanização do campo e se transformando, a partir desse processo, em usinas. Os responsáveis seriam os imigrantes, no mais das vezes italianos, enriquecidos com as brechas produtivas deixadas pelo café no mercado interno, onde plantariam feijão, milho, arroz, mandioca em zonas mais íngremes ou de desinteresse pelos barões de café, pois

¹⁷⁹ Mesmo que a situação seja proveitosa em alguns momentos em que a terra ainda não detinha valores de propriedade, ou seja, antes da lei nº601 de 1850. Ver Ghirardello (2010).

¹⁸⁰ Ver Meira (2010).

deixados à subsistência para estes próprios imigrantes - já que o café era preferencialmente plantado em áreas mais planas para se evitar geadas (PICCINI, 1996).

Desta maneira, esta linha histórico-materialista fundamentalmente contribuiria para pesquisas concernentes às linhas de pesquisas sobre “redes urbanas”, que turvam as análises sobre as relações sociais estabelecidas pelas diversas existências no tecido urbano com o ambiente circundante (estudos urbanos), melhor dizendo, com a realidade do espaço edificado e em constante transformação que suporta e influencia as relações sociais existentes na cidade (estudos do urbanismo). Assim a questão se permeia por um debate meramente urbanístico, onde o que se pondera é uma reflexão altamente operativa e instrumental do território da cidade, com análises paradigmáticas dos planos, projetos, desenhos, planejamentos, maços populacionais, entre demais soluções voltadas à criações de regiões inteiras por ações instrumentalizadas como a metropolitana a partir da malha viária, tendo por base dados estatísticos de desenvolvimento econômico de fato ou em potencial dos municípios participantes.

Neste viés, as únicas soluções de transformação desses resultados em estudos concernentes ao urbanismo, ou seja, uma busca a certa aplicação destes na prática, dependeria de uma ação aceita somente por uma comunidade organizada cientificamente. Esta reuniria assim os únicos peritos da prática da urbanização, isto é, os únicos com capacidade de aplicá-la como os engenheiros militares ou civis, os arquitetos, o arruador ou até um ditador (como no caso da Paris do século XIX).

Entretanto, não se está querendo dizer que estas duas linhas erraram em sua fundamentação metodológica, mas sim que estas não deixaram de formar dois paradigmas analíticos de cidades no Brasil que pouco levaram em consideração as *diversas nações brasileiras* (RIBEIRO, 1995), alijando disso uma possibilidade mais rica de compreensão da ocupação e constituição do território nacional. Isso significa que também não consideraram as diversas camadas que estruturam o espaço urbano brasileiro, isto é, os rios subterrâneos do lugar feitos pelas “culturas de baixo”.

Assim, o que se intenta com estudos sobre o modo de vida caipira nos espaços urbanos brasileiros, com mais ênfase no interior do Estado de São Paulo, é justamente a quebra da instrumentalização analítica que inundou estas duas correntes para trazer outros olhares para este debate. Vide o caipira que, a partir do seu itinerantismo, ocuparia o território brasileiro sob outras perspectivas, entendendo este território sob a luz topográfica, toponímica, comunitária, denominando-se este de “Paulistânia” (RIBEIRO, 1946).

Talvez, esta proporção espacial de ação, da *práxis* caipira, poderia se tornar um dos parâmetros responsáveis pela quebra da visão tradicional do território sob condições administrativas. Isto, pois, já que abrange diversos estados por onde ele (caipira) passou (São Paulo, Minas Gerais, Paraná, Goiás, Mato Grosso e Espírito Santo), desafiaria os estudos do âmbito do urbanismo para uma visão mais compreensiva da condição humana na condição urbana pela ótica da “*urbs* caipira”¹⁸¹, onde seja possível a interação com o outro, com o meio, num determinado tempo¹⁸². Isto tudo para que também se reconheça os laços da vida comum que o caipira teve que aliançar para viver num meio que não era o seu, e de compreender sua identidade como uma autêntica luta política antes mesmo de ser abarcada por algo categorial pelo olhar científico.

Assim, este trabalho acredita que a interligação entre a linguagem e a casa poderiam ser um caminho para compreender a existência caipira num modo de se apropriar dos acontecimentos da vida deste ser-aí (entendendo-se este o papel da casa). Neste viés, busca-se saber como o papel desta casa, uma vez que a existência caipira se vê ameaçada de extinção e percebendo que ninguém irá ajudá-lo a parar este processo, serve para ele tentar aprender com sua própria vida a buscar novas forças e motivações para si, num esforço que não deixa de ser uma tentativa de renascimento por si mesmo (a cada manhã) pela *força do hábito*. Desta forma, o caipira com sua casa edifica e cultiva os seus momentos lúdicos, contemplativos, devaneísticos, tentando incitar novas possibilidades de existência para si, de renovar alguns instantes de sua própria vida para que a linguagem, o

¹⁸¹ Na própria condição de fundação dos núcleos de rancharias e sua interação entre meio e homens.

¹⁸² Aqui realçando com o fator tempo a qualidade quista desta interação no espaço. Aliás, é isto que significa a palavra “*urbs*”.

canto e as lides laborais ainda mantidas façam com que a casa se sirva de contenda para encorajá-lo a buscar respostas (agora na cidade) para o futuro.

Desta forma, esta casa vai ganhando alma, revelando a vontade de potência do ser caipira em sentir, pensar e manter a sua vida literalmente de pé, servindo-se do habitat como uma narrativa, um enredo. Isto tudo para mostrar que a sua linguagem não é meramente uma vazia conjugação verbal, e sim que ela se assenhora do conjunto de ações que ele realiza em sua vida e que, por falta de uma elaboração imediata do sentido destas ações (já que esta se serve sempre da potencialidade, de uma capacidade de descobrir o que ainda não existe, pois é uma constante construção), deixa se antever por uma conformação simbólica: uma tulha, uma enxada, uma horta¹⁸³.

A partir disso, a linguagem forçaria o seu partejamento advinda da reflexão diária destas ações, que aqui não deixa de ser um eterno recomeço da vida humana, levando o caipira ao ponto da constatação das diversas ações do eu com o outro, já que cada cômodo da casa guarda uma ação por ter uma função. Um desses exemplos poderia ser a sua cozinha, onde troca experiências da vida nas conversas à mesa e na tradição do modo de se fazer a comida. Desta maneira, faz surgir disso não só o espaço da casa, mas o espaço do homem que o transforma num lugar.

II. Reflexões sobre o aspecto simbólico de um habitat

Sendo um protagonista privilegiado, o homem, ao habitar entre céu e terra, consegue compreender (consentir seria mais adequado) estes dois elementos em seu habitat. Este “compreender”, entretanto, não é utilizado no âmbito científico que a tudo analisa, disseca, cria hipóteses e conclusões. Mas, compreender, finca-se num conceito existencial que pressupõe a experiência dos significados do lugar.

A partir do momento deste consentimento, o homem se sente “em casa”. Crescer ali em meio aos caminhos que com o passar dos anos percorre, reconhecendo árvores, outras habitações e o próprio tempo marcado pelo sol, por exemplo, é se encontrar num meio familiar. Com o tempo, o homem aqui se dá

¹⁸³ Talvez estes sendo os órgãos da casas, já que se admitiu que ela tem alma.

conta que a natureza, muito diferente de ser um objeto externo com a única função de lhe dar a requerida subsistência, é um fator que cria laços com ele, que exprime os aspectos fundamentais de seu ser. A paisagem deixa de ser uma enxurrada de fenômenos e ganha estruturas cada vez mais significativas.

Estes significados, num momento dado, servem para criar um mundo rico de vivacidade, onde podem até constituir os mitos cosmológicos e cosmogônicos do lugar habitável (NORBERG-SCHULZ, 1981). Porém, um cuidado maior deve ser tomado quando se fala nestes mitos: os lugares naturais¹⁸⁴, quando se transformam em manifestações mitológicas¹⁸⁵, não compreendem o espaço real para só depois fazerem uma ligação com o viés sobrenatural, mas o incorpora no mesmo instante da apreensão sensível, formando a denominada referencialidade do lugar. As bases do habitar só repousam no meio natural quando este meio favorece uma experiência primordial (original) com a natureza que, no mesmo viés, representa a diversidade das forças vitais e divinas (COULANGES, 1981).

É sabido o quanto a origem humana sempre foi subordinada às forças naturais, passando de um estado de sensações difusas (angustiantes) à experiências cada vez mais complexas onde cada relação, cada coisa, guarda em seu interior não uma parte do todo, mas sim uma representação de um todo. Como exemplo, os primeiros modos de compreensão humana que se remetem às forças naturais do meio ou ao consentimento do casamento entre céu e terra foram representados em construções de pedra, barro e madeira.

Estas matérias primas, além de significarem os materiais que o meio poderia oferecer naquele momento e local, também representam os intervalos, as intenções, as necessidades (as diversas manifestações) de se apresentar o tempo eterno, o efêmero, o local das divindades e dos homens. Assim, o nascimento destas construções se conectam estritamente à uma relação entre “agente portador da vida” e “agente cuidador”. Muitos dos povos antigos guardavam esta relação (RYKWERT, 2006). Por exemplo, a terra para os antigos egípcios era o local de proteção e de intimidade, já que permitia a construção de moradias e onde

¹⁸⁴ Lugar natural é entendido aqui quando a natureza (paisagem) já se transformou em espaço significativo, ambiente reconhecido, onde possa criar condições de domínio ao homem e, conseqüentemente, de domicílio.

¹⁸⁵ Fenômeno que remete às várias representações humanas das quais o homem não consegue achar explicações racionais, porém, busca-as em diversos símbolos, como na arquitetura, por exemplo.

poderiam constituir seus domínios entre o “Nilo acima” e o “Nilo abaixo” (vida e morte, respectivamente, onde faziam repousar as pirâmides que permaneciam no limite destes dois territórios).

Já o céu, onde havia as implicações cósmicas e a manifestação dos astros, era o cenário das marcas passadas ou dos tempos por vir para a população que ali, nas estrelas, decifrava os significados e as mensagens guardadas pelos deuses. A própria pirâmide, vista como ponto de fusão horizontal, ou seja, um local que se alinhava nos limites de vida e morte para o homem, sendo de pedra (já que, por sua robustez, tinha que externar seu caráter de “ponto fixo” ou de “ponto norteador”), fazia o papel da montanha enquanto uma construção que ligava céu e terra, divinos e mortais pelo seu tamanho. Forçando o homem a inclinar a cabeça no sentido vertical (ultrapassando assim a escala do corpo humano), passava a todos a sensação da dimensão que guardava em sua não-perenidade (NORBERG-SCHULZ, 1981).

Isto, pois que as montanhas, para alguns povos tradicionais, eram consideradas como o *axis mundi*, isto é, o ponto de transição de uma zona cósmica à outra (melhor dizendo, de zona cósmica à uma mortal). Em outros termos, as montanhas eram os lugares da paisagem que refletiam a estrutura do ser¹⁸⁶ e onde se juntavam as diversas propriedades deste devido ao seu caráter de impenetrabilidade e consistência encontrados na pedra, passando a todos uma sensação de indestrutibilidade (reunião).

Para outros povos tradicionais, não só as montanhas, mas também as árvores constituem o “eixo do mundo”, tanto pelo seu tamanho que ultrapassa a escala corpórea, quanto pelo fato de se encontrarem enraizadas na terra, de crescerem e de fornecerem sombra, se constituindo como elemento vitalmente representativo (NORBERG-SCHULZ, 1981). Sua vegetação reflete a diversidade de cada espécie de árvore, concebendo cenários diversos de riqueza aproveitável pela imaginação humana. A floresta, tão mais densa do que complexa em sua feição pela copa das árvores que tampam a entrada de luz, pode oferecer a sensação de lugar selvagem, ameaçador e prenhe de forças estranhas. É aqui que

¹⁸⁶ Isso, logicamente, não é imperativo à todos os povos tradicionais.

o homem sente a necessidade da abertura de caminhos (ou abertura de clareiras) para se enveredar pela mata fechada, tentando-a reduzir (pelo menos em sua mental representação territorial) à um “pequeno jardim”, como afirma Bachelard (1978).

Já que cada caminho transmite uma limitada, porém, assegurada compreensão de direção, também revela os significados que o levaram à existência: caminho ao templo, à casa, ao campo, ao rio. Templo, casa, campo e rio não são coisas que se descolam da compreensão do todo da natureza, mas sim que, conectados à ela, formam a partir de seus caminhos, como diria Holanda (2000), um “pequeno paraíso terrestre”. Aliás, caminhos que formam um pequeno paraíso (ou jardim), segundo Rykwert (2003), eram representados pela bíblia para definir o paraíso criado por Deus. Em se tratando de escrituras sagradas, outro elemento vital ao homem também pode se encontrar na categoria de *axis mundi*: a água. A criação do céu e da terra, encontrada no tomo cristão “*Gênesis*”, perpassa na separação da terra firme dos oceanos e mares. A água, contornando os continentes, conforma os caminhos e limites visíveis dando certa identidade à terra, ou seja, a de abrigar um lugar, pois a perda deste, de sua referencialidade pelo dilúvio, era representada por uma grande inundação.

Além do mais, outro fator que lhe concede prestígio é a sua capacidade de fertilização do solo para o crescimento das sementes, de estancar a sede e de servir de princípio básico para bebidas libatórias (COULANGES, 1981). Em termos de localização do habitat humano, no que concerne à água, também se encontra a necessidade de sua proximidade não só pela facilidade de ir até o campo cultivado e irrigado, mas pela paisagem gerada que reúne o campo, o rio (e, nas suas margens, o barro, que serve para a construção de casas, utensílios domésticos como a cuia indígena), a floresta, os instrumentos hidráulicos (como o monjolo para o caipira), formando um *kosmos* múltiplo já reconhecido nas áreas onde se encontra: nos vales, locais de declives e aclives acentuados (ou não), onde passam a sensação de alto e baixo, vertical e horizontal, lonjura e proximidade, sombra e

luz e de, em se tratando de cosmogonias, morada de diversos seres sobrenaturais¹⁸⁷.

Esta ordem elencada acima não é escolhida pelo homem ou determinada por ele. Na verdade são descobertas pelo homem. Esta relação de descobrimento consiste na abstração¹⁸⁸ sistemática do fluxo dos acontecimentos que este lugar em especial guarda. Uma tal ordem pode estar baseada na aurora e no crepúsculo solar, onde define os pontos de irradiação maior e menor dependendo do aspecto do lugar. A aurora pode ser interpretada como o momento do nascimento, podendo a entrada das casas se voltar para onde o sol nascer e, a sua parte traseira, interpretada como o momento da morte, ficando voltada para o lado crepuscular. O fator orientação aqui transcende os pontos cardinais, representando as diversas qualidades que o termo “direção” ganha em se tratando de luz e sombra ou vida e morte (NORBERG-SCHULZ, 1981).

Talvez, “direção” pode se revestir de algumas qualidades, por exemplo, na definição do caráter do lugar que está tentando aproximar ou afastar. Já que as características do meio natural podem se revestir de aspectos familiares ou ameaçadores, a necessidade humana ao descobri-las é evidenciá-las (encobrir) em suas construções. Como exemplo, na Grécia antiga, paisagens naturais que apresentavam aspectos bem ordenados em termos de flora, de cadeias de montanhas que ofereciam cadências circulares (caminhos e vias) eram destinadas à Zeus (NORBERG-SCHULZ, 1981). Este, deus dos deuses e dos homens, dos raios, da luminosidade, só poderia ter seu templo em local bem iluminado, visível (ao alto), e não onde se poderia encontrar algum rio de margem tortuosa ou um pântano (local este destinado à deusa da caça: Ártemis). Nas civilizações antigas, havia também a morada dos mortos, ficando próxima à casa e revelando ali o *genius loci* do lugar, isto é, os deuses ancestrais da família que ali habitavam e o defendiam¹⁸⁹. Também em alguns templos gregos era possível achar o *omphalos*,

¹⁸⁷ Diferentemente do deserto que, com sua aparência de lugar infinito devido aos raros oásis encontrados, passam a sensação de absoluto domínio vertical em relação ao horizontal. Não é à toa que as diversas religiões monoteístas como a islâmica e a judaica são frutos desta relação com a paisagem desértica.

¹⁸⁸ Este termo designa-se, principalmente, pelo ato da simbolização da paisagem nos objetos tanto do trabalho que o homem realiza, quanto nos objetos de sua casa (e até ela própria) e da linguagem ao qual denomina não só a si mesmo e aos seus semelhantes, mas também o seu, assim chamado, “mundo à mão” e “mundo essencial”.

¹⁸⁹ Na modernidade, a morada dos mortos foi afastada devido, principalmente, às teorias higienistas encabeçadas pelos paradigmas miasmáticos e bacteriológicos do século XIX e XX.

o denominado “umbigo do mundo”, reunindo não só as construções humanas naquele ponto, mas fazendo convergir toda a paisagem natural para lá.

Na época cristã, época da “vitória da vida perante a morte”, a luminosidade ganhou contornos de importância primordial nas construções deste tempo, simbolizando a ligação da unidade e da amorosidade de Deus para com os homens. As diversas entradas de luz, somada às altas torres das igrejas, entonavam estas construções como símbolo máximo da manifestação divina. Feliz era quem conseguia descansar após a morte nas terras agraciadas por estes templos.

Desta forma, a luz é o fenômeno mais constante nas construções humanas. A mudança de suas condições ao entardecer ou ao amanhecer pode oferecer uma sensação tanto de tristeza ou ameaça, reforçando o interior da casa, quanto de alegria e de rápida identificação. O porquê da importância de se saber das mudanças de sensações entre dia e a noite se encontram na capacidade da luz recriar os ritmos temporais. Isso não significa que a luz, conforme as estações, mudam de fato as características do lugar, mas sim que ela pode contribuir em evidenciar o caráter que cada estação aguarda em seu determinado tempo.

O tempo, assim, se torna a dimensão do que permanece e do que fica, fazendo adentrar o espaço nos limites do *genius loci*. Esta relação estabelecida entre a alma humana e a natureza faz com que os símbolos aqui ganhem conteúdos existenciais, isto é, provindos da paisagem conhecida. Melhor dizendo, na medida do consentimento do *genius loci*, este faz o espaço e o seu caráter participarem numa única realidade vivente que é continuamente representado como um lugar particular, deixando margens ao tempo como dimensão dos instantes, do ritmo da tensão entre céu e terra e, por que não, tensão da vida numa efêmera duração.

É aqui que este espaço ganha significados topográficos. Topografia, segundo Norberg-Schulz (1981) significa “descrição do lugar”. Entretanto, esta descrição não está ligada ao mero trato sobre relevos num mapa cartográfico, mas sim em termos que fazem surgir ou deixam ver os vários nós, percursos, domínios das várias cadeias de vales, montanhas ou de rios. Este “deixar surgir” é logicamente no sentido estrito de *deixar fazer com que uma obra humana faça*

surgir à luz estes nós, percursos e domínios em suas curvas, altura, materiais, etc., assim como a famosa ponte descrita por Martin Heidegger¹⁹⁰. Se, por exemplo, os terrenos pantanosos não deixam visíveis seus limites e contornos, as margens do rio, no contraste com a terra, os definem precisamente bem. Se esta interação de contraste não fosse visível, qual seria a razão de se fazer uma ponte ali, já que esta vem com a intenção de unir as margens que outrora eram separadas? Não seria esta a origem desta obra? A reunião do que já está presente em possibilidade?

Mas, seria só a terra e a água que com a ponte se reúne? Estaria também o céu, nesta relação, reunido? Não estaria na própria composição da ponte o refletir mais nítido da luz do sol até em contraste com a sombra que produz? Aqui o céu pode até parecer “mais baixo”, mais perto, revelando uma atmosfera mais serena, afável, oferecendo uma imensidão mais alcançável ao homem, já que o caminho aberto até a chegada da ponte contribui para essa amenização da imensidão espacial, cedendo seu papel de protagonista aos demais fenômenos naturais. Mas, quais mais? Já que a luminosidade se apresentou como o fenômeno mais corrente, poderia o fogo ceder alguma direção ao homem à sua morada?

a) Lareira: a sacralidade de vivos e mortos ao fogo do lar

Em todos os aspectos elencados a partir dos princípios materiais que foram aqui descritos, o mais importante quanto à sua respectiva percepção é que: se o homem não estivesse ali presente, não poderia ele descobrir o “como fazer” a tradução de seus sentimentos na arquitetura, na pintura, na música, enfim, nas coisas de seu mundo.

É aqui que cada vez mais, enquanto o ser-aí luta pela sua permanência no “aqui”, que surge, ao mesmo tempo, a angústia do ausente. Esta angústia do ausente se traduz pela morte. Muito diferente de se pensar em fim (lembrando, mais uma vez, que aqui o fim só instaura um outro limite, isso para as populações tradicionais), a morte nunca foi encarada como uma decomposição do ser, mas sim como uma mudança de vida. Desta forma, isso significa que a morada celeste esperava ternamente os transeuntes para a vida eterna? Parece que este tipo de pensamento se traduz mais à crença cristã e mesmo a alguns povos que

¹⁹⁰ Ver o texto: “Construir, habitar, pensar” (1954).

acreditavam que esta morada era digna somente dos guerreiros que morriam bravamente em combate, como os povos nórdicos com a *Valhalla* (RYKWERT, 2009).

Pois bem, que mundo o ser-áí habitava depois de deixar o corpo? Este mesmo que os homens vivos ocupavam: a terra. Os espíritos ainda continuavam a viver junto aos homens em lugares especialmente designados ao seu culto. Durante muito tempo, segundo Coulanges (1981), acreditava-se que nesta segunda existência a alma continuava associada ao corpo. Nascida com o corpo, a morte não o separava da alma, indo se encerrar juntamente no túmulo. Colocar um corpo no túmulo para as civilizações antigas era colocar ali algo vivo, fazendo-se votos de felicidades no momento da sessão fúnebre. A sepultura, este ato de enterrar o corpo, não era simplesmente um ato de colocar o corpo inerte em algum lugar, e sim a construção da segunda morada.

Enterrar o morto também significava oferecer-lhe ritos, tanto para um bom descanso quanto para evocá-los a sair da sepultura. Era também lhe ofertar mimos como alimentos, espólios de guerra, isso em determinados períodos do ano. Muito das libações feitas, jogadas em terra, era o vinho e o leite, abrindo-se um buraco ao chão para que o líquido chegasse até onde estivesse habitando o ser enterrado (SENNETT, 2008).

Os mortos, desta maneira, eram tidos como entes divinos, chamando-os os homens de “bons”, “sagrados”, “santos”, ou seja, cada morto era um deus e seu túmulo um templo. As almas eram chamadas pelos gregos de “demônios” e “heróis”, porém, é com os latinos que elas conotam um sentido bem próximo ao atual: as almas, por estes, eram chamadas de “gênios” ou “lares”. Palavra esta que traduz, ou melhor, que representa a proximidade daqueles que já se encontram distantes da vida terrena.

Toda casa de grego ou de romano possuía altar; neste altar devia haver sempre restos de cinzas e brasas. Era obrigação sagrada do dono de cada casa conservar o fogo, dia e noite. Desgraçada daquela casa onde o fogo se extinguísse! Ao anoitecer de cada dia se cobriam de cinzas os carvões, para deste modo se evitar que eles se consumissem inteiramente durante a noite; ao despertar, o primeiro cuidado do homem era avivar o fogo e alimentá-lo com alguns ramos secos. O fogo só se deixava de brilhar sobre o altar quando toda a família havia morrido; lar extinto, família extinta,

eram expressões sinônimas entre os antigos. (COULANGES, 1981, p. 27-28)

Além do mais, não era permitido qualquer tipo de madeira para alimentar este fogo sagrado, tendo a religião a tarefa de distinguir os tipos necessários para tal fim. Assim, nenhum objeto impuro poderia ser atirado ao fogo e nada de indecente ou culposo poderia ser feito à sua frente. Desta forma, o fogo, além de servir como elemento útil (iluminação, cozimento dos alimentos), era de suma importância quanto aos ritos e ofertas às divindades.

Neste viés, via-se nesta lareira (encontrada ao centro das casas antigas), reunindo aos deuses e aos mortais uma ligação entre templo e casa. É aqui que o fogo se transforma, enquanto ardente no lar, um ser moral. Tem ele a influência sobre os deveres dos mortais e sua conseqüente vigilância para o cumprimento destas incumbências. Desta forma, para o homem ser bom, educado para o belo e ser purificado, tem que estar à presença deste fogo, onde este e a sua clareira cuidavam da vida humana. Talvez, este comportamento para com o fogo do lar tenha feito surgir uma espécie de alma universal, regendo os diversos movimentos do mundo já pela sua própria acessibilidade na casa, e não só necessariamente no templo (SENNETT, 2008).

Em seu princípio, a religião doméstica, enquanto um culto aos mortos, era o de se prestar as devidas oferendas somente pelos integrantes consanguíneos. Este culto, designado (pelos latinos) pela palavra *parentare*, constituía-se de um local onde o corpo poderia ser enterrado e onde só poderiam ser também ali colocados os da mesma linhagem sanguínea. Naquele local, celebrava-se cerimônias, festejavam aniversários, pois o próprio túmulo não estava longe da porta da casa. Este local era estrategicamente escolhido, pois a chegada e a partida de algum integrante da casa tinha que invocar os antepassados (COULANGES, 1981).

Assim, cada homem, após a passagem para um outro tipo de vivência, se tornava um deus e seu culto era o mais particular possível, isto é, no seio do lar. Lar este que era onde se ardia o fogo sagrado. Este lar nunca estava colocado fora da casa, onde qualquer estranho pudesse lhe denunciar a existência. Encontrava-se, geralmente, no centro da casa. O templo, onde mais tarde se oficializou como

um lugar de prestação de oferendas, ainda não tinha seu prestígio conferido. Era a casa que nutria e acolhia esta força religiosa (RYKWERT, 2009). Era na casa onde, de geração em geração, se transmitia os conhecimentos familiares, a crença, os cultos (o ato de recitar as orações) e o direito de manter o lar (direito de manter o fogo sagrado). Manter o lar aqui significa, segundo Coulanges (1981), cantar em comum (em família) os hinos dos antepassados. Os assim agraciados por tal dom, eram chamados pelos gregos antigos de *èpístion*, ou seja, “aquilo que está junto de um lar”.

O estar junto, na verdade, está associado à uma fundação, isto é, estar junto ao chão, ao solo. O altar nunca está sob uma plataforma que lhe distinga do chão, e sim sempre assentando nele. O altar, símbolo da vida sedentária, uma vez colocado em algum sítio, nunca mais deve ser mudado de lugar. O deus da família agora tem morada fixa, um *mundus* próprio, onde o dos vivos deve convergir. *Mundus* este que é feito de pedra, se tornando, já por si só, difícil o seu remanejo (e por que mudá-lo de lugar?). É assim que a família toma posse do solo, não por compra, mas por propriedade sagrada, por domínio divino. Isso é o domicílio familiar. É a casa, o altar e a morada dos mortos em volta (*pagus*). A necessidade de demarcação (de limitação, no sentido grego antigo) era de estabelecer morada fixa. Mas como ordenar esta morada nesta terra?

A casa estava sempre situada no recinto sagrado. Entre os gregos dividia-se em duas partes o quadrado formando este recinto: na primeira estava o pátio; a casa ocupava a segunda. O lar, colocado no meio do recinto total, encontrava assim ao fundo do pátio junto da entrada da casa. Em Roma, a disposição era diferente, mas tinha a mesma origem. O lar ficava no meio do recinto, mas os compartimentos levantavam-se em sua volta, pelos quatro lados, de modo a encerrá-los no centro de um pequeno pátio. Vê-se perfeitamente qual o pensamento inspirador deste sistema de construção: levantavam-se as paredes em redor do lar para o isolar e o defender e, com os gregos, podemos dizer que a religião ensinou ao homem a construir a primeira casa. (COULANGES, 1981, p. 66)

Talvez, também, a delimitação das paredes da casa seja para formar a diferença que Martin Heidegger já havia postulado em seus escritos: é instituir, fundamentar um si-mesmo que forneça ao homem o estabelecimento de sua identidade. É o rasgo, a fissura que institui a presença do ser-aí num mundo.

Presença esta realizada pelos gênios, pelos espíritos guardiães, os que eram designados como: “alimentados do mesmo leite” (COULANGES, 1981; SENNETT, 2008).

b) Imaginação e abstração na deidade do hábito

De fato, um dos aspectos que passa despercebido à formação de uma imagem de um lugar conhecido como a casa seria o que Langer (1971) chama de “sentimento” ou “processo do sentir”. Comumente, este processo passa por uma espécie de “condição metafísica de sentimentos”, de “conteúdos de consciência” onde os aspectos particulares da experiência são geralmente tratados como substâncias redutíveis (com alto grau de erro) e de pouco relevância. É bem verdade que muitos dos ramos científicos (a psicologia, por exemplo) se prendem nos fenômenos mentais e suas consequências na ordem psíquica do indivíduo, porém, os tratam ainda de uma maneira separada da ordem física. Mente e consciência ainda acabam ganhando uma relevância ao ponto de serem encarados como uma coisa, um objeto.

O senso comum científico sempre pautou que um problema como o da existência de algo chamado “sentir” ou de “experiência subjetiva”, situa-se fora do reino da descrição de fatos corretos (e concretos). Este reino seria propício do domínio da ciência, podendo-se até fazer surgir uma opinião filosófica sobre tais matérias, como se esta fosse um simples adorno e sem influência alguma em seus descobrimentos e em suas investigações. Na verdade, a ciência nasceu da filosofia e nem sempre guardou em sua metodologia uma observação controlada. É quando a filosofia é finalmente liquidada e removida que tal fim lhe permitiria certo “crescimento”. A ciência viria à luz sob condições muito especiais, principalmente quando seus conceitos atingem um grau de abstração e precisão que a torna adequada às demandas do pensamento exato e analítico (LANGER, 1971).

Porém, um dos problemas conceituais da ciência é esta própria precisão analítica que lhe atribui segurança: a abstração. Tratada como algo que designa uma grande variedade de fenômenos, na verdade esta pouco faz neste sentido. As abstrações não designam absolutamente fenômeno algum, e sim servem para descrevê-los. O que há realmente com o ato da abstração é uma observação de

uma vasta gama de atividades que podem convergir num ponto em comum, formando uma visão de mundo para o sujeito observador, mas não significando que esta visão seja uma apreensão total do fenômeno observado.

O equívoco que leva a diversas (e defasadas) teorias da mente é que a noção de sentir se diferencia das entidades físicas e, logo, pertencendo a uma ordem diferente e constituindo um “reino” diferente. Entretanto, a palavra “sentir” abrange tanto a emoção quanto a sensação, isto é, as respostas sentidas dos órgãos sensórios ao ambiente (LANGER, 1971). Isto não significa que a mente faz uma coleta de dados por estes mesmos órgãos sensoriais, e sim que o processo de sentir é a base comum de toda experiência mental como a imaginação, a recordação e o raciocínio.

Na verdade, não há nenhum reino, nem sistema, nem conteúdo e nem coisas dadas à consciência, mas sim uma interação entre homem, seus semelhantes e seu mundo (HUSSERL, 1996). E é aqui que o símbolo toma forma e precisão, ganhando contornos de suma importância. Uma relação simbólica (na qual símbolo e sentido são vistos como uma entidade) originam todas as formas mais elevadas do pensamento e de comunicação, em virtude da qual a mentalidade do homem, e somente a dele, constitui uma “mente”. À proporção que sua experiência subjetiva se intensifica e se integra num ser, sua experiência objetiva é simbolicamente unificada num mundo. A influência recíproca dessas duas construções mentais governam a vida do homem de tal modo que esta é, portanto, uma “vida da mente”. Mente essa que é expressa em funções comunicativas das mais diversas, como a linguagem (CASSIRER, 1972; HEIDEGGER, 2003).

A linguagem sempre exprimiu relações entre atos, coisas, além de seus aspectos (HEIDEGGER, 1954; 1970). Ela sempre se referiu à realidade explícita ou implícita. Mas Langer (1971) explica que nenhuma língua consiste apenas de signos que chamam a atenção para as coisas sem dizer algo sobre elas. O modo normal da linguagem comunicativa em todas as sociedades humanas é mesmo o indicativo, pois pode ser utilizada para anunciar a presença de alguém, para saudar pessoas, para exprimir pena, alegria ou para dirigir a ação. É desta forma que a palavra constitui o elemento semântico fundamental da linguagem. Uma vasta classe de novas palavras (substantivos ou nomes) denotam objetos, e estes são

unidades que podem entrar em muitas situações diferentes sem perder a identidade, da mesma forma que as palavras podem parecer em diferentes enunciados.

Esta relação apoia firmemente a concepção de que as palavras são as unidades básicas da linguagem. Sendo a fala uma função tão complexa, esta não se originou de uma única fonte. Antes da linguagem havia para o ser humano apenas algumas percepções e um repertório característico de ações, bem como uma presteza em atuar de acordo com as seduções do mundo percebido. Todavia, na fala há um ato simbólico articulado, fluente, no qual signos convencionais são enfileirados de maneiras planejadas, sendo os processos similares suscitados em outras pessoas. A função decisiva na formação da língua advém, segundo Cassirer (1972), de outra fonte muito diversa dos complexos vocal-auditivos que lhe servem à expressão normal. Essa outra fonte é o sistema visual, onde a imagem é produzida e que, naturalmente, assume o caráter de símbolos.

Contudo, Langer (1971) afirma que na formação da linguagem, seria mais provável que as estruturas fonéticas definidas já estivessem à disposição humana, desenvolvidas em outro contexto e que as significações lhes sobrevieram por via de processos naturais que tendiam a especificá-las e fixá-las. Quando as palavras tomaram forma, elas já obtinham um desígnio geral: suas conotações eram-lhes inerentes, e suas denotações eram quaisquer que se ajustassem a esse sentido inerente.

Desta forma, os reais “fatores biológicos” que determinaram esta grande mudança da função vocal foram o desenvolvimento da imagética visual no cérebro do homem e o papel que ela passou a representar em experiências das mais estimulantes. Uma delas, por exemplo, é a dança tribal. O corpo, a ordem do movimento do mesmo, os passos, o local da dança entrando em ação com sua consequente sensibilidade que molda não só a articulação da fala, mas a própria linguagem e seu significado (somada às percepções sensoriais), foram os elementos catalisadores que precipitaram o sentido conceitual da linguagem.

As diversas características que predispõem a imagem mental a tornar-se simbólica são em primeiro lugar (...) uma produção espontânea, quase automática; em segundo lugar, uma tendência dos processos de formação de imagem a se enredarem e a

fundirem seus resultados; depois, a sua origem na percepção real, que dá a imagem uma relação óbvia com as fontes de percepção – as coisas percebidas –, uma relação que denominamos de “representação”; e ainda, o fato importantíssimo de que uma imagem, uma vez formada, pode ser reativada de muitas formas, por toda sorte de estímulos externos e internos; e finalmente, o seu envolvimento com a emoção. (LANGER, 1971, p. 48)

É aqui que se teria um fator crucial. Por parte dessa instabilidade da imaginação, há a possibilidade de que uma imagem possa ser induzida por muitas e diferentes espécies de estimulação, precedentes tanto do exterior como do interior do organismo. Essa presteza ocorre comumente num contexto total, mas também pode ser delineado por pequenos fragmentos desse contexto encontrados em outros cenários, se tornando este o traço que liberta a imagem mental de sua conexão original, isto é, da coisa que o primeiro representou.

Desta maneira, não são apenas as imagens propriamente ditas que se fundem e que partilham um caráter esquemático, mas também suas funções representacionais, ou seja, qualquer uma pode representar o objeto da percepção original de qualquer outra. Isso significa que representações inteiras delas podem substituir umas às outras. É aqui que, primeiramente, uma questão se sobressai: como uma imagem, mesmo sem apoio sensorial, se torna dominante sobre outras, de modo que estas sejam suas representantes simbólicas na imaginação? Langer (1971) explica que o mecanismo possível parece ser a conexão da imagética com a emoção. No complexo de imagens, a mais carregada de emoção torna-se a imagem dominante, fazendo com que todas as outras repitam o mesmo processo e reforçando assim a representação no próprio cérebro.

Desta forma, no desenvolvimento da dança tribal, todos os indivíduos da horda familiarizam-se com os sons vocais pertencentes a várias sequências de passos e gestos, alguns talvez miméticos, mas levados até o clímax da excitação. Em pontos culminantes, havia indubitavelmente brados especiais e gritos. E, quando destes momentos de ação e vocalização especial, as imagens tendiam a reaparecer nos cérebros humanos nesse contexto, até que para cada indivíduo suas próprias imagens simbólicas eram erigidas em padrões familiares nos rituais tribais (SENNETT, 2008).

Mesmo que uma passagem de dança exija tempo, energia e várias pessoas para ser produzida, o ingrediente vocal pode ser produzido com pequeno esforço e com um mínimo de tempo por qualquer indivíduo. Ao lembrar-se da dança, o elemento vocal viria à fala, da mesma forma que a lembrança também o faria. Desta maneira, as pessoas podiam reativar suas imagens simbólicas emocionais por meio de um fragmento das canções festivas. Lembrando que a imagem é uma concepção que não assinala e nem requer o seu objeto (mas denota-o), esse símbolo denotativo (a imagem) não originaria por si só nenhuma comunicação (pois, é algo subjetivo), mas quando figuradas, ou melhor, quando transformadas em símbolos e partilhadas, afetam a todos por efeito de evocar imagens mais ou menos nos mesmos momentos, como da ação coreográfica.

Porém, este foi o problema do quadro mutável do pensamento científico, que nada mais fez do que (também) inspirar a mudança semântica de definição atributiva para a operacional, fazendo da ousada expansão matemática uma rede de problemas quanto à símbolos incompletos e puramente estruturais. É aqui que a ciência negligenciaria uma regra básica da formulação simbólica para o ser humano: toda esta formulação prescinde do processo de experiência, sem o qual nenhum objeto, por mais simples que seja, possa existir (MATOS, 2007). Assim, o conhecimento intuitivo dos fatos como instinto cinge-se a situações concretas, reais, de modo que a intuição parece mais próxima da realidade do que o pensamento ultrarracional científico, o qual manipula conceitos abstratos e lhes aplica diversas categorias inventadas ao mundo real. Mesmo assim, muitos dos adeptos do conhecimento intuitivo sustentam que a abstração é um artifício precário e essencialmente antinatural, inventado para propósitos práticos, mas distorcidos da verdade e da experiência vital genuína. Mas, se a abstração não é uma função natural (própria do ser humano), como ela poderia ser inventada?

Talvez, fosse crível acreditar que a abstração esteja conectada na ideia do mito, uma vez que ganha elementos imaginativos (RYKWERT, 2006). Estas deidades que prescindem de rituais poderiam gerar uma conformação simbólica ao ponto de partejarem a palavra, melhor dizendo, de partejarem uma síntese de ações fazendo aparecer o “eu” o “outro”, o espaço divino, o mortal e a transformação desses num lugar em que se pratica a respectiva atividade (NORBERG-SCHULZ, 1981). Neste viés, a palavra e o mito não se designam

mutuamente, mas sim numa espécie de relação que compreende uma reflexão diária de ações que, porventura, sendo banais, ativam um recomeço na vida humana. É a partir este recomeço que o decisivo no mito seja mesmo o ato descrito na palavra que o fez discernível, e não propriamente o fenômeno.

Assim sendo, este ato discernível poderia ser uma busca de identificação do ser na vida humana, de atingi-lo através do próprio espectro que causa certo espanto, da capacidade de interpretar sem tocar, de movimentar sem sair do lugar, de mover a percepção sem o olhar e o ouvir. Talvez, também, segundo Cassirer (1972), a ideia de um “deus” seja a recorrência dessa capacidade iniludível da percepção corpórea humana em recorrer a objetos materiais para a recriação dessa indizível sensação, de tentar incitar um retorno dela à mente, do desejo de agora revivê-la sob a perspectiva humana, sendo provável que tenham saído daí as imagens dos deuses à semelhança dos homens.

É por este caminho da semelhança entre deuses e homens que o símbolo ganha medidas mais substanciais, com certo critério de verdade, além de uma significação intrínseca, com regras espontâneas de geração e partilhando seu próprio mundo significativo sem se recorrer à uma deidade *a priori*. Assim, as formas simbólicas se transformam em órgãos dessa realidade, pois por meio delas o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e tornar-se visível, ganhando a relação “mito e linguagem” uma vitalidade nas atividades realizadas inteiramente positiva diante do que se costuma chamar de “realidade imediata” (RYKWERT, 2003). Isto, pois o homem consegue conviver com seus objetos fundamental e até exclusivamente tal como a linguagem lhes apresenta, pois nela o sentir e o atuar dependem de suas representações.

Entretanto, é exatamente isto que a razão instrumentalizada não consegue conceber, ou seja, que os mitos da humanidade e suas representações não são extraídas de um mundo já “acabado” do ser, isto é, não são meros produtos da fantasia que se desprendem da firme realidade, mas sim representam a totalidade do ser (a conformação total de um conjunto de ações). A apreensão e interpretação míticas não se associam posteriormente a determinados elementos da existência, pois a experiência primária está impregnada deste configurar de mitos. Neste sentido, é por estas vias que a linguagem aos poucos produz uma expressão que logo estende seu domínio sobre um número crescente de casos até que, por fim,

se presta a abranger todos eles e pode tornar-se conceito genérico. Ela é a conformação dos “deuses momentâneos”, isto é, da excitação momentânea, de um instante, de um conteúdo mental que emerge fugaz e torna a desaparecer com rapidez análoga (NORBERG-SCHULZ, 1981).

Mas, ao homem, isso é muito pouco, já que sente a necessidade de atuar sobre o que viu. Por esta necessidade, deixa de ser um simples espectador e intervém com querer próprio no acontecer, a fim de regulamentá-lo segundo suas necessidades e desejos (e aqui se tendo o nascimento dos ritos). Esta regulação conterá sua própria medida e sua própria periodicidade, ganhando intervalos definidos, em ciclos uniformes e se repetindo dia a dia, ano a ano, ligando uma mesma série de atividades humanas para se alcançar o mesmo efeito inicial (SENNETT, 2008).

É nesta reunião de todas as forças em um só ponto que reside o pré-requisito de todo pensar mítico, onde a tensão gerada desta reunião só diminui a partir do momento em que a excitação subjetiva se objetiva, ao se apresentar perante o homem como um “deus ou um demônio”. Se tal deus ou demônio, em sua origem, é o parto de um instante, se deve a sua existência à uma situação inteiramente concreta e individual, que nunca se repete de igual maneira. Tão logo ele se ergue acima da necessidade imediata, do medo ou da esperança do instante, transforma-se em um ser independente que vive segundo sua própria lei, buscando conquistar uma duração.

Talvez a capacidade de se referir a uma deidade duradora à partir de ações costumeiras seja a incapacidade que o “eu” verifica em não suportar o peso que carrega em relação à si, ao outro e ao mundo. Além disso, a potencialidade contida no ato pela conformação da palavra divina, faz o homem se comportar de tal maneira que consegue imprimir um sentido à sua vida e conviver, ou pelo menos tentar, com a angústia da existência (CAMUS, 1999). Se as adjunções no ser se efetuam de acordo com a ação e, portanto, não pela semelhança “objetiva” da coisa, só conseguem ser apreendidos e coordenados numa determinada conexão para um fim. Fim este inabarcável para algo tão presente como o “eu”, recorrendo à deidade para não se desviar nem do passado e nem do futuro.

É daqui que a forma da plasmação mítica reflete não tanto a forma objetiva da coisa, mas, sobretudo, a do agir humano, onde este agir é a conformação dos atos e ritos para a confecção de uma coisa e, depois, para o mundo que elas abrem. A este primado de origem, que seria a conformação, corresponde o de um poder. Amíude, o nome do deus, e não o próprio deus, parece ser a verdadeira fonte de sua eficácia. Cada nome transmite, por sua vez, um atributo, uma força divina. Isto é válido para todas as ferramentas ou objetos do mundo humano (CASSIRER, 1972). Ao homem, é preciso que ele conheça pelo verdadeiro nome tudo que o ronda, pois só por força desta denominação é que ele os torna úteis, induzindo-a a guiá-lo a seu destino.

Assim, segundo Cassirer (1972), o nome nunca é um mero símbolo, e sim uma propriedade que deve ser resguardada com o maior cuidado e cujo uso exclusivo deve ser ciosamente reservado, pois faz parte da personalidade de seu portador. E é esta reserva que se transmite ao homem uma certa mediação entre tempo, espaço e técnica, pois, neste campo, esta mediação crescente manifesta-se na invenção e uso de ferramentas. Mas, também, aqui, cabe observar que para o homem, tão logo veio a empregar uma ferramenta, esta não é um mero produto no qual ele se reconhece como o criador. Ele não a vê como simples artefato, mas como algo que existe com independência, algo dotado de poderes próprios. Em vez de subjugá-la com a vontade, a ferramenta torna-se para o homem uma divindade de cuja vontade depende, ao qual se sente submetido e a quem deve adoração cultural e religiosa.

Isto porquê o artefato, ao vencer a amorfidade da matéria bruta e conceder momentaneamente a satisfação da vontade humana, se coloca como norteador do devaneio da conquista transformando-se num “dom do alto” (BACHELARD, 1978). A adoração se estende não só a si (artefato), mas ao espaço que abre por seu poder, ficando estas ferramentas em lugares designados (de repouso), pois consignados ao seu uso, cuja nomeação abre o espaço da ação e reúne os comportamentos necessários à uma relação entre homem, utensílios, coisas e mundo (HEIDEGGER, 1984).

De fato, são os nomes descritos pela linguagem que realmente desvendam ao homem aquele mundo que está mais próximo dele do que o próprio ser físico dos objetos, afetando-o mais diretamente em sua felicidade ou em sua desgraça.

Somente ela torna possível a permanência e a vida do homem na comunidade, pois não conseguiria reconhecer um outro homem sem a sua referência mundana. Nomear um outro significa, a partir disso, caracterizá-lo pela relação com o mundo. Um homem não é meramente um homem, mas sim aquele que tem o peso do mundo carregado em sua identidade e, conseqüentemente, em seu nome.

Aliás, só carrega um nome e existe porquê não consegue se separar deste “jogo de quadraturas” que é o mundo (HEIDEGGER, 1954). Parece que a palavra, quando associada às bases mítico-religiosas, sendo base da ação e da ética humana, proferem-se por substancialidade e não por condutas analíticas lógicas distantes da condição humana. Elas ganham utilidade enquanto fazem o homem pensar nas relações encandeáveis que o mesmo deverá tomar para colocá-la (e colocá-lo) em ação. Desta forma, o espírito (simbólico) vive na palavra da linguagem e na imagem mítica, e o que chega realmente à expressão em tal linguagem (que é poética) não é o mundo mítico dos demônios e os deuses, nem a verdade lógica das determinações abstratas (cristandade), e sim o mundo poético, que é o universo do sentimento que, quando atinge a sua expressão, ascende a sua plena e concreta atualidade.

c) O casamento entre forma e conteúdo

Sendo a abstração algo natural ao homem e não uma mera invenção de categoriais científicas, poderia esta ter algo em comum com a construção de um ambiente humano? Talvez com a escolha do lugar e com as suas formas materiais e visto em habitações das mais tradicionais. Esta tradição de povos antigos para com a construção de um ambiente conhecido se pauta na tradução direta de seu *genius loci*. É a tradução, poder-se-ia dizer, em suas formas materiais, das necessidades e valores destes povos. Toda construção aqui exprime comportamentos. Isso significa que todo aparato arquitetônico não serve para responder a conceitos dos mais teóricos e mirabolantes, mas somente para realçar os aspectos da vida em comunidade.

Desta forma, as necessidades construtivas dos povos tradicionais são antes de tudo mais sociais do que técnicas. Não importa o tamanho da casa ou quem irá construí-la, mas sim que esta consiga traduzir as exigências do grupo. É por esta

razão que muitas formas arquitetônicas resistiram ao passar do tempo: uma vez não mudadas as condições de vivências, estas conseguiam conformar o ambiente construído de forma que este se coadunava perfeitamente àquelas. O modelo poderia variar com algum material ou outro, mas, de certo modo, o significado perdurava (RAPOPORT, 1969).

Como exemplo, tem-se a integração ao clima, a localização escolhida, a distância ou proximidade das casas dos vizinhos, o respeito à natureza, criando assim categorias abstrativas em que a linguagem compartilhada poderia carregar um significado primordial: a vida com outros seres e com outras entidades. Este era o elemento principal em termos construtivos: a relação existente entre estes elementos e como esta poderia se manter no tempo (“manter”, aqui, significando o “como” elas poderiam ser materialmente traduzidas).

Isso poderia gerar um problema de modelo, porém, este, ao invés de uma certa imposição vertical, primeiramente era o resultado de uma colaboração mútua, passada de geração para geração, o que já se traduz na própria nomenclatura “tradicional”. Uma casa estaria de tão modo ligada consanguínea e arquitetonicamente que a continuação da comunidade estaria visivelmente expressa, sendo seguida sem maiores problemas pelos demais. Longe de se pensar que tais regras eram imperativas, pois se compartilhadas, a autoridade se pautava numa coletividade, num consenso “horizontal” (RAPOPORT, 1969).

Tal consenso era o sistema de valores e a concepção de mundo que, uma vez partilhadas, faziam parte dos objetivos em comum por parte do grupo. O resultado disso é o compartilhamento de um relativo grau de respeito quanto ao território vizinho (inimigo ou não), o controle informal dos fenômenos afetivos e a inexistência da impessoalidade (RAPOPORT, 1969). A ordem técnica, desta forma, é antes de qualquer coisa mais moral do que banalmente teórica. É este o verdadeiro tipo arquitetônico para uma construção tradicional, pois este se traduz, para estes povos tradicionais, como vivência compartilhada e presença apurada.

Uma das características deste tipo citado é que as sociedades tradicionais pouco fazem a diferenciação da utilização do espaço de vivência, de trabalho, ficando ausentes domínios exclusivos para a “vida prática” e a “vida intelectual”.

Não existe a separação entre a vida, as atividades, a própria religião e o homem (SENNETT, 2008). Aliás, estes dois últimos podem se diferenciar no que tange à caracterização dos territórios sagrados e profanos, mas não exclui a grande participação dos deuses na vida e no ambiente humano (NORBER-SCHULZ, 1981). A religião aqui, por exemplo, é altamente ligada à vida social, de tal forma que muitas necessidades terrenas são buscadas no reconforto religioso. A tradução disto se dá nas ocupações dentro do espaço: o templo, as casas dos chefes e os territórios entrepostos que, às vezes, podem ser sagrados (*pagus*) ou servem como caminhos até os territórios sagrados. A totalidade aqui, entre homem e deuses, terra e céu é de uma coerência tremenda, fazendo do tempo uma contagem cíclica para a louvação em lugares adequados e em determinadas épocas do calendário (RYKWERT, 2006).

Mas que semelhança estes processos teriam com o artifício de abstração? Se as casas e demais construções são expressões diretas dos valores de um grupo, seriam estas abstrações, estas imagens e conceitos do mundo que formalizariam um domínio sobre o “como construir”. Seria por este viés que se teria a possibilidade de descobrir a natureza fundamental do “abrigar” de uma construção e o seu real significado nas necessidades fundamentais humanas. Se todas as necessidades fossem iguais, assim como apregoavam vários estudos modernos, as construções humanas teriam um alto grau de semelhança. Conquanto, isso não acontece. E mesmo que possam mudar com o passar dos anos, o problema da persistência e da mudança não afetaria um aspecto fundamental: a necessidade de o homem traduzir seus sentimentos (LANGER, 1971).

Estes se concatenam com o clima, com a preocupação do homem se proteger do frio e da chuva para criar um ambiente interno aconchegante, com a matéria prima disposta e o método conhecido, como a madeira e a pedra. Mas, se bem observados, muitos povos ao redor do mundo também exprimem ou utilizam estes mesmos materiais em suas habitações. Um modelo de estudo ideal, pautado no que o homem utiliza para confeccionar sua casa, nada explica de forma contundente (RYKWERT, 2009). Desta forma, o perigo acaba ficando por conta de se encarar todo homem como um animal com necessidades das mais

biologicamente classificáveis. Talvez seja naquele mesmo conjunto de sentimentos que algo possa se diferenciar.

Isto porque, se bem observado, a escolha do lugar para determinada construção pelas civilizações tradicionais provém de um apego quase místico pelo espaço: o cuidado com a escolha, a incidência do sol, o alinhamento na observação do céu estrelado que conduzem a forma, dentre outros fatores arquitetônicos (RAPOPORT, 1969). Desta maneira, uma construção não seria somente um meio de manter um certo equilíbrio de metabolismo, mas sim que este mesmo meio construído está ligado também a fatores sobrenaturais. Separar homem de seu meio ou de sua casa (ou esta do meio) seria banir o ser humano do alcance dos seus deuses (e, conseqüentemente, do domínio territorial destes), pois as casas, muitas vezes, nos primórdios, eram os próprios templos (COULANGES, 1981). Para os povos nômades, por exemplo, a própria tenda, quando montada, era considerada um local sagrado, pois se sabia que no exterior estaria o local profano, pois longe do alcance dos deuses familiares que, naquela tenda, se encontravam (NORBERG-SCHULZ, 1981).

É esta outra ideia que o homem manteve em seu ambiente: o fechado e o aberto. Estes elementos foram levados em conta pelo solo sagrado que as divindades cingiam, além de serem determinantes para as formas e orientações das casas: o círculo e o retângulo, imagens altamente abstratas, como profeririam algumas correntes filosóficas, não estariam separados da consciência humana, mas sim conduzidos à existência no ato da conformação do mundo humano, não sendo simplesmente “inventados” para fins superficiais (RYKWERT, 2006). Porém, o problema encarado referente aos estudos das formas habitacionais é que o trabalho de moldagem destas formas sempre fora visto por um determinismo físico (ou psíquico), onde o homem seria um criador de símbolos superficiais antes mesmo do que um criador de utensílios e ferramentas. Antes de tudo, convém salientar que estes processos surgem conjuntamente, mas a intenção de fabricá-los precede-os no ponto da intencionalidade (tendo-se, para isto, a tentativa da conformação simbólica pelo ato, por exemplo, dos ritos e das danças)

Além do mais, do ponto de vista das realizações humanas, tem-se mais uma necessidade, por parte deste homem, de saber como comunicar suas

necessidades internas do que achar um meio de controlar o ambiente externo. Isso significa que o homem, por mais que possa ser um criador de utensílios, esta criação se pauta numa necessidade de traduzir o que ele está pensando. Vide as pinturas rupestres que retratavam as caçadas, rituais, dentre outras atividades dos primeiros humanos. O pincel, entre outros artifícios para se pintar, não existia, sendo tais pinturas feitas à mão e utilizando, comumente, sangue de animais. Pincéis surgiram a partir do momento em que o homem quis retratar mais fielmente aquilo que ele via com mais nitidez, conforme passava os séculos (RAPOPORT, 1969).

Desta forma, o que varia na apreensão e na abstração humana é o como retratar certos padrões de vivência em voga, e não apresentá-los mais uma vez do modo como eles “deveriam ser” (para isto se usa erroneamente a palavra “representação”). Os próprios compartimentos da casa tradicional também faziam isto, vide os locais para se guardar os utensílios sacros e a localização das entidades mais importantes. É aqui também que a casa deixa de ser um aspecto totalitário frente à um estudo sobre sua constituição. A casa é uma instituição criada por uma série de intenções complexas, ou seja, não é simplesmente uma mera estrutura de pedra e madeira. Como exemplo, os rituais religiosos sempre precederam sua criação e também a *urbs*. Seu objetivo principal, isto é, deste ritual, era a criação de um ambiente onde o meio adotasse o modo de vida de um povo (RYKWERT, 2006). Aspectos físicos e socioculturais, obviamente, não são deixados de lado. Mas é a partir da identidade de um grupo de pessoas que comungam das mesmas ideias e valores é que pode o ambiente convergir a ser um espaço.

Desta forma, Rapoport (1969) defende a hipótese de que a base que se constitui as formas das casas não é simplesmente o resultado das forças físicas ou de outro fator de causa única, mas sim a consequência de toda uma série de fatores socioculturais considerados em sua extensão (podendo ser deste ou de outro mundo). A forma, por sua vez, pode ser modificada por causas climáticas, pelos métodos de construção, pelos materiais disponíveis, mas o que decididamente a define é a visão que uma população tem de uma vida (mesmo que ideal). É aqui que o meio traduz as crenças religiosas, as forças sobrenaturais e socioculturais, a estrutura da família e do clã e as relações coletivas e individuais, fazendo com que

as formas construtivas tradicionais, por resultarem menos de individualidade e mais de um grupo unificado, possam ser encaradas como partícipes de um ambiente ideal, sendo as expressões materiais mais identificadas com a natureza simbólica humana. Além do mais, a partir deste momento, a casa pode ser considerada uma extensão destes fatores citados (SENNETT, 2008). Tanto que pode ser vista como um mecanismo físico que reflete a concepção de mundo de um grupo de tal forma que ela pode ser (ou ajuda a criar) o *ethos* de um povo.

A criação do ambiente ideal, enfim, se exprime pela organização específica do espaço, que é mais essencial do que a forma arquitetônica. Pode-se assim definir que muitos dos povos de antigamente construíam suas casas de forma bem semelhante ao meio vivido, representando exatamente nos cômodos da mesma (quando houvesse) as plantações e os lugares sagrados na mesma posição onde poderiam se encontrar no território compartilhado¹⁹¹. É por este viés que se obtinha a nítida influência da imagem cósmica (e humana) pautando a natureza dos símbolos construtivos.

Como exemplo, os antigos vilarejos ou ocupações tinham por precaução uma ligação imediata entre céu e terra, acreditando-se haver caminhos tortuosos ou espirais para a salvação. Desta maneira, as diversas casas da povoação seguiam assim tal desenho, onde se cria que as entidades se encontravam nas estrelas ou constelações e os pontos cardinais pautavam a posição das casas no espaço. A orientação dos caminhos também seguiam estes padrões, podendo variar de norte a sul ou de leste à oeste. Esta última variação diz respeito, principalmente, aos povos asiáticos, com suas casas apontando para o leste, onde o sol nasce. Já as melhores localizações eram reservadas aos membros mais honráveis da população, cedendo pontos estratégicos onde os raios solares incidiam primeiramente (RAPOPORT, 1969; SCHADEN, 1962; SCHMIDT, 1967).

¹⁹¹ Vide aqui a própria denominação dos cômodos da casa paulista, todos eles denominados “alcovas” que, numa tradução deveras gramatical, o prefixo “*al*”, do árabe, designa o artigo definido “o” ou “a”; e “cova” que se relaciona ao latim “*cavus*” que significa “cavidade” ou “caverna” (espaço escuro entreaberto para a luz), podendo assim, pela ausência de corredores nestas casas dos antigos paulistas, perceber a diversidade de percepções do lugar numa mesma construção. Isso significa que o caipira possivelmente não possuía uma relação causal entre os acontecimentos em sua vida ou uma “métrica relacional”, um contínuismo que poderia explicar sua condição de ser-no-mundo, *mas uma captação consciente de instantes* que o mesmo construía para si.

Também no interior da casa tradicional, as atitudes simbólicas se rendem à predominância da distribuição dos papéis sociais, valendo-se da localização patriarcal em local privilegiado à mesa (geralmente ao centro), juntamente com as pessoas mais próximas e, nas demais localizações do cômodo, os parentes e amigos mais chegados. Em algumas habitações, como as da África, segundo Rapoport (1969), a localização da sala, local onde é recebida as visitas, respeitava o mesmo desenho dos terreiros de dança. A sala, portanto, se localizava ao centro, cercada dos demais quartos com a cozinha na adjacência.

Além do mais, o método construtivo para alguns povos tradicionais também respeitavam certa cronologia construtiva em seus cômodos: o que será feito primeiro e quando é o mais importante do que a quantidade. Se for existir uma janela ou uma porta em determinada parede, não é mais importante do que sua função, isso tanto para os residentes quanto para os demais que irão cobrar sua existência ou inexistência conforme as regras do clã ou do grupo. A casa assim se torna não o quadro principal, mas uma parte da moldura.

Desta maneira, é válido lembrar que os aspectos da casa podem variar de indivíduo para indivíduo, mas este se torna responsável por “explicar” o porquê destas mudanças. Isso não significa que acarretará um julgamento por parte do grupo, mas sim que ele deve, de alguma forma, demonstrar para os demais as vantagens das novas técnicas utilizadas. Assim, a engenhosidade das soluções de antigos problemas que as gerações passadas não resolveram não significa necessariamente um problema para os povos tradicionais, mas sim uma nova forma de manutenção dos costumes (RAPOPORT, 1969).

III. O paulista tradicional

Em se tratando da arquitetura vernácula paulista e seu *genius loci*, é de suma importância descrever, mesmo que brevemente, a vida deste antigo andante dos sertões brasileiros. Indivíduo miscigenado, foi ele o responsável pela formação não só política e econômica da região sudeste que se distinguia e muita da do norte e nordeste açucareiro do país dos primeiros anos, mas também a cultural. Esta formação cultural, se assim o termo puder ser empregado, será paulatinamente denunciada na construção de sua casa, onde ganharia elementos advindos das

trocas com o meio ambiente, com os habitantes nativos e da relação espacial que adquirira ao longo dos anos¹⁹².

Entretanto, no litoral vicentino, onde já havia a presença de algum elemento branco (como João Ramalho, tido como o iniciador da raça mameluca) havia a pedra e a cal. Estes materiais foram utilizados na construção do primeiro engenho de moer cana trazida por Martim Afonso de Souza por volta de 1533, tarefa que não foi bem sucedida, mudando-se esta indústria para a Bahia e Pernambuco. O açúcar em São Paulo só vingou bem mais tarde, nos idos anos do século XIX (com alguma ou outra produção contundente para abastecer as Minas Gerais na época do ouro no século XVII e XVIII)¹⁹³.

Mesmo assim, a arquitetura de cal e pedra não perdera a ligação que tinha com a forma de construir do reino, mantendo-se esteticamente bem próxima. Mas seria na cultura nascida nos “ermos da Piratininga mameluca”, como coloca Lemos (1972), que ela começaria a mostrar as marcas dos hábitos que se manteriam por séculos. A arquitetura de taipa de pilão dos bandeirantes (e também a taipa de mão) foi o método mais corriqueiro empregado nas construções serra acima. Se o português trouxe a técnica construtiva, os estilos e as variações formais para tentar fazer do novo continente uma “nova Lisboa”, ou carregara isto em sua memória (mantendo-se fiel ao estilo original, que com o tempo ficava falha) ou as adaptava na hora de construir. Todavia, sendo que o próprio meio exigiria outras técnicas, tanto pelo material fornecido pelo local (devido ao clima) quanto pelo isolamento

¹⁹² Convém lembrar que estas trocas culturais não advinham só do nativo com o português. Como exemplo, a técnica da taipa já era utilizada por povos mesopotâmicos alguns milênios antes de Cristo. Fora difundida pelo norte da África adentrando paulatinamente pela Europa e se difundido pela Península Ibérica, donde provém a técnica utilizada pelos portugueses em terras nacionais (KATINSKY, 1972; LEMOS, 1979). Assim, poder-se-ia dizer que a figura africana adentraria os costumes de construção bandeirante de forma notável (WEIMER, 2005; 2015). Seja na construção de casas, onde se tem alguns exemplares em que a fundação da mesma era feita através de plataformas naturais ou artificiais de terra (solução corrente das regiões úmidas da África); a árabe com o hábito de se comer num local designado da casa e do cozimento dos alimentos em outro (comumente fora da casa); da sala central (“*saloi*” ou “*çahroi*”, que significa “habitante do deserto” em árabe ou “casa de camponês” no regionalismo lisboeta) encontrada na cultura berbere (povo advindo do Marrocos) e na região alentejana de Portugal; no falso sótão encontrado em algumas casas paulistas de influência mineira donde a tradição germânica (visigóticas) era de estocagem de cereais, principalmente de trigo, em que o pequeno pé direito servia como um local onde o vento entrava de forma intensa e rápida (o que compatibilizava-se com a produção de trigo em São Paulo em épocas coloniais); e além da palavra “monjolo” já existir em alguns dialetos africanos, designando o nome de uma etnia africana à qual se atribui uma descoberta de moer os grãos de forma mecânica dispensando o uso manual de pilões. Tal máquina de moer era de madeira, cuja qual designava-se também pelo nome “monjolo”.

¹⁹³ Neste período havia também a produção de trigo por parte dos paulistas, já que a economia colonial não mais se interessava com afinco pelas atividades que se remetiam exclusivamente à caça ao nativo. Desta forma, o paulista mesclava duas atividades: fornecedores de alimentos para o Rio de Janeiro e outras cidades (utilizando-se mão de obra escrava de origem africana) e a exploração de minas de ouro e diamantes (ANDRADE, 2014).

que se encontravam, o passo a passo tradicional se inviabilizaria, permitindo-se deturpações ou improvisações conforme aprovesse.

Como exemplo da necessidade desta mudança tem-se a Serra do Mar que, durante muito tempo, era uma antiga trilha indígena de difícil passagem onde os transeuntes subiam setecentos e cinquenta metros de Joelhos, não podendo levar nada além do que humanamente fosse possível (CORTESÃO, 1964). Aqui, no artifício construtivo, ficava facilitado o acesso à taipa, matéria prima de muita abundância e única fonte à mão aos habitantes do além-litoral. Segundo Lemos (1969), talvez seja o padre Afonso Brás o pioneiro da técnica de taipa de pilão. Este, logo transformou o rancho de palha dos jesuítas em casa de taipa de pilão, se tornando o possível introdutor desta técnica em São Paulo. Esta vila, em seu antigo lugar de nascimento, não tinha pedra de espécie alguma e mesmo a intenção de seu transporte era difícil devido aos empecilhos descritos. Além disso, os tijolos cerâmicos estavam fora da tradição lusitana da época. Desta maneira, as construções paulistanas dos primeiros tempos apelavam ao que tinham, literalmente, à mão.

Logicamente que o componente cultural predominante era a do lusitano construtor que trouxe seus costumes, modos e a solução estrutural mas, numa sociedade onde o indígena adentrava cada vez mais, estes costumes acabavam sendo utilizados de um modo muito particular. Na forma das casas urbanas dos paulistas mamelucos, nos núcleos centrais de seus complexos habitacionais, a forma era ibérica. No campo, o retângulo de taipa pilada das casas da roça mostrava na frente o alpendre central que, em Portugal, servia como sequeiro de cereais. Os cômodos laterais também estavam ali, servindo de espaços para ferramentas e empregados.

Porém, são nos rumos funcionais que alguns desses espaços mudariam. A faixa fronteiriça, destinada ao serviço, passou a servir de recepção. A conotação para esta mudança de função é o exercício da hospitalidade necessária à sobrevivência, questão esta que denunciava o senso comunitário da população. Em São Paulo, bem diferente de Portugal, a população rural não se reunia em pequenas aldeias. Cada um morava em seus pequenos sítios e, por menor que fossem estes, a distância às vilas, pelo estado das estradas, era penosa. As paradas para dormir

eram obrigatórias para o viajante. Assim, nada melhor do que encontrar nas casas dessas paragens um quarto ou o chamado “corredor” (alpendre) para descansar e prosseguir no dia seguinte (LEMOS, 1999).

O exercício religioso neste “corredor” também foi de suma importância. Se cada vila portuguesa tinha sua igrejinha, no sertão brasileiro cada uma tinha que providenciar seu altar. A igreja da vila também não era próxima. Desta forma, o lugar ideal para as rezas do clã familiar era o alpendre independente da chamada “mais família”, onde o índio, o agregado e o hóspede temporário rezavam juntamente com as pessoas da casa (as mulheres ficavam separadas desta “mais família” pelas treliças que as ocultavam para os olhares estranhos, mas não as apartavam da sessão ecumênica). Estas construções como o alpendre fincaram tantas raízes no modo de construção paulista (também encontradas em outras regiões do país), que se estenderam até o século XIX por outras regiões. Assim foram construídas as habitações goianas e mato-grossenses, onde a distância também fazia urgir a religião como grande necessidade de “alimento para a alma” (SAIA, 2012).

Das outras necessidades, como o alimento para o corpo, as cozinhas situavam-se nos alpendres dos fundos ou em algum “puxado” muitas vezes sem muro algum. Nas casas mais rústicas, estas ficavam na parte exterior e descolada da casa devido ao calor que produziam seus fornos à lenha. Aqui, vê-se que o calor dos trópicos também influenciou nas improvisações. É neste ponto que pode a casa bandeirista dos primeiros tempos se parecer com a oca indígena, visto seu local de cozer os alimentos, sua falta de ventilação e a sua obscuridade. Entretanto, dentre as improvisações utilizadas, sempre há uma constante: a taipa; se tornando símbolo construtivo e de identidade paulista, podendo chegar a se afirmar que “onde há taipa, há paulista” (LEMOS, 1979, p. 11)

Neste viés, pela falta de jazidas de cálcio para o fabrico da cal e a ausência de pedras para a construção da casa paulista nos confins sertanejos, fôra a taipa a grande fonte de matéria prima. De fato, esta nunca aparece só: sempre é de pilão ou de mão que, após socada, era colocada nos vãos do pau a pique ou, quando da falta deste material, nos vãos de bambu. Desta forma, o método de construção por meio desta fonte construtiva ficaria conhecido nas demais províncias brasileiras,

caracterizando o modo paulista de construção. Esta característica da taipa paulista, segundo Lemos (1999), é o fato da parede nascer de dentro da própria terra, sem providências para combater a umidade natural do solo ou a erosão. Desta técnica construtiva, resultaram algumas características da arquitetura de São Paulo, o que é chamado de “predomínio dos cheios sobre os vazios”. Isto porque as paredes só são interrompidas por pequenas envasaduras como janelas e portas (todas em pequenos números) e sempre muito afastadas entre si. Sendo a taipa simplesmente um tipo de terra pilada, seus muros tem uma certa resistência quando comprimidos, mas suas vantagens se encerram neste mesmo ponto.

Não resistem a recalques diferenciais e, pela sua própria natureza, não admitem saliências ou balanços, e neles, naquele tempo de indigência técnica, eram impossíveis molduras, sancas ou cimalthas. Nenhuma resistência ao risco, e frustradas eram as tentativas de lhes solidarizar elementos sujeitos a esforços. Daí as redes de dormir terem seus punhos atados com tiras de couro a palanques fincados no chão ou pendurados em ganchos chumbados nas ombreiras das portas ou janelas. Nunca as paredes. Com a taipa, também não eram factíveis chaminés ou colunas. Com a taipa de pilão, [há a] preferência pelos ângulos retos e retas [em] todas as paredes. (LEMOS, 1999, p. 39-40)

As estruturas dos telhados também eram bem simples. Quando as casas eram de duas águas, as cumeeiras se apoiavam em suas extremidades nos denominados “oitões”, que nem sempre eram de taipa de pilão, podendo ser de pau a pique (SAIA, 2012). No interior das casas havia escoras e apoios que, enquanto suportavam a cobertura, também estavam compromissados com as repartições dos cômodos no interior que, muitas vezes, eram de tábuas. Já as de quatro águas, com telhados piramidais (que não era uma regra estritamente seguida) a estrutura da sustentação possuía certo requinte, com as peças inclinadas e se encontrando num esforço de compressão na cumeada, formando as arestas divisórias dos planos triangulares (KATINSKY, 1972).

Já que a casa familiar paulista era altamente fragmentada, as diversas atividades eram espalhadas em suas determinadas repartições, precisando a sua localização obedecer certos preceitos. Esta localização ficava, geralmente, nas nascentes de rios, ribeirões e ocupando terrenos de meia encosta. Eram próximas da água, mas salvas de enchentes e, nesse declive, situavam-se as construções

acompanhando as curvas de nível. Lemos (1999) explica que isso se dava pelo interesse de avistar do alpendre os movimentos dos cativos, o deslocamento das conduções e os eventuais transportes pelos cursos d'água. Curso este que movimentava os monjolos, motriz hidráulica que pilava cadenciadamente os grãos de milho¹⁹⁴.

Nesta paisagem, onde se individualizava a casa, a taipa de pilão também exigia outras técnicas construtivas para durar. Uma delas era o muro de arrimo, feito de pedras vindas do campo próximo no intuito de serem empilhadas para segurar a terra. Isto se justifica para assegurar que a construção de terra socada ficasse impossibilitada de ser levada por enxurradas. Esta forma de construção durou por vários anos até meados do século XIX, quando a alvenaria começou a adentrar no arranjo. Os responsáveis por isso foram os construtores italianos, já trazidos para as lavouras cafeeiras do Oeste Paulista. Entretanto, antes deste fato, a população paulista ainda se acomodava na taipa. Como exemplo, tem-se o caipira que ainda neste período conseguia se embrenhar pelo sertão procurando um mínimo de subsistência e terras ainda sem dono. Desta maneira, a forma de construção de seu rancho respeitou a tradição de séculos, pois tendo a mesma vida cotidiana dos antepassados, não surgiram para ele outras necessidades do que aquela que já era conhecida em termos construtivos-habitacionais.

A mudança começou a ser sentida quando ultrapassado a primeira metade do século XVIII, instalando-se a indústria açucareira primordialmente no quadrilátero paulista, balizada pelas cidades de Mogi Guaçu, Jundiaí, Sorocaba e Piracicaba (PETRONE, 1968). Foi neste período que algumas coisas mudariam no aspecto construtivo. Isto, pois o açúcar paulista se chocou com a “invasão mineira” onde estes, tangendo gados leiteiros e de corte, haviam ocupado e fundado algumas localidades deixadas a esmo pelas andanças bandeirantes, processo este que só foi tomado de assalto com o café, economia que desestruturou mais acentuadamente os costumes construtivos seculares paulistas¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Também havia os moinhos de fubá, mas estes apareceriam mais tarde, dada a influência mineira (REIS FILHO, 2013).

¹⁹⁵ Na verdade, a “invasão mineira” se dá quando os paulistas, exauridos da economia colonial a qual estavam interligados (caça ao nativo), deixam terras devolutas ao pastoreio de gado mineiro (importante para o transporte de produtos como o ouro aos portos fluminense (Paraty) e carioca (Rio e Janeiro) e até mais tarde com o café à Santos) para buscar outras formas de sustento (o próprio ouro). Este processo alavancaria tempos

Já o açúcar em São Paulo teria a figura do engenheiro nos maços da população, estes especializados no maior aproveitamento do uso até mesmo da taipa. Estes usos mais profissionais ficavam na construção dos novos e mais vultosos engenhos, voltados à produção de açúcar não mais consumidos *in loco*¹⁹⁶. Naturalmente, a casa também iria sofrer algumas consequências. O fronteiro corredor central dos tempos de outrora sumiria, transformando-se em sala de receber. O corredor de trás permaneceria, ganhando importância e se transformando em área avarandada e local de reunião familiar. Porém, ainda hoje é possível visualizar, mesmo que em casas de adobe na malha urbana, algumas formas antigas do modo de habitar paulista.

a) O nascimento do paulista: sangue e terras

Em termos de descoberta do solo, da fauna, da flora, dentre outros aspectos imprescindíveis para o europeu desbravar a nova terra, o nativo serviu-se de estratégia. Em faixas litorâneas brasileiras, a facilidade com que o europeu teve para desbravar e ocupar o território deve-se, sobretudo, à costa nacional ser habitada por uma única família de indígenas falando o mesmo idioma. O guarani, segundo Cortesão (1955), era de uma estirpe vigorosa, ficando um misto de intermitência e itinerantismo no continente latino americano. Esta característica indígena se compactuava num semblante místico, dispondo suas forças em busca de locais onde poderia realizar cultos aos antepassados, rituais de inserção dos menos experientes na tradição da tribo e também às divindades julgadas pertinentes. Seu itinerantismo tomaria caráter de uma transcendência onde pudesse, dessa forma, retomar as memórias do grupo e preparar-se para algumas transformações que o mesmo poderia sofrer quando, por exemplo, da mudança do local de vivência (a oca).

Sua cultura, enfim, através destas experiências, o imergia numa dimensão espacial. Isso foi de grande contribuição nas andanças portuguesas pelo território sul americano, principalmente, quando o fator poligamia entrou em prática. Assim sendo, se o índio se “lunisitaria” com as técnicas e ferramentas trazidas pelo

mais tarde, com a ascensão da economia açucareira do século XVIII na região sudeste, disputas intermináveis de fronteiras e delimitações de propriedade entre os dois estados.

¹⁹⁶ Entretanto, o açúcar paulista só teve uma demanda de mercado mais acentuada no século XIX com os engenhos centrais e com as usinas no XX (MEIRA, 2010).

português, este (pela necessidade de se coordenar nas novas terras) “indianizou-se” em bases habitacionais e consanguíneas (ZENHA, 1970). Dos índios que entraram na composição racial do paulista, os guaianazes foram os primeiros que se estabeleceram no planalto, de maneira que muito concorreram para o influxo de sangue indígena nas populações paulistas.

Além dessa tribo, segundo Ellis Júnior (1926), entraram ainda na etnografia paulista os tamoios, os carijós, os tupinães, os tememinós, os guaianazes, e algumas tribos guaranis vindas do Paraguai. Todavia, a base do cruzamento euro-americano foi mesmo o caldeamento com o guaianá preexistente no planalto onde, na primeira metade do século quinhentista, aportaram os portugueses. As primeiras ligações foram os casamentos de João Ramalho com Bartira, filha de Tibiriçá; e Terebé, outra filha de Tibiriçá com Pedro Dias. Desta forma, estes dois extratos populacionais se multiplicavam em uma fecundidade prodigiosa que, extraordinariamente, adensava as populações.

Já nos primeiros anos da colonização brasileira, a localidade de São Paulo de Piratininga se constituía em um posto avançado sobre o “interior da América”, se encontrando justamente no campo de alcance da cultura guarani (CORTESÃO, 1955). Sem mais alternativas para sua sobrevivência, o paulista se encontrou numa situação em que a escravização do nativo lhe serviu como oportunidade imediata. Por sua localização, sendo longe da Capitania do Norte e sem muitos recursos que pudesse ambicionar, via no índio de tribos rivais uma “alternativa econômica” como, por exemplo, mão de obra para construir ou reparar os seus pequenos engenhos e vilas (ZENHA, 1948; 1970).

Muito raro os residentes de São Paulo de Piratininga terem outra forma de sobrevivência do que o comércio escravista (CORTESÃO, 1955; 1964; 1972). Num isolamento nítido no qual se encontravam, estes contavam com o ingresso ao interior por parte dos caçadores para que seu sustento fosse suprido (RIBEIRO, 1995). Fato pertinente é que tal ofício, durante dois séculos, foi o principal responsável pela segregação que a localidade sofria das demais nas terras da Metrópole. Tendo que permanecer por demasiada quantidade de tempo à busca de sua “mercadoria”, o pauperismo que se encontrava o colono (e também o pequeno vilarejo), era fruto de sua intimidade não só com o ofício, mas também

com o indígena. O apresamento do índio foi um dos fatores responsáveis por muitos hábitos de comportamento social como a alimentação, a poligamia, as técnicas de combate, a língua falada (no caso, a língua geral, uma mistura entre o idioma português e o guarani) e de crenças balizadas pela figura do curandeiro e do feiticeiro.

Outros comportamentos, como o poligâmico, também se apresentavam, se justificando em costumes resistentes que vinham de uma linhagem geracional muito próxima (RIBEIRO, 1995). Mesmo provindo de uma cultura “inferior” (na concepção europeia), não se mostrava o índio desprovido de certa acolhida à casa do colono, participando até da sua vida familiar. Integrado nos costumes indígenas pela convivência e também pelo sangue (e sempre reavivados pelo afluxo constante de escravizados), a grande maioria dos paulistas tiveram, além de suas mulheres, as índias (ZENHA, 1970). Isto, pois, nas idas ao sertão, a índia ou a denominada “mestiça” acompanhava o sertanista no curso das bandeiras, que não as dispensavam em suas longas jornadas. Esta vida desregrada dos costumes cristãos levaram ao surgimento de muitos filhos fora do casamento, fato corriqueiro e que ninguém se negava de mencioná-los nos testamentos.

O número de índias na vila era predominante, pois o comércio escravista dava mais atenção aos homens, considerados mais resistentes ao trabalho braçal e conseqüentemente mais valiosos. Nas levas que vinham das caçadas, figuravam elas sempre em grande quantidade, pois poupadas em combate e classificadas como *chusma*, termo que, além de designar estes grupos de mulheres cativas apreendidas, também englobava velhos e crianças (ZENHA, 1970). Este excesso de contingente feminino era sempre relatado pelos documentos jesuítas que, além disso, denunciavam os costumes lascivos que ocorriam na vila (ZENHA, 1948).

Dessa miscigenação entre lusitanos e índias é que surge o mameluco, fruto dessa miscigenação de raças, um indivíduo que se classificava não como índio ou português, mas sim a partir desse caldeamento, uma junção dessas duas culturas que, mais tarde, ficou conhecido como caipira (CANDIDO, 1964). Porém, não teria problema algum para se integrar na sociedade que o concebeu, pois no comportamento do velho povoador paulista não houve acentuados traços segregacionistas. Foi chefe de bandeira, fundador de cidades, oficial da câmara,

tabelião, comerciante e até incluído nas principais famílias da vila. Este entrelaçamento do mameluco com as famílias levou sempre os paulistas a se reunirem, praticamente, numa única “*urbs*”. Com casamentos em graus muito próximos, sendo necessário baixar todas as pré-disposições segregativas, São Paulo se apresentava como um lugar mais homogeneizado, dando à sociedade formada um aspecto de poderes relativamente horizontais (ZENHA, 1948; 1970).

Se no seiscentismo a busca por índios como meio de sobrevivência batia às portas dos colonos recém-chegados - fazendo com que o tempo despendido nas correrias em busca do nativo representasse uma rápida permanência nos pequenos sítios das redondezas paulistanas -, já a partir do século seguinte haveria mais tempo para a fecundidade, afetadas mais tarde pela exploração aurífera, tornando extensas as distâncias percorridas e levando a população paulista a passar, mais uma vez, anos afora nos mananciais extrativistas. As consequências foram, naturalmente, o aumento do isolamento do planalto em relação à metrópole, fazendo com que os paulistas se desinteressassem do reino ao qual eram “ligados”, interrompido apenas pelo paulatino e diminuto, porém ininterrupto, afluxo de novos imigrantes lusos. Desta forma, Ellis Júnior (1926) alerta que, antes da descoberta das minas, o paulista modestamente só tinha por ideal a caça ao índio e as suas pequenas lavouras e criações.

Isso porque o planalto paulista representava para o reino português uma partícula insignificante, perdida na vastidão imensa e não oferecendo fonte de renda para a coroa, coisa que não acontecia nas regiões do nordeste brasileiro e nas profícuas colônias da Índia ou, no caso espanhol, as colônias peruana e mexicana. Desta maneira, o planalto paulista era encarado pela metrópole apenas como um ínfimo núcleo de semibárbaros que viviam na companhia dos índios e missionários jesuítas que tinham por missão a catequização dos mesmos, sem a menor influência na marcha regular não só da metrópole como da colônia, que só se resumia naquela altura, aos olhos reinóis, nas capitânicas nordestinas.

A sua parca população, a sua pobreza de recursos de qualquer espécie, faziam dessa parte da capitania vicentina um lugar esquecido e entregue exclusivamente quase a si mesma ou ao donatário. Isso resultaria, segundo Ellis Júnior (1934), num centro de sítios de pequena cultura e de pastoreio de parques

rebanhos. A divisão territorial seria, pois, baseada na pequena “propriedade”, único regime permitido pelas circunstâncias que cercavam a colônia com o número reduzido de moradores desprovidos de recursos e obrigados a viverem reunidos. Assim, muito pouco importantes seriam esses sítios à economia exportadora, as quais geralmente se compunham de uma casa construída de taipa de pilão e a princípio coberta de sapé (mais tarde de telhas) pertencente à família.

Também por sua ínfima e pobre população, em comparação com as capitânicas de Pernambuco e Bahia, resultaria para o planalto um governo mais maleável, com relativa independência de ação, de modo que esse “governo paulista” criou uma mentalidade popular ativa e se dirigindo, no mais das vezes, aos governantes da terra de igual para igual (ZENHA, 1948). Se tal fato acontecia no seiscentismo, quando a pobreza e a modéstia de recursos faziam do planalto uma terra desmerecedora da atenção metropolitana, quando o ouro das minas da Capitania sulina (e de seus satélites, focos de irradiação expansionista que se estendiam com densa população e mercados receptores do ouro garimpado, bem como excelentes entrepostos de importação e exportação) encontraram as primeiras pepitas, Dom João V achou de bom grado dedicar mais atenção à região e modificar o sistema de governo de modo a diminuir o isolamento da “gente paulista”. Neste viés, o governo português organizaria um aparelho governativo que trouxesse o planalto para mais perto da comunidade e da dependência portuguesa, procurando por todos os meios desestabilizar os seus arrogantes e audaciosos moradores que tão poucos amigos dos lusitanos se haviam mostrado em contínuas, e cada vez mais, ameaçadoras manifestações.

Porém, antes deste período de abundância aurífera, ainda no século XVII, havia naquela localidade somente um pequeno enxame de cultura agrícola (ELLIS JÚNIOR, 1944). De fato, o perímetro circundante da área territorial que englobava as redondezas paulistanas onde se estendiam esses sítios passava por: Parnaíba, Araçariguama, Apotribú, Caucaia, Quintaúna, Virapueiras, Cotia, Itapecerica, Jurubatuba, Itaquaquetuba, São Miguel, Conceição dos Guarulhos, Tremembé, Orubuapira, (Guapira), Juqueri e Atibaia (ELILIS JÚNIOR, 1926). Esse perímetro no seiscentismo foi a linha delimitadora da expansão paulista, não se falando dos pontos excepcionais mais longínquos, atingidos por um ou outro sertanista que aí se fixava com sua gente que, escapando à regra geral, se isolavam no sertão

formando novos núcleos de população. Todavia, os grandes batedores do sertão, os bandeirantes, moravam comumente dentro do perímetro mencionado, onde tinham esses mencionados sítios (ELLIS JÚNIOR, 1939).

A “divisão territorial” cercava esta parte da colônia com um número reduzido de moradores desprovidos de recursos e obrigados a viverem reunidos para, juntos, oporem mais resistências às intempéries da vida agreste. Assim, muito pouco expressivas (produtivamente, isto é, ao mercado externo) seriam esses sítios que, geralmente, compunham-se de uma casa de morada da família do sitiante. Tinham estas casas três lanços com o seu quintal e eram pessimamente mobiliadas, cujo conforto se resumia em toscos catres de dormir, vários tamboretas, raras cadeiras de estrado, algumas cadeiras rasas e algumas toscas prateleiras onde eram guardados uns poucos pratos de estanho, as peroleiras de vinho da terra, as tamboladeiras de barro, as palanganas de louça do reino, galhetas de pau e frasqueiras de flandres que tanto abundavam nos inventários (BRUNO, 1977; ELLIS JÚNIOR, 1926; 1934).

Também havia algumas arcas e caixas de vinhático chapeadas, onde guardavam a parca roupa de vestir. É muito possível também que essa casa servisse de sede para as indústrias agrícolas, como da fiação e tecido de algodão e da lã, bem como do fabrico do açúcar nos muitos tachos que constituem o arsenal rural paulista, pois, segundo Ellis Júnior (1926), nestes não se encontram outras edificações onde se pudesse colocar a feitura desses afazeres.

Nessas moradas, forçosamente teriam de se alojar todos os membros da família. Além dessa construção, geralmente os sítios tinham outras que talvez servisse de senzala para os escravizados ou moradia para os forros, pois, que era designada nos documentos como “casa dos negros”¹⁹⁷. Neste espaço da morada paulista não havia casas para feitores, ajudantes, administradores que deveriam compor o pessoal superior de uma propriedade agrícola, por menor que fosse ela, a menos que esses encarregados não existissem na organização rural, ficando todas essas atribuições a cargo exclusivo do sitiante.

¹⁹⁷ Segundo o próprio Ellis Júnior (1926), estas tinham um formato de quadrado com mais de dois lanços, mas o termo “escravizado” é utilizado para caracterizar o índio e não o afrodescendente.

No restante das terras das pequenas posses paulistanas, mais precisamente ao redor das casas, vigoravam algumas roças de milho, feijão, algodão e mandioca, além de pequenos canaviais, cuja garapa era transformada em açúcar nos tachos de cobre (BRUNO, 1977). De fato, os paulistas não tinham necessidade de tanta gente para a pequena lavoura, nem mesmo para o corpo de armas formados em suas primeiras incursões sertão adentro em busca do nativo, bastando a comum associação que sempre foi padrão (CORTESÃO, 1964).

Nas organizações agropecuárias, ou melhor, em suas terras desaproveitadas, pastavam reduzidos rebanhos de bois, vacas, novilhos e bezerros que, em número de cabeças oscilavam, em média, entre uma centena. Também era possível observar as criações de porcos, variando em escala de 20 a 40 cabeças. As galinhas (e, às vezes, as ovelhas) eram encontradas às dezenas nos sítios paulistanos, o que completava o quadro de víveres. Toda essa engrenagem agrícola era impulsionada por cerca de 50 a 100 índios forros, entre homens, mulheres e crianças, além dos pouquíssimos índios escravizados, últimos vestígios das entradas quinhentistas. Contudo, muito difícil é se saber onde os sitiantes alojavam o nativo, o que faz supor que vivia ele acampado ao ar livre, junto à casa principal ou em choças que, por qualquer motivo, eram excluídas das descrições nos inventários (ELLIS JÚNIOR, 1944).

Já as culturas de pequena escala eram visíveis, por exemplo, no cultivo de cereais como o trigo, o milho, o feijão e a mandioca que, com a vinha, constituíam o padrão da pequena posse, sendo consumidos “*in loco*” na alimentação da própria população do planalto, bem como na engorda e no sustento do gado. Só havia uma pequena exportação para o litoral de algumas sobras de trigo de alguns alqueires, bem como de parcas porções de marmelada.

No segundo quartel do seiscentismo, de vez em quando, poderia aportar alguma esquadra da metrópole aos portos vicentinos do litoral, fazendo com que a pecuária paulistana fosse exportada. O algodão era fiado e tecido, assim como a lã, pelas mulheres do próprio âmbito doméstico, do que se originou uma pequena indústria caseira que, com a produção do açúcar em pequena escala e a manufatura das marmeladas, constituiu a indústria paulistana das primeiras eras.

Se na época das bandeiras foram os sítios as posses constantes, se existiram sesmarias cujas dimensões eram um pouco mais avantajadas, não chegaram elas a serem cultivadas ou habitadas, sendo logo divididas e subdivididas pela venda ou ainda pelas partilhas nas transmissões “*causa mortis*”, isto é, por meio de testamentos que muitas vezes não excluía os filhos naturais provindos extra conjugalmente, mais precisamente com as índias forras (ELLIS JÚNIOR, 1926; ZENHA, 1970). As consequências sociais decorrentes dessa “divisão territorial paulistana” estabelecia a ínfima distância da vila central, apresentando-se o paulista como um indivíduo entre o rural e o urbano, com suas casas na vila onde, naturalmente, dividiam o tempo exercendo cargos da governança bem como outras profissões que lhe competiam seus domínios no campo. Segundo Ellis Júnior (1926), as distâncias entre os sítios e a vila eram tão curtas que, ao falecer o posseiro ou alguém da sua família, a organização judiciária responsável por tal ofício se transportava a pé para a área rural. Assim, o paulista pode ser até considerado como um indivíduo semiurbano, coisa que tanto mais se torna evidente tendo-se em vista o espírito de “clã” que lhe dominava a vida comunitária.

Se o paulista antigo, com seus atributos de temeridade, audácia, espírito ávido de aventuras e cheio de arrojo parece, à primeira vista, se definir como um indivíduo particularista, isolado e autossuficiente, se examinado um pouco mais a fundo o seu modo de vida, evidencia-se os seus laços comunitários desde os tempos das façanhas do bandeirismo. Atingindo as terras serra acima, na primeira metade do século XVI, teriam que se estabelecer em comunidade estreita, não só porque pertenciam hereditariamente a uma formação comunitária, mas também porque o meio os forçava a isso. Isolados como uma retaguarda avançada na borda de um sertão tenebroso e infinito, cercado de inimigos de todo o gênero e sem poderem receber auxílios nem mesmo do litoral, tinham que estreitar os laços que os ligavam uns aos outros, vivendo serrados em densos núcleos humanos para mais facilmente se oporem às armadilhas do ambiente hostil.

É dessas circunstâncias que nasceram alguns vilarejos cercados destes sítios, microscópicos núcleos de atividade rural que adensados em torno dos centros urbanos se protegiam mutuamente, formando uma grande comunidade nos dois primeiros séculos (ELLIS JÚNIOR, 1948). O movimento das bandeiras mais

acentuaria este comunitarismo, penetrando num sertão onde ninguém jamais ousaria se aprofundar. Não só os elementos naturais tornavam impossível o bandeirismo individual como, igualmente, os obstáculos humanos representados pelos índios antropófagos fariam degradingolar qualquer tentativa que ousasse se isolar em terras inóspitas (ZENHA, 1970).

A conformação geográfica do solo do planalto paulista também teria influenciado na expansão e agremiação dos bandeirantes. As localidades paulistas situadas na crista do planalto, que se iniciava na serra do Mar, tinham os seus rios correndo não em direção ao litoral, como acontecia nas outras capitâneas, mas em direção oposta, onde encontravam outros caudais navegáveis à canoa que, subindo a margem direita desses grandes cursos, se internava no interior do continente sul-americano até às suas nascentes nos Andes (HOLANDA, 1945). Devido a estas distâncias, só mesmo um grupo relativamente numeroso para encontrar locais propícios ao descanso, para se confeccionar roças destinadas à alimentação e, ainda mais, de batedores que conheciam a fauna e a flora para, quando em eventuais paradas às margens do rio, pudessem desfrutar de alguma alimentação que a roça ficasse impossibilitada.

Assim, os paulistas, no período das monções, se utilizavam sempre da navegação fluvial nas suas entradas, pois os cursos dos rios (com seus vales) eram úteis não só para fugir às agruras das cordilheiras ou do ondular sem fim do sertão semeado de colinas e espigões, mas como excelentes pontos de reparo geográfico para orientar os seus empreendimentos. Desta maneira, o movimento bandeirante teria sido um elemento importante de conformação geográfica paulista e, dessa adaptação à luta constante contra os elementos naturais, segundo Ellis Júnior (1926), resultaria também a “psicologia paulista” que teria sempre, como ponto norteador, uma “grandeza de iniciativa” em suas empreitadas.

Já em relação aos caminhos terrestres, pelas agruras do solo e devido à formidável densidade das florestas, os paulistas tiveram que organizar as suas incursões com a ausência de equinos devido a dificuldade do percurso além-litoral. Não tendo podido assim proceder, tiveram que andar a pé, do que resultou para eles serem notáveis andarilhos (CORTESÃO, 1964; 1965; ELLIS JÚNIOR, 1938). Além do mais, a iniciativa a pé, devido também a proximidade dos vizinhos que

poderiam ser alcançados da mesma forma, só mais reforçariam o seu “sentimento comunitário”. Além disso, este sentimento comunitário abundava não só as iniciativas econômicas e políticas, mas culturais, vide os tantos contos folclóricos, os modos culinários e a forma de suas habitações. Talvez, o paulista só tenha conseguido se ausentar deste senso comunal quando se iniciou a expansão cafeeira no século XIX.

Todavia, as mudanças do padrão comunitário tradicional (no que tange a quantidade de indivíduos fora dos liames do núcleo-mor) já se apresentava quando da expansão das bandeiras a espaços cada vez mais dilatados, principalmente com a exploração aurífera. Se outrora se fazia uma busca com vias à escravização do índio, tendo a bandeira um caráter mais militar e atingindo distâncias mais contidas, após um período se faziam as entradas, de cunho mais ameno do que as bandeiras e constituída de um menor número de pessoas. Porém, com o acúmulo dos anos fora do núcleo-mor, nutria-se o paulista além de um sentimento aventureiro, de um conhecimento mais acentuado do território percorrido, onde nem por isso afetava-se o seu padrão comunitário, encontrando outras formas de agremiação e de sociabilidade neste grande espaço que percorreu e se assentou tempos depois.

A dilatação nos confins sertanejos, num acentuado ritmo de conhecimento topográfico e toponímico¹⁹⁸, envolvendo os ranços comunitários desde os tempos bandeirísticos e dos costumes dados à miscigenação, moldaria outras possibilidades de existência. Era a “Paulistânia”, região que coincidia com o planalto paulista e paranaense até as ribanceiras do rio Iguaçu de um lado e do rio Paraná de outro, juntamente com a região alta catarinense, a serrana rio-grandense e a do estado do Rio de Janeiro do vale médio do rio Paraíba (RIBEIRO, 1946).

b) O território imaginado: a Paulistânia

A “Paulistânia”, na carência absoluta em termos de fonte de renda econômica e tendo em vista a descoberta dos caminhos auríferos, tornou-se uma

¹⁹⁸ Com, por exemplo, têm-se as várias nomenclaturas dadas aos morros encontrados pelo caminho percorrido pelas bandeiras. Comumente chamados de “Morro do Chapéu” ou “Morro do Serrote”, pouco ou nada se assemelham aos seus respectivos nomes. “Serrote”, muitas vezes, está associado ao formato dos picos dos morros que lembram os dentes deste instrumento de trabalho. Porém, “Chapéu” seria uma corruptela da expressão tupi-guarani “chá” que significa “ver” e “pé” que significa “caminho”. Muitos dos morros assim denominados significam: “morro de ver o caminho”, sendo de larga utilização e benefício aos viajantes (RIBEIRO, 1946).

clareira de influência tanto comunitária (ações e relações sociais) quanto de reconhecimento entre paisagem e ambiente provindo das andanças do habitante planaltino, passando a englobar áreas onde, mais tarde, ficariam conhecidas por sua atividade monocultora tanto açucareira nos séculos procedentes (XVII, XVIII e com mais força no XX) como cafeeira (século XIX). Além dos caminhos por terra, o transporte fluvial foi um dos métodos mais utilizados nesta fase histórica, mais precisamente a partir do século XVIII, ligando por comunicações regulares centros econômicos importantes como a região aurífera cuiabana com o mercado produtor e distribuidor do litoral paulista, designando-se para esta empreitada o nome de “monções” (HOLANDA, 1945).

Como exposto, a capitania vicentina no período quinhentista, não tendo podido o seu litoral concorrer com a do norte (que se encontrava mais perto do caminho para a metrópole consumidora), ficou relegada ao pauperismo, fazendo seus moradores buscarem a internação sertaneja. O planalto paulista, situado em região geográfica de clima mais temperado e frio, nada podia exportar para a Metrópole, impossibilitando-se de alimentar intercâmbios sólidos com Portugal e, dessa inação, só poderia resultar num relativo isolamento com uma pobreza mais acentuada comparada às demais regiões do país naquele período (HOLANDA, 1994; 1995). Além do mais, o habitante do planalto não possuía poderes aquisitivos para comprar qualquer mercadoria cara, como a provinda do ramo escravista. Desta forma, durante os dois primeiros séculos, o afrodescendente escravizado era um elemento quase ausente no planalto, fazendo com que a parte cultivada desta região fosse muito pequena, não fomentando outro tipo de produção que requisitasse mão de obra abundante.

Além disso, subir a Serra do Mar só poderia ser feito por pessoas com grande força de vontade, sendo esses elementos “o filtro” que selecionou o habitante do sertão (ELLIS JÚNIOR, 1948). A maioria que venciam estas intempéries eram homens, mesmo porque se destinava a mulher a cuidar da pequena roça e da casa enquanto o elemento masculino viajava. Na medida de sua entrada no sertão, este se ligou às mulheres índias, fazendo com que o cruzamento imediato resultasse na assimilação consanguínea e toponímica. Desta maneira, a “gente da Paulistânia”, como designa Ellis Júnior (1948), em razão do apresamento, atividade econômica expressiva e explorando uma indústria que empolgava toda a população planaltina,

se modelou numa estrutura social mais ou menos horizontal, vide a própria consistência do movimento bandeirístico.

O agrupamento de homens em prol de um benefício em comum (o índio), mediante a migração espacial, criou em São Paulo de outrora um comportamento uniforme, definindo não só as distâncias e caminhos que se percorreriam mas, nitidamente, os vínculos comunitários e as formas de socialização (RIBEIRO, 1995). Um dos exemplos é a própria mística que envolvia o sertão. A demonologia ameríndia conjuntamente com o misticismo messiânico de origem ibérica teve largo influxo. A imaginação ardente dos bandeirantes, somado aos mistérios da terra mal explorada e dos animais nunca vistos, tornou o sertão um “meio cósmico”.

A crença em seres sobrenaturais em locais repletos de acidentes geográficos também contribuía para explicações de cunho místico para diversas explicações frente ao assombro mesológico. A própria vida errante e aventureira do bandeirante concorria para este desdobramento, criando lendas e superstições de grande popularidade e que influía na busca por sua existência. Vide as lendas sobre “lagos dourados” repletos de ouros, picos de montanhas e morros cujo brilho era constatado das mais variadas distâncias, onde ali mesmo poderia ser encontrado rubis ou esmeraldas¹⁹⁹.

O prestígio da fauna e da flora e sua influência sob o intelecto deste ser não seria interrompido neste único ponto. O calendário humano, condicionado por estes mesmo fatores, distinguia o tempo por intermédio das estações das frutas de determinadas árvores. A expressão “tempo das frutas”, segundo Ribeiro (1946), ficou tão usual que seu alcance ainda é utilizado, como no dizer: “o mês de dezembro é sempre o das jacas e das mangas”. Aliás, esta associação de frutos, legumes, terra e tempo (dentre tantos outros fatores) fora adquirido desde épocas de “cata do ouro”, onde se pode perceber a associação do fulvo metal com seu respectivo batismo por elementos da flora. As jazidas de ouro, por exemplo, assemelhando-se com as folhas da batata, herdariam o nome “batatal”. Cada aspecto da flora também teria suas respectivas lendas devido ao tempo de seu ciclo

¹⁹⁹ Nas lendas nativas que imperavam as entidades fabulosas, estes sempre habitavam locais de difícil ou nenhum acesso ao ser humano. Um deles era o próprio cume montanhoso, alimentando ainda mais as crenças bandeirantes tanto do lado espiritual quanto dos motivos de suas empreitadas sertão adentro.

germinativo e todos eles, pela crença nativa, teriam seres protetores, tal qual uma “mãe” (SCHMIDT, 1967).

Outro fato curioso é que as epidemias seriam associadas à crença de que os relâmpagos eram sinais destas mesmas ou eles próprios as traziam. As curas para estes males e de outros, entretanto, eram fáceis de serem encontradas na própria fauna, como no mel, nas raízes ou nas entranhas de alguns animais (HOLANDA, 1995). Animais estes que serviam não só de alimento, pois alguns de seus membros eram utilizados para o fabrico de utensílios domésticos. Por exemplo, do tatu se aproveitavam as orelhas para o feito de alpercatas e do casco a confecção de cuias. Além do mais, o próprio ato de caçar gerava contos e lendas que poderiam ter alguma representação nas danças (catiras e cateretês) ou narrações para os demais do grupo. Nestas, entravam a narração não só do ato final, ou seja, a morte do animal, mas sim todo o preparativo para a ida à caçada, os lugares que foram vistos e passados e, logicamente, o prestígio adquirido na volta para casa com o espólio (CANDIDO, 1999).

Entretanto, para uma simbolização consistente da Paulistânia, seria o correto a concentração sobre a localização das diversas rancharias pelos caminhos que lhe foram fendidos. Os roteiros feitos em direção à estes conjuntos de habitações se amalgamavam às plantações de milho, às criações de animais e ao tempo de jornada de uma rancharia à outra. Perenes, porém, altamente estratégicas no que concerne à localização aos viajantes em busca de índio ou ouro. Muitas vezes coberto os seus telhados com palha e suas paredes com taipa, era este o lar do bandeirante que poderia demarcar o seu tempo de permanência no sertão pelo tempo das “monções das águas” e das “monções secas” (verão e inverno, respectivamente) (HOLANDA, 1945). Este, nada poderia fazer sem conhecer o período destas estações, pois prescindia saber qual a época exata de plantar o milho para viajar caso a fauna não lhe fosse amigável. O aguardo da maturação destas roças era representado naquela citada perenidade do seu rancho.

Nas zonas de expansão dos bandeirantes, pouca dúvida permanece sobre que a maior parte das povoações como arraiais e vilas nasceu destes pousos denominados “rancharias” (CANDIDO, 1964; ELLIS JÚNIOR, 1948; RIBEIRO,

1946), mais tarde, sendo levados à cabo pelos núcleos de mineração. No território da Paulistânia, o forte, a fortaleza, a capela ou a igreja vieram posteriormente, visto a relativa autonomia da população planaltina como descreve Ellis Júnior (1926). Sua célula inicial de povoamento foram mesmo estes núcleos de ranchos, sendo estes de abastecimento, de produção e de fator econômico por excelência. Desta forma, o embrião da *urbs* paulista parece estar, inevitavelmente, mais relacionado com este tipo de ocupação territorial do que como tradicionalmente se estipula a literatura clássica sobre a formação das cidades brasileiras²⁰⁰.

Estas rancharias localizavam-se nos caminhos e picadas como pontos de ligação, tais como as cidades atualmente. Constituíam-se de arquitetura rústica, em lugares que havia água consumível para a lavoura e pastagem de gados. Não se encontravam em lugares desertos, sendo estes denominados de “travessias”. Com o aumento destes núcleos é que as cidades deste território foram surgindo. De tal modo que já é sabido o caráter itinerante do bandeirante, muitas dessas rancharias foram deslocadas em razão das técnicas utilizadas no plantio e pastagem que cansavam e deixavam as terras ocupadas inférteis, mas isso não tira o prestígio da formulação de uma ocupação que se pautava, principalmente, em dois aspectos principais: o territorial, caracterizado pelo aspecto antropossociológico; e o segundo é o cronológico, este um fator preponderante para a qualidade investida no espaço.

Todavia, na medida em que a economia colonial se desinteressava pelo índio e quando a atividade aurífera se exauriu, o indivíduo caracterizado por uma vida seminômade - morando nestes casebres denominados “ranchos” (denunciando a efemeridade da permanência no local) -, passou a se fixar nestas antigas paragens dos caminhos pelos quais percorria, mais precisamente com o advento do ciclo cafeeiro (MOMBEIG, 1998). A ocupação dessas paragens deu origem a um tipo de formação territorial que compreendeu além de uma identificação entre os circundantes - posteriormente resultando num pertencimento ao lugar e ao grupo por laços de parentesco, de vizinhança e de cooperação mútua -, a um reconhecimento topográfico e topológico: o denominado bairro rural (CANDIDO, 1964; FUKUI, 1979; QUEIROZ, 1973). A partir desta expansão

²⁰⁰ Ver, por exemplo, Murillo Marx: “Cidade no Brasil: terra de quem?” (1991); e Nestor Goulart Reis Filho: “Contribuição ao estudo da evolução urbana no Brasil” (1964).

territorial da “Paulistânia”, para abranger o enorme aumento de sua população e de sua atividade abastecedora, fora forçada a englobar localidades mais distantes do velho núcleo piratiningano como: Botucatu, Tietê, Itapetininga, Campinas, Limeira, Piracicaba, núcleos estes fundados no século XVIII.

A partir do momento em que o bandeirante (em grande contato com os fenômenos da natureza) uma vez fixado, começa a se transformar num tipo humano que viveria do plantio e da colheita do seu alimento, além de conhecer os ciclos das estações anuais e as condições meteorológicas para realizar suas atividades, passaria a ser conhecido na literatura por “caipira” (CANDIDO, 1964; BRANDÃO, 1983). Assim, o caipira é um homem em grande contato com a natureza, um indivíduo inserido numa economia de subsistência²⁰¹ e que, mesmo com um comportamento peculiar de interação, ainda mantém um mínimo de sociabilidade com seus semelhantes. Encontrando-se na zona rural, exprime por sua localização um comportamento rústico, isto é, um tipo de conservação dos costumes e tradições oriundos da miscigenação de raças lusitanas e indígenas.

Desta maneira, a expansão geográfica dos paulistas nos séculos XVI, XVII e XVIII, por exemplo, resultou não apenas na incorporação de território às terras da coroa portuguesa na América, mas a definição de certos tipos de cultura e de vida social. Estes foram condicionados em grande parte pelo grande fenômeno de mobilidade. Se se analisar que, em certas porções do grande território percorrido pelas bandeiras, as características culturais europeias recém-chegadas a este continente se desdobraram numa variedade subcultural do tronco português, este desmembramento formou um novo indivíduo e um novo tipo de aculturação com atividades sociais, culturais e lúdicas (CORTESÃO, 1964; RIBEIRO, 1995).

Neste viés, o ponto de partida para compreender essa situação deve ser buscado na própria natureza do povoamento paulista, desde logo condicionado pela atividade itinerante e predatória das bandeiras. O bandeirismo para Cândido (1964), por exemplo, pode ser compreendido de um lado como vasto processo de invasão ecológica e de outro como determinado tipo de sociabilidade com suas próprias formas de ocupação do solo. A combinação dos traços de dois elementos

²⁰¹ Mas sempre em contato com outras modalidades produtivas como a pecuarista, a latifundiária e a agroindustrial.

que pareceriam tão distintos, não o foi desta maneira na composição do caipira, obedecendo este tanto ao ritmo do bandeirante e do povoador quanto às características de uma cultura largamente permeada pelas práticas de presa do índio, herdando uma estrutura de vivência instável e dependendo sempre de uma certa mobilidade territorial.

Assim, para o caipira, herdeiro do modo de vida bandeirante, a agricultura itinerante também foi um recurso de extrema importância quando precisou estabelecer um equilíbrio entre as necessidades de sobrevivência à falta de técnicas capazes de proporcionar um rendimento maior de sua terra quando já se encontravam inférteis. Mas, as técnicas e instrumentos rudimentares de trabalho da cultura improvisada encontraram condições para sobreviver no momento em que também condicionavam uma coerente sociabilidade pautada na desnecessidade do trabalho compulsivo, favorecendo assim a preservação dos costumes da vida do homem do campo.

Esta sociabilidade que se enquadrava num povoamento disperso, na verdade, não constituía um isolamento, mas sim uma congregação por cooperações vicinais e pela vida lúdico-religiosa: o já citado “bairro rural”. Bairro rural este que expressa nitidamente a conservação antropológica, sociológica e psíquica do paulista, conformando uma acentuação de um modo de vida mais sedentário, mas sem deixar de lado o elemento que mais pautou o paulista tradicional: a itinerância, que sempre estava presente nas distâncias de uma casa a outro dos componentes da localidade.

c) Dos caminhos do território à mesa: o milho como elemento identitário do paulista e da Paulistânia

Em se tratando da agricultura itinerante, muitas das práticas realizadas nos entroncamentos dos arraiais (que serviam de pontos de acampamento para as longas jornadas em busca de ouro) foram mantidas. Uma delas se encontra no próprio método de plantio do milho, grão este que cravou para sempre no caipira uma tradição não só espacial, mas também temporal. Esta relação já vinha de muitos anos na região do Vale do Paraíba, desde as primeiras relações comerciais estabelecidas entre o planalto e a região beira-mar. Aqui, os bandeirantes

passaram a descer a Serra do Mar, levando ao litoral muito milho e carne de porco e subindo de volta carregados de peixe seco e algum sal. A farinha de milho, abundantes nestas regiões em detrimento da de mandioca, se tornaria também sua marca registrada visto que, desde épocas exploratórias, esta raiz pouco resistia às subidas além-borda litorânea (HOLANDA, 1994; 1995).

Não só no consumo deste grão é possível ver o traço cultural caipira, mas também na própria preparação do terreno para as lavouras, sendo esta uma prova da resistência da cultura indígena que se enlaçava, predominantemente, no sistema de coivara. Este sistema indígena funcionava com a derrubada da floresta por intermédio do machado de pedra, colocando-se fogo logo que estivesse seco para que as cinzas servissem como adubo. Dos paus restantes, eram aproveitados como cercas e fixados ao redor das habitações e das roças, a que eram então designadas com o nome “caiçara”. O plantio ficava, geralmente, a cargo das mulheres, que se utilizavam de bastões pontudos (endurecidos pelo fogo) para a abertura de buracos visando a semeadura e plantio do grão. A partir do momento que a roça atual perdia fertilidade, era abandonada em buscas de novas terras, sempre avançando cada vez mais pelo interior.

Assim, o bandeirante, desde muito tempo acostumado às entradas no sertão, adentrava mata adentro com machado, trabuco e facão, sempre preparado para penetrar a zona desconhecida. Aparelhados, podiam contar com a caça, o mel e a pesca em determinadas regiões, mas se as viagens eram longas e difíceis, onde pudessem porventura passar em regiões pobres em víveres, o milho (e até o feijão) eram levados nas bagagens e aproveitados para o consumo. Plantando milho pelas paragens, retornavam na época da colheita para consumi-lo (CANDIDO, 1964).

Na verdade, não é com o movimento bandeirante que esta prática se aplica com assiduidade, e sim em épocas das “entradas”, na “cata ao ouro”. Das vezes que se achavam pepitas, a localidade servia como um arraial e este se servia de roças deste grão. Enquanto crescia a roça, os homens que ali paravam iam atrás da caça e de ouro, mas ficando sempre num esperançoso aguardo pela vindoura plantação. Estas roças de abastecimento não eram feitas fortuitamente. Havia-se uma certa “racionalidade” quanto às distâncias de uma a outra. Era a jornada diária

que servia como demarcador das distâncias dos arraiais e roças fundados (com os dias sendo contados a partir das refeições, como na distância de uma roça a outra que ficava numa jornada de três dias a partir do café da manhã), servindo todas elas como uma retaguarda expedicionária e de território demarcado dos caminhos do ouro (e, conseqüentemente, do modo de habitar paulista) (ELLIS JÚNIOR, 1926; 1934; RIBEIRO, 1946).

Convém falar que este território, chamado de Paulistânia²⁰², envolveu certo grau de sociabilidade pautado pela solidariedade destas roças e arraiais (servindo de ponto de coordenação e de recepção aos viajantes), mas também de uma organização temporal advinda com a maturação do grão (FERREIRA e SOUZA, 2015). Talvez seja sensato encarar a Paulistânia não só como um campo de atividades humano, mas como uma concepção tanto de movimento quanto de permanência simbolizado por intermédio destes milharais. Como exemplo, tem-se a própria origem do termo “bandeira” que, no dialeto caipira, designa a imagem de “um monte de espigas de milho na roça” (SCHMIDT, 1967). Esta acepção é o vestígio mais verdadeiro dos tempos em que o bandeirante, nas suas jornadas, fazia no tradicional roçado de milho para abastecer o agrupamento na volta. Desta forma, não seria difícil conceber que o nome “bandeira”, dado ao “monte de espigas” que surgem a partir da intenção de assinalar os locais que se situam as roças (e os arraiais) espalhadas pela mata, vem ao encontro do ato simbólico da permanência²⁰³ e de localização, com a haste de um pé de milho deixado intacto no intuito de servir como um mastro de uma bandeira.

Outra concepção simbólica que pode ter advindo da Paulistânia é o próprio pilão. Não que este instrumento seja fruto da invenção bandeirante, mas o próprio ato de pilar o milho, muitas vezes a mão, era uma atividade corriqueira nestes arraiais²⁰⁴. Desde longos tempos, o emprego deste utensílio para a preparação da farinha de milho foi uma prática largamente adotada nos tempos das andanças paulistas, onde nos pousos era pilado o grão para a alimentação durante a jornada. Nas casas de roças (e nalgumas vezes urbanas) brasileiras, era difícil encontrar

²⁰² Ver Joaquim Ribeiro: “Folklore Paulista” (1946).

²⁰³ E também da passagem, do ponto de referência da jornada.

²⁰⁴ O ato de pilar o milho se encontra já em tempos bem remotos na América do Sul como nas tribos Chiriguano na Bolívia, na Amazônia colombiana e ao sul brasileiro entre os Guaranis e os Cainguaés (SCHADEN, 1962; SCHMIDT, 1967).

uma casa sem pilão. Seja para descascar o arroz, limpar o café ou preparar o milho para a canjica, ele se apresentava assiduamente nos bens dos residentes.

Curiosamente, se analisada a semântica da palavra pilão, que em Portugal significa a parte trituradora do instrumento, no Brasil este termo sofre uma acentuada mudança. Pilão, no caso nacional, significa “vaso”, onde se coloca o milho a ser batido. Este vaso parece conter não só o grão, mas o tempo da tradição do pilhar o milho. Isso, pois que o primeiro passo para a debulha do milho através deste utensílio foi doméstico e destinado ao sexo feminino²⁰⁵. A mulher, auxiliada pela filha, providenciava alguns arranjos que antecederiam o momento de iniciar a preparação da primeira refeição substancial do dia, ou seja, o almoço, servindo também para a alimentação da criação. Tirando-se algumas braças de espigas ao fundo da casa, onde se encontrava a tulha, em pouco tempo mãe e filhas descascam as espigas e colocam-nas no vaso de pilar (SCHMIDT, 1967). A batida era alternada e feita religiosamente todos os dias.

Mas o pilar do milho encontraria outras formas tradicionais de trituração. Nas encostas de vale, a água impulsionaria o monjolo, utensílio este que veio para o país no século XVI, fruto da contribuição das muitas viagens realizadas pelos portugueses ao continente asiático²⁰⁶ (HOLANDA, 1994; 1995). No Brasil, nas paragens bandeirantes, associou-se aos acampamentos destes andarilhos, além de bem representar a topografia donde lhe aprovevem: a água permanente e o forte desnível (RANGEL, 1919). Em São Paulo, propriamente, veio como complemento das lavouras de trigo que se instalaram na área de Piratininga que logo minguaram, ficando a cargo do milho a sua existência. Afinar-se-ia este utensílio no tocante à harmonia dos costumes da roça, desde o usucapião da terra (ou por sua doação à construção de uma capela) às festas em dias santos.

Pela distribuição geográfica desta máquina, acolhendo de muito bom grado as características da paisagem, teria como pano de fundo um terreno acidentado com a presença de um córrego ou ribeirão com as habitações ao fundo. Ter-se-ia seu som modulado pelo pitar do cigarro de palha e do preparo da farinha de milho,

²⁰⁵ A terra pilada para a confecção das paredes da casa de taipa era também, em muitos casos, serviço da mulher. Ver o livro de Marcelo Carvalho de Ferraz: “Arquitetura rural na Serra da Mantiqueira” (1996).

²⁰⁶ Já sendo controverso esta teoria. Ver Weimer (2015).

afazeres estes que, preguiçosamente, se coadunavam às batidas incessantes desta máquina de triturar. Por isso, uma descrição topográfica lhe seria uma explicação muito rasa para explicitar a importância que exerceu no ser caipira. É na contagem do tempo pela maturidade do grão que o milho aguarda ser triturado para entrar no mundo caipira pelas contagens das batidas, pelo som, pelo nome das peças que lhe compunham: mão, braço; assim, é aqui que se pode ter uma ideia do quanto o caipira se entregou a este instrumento.

O caipira moldou seu ser quando se dispôs a confiar em seu encher e descarregar, no momento do caminhar até o seu abrigo, na certeza que tem do milho estar no “ponto certo”, no cair da água e na provisão do cocho. Pensa isso não só enquanto próximo do monjolo, mas já no momento de preparar a terra e de colocar as sementes no solo. Tudo isso fica mais nítido no hino apresentado por Alberto Rangel²⁰⁷ em seu livro denominado “Quando o Brasil amanhecia”.

Triturando as macaúbas, pulverizando o milho ou descascando o arroz, o aparelho é lição corriqueira à moral sertaneja. Exemplifica a modéstia, o labor e a eternidade. Quanta poesia se desprende desse malho e desse gral, com a melopeia brusca: *chouan-pong*, a pelar a canjica no fundo do grotão! Tem o som raspado, misterioso e cavo da aldraba na porta chumbada de uma socava, a gravidade melancolizante dos pêndulos e a serventia boçal dos africanos [*sic*]. Merecia um desafio entre cantadores, dos bons, e as odes dos poetas laureados. (...) O regato tenta afogar o madeiro prestante, mas este se defende, dando uma simples descaída de ombros. Tronco inteligente, viga prestadia e, sobretudo, complacente, rejeita o quanto lhe entornam na queixada e, desta forma, nunca se estanca a sede que o instabiliza. Deram-lhe o nome depreciativo de preguiça, sem lhe reconhecer a proveitosa lentidão, fruto divino do seu dote incansável. (...) Representa o passado e a perseverança, conta as horas por igual, meia noite é um despejo e uma pancada, a amassar o pão de cada dia, com as currupiras e caporas traquinando-lhe na gangorra. A haste marruaz oscila na tranqueta ou cavilha da virgem ou pasmado. Ajuda-a na descambada do balanço e contrapeso do macaco. A água preenche a cavidade do cocho que a rejeita para o receptáculo nomeado inferno. A mão firme na malheta da munheca, tomba a estrondar, pulverizando o cereal do bojo do pilão. A fim de deter o monjolo no movimento alternativo especam-no com a estronca. Aí está toda a nomenclatura e manobra da alavanca de primeiro gênero que tem uma ducha por potência e dança um baticum de bombo a seu passo de marcha cadenciada e soturna. Mistral cantou um poema às cento e tantas peças de charrua, e ainda não houve brasileiro que poetasse sobre as nove ou dez partes do monjolo. Regalas com a farinha de milho ou o fubá de arroz, o

²⁰⁷ Engenheiro e escritor brasileiro. O hino em questão se denomina: “A almanjarra de Brás Cubas”.

repasto dos piocas, monjolo amigo, enquanto a rede balança e o pito vai queimando...(…) Chu-na-poung! Pilão e fala só! Respondes aos regorjeios dos coleiros e dos azulões com a chiada de uma coruja e o baque consecutivo na tampa do caixão, ao fundo do sepulcro, que se vai fechar. És a almanjarra bronca tartamudeando de satisfeita na soledade, porquanto há que comer nas tulhas do lavrador esperto. Chu-na-poung! Não é a fome, louvado seja! É o esmoer da fartura na moenda de Deus Pan...(…) Como tudo mais, passarás! Transformam-te para melhor numa roda Pelton! Qual será teu último avatar, martelão de pau rombo e certo, indesregrável e sonoro? (RANGEL, 1919, p. 20-24).

Contudo, dos utensílios descritos que auxiliam no pilar do milho, uma pergunta se sobressalta: teria este grão, por si só, propriedades essenciais? Teria estas propriedades alguma relação com o meio natural? É sabido que o clima condiciona certos alimentos básicos. Schmidt (1967) diz que a mandioca, por exemplo, distingue as áreas de clima tropical e o milho as áreas de clima mais ameno, de temperatura menos elevada e de períodos chuvosos menos prolongados, delineando limites para sua área de plantio. O milho no litoral quente e úmido é praticamente inviável. O excesso de precipitações pluviométricas impede que o cereal complete o seu ciclo vegetativo. De modo corriqueiro, a espiga, após o período de maturação e granada, dobra o engajo e vira para baixo de forma que a palha que o envolve o proteja como se fosse um pequeno telhado, impedindo que as chuvas eventuais penetrem no interior das espigas provocando sua deterioração.

Todavia, este ato de virar para baixo para se proteger fortalece a crença de que todas as plantas úteis são animadas por uma entidade divina, fortalecendo a associação entre seres humanos e vegetais. Entre os *Yucatan*, por exemplo, povo este descendente dos Maias, acreditava-se que os vegetais de mais nobre emprego²⁰⁸ eram animados por uma alma semelhante àquela atribuída aos homens. Como exemplo do caráter secular e sagrado do milho, tem-se a crença do *zuhuy*. Esta crença é representada por tudo quanto é protegido da contaminação pelo terrestre, pelo profano, como uma toalha de mesa que nunca foi usada, a água

²⁰⁸ Como o milho de miolo mais mole servido para a bebida religiosa “*chicha*”, produzida pelos povos indígenas da Cordilheira dos Andes e da América Latina em geral.

do cenote²⁰⁹ a que as mulheres não têm acesso e também o terreno sobre o qual se realizam as cerimônias sagradas²¹⁰. Isto significa que o que não foi “profanado”, pode ter destino aos deuses.

Assim sendo, o milho é um *zuhuy*, principalmente no tempo que está granando no terreno da *milpa* (milho este que é especialmente escolhido antes de entrar neste terreno sagrado). Por se encontrar neste local, este grão não deve ser agarrado com rudeza, nem arrancado do solo quando ainda novo e, mais importante ainda, nenhum grão de sua espiga deve ser desperdiçado. Seu nome, enquanto se encontra neste terreno, mantém-se sob domínio dos deuses. Ao invés de ser chamado de *ixim*, nome costumeiramente dado ao milho para consumo ou para trocas, é denominado *gracia*, palavra empregada para significar a essência espiritual dos ofertórios feitos aos deuses (SCHMIDT, 1967).

Além do mais, o caráter sagrado do milho pode se referir ao costume de espalhá-lo pelo caminho que conduz da longínqua sepultura de alguém que morreu longe de casa (e que deve ser levado de regresso) à povoação, o que evita que a alma se perca pela floresta. Assim, para os habitantes da Cordilheira dos Andes e de alguns povos da América do Sul, o milho representa o duplo papel de proteção dos bosques e campos (condutor das almas)²¹¹ e de alimento para o corpo, garantindo a sobrevivência dos mortais.

Já especificamente para a família Guarani, o milho também guarda propriedades místicas, participando do calendário religioso e social. Segundo Schaden (1962), havia sempre uma concentração social anual por haver apenas uma colheita de milho, que se iniciava com a grande festa do *ñemongaraí* ou, como preferiam dizer os *Kayová*, *avatí-mongaraí*, que significava “batismo do milho”. Na lavoura Guarani, o cultivo do milho assumia importância incomparavelmente superior à de qualquer outra espécie vegetal. Além de ser uma das principais fontes de alimento, constituiu a principal matéria-prima para a fabricação de *chicha*

²⁰⁹ Cavidade natural resultante, geralmente, do impacto de um grande meteoro. Especialmente associado com a Península de Iucatã do México, os cenotes eram usados em alguns rituais de sacrifício da civilização Maia. O termo deriva de uma palavra utilizada pelos maias das terras baixas: “*Ts’ono’*”, que se refere a qualquer local com águas subterrâneas acessíveis.

²¹⁰ Terreno este guardado por uma guardiã protetora do milho, a “Virgem Santíssima”, que é adorada nas cerimônias destinadas às boas colheitas.

²¹¹ Além do fato de ser sagrado por ser protegido pela “Virgem” no terreno da *milpa*.

(bebida fermentada) e é, além disso, produto que sempre encontra mercado fora da aldeia.

Tradicionalmente, o milho dos guaranis é o milho mole, conhecido entre os caboclos pelo nome de *saboró*. De todas as variedades de milho que podiam plantar, se destaca, pelo interesse etnológico, o milho *avaí djakairá morõti* ou *avaí pukú morõti*, de pé alto e grão branco, o preferido para fazer a *chicha*. Especialmente os *Kayová* se referem a ele com sensível respeito, como o próprio Schaden (1962) explica na seguinte passagem.

“Este tem luxo, não dá em qualquer terra”; não dá em *kaá tim* (paisagem de campo), nem em roçado novo, só na capoeira. E é preciso “benzer a semente”, acentua um informante. “Este é muito delicado”, diz outro; “a gente planta a roça e já não cruza mais; e é preciso batizar a terra”. Na realidade, as precauções cerimoniais e mágicas são tomadas também com as outras variedades, pelo menos entre os *Kayová*, dá-se maior importância ao *avaí djakairá morõti*. Um Paí do posto indígena Benjamim Constant em Amambaí me descreveu toda uma sequência de *mongaraí* (cerimônias, bênçãos, “batismos”), verdadeiro ciclo cerimonial paralelo ao da lavoura do milho. *Angá* é “fazer a benção”, ato que na referida aldeia se realizaria em oito fases diferentes. Antes de se queimar a roça (*djadjapó rosá roraángá*, “vamos fazer a benção da roça”), na véspera do início do plantio (*djahá angá ñanderosá kaynguê*, “vamos batizar a roça queimada”), quando o milho tem cerca de meio metro de altura, isto é, quando se trata de combater o *hû a só*, bicho que devora as folhas (*djahá ñañembo’é ñandé avatí rû arasoré*), quando se forma o grão, época em que pode sobrevir a “ferrugem”, “proveniente da larva da mosca” (*djará djarú ñandé avatí mberúre*); quando já se pode tirar milho verde (*djará djarú ñandé avatí ñahangá*), depois de se prepararem as primeiras comidas com milho verde (*djará hovasá ñandé avatí djýnguê*) e, enfim, quando se faz a primeira *chicha* do milho verde (*djará djarú kãvira angá* ou *djará djaporahêi kãvira angáre*). (SCHADEN, 1962, p. 47-49)

Em suma, tudo o que diz respeito ao milho se associa ao mundo sobrenatural. É verdade que se fala em cerimônias correspondentes também para outras plantas de cultivo como a mandioca, a batata-doce, o feijão, a abóbora, a moranga, o fumo, mas estas parecem limitar ao “batismo” dos primeiros frutos, espécie de exorcismo da “primeira cestada”. Isto vale para todos os produtos da roça. Contudo, o milho se distingue por fornecer os marcos de um genuíno

calendário econômico-religioso, ganhando este grão devoções de alcance sagrado²¹².

Neste ponto do sagrado, o Guarani distingue as ações humanas em boas e más, os indivíduos em bons ou maus, mas em sua doutrina original não reconhece, a não ser vagamente, uma certa responsabilidade moral. O indivíduo é bom ou mau “por natureza”, como que por “fatalidade”. Não há propriamente livre arbítrio, porque o “gênio”, a índole, as qualidades inatas, o obrigam a agir de determinada forma. No que tange ao destino humano, este não depende de atributos morais, isto é, não há, no sentido rigoroso do termo, sanções, castigos ou condenação, prêmio ou recompensa, mas sim certa infelicidade, especialmente do “espírito” (ou *anguêry*) dos que morrem de feitiço. Entretanto, no fim de tudo, todos se encontrarão no “além-vida”, salvo em situações especialíssimas.

Se depois da morte há os que não alcançam a bem-aventurança do “céu”, em virtude do seu procedimento antissocial ou “reprovável”, não é deles a culpa, mas do gênio de que são portadores. A atitude da religião guarani em face da vida terrena é mais positiva do que negativa. Para o cristão, a vida na terra oferece oportunidades (de salvação) para este poder merecer o céu, forçando o indivíduo a praticar virtudes de que dependerá sua sorte futura²¹³. O Guarani não precisa merecer o “céu”, pois todos são destinados à “felicidade eterna”. Também não se liga a ele a ideia de remuneração, mas simplesmente a de um ideal que se procura alcançar e que todos alcançarão se a sorte não lhes for demasiado adversa e se, no caminho para “o além”, o espírito não se tornar vítima dos múltiplos perigos que a espreitam na jornada (SCHADEN, 1962). Desta forma, a religião guarani não reconhece, a não ser excepcionalmente, uma ligação direta entre o livre arbítrio e as condições *post mortem*.

Já do ponto de vista social, segundo Schaden (1962), a teoria da reencarnação da grande família tupi-guarani desempenha função importante pelo fato de garantir a continuidade entre as gerações passadas e as futuras. Há os que

²¹² Lembrando que a farinha de mandioca não se constitui como alimento importante neste calendário religioso, pois se compõem de uma culinária mais trivial do que o milho na dieta indígena. Devido à mandioca germinar com mais frequência do que o próprio milho, não lhe seria crucial os batismos típicos da cultura guarani (salvo no começo do processo germinativo). Apesar de haver autores que discordam do período cronológico da planta da mandioca com a do milho (caso de Sérgio Buarque de Holanda), opta-se aqui, no que concerne ao grau de importância dado ao milho, no que tange às cerimônias religiosas ao qual é destinado.

²¹³ Como exemplo deste impasse, ver Kierkegaard: “O desespero humano (Doença até a morte)” (1849).

insistem na crença de que toda pessoa é portadora de um “espírito reencarnado”, fortalecendo assim outra função importante: a da comunhão perene entre este mundo e o “além” que, para o indígena, constitui um todo indissolúvel.

É que as almas são visíveis em forma de sombras: *ñané ã*, nossa sombra, de três tamanhos diferentes. Uma cai para frente ou para trás, outra para a direita, outra para a esquerda. A que cai para frente ou para trás (*ayvúkuê-porãvê*) é a que depois da morte vai para o céu propriamente dito (*yváy*), situado acima do *yvýñomimbyré* (ou paraíso mítico), a da esquerda fica vagueando pelo chão, vai morar no cemitério, é “ruim” e chama-se *anguéry* (em vida, *atsýyguá*); a da direita fica vagueando pelos ares, “é mais melhor e não faz mal a ninguém” (...), chama-se *avyú(kuê)*. *Ayvú* significa propriamente linguagem; às vezes também se ouve dizer *ñeê*, fala. O *avyú* – ou: os *avyú*, conforme o caso – é de origem divina, isto é, participa da natureza dos espíritos sobrenaturais. É responsável pelos desejos, sentimentos e manifestações mais nobres do indivíduo. A função primordial, básica, da alma é a de conferir ao homem o dom da linguagem; daí a designação. É fato interessante mostrar que se coloca em primeiro lugar a ideia da comunicação inter-humana, em consonância, aliás, com a filosofia da vida, característica das sociedades tribais, que encara o ser humano antes de tudo como animal social, como fragmento do grupo. O indivíduo vale socialmente na medida em que é parte da comunidade em que se comunica com os companheiros. A par disso, o “psicólogo” *Ñandéva* procura explicar o jogo das inclinações e tendências individuais. (SCHADEN, 1962, p. 115)

Para alguns grupos guaranis como os *Mbüá*, o ser humano se divide em *txereté* (“meu corpo”) e *txeñeê* (“meu espírito” ou, em tradução literal, “minha língua” ou “fala”). Apesar dessa designação sumária da alma, há a ideia de pluralidade, consequência de um esforço de compreensão analítica de *txeñeê* do ponto de vista de suas qualidades e inclinações. Admitem aqueles a existência de três almas em cada indivíduo, duas boas e uma ruim, as quais se manifestam através da comunicação por meio da linguagem e de um processo comparável à “telepatia”²¹⁴.

²¹⁴ É aqui que a localização da oca e suas entradas e saídas se justificam em sua configuração arquitetônica. Isso, pois que sempre ao lado direito (passagem para o terreiro de dança), à frente (lugares onde os homens ficam dentro da oca) e atrás (local destinado às mulheres) os constituintes que ali permanecem são destinados pelas tradições terrenas ou divinas. Ao lado da frente, o homem, sendo o responsável pela caça, também é pela localização da nova oca quando a antiga começa a se deteriorar, se tornando um ser que possui relativa autoridade, coragem e, por isso, se distinguindo dos demais. Na parte de trás, a mulher, considerada como a detentora do dom de trazer ao mundo as vindouras gerações, também é vista como a responsável pela manutenção do grupo e, conseqüentemente, da tradição do mesmo. Já na parte direita, esta já é destinada aos ritos coletivos, cuja entrada é feita sem distinção de gênero, sendo relativamente maior que as outras. Finalmente, pela esquerda, localização das almas consideradas ruins, na parte de dentro se encontra os altares, talvez elementos de proteção contra os malfazejos espíritos que assombram o nativo (SCHADEN, 1962).

A alma ruim e uma das boas produzem boas representações ou manifestações relativas a outras pessoas que tanto podem encontrar-se na proximidade como a grandes distâncias. Trata-se, por conseguinte, da pessoa em suas relações com outros seres humanos. À terceira alma humana, espécie de espírito protetor, incumbe-se a segurança do indivíduo, vigiando-o quando dorme sozinho na floresta. Não é um ser distinto do homem como o anjo cristão, mas parte integrante do seu eu e chama-se igualmente *ñeê*.

A sede da alma – ou seja, das almas – não é determinada parte do corpo, mas o corpo todo. Ademais, os *ñeê* se caracterizam por existência relativamente livre e autônoma, isto é, existem independentemente do corpo, podendo deixá-lo, uma a uma, e retirar-se para regiões distantes. Se, em dado momento, por exemplo, no longínquo Mato Grosso alguém pensa em mim, agastando-se comigo ou até me querendo mal, é que a minha alma ruim se encontrou lá no mato com a dele, irritando-a. Inversamente, a inopinada recordação de um amigo índio que me tenha acompanhado nalguma viagem pelo sertão outra coisa não é senão a visita com que me distingue a sua alma boa (ou seja, uma de suas almas boas). As três almas saem e entram pelo vértice, movimentando-se livremente pelo espaço; na hipótese, porém, de abandonarem o corpo todas a um tempo, a pessoa morre (SCHADEN, 1962, p. 120).

O recurso sempre à mão de que dispõe o Guarani para provocar e ao mesmo tempo dar vazão a suas visões religiosas é o *porahêi* ou reza. O *porahêi* é sempre cantado e requer acompanhamento para marcação do ritmo da dança. Canto, dança (*djiroký*) e som instrumental constituem assim uma unidade. O *porahêi* ora é comunitário, contando com a participação de toda aldeia (ou, pelo menos, de um grupo de vizinhança), ora doméstico, limitado à família, isto é, aos moradores de uma cabana.

Neste caso pode ser executado apenas pelo chefe da família, mas, em geral, é executado com a ajuda da mulher e dos filhos. Cada *porahêi* consiste em um texto e melodia, ligados a movimentos rítmicos de dança. Muitos dos textos são incompreensíveis, havendo uma série de notas alongadas e algumas palavras, mais ou menos conexas, referentes à esfera sobrenatural. Talvez, o mais importante não seja o sentido das palavras numa sequência lógica, mas sim o seu poder evocativo no domínio das vivências religiosas e afetivas. Durante o *porahêi* intensifica-se o sentimento religioso, a ponto de se produzir um estado de êxtase.

Alheio a tudo o que se passa ao entorno, os participantes experimentam profundo arrebatamento ficando, corriqueiramente, com o rosto transfigurado e chegando a chorar.

De difícil procedência, a natureza do *porahêi* é por vezes tratada como algo quase-material, que se pode ou não possuir. Pensando em sua reza, o índio procede evidentemente a uma espécie de simbolização²¹⁵, o que se nota, por exemplo, quando este fala no recurso de “tirar” uma reza de alguém quando “possesso” (SCHADEN, 1962). É desta forma que a alma (quase um elemento personificado), quando vem encarnar no indivíduo para enriquecer lhe a vida interior e manifestar-se através dele, ganha alcunhas como as expostas anteriormente, ou seja, *ñeê* ou *ayvú*, que no mais se traduz como “língua” ou “fala humana”. Quando os *porahêi* possuem caráter mais individual, são passados através de sonhos, fazendo com que aqueles que herdaram tal conhecimento sagrado transmitam aos demais do grupo.

Assim, estas rezas que se cantam em cerimônias coletivas são passíveis de instrução. O *ñanderú* se faz tanto por inspiração como também por instrução. Além de receber rezas por via direta, a pessoa que se submeta a tais atos sagrados também faz trocas de experiências com algum detentor mais experiente deste saber. Esta troca, realizada mais comumente no *oká* (terreiro de danças), faz com que haja uma ligação não só corpórea entre o mais e o menos experiente dos saberes sagrados, isto é, ao instante do encontro, mas pela alma, fazendo com que estas, tanto de um como de outro, se vejam interligadas pelos mesmos textos sagrados quando então proferidos. O espírito místico dominante em todos os setores da vida guarani pode ser também compreendido em seus devidos termos quando se considera certa cataclismologia no conjunto de suas representações místicas.

Os mitos do Dilúvio, do incêndio Universal e de outros cataclismos do passado são histórias em função exemplar que se projetam no porvir como perigos, pairando assustadores sobre o destino da

²¹⁵ Schaden (1962) denomina este processo como reificação, mas tal termo se conecta às ideologias materialistas que conformam o objeto como algo subordinado estritamente à ação do sujeito. Como este trabalho se inclina à uma análise fenomenológica, tal termo é incabível, pois se compreende com este método filosófico que a consciência do sujeito, sendo uma consciência “de alguma coisa”, não pode interpelar a autonomia do objeto, sendo este não só uma mera fabricação humana, mas um constituinte de uma relação que interliga homem e seu mundo existencial. Ver Edmund Husserl: “Investigações lógicas – sexta investigação (Elementos e uma elucidação fenomenológica do conhecimento)”, (1996)”.

humanidade. A terra em que vivemos está condenada à destruição em futuro mais ou menos próximo, expectativa que não pode deixar de ser motivo de pânico para os que nela vivem. Daí a necessidade psíquica de procurar uma tábua de salvação, que o Guarani veio encontrar no mito da Terra sem Males, hoje elemento genuíno de sua cultura. Assim, o espírito Guarani oscila entre o sentimento de pavor que lhe causa o inelutável cataclismo e a esperança de alcançar o Paraíso antes que seja tarde. E é talvez por isso que a ideia de redenção se tenha tornado tão relevante na religião tribal. (SCHADEN, 1962, p. 161)

Religião esta que preza por elementos terrenos para a sua realização, conformando um território que abarca tanto as terras sagradas das roças de milho, como seu significado para aqueles deste grão se servem para rituais ou para a própria preservação. Desta maneira, pode este território se configurar de tal modo que abarca intervalos onde existam lugares sagrados e lugares demoníacos, conforme a localização humana²¹⁶. Porém, esta não é a medida principal, mas uma das quais pode ser utilizada. Como exemplo, a oca, cerne desta localização, é um dos elementos norteadores deste território, e não a sua convergência máxima.

IV. A morada paulista: breve *modus operandi*

Se no território paulista houve sempre a atuação do mestiço bandeirante além das fronteiras da chamada “borda do “campo”, indo descer índios ou em busca de metais preciosos (seja por terra, nas picadas das matas abertas pelo conhecimento advindo do índio ou por meio dos rios, com suas toscas embarcações que mal venciam as águas bravias), a atuação do paulista dos primeiros anos circunscreve algumas atividades que implicariam em algumas soluções arquitetônicas já naquelas moradias confeccionadas pelos caminhos no sertão.

A Serra do Mar, adversário implacável, exilavam os homens de qualquer comunicação mais facilitada, além de deixar aquele que se aventurava num desconforto de tudo que se poderia adquirir com mais rapidez de algum navio que aportava no litoral vicentino, como os próprios materiais construtivos e os especialistas na profissão edificatória. Outros fatores contribuíram para esta

²¹⁶ Ver Sérgio Buarque de Holanda: “Caminhos e fronteiras”, (1995) e “Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil”, (2000).

situação difícil da capitania sulina: o pauperismo, que exigia da população uma vida parcimoniosa, guardando tudo que do reino e deixando-os nos seus inventários como peças de bem de valor quase incalculável (mais do que a própria terra).

Enfim, na sua casa, algumas atividades decorridas deste isolamento eram corriqueiras: o convívio com estranhos andarilhos, a vida doméstica caracterizada pela vida intramuros (principalmente mulheres) e o trabalho caseiro em seus minguados sítios e dentro de casa (SAIA, 2012). Estas atividades, por mais estranho que pareça, por mais que se possa pensar num isolamento dos indivíduos, caracterizou algumas áreas de serviço e de sociabilidade. Havia para tanto, ou seja, para as pessoas da casa recepcionarem os de fora (ou a “mais família”), alguns átrios, alpendres, corredores e salas da frente. Na zona rural, os alpendres eram distribuidores de circulação, dando acesso tanto à zona íntima da casa como ao quarto de hóspedes, assim também como à capela ou ao oratório interno. Já nas casas urbanas, que não se diferiam qualitativamente das rurais, as salas da frente poderiam servir tanto para receber as visitas como poderiam ser utilizadas como local de trabalho para a confecção de peças têxtis (PICCINI, 1996).

Desta forma, Lemos (1999) indica que nas casas paulistas tradicionais, havia: corredor ou alpendre de distribuição ou permanência temporária de estranhos, sala da frente, repouso ou dormitório de hóspedes, oratório ou capela particular onde havia os ofícios religiosos (isso devido à distância que alguns sítios ficavam da área urbana, dificultando o acesso ao serviço ecumênico nas capelas da vila) e cozinha tanto interna (situada diretamente ao corpo da casa, mas conectada à várias atividades além do preparo das refeições) quanto externa (que ficava no alpendre de trás, reservada às atividades relacionadas estritamente com o preparo das refeições). Todavia, é possível notar que nas casas mais humildes do âmbito sudeste (mais precisamente no atual estado de São Paulo), como também nas mais abastadas, uma constante era visível: a intermediação do público e privado era altamente definido.

Nas casas da capital paulista, no período quinhentista, desenvolvidas à volta do colégio jesuítico e em cima de uma colina cercada por várzeas, comportaram-se estas tal qual numa aldeia rural portuguesa (SAIA, 2012). O local, rodeado por uma cercadura defensiva, com algumas portas de acesso aos campos de pastagem

para as roças de milho e mandioca, possuíam poucas ruas, estreitadas por becos com as suas moradas vazias durante a semana, pois os donos labutavam nas tarefas do campo situado fora deste domínio.

Quando estes domínios estouraram os limites do rocio, aumentando o número de posses rurais além-sertão, as novas casas iriam ser favorecidas com uma arquitetura residencial bem mais peculiar. A pequena casa urbana e também do campo tinham ambas seus organogramas funcionais, possuindo os mesmos critérios de morar no que tangia ao papel feminino, ao resguardo da família, na organização do trabalho, fazendo com que a planta da casa permanecesse por mais de duzentos anos a mesma e se expandindo “sertão afora”. Isso significa que ao tangível às necessidades entre meio e práticas habitacionais, o enredo havia permanecido semelhante à uma vasta área ocupada por estes paulistas na “Paulistânia” (ELLIS JÚNIOR, 1948).

Assim sendo, as questões naturais e econômicas, mantendo-se sempre num comum acordo, influenciavam assim as de ordem cultural, não tendo o paulista mudado suas características tão cedo e, quando mudadas, não deixaram de sofrer algumas resistências. Isso significa que o ato da simbolização que organizou a conduta coletiva (aliás, esta conduta coletiva que organiza o ato simbólico), propiciou uma forma específica de utilização do ambiente que envolveu a produção de conhecimentos, técnicas construtivas e de comportamentos que mantiveram um “padrão” num arco temporal expressivo. Neste sentido deste comportamento, este ser humano conseguiu criar um ambiente artificial que, quando modificado, transmitido ou reformulado, conseguiu se reconstruir por ainda guardar algumas atividades culturais no que tange ao seu modo de vida.

Assim, parece mais coerente, ao estudar a casa paulista tradicional, fixar-se nas relações entre espaço e atividades humanas onde a técnica, quando manipula os recursos da natureza, satisfazendo as exigências de um complexo natural que rege a vida de um grupo, consegue dar mostras de como o ato simbólico envolve os objetivos deste grupo. Logicamente que o meio influi com a disponibilidade dos materiais, com o clima, com a localização, mas é a capacidade humana em se deter na elaboração de algo a partir desses materiais (de uma forma que isto lhe sirva propriamente) que parece ser de extrema importância quando se estuda os padrões

arquitetônicos que se assemelham numa vasta área como foi o caso bandeirante e, posteriormente, o do caipira.

Isso pode ser o caso de arriscar, por hora, que o que se tentará realizar é a experiência simbólica (objetivo máximo deste estudo) sendo mostrada não como um mero trabalho antropológico entre homem, natureza e seus artifícios à mão, e sim que esta relação, quando produz mecanismos de comunicação entre um homem com o outro a partir do momento da descrição dos modos de construir seu habitat é descrever os limites (no sentido heideggeriano) que estabelece para aproximar os seus semelhantes. Reconhecer os materiais utilizados para a construção destas habitações e sua técnica construtiva não é considerado aqui como uma simples relação quantitativa, mas sim como um ato de desvelar a via de comunicação estabelecida na ação para com estes materiais. Esta (ação), sendo a responsável por abrir um caminho que confecciona uma via de identificação entre homens e coisas (do e com o mundo), que abre a possibilidade de ultrapassagem e, portanto, do estabelecimento da linguagem.

a) Breve fundamento do habitat indígena e paulista

A arquitetura vernácula paulista foi sempre inundada pela influência indígena. A morada do índio (no caso, da família Guarani), por exemplo, é conseguida através de madeiras roliças fincadas no chão e vergadas superiormente, definindo um espaço com aspecto abobadado onde se predomina a linha curva. Toda a estrutura, naturalmente, é recoberta de palha visando o isolamento térmico, porém, prevendo-se pequenas aberturas de entrada de luz e ventilação. A oca indígena é escura, mas fresca. Consegue blindar os residentes dos mosquitos e entre outros insetos, se moldando como uma solução do “homem dos trópicos”.

Portadores de uma cultura característica de região florestal em que as atividades de subsistência incluem as lidas da caça em combinação com o tamanho da terra, os Guaranis se estabeleceram, sempre que possível, no seio da mata, evitando a paisagem aberta. As suas aldeias, longe de constituírem conglomerados compactos de habitações, consistem em casas mais ou menos distantes uma das outras, espalhando-se pelas clareiras abertas na floresta.

Entretanto, fica impossível determinar um “centro” da aldeia, a não ser que se considere a habitação do *ñanderú*, médico-feiticeiro ou o *oýguatsú*, a casa das festas religiosas (SCHADEN, 1962). De fato, a construção em que se realizam as cerimônias é ponto de convergência das atividades sociais e religiosas do grupo, de modo que as aldeias maiores, em que haja dois ou mais chefes religiosos, tendem a decompor-se em outros tantos núcleos bastante independentes, cada qual com sua vida própria. Na maioria dos casos, essas unidades sociais constituem parentelas sob a direção de um chefe de família-grande. Ao passo que, outrora, a família-grande que constituía uma comunidade de produção, de consumo e de vida religiosa, morava em uma só habitação suficientemente espaçosa para abrigar várias pessoas.

A “casa grande”, construção típica de numerosas tribos da família Guarani, é dos elementos mais imponentes, por exemplo, da cultura material da família *Kayová*. Chamam-na *tapýguasú* (cabana grande) ou *óga-djekutú* “casa fincada”, (*kutú*, finca, cutucar) ou, em português, “casa beira-chão”. Além da base quadrangular, duas são as suas características essenciais como a própria cobertura, descendo até o chão e formando os frontões e a cumeeira que não tem suporte. O feitiço geral é o de canoa emborcada, com os oitões “em forma de ogiva” (SCHADEN, 1962).

A casa indígena, primordialmente, consiste em quatro faces de cobertura que fecham todos os lados, estendendo-se a cumeeira em sentido norte-sul. Há, na verdade, três entradas: uma a leste, outra ao norte e a terceira ao sul. Em frente, isto é, para leste, estende-se um grande pátio, como um terreiro de dança. Já na parte interior, este se compõe de quatro grandes vigas transversais, duas à direita e duas à esquerda da entrada principal, repousando sobre as vigas longitudinais contra as quais se apoiam as ripas da parede-cobertura fincadas no solo.

Do lado oposto à entrada principal há um “altar” de armação de madeira diante da qual se realiza parte das danças religiosas. A *óga-djekutú* é de construção sólida, que resiste às intempéries durante muitos anos e, do ponto de vista arquitetônico, segundo Schaden (1962), duas são as características essenciais da “casa grande” guarani: a falta de separação ou divisão entre cobertura e parede e, em segundo lugar, a ausência de suportes para a linha central da cumeeira.

Todavia, deve-se atentar ao fato de que a oca indígena representa mais uma relação homem-natureza do que uma suposta eficiência econômica do indivíduo, o qual não encontra fundamento algum em termos de prestígio social. Para tal, existem duas razões: primeiro, a feição predominantemente comunitária de produção e consumo e, em segundo, a orientação mística da cultura e o relevo dado à comunhão com o sobrenatural. O primeiro destes fatores faz com que o estímulo para o trabalho se relacione estritamente com a intensidade do sentimento de solidariedade social. Já o segundo se conecta estritamente com o caráter religioso e a constante preocupação com os problemas de seu destino pós-morte.

Há aqui grande predomínio da religião em todas as esferas da cultura, inclusive na economia, ao ponto de as atividades econômicas aparecerem como simples pretexto para a realização de cerimônias de contato com o sobrenatural e controle dos poderes pessoais que se julgam ter influência no destino dos homens. Quer seja um mutirão para a colheita dos produtos da roça, quer a partida para uma viagem ou aparecimento de qualquer fenômeno inesperado ou invulgar, tudo pode ser motivo para rezas e danças rituais.

Desta maneira, a casa tradicional guarani satisfazia a uma série de requisitos de sua organização social e religiosa. Constituía abrigo ideal para o conjunto de famílias elementares que, congregadas em família-grande sob a égide de um chefe único, formam estreita comunidade de vida, com interesses econômicos, políticos e, obviamente, religiosos em comum. É neste ponto que o mameluco do século XVII foi o protagonista da união entre conhecimento herdado da península ibérica com a solução arquitetônica nativa, onde o sincretismo gerado não cessava apenas no viés construtivo. Iria mais longe, mais precisamente, nas veias do novo homem.

Entretanto, a respeito do sincretismo e miscigenação, logicamente que novas soluções deste novo homem apareceriam, como a taipa de pilão. Esta foi adotada porque no sítio urbano paulista não havia possibilidade da utilização da alvenaria. A madeira era de difícil transporte, tendo sido pouco utilizada nas casas serra acima. Certamente, o clima havia sido levado em conta, vide a localização da cozinha paulista, geralmente ficando do lado de fora. Lemos (1999) explica esta solução.

Em Portugal, ou nas serras geladas de Espanha, o frio inclemente era combatido com o calor do fogão situado no âmagô da casa, e até o calor do gado, estrategicamente colocado no porão, era aproveitado. Contra o calor excessivo, porém, nada se providenciava além da refrescante água que murmurava nos pequenos repuxos dos pátios sombreados das casas urbanas, principalmente nas planícies de Andaluzia, de clima quase africano, além da possível ventilação cruzada proporcionada pelas varandas providas de treliças, pelas portas gradeadas e pelas divisórias baixas. E note-se: a arquitetura ibérica não conhecera ainda o alpendre, a mediada sombreadora das paredes externas da construção que comparece pioneiramente caracterizando o bangalô indiano. Estes alpendres domiciliares, acreditamos tenham surgidos mesmo na Índia, espalhando-se dali para o resto do mundo, inclusive a Europa. (LEMOS, 1999, p. 23)

Nos primeiros anos da colonização, os colonos vicentinos nem sabiam do alpendre doméstico, conhecendo somente os das capelas. Além do mais, o clima paulistano não permitiria o sombreado das paredes, mas o contrário, devido aos seus dias quentes e suas noites mais frias. Isso significa que a taipa empregada servia com muito apreço para guardar o calor do sol para auxiliar nas noites gélidas que fazia no alto da serra. Desta forma, o corredor que se formava atrás do alinhamento da parede mestra, constituindo um espaço reentrante, auxiliava primeiramente no que diz respeito ao viés sociocultural (separação dos residentes dos forasteiros) e não para amenizar a temperatura. Esta era a principal função do alpendre. No âmbito rural, as necessidades construtivas se interligavam com a corriqueira solidão em que se encontravam, com as grandes distâncias separando as pessoas e com as várias modalidades agrícolas empregadas em seus domínios. Assim, aparece o lanço, que significava uma série de cômodos encarreirados um atrás do outro, formando uma fila perpendicular ao terreno.

Entretanto, a palavra “casa” designava primordialmente qualquer aposento da mesma. Segundo Lemos (1999) era possível dizer “um lanço de casa”, “morada de casas rasteiras”, “casa de banhos”, “casa de farinha”, “casa de moenda”. Isso pode ser explicado pela forma de comportamento que o paulista adotava em cada um desses cômodos, pois a cozinha, por exemplo, sendo um lugar de preparo de refeições e onde se comia, também era utilizada para permanecer durante o dia. Já a sala da frente, que era um lugar de se receber visitas, também era um local utilizado para trabalhos artesanais. Enfim, as atividades transbordavam os

compartimentos que lhes eram destinados, indo se encontrar em outros ligados sempre por um corredor que, transpondo o interior, unia o fogão à rua, a varanda alpendrada aos fundos, o quintal à outros quintais, influenciando a forma do lote urbano onde a casa se encontrava, isto é, estes sempre compridos e muitas vezes estreitos.

A expressão “corredor”, que fazia estas ligações ditas acima, tinha o sentido de distribuir as circulações, designando o alpendre ou o local onde ficava o oratório da casa e o quarto de hóspedes (KATINSKY, 1972; SAIA, 2012). O corredor tinha uma função primordial no que tange ao formato da casa, sendo utilizado como forma estratégica, ou melhor, podendo ser pensado antes mesmo da acomodação dos outros compartimentos, já que estes ficavam à mercê do mesmo. O corredor possibilitava a diversificação da interioridade e, portanto, estabelecia novas formas de comportamento abaixo da mesma unidade de contenção (ou várias formas de abrigo aos diversos modos de ser do habitante, que tinha nas suas lidas comunitárias, trabalhistas, religiosas, etc.).

Outro aspecto construtivo comum das habitações antigas dos paulistas era a tacaniça, referindo-se a peças de telhado de três águas, determinando o pano de telhas em forma triangular (SAIA, 2012). Entretanto, para aquele tempo, estava a tacaniça mais designada à sua origem etimológica (*tectum annexus*), se remetendo mais a um telhado ao lado, a um puxado, como o apêndice da cozinha encostado à casa. Naquele tempo, eram raras as casas forradas e assoalhadas, tendo cada uma delas ao chão, possivelmente, a terra batida como piso. Lemos (1999) descreve uma casa típica da época e sua forma construtiva.

A casa citada do padre Antônio de Toledo Lara possuía a sala da frente, chamada de principal, com dormitório anexo, talvez para hóspedes. Da sala partia “o corredor para dentro”, para o qual abria porta uma camarinha. No fim do lanço, a cozinha. Como o terreno inclinado caía para trás, nos fundos da casa havia o “sobrado”, isto é, dois cômodos “por baixo”, quer dizer, duas dependências no porão situado no nível do quintal. (LEMOS, 1999, p. 27)

Em São Paulo, como os lotes eram sempre estreitos e compridos, uma hipótese cai por terra: as casas com grandes fachadas e providas de pátios internos

não existiram naquele tempo (habitações estas que caracterizam o modo de construção espanhol). A casa bandeirista, na verdade, era toda fracionada com inúmeras construções-satélites do núcleo familiar, cada qual com sua especialidade. Ao lado da casa principal ficava: o telheiro da cozinha geral, os quartos para os hóspedes e subalternos (na maior parte das vezes, tropeiros), os depósitos de trigo e milho, o moinho, a casa de fazer farinha, o monjolo, o galinheiro, o curral, a moenda de fazer garapa, o pomar, tudo protegido por cercas de madeira ou por muros de taipa. Se os quintais eram cercados, era só pra separar os pomares do gado que ficava solto ou para proteger os animais domésticos dos selvagens e também para evitar sua fuga.

Entretanto, mesmo cercados, eram quintais imensos, com várias entradas e saídas. Entradas e saídas estas que se compactuavam com as distâncias entre as cercanias vizinhas, com as viagens à vila, aos centros de consumo, às festas religiosas nos dias santos, às sessões de vereanças dos homens-bons, caindo exatamente nas estradas. Estas, segundo Lemos (1999), muito ruins que, quando chovia, inundavam, encharcavam ou até caíam-se as pontes. Isto avulta um fato relevante. A hospitalidade era imprescindível, indo além do acolhimento cordial. Era assim uma obrigação social que garantia a sobrevivência dos membros da comunidade (ZENHA, 1948).

Em se tratado do termo comunidade, havia um ponto que igualava as famílias mais abastadas das menos favorecidas: a sua proteção. Por questões de princípio, as mulheres nunca apareciam aos estranhos, só a parentes mais chegados, ficando assim no pretório, na varanda que eram utilizados como forma de isolar as mulheres dos olhares alheios. Contudo, este isolamento não alienava as mulheres dos assuntos tratados nos alpendres ou nas varadas da casa principal. Somente era uma forma de incluí-la de forma mais “digna”. Ali, no lugar onde elas não poderiam se prontificar a estar sem o consentimento patriarcal, o patriarca dava ordens aos agregados, comprava ou vendia mercadorias, acolhia os hóspedes, oferecia refeições aos passantes que ali pediam, distribuía os serviços dos parques escravizados e, logicamente, organizava os cultos religiosos. Entretanto, o exercício destes cultos neste apêndice alpendrado somente era possível mediante a promulgação de uma pessoa ligada à igreja.

Já no que tange ao viés culinário, provavelmente, segundo Lemos (1999), não tenha havido nenhum tipo de forno semelhante ao ibérico, ou seja, provido de chaminé. Houve sim fornos improvisados, alguns a partir do chamado jirau indígena. Outros não passavam de três blocos de tucuruva formando um triângulo onde se apoiava a panela de cerâmica indígena e a chaleira vinda do reino e guardada com muito zelo. Lemos (1999) explica que o termo “tucuruva” era o nome que se dava ao cupim abandonado pelas formigas encontrados em qualquer pasto de fazendas de gado. O forno construído desta forma era altamente fácil de ser trabalhado e esculpido conforme o gosto de cada proprietário. Estes fornos eram práticos e altos, cabendo na medida certa as grandes panelas dos cozidos. Além do mais, este forno tinha outra praticidade: a sua mobilidade. Assim, o termo cozinha era o local denominado pelas três pedras de cupim instaladas onde quer que fosse, e não um lugar específico da casa.

Na grande sala familiar, tendo uma posição privilegiada, isto é, se encontrando no centro da casa, também guardava atividades das mais diversas. Era área de distribuição aos cômodos suplementares, além do já mencionado local de trabalho (SAIA, 2012). É por isso que o “corredor” obtinha extrema importância na casa paulista, sendo o elemento que sofreu menos influência: como a casa bandeirante se conjugava num grande conjunto de lanços, tendo suas atividades (mesmo que em locais separados e especializados) a função de convergir à um espaço comum, o corredor servia para facilitar a distribuição destas tarefas pelos cômodos que ali se achavam. Era ele que ligava o dentro e o fora, isto é, que convergia estes dois elementos no espaço interno da morada.

b) A cozinha: lugar de se comer, lugar de se conviver

Uma das formas que ainda se pode visualizar este antigo modo de morar em algumas habitações contemporâneas talvez se encontre na cozinha. O forno a lenha, colocado fora da casa, ainda guarda relações com as antigas soluções que lhe foram incutidas. De forma que, nas regiões mais cálidas, como as encontradas ao sul da península ibérica, este forno sempre ficou do lado de fora da casa, diferentemente da parte norte, mais fria, transformado em lareira com funções culinárias e onde o calor era aproveitado para os demais cômodos. A primeira solução, obviamente pelo clima, foi adotada nos trópicos (LE MOS, 1999).

Para o Brasil, os portugueses trouxeram suas cozinhas, seus fornos portáteis ou fixos, seus fumeiros, potes, tachos e chaleiras, mas em muitos locais do país nem chegaram a conhecer fornos completos. Como exemplo, São Paulo. As chaminés, comuns aos fornos do norte, mal ou nem existiu nos três primeiros séculos desde a descoberta. Os portugueses aqui retomaram os antigos hábitos que recorriam a uma organização mais livre das cozinhas. Enquanto o forno do reino se encontrava fixado, acompanhando a altura da parede e prolongando-se com a sua chaminé, o forno daqui esparramou-se na horizontalidade dos esteios de chão. Isto devido não só ao campo das necessidades, onde a taipa socada não possibilitava a construção de chaminés, mas também pela rusticidade do novo mundo, isto é, também a um grau de interatividade com os seres humanos que já ocupavam a terra.

Lembrando que a casa cabocla se apresentava numa distância relativa aos mananciais, estes atuando na forma e na função da implantação das moradas (majoritariamente rurais), na roça a água era obtida por poços de olhos d'água ou rios próximos, justificando sua posição de meia encosta. Certamente, isto influía em sua forma enxuta, pois se dando ao luxo da água na moringa ou no pote permitia-se que, perto da casa (traduzindo, fora dela), houvesse sempre um telheiro responsável pela lavagem das louças (BRUNO, 1977). Telheiro isolado que, mais tarde, foi se encostando à parede dos fundos, transformando-se em alpendre e fixando-se permanentemente em épocas de água encanada (LEMOS, 1979).

As cerâmicas, como a moringa e o pote (aqui também se tem a cabaça), foram de introdução indígena (BRUNO, 1977). Empregando-se a técnica da argila amassada, a indústria cerâmica e o ofício do oleiro dos primeiros tempos foi orientada pelo índio. Não só os objetos cerâmicos, mas a forma de colocar as panelas e chaleiras nos fornos móveis, também tem a mesma orientação nativa. O jirau, armação de paus na horizontal e suspensa do chão é outro exemplo. Ali eram assadas as carnes dos animais caçados, o peixe e, em alguns casos, até a carne humana.



Figura VI: Exemplo de prática cerâmica caipira.
Fonte: Acervo Ernani Silva Bruno – Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP) (s/d).

Nas terras quentes e úmidas brasileiras, o português, adaptando-se à este meio, teve que apelar para improvisações fáceis onde fica explícita a experiência indígena. De quando em quando, sobrava espaço para as suas, como o já mencionado uso do alpendre que amenizava a temperatura interna. No campo, mais do que nas vilas, o colonizador pôde se expandir um pouco mais, utilizando este recurso a largas braçadas. Desejava sombra, mas também o estabelecimento de uma comunicação resguardada entre os cômodos do centro da casa com o lado de fora.

Nos primeiros tempos, as zonas de serviço domiciliar praticamente localizavam-se nos ranchos abertos, tudo devido ao calor que expulsava a cozinha de dentro da casa. Isto não era um empecilho ao português. Mesmo porque, em algumas regiões de seu país de origem, trazia alguns hábitos similares herdados dos mouros que tinham o costume de cozinhar a céu aberto. Desta forma, o lugar do fogo caseiro sempre ficou à mercê do clima. Na Europa, onde a sensação térmica é mais fria, o lar (lugar de conjunção familiar, onde os povos antigos acediam o fogo sagrado familiar) obtinha um lugar privilegiado na casa: o centro desta. O lusitano, tanto do norte como do sul, veio acostumado ao fogareiro interno da, denominada por Lemos (1979), “casa de estar e de comer”. Já nos trópicos, passou a cozinhar no quintal, igual ao nativo que, por sua vez, cozinava ao relento. Este, quando acendia algum fogo na parte interna da oca, era para que a fumaça combatesse a entrada dos mosquitos.

Já que as semelhanças, devido à miscigenação e trocas de experiências entre português e índio foram grandes, isto ficou refletido na casa bandeirante, onde esta pouco poderia ser diferenciada dos elementos mais abastados dos menos. Falando o tupi-guarani, na maior parte das vezes, com os seus filhos ou ele próprio já mameluco (pois, em sua casa abundava o bugre), logicamente que a sua organização doméstica iria pender mais para os costumes indígenas, pois algumas atividades em seu organograma passaram a ser realizadas de forma diferente. Haveria o terreiro, o pomar, o monjolo, os ranchos. Elementos estes que não eram novidade alguma, mas foram habilmente reunidos.

Habilidade esta que abalou a estruturação interna da casa. O alpendre (ou o corredor) para a recepção das visitas e de algum serviço religioso, o corpo da casa propriamente situado no centro do imenso lote, o sobrado que denunciava a casa de meia encosta, o espaço aproveitado para dormitórios (até de elementos extrafamiliar), são provas disso. Aliás, a própria sala de estar também reunia atividades que, muitas vezes, eram concebidas extramuros: artesanatos e alguma ladainha religiosa que reuniam os muitos costumes herdados, adaptados ou criados. Lemos (1979) descreve as atividades feitas nesta casa e sua estrutura formal na seguinte citação.

Essa casa humilde quase sempre foi urbana, nos primeiros tempos de instalação do planalto. Sempre de um só lanço, com dois ou três cômodos encarreirados – as repartições precárias, às vezes até de esteiras. Na frente, uma salinha, mais um vestíbulo onde permaneciam as pessoas de fora e onde o homem da casa recebia ou trabalhava, se fosse um artesão, o que era incomum na cidade. Outras vezes essa salinha se transformava em uma pequena loja. No centro, o quarto, a alcova da família promíscua. Atrás, a varanda alpendrada, a “casa de estar e comer”, o centro de interesse da organização familiar, com a sua cozinha em puxado. No fundo do quintal, a latrina, a “secretaria”. Nesse binômio varanda-cozinha se desenvolvia a vida de todos. Este mesmo esquema arquitetônico foi transplantado para a roça – para a casa do agregado pobre, do pescador de beira de rio, do bugre forro, do biscateiro, do lenheiro, para o rancho do homem pobre. Estas moradias humildes nunca mudaram em seus critérios de composição, na forma e no sistema estrutural. São perfeitamente atuais as antigas descrições feitas pelos viajantes naturalistas, quando nos retratam as pequenas habitações que vão encontrando pelos caminhos. A casinha de pau a pique da roça conservou-se alheia ao progresso, ecologicamente ligada ao meio, reflete a penúria do dono, que somente pôde herdar a técnica construtiva de um sistema estrutural bastante simples e o programa habitacional que mal satisfaz às necessidades mínimas de um padrão de vida rudimentar. São habitações compactas, contidas dentro de um retângulo coberto por duas águas de telhado. Todas as paredes internas são de meia altura havendo, então, perfeita continuidade espacial. Até as portas internas são evitadas – quando muito há uma espécie de cortina ou bandeira resguardando o acesso ao quarto. Vive-se na cozinha, em torno do fogão. (LEMOS, 1979, p. 60-62).

É conhecido o comportamento do antigo paulista devido ao seu relativo isolamento que conservou vários saberes de geração para geração, como a terra socada. Da taipa, conservou-se o partido arquitetônico e assim, também, a extroversão da zona de serviço. Zona esta que tinha suas dependências satélites como a bica, o tanque, a cisterna, o paiol, a dispensa, o curral, dando um aspecto riquíssimo de familiaridade ao lugar, vide o batido surdo do monjolo pelo campo ou as várias comidas que participam até hoje da culinária paulista como a canjica (HOLANDA, 1995). Só foi no início do século XIX que em São Paulo começou a ser usado os fornos de tijolos de forma quadrada, especialmente feitos para este fim e diferindo-se dos compridos, destinados geralmente aos muros. Este forno de alvenaria é o que foi adotado, de certo modo, universalmente. Encostado longitudinalmente à parede, concedendo uma boa circulação à sua volta, ainda se encontrava um tanto deslocado com o restante dos cômodos da casa, fazendo a

cozinha se aproximar e não se integrar com a nave principal. Quando finalmente interligado com o corpo principal, veio manhoso, rebaixando o lanço da cozinha para aproveitar o calor às demais repartições da, agora, habitação.

c) O fim de um habitat

Como exposto, desfeita a estrutura bandeirista com a gradativa exaustão das minas (e já prevalecendo a organização político-administrativa reinol, mais forte do que nunca), o paulista foi mergulhando numa insípida vida rotineira em volta de suas roças de milho, enquanto tomava corpo uma nova fase econômica na província nos séculos XVII e XVIII: o açúcar. O ciclo canavieiro, por exemplo, transformou o alpendre posterior da casa bandeirista na varanda, local de estar e de comer, mas também de trabalhar.

Todavia, havia sido o café que agiu primeiramente de forma contundente, modificando a morada paulista e também as antigas ou recentemente cidades. O tempo de abundância da rubiácea do século XIX remodelou seus sítios, se adaptando às novas funções da recém-praticada produção (CANO, 2007; DEAN, 1977). Velhos engenhos se transformaram ou desapareceram para que seus terrenos fossem aplainados para permitir a implantação das novas lavouras ou terreiros de secagem (MEIRA, 2010). Novas estradas foram abertas, pontes executadas com mais acuidade e o desenho da malha urbana (como o hipodâmico) fôra modificado devido ao aumento demográfico das pequenas cidades (ou pela pressa em abrir novas para o gerenciamento do escoamento da produção das longínquas fazendas do oeste paulista)²¹⁷.

E, com o café, abundou-se o afrodescendente escravizado, mas sendo incorporado pela população cabocla como, mais tarde, o imigrante. Este não sofreu muitas resistências²¹⁸, vide o italiano do norte acostumado com o milho em seu cardápio, trazendo a polenta ao paladar caipira donde o grão para a confecção

²¹⁷ O que convergia na estratégia de doação de patrimônios para a construção de capelas, que mais tarde se transformavam em igrejas (devido à grande influência dos cafeicultores na política tanto no que tange à esfera estadual quanto federal) persuadindo o destino das estradas férreas e, conseqüentemente, o desenvolvimento urbano das novas regiões (GHIRARDELLO, 2010).

²¹⁸ Resistência esta não tanto acentuada pelo contexto econômico e político da época da imigração, onde havia uma ânsia em empregar um novo modo de relações trabalhistas juntamente com um projeto de branqueamento da população brasileira (CANO, 2007).

deste prato, todavia, ainda era pilado fora de casa, no monjolo. Tudo isso devido ao fato da inauguração da estrada de ferro e da forte conexão do território aos vetores do desenvolvimento do modo de produção capitalista. Estrada férrea esta que marcou o início da derrocada da tradição pelo “progresso da civilização” (SINGER, 1977).

A facilidade de transporte de bens manufaturados e a constante presença de técnicos imigrantes com suas inovadoras instruções produtivas favoreceram a rápida disseminação deste avanço. Mais tarde, a linha férrea (como a “Paulista”) contribuiria para a impulsão deste progresso. Assim sendo, os senhores do café abdicariam das formas simples da antiga casa nuclear, indicando agora, nas plantas, a tão almejada suntuosidade que os distinguiriam social e economicamente.

A sede da fazenda, imaginada romanticamente como palácios e com suas alamedas de palmeiras imperiais, tomariam terreno tanto no campo ideal como prático. Mas tudo isto não apagaria (pelo menos não tão cedo em algumas localidades do estado de São Paulo) aquela velha “rua direita”, “da palha” ou da “dos pescadores” e “das bordadeiras” (LEMOS, 1979). Se é verdade que a imponência dos novos núcleos urbanos aumentaria, ainda se encontraria por perto o trabalhador roceiro. Haveria também os trabalhadores manuais: ferreiros, oleiros, fabricantes de carroça, comerciantes, muitas vezes estes podendo ser os intermediários da produção vinda da roça quando montavam suas vendas ou fabriquetas (PICCINI, 1996).

É ali, neste “anel envoltório”, pensado como hermético e deslocado do campo (onde se concebia ter varrido de vez o passado penoso), que se achariam aquelas casas de meia água, de um lanço, com aquele telhado de trás e com as criações de animais e plantações quase de subsistência em volta. Incorporadas, mais tarde, pelo crescimento do núcleo urbano ou com as pessoas que ali moravam sendo expulsas e colocadas em casas operárias pelo fenômeno usineiro (açúcar), dificultou-se a visão de uma possível integração e resistência (e não mera submissão) que poderia ali haver das diversas camadas existenciais.

Além do mais, as casas operárias no núcleo urbano, construídas pelos grandes conglomerados agrícolas, herdariam algumas características que, pelo crivo popular, eram imprescindíveis: a horta, as galinhas, o alpendre (também a varanda), o pequeno altar dentro da casa ou estampado próximo à porta da frente (esta destinada à entrada de estranhos, pois nunca a porta dos fundos, onde se encontra a cozinha, é destinada a receber as pessoas que não são da casa) e o forno a lenha que, com o passar do tempo fora substituído pelo fogão a gás, mas que, em seus tempos de glória, lá estava ele no puxado encostado da casa²¹⁹.

Com este fenômeno de caráter fortemente impositivo, o núcleo urbano agora fomentaria um novo padrão de sociabilidade, tal qual um “catálogo” a ser seguido por seus moradores (além de determinar, por si, o que se designaria por espaço construído) (CORBOZ, 2004; SECCHI, 2012). Leis anti-vadiagem, códigos de higiene e de habitação fariam parte do rol da cidade moderna, obscurecendo ainda mais uma visão plural da nova condição urbana confeccionada. Instaure-se assim o limite do *puzzle*, onde o habitat seria canalizado em uma visão meta-histórica das necessidades humanas básicas. Aqui ele ganharia alcunhas tipológicas, sendo reduzida a sua criticidade à um mero debate “habitacional” (BONDUKI, 2002).

²¹⁹ Aliás, estas casas operárias geralmente apresentam duas cozinhas: uma fora com o forno a lenha e uma dentro, destinada ao preparo das refeições e com a lavagem das louças, podendo variar em alguns casos.

Capítulo III: O peso do mundo (Atlas)

Após a apresentação nos capítulos anteriores de algumas questões relativas sobre a relação do homem com o seu mundo (mais precisamente, como o homem consegue descobrir este mundo como seu e quais são os artifícios que utiliza para presentificar-se no mesmo) e, depois, de aspectos técnicos com algumas explicações antropológicas e sociológicas sobre a casa do antigo paulista, no capítulo em questão tem-se o objetivo de analisar o modo de vida caipira plasmado em suas habitações²²⁰. Neste viés, tem-se a pretensão de investigar como a sua maneira de ser deixa alguns traços nas mesmas e como esta o distingue como um ser humano perante as demais maneiras de ser homem.

A pesquisa em questão, mesmo sendo uma continuação da reflexão feita em trabalhos anteriores²²¹, destoa um pouco daquele modo de olhar. Se lá foram feitas observações das relações comunitárias caipiras à partir do acompanhamento das rodas de cururu, aqui o intuito é ver estas relações plasmadas em seu *locus* existencial, isto é, em sua casa, para assim entendê-la não como um objeto qualquer, mas como uma casa-ser, como um elemento condensador da subjetividade do caipira que, numa representação mais material, concretiza suas ações de forma à transcendê-las em busca de seu “eu”.

De forma mais pragmática, a casa aqui é literalmente encarada como o primeiro instrumento de condicionamento identitário deste ser caipira no mundo. Seria até dizer que a casa é uma construção do “eu em meio à vários mundos”, uma forma de exceder os limites de seu corpo, criando e servindo de receptáculo aos objetos e imagens que o identificam. Essas imagens, conhecidas da tradição e denominadas “*imago mundi*”²²², relacionam-se com o ato de cultivar e edificar os seus momentos mais lúdicos e devaneísticos.

Aliás, estes momentos são uns dos mais presentes em todas as intempéries da vida caipira. Isto, pois, a cada vez que se erige uma casa (esta, não necessariamente uma casa convencional, mas sim no sentido do acolhimento de situações diversas que ocorrem em sua existência), o caipira, ao constatar-la

²²⁰ Para maiores esclarecimentos sobre, revistar a nota de rodapé da página 24.

²²¹ Cordova (2014): Territorialidade e resistência: a presença caipira nas cidades do interior paulista.

²²² Ver Bachelard (1978): “A poética do espaço”.

“vazia”, exige-se entrar em contato com os porões de sua tradição para tentar conceber ali, naquele vazio, uma nova possibilidade de se refazer, de resguardar o seu mundo. Deve ser este o “eterno retorno do mesmo” apregoado por alguns filósofos do qual se pudesse, pelo alto julgamento de sua própria inserção no mundo, de tratar de viver como se ele, em seus pormenores cantos, incitasse uma possibilidade de iniciar um *novo instante em sua vida*.

É daqui que este capítulo tem por mérito a tentativa de analisar o “modo de habitar” caipira e procurar saber como este homem interage com o seu meio e como entra realmente em contato com o mundo. Neste viés, o intuito é refletir a partir de suas técnicas em como ele é o que é. Desta forma, o caminho a ser seguido vai se dando pela linguagem.

Entretanto, esta linguagem neste capítulo torna-se dissonante daquela embebida de gramática, para percorrer com ela o que se é chamado de coisas²²³, estas mesmas que conseguem reunir acontecimentos de um instante numa duração²²⁴. É por este viés que a “casa-corpo” ganha força na análise, onde o embate de mundo (casa-ser) e terra (casa-corpo) faz todo o sentido, revelando o aspecto desta morada nos utensílios (enxadas, foices) ou na própria arrumação de seu interior. Além do mais, arrumação maior também se encontraria nos “causos”, tradições, novenas, enfim, tudo o que conseguisse marcar a insistência de um querer viver.

Por isso, pulsava nas casas observadas, através do trabalho de campo, uma tensão de um permitir desfrutar uma intimidade de ser presenciando-se aí, nesta tensão, a sua alma, que se representava por microscópicas construções de vários seres vivos que ali estavam ou passaram pelo corpo da casa. Daqui, a vida existente nesta morada era uma vontade de potência de não ocultar seus acontecimentos, isto é, de desocultar o que se havia apropriado nestes mesmos. Parecia esta “alma” uma vontade orgânica do homem de querer vida, de todo o seu corpo em querer pensar esta vida e, a partir disso, construí-la. Todavia, o problema

²²³ Estas coisas seriam os atos determinados pela ação para a confecção de sentidos imprescindíveis para que os mesmos existam no mundo humano.

²²⁴ Na tradução literal no alemão: *Zeitwort* (linguagem do tempo).

era o limite da expansão deste construir²²⁵. Porém, até isto foi posto por terra, pois o obstáculo foi aos poucos se tornando um estímulo, um combate. Este, interminável de propósito, onde se via a angústia deste embate nunca acabar quando encarado como a passagem da matéria inerte à vida e vice-versa.

Aqui, também se buscou refletir a luminosidade da consagração das coisas, uma volta constante à tempos considerados essenciais à existência em materialidades finitas, uma procura à comportamentos que “adequassem” o homem caipira às suas origens, gerando questionamentos como: “Por que se habita uma casa?” “Por que cultivar o tempo em matéria?” Ou: “Por que a angústia de fazer durar a intimidade de um instante da vida?”

Desta maneira, o tema central de todo o trabalho, mais particularmente deste capítulo, é desmistificar a existência humana simplesmente “jogada no mundo”, encarando a casa não como um mero objeto, mas como um receptáculo de um espaço construído. Serviria esta casa de guardiã das diversas mudanças e relações deste homem caipira, acatando o seu senso comum como a única experiência integral do existir e demonstrando a substancialidade deste ser humano. Seria esta reunião, pelo senso comum, o ato do que é verdadeiramente o que se é, pois aqui se vive os profundos mistérios do existir da aurora ao crepúsculo, do berço ao túmulo.

Assim sendo, a pretensão aqui é encarar o homem caipira como uma tensão entre deslocamentos e permanências pela noção que este tem da heterogeneidade de espaços e tempos na convocação de seu existir, onde procura respostas até para algumas inquietações como, por exemplo: “Como representar a estrutura de sua realidade em coisas?”. Talvez mesmo pela sua casa, pois esta é uma apropriação, uma reunião entre ele e o seu espaço vivido.

Neste sentido seria possível até constatar uma de suas tentativas mais éticas: a de contemplar todas as mudanças que sofreu ao longo de sua existência, a de constatar aquilo que lhe é diferente para-aí se achar íntimo de si mesmo, onde a sua casa se ofertaria como símbolo ou como fio condutor de sua história, seja em

²²⁵ O que na fenomenologia designa o problema da alteridade e da responsabilidade do eu com outros seres no mundo.

forma de porão (o lugar do passado), de sótão (o lugar do futuro) ou de rés do chão (o lugar do presente). É esta captação de instantes que realmente possibilita ao caipira construir a sua personalidade no mundo. Lembrando que esta personalidade é aqui entendida como o ato do homem enquanto um pensar a si mesmo que, ao mesmo tempo, não se desgarrá dos outros nem ao menos do lugar que o concebeu.

Desta maneira, a discussão se pauta sempre pelo que o caipira carrega de seu mundo para sua casa, isto é, quais são as técnicas utilizadas por ele para captar o seu "*imago mundi*" e efetivamente transformá-la em morada. Assim, a referência ao pensamento entre espaço, domínio e domicílio só faz sentido quando se pensa este lugar caipira não somente embasado nos estudos da cartografia, da história ou da iconografia, mas quando servem aqueles elementos de palco para o desenvolvimento de um drama semelhante ao que ocorre em qualquer lugar do mundo, isto é, dos problemas mais íntimos do ser humano como: "O que é o tempo?", "Quem sou eu?", situações estas que transcendem qualquer região e que são a base da condição humana.

Há sim aqui o reconhecimento que existe o meio, a terra, o homem e a luta desse com os dois primeiros para se constituir como ser vivente. Todavia, crê-se aqui que este tipo de discussão se esgota corriqueiramente num determinismo, deveras, insuficiente. Por exemplo, na observação das casas e pelo seu modo de arrumação, o adensamento das várias situações da vida pareciam denotar uma vontade de "ordenamento" muito mais forte do que o local onde propriamente se dispunham e se ofereciam (o meio urbano). Isto, pois pela forma impositiva da habitação, o meio, o homem e a sua luta apareciam embaralhados e postos num joguete altamente veloz.

Todavia, havia naquelas habitações uma densidade muito mais considerável e "encoberta" que dirigia as coisas dispostas. Talvez seja esta a fonte de todas as novenas e encontros diversos já que, neste encobrimento, não conseguindo o caipira explicar sua força orientadora enquanto indivíduo, apelava para a relação grupal como forma de compartilhar esta angústia numa tentativa de elucidar esta condição. Porém, a responsabilidade era sempre posta na figura do santo adorado

na novena, pois nenhum dos participantes encontrava a resposta em si ou nos outros.

Também é a angústia deste destino que leva à um paradoxo presente constantemente nas relações grupais e no aspecto de suas casas, existindo para a cura desse “mal” até apelos “mais severos” como os benzimentos e simpatias que tentavam tornar o impossível em possível. O caipira aqui, com estes mecanismos, acreditava ordenar o mundo tanto nos apetrechos para os benzimentos (folha de palma, copos com água, etc.) quanto pela revelação dita “divina”, transformando para isso o benzedor em representante da entidade na terra. Entretanto, mesmo assim, não se sabe se o que cura ou o que revela é um ato do poder da vontade ou de alguma entidade alçures.

Contudo, mesmo “dominando” o mundo por estes mecanismos (isto é, canto, reza), sempre perdia-o, porque não sabia dizer se o que agora chama de “mundo” é premeditado por algum deus ou por si próprio. Muito diferente do joguete da construção de uma capela no bairro rural, onde o caipira conseguia explicar relativamente aquele ordenamento através da união do bairro pela concessão do santo e pelas situações das lides diárias por intermédio da vontade (ou não) da divindade em atendê-las.

Aqui, os mundos terreno e sobrenatural criavam uma diversidade temporal sem começo e fim, mas que não atrapalhava a noção de bairro como uma unidade hermética, já que cada construção ali revelava um tempo, uma ação, um desocultar de cada acontecimento de forma igualmente contemplativa, pois dada de forma mais quieta (ou se preferir, mais palatável à sua compreensão). Assim, o espaço caipira não pode ser visto somente como um território geográfico pautado por relações causais, mas como um cenário que se desenrola o problema da construção humana, de um homem que tem a necessidade de se construir e de construir um mundo para si próprio, isto é, de colocar acentuações nas palavras e frases balbuciadas pelo absurdo da existência.

Também a casa estudada não se interpela somente por aspectos construtivos (tijolo, madeira), mas pelo poder que tem uma cultura em vias de extinção de articular artifícios para sobreviver ao elo partido que designa sua

presença hoje num mundo onde a sua participação é cada vez mais relegada. Neste viés, a sua morada, quando associada à seu território vivido, deve ser incorporada aos problemas existenciais comuns, se tornando o caipira um ser que não tem somente a simples urgência de “ocupar um local”.

Desta forma, o método fenomenológico que será aplicado na observação das casas levantadas no trabalho de campo tentará responder algumas questões que surgiram ao longo da pesquisa, tais como: quais são as reponsabilidades que o caipira ainda mantém com o seu mundo para sua casa ser conservada e se transformar em morada? Como esta casa poderia ser contemplada no intuito de se conhecer o ser caipira? E, além disso: o que poderia ser aprendido desta peleja diária do caipira para a reflexão sobre os problemas do mundo contemporâneo que envolveriam a relação entre corpos e coisas?

I. Tradição - A herança patrimonial da casa

Nas 12 casas levantadas para pesquisa de campo observou-se que muitas tinham uma idade mais avançada do que o ocupante. Por exemplo, nas do morador da casa 1 e do morador da casa 2, que tinham por idade entre os 70 e 90 anos, as mesmas pertenciam aos bisavós, avós e aos pais. Assim também como a do morador da casa 3. Suas respectivas moradas giravam em torno de 100 ou até 120 anos. Desta forma, mesmo os utensílios de trabalho na roça mais recentes ainda achavam-se localizados de forma muito conveniente. Claro que esta conveniência respondia ao destino adequado para a sua utilização. Muitas vezes, eram nos quintais de terras que se encontravam estes apetrechos. Mas, se observado atentamente, todos eles correspondiam ao “devaneio do porão” como assim denominava Bachelard (1978).



Figura VII: Utensílios de trabalho do campo no interior da tulha do morador da casa 3 (2017).
Fonte: acervo próprio.



Figura VIII: Utensílios de trabalho do campo no interior da tulha do morador da casa 1(2017).
Fonte: acervo próprio.

Sendo que os utensílios já quase não correspondiam mais ao trabalho que a eles se aplicava, não o eram menos importantes ao ponto de serem descartados pelos residentes. Quando da visita, fora possível constatar a possibilidade de visualizar não só como, mas também aonde estes utensílios eram empregados (se em algum sítio ou até nas cercanias das casas). Geralmente, as respostas remetiam a quem os utilizou, à época e alguma estória (ou “causo”) que porventura a eles se vinculavam.

Assim, havia uma simbiose entre o trabalho, o espaço aberto pelas ferramentas (a temporalidade da técnica e da ação), os antepassados e mais uma contingência que envolvia o âmbito doméstico²²⁶. A morada destes senhores (mais constatado na casa do morador da casa 1), entre outras como as das moradoras das casas 4 e 5, pareciam guardar certa ritualização entre os apetrechos e as fotos dos antepassados. Isso quase como uma oferta, onde o que se entregava era a ferramenta (responsáveis pelo ato de possibilitar a construção e a manutenção de um mundo) à alguma entidade que se procurava cultuar (não necessariamente um deus, mas à uma figura representativa que ultrapassasse a contingência corpórea, como um antepassado).

Desta forma, nos quintais destas duas moradoras (4 e 5) e daqueles moradores (1, 2 e 3) - mesmo localizando-se em zona totalmente urbanizada - além destes utensílios de trabalho, fora possível observar que nestes mesmos locais tinham-se tulhas de milho, plantações, criação de animais, poços artesianos (sem utilização), uma ligação muito conveniente entre a cozinha (estando lá também o forno a lenha) e o lugar onde cultivavam as suas hortas.

²²⁶ Domínio, domicílio: a quem se dirigia o utensílio, a tarefa e a identificação por ele emanado.



Figura IX: Tulha no quintal da moradora da casa 4 (2017).
Fonte: acervo próprio.



Figura X: Plantação na horta da moradora da casa 4 (2017).
Fonte: acervo próprio.

Cada compartimento correspondia a uma atividade em especial. Mas estas atividades abriam uma capacidade muito peculiar que extravasavam a sua rotina, porém, sem perder o hábito para a sua manutenção. Tinha-se ali uma capacidade de julgamento que envolvia o “certo e o errado”. Isso, pois, a criação desta moralidade por meio do trabalho do plantio e da colheita (que não pode ser confundida com a banal), conseguia discernir estes dois polos em um padrão de sociabilidade em que se podia estabelecer uma “relação de horizontalidade”, isto é, de não ocultação do outro. Isto posto, porquê a realização das tarefas e do trabalho detinham um modo de fazer (tempo de plantar, utilização das ferramentas corretas) e uma divisão de tarefas que envolvia o sexo e a idade, não atrapalhando (ou sendo imposto) os papéis que cada um mantinha na casa ou perante os demais.

Isso significava que as particularidades, que obviamente existiam, não conseguiam eclipsar a criação da coletividade, pois os interesses coletivos se ramificavam na subjetividade, criando uma incapacidade de separação entre aquela coletividade e a individualidade. Remetia-se, deste modo, que a subjetividade latente detinha a capacidade de um julgamento em que a decisão do “eu” já fosse uma deliberação do “nós” (onde este “nós” também poderia até abranger as pessoas não mais presentes). E isso tudo se dava pelo trabalho, pelo modo de fazer, pela divisão dos papéis sociais por intermédio das atividades e pela ação que ganhava sempre algum sentido.

Assim sendo, todo o sentido da vida caipira se passava pela criação de uma coletividade que envolvia uma reflexão entre a utilidade do trabalho, sua finalidade e quem os poderia realizar²²⁷, ou seja, o destaque e a distinção de alguns membros norteadores como figuras importantes da comunidade, cuja presença era imprescindível para a manutenção do discurso (memória) o qual interligava homens, natureza, espaço e técnica. Como exemplo, isso envolvia tanto as técnicas de plantio como ao destino que aquelas hortaliças, que estariam a serem colhidas no futuro, corresponderiam, isto é, à um âmbito muito maior do que o individual: elas seriam destinadas às vendas e trocas com os vizinhos. Trocas estas já feitas no passado pelos próprios pais e avós. Desta maneira, o padrão de sociabilidade caipira respeitava de uma vez não só o espaço, mas o tempo.

²²⁷ Além de estabelecer uma íntima identificação entre homem e ferramenta.

Por intermédio disto, considerava-se como “vizinhos” aqueles que se encontravam no presente, mas também os que já poderiam ser achados no passado, como os antigos familiares do propínquo atual. Desta maneira, o que se podia extrair das casas como estas citadas é que o caráter simbólico era literalmente construído nas cozinhas, nas plantações, nas colheitas e nos instrumentos de trabalho, porquê já se encontravam numa ritualização quase secular e se conectavam estritamente às pessoas que ali corriqueiramente participavam desta vida (ou que um dia fizeram parte dela).

Aliás, é por intermédio da ritualização que as fotos dos antepassados nestas casas ganhavam cada vez mais espaço nos cômodos e estantes dispostas. Uma vez que as respostas às agruras do dia a dia poderiam ser facilmente encontradas nas metáforas (que correspondiam ao conhecimento do mundo), cada vez mais estas fotos tinham uma importância no ordenamento da rotina da casa. Tudo isso determinava uma certa corporeidade²²⁸ da morada. Esta corporeidade, que seriam as relações de proximidade entre ancestral e vivente, ganhava a alcunha de uma essencialidade quase de carne e osso, pois era confundida com uma entidade muito maior em relação a quem ocupava o domicílio.

Quando das observações das fotos destes antepassados, existia uma determinação de quais casas as tinham em maior quantidade. As mais conservadas detinham uma relação de proximidade entre antepassados e os seus ocupantes nas atividades laborais, se tornando a casa uma fonte confiável que interligava vivos e mortos. Já as menos conservadas, para ainda manterem este vínculo, eram as que mais utilizavam-se destas fotos. Mesmo assim, tanto em uma quanto em outra havia uma tentativa de manter um vínculo com o passado.

²²⁸ Isto é, um todo formado pelas ferramentas, disposições de demais utensílios (paiol, galinheiro, etc) e a oferta destas no espaço, somado ao fato da casa ter que ficar com a tarefa da afetividade. Lembrando-se que esta afetividade não é uma emotividade barata, mas uma capacidade de afetar o homem ao ponto de ele próprio criar um objeto (com um sentido compartilhado com os demais) para projetar e sustentar esta disposição afetiva, ou melhor, a sua intencionalidade.



Figura XI: Oratório da moradora da casa 4 (2017).
Fonte: acervo próprio.



Figura XII: Oratório da moradora da casa 5 (2016).
Fonte: acervo próprio.

Como não poderia deixar de ser, a tradição obtinha aqui um lugar de extrema importância. Tanto que a casa do morador da casa 2, talvez sendo a mais velha levantada pelo trabalho de campo, se situava no meio do lote que se lhe designava²²⁹. A centralidade desta casa não teria somente implicações de uma delimitação do espaço público com o privado. Ela teria efeitos sob a capacidade de reunir o lugar de trabalhar com o ato de habitar em poucos metros quadrados. Assim sendo, conseguia captar, na multiplicidade de perspectivas, a unidade de sentido que permitia alcançar algum conceito sobre ela, pois tal casa ficava cercada em relação à outros componentes do lote, transformando-a num ponto norteador. Este conceito, claramente, gerava um limite, fazendo-a ser marcada simbolicamente ao centro, assentada praticamente ao seu *umbilicus*.



Figura XIII: Casa do morador da casa 2 (2017).

Fonte: acervo próprio.

²²⁹ Vale-se da ressalva que a casa deste senhor não detinha um aspecto nem moderno ou operário, condigno deste tipo de habitação que corriqueiramente ocupa o centro do lote quando se encontra no perímetro urbano (BONDUKI, 2002). Esta casa era sede de um antigo sítio que foi sendo englobado aos poucos na medida em que a área urbana foi invadindo a rural. A discussão da centralidade neste capítulo associa-se muito mais a uma orientação entre lugar e espaço pelo homem do que propriamente à questões da normatização técnica das edificações.

Contudo, este limite não atordoava sua inexorabilidade enquanto coisa em si, e sim arrumava esta casa, melhor dizendo, arrumava o seu lugar, o fundava, o levava à uma totalidade coerente. Transformava-a numa coisa para si. Desta forma, mesmo não conseguindo entrar nos cômodos da casa deste senhor (por determinação dele), o pouco que se observou dentro da mesma muito diria a nós sobre esta corporeidade, mesmo que a sua morada guardasse nada além do que poucos utensílios de cozinha, algumas camas entre outros elementos modernos (como a televisão).

Mesmo assim, quando de sua centralidade, as ações abriam-se ao espaço exterior. A casa aqui se expandia de seus limites. Aliás, os determinava a partir de si. Isto, pois as saídas desta casa sempre davam para o grande quintal, cujos compartimentos externos estavam à disposição desta centralidade, tais como o galinheiro, o paiol e o lugar de secar os cereais como o milho e o feijão. Uma diversidade conferida e totalizada, aliás, por esta centralidade.



Figura XIV: O antigo galinheiro do morador da casa 2 (2017).
Fonte: acervo próprio.



Figura XV: Antigo paiol do morador da casa 2 (2017).
Fonte: acervo próprio.

Era como se ela (a casa) comandasse as ações e ordenasse o comportamento dos ocupantes (de que dela se faziam serviços). Estas saídas correspondiam aos caminhos, à saga do dizer que abre espaço, que funda o lugar de pertencimento, isto é, se preferível, amalgamava as funções de cada lugar do quintal à uma coerência espacial em que, a cada vez que fossem nomeados, sempre remetiam as respostas para alguém (através de alguma coisa).



Figura XVI: Local de secar os grãos da casa do morador da casa 2 (2017).
Fonte: acervo próprio.

Já a casa do morador da casa 3 também seguia modelos correspondentes. Mesmo de tamanho reduzido, esta possuía uma tulha de milho quase centenária. Guardava-a todas as ferramentas do campo. Ela, a tulha, ainda antes do asfaltamento e da delimitação do perímetro da quadra urbana, era a frente da casa, isto é, a entrada principal se fazia através do quintal de terra e não à frente avarandada onde hoje se encontra a rua. Quando invertida esta relação, onde a varanda se tornaria a frente da casa, haveria assim um embaralhamento não só da disposição de cômodos, mas uma busca em achar um sentido para esta antiga saída, pois esta tulha era (e, aparentemente, ainda é) importante para identificar os residentes desta casa.



Figura XVII: Tulha localizada no quintal do morador da casa 3 (2017).
Fonte: acervo próprio.

Desta maneira, a conduta humana aqui se abria à uma silenciosa luta em alcançar uma necessidade de habitar. O que isso significa? Esta necessidade de habitar era a de tornar discernível, de possibilitar novamente a configuração de um espaço, isto é, procurava-se uma identificação perante os novos padrões societários que se apresentavam. Deve ser por esta causa que, quando as respostas não conseguiam ser contempladas nas antigas lides laborais e sociais, algumas imagens sagradas apareceriam na parte dianteira da habitação.

No entanto, um fato curioso da casa do morador da casa 2 é a pouca importância dada às fotos dos antepassados e imagens de santos. Isto não designava uma contradição. Estes antepassados e divindades estavam ali, sendo constantemente ritualizados nas demais localizações do quintal. Aliás, eles estavam representados naquela centralidade. Seus corpos talvez pudessem ser confundidos com as colunas principais da morada. Esta capacidade dos antepassados e divindades serem confundidos com o corpo da casa teria

designações na reunião integradora que a mesma *resguardava*. Esta capacidade é a de poder refletir (e de refletir sobre si) no tempo, o homem e o lugar como um todo. É desta maneira que a casa se constitui em linguagem quando levada a ser encarada como símbolo, pois ela deixa habitar vivos e mortos.

Assim sendo, eram nas casas mais modernas que a quantidade de fotos abundava. Ou, pode-se dizer, abundavam mais naquelas que não haviam conseguido acharem-se confiantes perante a transição entre o passado e o futuro. Estas poderiam ser a das moradoras das casas 4 e 5. As duas continham utensílios domésticos dos mais diversos. O que chama mais a atenção é a da moradora da casa 4. Em cima do forno a lenha se encontrava um forno de micro-ondas. Também havia em outros cômodos uma máquina de costurar roupas e enceradeira. Mas não se podia deixar de atentar aos copos com água deixados próximos de uma televisão.



Figura XVIII: Cozinha da casa da moradora da casa 4 (2017).
Fonte: acervo próprio.

Uma vez que a transição entre passado e futuro não havia se completado, a mediação das “mensagens sagradas”, que à ela já não mais chegavam por sua incapacidade de deslocamento, fazia-se por intermédio da televisão. As fotos nas paredes (de santos e do Papa, significando que os efeitos da unilateralidade da informação levada pela televisão já a haviam alcançado), a arrumação das cadeiras (um ato mais do que discernível de tentativa de recuperar ou manter os ritos de contemplação e sublimação), faziam as vezes dos encontros que mantinham com os demais de sua família ou de vizinhos (da cidade ou do campo).

Na casa da moradora da casa 5, a transição fincava traços nos espaços determinados pelo jardim moderno. Reduzido, delimitado e estipulado como frontal, foi aos poucos se transformando em horta. Aliás, a lógica de sua casa fora toda invertida. Era a cozinha que determinava as trocas de sociabilidade por ela estabelecida. E era ali que se encontrava sua pequena horta, a antiga cozinha que era possível encontrar o forno a lenha e a entrada para o lote de trás onde criava suas galinhas e plantava mais hortaliças para seu consumo e troca.



Figura XIX: Horta da moradora da casa 5 (2016).

Fonte: acervo próprio.

Aqui também a televisão fazia a intermediação com a divindade. O método era muito semelhante: o copo com água perto do aparelho televisivo, isso quando muito ao rádio. Porém, na entrada da casa, os ritos pareciam ainda de extrema importância. Era ela quem servia de guião aos benzimentos de doenças corriqueiras. Os utensílios para os rituais se encontravam na sua pequena horta: folhas de mamão, palmas (que, quando não havia, pedia aos vizinhos) dentre outras ervas rasteiras para a confecção de chás para pequenos males. Tradição esta passada de geração para geração. A constatação disto era a foto de seus pais que ficava exatamente no seu quarto de oração.

Isto também era observável na casa do morador da casa 1. A entrada da casa deste senhor correspondia às determinações da quadra urbana. A parte frontal dava à rua, onde ele utilizava como local de observação da vida cotidiana. Mas uma situação que chamava a atenção da casa deste senhor era que, sendo ela herdada dos pais, estava relativamente conservada em termos ritualísticos mesmo que a corporeidade já denunciava seu esvair, pois começava a adentrar naquela transição ocorrida nas casas das duas senhoras referidas.



Figura XX: Morador da casa 1 e as fotos de sua linha geracional (2017).
Fonte: acervo próprio.

Desta maneira, a entrada original, que ficava ao fundo de seu quintal, estava fechada. Aquela entrada servia para que seu pai, quando ainda vivo, pudesse sair para trabalhar na pequena horta que ficava ao fundo de sua casa perto do “Ribeirão Cachoeirinha” (córrego que corta a cidade e deságua no Rio Piracicaba). Ali também se tinha um pequeno pasto para mulas, que era de posse (e não de propriedade) paterna. Vedando-se esta passagem, fechava-se a ligação com o passado interligado pela figura do pai e do trabalho no campo. Isto, pois, seu quintal nada produzia. Estava ali para algumas árvores frutíferas que pouco aproveitava.



Figura XXI: Quintal da casa do morador da casa 1 e a antiga saída ao pastoreio de mulas (2017).

Fonte: acervo próprio.

Mas a insistência em se manter relacionado a um modo de vida achava-se na tulha de milho interligada pela nave da casa e pelo forno a lenha. A tulha guardava alguns rastelos de mato, enxada, dentre outros utensílios do trabalho rural. Porém, era dentro de sua casa que se podia verificar a ligação entre fotos de antepassados, fotos de santos e mais alguns utensílios que pouco se coadunavam

ao hábito moderno de morar, tentando assim reforçar aquela ligação com as pelejas passadas.



Figura XXII: Entrada da tulha da casa do morador da casa 1 (2017).

Fonte: acervo próprio.

Quando se adentrou a casa deste senhor, na sua parte frontal, já haviam dois quartos, uma sala e uma porta que se abria para a cozinha. Esta cozinha já estava aparelhada com utensílios mais modernos como o fogão. Contudo, o que chamava a atenção era a quantidade de objetos disponíveis (em posição contemplativa) na medida em que se aproximava da antiga saída da velha cozinha onde se encontrava o forno a lenha. Havia uma cadeira voltada para um cômodo onde era possível encontrar mais utensílios do campo como peneiras, bacias e

fotos dos antepassados alinhados justamente nas determinações geracionais. Era aqui que os devaneios do passado surtiam efeito, onde o tempo do calendário disposto nas paredes ou da religião, com as bíblias e imagens de alguns santos dispostos em sua habitação, ganhavam cada vez mais força, ou seja, onde era possível fazer um paralelo entre a arrumação do quintal, as fotos e a necessidade contemplativa que designava a tentativa de uma reordenação temporal.

Aliás, todas as casas observadas tinham uma preocupação com o tempo. As mais aflitas, se assim for possível dizer, eram as que mais sofriam as mudanças de novos estilos de vida, possuindo uma quantidade considerável de relógios. As mais velhas, onde ainda se dispunha de uma correspondência muito forte com os laços tradicionais, este aparelho pouco tinha lugar de destaque e o calendário, quando muito, sempre ficava atrás de alguma porta ou nas costas do morador quando sentado em sua cadeira. Esta preocupação de ordenação temporal nas casas mais velhas eram, na verdade, ainda mantidas pelas lides laborais (pelo menos, o pouco que restou delas). Assim, não se respeitava somente as épocas de plantio daquilo que se empenhava a plantar, mas buscava-se sustentar o modo de se fazer através do seu próprio tempo.

Além do mais, a preocupação das pessoas das casas mais novas com este tipo de “modo de fazer”, com os laços tradicionais e com a consanguinidade, poderia ser observada nitidamente quando estas quase ou nada mais tinham de elementos que pudessem então discerni-las como “patrimoniais”. Uma destas casas que já haviam passado consideravelmente deste ponto era a da moradora da casa 6. Nada ali em seu interior estava conservado. A mobília era nova. A televisão também estava presente e de modelos mais atuais. Portas trocadas, janelas substituídas, além da casa ter um aspecto de recém-reformada. Um único elemento que poderia ser encontrado nitidamente era um pequeno oratório de madeira na porta de entrada. Este oratório continha pequenas imagens de santos, como a de Nossa Senhora de Aparecida e do Senhor Bom Jesus.

Todavia, ao lado da varanda de entrada, havia outra porta que concedia passagem ao fundo, onde ali havia um espaço de abertura para seu quintal de terra. Neste, nada havia plantado, a não ser algumas ervas para se fazer chá: erva doce, erva cidreira, algumas flores, etc. Porém, na porta da cozinha, que era de vidro,

encontrava-se uma cadeira. Toda manhã e tarde sentava-se ali, de costas para a casa, para a rua e de frente para um caminho toscamente moldado ao chão em cimento. Parecia que aquele caminho em nada podia surtir efeito de algum devaneio do passado ou da corporeidade de sua casa.

Entretanto, ao final deste caminho, havia uma pequena construção em madeira, já quase ao ponto de cair. Ali se tinha um antigo galinheiro. Uma vez que este não era mais utilizado, servia de local para as brincadeiras de seus netos quando assim a visitavam. Hoje, já crescidos, esta pequena construção ficou à mercê do tempo. Mas isto não a impedia de ali sentar e contemplar o antigo quintal em que plantava, colhia, criava pequenos animais e observava os netos crescerem.



Figura XXIII: Quintal e antigo galinheiro da moradora da casa 6 (2017).
Fonte: acervo próprio.

Desta forma, a questão da temporalidade (caipira) buscava algumas alternativas não para ser resgatada, mas para poder buscar formas atuais de se fazer presente. Mesmo nas casas mais novas (como a da moradora há pouco referida), a questão perpassava pelo âmbito familiar para se fazer valer enquanto

importante para os tempos atuais. A busca dos utensílios do campo na memória, através da ida ao cômodo onde estavam, era uma singela tentativa de se lançar mais uma vez à saga da linguagem, isto é, tinha-se a intenção, com esta ação, de ir até aquele tempo essencial para reaver os acontecimentos outrora apropriados.

A busca passava pelos antepassados numa tentativa de fazer uma ritualização para tornar a habitação o centro das ofertas evocadas pela morada da memória. A tentativa de uma “reencarnação” destes acontecimentos na figura destes antepassados era a intenção da busca da corporeidade da casa, tal qual hoje a religião prometia e propagava por si. Entretanto, o silêncio tomava conta. As respostas procuradas por esta reencarnação não encontravam solicitude. Somente eram solícitas quando dadas também através daqueles mesmos utensílios, os quais enfrentavam atualmente um limite que se chocava com os dos novos tempos. Talvez, o hábito do morar caipira não necessariamente tivesse se esfacelado, mas se deparou com a tarefa inquietante da superação de seu próprio fundamento.

II. O sal da terra

Quando da visita às casas mais antigas e a constatação do caráter de centralidade encontrada, também fora possível a observação do quanto a relação com a terra era importante para o estabelecimento daquela corporeidade referida. Não se está remetendo aqui a relação plausível entre caipira, instrumentos de trabalho e a própria plantação, mas a intimidade de uma energia contida que determinava certa criação entre um demiurgo e a revolta ao seu silêncio.

Convém lembrar que o demiurgo aqui não está sendo colocado como o deus cristão, mesmo havendo a correlação entre o caipira e esta religião em traços muito tênues. O demiurgo está para a capacidade a qual o caipira guardava em construir uma resposta que preenchesse os anseios da totalidade. Parece haver aqui o embate entre o ser-aí e o si-próprio que tanto distinguia Martin Heidegger em suas reflexões. Entretanto, este embate nunca se inclinava nem para um nem para outro (para a angústia do próprio filósofo que constatou isso em seus escritos), colocando nos liames desta indecisão um homem que se lançava ao trabalho com a terra em busca de um destino cósmico ou uma beleza íntima contida na matéria bruta.

Assim, havia uma solidão muito saliente nalgumas casas pesquisadas. Não seria esta uma condição opcional, como se os residentes vivessem sozinhos por sua decisão. Esta solidão aparecia como num vácuo criado entre a vontade humana de querer se impor e a constante negação de um fim desta vontade e de seu objetivo inicial. Os rastros eram difíceis de decifrar. O único caminho disponível era o trabalho do campo e a disposição de alguns utensílios ao descanso. Esta relação era deveras criada como se uma paisagem, por menor que fosse, se ofertasse como um retrato.

Todavia, a solidão ali não suscitava um desespero, e sim demandava um aguardo. E era este aguardo e a relação com a terra que em muito se identificava as casas pesquisadas. A espera demandada surgia da resistência de uma substancialidade que se cria como fonte original e contingente de todas as potencialidades possíveis com as ações sobre a terra. Plantar e colher, adubar e o saber as estações certas ao plantio resguardavam todo o caráter de “destino cósmico” que o caipira poderia suscitar.

Como exemplo, tem-se a casa do morador da casa 7. Esta possuía muito mais afinidade ao trabalho rural do que algumas outras. Isso, pois, devido a uma insistência muito maior por parte deste senhor de ainda se dispor incessantemente às clemências de seu labor e ao retorno em que a plantação lhe poderia assegurar. Havia utensílios preciosos que deixavam estes vestígios. Um exemplo é o capacho (também conhecido como “limpa-barro”, um instrumento de ferro que serve para limpar os pés). Esta casa, ao fundo, ainda mantinha uma horta com alguns pés de cebolinha e cheiro verde, além do próprio morador da casa 7, quase em toda manhã, sair para cortar lenha à beira do Ribeirão Cachoerinha.



Figura XXIV: Horta do morador da casa 7. Em destaque, sua esposa (2017).
Fonte: acervo próprio.



Figura XXV: Capacho de ferro da horta do morador da casa 7 (2017).
Fonte: acervo próprio.

A separação entre o quintal de terra e a casa (moderna), já que a sua habitação em muito se assemelhava às mais modernas da década de 1950 e 1960 do município, se fazia de uma maneira extremamente peculiar: o capacho era o único instrumento envolvido com o trabalho do campo que tocava o chão em sua casa. Logicamente que o capacho não teria outra finalidade se não estivesse no solo. Todavia, é notável que todos os instrumentos que são destinados ao arado ou ao corte da madeira se encontravam pendurados no telhado da pequena varanda ao fundo.

E não somente estes instrumentos: as botas, o chapéu, as varas de pescar e alguns apetrechos semelhantes a algumas canecas que possivelmente serviriam de regador à pequena horta ao fundo. Parecia o morador da casa 7 muito mais afeito com a vida que levava do que em outras casas em que foram constatados estes utensílios dispostos do mesmo modo. Estas casas seriam as das moradoras 8 e 9.

As casas dessas senhoras se ausentavam de hortas. Era pouco comum a criação de animais. Havia algumas árvores frutíferas em uma ou simplesmente algumas rosas plantadas. Aqui já poderia ser salientado uma característica que se tornara constante no trabalho de campo: na casa dessas senhoras, e na do morador da casa 7, lá estavam as cadeiras para se sentar em estado de contemplação.

Na casa da moradora da casa 9, que era tipicamente operária e localizada numa das ruas abertas estrategicamente pela usina açucareira para a construção de habitação para seus empregados, tinha-se uma antiga garagem que se servia a este ato. Antigamente, nesta garagem existia um poço ao qual se coletava água para consumo próprio. Contudo, devido ao aumento da cidade e com as leis municipais para a vedação destes poços (visando o controle de doenças por bactérias que poderiam contaminar a água), a garagem ali fora feita para abrigar as caminhonetes e pequenos veículos agrários que vinham do meio rural. Quando estes trabalhos se cessaram, este abrigo serviu como um receptáculo de todos os tipos de utensílios, dos mais modernos aos mais tradicionais. E poderia-se começar a catalogar, entre os mais modernos, a bicicleta.

Para o caipira, sua forma de locomoção passava longe deste meio. O que havia de valor à locomoção era o cavalo, a mula e a carroça. A bicicleta só ganharia valor uma vez que a carroça perderia *status* quando o asfalto e a vida na cidade impossibilitassem a criação e a manutenção de animais de grande porte. O deslocamento ao novo emprego (usina), após a perda de terras e a forçosa mudança para a zona urbana, teria mesmo que ser feito de bicicleta, uma vez que a compra de automóveis estava fora de cogitação às exíguas economias. Além disso, é perceptível, em muitas casas de caráter operário, a ausência deste abrigo (garagem) em sua planta. Com isso, a localização destas moradias já era próxima ao local de trabalho, dependendo o trabalhador de suas próprias forças, ou seja, ir a pé ou de bicicleta para o ofício.

Aliás, a própria garagem é por si uma distinção de modo de vida, já que o caipira mais abastado se tornaria um agricultor e, dessa maneira, deteria veículos automotores que concederiam o seu deslocamento da área urbana à rural e vice e versa. Isso significava um acentuado distanciamento da vida do bairro rural (ao qual fazia parte) aparecendo ele agora de forma pontual nas festas, em alguns auxílios às pessoas conhecidas por lá ou, se fosse uma figura importante, incitando o desaparecimento da localidade. É por isso que as casas das moradoras 8 e 9 apareciam de forma um tanto angustiada. Melhor dizendo, as próprias residentes passavam esta angústia quando descreviam as suas casas ou os objetos nestas.

A moradora da casa 8, por exemplo, tinha como utensílio distinto uma mesa feita por seu pai. Esta mesa, segundo ela, já tinha quase cem anos. Fora trazida de sua antiga casa no meio rural para a cidade onde ali sentavam os pais e os irmãos para comer. Este móvel não se encontrava mais dentro da sua casa, e sim na área de serviço. Todavia, este móvel era o preferido de sua mãe que gostava de se sentar à sua frente nos períodos da tarde. Sendo assim, os demais utensílios se espalhavam pelo lado de fora: imagens de santos no forro da varanda traseira, bacias que serviam para tomar banho penduradas na parede de um pequeno cômodo localizado no quintal e o próprio lote que continha algumas galinhas.

Entretanto, dentro de sua casa, já muito se havia modificado. Era de uma dificuldade enorme para esta senhora se lembrar da vida no antigo sítio que habitava. Tinha que constantemente recorrer à mãe (já idosa e que quase não se

recordava das perguntas às quais eram feitas) ou observando atentamente todas as pequenas partes daquela mesa. Nos corredores da casa, na medida em que ia da varanda da frente ao fundo, era muito comum parar entre um cômodo ou outro e incitar um esforço de lembrar da vida que levava antes da sua mudança. Recorria, portanto, a um esforço pela própria consanguinidade, tal qual havia nas casas mais antigas com ligação patrimonial. Todavia, pelo caráter altamente modificado de sua casa, se tornava difícil esta ligação. Tentava insistentemente, por exemplo, na observação dos quartos que ainda possuíam algumas camas que pertenciam aos seus pais e irmãos.

A mãe, por ainda estar viva, se tornava uma importante fonte de consulta, porém, como referido, já não mais confiável. A única saída era a disposição da mesa feita pelo pai e a colocação da cadeira da mãe em frente à mesma. Mesmo que houvesse outra cadeira em seu quintal, esta também estava virada para o móvel (e era a qual se sentava).



Figura XXVI: A mesa confeccionada pelo pai da moradora da casa 8. Na foto, se encontram ela (em pé) e sua mãe (sentada) (2017).
Fonte: acervo próprio.

Mas era na casa da moradora da casa 9 que esta angústia se apresentava de forma mais acentuada. Na garagem descrita acima, reunia-se todo e qualquer tipo de utensílio. Tinha-se a bicicleta, cadeiras destinadas a mobílias de cozinhas e salas (dignas de um catálogo de revista sobre “*design* de interiores”), fogão a gás, varas de pescar e as enxadas. Estas estavam do mesmo modo que a casa do morador da casa 7, isto é, não tocavam o chão. Porém, o que mais chamava a atenção eram as duas cadeiras encontradas nesta garagem, onde a moradora da casa 9 e seu marido se sentavam para conversar. Estavam dispostas para a saída, se inclinando ao quintal de terra localizado atrás da casa.



Figura XXVII: Garagem da moradora da casa 9. Em destaque, as cadeiras utilizadas por ela e seu marido (2017).

Fonte: acervo próprio.

Neste lote havia outra casa que já tinha sido derrubada e que era de um parente próximo. Ainda se tinha no chão alguns vestígios desta demarcada com alguns pedaços de madeira, entre outras saliências no terreno e na parede do muro. Também destoava-se um pedaço de madeira no solo que se servia de capacho. Mesmo que a casa da moradora da casa 9 não tivesse horta alguma, sua

referência estava salvaguardada. Era como se quisesse saudar tempos pretéritos não somente do labor, mas do modo de vida que ainda gostava de lembrar e de resguardar no canto escuro da garagem. Assim, o capacho, para algumas casas, servia-se como uma ponte que ligava o passado e o presente, um ordenador de tempos e de espaços num tipo de habitação que exalava o amorfo.

Talvez o próprio capacho, com esta função de ponte, também se ofertasse como uma possibilidade de fala ao eterno retorno liberado pelas energias gastas nas atividades laborais. Isso porque todos aqueles que acessavam os grandes quintais de terra tinham, por obrigação, de passar por ele na volta. Era neste ato da volta que o passado se prendia, mesmo que de uma forma um tanto imperceptível e levada a ser esquecida com o passar dos anos. O demiurgo ali, criado por este simples apetrecho, estava na relação proporcional entre a sua função ao chão e a possibilidade de servir como passagem e concessão ao caipira em, ao sair do chão trabalhado (ou outrora trabalhado), dispor os instrumentos de trabalho quase como um troféu por vencer as agruras do tempo e da solidez com suas próprias forças.

Resistia este capacho, autêntico ou improvisado, como uma prova de que, o toque ao chão, era um apelo fundamental. Poderia o caipira, com o tempo, perder parcialmente o contato com o seu modo de vida pelo mundo do consumo: eletrodomésticos, automóvel, etc., mas não conseguia ser desvinculado totalmente devido a sua referência ao solo, ao colocar a cabeça para baixo (ao fundo, ao porão) quando era demandado o ato de limpar os seus pés.



Figura XXVIII: O capacho improvisado no quintal da moradora da casa 9 (2017).
Fonte: acervo próprio.

Mesmo que no interior da casa da moradora da casa 9 a relação com a forma moderna de habitar estava deveras estampada (móvel, televisão, micro-ondas, tevê a cabo), pouco ali permanecia. Era a varanda traseira e a garagem iluminada por uma única janela que detinha a função primordial de seu hábito. Esta força exalada por este hábito, isto é, de sentar de forma contemplativa, era o aguardo (assim como a da moradora da casa 8) da esperança inquebrável de uma resposta capaz de emergir toda a carga do passado.

Isto poderia explicar a forma que apareciam alguns oratórios. Muitos não tinham uma relação próxima com a religião (como alguns que tinham a imagem do Papa, cartazes de novena confeccionados pela paróquia municipal, etc.), mas com o que poderiam suscitar de igualdade entre vivos e mortos. Muitas vezes, estes oratórios não faziam referências a imagens, mas sim à própria disposição dos objetos nas casas, como as citadas enxadas e capachos²³⁰. Classificavam-se,

²³⁰ Alguns oratórios, quando pouco dispunham de imagens sagradas, ornamentavam-se com alguma coisa que distinguia os residentes da casa, como: lista com os nomes dos mesmos ou algum objeto que os lembrassem.

desta forma, estes residentes como dignos de um respeito que, porventura, fora tirado em algum momento da vida e por forças que não entendiam como, por exemplo: o mundo do trabalho, o âmago legislativo nacional, estadual e municipal que, aos poucos, foram instituindo leis de taxação e a delimitação de suas terras. Isto devidamente somado com a conseqüente relação arquitetônico-urbanística moderna de adaptação às novas maneiras de habitar.

E para tal exemplificação, era na casa do morador da casa 7 que este tipo de apelo era constantemente reclamado. Tanto que o oratório da casa não se encontrava de forma alguma numa relação vertical, como era afeito em algumas habitações como a da moradora da casa 5, onde a relação deveras sacra (vertical) indicava certa importância entre seu oratório e a disposição numa altura elevada dos quadros sagrados espalhados nas paredes de sua casa. A horizontalidade da relação homem e o “outro lado” eram feitos exatamente como se enxergava este senhor. No liame, no limite, num igual para igual dentro de sua morada. Corpo e alma assim se amalgamavam e eram levados a uma representação (*res-apresentação*) de forma a horizontalizar a vontade humana e quiçá demiúrgica (isto é, na exigência de uma resposta no aqui e agora). Talvez, poderia ser essa a real intenção da disposição das cadeiras contemplativas do morador da casa 7.

Mesmo que ao fundo existisse um sofá velho para se sentar, este estava constantemente ocupado pelos apetrechos do campo. Era na frente da casa, onde estava o abrigo para carros (que não dispunha) que estas cadeiras se encontravam (de forma um tanto orgulhosa). Talvez, uma hipótese plausível para que estas cadeiras estivessem dispostas daquela forma (assim como as das moradoras 8 e 9), seja a que as mesmas não só estavam ofertadas ao ato de contemplação, mas sim ao da vigília²³¹.

Vigília esta que remetia à uma tentativa, por mais languida que fosse, de religar alguns laços com a tradição, mas que constantemente escapavam pela casa já não mais comportar um sentido entre o imanente e o transcendente (ou começava a apresentar alguma excepcionalidade). Era por isso que seu oratório era mais horizontal, porque as imagens de santos que havia em sua casa se

²³¹ Na crença que este senhor tinha em poder resguardar esta casa com a mesma força que as entidades.

espalhavam pelas janelas numa forma de se lembrar e de se proteger das agruras do efêmero e do desconhecido do mundo presente, e não de outro que jamais havia visto.



Figura XXIX: Cadeiras dispostas na frente da casa do morador da casa 7 (2017).
Fonte: acervo próprio.

Assim sendo, o problema remetia-se mais uma vez na incapacidade de uma totalidade. Este problema suscitava uma ausência de conceituação tremenda, já que a busca da substancialidade aparecia exatamente num patamar que veladamente era reconhecido: no próprio homem e em seu esforço. Era por isso que as enxadas, machados e rastelos faziam toda diferença ao morador da casa 7. Elas faziam este senhor enxergar além daquilo que a solidez da matéria, no caso, a terra, oferecia, e remetiam este problema da totalidade numa reflexão importante: na obsolescência de sua casa através do paulatino aposento de suas ferramentas (e no esforço que ele mesmo tinha que fazer para refrear este processo).

Tentava assim, com seus apetrechos, incitar sua vontade acima de uma resistência e de uma solidão que queria vencer. Isto, pois, para ele, ainda na ativa em alguns afazeres tradicionais, conseguia arrumar seu espaço ao ponto de com

eles criar uma imagem para si, para tentar transformar a sua casa em um templo, onde a vontade do sonhador e a criação da deidade incitassem e servissem de residência para a sua imaginação imanente (resumidamente, na criação de uma imagem de si próprio). Assim, neste processo, descobria que só ele poderia confeccionar uma paisagem criada à sua semelhança para explicar seu espaço de convívio com si próprio e com os outros.

Assim tentava a moradora da casa 9, mas perdia o seu ponto norteador pela própria forma de dispor e representar o capacho que ali estava em seu quintal. Não havia o porquê fazer ou comprar outro se não lhe servia mais. Talvez uma referência por menor que fosse poderia incitar aquela imaginação. Na verdade, isso indicava uma ingenuidade que, no fundo, já sabia. Era por isso que recorria a um tempo em que, com seu marido, poderia se sentar e relembra-los. Mas, tal qual a sua garagem que a tudo comportava, suas lembranças já se embaraçavam. Tanto que as enxadas penduradas se dispunham de uma forma um tanto tímida, ao fundo do abrigo, como se a obliteração de sua existência fosse caracterizada a partir da disposição destas ferramentas.

Também como a moradora da casa 8 que demonstrava uma preocupação com este mesmo problema, vide a insistência em manter um móvel que já não servia mais para o uso cotidiano. Entretanto, o problema deste móvel não era que este não estava num bom estado de uso, mas sim que não correspondia a um estilo de vida que tentava (pelo consumo) alcançar, atrapalhando a centralidade da casa enquanto um possibilitar uma fluidez maior às suas lembranças. As peças, uma vez trocadas (e mesmo que estas prometessem ter a mesma correspondência que as mais antigas), não funcionavam da mesma forma.

Todavia, é compreensível que o fardo para isso seja depositado em utensílios de vida útil limitada, se tornando uma odisseia que já tenha, por começo, um término prévio ou uma fuga de um fim proeminente. Talvez, tal odisseia seja a de “matar o tempo” a qualquer custo. Porém, ficavam estas pessoas que assim acreditavam num “sem chão”, numa obsolescência quase que irremediável. Isso tudo somado ao fato de não poder recorrer com tanta facilidade às suas antigas dimensões sócio-espaciais para poder buscar qualquer tipo de orientação. Vide o

projeto das casas mais novas que espoliavam seus residentes de qualquer tipo de relação além daquelas pré-estipuladas nos novos códigos civis.

Contudo, mesmo numa habitação onde a relação com o lote seria a de, tecnicamente falando, considerá-lo com o único intuito de aumentar os seus cômodos (já que a casa popular tinha no máximo uma divisão em: uma sala de estar, dois quartos e um banheiro), a exiguidade das finanças do recém-chegado à zona urbana abriria brechas para certa perpetuação de seu modo de vivência. Ficava assim, como alternativa e tarefa, a terra devoluta do quintal, única forma de manter a construção constante do tempo e o centro da matéria²³² intacto para estabelecer uma coerência entre o velho e o novo. Era isso o que denunciava, por exemplo, o capacho, pois lembrava a todos um desafio primordial: o de uma linguagem que não poderia se deixar vencer facilmente pelos tecnicismos cotidianos, onde estes transformavam a horta num jardim e o lugar num espaço dado à um quarteirão.

Servia ele de uma passagem, onde a resposta recaía-se numa maiêutica, porém de difícil reconhecimento por parte daqueles que não mais o dispunham. E, quando assim procedido, o preço da sacralidade dos instrumentos de trabalho cobravam firmemente. E cobriam o quê? Aquela centralidade da matéria, a manutenção da construção da coisa (a guardiã da relação paisagem, lugar e tempo) arrumada num lugar específico que mantinha aquela terra em seu ser. Isto é, naquele princípio de concentração que conservava um peso para não ser levada pelo tempo e que redimiria a tentativa ousada do caipira em se esquivar de quem ele era para, então, tentar perdurá-lo ao sal da terra.

III. O combate entre o local e o lugar

A noção de espaço para o caipira desenvolve-se num complexo sistema de representação topográfica e toponímica. Relaciona-se, na verdade, a uma estrita presença da vizinhança que participa das atividades coletivas: o bairro rural. Sua estrutura é composta de lugares onde a concatenação entre espaço e tempo se dá de forma distinta: não há qualquer construção ou caminho intermitente entre, por exemplo, capelas e casas, que não contenha um significado interligado a um

²³² Substância.

acontecimento em específico. E estas construções, por validação destes acontecimentos, ganham a oportunidade de se tornar um lugar.

Essa oportunidade significa que a dotação sentimental (no bom uso do termo) exprime-se no exato momento em que possa fazer parte de um hábito. Neste viés, viver no bairro rural caipira é habituar-se a algumas tarefas que demandam um apreço maior do que qualquer evento banal. Reivindicam elas uma apropriação peculiar, uma atenção maior, já que estas tarefas oferecem uma dignidade ou, se se preferir, uma presença efetiva dos envolvidos.

Como exemplo, alguns ajudam no mutirão, na construção de casas e na organização das festas do bairro rural. Outros auxiliam com a limpeza da igreja, onde há também os que são responsáveis por carregar os andores dos santos e além daqueles que se ligam estritamente às divindades do além-mundo. Enfim, para qualquer atividade exercida no bairro, a mesma só tem validade se representarem algo que denote a atestação grupal e quando conseguem abrir um espaço de reflexão e de ação (lugar).

Esta atestação grupal, por vezes, faz a conexão entre esses lugares com uma noção totalizante do espaço. Entretanto, isso não significa que o desconhecido esteja suprimido, mas sim que faz parte de um imaginário que, se não ingênuo (por eventual falta de informação), é ao menos adaptado pela visão do grupo no intuito de um esclarecimento melhor. Para este esclarecimento, nada mais plausível do que a procura da figura mais velha, seja ela ligada consanguineamente ou não. A figura de um “ancião” nunca é desligada da noção do “saber”. Todavia, este “saber” estabelece uma ligação em que não se pode desvincular-se de uma noção técnica.

Esta técnica que aqui se dispõe não está sendo designada estritamente pelo “saber tecnológico” (conhecimento), como muito confundido nos dias atuais. A questão técnica se desenrola para o caipira, e crê-se que da mesma maneira para outros povos tradicionais, *num modo de desvelamento do mundo e da utilidade daquilo que foi esclarecido*. Exprime-se pela *noção da validade do grupo perante as suas ações no espaço e na configuração do lugar*, ou seja, se aquilo mesmo que

foi elucidado pode adentrar no mundo ou se tornará um objeto de diferenciação de um “nós” perante “eles”²³³.

Ela (técnica) aqui é muito mais uma questão de estipulação de regras ou de padrão de sociabilidade e socialização do que propriamente uma serventia de alguns instrumentos laborais. Mais precisamente, o julgo técnico serve tanto para saber das estações de plantio até de questões mais sérias, como a entrada de um membro ao bairro ou de qualquer outro tipo de inquérito que perpassa pelos ensinamentos calcados na tradição.

Assim, este “saber-fazer” da técnica caipira não se dissocia da amplitude, do alcance, do conhecimento implícito (não *a priori*, convém-se sublinhar) em que esta serventia pode subsistir, isto é, de seu limite (de seu lugar). Isso significa que a amplitude técnica se recai sobre alguns parâmetros esquecidos na contemporaneidade: o espaço, o tempo, as próprias técnicas (podendo ser a construtiva) e a *capacidade de julgamento entre aquilo em que a tradição explica e o que a mesma tem de dar lugar ao novo*.

Se bem atentado, algumas linhas de pesquisas vão encarar esta discussão como digna também de debates sobre o território. Porém, este território é encarado neste trabalho não como um conjunto onde uma “forma” seria imposta, pois já se disponibilizaria de um conteúdo dado através de uma vontade unilateral²³⁴. Este território é, por esta pesquisa, entendido como um palimpsesto (CORBOZ, 2004; SECCHI, 2012). Na verdade, o território é visto aqui como um receptáculo dos embates entre espaço e técnica e digno de uma problematização temporal (SANTOS, 2002; 2014). Isso significa que a questão do território como palimpsesto não pode ser relacionada a uma simples inquirição paisagística ou estética (CORBOZ, 2004; SANTOS, 2014). O território, encarado como um palimpsesto, deve ser lido como um bojo de decisões técnicas através da reflexão daquilo em que um dia foi importante, o que ainda hoje é e o que se interpela constantemente de forma desafiadora no decorrer da vida humana.

²³³ Vide a diferenciação entre o trabalho da agricultura predatória frente ao das trocas de produtos pela subsistência ou de favores. Em relação à primeira atividade, a segunda exige o estabelecimento de um código ético como forma primordial do pagamento de uma dívida moral de algum auxílio vindo dos vizinhos (CALDEIRA, 1956).

²³⁴ Ver a definição moderna de território em Maquiavel (1999) em seu livro intitulado “O príncipe”.

Mais precisamente, o caráter de memória viva de um passado transforma a paisagem contida neste palimpsesto num instrumento importante para se rever as etapas pretéritas ou os vestígios do passado numa perspectiva de conjunto, onde procura validá-los ao tempo dos problemas atuais (SANTOS, 2014). Como diria propriamente Secchi (2012, p. 119): “A verdadeira tradição não é testemunho de um passado já concluído, mas força viva que anima e informa de si o presente”.

Assim sendo, as marcas deixadas no espaço do caipira como um pequeno engenho, uma capela, uma antiga casa ou até de elementos como fazendas, linhas férreas, rodovias e cidades deveriam ser lidas como uma ordenação não meramente formal (tradicionalmente falando), mas como uma disponibilidade que é formal, porém, digna de uma multiplicidade de interpretações (melhor dizendo, das várias maneiras do caipira repensar e reordenar o seu ser). Somente assim é que seu espaço consegue se tornar resistente quando na cidade, pois toda esta capacidade de interpretação por si destes elementos que compõem seu território vivido se transforma em território praticado²³⁵. Praticar o território não significa viver sempre do mesmo modo, mas sim a criação de uma capacidade de assimilar que não há outra maneira de viver a não ser à partir da luta constante em optar por uma entre as múltiplas escolhas que aparecem, se tornando estas decisões, num espaço pensado como totalitário, cada vez mais no que se denomina de “rugosidades”.

Convém lembrar que estas rugosidades estabelecidas entre o corpo e o espaço não convergem à uma inércia, e sim, no caso do caipira, realçavam uma qualidade que lhe era fundamental: sua capacidade de locomoção. Esta capacidade de locomoção conseguiu transformar o caipira em um ser humano em que, além de reconhecer a paisagem, discernia seu alcance na participação de um coletivo. O que poderia unificar estes quilômetros não seria um conjunto estritamente técnico na visão corriqueira (estradas e pontes, por exemplo), mas uma vida que anima esta coletividade (atribuição de valor), principalmente, quando o sujeito se julga partícipe de algumas ações em comum e quando sabe reconhecer os diversos comportamentos que uma mesma presença tem perante estas ações.

²³⁵ E auxiliam na quebra paradigmática de olhá-lo como se ele fosse uma “totalidade unificada”.

Isto, porquê o território do caipira une sim a realidade da vida material (as atividades que, porventura, realizam como o trabalho na roça), mas também reúne a questão da vida que anima estas atividades (como o mutirão). A intencionalidade que projeta a ação é a chave-mestra para entender como um espaço tão grande de um bairro rural pode guardar um senso de pertencimento (e de identificação daquilo que lhe é diferente²³⁶) tão ferrenho. Desta forma, a questão espacial só ganha um “onde” quando o “como” remete à uma presentificação, isto é, à construção do ser.

Sendo assim, a paisagem, ou o aspecto mais plausível à observação, exprime as heranças das sucessivas relações entre homem e natureza. Exprime também o conjunto de formas, melhor dizendo, de elementos naturais e artificiais que fisicamente caracterizam ou que configuram territorialmente um espaço. Mas este espaço, digno daquela presentificação, precisa de vida (SANTOS, 2002). É por isso que o lugar se configura mesmo como um instante, um presente, uma situação única, onde a validade dada pela ação só se torna aceitável na medida em que os objetos que ali estão ganham significados e que, a partir disso, são apreendidos simbolicamente.

Isto significa que todas as ações humanas que nele (lugar) se presenteiam, guardam sempre uma função atual, ou seja, se representam sempre pelo espectro da novidade, onde as ações passadas são solidificadas em objetos técnicos (casa, tulha, monjolo) ou viram propriamente técnica, podendo ser resignificadas para manterem ou estabelecerem outro *modus operandi*. É desta forma que o lugar é uma síntese, porém, instantânea e sempre renovada dos litígios de um grupo.

Assim, na observação de algumas casas que serão descritas mais a frente, a noção de espaço do caipira, mesmo num lote alinhado numa quadra urbana, vai se revelando não necessariamente pelos elementos que ali poderiam ser de origem rural, mas também pelo seu caráter de ainda ser possível lhes determinar um valor (apropriação) e transformar o espaço circundante, ou melhor, toda a experiência de sua locomoção, num lugar. Neste viés, a imposição da utilidade se dá na medida em que os objetos já dispostos ao uso são ainda portadores de ações presentes

²³⁶ Entretanto, não necessariamente o excluindo.

(significados), e estas são uma demonstração da existência em potência (pois, presença) de um ato que se transforma em hábito que, aos poucos, vai identificando seus *limites*.

Isso não foge, como exposto, da presença ou da lembrança dos antepassados. Além do mais, isso não passa despercebido na noção espacial. Assim sendo, se as heranças dignas do palimpsesto do território vão revelando aquelas rugosidades como ato que fica do passado e desvelando as combinações possíveis entre um tempo e um lugar dados, também elas herdaram a sócio-geografia destes espaços, melhor dizendo, aquele “como” para se ocupar um novo “onde”. Desta forma, como coloca Santos (2002), se a natureza do espaço é formada pelo acúmulo das ações humanas através do tempo - mais o dinamismo e a funcionalidade dadas pelas ações atuais -, todas as construções humanas se revelam como a união do lugar e do presente, ou seja, um ponto no espaço digno não de uma classificação ordinária pela simples supressão ou curva da linha do tempo, *mas de uma constante ebulição dos instantes feitos pelas relações sociais que evidenciam o caráter (sócio) geográfico deste espaço*.

Desta maneira, crê-se que este caráter também não se dissocia do poder que tem a linguagem. Isto, pois, se o desabrochar da fala é atestar a validade do passado numa representação simbólica, é também descrever o que (e por quem) se é desencadeado a validação dos sentidos desta ação no presente. Isso significa que se dispor a falar do lugar engloba, além das pessoas por meio das ações refletidas deixadas nestes, a falar sobre as diversas coisas elencadas no cotidiano como, por exemplo: as enxadas, as hortas, as tulhas de milho, os bairros rurais, as ruas, as quadras, a cidade e os envolvidos na devida trama. É por isso que a reflexão da morada caipira não pode ser dissociada nem da compreensão entre o antigo estabelecimento das ações no núcleo central do bairro rural e nem dos laços de vizinhança que mantém hoje nas atividades do dia a dia na cidade.

Isto dito, pois é por este viés que o passado não consegue ser completamente varrido. Ainda que, no campo prático, outras técnicas ditem uma nova forma de produção, a convivência ou os antigos padrões societários, quando mantidos, filtram alguns desses impactos. Estes são amortecidos pelo saber dos mais antigos ou pelo o que Santos (2002) denomina de “homens lentos”. Claro que,

uma vez em que o êxodo rural se impõe ao caipira, outras técnicas se compelem às suas modificando antigos equilíbrios e incorporando total ou parcialmente um estilo de vida quase impossível de se esquivar. Isto significa que o movimento local da técnica forânea, quando se estabelece numa componente vertical, inclui o lugar numa abrangência muito mais holística do que a compreensão do grupo pode atingir.

Mas é a partir do debruçar-se na linguagem que o caipira se mantém ativo, principalmente, quando se vê carente da representação dada pelo mundo do consumo, constatando que muito do que não consegue server era produzido por si. Este desconforto faz com que ele queira manter algumas práticas que acha fundamental não só para seu sustento, mas para ainda manter um entorno vital, isto é, redescobrir ou rememorar o que pode estar sendo perdido.

O problema é que a memória ajuda até certo ponto. As agruras da novidade e do movimento da “vida na cidade” não dão espaço para qualquer tipo de reconstrução dos ensinamentos passados. A necessidade de se criar uma outra via de entendimento do novo espaço faz com que surjam modos renovados de olhar a própria condição e de se lançar para novas experiências. Mas o choque da novidade e o momento do espanto não excluem uma tentativa de “volta às raízes”. Isto porquê a consciência, sendo a constatação do presente e a preocupação de um futuro, faz com que a memória teime, por vezes, a olhar para o passado. Mas é nesta conjunção seletiva entre passado e futuro que o caipira se torna um projeto, um homem que tenta comandar as suas ações no presente, tentando fazer-se identificável pela reflexão de uma vida que constitui sempre um prático inerte que anima a sua atual paisagem²³⁷.

É desta forma que, quando se muda para a cidade e se vê forçado a adotar um outro estilo de vida (e quando se defronta com um espaço que não ajudou a criar, cuja história é alienada para si), sua noção de residência, sua força em se impor ou de procurar um sentido, aumenta (CAMUS, 1999). Vide a relação das casas com os vizinhos nas trocas de produtos (ovos, roupas, favores), nas feiras onde vendem sua pequena produção na cidade ou até quando constrói uma ordem

²³⁷ É por isso que muitos dos residentes das casas que foram estudadas buscavam este ânimo ao prático inerte através das ferramentas de trabalho dispostas dentro e fora de sua morada.

semelhante de vivência dentro do mesmo lote urbano, com duas ou mais casas próximas umas das outras onde ali mora um tio, um irmão, os filhos ou, às vezes, os pais.

Assim sendo, o território caipira, não se dissociando do saber do lugar, se compõe numa paisagem em que tenta encontrar uma nova representação e reconstrução para a antiga disposição espaço-temporal, convergindo a uma maneira de ser que coloca em prática a ultrapassagem aos objetos dispostos em sua casa. Melhor dizendo, a composição paisagística do caipira em sua casa na cidade remete não só à alusão do conhecimento de seu antigo lugar, mas se predispõe também à compreensão deste atual.

Esta é a busca de um “como” num novo “onde”, pois redefine, em termos críticos, os juízos e pressupostos que precedem e orientam a indagação pensada estritamente racional (ARENDETT, 2001). Seja esta busca em termos estritamente do cotidiano, como na participação econômica no mercado socialmente necessário (RIBEIRO, 2014) ou habitacionais, quando decide morar próximo aos parentes na cidade, construindo casas ao fundo da sua para os mesmos viverem.

a) A condensação do espaço

As casas que demonstram tais ordenamentos espaciais, segundo as funções técnicas caipiras, são as dos moradores das casas 10 e 11. As moradas destes senhores se compõem em grandes quintais em lotes urbanos. Entretanto, a sua utilização não diverge tanto das demais observadas: tinham elas o espaço das hortas (não mais encontradas), as árvores frutíferas e uma ou outra criação de algum animal de pequeno porte, como galinhas (também não mais existentes).

A localização das mesmas no tecido urbano não diverge das demais, ou seja, sua proximidade com o antigo centro da cidade se faz presente. Esta localização, como a maior parte das casas observadas, já poderia denotar que a cidade pouco sofreu com a vicissitude do tempo. Todavia, com a mudança das pessoas a estas casas, uma vez não mais habitando a zona rural, já se estabelece o maior desafio de todos: mudar de lugar significa, agora, manter alguns costumes antigos ou substituí-los paulatinamente para novas empreitadas futuras? Assim sendo, a casa do morador da casa 11 funcionava mais da segunda forma.

Ela já alcançava o mundo do consumo e o habitar moderno pelo seu próprio interior. Nela havia uma disposição dos cômodos que respeitava os códigos mais recentes de habitação: um longo corredor rasgava os demais cômodos da casa com os quartos e a cozinha ao fundo. Sua disposição no lote designava um local já para a varanda, que separava a calçada do interior da casa e um espaço que já aparentava estar planejado para uma garagem (e assim atualmente utilizado).

A varanda da casa do morador da casa 11, pelas observações feitas quando das fotos realizadas, não tinha por função a proximidade do lar interior com a vida exterior, isto é, ela já discernia os modos de ser público e privado. Não havia, por exemplo, como principal interesse, a vida na calçada que denotaria a participação dos parentes deste senhor e do próprio nos assuntos de ordem política (ou com alguma afiliação partidária para a participação dos assuntos relacionados ao município). Lembrando que os assuntos de ordem política, em localidades interioranas, sempre estavam à mão de homens considerados detentores do poder dos meios de produção.

Os responsáveis por isso eram geralmente donos de usinas açucareiras, latifundiários e grandes agricultores que se tornariam também a “voz pública” do local e região. Mais precisamente, estes detentores dos meios de produção também seriam os norteadores das relações sociais de produção na localidade: isto é, a determinação dos papéis trabalhistas e públicos passava primeiramente pelas suas necessidades de manutenção de seus privilégios políticos, não sobrando espaço para debates mais democráticos sobre as necessidades dos demais.

Desta forma, estes municípios, neste bojo político e econômico, se delinearam quase que exclusivamente aos mandos e desmandos de algumas famílias que detinham um *status* considerável nos âmbitos não só municipais, mas estaduais e, mais tarde, nacionais. A determinação da força destas famílias era sentida tanto nas ordenações das habitações de sua mão de obra (como as colônias espalhadas pelo meio rural construídas pelas usinas açucareiras) quanto, posteriormente, pelas pequenas vilas operárias deixadas em alguns bairros destas cidades.

Esta determinação formal serviria também para a delimitação dos papéis sociais do ocupante. O caráter de submissão destas moradias era sentido, por exemplo, nos horários determinados para a entrada e saída dos trabalhadores

(onde o sinal sonoro emitido pela usina era ouvido à grandes distâncias, determinando o início do turno laboral), pela demarcação da área de lazer e trabalho (com a construção de um centro de lazer ao trabalhador associado) e pela vida pública (no caso, não necessariamente a do cidadão comum, mas sim determinado pela religião).

Desta forma, os papéis sociais estavam distribuídos: o da “família tradicional”, o laboral (a partir do que se entendia como concernente a cada gênero) e o social (seguindo as condutas condignas da função no trabalho). Assim, a construção dos papéis da comunidade, onde eram determinados a importância da participação coletiva, ficava atrelado sempre à uma “racionalidade” responsável pelo “progresso” da região. Há, desta maneira, uma deturpação não só da distribuição dos papéis e do modo de vida das pessoas, mas sim uma desvirtuação do sentido destas mesmas.

A família vira um meio de propagação e reprodução da força de trabalho, o trabalho vira um meio reprodutivo de capital (totalmente sem sentido e com tarefas cada vez mais repetitivas e enfadonhas) e a religião (que era um meio de socialização pelas festas e pelos papéis da manutenção das tradições do bairro rural) uma ferramenta necessária para a construção e inculcação da noção de civilidade no meio urbano. Isso faz com que as sobras da individualidade dos moradores, onde antes esta era indissociável do reconhecimento comunitário pelas tarefas realizadas, ganhe visibilidade somente quando possível de consumir um estilo de vida já previamente estipulado.

Talvez seja esta a razão de algumas casas observadas não terem qualquer relação em seu desenho com uma vida mais pública. Isto, pois o que as discerniam enquanto casas modernas, operárias, etc., era disseminado através de uma classe social em especial, que habilmente dividia os seus espaços do dentro e do fora (com quem e onde se socializar) através de elementos discretos, porém sintomáticos como, por exemplo, as varandas voltadas para a rua que muitas dispunham.

Assim, a noção de coletividade também era cuidadosamente selecionada. O reconhecimento grupal passava agora pela disposição das posses dos habitantes (não mais pelas suas funções indispensáveis à vida coletiva) e a diferenciação

entre os naturais do local com os de “fora”²³⁸ (como se todos que eram “de dentro” viessem do mesmo lugar e não de bairros rurais diferentes²³⁹) era cada vez mais acentuada já que, estes últimos, pouco participavam desta vida coletiva recém-construída e não tinham nem a oportunidade de serem incluídos em algum reconhecimento mais sólido (o qual podia ser encontrado no bairro rural).

Desta maneira, o mais corriqueiro que acontecia nestas casas observadas era a tentativa de uma reconstrução memorial (um tanto confusa) daquelas bases solidificadas da noção espacial que se tinha no campo. Porém, tal tentativa já estava sendo abandonada por alguns moradores, pois paulatinamente tentavam se incluir nos novos padrões de sociabilidade da cidade²⁴⁰. Como exemplo, tem-se a casa do morador da casa 11. Esta se compõe num lote onde havia pelo menos mais duas em seu grande quintal. Estas duas habitações eram de um irmão e de um parente mais próximo da família de sua esposa. A disposição das mesmas ficava a mercê dos encontros habituais com algumas construções conhecidas em outras casas: o antigo galinheiro, algumas plantações e árvores frutíferas.

Estes encontros habituais respeitavam alguns hábitos que, no campo, eram dos mais comuns, como o tempo das atividades laborativas. Este era, na verdade, o propagador de espaço, ou seja, o responsável pelo sentido que este obtinha a partir da compreensão das ações. O que isso significa? Significa que a forma como se dispunha o espaço do lote destas três casas buscava se representar da mesma maneira em que tempos atrás funcionava o bairro rural. Era uma busca incessante não só de uma forma espacial, mas de uma identificação que ia além do interior da casa.

²³⁸ No mais, migrantes que vinham trabalhar nas épocas de safra da usina (baianos, cearenses, piauienses, etc.).

²³⁹ Aqui uma coisa que chama a atenção é como os papéis da nova vida coletiva puderam subjugar as diferentes localidades aos novos moradores da cidade que vinham do campo. A perda da noção das tarefas dos bairros rurais pela extinção dos mesmos - e pela expulsão dos ocupantes destes lugares para o meio urbano -, faz com que muitos não conseguissem mais discernir a quantidade de bairros que havia antes da chegada da usina. Desta forma, ficariam cada vez mais comuns os relatos destas pessoas vislumbrando a zona rural como um todo sem divisões (como se fosse ela um conjunto de hectares onde ali, segundo esses moradores, “só havia cana”) ou como algo que determinava um certo atraso de vida pela ausência de oportunidades ao consumo.

²⁴⁰ Mais precisamente, no estilo de vida propagado pelo consumo.



Figura XXX: Quintal do morador da casa 11 onde se encontram as antigas casas do irmão e do parente de sua esposa (2017).
Fonte: acervo próprio.

Neste viés, a casa do morador da casa 11 poderia servir como uma tentativa de integração do velho e do novo para representar-se de forma mais visível na vida da cidade. Mais precisamente, a relação das habitações que havia em seu lote buscando uma semelhança (espacial) com a do bairro rural era uma tentativa de reconstrução de narrativa, onde se poderia (ou se acreditaria) tentar equacionar dois mundos distintos.

Isto, porque ao adentrar a sua habitação, uma primeira constatação de insuficiência desta tentativa se identificava na disposição e nos objetos dos cômodos: muito se achava em termos de eletrodomésticos, mas pouco se constata um oratório ou qualquer tipo de utensílio do campo dentro ou fora da moradia. Desta maneira, o que poderia ser levado em consideração para que aquela narrativa pudesse ser colocada em prática? Talvez mesmo a presença dos parentes.

A narrativa pessoal, como muitas vezes constatado, era uma das únicas coisas que sobrava do despedaçamento da vida de outrora. Muito diferente dos objetos modernos os quais eram facilmente substituíveis, ou seja, se quebrassem, eram rapidamente repostos. Mas, mesmos estes, eram colocados no cuidado de não caírem numa obsolescência repentina. Era como se estes objetos assumissem, por sua função semelhante aos mais antigos confeccionados, o papel de serem os herdeiros e novos tradutores daquela tentativa de unicidade entre a vida antiga com a nova. Para isso, era necessário uma aprovação. E esta deveria vir da tradição, a qual era dada pelo âmbito familiar ou de um ou mais compadres (vizinhos e amigos mais “chegados”)²⁴¹.

O problema é que as extensões deste âmbito estavam fadadas a uma espacialidade um tanto estranha, ou seja, a urbana. A nova casa da família não repunha todas as forças e questionamentos feitos na cidade. A única forma que poderia assim proceder era advinda do meio informacional como a TV e o rádio. E mesmo nestes era difícil de decifrar as respostas àqueles questionamentos devido à quantidade e à velocidade. Precisava ele mesmo de dispor de algo mais concreto. Assim, na casa do morador da casa 11, se lhe faltava as ferramentas, antes sobrava-lhe a proximidade com o irmão. Se faltava-lhe a horta, dispunha da reunião em seu quintal para o conto de “causos” com este, a cunhada e os filhos.

Contudo, nesta casa, já havia o enfraquecimento destes laços grupais. A idade e a falta da renovação do discurso fazia com que muito do que ele sabia não conseguisse atingir as gerações mais novas, que também estavam ali em sua residência. Isto, pois, a ação prescindia de algo mais palatável para ser condensada, ou seja, para tornar-se mais apreensível. A atribuição é que esta ação havia se acelerado, se desfragmentado e sido repostada por outras fontes externas das mais diversas: além do mundo do trabalho, ela havia sido invadida pela fonte informacional (como a *internet*).

Um exemplo é a própria forma de se orientar pelo espaço além do limite urbano. O GPS ou as estradas rurais abertas pela própria usina (além da limitação da terra cultivada através de *softwares* que já medem automaticamente o tamanho do hectare por satélite) é que fazem agora a mediação dos caminhos aos antigos

²⁴¹ A experiência destas pessoas, em boa parte das vezes, atestava a utilidade destes novos objetos requerentes, fazendo-se assim a definitiva substituição dos mais antigos.

e quase extintos bairros rurais os quais, alguns deles, o morador da casa 11 conhecia. Mediavam também os pequenos engenhos e as colônias feitas pela usina na área rural. Isso fazia com que a casa do morador da casa 11 sofresse dos problemas dos mais diversos.

Primeiramente, a casa do irmão já se encontrava vazia quando da pesquisa. Abandonada, caía aos pedaços sem ao menos ter aquela ligação direta entre os quintais. Já se tinha um pequeno muro que separava a casa do irmão há anos, sendo questão de tempo para que a troca de sociabilidade cessasse. Além disso, o temor de ser “vizinho de parede” de um banco fomentava ainda mais medo na permanência de todos naquele local, pois esta instituição já havia sido alvo de assaltos por pelo menos, segundo morador da casa 11, duas vezes. Isto tudo somado ao fato de se morar no centro e arcar com as despesas dos impostos de uma casa nesta área da cidade, acarretando custos em que nem todos da casa conseguiam compensar os valores. Isso gerava desentendimentos entre os ocupantes, quebrando aqueles laços que antes eram sólidos.

Neste viés, enquanto a ação perdia sentido, a prática também sofria baixas. O galinheiro havia sido extinto, vide que a compra de artigos no supermercado se dava de forma mais corriqueira, já que o consumo deste e demais produtos não encontrava mais razão de assim ser feito. Isto porque a facilidade com que se tinha de comprar estes artigos compensava o esforço não mais quisto de manter estas criações que, pelas suas contas, saía mais barato a compra de ovos “já na caixa” do que tratar de galinhas e esperar pelos mesmos. Além disso, já havia ele cogitado o parcelamento do grande lote, uma vez que a vontade dos filhos do morador da casa 11 (e dele próprio) era de se aproveitar dos valores da localidade para construir casas de aluguel. Seu lote era tão extenso que atravessava o quarteirão, fazendo frente à rua de trás, o que significava uma oportunidade enorme para a empreitada especulativa.

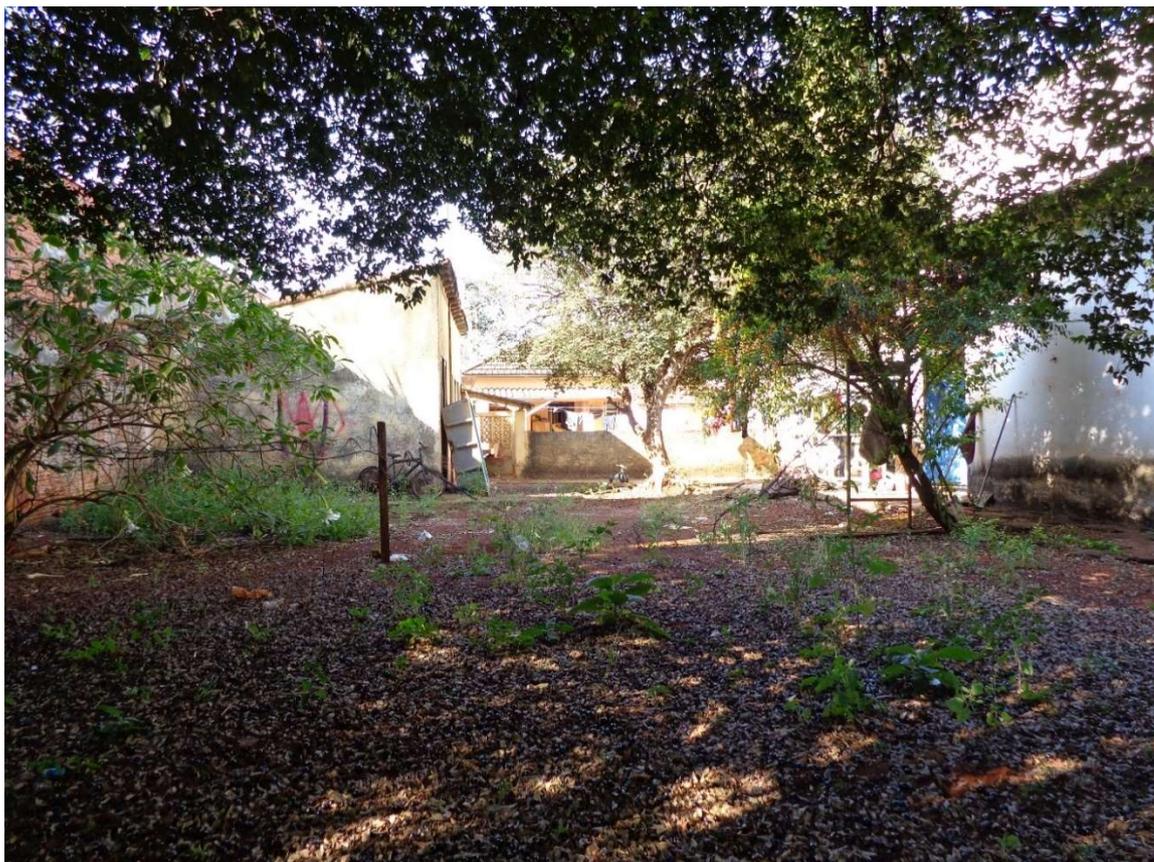


Figura XXXI: Quintal do morador da casa 11 onde é possível ver a estaca restante onde indicava-se o antigo galinheiro que possuía (2017).
Fonte: acervo próprio.

Já a casa do morador da casa 10 tinha extensões menores em termos de lote. Havia também uma varanda, pequena e gradeada, onde ali se encontravam algumas plantas e cadeiras para seu descanso à tarde. Havia à esquerda uma pequena garagem que não era utilizada, visto que não dispunha de automóvel ou qualquer veículo automotivo correspondente. Mas, nesta garagem, era possível encontrar algumas ferramentas de trabalho, antigas cabaças e, ao fundo, uma pequena horta. As ferramentas eram das mais interessantes: uma antiga balança, um serrote, ferros de passar roupas a brasa, etc. O que mais prendia a atenção era como ele próprio, ao olhar as ferramentas penduradas, lembrava de cada detalhe que a destacava como importante de ser, de algum modo, condecorada na parede de sua garagem.

Havia naquele dia contado a história do grande serrote de cortar árvores. Pertencia, na verdade, a um antigo amigo seu que o emprestara para um serviço a qual o morador da casa 10 ficou de devolver logo após o mesmo ser findado.

Entretanto, no dia da entrega, soube que o amigo havia falecido dias antes, não podendo mais devolver a ferramenta em mãos como prometido. Assim, numa forma de lembrar do amigo, o serrote figurava como um enredo das agruras do trabalho que iam além da dureza do solo e do sol, sendo direcionado este enredo através da memória em que o tempo do trabalho recordava-o do tempo da vida. Mais precisamente, o serrote ali abria a eventualidade de pensar não só numa única possibilidade de interpretação (a sua função), mas de outras mais inquietantes como a contingência da morte, já que o utensílio nunca mais havia sido utilizado desde que seu amigo falecera.



Figura XXXII: Antigo serrote do amigo do morador da casa 10 pendurado em sua garagem (2017).

Fonte: acervo próprio.

Das cabaças, uma outra curiosidade. O morador da casa 10 havia trabalhado há anos atrás na usina que se encontra na cidade. Dos muitos trabalhos que havia feito nesta indústria, um deles havia sido realizada por mais tempo: a de torneiro mecânico. Mexer com aquelas máquinas tinha lhe dado a oportunidade de se tornar

um exímio operário deste ramo. Todavia, após sua aposentadoria, nunca mais havia exercido qualquer atividade naquelas máquinas as quais tinha trabalhado.

Porém, o morador da casa 10 já contava que tinha certas habilidades na confecção de materiais mais artesanais, visto que nunca teve dificuldade alguma de manejar aquelas máquinas para exercer seu ofício na indústria. Isto porque sempre gostou de abrir alguns buracos em cabaças secas para utilizá-las como comedouros para pássaros. Não que os prendia dentro da cabaça, mas sim que a abertura feita nelas era do tamanho ideal para colocar querela ou alpiste para os mesmos se alimentarem (não havia qualquer gaiola com pássaros em sua casa).



Figura XXXIII: Pequena cabaça confeccionada pelo morador da casa 10 (2017).
Fonte: acervo próprio.

Isto tanto na frente da casa, quanto ao fundo da mesma. Ali pelo fundo, uma outra singularidade. Havia dois cômodos, um adjunto da nave principal e outro separado por um caminho retilíneo de cimento de pouco mais de meio metro de largura. Este cômodo adjunto tinha escondido, entre as tantas ferramentas que dispunha, um forno a lenha, já não mais utilizado, porém resistente na penumbra desta antiga cozinha que, hoje, era um tipo de dispensa.



Figura XXXIV: Forno a lenha do morador da casa 10 (2017).
Fonte: acervo próprio.

À frente desta dispensa, havia uma cadeira disposta voltada ao quintal do fundo. Esta era uma das que se podia encontrar dentro e fora de sua habitação. Ao lado de fora, num caminho parcialmente concretado, haviam duas pequenas extensões de terra onde se encontrava os pés de mamão, ervas medicinais, algumas plantas e pés de arruda. Havia também uma construção de madeira onde, em tempos de antigamente, o morador da casa 10 criava galinhas.



Figura XXXV: Antigo galinheiro do morador da casa 10 (2017).
Fonte: acervo próprio.

Isso indica que seu quintal era de terra antes mesmo de ser cimentado, sobrando só aqueles cantos de terra entrecortado pelo cimento que levava à uma outra casa ao fundo, de apenas um cômodo. Naquela, habitava seu irmão. A noção de espaço entre ele e o irmão se dava exatamente pelas trocas de conversas que envolviam as atividades do quintal. O cuidado das plantas e da antiga criação se intermediava pelos dois, mantendo assim os laços memoriais mais vivos do que na casa do morador da casa 11.



Figura XXXVI: A casa do irmão do morador da casa 10 localizada em seu próprio quintal (2017).

Fonte: acervo próprio.

O mais interessante é que as ferramentas utilizadas para o trato laboral do quintal entre os dois se localizavam na dispensa onde fica o forno a lenha, e não aquelas da garagem. Tanto que havia uma abertura traseira com uma porta onde ambos transitavam para se disporem das mesmas quando assim necessitavam. Isso acarretava encontros, principalmente, na cozinha, aberta ao fundo e na lateral. Com o tempo, e com a escassez do trabalho, já que o galinheiro e as plantações não eram mais cuidados pelos integrantes mais novos, a porta havia se fechado de forma quase definitiva, com uma cômoda de aço barrando a saída. Já a entrada fora obstruída por uma grande escada.

Contudo, os encontros ainda ficavam garantidos, seja numa ou outra cantoria que poderia ser realizada (na época, o morador da casa 10 começava a ter problemas consideráveis devido a sua catarata, não utilizando com frequência o seu violão) e, principalmente, por aquelas cadeiras dispostas fora da casa. Isto também se dava em seu interior, visto a quantidade de utensílios de trabalho que

se espalhavam pela casa. Havia ali lampiões, cadeados, chaves, pilões, ferros a brasa, moedores de café e outros pilões menores que o mesmo confeccionou ou guardou que o remetia às suas habilidades de torneiro mecânico.

Era interessante a quantidade que havia desses objetos em sua habitação que prescindiam desta habilidade. Este devaneio, onde uma concavidade ou um buraco se apresentava, parecia se revelar numa necessidade de construção de um abrigo, uma forma de contenção e de uma nova busca de sentido que se perdera ou se desvirtuara pelo trabalho repetitivo da usina. Isto, pois, estes utensílios ficavam sempre no alto de alguma prateleira na sala ou entre as demais ferramentas dispostas. Esta necessidade de abrigo, porém, não era uma carência amedrontada, mas sim de um tímido recomeço, ou melhor, de uma revitalização da técnica que o morador da casa 10 dispunha. Era uma primordialidade de se retomar um tipo de trabalho que juntava não só as necessidades de produção e de construção do objeto, mas de sentido que tentava reconstruir uma certa reflexão. Pode-se explicar esta situação com um exemplo constatado pelo próprio pesquisador.

Quando se adentrava a casa destes senhores (mais sensível na do morador da casa 10, obviamente), o olhar mais atento do pesquisador conseguia identificar o material construtivo destas mesmas. Conseguia estipular pelos utensílios ou pelo tipo de construção que envolvia a moradia - e consultando os mapas da prefeitura e vendo quando o bairro onde estas mesmas estavam foram construídos -, uma base para se saber a idade destas habitações.

Contudo, este cálculo nada explicava sobre a verdadeira temporalidade da morada. Esta temporalidade não se resumia no tempo dos materiais construtivos, e sim se plasmava na validade (em termos de importância) que a casa podia suprir às angústias do morador. Desta maneira, não era fornecido, por intermédio do cálculo, uma compreensão servida ao deleite de um tempo em que a mesma havia sido efetivamente construída. Isto posto porquê esta compreensão pedia uma resistência, uma pausa silenciosa. Esta resistência não era um ato dos mais externalizadores, mas um convite intimista, mais quieto, que chamava quem o observasse para conhecê-lo nos mínimos detalhes.

Como exemplo para isso, dispunha-se a forma de enredo com que as ferramentas do morador da casa 10 se encontravam, que ditavam as regras de uma

vida contada muito além do seu ofício na agroindústria. Também assim procedia estas cadeiras deixadas em sua casa para se sentar e conversar com o irmão e com as visitas, além da própria casa deste parente. Isto, pois estes objetos funcionavam como uma abertura, uma estância onde o pensamento não se perdia em meio a velocidade da obsolescência contemporânea, diferentemente da casa do morador da casa 11, onde pouco se tinha estas cadeiras, as ferramentas e a troca de saberes de qualquer tipo.

Deve ser por isso que a casa do morador da casa 11 obtinha muito mais utensílios modernos do que a casa do morador da casa 10. Seu enredo, aquela linguagem necessária, havia se esvaído, não sobrando pistas para um encaixe ou um espaço que pudesse ter alguma importância nas decisões atuais. Aliás, elas já haviam sido tomadas. O ato de não mais dispor de suas ferramentas, da reforma de sua casa e do esvaziamento paulatino das outras habitações localizadas em seu quintal já demonstravam o que acontece quando um saber-fazer cai no esquecimento: não importa para onde e para o quê olhar, a busca do porvir só faria alguma diferença se o mesmo viesse o mais rápido possível, pois agora o ato de esquecer é a válvula de escape de um futuro não mais evitável.

IV. A desmaterialização do mundo simbólico e o problema da obsolescência contemporânea

É-nos muito constrangedor em dias atuais não mais saber como se poderiam rearticular quaisquer associações humanas, pois o homem nunca foi um ser que conseguiu viver totalmente sozinho. Todavia, ao que tudo indica, esta capacidade humana para o convívio fora obliterada de tal forma que houve o esquecimento, por parte do ser contemporâneo, em considerar a coletividade como um momento existencial não só do grupo, mas dele próprio. Entretanto, o que é esta coletividade?

Primeiramente, esta coletividade, quando banalizada pelas técnicas de *marketing*, classificam os seres humanos conforme possibilidades de consumo (tal qual um *ranking*). Esta possibilidade instancia-se na capacidade de saciar desejos cada vez mais diversos, seja os materiais: carro, casa, aparelhos eletrônicos; ou os imateriais: beleza, sucesso, etc. Não é a principal intenção elencar todos os

elementos disponíveis na contemporaneidade voltados a saciar estes desejos, mas quer se alertar que houveram modificações importantes no campo cognitivo humano que prescindem de um cuidado maior.

Este campo é o principal encarregado pela compreensão espaço-temporal do homem. Quando da evolução do âmbito tecnológico (e do mundo virtual), a corporeidade humana fora posta em jogo pela interminável odisseia de eventos dispostos por este mundo. Uma das grandes consequências fora a compressão espaço-temporal em uma única função: a de se conectar (pensada como a forma mais moderna de associação). Entre as diversas problematizações deste ato, uma delas chama a atenção para a exposição que se segue: todos os componentes tecnológicos introduziram uma nova mentalidade técnica para o ser humano, um novo tipo de comportamento perante os demais e o mundo, isto é, a criação de um tipo de “sistema” independente das reações humanas (RIBEIRO, 2014; SANTOS, 2014).

Este sistema entraria no rol das especificidades intencionais, isto é, na criação de sentidos, de significados e de percepções. Assim, este decidiria todas as atitudes tomadas pelos seres humanos em qualquer parte do globo e a qualquer hora. Esta nova interconexão de seres (*Gestell* para Heidegger (1953; 2007) que, em alemão, significa “armação” no sentido de possibilitar àqueles uma única forma de compartilhamento de experiências e visto de forma nefasta por ele) possibilitaria a criação de um mundo onde a escala de impulsos deste processo, conjuntamente com a criação de coisas, atingiria de forma planetária e instantânea à todos (RIBEIRO, 2014).

Isto abriria grandes possibilidades de comunicação para o homem, no intuito desta interconexão gerar uma troca de experiências a tal modo que as mesmas nunca se perdessem no tempo, ou melhor, se dispusessem para sempre registradas numa “consciência maquínica”. Para isto, a desmaterialização do homem fora requerida (BAUMAN, 2005). Seu tempo e seu espaço se amalgamariam num único feixe eletromagnético, onde a vida sem o empecilho do corpo “que encontra obstáculos na realidade” seria oferecida como uma conquista das mais almejadas pelo projeto técnico atual.

Entretanto, a reorganização da realidade material por estas novas modalidades tecnológicas acarretariam problemas dos mais catastróficos: ao invés das trocas de experiências, esta seria condicionada à uma única instigação sem aceitação, sem espaço e sem tempo, onde a humanização do homem passa a ser considerada primeiro por meio dos objetos criados por esta consciência para depois, e com muita sorte, considerá-lo, se tornando este o meio técnico contemporâneo (SANTOS, 2008).

Na verdade, a humanização contemporânea do homem neste processo sofreu baixas contundentes após o mundo do trabalho ser invadido pelo espectro de novas “máquinas que criam máquinas” (DECCA, 2004). Isso significa que o processo produtivo se tornou independente da própria força humana, visando à confecção de artigos estritamente para a sua utilização banal sem quaisquer relações perduráveis. Isto se dá tanto na sua validade (onde os produtos teriam uma obsolescência tão considerável que promoveriam todos os tipos de empecilhos, como o ambiental) quanto no campo simbólico, vide a incapacidade do homem em construir alguma relação com o objeto disposto em sua presença já que, primeiramente, não fora ele quem o criou e, além do mais, a referida redução gradativa de sua utilidade poria em xeque a construção deste campo cognitivo.

Desta forma, o processo de produção de qualquer coisa poderia ser levado à enésima potência em termos de quantidade sem ao menos considerar-se que, nesta mesma obliquidade, sua existência no mundo humano não mais teria qualquer sentido. Neste viés, produção e construção já estariam, no ato da criação, irremediavelmente separadas (HEIDEGGER, 1954). Neste viés, haveria a criação de algumas “formas afetivas” (estimuladas através daquele sistema) muito peculiares entre sujeito e objeto, onde a banalização da criação, isto é, a falta de compreensão do porquê se criar alguma coisa revelaria um contraponto inquietante, o qual se encontra na confiança desmedida ao meio tecnológico (GIDDENS, 1991).

Contudo, a construção de coisas no mundo humano sempre se interligou à alguma intenção muito maior do que propriamente ao seu valor de troca (MARX, 1984). A intencionalidade de um objeto neste mundo, dando-nos a licença poética, sempre se relacionou à uma conformação simbólica onde a coisa, ao ser

construída, representaria um processo que já havia sido descoberto e determinado pela ação. Um exemplo é a construção das igrejas medievais que reservava finalidades e interpretações múltiplas dadas pelo sentido da ação do próprio ato de construir, onde a noção deste, nestes templos, sempre foi balizada por algum enredo encontrado no imaginário coletivo²⁴². Este imaginário, que poderia ser denominado de “memória” e ativado pela linguagem (que seria uma simbolização constante da ação antes mesmo que elas se materializassem), conseguia a proeza de englobar pessoas, paisagem, lugar e o próprio enredo que criava, sendo responsável por revelar o tempo próprio de cada pedra erigida.

Desta forma, a produção destas igrejas não correspondia somente aos cultos ecumênicos, pois em seu âmago construtivo guardava a potencialidade de ganhar outras finalidades conforme a qualidade dos acontecimentos do cotidiano, isto é, na capacidade de apropriação destas qualidades pelo homem enquanto *habitat*, mais precisamente, na sua competência de estanciar (ato este designado pela construção do lugar e da morada) os instantes (o tempo) nas suas circunstâncias (o espaço enquanto técnica, melhor dizendo, o lugar do sentido da ação). Mas, como? Através da conformação simbólica.

Isto, pois o imaginário coletivo, ou melhor, a aptidão em abrir o que HEIDEGGER (1977) chama de “fendas”, necessitava de um comportamento do homem, o qual se pautava exclusivamente pela criação de uma realidade designada por entidades como a de Deus (no caso da igreja medieval) ou dos deuses (no caso de um templo da antiguidade). Logicamente que não está incitando-se uma “cristianização forçada” para a compreensão deste sentido, mas sim está sendo alentado que o processo do construir e o fabrico de coisas no mundo humano se conectavam estritamente à uma “entidade” (traduzindo, se interligava ao campo da intencionalidade) que, mesmo podendo aquele Deus existir ou não, intervinha fortemente na presentificação do sujeito no mundo.

É por isso que se faz aqui esta breve exposição da técnica contemporânea, pois é neste campo que ela atua: na intencionalidade, no sentido, no modo de

²⁴² Como exemplo, estas mesmas igrejas, em tempos de guerra, se transformavam em hospital ou em centro cívico com a reunião das instâncias públicas e da população. Demorando anos para serem construídas, as gerações vindouras assumiam o compromisso em erigi-las e dar um sentido atualizado para a sua finalização (SECCHI, 2012).

presentificação do homem, se preferir, naquela conformação simbólica. Quando aí atua, a simbólica se esvazia, não sobrando qualquer intenção que venha revelar algum traço humano, mas uma vazia imagem dada por impulsos teleguiados a serem constantemente saciados. Neste viés, a satisfação desta imagem se dá pelo consumo desenfreado, onde o desmantelamento do ato produzir/construir gera uma operação no interior do consciente humano em que se almeja a obtenção daquela imagem da coisa criada²⁴³, ou melhor, uma forma de consumo (por mínima que seja) deste “produto”, onde o “eu” é impelido de tal forma que sua existência tenha que ser dada através do reconhecimento (ou da aceitação esquizofrênica) em consegui-la.

Assim sendo, esta aceitação se estende perante um simples frasco de perfume ou até de algum espaço na cidade, onde a imagem fomentada pelo novo mundo do “espetáculo urbano” (o *marketing* turístico) tenta reestabelecer por si só a participação democrática do sujeito. Aliás, sujeito este que deixa de ser o “sujeito pleno de direitos” para se tornar o “ator”, o “protagonista” do novo palco em que se converteu o “teatro da vida urbana” (RIBEIRO, 2014; SENNETT, 1998).

Nada mais óbvio em chegar à conclusão de que a cidade e suas obras (casas, edifícios, ruas, parques, etc.) também perderam o seu significado, pois já não conseguem simbolizar coisa alguma devido a um desenraizamento ou descomprometimento com seu sentido dado através do novo meio técnico-científico-informacional. Comprometendo a liberdade humana, coloca-se em seu lugar uma suposta “liberdade individual” que, contemporaneamente, propõem criar aquele sentido por si mesma (SANTOS, 2008). Melhor dizendo, a própria cidade, que era uma obra, não consegue participar do imaginário coletivo devido ao seu “peso excessivo”, fomentando-se a criação de um novo imperativo que exclusivamente extrai dela algum signo que possa ser minimamente consumível, sacrificando-se (e muito) para adentrar no rol das “produções tecnicamente qualificadas”.

²⁴³ Lembrando que este produto não se encontra somente no campo das imagens, pois ele também é real, visto que a obtenção desta imagem se dá pela satisfação da mesma em forma de mercadoria. Isso incita tanto a criação de lojas de grifes que trabalham de forma exclusiva com marcas reconhecidas, no fomento de estratégias para obtenção de crediário ou empréstimos para adquiri-la através do setor terciário ou até de forma mais “inclusiva” e rápida pelo viés informal com o comércio ambulante de camelôs (RIBEIRO, 2014).

É a partir disso que se tem, através do uso abusivo destes signos (por intermédio da pasteurização da informação), a mercantilização das construções e da vida urbana em forma de produtos, numa ininterrupta quantidade de ofertas pululando a todo o momento nas telas de celulares ou do computador, fomentando desejos e promessas ao homem de ser diferente e de se destacar (distanciar) perante os demais (já que, “infelizmente”, sua própria identidade de “protagonista” é possível de ser encontrada em “qualquer prateleira”)²⁴⁴. Assim, toda esta atitude é capaz de criar um mundo e uma outra noção de “coletividade”, onde a sociedade e a economia contemporânea se fundam sobre a ciência graças ao uso competitivo do conhecimento, da inovação tecnológica e da informação dos processos produtivos e financeiros, desorganizando os direitos do cidadão nos âmbitos mais diversos como os de serviços, da própria informação, da saúde, do lazer e, principalmente, o político (ARENDETT, 2001; RIBEIRO, 2014).

Todavia, esta coletividade, que é uma das capacidades humanas em conseguir criar alguma realidade para si, ainda carece da materialidade para se constituir, mesmo que esta não falte em termos de quantidade no mundo de hoje, visto a calamidade de muitos aterros sanitários nas cidades brasileiras. Realidade esta que necessita de algum lugar para, de fato, conseguir conceder algum sentido à vida humana. E esta, conseqüentemente, precisa da experiência para se efetivar.

Não há dúvidas de que quaisquer ações do homem propiciam a ele uma oportunidade de buscar respostas no desconhecido. É para isso que a experiência se dispõe: arriscar, ir ao inexplorado, porém, também ela necessita, para se concretizar no mundo humano, reconhecer e representar. Esta capacidade de reconhecimento e representação gera um trabalho ao pensamento humano, uma construção, melhor, uma perduração com aquilo que se conhece e sua conseqüente familiarização. Nesta capacidade de familiarização habita o sentido do ser-aí-no-mundo (*Dasein*), ou seja, o seu acontecimento-apropriativo (*Ereignis*).

Na verdade, sempre o pensamento humano gera uma disposição reflexiva que insistentemente cria um mundo (BACHELARD, 1978; MERLEAU-PONTY,

²⁴⁴ Vide o fenômeno dos condomínios fechados e das novas cidades que estão sendo incentivadas nos entroncamentos de grandes estradas, interligando-se essas zonas mais afastadas do centro ou do limite municipal através do veículo individual ou da nova capacidade de consumo da mercadoria através da internet (MARANDOLA JÚNIOR, 2008).

2011). Sem esta capacidade de se presentificar e se dispor, sem a idoneidade do ser-para-si a partir do comportamento, nada no mundo humano pode ser concebido pela experiência (nem o ser humano e nem o mundo). Isto, pois a capacidade de presentificação dada através da experiência humana é a responsável pela vitória sobre o esquecimento. Ela (presentificação) se torna, pouco a pouco, a capacidade de simbolização imprescindível que renova, a cada vez acionada, os atos humanos perante aquilo que foi conhecido.

Talvez, este esquecimento possa estar vinculado à atual dificuldade em considerar a importância da presença (e da experiência), seja no tempo ou no espaço, devido à conquista atual da desmaterialização do corpo, ou seja, da “vitória” sobre todas as distâncias que coloca homens e coisas numa proximidade tal que a sua mera “disponibilidade” crê conceder-lhe mais rapidamente um “sentido” a si e à seu mundo (HEIDEGGER, 1984; 2007).

Neste viés, para os homens contemporâneos, este “sentido” fora não só necessariamente obliterado, mas sim multiplicado e sobreposto numa simultaneidade nunca vista antes na história. Isso significa que o mundo real não fora excluído, mas soterrado por outro em que todos, ao mesmo tempo, tenham que dar conta dos empecilhos que surgem de cada um deles (MATOS, 2007). Assim, este esquecimento por parte do homem contemporâneo pode ser aliado à banalização entre proximidade e distância (entre tempo e espaço), ou melhor, com a criação de mundos artificiais no mundo real que “negam” a materialidade, visto a capacidade tecnológica que os meios de comunicação alcançaram (SANTOS, 2008).

Se bem atentado, estas ferramentas tecnológicas não são exatamente um objeto à mercê humana. Elas, na verdade, propõem a construção de uma realidade afirmativa por si mesma e arregimentam poderes para dispor uma realidade (alguma concretude ao que oferecem) que, contudo e de fato, não existe. Mais precisamente, a capacidade dos meios de comunicação pode não subsistir no campo objetual, mas o busca, atuando na invenção de um simulacro onde se criam outras “verdades” em que, paradoxalmente, eliminam o lugar e a temporalidade. Porém, procuram atualizá-los ininterruptamente para camuflar este paradoxo em

sua “simultaneidade espaço-temporal”, onde tudo pode ser pleiteado por todos a qualquer momento²⁴⁵.

Assim sendo, as ferramentas, os caminhos, enfim, toda e qualquer possibilidade ou conhecimento emitido pela experiência humana sobre como fazer perdurar relações das mais diversas que envolvam um “punhado de indivíduos” perde-se facilmente, pois seu tempo não consegue encontrar um espaço onde possa permanecer, pois outro mundo fora criado para isso. Desta forma, a vida em mútua cooperação vai se tornando uma acronia entre ação e espaço, transformando este espaço numa incógnita em tempos de desmaterialização do ser humano (vide as estratégias para este fim encontradas no mundo cibernético) (MATOS, 2007). A cooperação que parecia tão definida e de certa forma natural, a partir desta acronia, se torna uma atopia, isto é, perde o sentido da perduração e da reflexão (RIBEIRO, 2014).

É daqui que, mais precisamente, outras questões vão surgindo e se concentrando especificamente no problema da materialidade como, por exemplo: por que construir algo perdurável (e isto inclui a construção constante e lenta dos sentidos e da identidade) se o próprio ato de construir, quando acelerado e alojado no simples ato da produção, já dá conta do que realmente importa, isto é, da finalização da coisa em si²⁴⁶?

Pode-se verificar que o problema da materialidade envolve também o do corpo humano, pois a presença do mesmo é a constante inquietação da vida contemporânea. Se for permitido um adendo, parece que o problema mesmo é o lugar desta presença corpórea. Esta fora desconsiderada de tal forma que muitos dos campos que se dispuseram a estudá-la, mais precisamente de arregimentar uma explicação em como se concretizava a vida coletiva através dela, falharam em suas próprias conceptualizações exatamente no momento de se conceituar a sua experiência em seus métodos analíticos.

É bem sabido que esquematizações nas ciências humanas (e das mais diversas áreas) tentaram explicar esta experiência num “espaço” através de

²⁴⁵ Fenômeno conhecido também por *gentrificação*.

²⁴⁶ Assim pensado, por exemplo, os problemas concernentes à habitação.

nomenclaturas como: fatos sociais, classe social, leis, costumes, posse, propriedade, planejamento urbano, entre outras formas de representação da vida coletiva que o ser humano forjou para si no intuito de dar algum sentido à vida em grupo. Mas, todas elas, de alguma forma, não conseguiram atingir a densidade do que pode ser chamado de “lugar da ação”. Toda ação humana, independente da sua aplicação (seja sagrada ou profana), requisita uma qualidade, uma “*urbs*²⁴⁷” para ser realizada. No campo da ação, nada adianta se esta qualidade não for ressaltada, pois se a reiteração e a repetição desguarnecida servissem simplesmente como experiência, coisa alguma poderia existir neste âmbito (a não ser um pobre *souvenir*).

Assim, a construção qualitativa do mundo humano requer sempre uma abertura, um porvir, um meio democrático onde a linguagem e a memória consigam fazer com que os acontecimentos do passado, por exemplo, se tornem base de um aprendizado para os demais, e não uma reiteração do que já existe (como uma mísera peça de museu). Esta qualidade de mundo (*mundus*) é que fomenta a construção dos lugares, ou seja, as apropriações destas diversas aberturas é que permitem que a reflexão constante entre passado, presente e futuro ganhem sempre uma renovação, garantindo que a tradição de um grupo não se transforme em letra morta.

Desta maneira, esta renovação, por um lado, nunca gera uma satisfação plena no campo dos desejos humanos. Isto porquê a satisfação sempre pode ser levada ao término das angústias, dos problemas, isto é, leva a considerar que a mesma seja um simples desejo, podendo ser resolvida da maneira mais simples possível. Contudo, é a insatisfação ou as dúvidas e questionamentos constantes no pensamento humano que conseguem construir lugares, pois são estes os responsáveis por aquele peso da presença e da materialidade rude que impele o homem a produzir o ato da conformação, isto é, uma interconexão por coisas que, quando construídas, permitem a aniquilação do “equiforme sem distância” (aquilo que não se encontra em nenhum lugar e que não consegue marcar o tempo, pois nem o corpo está presente, sendo constantemente esquecido).

²⁴⁷ Uma relação qualitativa entre os papéis do sujeito político, seu espaço e o tempo das mesmas serem confeccionadas e debatidas pelos demais participantes.

Lembrando que, se hoje o esquecimento está banalizado num holograma de possibilidades de conexão sem sentido (isto é, sem levar em conta a qualidade da presença e da experiência), há um outro que se dá pelo ato de encobrir²⁴⁸, ou seja, o de “lançar um véu” ao acontecido para, a partir da presentificação, pela memória, desencobri-lo através da linguagem do dizer e do falar (*Legein*) que revelaria uma contemplação (quietude) de uma razão universal ordenadora de todas as coisas particulares e transitórias (*Logos*); onde se poderia pensar e apresentar o que recolhe a si e as outras coisas (*Legein*); sendo passível de revelar o lugar do pouso (*Lekhos*); pouso este que não se fecha, mas estende-se em seu recolhimento²⁴⁹ – aqui trazendo a ação para o lugar, protegendo-a e cultivando-a em si mesmo, abrindo regiões que as deixam estendidas diante (*Legesthai*); e que institui a possibilidade de abertura de uma fenda através da compreensão da fala do ser-aí (*Locus*)²⁵⁰.

Toda esta relação com a palavra linguagem já poderia ser encontrada nos primeiros filósofos que tentavam estabelecer um "princípio", um ponto em comum da origem e da composição do universo, recorrendo para isso à natureza (*physis*), seja ela a água, a terra, o fogo ou o ar. Aqui, procuravam não só aquele elemento que deveria estar presente em todos os momentos da existência e de todas as coisas do mundo (*arché*)²⁵¹, mas sim que, através dele, uma realidade fundamental poderia suscitar uma experiência possível para as muitas gêneses que o mundo humano contempla.

Assim, aqui surge uma questão dada através da linguagem e da experiência por intermédio da contemplação (a estupefação perante estas gêneses): uma vez que a ação se move ao campo contemplativo, seria também o repouso (o ato, por exemplo, de se sentar numa cadeira) uma maneira de não se aconchegar no sem distância, isto é, um dos vários momentos da presentificação que consegue contemplar o sentido da obra?

²⁴⁸ No sentido original, um “passo atrás ao fenômeno” e sua redução à experiência vivida e não simplesmente classificada pelo campo lógico (DARTIGUES, 2008; HUSSERL, 1996).

²⁴⁹ As coisas do mundo.

²⁵⁰ Experiência (ou o que Heidegger denomina de obras de arte).

²⁵¹ Raiz etimológica da palavra “arquitetura”.

a) Cadeiras da contemplação

Nas casas observadas, além de algumas mais conferidas no trabalho de campo, uma das mais frequentes disposições materiais que demandavam certa presença dos residentes eram as cadeiras encontradas em alguns lugares da moradia: na frente, onde havia a varanda, em locais de passagem da casa, nas saídas do quintal ou em algum cômodo que poderia oferecer uma passagem ao exterior (sempre encostadas na parede). Se bem observado, nada chama a atenção. Eram em parques números, dispostas geralmente em unidades (revelando o quanto havia de pessoas que frequentavam a habitação) e, quando haviam duas ou mais, postavam-se de forma semicircular. Além disso, pouco ornavam com o conjunto onde estavam e não dispunham de um uso corriqueiro, a não ser em momentos de descanso ou de refeições.



Figura XXXVII: Uma das cadeiras dispostas na morada do morador da casa 1 (2017).

Fonte: acervo próprio.

Entretanto, os momentos de “descanso” dos residentes poderia revelar o motivo destas cadeiras chamarem tanto a atenção: todas elas pareciam cadenciar

o tempo do “não conhecido”. Não que as pessoas que moravam nesta casa vivessem confinadas, mas sim que o receptáculo do *habitat* captado por elas parecia muito mais evidente quando do ato do repouso. Esta era uma diferença latente de quem observava estas casas de fora. Confeccionadas como “habitação” para projetos de casa própria ou para serem residências operárias, haviam uma função diferente do que à elas fora projetado.

Das já mencionadas hortas e criações de animais, a técnica caipira parecia tentar obstruir o caminho das formas impositivas de se construir uma casa. Isto, pois as reuniões religiosas, somadas a algumas tradições não esquecidas como as receitas culinárias, a confecção de remédios caseiros, as ligações de compadrio dos antigos bairros e dos novos laços de vizinhança feitos, faziam com que sua imagem se singularizasse. Essa singularização era justamente uma relação entre utensílios, a presentificação dos residentes (e dos não presentes) e uma abrangência e aprofundamento da situação que concatenava, ou melhor, fornecia uma revivificação de algumas situações que demonstravam a importância de cada um dentro e fora da casa.

Assim, as cadeiras observadas nunca se ofereciam numa proximidade “utensilial”, elas se ofertavam à um convite. Era um “mergulho” em algumas situações da vida cotidiana que pouco foram levados em conta nos projetos de suas residências. Em primeiro lugar, vide a coexistência de apetrechos do campo com os mais modernos adquiridos pelo consumo na cidade. Logicamente que havia uma certa suplantação de um ao outro, mas a forma em que se guardava ou se dispunha de utensílios vistos como “velhos”, ainda demonstrava a tentativa de balizar diversos tipos de vivências ou a tentativa da força do passado não se “desmanchar no ar”.



Figura XXXVIII: Cadeira encontrada na morada do morador da casa 10 (2017).
Fonte: acervo próprio.

É sabido que estas habitações (enquanto no âmbito dos projetos) não tinham por objetivo singularizar cada uma das experiências dos residentes. Mas, querendo ou não, simplificaram ao máximo as tramas em potencial que foram criadas ao longo do tempo pelas pessoas do além-núcleo familiar e do pós-vida no campo. Era isso o que chamava a atenção: a reunião, quase uma pequena cúpula de alguns vizinhos que, intencionalmente, percebiam que a vida havia mudado. Sem possibilidades de volta, deveriam então cogitar o que era importante manter ou não para sobreviver às novas situações. Para isso, era preciso reorganizar as técnicas do habitar, isto é, debatê-las quando se encontravam naquelas cadeiras. Mas o que seria debatido pela técnica caipira?

Crê-se que um dos enredos dos assuntos nesta capacidade de “acorar-se”, de “colocar-se” no silêncio da observação (tal qual num devaneio da imagem) abrangia uma preocupação temporal (o da vida), porém, esta preocupação se transfigurava em outros meios para ser percebida, como no fim da utilidade das ferramentas encontradas em suas casas. Isto, pois a preocupação com estes

artefatos estava associada à abrangência dos costumes, às pessoas, à validade da tradição em utilizá-los e o momento em que, nas “prosas e causos”, eles se manifestavam quase maciçamente na mente das pessoas.

Melhor dizendo, se a intencionalidade humana se dá com a aproximação para com o fenômeno e nunca imediatamente com a coisa findada, a primeira preocupação desta intencionalidade era a reflexão que envolvia a possibilidade (os caminhos possíveis, os mecanismos) da criação de uma imagem de um mundo conhecido. Isto, no caso das casas, tinha o intuito de fazer surgir o espaço por meio de uma imagem captável, como numa paisagem trabalhada, criada e, mesmo que constantemente modificada, com a capacidade de ponderação sobre as mudanças que o tempo se encarregava de realizar. Era para isso que serviam as ferramentas do campo. Era por elas que esta paisagem tomava forma, por elas que o lugar de ação era lembrado (quando o caipira se sentava) e por elas que um espaço tomava contornos mais diferentes e desafiantes no meio urbano devido à sua utilização “cuidadosa”, visto que cada vez mais o seu lugar de ação diminuía com o avanço do processo de urbanização.

Porém, estas ferramentas já não mais detinham tanta força em abrir esta possibilidade. Estavam constantemente paradas e penduradas nas paredes das casas, fazendo surgir aqui a importância do *habitat*. A casa, “suspendendo” a sua função, na manutenção do tempo da validade da tradição quando lembrada e passada adiante, se tornaria o ponto crucial para ofertar a memória para gerações futuras, numa relação entre proximidade da coisa e a sua distância no tempo, o qual só um fazer que gera saberes pode se encarregar²⁵².

Isto, aliás, era corriqueiramente visto no campo, onde o mutirão era utilizado para a confecção de trabalhos coletivos que reuniam a comunidade, como na construção de uma casa. Na cidade, este tipo de situação ficaria cada vez mais difícil. Assim, onde esta experiência apareceria num lugar não criado pelo caipira? Lembrando que, ao cabo da supressão do trabalho do campo pela substituição do labor repetitivo da agroindústria, a mudança para a nova casa se faria de forma um

²⁵² Ato este cada vez mais raro, visto que a transformação do mundo do trabalho e a maquinização da produção geraram outras formas produtivas em que a memória coletiva, através da qualidade do ofício e de sua capacidade de identificar homem e mundo, foram rechaçadas ao ponto de criarem uma clivagem geracional.

tanto corriqueira: desalojados da terra sem registro, a nova habitação estaria disponível em moldes pré-estipulados, disposta em cômodos já ratificados com um grande quintal em meio ao lote com intenções de, futuramente, aumentar-se a célula central previamente oferecida. Mesmo assim, curiosamente, fora muito importante a capacidade de auto construção neste aspecto para arregimentar novos laços ou fortificar os antigos. As profissões adquiridas pelo caipira, uma vez na cidade, abrangiam comumente o braçal como o de: pedreiro, carpinteiro, pintor, além daquele que exercia como operário na usina ou de boia-fria.

Isso significava uma oportunidade de manter algumas técnicas além das imposições tecnológicas. Como por exemplo o morador da casa 3 que havia trabalhado na usina da cidade em várias funções, mas nunca conseguiu os descrever com precisão: fora cortador de cana, depois tratorista, encarregado, enfim, havia exercido tantos encargos que, ao fim do período em que lá trabalhou, nunca mais os conseguiu repetir em algum lugar. Além do mais, nunca conseguiu descrever a finalidade do seu trabalho na agroindústria, isto é, para que servia, quais os benefícios, etc. Só conseguia contabilizar este trabalho pelos holerites e turnos. Mas, neste ínterim, nunca se esqueceu dos ensinamentos familiares, dos ditos populares e do trabalho na roça, se revelando estes mais qualitativos em sua *personificação*, isto é, enquanto possível em torná-lo distinto na comunidade da cidade. Era conhecido pelo trabalho da usina, mas também pela habilidade com algumas ferramentas como a enxada e o martelo.

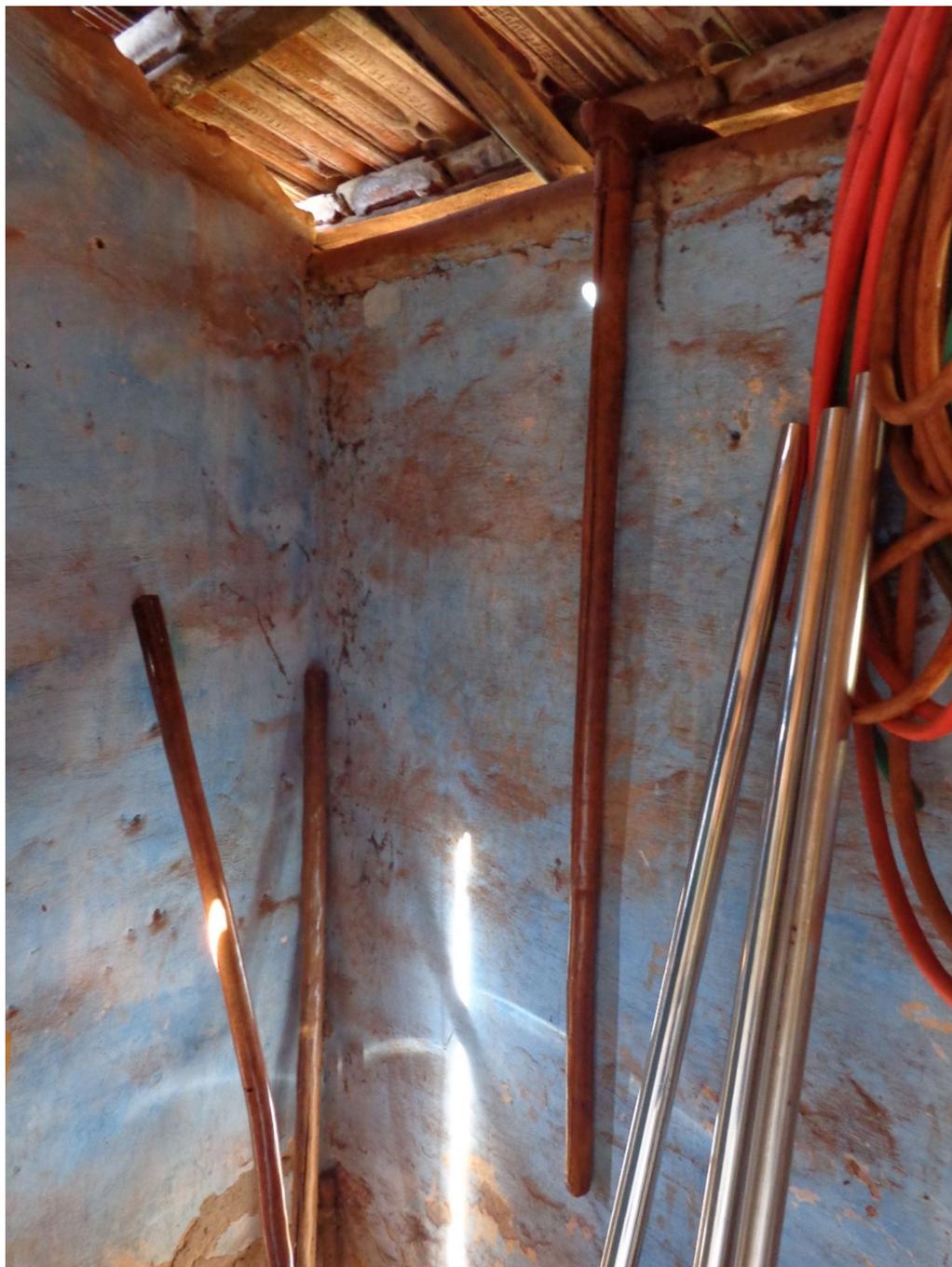


Figura XXXIX: A enxada do morador da casa 3 (2017).
Fonte: acervo próprio.

Assim também como haviam aqueles que tinham sido sitiados, como o marido da moradora da casa 9 e os familiares das moradoras das casas 4 e 5. Estes forneciam parte de sua produção à usina e chegavam até a arrendar suas terras ao cultivo terceirizado. Contudo, todos eles ainda trabalhavam com os empregados que, em épocas de safra, contratavam. Além do mais, dispunham de hortas em seus sítios para o consumo familiar, trocando com os vizinhos do bairro

ou até com os próprios empregados que, não raro, eram alguns parentes deles mesmos. Muito importante era como se referiam algumas vezes à sua propriedade principal: meeiros, já que seus sítios, ou melhor, a sede destes, ficavam nas redondezas de alguma capela ou igreja de algum bairro rural. Este termo “meeiro”, entretanto, não designava uma propriedade compartilhada em termos de “terra” (o que acontecia com alguns), mas sim que uma mesma família de uma sede poderia frequentar uma outra, já que parentes habitavam-nas e os convidavam para os festejos nas épocas demarcadas.

Também assim se aplicava ao morador da casa 1, que nunca havia esquecido a forma de construção de casas de taipa (e havia sido operário da usina), e ao morador da casa 10 que, uma vez torneiro mecânico, utilizava estas habilidades para confeccionar pilões e cabaças que adornavam a sua casa. Os dois também eram conhecidos por suas habilidades com alguma ferramenta: o morador da casa 1 com espátulas, martelo e pá; já o morador da casa 10 com serrotes e objetos perfurantes para a confecção de cuias.

A carpintaria com o pai da moradora da casa 8, que havia construído uma mesa de jantar, tratava de satisfazer uma necessidade de obter alguns móveis que, sendo caros, a economia familiar não conseguiria os obter em alguma loja. E lá estavam algumas evidências como a própria mesa, os bancos para se sentar, a cama de casal e de alguns filhos e uma caixa de madeira para a extração de mel de abelhas “jataí”. Suas ferramentas pouco sobraram, mas eram possíveis de se supor em algumas casas em que os residentes visitados também tinham uma certa habilidade com este trabalho.

Um deles era o morador da casa 7, onde a posição de servente de pedreiro o distinguia de outros trabalhos que havia realizado. Já a carpintaria aparecia na evidência de machados, onde buscava alguns talhes de madeira perto da represa da cidade para a confecção de bancos para se sentar, na busca de bambu para fazer varas de pescar e em estacas de madeira para a utilização na construção civil. Este senhor, que havia trabalhado como operário e lavrador na usina, se destacou na comunidade da cidade construindo casas de alguns conhecidos e até partes da própria, além de alguns prédios do poder municipal como escolas, creches e o antigo pronto socorro. Assim sendo, suas ferramentas também o

acompanhavam: enxadas, martelos, machados entre outros em que o trabalho manual era responsável por reconstruir uma parcela da vida que havia sido deixada para trás.



Figura XL: Machados, rastelos e enxadas da casa do morador da casa 7 encontrados no forro da varanda traseira (2017).
Fonte: acervo próprio.

Desta forma, talvez seja esta identificação, entre as ferramentas e o homem, a mais importante nestas comunidades tradicionais. Elas conseguiam identificar as diversas camadas em que ele se sujeitava ao longo da vida, ou melhor, conseguiam discernir, pelo ofício, a importância destas pessoas ainda serem reconhecidas no presente. Isso também significava que os trabalhos geralmente vistos como corriqueiros (como os aprendidos na usina, que não diferiam tanto dos da roça) através da técnica caipira (o saber o porquê, para quem fazer, bem como sua finalidade), ganhavam uma qualidade que era ressaltada pela habilidade de quem os fazia. Isto é, adquiriam alguma identificação que conseguia fazer o caipira participar, pelo menos um pouco, de uma nova situação que apresentava-se num outro espaço que não era, inicialmente, o dele.

Aqui herdava o “*produzir*” uma intenção do construir, porque este, quando realizado, era de certa forma apropriado pela presentificação do sujeito quando feito com finalidades mais específicas do que aquelas requeridas pela produção corriqueira. Não se está incitando que “o modo de vida apregoado pelo trabalho” esteja sendo visto como “salvação”. O que se está querendo alentar é que, de alguma forma, aquele modo de vida caipira ainda tinha forças para requalificar algumas atividades cotidianas como a da produção em série. Isto devido à presença ainda os manter ativos perante estes processos produtivos (e ao espaço destinado para o convívio dito “civil”) através da insistência da experiência em tentar achar algum significado para os mesmos além daquilo que lhes foi, rasamente, instruído na atividade banal.

Contudo, não se está querendo abolir ou retornar a qualquer modo produtivo, mas lembrar que o fazer (fabrico) dos modos de vida tradicionais não institui objetos à mera disposição. Mais precisamente, não é do “como fazer” que se está querendo chamar a atenção, mas do porquê fazer, ou seja, das atitudes tomadas para instituir relações em que a proximidade, de longa data constituída, fazia a materialidade ser imprescindível para realçar o espaço de convivência que outrora existia e vice versa.

Haveria assim, neste ínterim, uma materialidade (e uma relação para com ela) que possibilitava verificar as intenções que foram imprescindíveis para a mesma adentrar no mundo humano. Era por isso que uma tulha, um galinheiro ou até uma simples arapuca não se constituíam em unidades simples, mas como estratégias que colocavam em constante ebulição (embate, luta) as vidas dessas pessoas (ALEKSANDER, 1965). O fazer delas não se dispunha como um em-si findável, mas sim habitava nele (neste fazer) um saber (*peritum*) que era aberto às convenções do dia a dia (MATOS, 2007).



Figura XLI: Celeiro, paiol, a arapuça e a cadeira no quintal do morador da casa 2 (2017).

Fonte: acervo próprio.



Figura XLII: Antiga pia e galinheiro do quintal do morador da casa 2 (2017).

Fonte: acervo próprio.

Talvez aqui adentre a importância daquelas cadeiras dispostas, pois as conversações ali apareciam justamente para discutir aquela imagem criada pelo mundo do trabalho caipira (técnica). As conversações definiam as posições dos sujeitos na comunidade segundo a importância de sua atividade (nunca de forma depreciativa), as diversas qualidades dos mesmos pelas habilidades com as ferramentas e instituíam um “valor locacional”, ou seja, procuravam saber, através da linha geracional (confundida com a finalidade da ferramenta), de onde vinha o sujeito.

Isto era muito interessante, pois uma simples conversa num quintal constituído de plantações e construções do campo (ou na calçada), sempre buscavam relacionar o micro com o macro, a localidade com a região, o local com o lugar e, se preferir, a ação (técnica) com o símbolo. Como exemplo, a moradora da casa 6, que fora descrita em laudas anteriores com seu antigo galinheiro onde os netos brincavam. Se bem atentado, quando sentava-se e olhava para aquele galinheiro que se interligava por um caminho de cimento, dispunha a ela alguns valores posicionais muito além do que se pode imaginar: havia ali caminhos, linhas geracionais, mundo do trabalho e uma valoração que os interligava de forma coerente, já que não havia para ela a distinção de uma coisa à outra.

Ofertava-se à esta senhora, através do valor posicional de sua cadeira, o que o corpo muitas vezes não conseguia mais fazer: o andar, o atravessar, o ultrapassar. Isto, pois, em alguns lapsos de conversa, sempre perguntava ao pesquisador questões relacionadas de onde o mesmo vinha, quem era, o que fazia, etc., na medida em que a disposição das coisas no seu quintal “concedia-lhe” este questionário. Além do mais, era vizinha do morador da casa 10, sendo que, quando não se lembrava de algo relacionado a algum ensinamento que herdara da parte culinária, inclinava-se a observar o forno a lenha de seu propínquo. Colocava-o nesta posição de vizinho não só por estar perto, mas por compartilhar um objeto que também possibilitava lembrar-lhe de assuntos relacionados à alimentação.



Figura XLIII: Moradora da casa 6 na contemplação de seu quintal e antigo galinheiro (2017).

Fonte: acervo próprio.

Outros exemplos podiam ser dados pelo espaço ao fundo do quintal do morador da casa 1, onde a pastagem de mulas de seu pai não era exclusiva dele. Segundo o mesmo, haviam outras pessoas que frequentavam aquele espaço, mas quando outras mais se mudavam para a cidade e, porventura, se conheciam e sabiam que tinham a mesma atividade, criavam laços através desta tarefa. Assim sendo, conheciam pessoas de outros bairros rurais ou sítios de que somente tinham parco conhecimento, mas nunca haviam visitado.

Porém, uma vez pertos no meio urbano, tornavam-se compadres quando feitas as “análises” das “linhas geracionais”, conseguindo até constatar a existência de alguns laços familiares ou de compadrio em comum que desconheciam. Neste viés, quando perguntara sobre quais entrevistados o pesquisador havia ido atrás para a confecção da pesquisa, se recordara que o pai da moradora da casa 8 era seu “conhecido”. Aliás, na casa desta senhora, havia uma espora e ferraduras penduras no rancho da varanda.



Figura XLIV: Ferraduras e espora pendurados no rancho da moradora da casa 8 próximos a uma imagem de Santa Rita de Cássia (2017).
Fonte: acervo próprio.

Aos que se tornaram agricultores, a distinção na comunidade era um pouco mais complexa. Mesmo sendo consideráveis monocultores, habitavam bem na sede de algum bairro rural. Isso significava que em suas propriedades coabitavam várias modalidades estruturais: a colônia, o sítio, a sede do bairro e a interconexão com outras povoações. Mesmo que a sua produção fosse destinada ao abastecimento do mercado interno (às vezes externo para aqueles mais abastados), ainda se tinha a produção para consumo próprio para a troca com os empregados (que também tinham suas hortas e animais) e a produção destinada às festas do padroeiro do bairro.

Nestas celebrações ao padroeiro, todos, sem qualquer distinção, participavam das irmandades religiosas, das missas e da coordenação da festa, onde a classificação “agricultor”, “lavrador” ou “boia fria” desaparecia nestes momentos em que a comunidade do bairro era chamada a se organizar. Desta forma, ironicamente, quando se mudavam para a cidade, se relacionavam até de

forma mais corriqueira com aqueles que eram seus “subalternos”, pois mesmo que a sua casa tivesse um aspecto mais suntuoso do que a operária (isso também em termos de estilo arquitetônico), lá estavam as imagens dos santos dos bairros, o forno a lenha ao fundo, a horta e alguns animais de pequeno porte no quintal.

Para aqueles que já estavam no perímetro municipal, porém, morando em algumas propriedades rurais que, mais tarde, foram englobadas pelos limites administrativos, a situação pouco mudava. A vida diária não se distanciava em nada daqueles que se encontravam mais distantes. Aliás, quando da instauração do perímetro original da cidade, a delimitação das terras rurais e urbanas pouco respeitaram as modalidades de vida dos residentes destas pequenas propriedades, onde foram consideradas urbanas por delimitações estratégicas de expansão do município - sendo respeitados somente as terras da agroindústria como “rural”. Algumas destas pequenas propriedades estavam bem no caminho em que o corpo de trabalhadores fazia diariamente (alguns de bicicleta, como fora encontrado em algumas casas, no caso, da moradora da casa 9), isto é, no caminho para ir trabalhar, como a casa do morador da casa 2.

Esta última, por exemplo, se distinguiu por ainda possuir muitas semelhanças com as dos bairros rurais que haviam nas redondezas, sendo constatada até hoje na cidade. O núcleo principal que está cercado por muros, na verdade, compunha o embrião de um pequeno sítio. Desta forma, uma vez que as pessoas se mudavam para a cidade e necessitavam de utensílios relacionados ao campo, realizavam com este senhor (ou com seus antepassados), por intermédio da troca, a aquisição da matéria prima para o fabrico dos mesmos. Geralmente eram bambus para se fazer cercas com o intuito dos animais não escaparem do quintal. Além do mais, havia a troca de produtos alimentícios como frutas e ovos. Neste viés, criavam-se mais laços de sociabilidade onde, uma vez que o bairro rural desaparecia devido ao avanço da monocultura, eram agora estes engodos gerados no âmbito urbano os novos responsáveis pela nova estrutura de sobrevivência da técnica caipira.

Isso significava que haviam determinações de pontos referenciais específicos em que a comunidade demarcava como principais para se localizar no meio urbanizado. Logicamente que se teria os pontos relacionados ao mundo

cotidiano, das tarefas do dia a dia como a prefeitura, a praça, a igreja e o coreto, instalações públicas preocupadas com a identificação nacional (escolas, campos de futebol destinados ao lazer dos trabalhadores), mas também outros muito mais próximos da representação do lugar do caipira.

Se identificavam não só pelo aspecto paisagístico, como: poços, pequenos sítios, quintais de terras, etc. Mas se discerniam pelo aspecto intencional: a possibilidade de reunião (da troca de experiências), isto é, na perspectiva do auxílio coletivo em algumas tarefas singulares: nas rezas, na auto construção, nas trocas de prosas, de alimentos e de utensílios. Era aqui que se estipulava algumas ligações de caminhos em que o caipira poderia se locomover (dependendo das situações apresentadas) formando, desta maneira, vínculos onde estas camadas de vivências criavam outros núcleos de sociabilidade.

Dava-se geralmente estas ligações nos quintais em eventuais conversas sob as cercas de bambus (isso quando, afastando-as, não se atravessava de um lado ao outro) ou em caminhos que interligavam o fim da cidade à alguns sítios próximos. Todos estes caminhos interpassavam-se pelas ruas asfaltadas, pelas quadras urbanas (ou por meio delas, no caso dos grandes quintais), ou seja, pelo novo e desconhecido, mas voltavam-se sempre à uma interioridade, isto é, à um reconhecimento “familiar”.



Figura XLV: Cerca de bambu da casa da moradora da casa 5 (2016).
Fonte: acervo próprio.

Poderia até ser classificada esta interioridade de caminhos do caipira (se for permitido) como um *decumanus maximus*²⁵³, onde se era debatido os assuntos da tradição, do trabalho ou de alguma situação em que, porventura, apresentasse uma forma de comportamento singular de sua parte, como a substituição de algum ente distinto da comunidade que houvesse falecido. Não era à toa que a maioria das cadeiras que foram encontradas ao fundo se atinham de forma encostadas em algumas paredes e próximas de utensílios familiares, como o forno a lenha ou as ferramentas de trabalho (encarados como um símbolo). Ali haveria uma introspecção, onde os assuntos desta tradição se encobriam ao ponto de colocar este homem no liame de algumas decisões que exigiam a ponderação entre os

²⁵³ Um *decumanus* era uma rua ou via, orientada na direção Leste-Oeste nas povoações romanas. Habitualmente ligava a Porta Pretória (nos acampamentos militares a porta mais próxima do potencial inimigo) à Porta Decumana (a porta mais afastada do potencial inimigo). Cruzava-se perpendicularmente com a via *cardus* que se estabelecia no eixo norte-sul, tradicionalmente a via principal. O Fórum romano estava comumente localizado próximo desta intersecção.

ensinamentos do passado e as incertezas do futuro, o ontem e o hoje, o dia e a noite²⁵⁴.

Já as cadeiras que se encontravam na porta da frente eram mais abertas às convenções, à prática cotidiana e pareciam se atentar mais às influências de fora (tal qual um *cardus*)²⁵⁵. A observação da rua se fazia atentamente. Talvez tentando assimilar melhor as novas situações que apareciam de forma desafiadora e sem possibilidades de ele se colocar de forma neutra. A atitude do caipira aqui era mais aberta, diferente de quando se sentava ao fundo, onde se encobria e se mantinha em silêncio na observação de seu mundo²⁵⁶. Este, agora, era um outro, onde se postava numa situação de, pela sua vontade, querer encontrar a razão das coisas, o núcleo delas. A ação do corpo aqui agia na direção do entendimento, no intuito de trazer ao íntimo do seu mundo uma compreensão em que pudesse também ser partícipe²⁵⁷.

Assim sendo, a ideia do sublime, do belo e da verdade nunca eram para ele satisfazer alguma negação do querer ou de neutralização do sofrimento, mas sim para abrir caminhos que pudessem fazer, da sua reflexão, um constante devir da ação. Penetrar no devaneio daquelas cadeiras, suspendendo o corpo do chão e o distanciando do solo num devaneio da contemplação sem esforço era o núcleo principal onde *cardus* e *decumanus maximus* se encontravam, isto é, na linguagem que o tempo guardara²⁵⁸ (na morada da memória).

²⁵⁴ Incertezas que podem se relacionar à palavra “experiência”: em alemão *Erfahrung*, que vem de *Fhar* (longe, distância); um ensejo ou uma abertura ao novo: *Oportunnus* (oportunidade); que origina *Portus* (porta) e *Periculum* (perigo) (MATOS, 2007). Na Roma antiga, a porta dada ao desconhecido ou ao inimigo se denominava “Pretória”.

²⁵⁵ Termo empregado no planejamento urbano do Império Romano que denota uma rua com orientação nortesul. Se cruza perpendicularmente com o *Decumanus Maximus*, isto é, uma outra rua principal. Situava-se nesta via, nas primeiras cidades romanas, as atividades mercantis (feiras livres e mercados). Entretanto, com o tempo, começou a dedicar-se às atividades políticas e administrativas.

²⁵⁶ Tal qual como se este sentar fosse um devaneio sobre o renascimento de si, um sentar tão acororado que o fizesse devanear sobre uma possível posição fetal. Ver Rykwert (1967): “*The sitting position – a question of method*”.

²⁵⁷ Onde pudesse tentar encaixar o seu modo de ser, melhor dizendo, encontrar em seu novo espaço de ação, o seu território praticado e usado (ou pelo menos tentar fazer valer aquele em que assim já procedia).

²⁵⁸ Também conhecida, em alemão, como *zeitwort*, ou seja, “linguagem do tempo”.

CONCLUSÃO

A proposta desta tese não fora explicar quem ou o quê é o caipira e sua casa. Muito menos decidir qual espectro de possibilidades perante às adversidades que o defronta no cotidiano é melhor para si e para seu futuro. A asserção principal aqui fôra um aprendizado com o seu modo de ser para tentar pensar com ele alguns problemas atuais, os quais nossos campos de debates acadêmicos parecem ainda não se aterem de forma integral. Isso remete, principalmente, a uma questão que envolve não somente a identificação do fenômeno, mas quais saídas daremos à um futuro que parece não muito distante de nós e que envolve problemas entre: a experiência do tempo e do espaço, a cognição simbólica (reflexão, introspecção) e a construção literal de uma coerência entre homem e mundo (ação).

Entretanto, a “essencialidade” de um ser como o caipira tampouco pode ser tomada como um antídoto para este tipo de empecilho. De fato, o que se intentou neste trabalho foi entender como este homem se inscreve em sua complexidade histórico-existencial tão cheia de desvios e recomeços. Fôra feita a tentativa de verificar a sua peleja diária em se tornar legítimo num lugar que não lhe foi dado e sim criado, inventado, desfeito e recomeçado. Assim, toda a reflexão se pautou em alguns elementos distintos da vida do caipira que se encontravam em sua casa. Mais precisamente, pautou-se em verificar o confronto em que este *habitat* travava quando estes elementos teimavam em escoar conforme a inundação de outros contrários. Situação esta que se mostrava numa resistência quase apagada, mas que servia de uma habitual reconstrução memorial em busca de respostas ao futuro. Hábito este colocado sob a luz do presente, o que realça ainda mais a dificuldade de sentidos numa conjuntura tão absurda que é o inventar a si mesmo no mundo.

Aliás, “mundo” este visto sob a ótica de sua luta, pensado à maneira dos gregos que encaravam este “mundo” como um limite instaurador, que inicia, que coloca o homem a pensar verdadeiramente. Ou, holístico, isto é, a partir de sua perspectiva é que este ser humano abarca as demais diferenças de mundos, se reescrevendo assim no seu próprio. É por esta via, acredita-se, que o caipira em sua luta existencial encontra o seu “destino singular”. Contudo, a mais difícil das tarefas foi o tratamento dos elementos coletados em campo, pois se encontravam

fragmentados. Vestígios de casas que um dia serviram de contenda à uma vida foram, na maioria das vezes, as únicas opções disponíveis de um modo de vida tradicional como o dele. O caipira, fruto já de uma desqualificação perante um mundo dado à velocidade e à estratificação física e temporal, sofria e ainda sofre de um processo de rechaçamento irreversível tanto de seu espaço quanto de seu ser.

Mas, o que era mais provável, isto é, seu desaparecimento, se tornava elemento de resistência: era perante o seu fenecimento que ele se servia mais obstinadamente ao cultivo de seu lar. Além do mais, deve ser este o momento mais propício ao surgimento de certa resistência (edificar) de um homem levado à sua absurdidade: encontrando-se num arcabouço de problemas identitários onde seria forçado a reconduzir mais uma vez o seu si-mesmo, teria que provar de novo (cultivar) a importância de ainda ser digno de ocupar um lugar no mundo.

Desta forma, buscou-se respostas em muitas disciplinas para tentar explicar a formidável resistência caipira e de sua casa na cidade por meio de uma palavra quista como arrazoadora. De fato, a terminologia mais próxima havia sido cunhada por Ribeiro (2014), isto é, a de “sujeito corporificado”, aquele ser humano digno de direitos à existência, amparado por todos os instrumentos legais possíveis que deveriam dar-lhe aporte para, no mínimo, subsistir. “Sujeito” aqui caracterizado por um humanismo diferente, de carne e osso, digno de presença e dado à troca de experiências com o senso comum e também com as instâncias acadêmicas.

Neste ponto, compreende-se este sujeito corporificado como o cerne do problema contemporâneo, como um ser humano que sente as insuficiências do existir e que busca com a ação (esta, uma formidável ferramenta portadora de tempo, pois potencializa os acontecimentos a se tornarem lugar) um novo começo, uma luta por integridade. Assim, o sujeito (no caso, o caipira) não busca somente “conquistar um espaço”, pois ele já o é com a sua presença. Desta maneira, esta capacidade de presença se torna autêntica, pois se utiliza de sua própria forma de olhar o mundo para absorver e resolver, em seu âmbito, os problemas da

diversidade de mundos²⁵⁹. Assim sendo, o sujeito corporificado, em poucas palavras, seria o digno de lugar e memória, portanto, digno de existir.

E o que tudo isto tem a ver com o hábito de habitar? A descoberta de que todo ser humano é “nostálgico à unidade”²⁶⁰, que exige por seus próprios esforços (conforme a sua condição) uma razão para a sua vida, ansiando compartilhar nos extremos de seus limites todo este arcaibouço problemático com outras existências e, para isso, edificando e cultivando alguns símbolos que apelam a este desvelamento. E o que poderia traduzir este compartilhamento? O que poderia revelar esta perduração para outros seres que, porventura, poderiam lhe auxiliar ou compreender? Nada melhor do que a arquitetura. O que seria o ser desta do que a luta pela forma e pela unidade? O que traduziria melhor a procura de sentido provindo da dor de ser e estar no mundo? O que poderia estimular mais a compreensão da felicidade de uma vitória perante esta dor quando uma casa ou um templo é edificado, retraindo para si uma insurreição contra o “mal persistente” em favor de uma exigência de coesão?

Já que toda construção arquitetônica é uma linguagem, esta seria a instauradora de um tempo entre corpos e coisas. Ela não descreve meramente o ser do ente ali presenciado, mas revela um acontecimento que fora um dia apropriado e levado à compreensão. Melhor dizendo, uma compreensão da temporalidade humana. Ela, enquanto *res-presentada*, permite ao homem se encontrar no lugar e no tempo. A arquitetura seria a condução a uma afinação de comportamento que instaura um comprometimento (*Ereigns*). Seria ela a materialização de todo problema relacionado à vida e ao pensamento humano, o qual seria a transcendência e a intencionalidade como princípio fundamentador.

²⁵⁹ Melhor dizendo, o problema que se instaura aqui é devido à quantidade exorbitante de auto-identidades criada pelo mundo contemporâneo sem bases sólidas, isto é, sem quaisquer mediações com algum lugar e com o agravante do aumento do distanciamento dele por intermédio das novas modalidades tecnológicas. As consequências deste fato seriam uma ampliação da experiência ao ponto de exceder a capacidade ontológica que o sujeito possui (a capacidade de reconhecimento de lugares, temporalidades, coisas e sujeitos), sendo possível estar em vários lugares ao mesmo tempo sem precisar da presença para tal feito.

²⁶⁰ Camus (1999). Poderíamos traduzir esta “nostalgia” através da importância que o problema do lugar ganhou na contemporaneidade. Isto significa que o mesmo nunca deixou de perder efeito nesta era como apregoam alguns autores (BAUMAN, 2005; GIDDENS, 1991), mas sim que a sua busca nunca fez tanto sentido, uma vez que o mesmo fora invadido incessantemente pela imensa quantidade de experiências fragmentadas que são oferecidas a todo momento. Entretanto, isso não significa um pensamento voltado à extremismos partidários defensores de uma “pátria” ou de um “povo”, mas incide-se na reflexão da força da concretude existencial centrada na circunstancialidade do lugar como fator primordial ao ser-aí do homem (MARANDOLA JÚNIOR, 2008).

Fazer o homem ultrapassar, ou seja, transcender, é estipular uma relação de algo para algo, é o desvelamento de uma intenção entre aquilo que se fala (linguagem) e do que se quer alcançar (coisas). Já que esta intenção é a revelação de que a consciência é um ato do olhar, esta seria a constituição fundamental do homem: um ser-aí enquanto princípio fundamental, uma construção antes de qualquer essencialização. A transcendência humana, neste ponto, é digna de mundo e somente do mundo, isto é, uma reunião surgida entre homens e coisas.

Por isso a linguagem e as coisas (que por si já falam) são a demonstração mais fiel da contínua construção humana, quebrando as barreiras da vida simplesmente dada ao crivo do destino usual. E se há a necessidade de uma palavra que designa a cultivação do tempo em hábito, sua edificação demarcatória e identificável no pensamento (conhecida como relação simbólica) digna esta de lembrar o homem a sua presentificação, nada mais correto do que procurar no *habitat*, onde a técnica crava a experiência na oralidade e na materialidade das coisas e do mundo. É por isso que a casa do caipira no meio urbano desafia a nós, homens pós-modernos, pós-estruturalistas ou contemporâneos, pois é com ela que ele nos diz que é alguém pelo simples fato de, realmente, saber habitá-la.

REFERÊNCIAS

ALEKSANDER, C. Uma cidade não é uma árvore (Parte I) Publicada originalmente (em inglês) em *Architectural Forum*, Boston, EUA, vol.122, n.1, p.58-62, 1965.

ANDRADE, F. de C. D. de. A presença dos moinhos hidráulicos no Brasil. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, v.23, n°1, p 133-193. jun.2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-47142015000100133. Acesso em: dez.2016. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-02672015v23n0106>

ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo, SP: Cia das Letras, 1989. 562 p.

_____. *Compreensão e política e outros ensaios: 1930-1954*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001. 353 p.

BACHELARD, G. *A poética do espaço*. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 181-354p.

_____. *A intuição do instante*. Campinas, SP: Verus, 2010. 107p.

BARBUY, H. *O problema do ser e outros ensaios*. São Paulo: EDUSP, 1984. 291p.

BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 2005.110p.

BERMAN, M. *Tudo que é sólido se desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das letras, 1986. 360p.

BONDUKI, N. *Origens da habitação social no Brasil: arquitetura moderna, lei do inquilinato e difusão da casa própria*. 3. ed. São Paulo, SP: Estação Liberdade: Fapesp, 2002. 342 p.

BRANDÃO, C. R. *Os caipiras de São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1983. 92 p.

BRUNO, E. S. *Este mundo caipira que vai se acabando*. Original em arquivo datilografado. Disponível em: Arquivos do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP). Fundo Ernani Silva Bruno. Código do documento: ESB(65)5-44. [s/d].

_____. Fotografias. s/d. 6 fotografias., p&b., 8 cm x 8 cm. Disponível em: Arquivos do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP). Fundo Ernani Silva Bruno. Códigos do documento (ordem de aparição): I: ESB-L3-SP-584; II: ESB-L3-SP-I-574; III: ESB-L3-SP-I-636; IV: ESB-L3-SP-I-224; V: ESB-L3-SP-I-235; VI: ESB-L3-SP-I-654.

_____. *O equipamento da Casa Bandeirista segundo os antigos inventários e testamentos*. São Paulo, SP: DPHAN, 1977. 102 p.

CALDEIRA, C. *Mutirão: formas de ajuda mútua no meio rural*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1956.

CAMUS, A. *O homem revoltado*. 4. ed. Rio de Janeiro, RJ: Record, 1999. 351 p.

CANDIDO, A. Cururu. *Remate de Males*, Campinas, s/v, s/n, p 1-22, 1999.

_____. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro, RJ: J. Olympio, 1964. 239 p.

CANO, W. *Raízes da concentração industrial em São Paulo*. Campinas, SP: Unicamp. IE, 2007. 310p.

CAPALBO, C. *Fenomenologia e ciências humanas*. Aparecida, São Paulo, 2008. 172p.

CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo, SP: Perspectiva, 1972. 131 p.

CORBOZ, A. El territorio como palimpsesto. In: *Lo Urbano en 20 autores contemporáneos*. Barcelona, Espanha, s/v, s/n, p.25-34, 2004.

CORDOVA, V. S.; VICTAL, J. Candian: o último caipira. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP)*. São Paulo, s/v, n.68, p.164-186, dez.2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/issue/view/Issue/10353/1191>. Acesso em 07 jan. 2018. doi: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i68p164-186>

_____. *Territorialidade e resistência: a presença caipira nas cidades do interior paulista*. 2014. 337f. Dissertação (Mestrado em Urbanismo) – Programa de Pós Graduação em Urbanismo, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2014.

CORTESÃO, J. *A fundação de São Paulo: capital geográfica do Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Livros de Portugal, 1955. 275 p.

_____. *História do Brasil nos velhos mapas*. Rio de Janeiro, RJ: Ministério das Relações Exteriores, Instituto Rio Branco, [1965]. 2v

_____. *Introdução à história das bandeiras*. Lisboa, Portugal: Portugália, 1964. 344p.

_____. *Portugueses e índios no Brasil Colônia*. São Paulo, SP: USP-Escola de Comunicação de Comunicação e Artes, 1972. 26p.

COULANGES, F. de. *A cidade antiga*. São Paulo, SP: M. Fontes; Brasília: Ed. Univ. Brasília, 1981. 479 p.

DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?* São Paulo: Centauro, 2008. 152p.

DEAN, W. *Rio Claro: um sistema brasileiro de grande lavoura, 1820-1920*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1977. 205 p.

DECCA, E. de. *O nascimento das fábricas*. São Paulo: Brasiliense, 2004. 77p.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Rio de Janeiro: Ouro, [19-?]. 158 p.

DICHTCHEKNIAN, N. *Arte como revelação do ser e da verdade*. 2013. Parte 1. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gc3xFlos_GU. Acesso em: 04/06/2015.

_____. *Arte como revelação do ser e da verdade*. 2013. Parte 2. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ItibLW-A0fU>. Acesso em: 04/06/2015.

_____. Arte como revelação do ser e da verdade. 2013. Parte 3. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=P_ETsVmlAi0. Acesso em: 04/06/2015.

_____. Arte como revelação do ser e da verdade. 2013. Parte 4. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AgMxUq-7Ezs>. Acesso em: 04/06/2015.

_____. A poética como revelação do habitar em Heidegger e a poética como constituição-mundo em Bachelard. 2015. Parte 1. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=5nkwsb7J_WQ. Acesso em: 11/05/2015.

_____. A poética como revelação do habitar em Heidegger e a poética como constituição-mundo em Bachelard. 2015. Parte 2. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IYAqg1ZfPLA>. Acesso em: 11/05/2015.

_____. A poética como revelação do habitar em Heidegger e a poética como constituição-mundo em Bachelard. 2015. Parte 3. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Bo5QfQ8jhuk>. Acesso em: 11/05/2015.

_____. A poética como revelação do habitar em Heidegger e a poética como constituição-mundo em Bachelard. 2015. Parte 4. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=QEEZL_RBQyQ. Acesso em: 11/05/2015.

_____. A poética como revelação do habitar em Heidegger e a poética como constituição-mundo em Bachelard. 2015. Parte 5. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xy7IZpCzFzU>. Acesso em: 11/05/2015.

_____. A poética como revelação do habitar em Heidegger e a poética como constituição-mundo em Bachelard. 2015. Parte 6. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6xIWCwzRLOY>. Acesso em: 11/05/2015.

_____. A poética como revelação do habitar em Heidegger e a poética como constituição-mundo em Bachelard. 2015. Parte 7. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BtfDswsSp7M>. Acesso em: 11/05/2015

DURHAM, E. R. *A dinâmica da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 480p.

DURKHEIM, É. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martin Claret, 2005. 151p.

ELLIS JUNIOR, A. *Capítulos da história social de S. Paulo*. São Paulo, SP: Nacional, 1944. 571 p.

_____. *O bandeirismo paulista e o recuo do meridiano*: pesquisas nos documentos quinhentistas e setecentistas publicados pelos Governos Estadual e Municipal. 3. ed. São Paulo, SP: Nacional, 1938. 333 p.

_____. *Os primeiros troncos paulistas e o cruzamento euro-americano*. São Paulo, SP: Nacional, 1936. 351 p.

_____. *Meio século de bandeirismo (1590-1640)*: novas pesquisas na documentação arquivada paulista, da publicação oficial, comparadas com conhecimentos anteriores. São Paulo, SP: USP, 1939. 219 p.

_____. *O ouro e a Paulistânia*. São Paulo, SP: USP, 1948. 325 p.

_____. *Populações paulistas*. São Paulo, SP: Nacional, 1934. 364 p.

_____. *Raça de gigantes*: a civilização no Planalto Paulista. São Paulo, SP: Helios, 1926. 369 p.

FERRAZ, M. C. *Arquitetura rural na Serra da Mantiqueira*. 2. ed. São Paulo, SP: Inst. Lina Bo E P.M. Bardi, 1996. 93 p.

FERREIRA, J. V. e SOUZA, A. O habitat caipira e o cultivo do milho no Alto Vale do Paraíba. *Revista ID Território, projeto, património*. Barcelona, Catalunya, s/v, n.6, p. 75-99. nov. 2015. Disponível em: https://upcommons.upc.edu/bitstream/handle/2117/99977/ID6_5_Ferreira.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: ago.2018. doi: não consta.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. 291p.

FRANCO, M. S.de C. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Ática, 1974. 235p.

_____. *Região e tradição*. Rio de Janeiro, RJ: J. Olympio, 1941. 264 p.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 2002. 184 p.

FUKUI, L. F. G. *Sertão e bairro rural*. São Paulo, SP: Ática, 1979. 257p.

GHIRARDELLO, N. *A formação dos patrimônios religiosos no processo de expansão urbana paulista*. São Paulo: Editora UNESP, 2010. 265p.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1991. 180p.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003. 227p.

_____. *A essência do fundamento*. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes. 1929; 2008. 134-188p.

_____. *A essência da verdade*. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes. 1930; 2008. 188-214p.

_____. *A origem da obra de arte*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1977. 73p.

_____. *A coisa*. In: SOUZA, Eudoro. *Mitologia*. Lisboa, Portugal: Guimarães Editores, 1984. 271p.

_____. *Cartas sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. 106p.

_____. *Construir, habitar, pensar*. Conferência pronunciada por ocasião da "Segunda Reunião de Darmstadt", publicada em *Vortäge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954. Tradução de Márcia Sá Calvalcante Schuback. Acesso em: 10 out. 2013.

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica, a doutrina heráclítica do lógos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *O princípio da identidade*. In: Coleção grandes pensadores. São Paulo: Nova Cultural. 1991. 139-147p.

_____. *O que é a metafísica?* In: Marcas do caminho. Petrópolis, RJ: Vozes. 1929; 2008. 113-133p.

_____. *Parmênides*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008. 236p.

_____. Sobre a técnica. *Revista Latino-Americana de Filosofia e História da Ciência*. São Paulo, v.5, n.3, p.375-398, 2007.

_____. *Tempo e ser*. In: Coleção grandes pensadores. São Paulo: Nova Cultural. 1991. 205-219p.

HOLANDA, S. B. de. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 334p.

_____. *Monções*. Rio de Janeiro: Coleção Estudos Brasileiros, 1945. 163p.

_____. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo, SP: Cia. das Letras, 1995. 220 p.

_____. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo, SP: Brasiliense, 2000. 452 p.

HUSSERL, E. *Investigações lógicas: sexta investigação* (Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento). Os pensadores. São Paulo: Nova cultural, 1996. 213p.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. In: Os pensadores. São Paulo: Nova cultural, 1999. 504p.

KATINSKY, J. R. *Casas bandeiristas: nascimento e reconhecimento da arte em São Paulo*. 1972. 103 f. Dissertação (Mestrado).

KIERKEGAARD, S. *O desespero humano: doença até a morte*. In: Os pensadores: Abril cultural, 1979. 191-279p.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2000. 257p.

LANGER, S. K. *Ensaio filosóficos*. São Paulo: Cultrix, 1971. 161p.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro, 1994. 150p.

LEMOS, C. A. C. *A casa colonial paulista*. São Paulo, SP: FAU/USP, 1972. 46 p

_____. *Casa paulista: história das moradias anteriores ao ecletismo trazido pelo café*. São Paulo, SP: EDUSP, 1999. 261 p.

_____. *Notas sobre a arquitetura tradicional de São Paulo*. São Paulo, SP: FAU/USP, 1969. 75 p

_____. *São Paulo: sua arquitetura, colônia e império*. São Paulo: Nacional, 1979. 138p.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 287p.

MARANDOLA JR., E. Entre muros e rodovias: os riscos do espaço e do lugar. *Antropolítica* (UFF), v. 24, n°24 p. 195-218, 2008. Disponível em: http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropolicas/revista_antropolitica_24.pdf. Acesso em: jan.2018.

MARX, K. *O capital*. São Paulo: Difel, 1984. 400p.

MARX, M. *Cidade no Brasil: terra de quem?* São Paulo: Edusp, 1991. 143p.

MATOS, O. Tempo sem experiência. 2007. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pVXI6c_MiAM. Acesso em: 17/05/2017.

MEIRA, R. B. *Banguês, engenhos centrais e usinas: o desenvolvimento da indústria açucareira em São Paulo e sua correlação com as políticas estatais (1875-1941)*. São Paulo: Alameda, 2010, 338p.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, SP: M. Fontes, 2011. 662 p.

MONBEIG, P. *Pioneiros e fazendeiros de São Paulo*. 2.ed. São Paulo, SP: Hucitec:Polis, 1998 392 p.

NORBERG-SCHULZ, C. *Genius Loci: paysage, ambiente, architecture*. 13. edition. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1981. 213 p.

_____. *O fenômeno do lugar*. In: NESBITT, K. (Org.). *Uma nova agenda para a arquitetura: antologia teórica: 1965-1995*. São Paulo: Cosac-Naify, 2013. 664p.

_____. *O pensamento de Heidegger sobre arquitetura*. In: NESBITT, K.(Org.). *Uma nova agenda para a arquitetura: antologia teórica: 1965-1995*. São Paulo: Cosac-Naify, 2013. 664p.

PETRONE, M. T. S. *A lavoura canavieira em São Paulo: expansão e declínio (1765-1851)*. São Paulo, SP: DIFEL, 1968. 241 p.

PICCINI, A. *A casa de Babylônia: estudo da habitação rural no interior de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 1996. 167p.

QUEIROZ, M. I. P. de. *Bairros Rurais Paulistas*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973. 159p.

_____. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973. 243p.

RANGEL, A. *Quando o Brasil amanhecia: fantasia e passado*. Lisboa: A. M. Teixeira, 1919. 368 p.

RAPOPORT, A. *Pour une anthropologie de la Maison*. Paris, França: Dunod, 1969. 207p.

REIS FILHO, N. G. *As minas de ouro e a formação das capitânicas do sul*. São Paulo, SP: Via das Artes, 2013. 285 p.

_____. *Contribuição ao estudo da evolução urbana do Brasil: 1500-1720*. 1964. 205 p

_____. *Quadro da arquitetura no Brasil*. 2. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 1973. 211 p.

RIBEIRO, A. C. T.. Território usado e humanismo concreto: o mercado socialmente necessário. In: SILVA, Cátia Antônia da; BERNARDES, Júlia Adão; AZURRO, Roberta Carvalho; RIBEIRO, Ana Clara Torres. *Formas em crise, utopias necessárias*. Rio de Janeiro: Arquimedes, 2005. p.93-111.

_____. Ação e seleção social: impulsos globais em contextos metropolitanos. In: RIBEIRO, A. C. T. *Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014. p.137-148.

_____. Dimensões culturais da ilegalidade. In: RIBEIRO, A. C. T. *Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014. p.223-238.

_____. Ética na ciência: aspectos sociológicos. In: RIBEIRO, A. C. T. *Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014. p.17-28.

_____. Oriente negado: cultura, mercado e lugar. In: RIBEIRO, A. C. T. *Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014. p.17-30.

_____. Paradigma e movimento social: por onde andam nossas ideias? In: RIBEIRO, A. C. T. *Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014. p.31-52.

_____. Por uma cartografia da ação: pequeno ensaio de método. In: RIBEIRO, A. C. T. *Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014. p.149-171.

_____. Sujeito corporificado e bioética: caminhos da democracia. In: RIBEIRO, A. C. T. *Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014. p.29-39.

_____. Território brasileiro: usos e abusos – Pequena reflexão sobre categorias da teoria crítica do espaço: território usado, território praticado. In: RIBEIRO, A. C. T. *Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014. p.141-152.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo, SP: Cia das Letras, 1995. 476 p.

_____. *O processo civilizatório*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 246p.

RIBEIRO, J. *Folklore dos bandeirantes*. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 1946. 212 p.

RYKWERT, J. *A casa de Adão no paraíso*. São Paulo: Perspectiva, 2009. 256p.

_____. *A ideia de cidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006. 267p.

_____. The sitting position – a question of method. *Edilizia Moderna*, Itália, s/v, n.86, p.232-243, 1967.

SAIA, L. *Morada Paulista*. São Paulo: Perspectiva, 2012. 311p.

SARAMAGO, L. Como ponta de lança: o pensamento do lugar em Heidegger. In: MARANDOLA JUNIOR, E; HOLZER, W. (Org.). *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2012. p.193-225.

SANTOS, M. *A natureza do espaço*. São Paulo, SP: EDUSP, 2002. 384 p.

_____. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: EDUSP, 2014. 132p.

_____. *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico-informacional*. São Paulo: EDUSP, 2008. 176p.

SARTRE, J. P. *A imaginação*. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 35-107p.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.19p.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. 782p.

SECCHI, B. *Primeira lição de urbanismo*. São Paulo, SP: Perspectiva, 2012. 207 p.

SENNETT, R. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro, RJ: BestBolso, 2008. 417p.

_____. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo, SP: Cia das Letras, 1998. 447 p

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo, SP: DIFEL, 1962. 190 p.

SCHMIDT, C. B. *O milho e o monjolo: aspetos da civilização do milho. Técnicas, utensílios e maquinaria tradicionais*. Documento da vida rural, nº 20. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura. Serviço de Informação Agrícola, 1967. 250p.

SILVA, F. L. A ética pós-moderna. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1lBjle0JnAk>. Acesso em: 30/06/2016.

_____. Fenomenologia e existencialismo. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JcVFFoUC5h0>. Acesso em: 15/04/2015.

_____. Uma reflexão sobre o pensamento moderno. 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=79Gj16r9-yg>. Acesso em: 19/06/2016.

SINGER, P. *Desenvolvimento econômico e evolução urbana: análise da evolução econômica de São Paulo, Blumenau, Porto Alegre e Recife*. São Paulo: Nacional. 1977. 377.

TORRANO. J.A.A. *Teogonia*. A origem dos deuses. São Paulo: Iluminuras, 2003. 2003. 159p.

ZENHA, E. *Mamelucos*. São Paulo: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais, 1970. 277p.

_____. *O município no Brasil (1532-1700)*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948. 172p.

WEBER, M. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. In: Grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática. 1999. 79-127p.

WEIMER, G. A casa do bandeirante: uma revisão de suas origens. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, s/v, n.149, p.89-104, dez.2015. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/revistaihgrgs/article/view/60827> Acesso em 15/03/2018. doi: não consta.

_____. *Arquitetura popular brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. 333p.