

## PERCEPÇÃO AMBIENTAL NOS ESPAÇOS DE CULTURA: CENTRO HISTÓRICO DE CUIABÁ



OLAM – Ciência & Tecnologia, Rio Claro, SP, Brasil – ISSN: 1982-7784 – está licenciada sob [Licença Creative Commons](#)

Luiz Augusto Passos [1]  
Suíse Monteiro Leon Bordest [2]

### INTRODUÇÃO

Do esforço conjunto de parturizar nossas experiências de pesquisadores e educadores, apreendendo-as em palavras para traduzir o percebido, nasceu este texto. Ele busca explorar a experiência humana do cotidiano, como mundo vivido (*lebenswelt*<sup>1</sup>), sob o foco da fenomenologia do espaço de Merleau-Ponty (1971) em diálogo com as categorias da fenomenologia da paisagem de Tuan (1980; 1983). Há, no trajeto escolhido, uma intencionalidade sob a qual repousam nossas reflexões, a de buscar compreender, no caminho empreendido por nós nesta “viagem” com nossos leitores, o *sentido*, operado em nós, pela fenomenologia de Merleau-Ponty e expondo, por miúdo, o conceito abrangente de *percepção ambiental* na obra deste mesmo filósofo. O texto quer explicitar quanto à fenomenologia, ao alçar vôo do núcleo da percepção como eixo central do ato humano, rebate na educação ambiental, terminando por retornar ao lócus de sua morada, o coração humano.

É de conhecimento generalizado que as modificações na dinâmica social, com incidência à vida da sociedade, tornam-se cada vez mais rápidas. Uma dessas mudanças se refere às configurações dos *centros históricos de cidade e seus espaços de cultura*, que se manifestam por meio de seu ambiente físico, humano e espiritual, refletido no rosto de seus habitantes.

Num recorte específico para este estudo, escolhemos, no centro histórico de Cuiabá, o microlocal das praças ladeadas de igrejas, ruas e ruelas. Demonstra a convivência espacial entre um rico arsenal cultural preservado, a exemplo das igrejas restauradas e revitalizadas, com seu entorno, este último, de aspecto desleixado quanto à conservação das edificações, limpeza pública das ruas, rede de esgotos, saúde física e mental de pessoas, que perambulam pelas imediações e, em muitos casos, viciadas em drogas, álcool, submetidas a diferentes tipos de exploração. É sobre este ambiente de contradições que lançaremos um olhar interrogativo e fenomenológico. Queremos nuclear e elucidar, a partir deste olhar, outras relações que incluem a tríplice dimensão de toda a humanidade, em sua essência, expressa nos valores legítimos do TER, PODER e VALER. Esses valores são deformados pela cultura vigente, estilizando as pessoas, com incidência grave no que diz respeito ao espaço. O TER adquire o caráter de avareza da ocupação dos espaços nas áreas centrais, e na reserva furiosa e agressiva dos territórios históricos como reserva de mercado. O TER excessivo implica vigilância redobrada de câmaras, que demarcam território tabuado para operações bancárias, policiamento ostensivo, seguranças particulares, com os quais disputam instituições como as igrejas, shoppings, a qual se permite detectar o que é considerado centro nevrálgico do olhar do capital. É também ali, onde as estratégias de higienização pública se instauram autarquicamente, e desnudam a cultura da violência e da exclusão.

Canalizando nossas dúvidas para a especificidade deste estudo destacamos duas questões:

1: *Pode-se reinventar a cultura para evitar que os espaços de valor histórico sejam destruídos ou transformados mercadologicamente e de maneira irreversível? Por onde começar?*

2: *Pode-se, pela educação ambiental, despertar o interesse pelos centros de cidades históricas, tornando seus moradores, visitantes, turistas, empresários, governantes mais conscientes e participativos de sua cultura?*

Longe de pressupor receitas de como agir, nosso objetivo aqui não é trazer

respostas prontas às questões formuladas. Elas não existem. Queremos, sim, formular reflexões sobre as investidas das novas configurações urbanas dos centros de cidades antigas, para que, relidas sob o olhar da abordagem da fenomenologia, contribuam para a aderência das práticas educativas ambientais com a sede e a fome a partir do coração humano. A fenomenologia será *atenção cuidadosa à experiência do sentido humano emprestado ao mundo*, aos outros e a si mesmo. *Perceptualizar* é “ler” a subjetividade em movimento no mundo da vida, esclarecer a ênfase dos caminhos do coração humano, lugar em que qualquer outra experiência terá que pôr raízes, obter consentimento da paixão. Talvez se tratasse aqui de uma psicanálise do espaço, familiar a Bachelard (2000), para voltar a ao espaço como algo não exterior, puramente, mas como retorno ao regaço de/na nossa própria humanidade.

É falso atribuir, ao cuidado de si, um caráter intimista, pois o que engrandece nossa humanidade pessoal tem repercussões à humanidade de todos os outros, como colorário da dimensão política. Considerando que a pesquisa em educação ambiental se nutre da epistemologia e da prática social que alicerça a educação, a educação ambiental é aqui concebida como um processo de transformação dos indivíduos em coletivos educadores atuantes, solidarizados, ontologicamente, com os outros, com o mundo e consigo mesmos.

Na tentativa de construir uma abordagem que extrapole a reconstituição descritiva das trajetórias de centros históricos de cidades, buscamos o apoio teórico da fenomenologia existencial para apontar a imprescindível necessidade de compreender o que seja mesmo a percepção que, presente na curiosidade epistemológica como tempero saboroso e significador, motiva e impulsiona a incursão das pessoas no âmbito da cultura. Trata-se da descoberta de que não há espaço sem olhar, nem há sujeito sem paisagem. Digamos, de começo: o espaço não é um *lugar*, uma extensão exterior. É, sobretudo, o encontro do olhar humano com o olhar do outro, tendo o mundo como horizonte, chão e partícipe vivo desta comunhão. Reconhecer perceptiva, racional e afetivamente a continuidade do

mundo e dos outros em nós é buscar, com sede de “equilíbrio”, novos sentidos. A afinidade entre o prazer humano e a dedicação ético-estética com o ambiente decide nossa *gentificação* – palavra mais significativa para falar de educação! – reencontra o caminho de, no desempenho da atividade turística, ampliar em muito o sentido do mundo e da vida, dos olhos e do coração.

Com este objetivo, e valendo-nos de um microespaço, queremos rememorar e refletir o centro histórico da cidade de Cuiabá, no seu contexto espacial contemporâneo, percebendo o velho no novo e seus *significados*, todos eles atribuídos por nós à luz da percepção que tivermos do mundo da vida, experiência imediata sensível e sintética de um mundo apreendido como totalidade orgânica, de cuja condição, em nossa infância, compartilhávamos.

Faremos o seguinte percurso. Iremos enunciar o contexto teórico e o caminho metodológico, na investigação de nosso objeto, o centro histórico das cidades, as centralidades das praças e monumentos como expressão espaçotemporalizadas e projetivas da cultura pessoal e coletiva da comunidade envolvida. A população, como estratégia de subsistir no tempo, parturiza valores e crenças e ordena, por eles, relações com os diferentes e com os iguais. Compreender o sentido do espaço e suas possibilidades simbólicas, suas metáforas de intimidade e publicização, a implosão de seus limites em face da transcendência, o espaço como paisagem e artefato cultural, o espaço como não-lugar, é o que nos aventuramos a perseguir.

Num segundo momento, tomaremos as relações entre percepção espacial como eixo de quaisquer processos educacionais, que tem por objetivo, em Merleau-Ponty, superar dualismos: exterior *versus* interior; geral *versus* particular; singular *versus* universal; dimensões materiais *versus* imateriais, macro *versus* micro. A dialética merleau-pontyana não ignora as contradições e ambiguidades, a impossibilidade de sínteses sem trepidações. Por isso, propõe até o fim, manter a ambiguidade, para não naufragar a própria dialética, num monismo sem tensões. Acolhe, decorrente disso, o diálogo tenso entre natureza e cultura.

No terceiro momento, debruçamo-nos sobre as potencialidades do Centro Histórico das cidades, em nosso caso da cidade de Cuiabá, a partir de suas lógicas de espaço, dialogando, através desta, com elementos que se representem em outros espaços urbanos, os quais permitam, apesar de suas singularidades, ilações ou aproximações. As categorias de Tuan serão invocadas por nós, como chave interpretativa e compreensiva para a intervenção das relações de visibilidade e invisibilidade. Servirão, ademais, de inspiração à intervenção no espaço urbano para a necessária reformulação de políticas públicas voltadas à *topofilia* e superação da *topofobia*.

Voltaremos, então, às perguntas: é possível recriar e ressignificar os espaços para que eles espelhem nosso sentido dado à vida? É possível redefinir estratégias educacionais que permitam concentrar esforços e investimentos para um turismo cultural topofílico e cidadão?

## **CONTEXTO TEÓRICO E CAMINHO METODOLÓGICO**

A vertente *fenomenológica* se esteia na *ambiguidade* do olhar humano, que se expressa na *moldagem antropomórfica* do espaço. Requer uma abordagem diferenciada, capaz de lidar com subjetividade e conflito, tema de alto significado neste contexto. Surge daí a possibilidade da percepção, dos indivíduos/coletividade – inseparáveis para a fenomenologia ocupar um lugar indescartável na condução de processos educacionais na cultura. Para conduzir nossa interpretação, importantes leituras de diversos autores, forneceram bases para melhor compreensão da inter-relação do ser humano em seu cotidiano com o ambiente individual/comunitário. No que diz respeito ao cotidiano, passear pelo centro histórico de cidades “é viajar no tempo e *redescobrir culturas* – artefactos plásticos da imaginação criadora das subjetividades que falaram por meio da corporificação de sua arquitetura, igrejas, museus, sobrados, praças, ruas e vielas, que compõem o antigo centro de cidades.

Durante a semana, é possível observar centenas de pessoas que percorrem as ruas, ao passo que, nos fins de semana e feriados, a cidade praticamente adormece. “Algumas pessoas preferem estes momentos para um passeio tranquilo, para observar detalhes da arquitetura; andar a passos lentos com a calma de outros tempos; e, quando possível, ingressar e mergulhar nos fatos históricos que lhes imprimem a alma do lugar.” O turista e mesmo os residentes, em momentos de lazer, podem traçar um itinerário a ser seguido com a ajuda de um guia turístico. Mas, se preferirem, podem também sair a ermo e flunar, isto é passear ociosamente, vagar, perambular, como fazia o *flâneur*<sup>1</sup> parisiense. (BORDEST, 2005).

A definição clássica do espaço se relaciona intrinsecamente com o tempo. Em Aristóteles, o *tempo* era definido como o *espaço* do movimento entre um antes e um depois. Há, na concepção aristotélica, um *espaço* que institui a temporalidade: espaço e tempo, afirma o físico Czamosi (1988), são dimensões geminadas, incidíveis. Ainda que distinguíveis, do ponto de vista lógico, como entes de razão, como um número. Utilizando-nos de uma analogia biológica, espaço e tempo estão imbricados como o corpo do feto no útero; um não se constitui nem existe sem referência ao outro. O espaço, tanto quanto o tempo, é um artefato humano simbólico, um *construto* ou *fictios*<sup>2</sup> – segundo Geertz (1989).

*Chartres* é feita de pedra e vidro, mas não é apenas pedra e vidro, é uma catedral, e não somente uma catedral, mas uma catedral particular, construída num tempo preciso e por certos membros de uma sociedade particular. Para compreender o que isso significa, para perceber o que é isso exatamente, você precisa conhecer mais do que as propriedades genéricas da pedra e do vidro e bem mais do que é comum a todas as catedrais. Você precisa compreender também – e, em minha opinião, da forma mais crítica – os conceitos específicos das relações entre Deus, o homem e a arquitetura que ela incorpora, uma vez que foram eles que governaram a sua criação. *Não é diferente com os homens: eles também, até o último deles, são artefatos culturais* (GEERTZ, 1989, p. 62 e 63). (Grifo nosso).

O depoimento de Geertz é valioso. Parte de uma catedral que se modela no espaço, artefato humano universal, mas também singular. Conclui que também os homens são artefatos culturais, incisivamente diz o autor, até o último deles. Há

neles, os homens, uma continuidade inseparável entre o genérico, o particular e o singular também expresso em uma catedral. Pertencemos todos ao gênero humano, isso é universal a todos nós; somos, contudo, particulares no que diz respeito às *tribus*, etnias e grupos aos quais pertencemos. Por outro lado somos, ao mesmo tempo, singulares, porque absolutamente únicos. Não há contradição entre estas dimensões que se incluem nos sujeitos vivos. Segundo Boaventura Santos (s.d.), todos podemos protestar nossa Universalidade quando usarem nossa diferença, reduzindo-nos ao *apartheids*, como também podemos reivindicar nossa Singularidade, quando nos circunscreverem na geléia geral promovida pela homogenização. Podemos reivindicar o direito à diferença ou à nossa cidadania terrena, quando manipularem nossa expressão identitária para sequestrar-nos direitos.

Tanto o espaço como o tempo são definidos, segundo Merleau-Ponty, na relação com o humano, no sentido de que a posição do observador ou do sujeito determina o *tempo*, ou o que se possa chamar de presente, passado ou futuro.

[...] um hipotético rio que corre da sua nascente no cume da montanha de encontro à sua foz que embaixo deságua no oceano. No olho-d'água de suas nascentes esteve postado um espectador alguns minutos antes, quando águas vertiam brotando do chão. Caso este mesmo sujeito se transportasse numa fração de segundo [...] para a boca do oceano, aquelas mesmas águas [...] do seu presente, na condição de passado, serão naquele mesmo átimo águas do futuro de alguém, aguardando-as na foz. O tempo *flui* e diz respeito à *posição* que o espectador ocupa. Aquilo que foi o passado de alguém constituir-se-á presente ou futuro para um outro alguém, em algum outro lugar. (PASSOS, 2005, p. 136).

Em última instância, o tempo não é uma paisagem newtoniana, um continente com uma densidade objetiva; ele está circunscrito à constituição e significação que lhe for atribuído pela subjetividade situada. Sendo segundo Kant, é a “forma do sentido íntimo” (KANT, apud MERLEAU-PONTY, 1971, p. 413). Neste sentido, “há no coração do tempo um olhar, ou [...] *alguém* para quem a palavra *como* possa ter sentido... (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 425). Isso que parece difícil é esclarecido de maneira extraordinária por Freire:

Por isto é que, certa vez, num dos “círculos de cultura”, do trabalho que se realiza no Chile, um camponês a quem a concepção bancária classificaria de “ignorante absoluto”, declarou, enquanto discutia, através de uma “codificação”, o conceito antropológico de cultura: “Descubro agora que não há mundo sem homem”. E quando o educador lhe disse: – “Admitamos, absurdamente, que todos os homens do mundo morressem, mas ficasse a terra, ficassem as árvores, os pássaros, os animais, os rios, o mar, as estrelas, não seria tudo isto mundo?” “Não! respondeu enfático, faltaria quem dissesse: *Isto é mundo*”. O camponês quis dizer, exatamente, que faltaria a consciência do mundo que, necessariamente, implica no mundo da consciência. Na verdade, não há *eu* que se constitua sem um *não-eu*. Por sua vez, o *não-eu* constituinte do *eu* se constitui na constituição do *eu constituído*. Desta forma, o mundo constituinte da consciência se torna mundo da consciência, um percebido objetivo seu, ao qual se *intenciona*. Daí, a afirmação de Sartre, anteriormente citada: “consciência e mundo se dão ao mesmo tempo”. (FREIRE, 1968, p. 40-41).

O sujeito é constituído em temporalidade e em espacialidade, não como um tempo e espaço exterior. O sujeito concebe o espaço a partir de sua extensão, corporeidade. Ele o faz e, ao fazê-lo, ele redefine o seu rosto, nesta relação. Eu sou o tempo. Eu sou o espaço. Eles não são simples dados, menos ainda dados inertes, são produtos ativos e voláteis da fabricação de nós, por nós. O sujeito constitui o espaço num processo instituinte aberto, em seu *com-parecimento* na extensão, como corpo próprio. E todo o tempo e todo o espaço possui um nome, uma constituição específica, estabelecida por um sujeito singular situado no mundo colado aos outros sujeitos. Constituímo-nos quando parturizamos pela nossa ação engajada à temporalidade e a espacialidade por nosso *a-parecimento* ou *a-presentação* ao mundo. O mundo, contudo, nos precede. Isso é o que diz, exatamente, Merleau-Ponty (1971, p. 413):

Podemos agora dizer da temporalidade o que dissemos [...] da sexualidade e da espacialidade: a existência não pode ter atributo exterior ou contingente. Ela não pode ser o que quer que seja – espacial, sexual, temporal – sem sê-lo integralmente, sem retomar e assumir seus “atributos” e fazer deles dimensões de seu ser.

Elas – espacialidade, corporeidade, temporalidade e sexualidade – não são dimensões extrínsecas ou adereços, mas nossa condição de encarnação e aparição no mundo. A espacialidade como a temporalidade não são simples dados que se possam colher prontos. Constituímos o espaço na medida em que ele também nos

constitui. E todo o *tempo* e todo o *espaço* possuem um nome, uma constituição própria, estabelecida por um sujeito situado no mundo com os outros-eus.

Por isso, o tempo e o espaço não são unívocos. Ao contrário; são tantos quantos os sujeitos que os definem e os constituem como *constructos* simbólicos quando vividos. Carregam mil e um sentidos, de formas inesgotáveis, pois são polissêmicos. Adquirem o significado que lhes damos e conferimos. Faz *em* nós e a nós o que lhe dissermos que são. Se possuírem um conteúdo e uma substância, não possuem, entretanto, uma essência ou uma apresentação a nós, sem nós, como fenômenos que não carregassem também a marca de nosso olhar, e de nosso jeito de lidar com eles.

## **O ESPAÇO COMO EXTENSÃO DA INTIMIDADE E DA INTERIORIDADE**

Somos antropologicamente humanos: ‘indescolavelmente’ híbridos. Mais que isso, ultrapassamos os limites pela superposição dos corpos, em direção a uma unidade do diverso. Nossa comunicação carece do espaço e do tempo. Carece de corporeidade que nos permita acesso à *extensão* (espaço) e à *duração* (tempo). Nada pode ser expresso humanamente prescindindo da mediação da extensão e da duração. Na verdade, nossos sentidos são imanentes ao mundo, espacializam-nos. E é no *espaço* que se materializa a possibilidade de acesso, no qual se corporificam carências, desejos, frustrações, necessidades, gozos, faltas e expectativas. A canção “*Alma*”, de Zélia Duncan: “Alma, deixa eu ver sua alma. A epiderme da alma, superfície”. O espaço está para a territorialização dos desejos como o tempo está para a memória. A grande luta do ser humano está em *territorializar*, que significa, em última análise, enraizar-se no mundo por sua materialidade cósmica para comunicar-se, no risco de poder não ser acolhido ou de ser reificado como um *isso*, *objeto* ou *mercadoria* enfim, como um *coisa*, no sentido concebido por Martin Buber (1979). Toda a linguagem corporifica nas teias da temporalidade a gestualidade que se comunica. A extensão desenha as formas, desenha nosso corpo e nossos

sonhos. Também é ela que se senta à mesa para o carinho, para o beijo e para a ternura, à procura de dar corporeidade aos afetos.

Tecidos, que somos, num espaço; situados por relações íntimas de todos e tudo, com todos e com o mundo, a-presentamo-nos visceralmente inculturados numa cultura material e social plasmada e tecida em tempo. Nada se pode dizer de lugar algum. Dizemos-nos num tempo, tempo que é roda viva que nos fazemos, vivenciando-o numa duração limitada. (PASSOS, 2003, p. 432).

É o espaço que mediatiza a comunicação e o amor através dos corpos e dos sentidos; permite o toque que sensibiliza; a sensação que move; explode no amplexo das almas. O espaço é a grande arena da proclamação pública das intimidades. O amor, quando desabrocha nos filhos, encarna a publicação do encontro sexual, como selo do amor que se dá, que faz, e compartilha visibilizando, sem escondimento, o carinho da alcova. Quando esta publicação é interdita, os filhos não são reconhecidos. São frutos da interdição e do não amor. A praça é foi lugar do acolhimento dos corpos, durante a Idade Média. Foi a ordenação das fábricas que condenou ao escondimento, publicizando apenas o suor, a disciplina, o tempo contado das máquinas sob a badalada censura dos relógios das torres. Ordenou também que a genitália dos santos, antes exposta nos afrescos, fosse recoberta por toalhas e lençóis de mau gosto, repintados por cima, por artistas nada talentosos, para esconderem “as vergonhas” – assim nominadas, por medo de que o prazer alardeado implicasse, também, no horror aos sacrifícios humanos realizados diuturnamente nos corpos de para mulheres e crianças, nas fábricas controladas pela burguesia. O aprisionamento do espaço real, ou representado, era e é a arma política do controle dos corpos.

## **ESPAÇO E A PUBLICIDADE DO SER**

Neste sentido, todo o espaço é condição de aparecimento, publicidade e *sacramento*<sup>4</sup>. E é nele que nos situamos como seres cósmico-caóticos na

geopolítica magmática, mediante uma história que se processa num território que nos situa na grande corrente política da expressão pública, visível, em uma sociedade obsessivamente escópica, preanunciada pelo romance “1984”, de George Orwell. É pela circunscrição do espaço das instituições que as providências de exposição e de invisibilidade são adotadas. Os corpos, feitos formas volumétricas e espacializadas, são feitos para verem e serem vistos. O ser que possui uma excentricidade, ou um movimento centrífugo, é reiteradamente jogado para fora, exorbitando-se, e não se guarda. Quando a sociedade contemporânea assegura o máximo de controle, pode inclusive liberar os indivíduos para que ganhem as praças e diluam a circunscrição dos cativeiros, prisões, internações nas *instituições totais*<sup>5</sup>. É que estes espaços públicos, cativos, permitiam antes uma aparente liberdade dos corpos. A liberdade concedida para flunar é vigiada, pois todo espaço público, hoje, é cativo: “Sorria, você está sendo filmado!”. Apesar de tudo - densidade e interioridade -, driblam toda pretensa determinação ‘absoluta’. Ainda que apreendidos como massas, em dupla significação, ainda assim as pessoas fogem de reificação completa. Sobretudo quando se afirma como interioridade em direção ao *alter*. O *alter* é salvador. Saindo de nós, espelhando-nos nos outros, somos revelados a nossos próprios olhos. Se, na busca de realização, nosso olhar pousa sobre o desejo das coisas visíveis e extensas, capaz de serem contidas e “fagocitadas” pela nossa dimensão sensível, não há saciedade permanente, somente o *desejo do desejo do outro* nos humaniza, e o faz por sua corporificação da liberdade.

## **TRANSCENDÊNCIA NA IMANÊNCIA DO ESPAÇO**

Todo o momento de apagamento das fronteiras e limites, de não lugar – portanto –, e de não tempo é experiência radical de transcendência<sup>6</sup>. É a abolição circunstancial da condição de facticidade e de ser-aí como um *isso* para se projetar num infinito aberto, sem referências ao atrito wittgensteiniano. Momento de silêncio, sem palavras. Momento do inefável<sup>7</sup> suspensão dos sentidos das palavras, do

espaço e do tempo. Da corporeidade subsumida e, por isso, afirmada em sua espacialidade emudecida. Ainda aí: espaço, temporalidade; chama tremulante e ígnea, é frágil, mas é chama!

Pode o *não lugar* de Marc Augé (1994) ser efetivamente um parêntese no tempo da mercadoria que somos? Não. Os não lugares são lugares privilegiados, à venda como premiação e confirmação das condições de determinação permanente, e, portanto de nossa reificação em face de fetichização do mercado. Talvez possa ser o momento máxime de alinhamento, weberiano, com o grande sistema de determinação de nossa objetificação. Ele é, sobretudo, a experiência de um poder pessoal constituído, como afirmação da singularidade plenipotente, capaz de vencer o cotidiano das humilhações que no varejo sofremos. Nunca um lugar é tão doidamente vazio como quando tomado por muitos corpos solitários, promessas de comunicação interdidas. É nesta mesma perspectiva que as cidades feitas por móveis, proximidade espacial, são cidades feitas pela combinação das solidões castradas no conjunto de muros e redutos que expressam a somatória da (des)*ordem*, pela integração e enfileiramento de suas estruturas arquitetônicas, em geral salientando aparências que se buscam como princípio de ordenamento paroquial: o da beleza das construções, o jogo de massas e espaços, a grandiosidade estética, a integração das edificações e a utilização práticas de seus serviços, para os que já eram seus. Feita de “imóveis”, prédios e espaços exíguos pensados para garantir os processos de relação de trabalho, exploração, hegemonia do capital e espaço de mercado do lazer, a cidade não é efetivamente o que o conceito simbólico implica. Tanto quanto a estrutura atômica mostra um movimento e fluxo permanente em suas entranhas, apesar da aparente organicidade e estrutura, a cidade é fluxo, indeterminação, caos e, sobretudo, desordem. Mais que isso. O próprio da cidade é o fluxo, o movimento, a instabilidade. Por isso é ideológico imaginar a cidade feita por *imóveis*. Há duas grandes surpresas nos espaços da cidade. A visibilidade é condição da consciência. O espaço é a expressão na extensão das intimidades, das intencionalidades, onde nos surpreendemos sempre muito diferentes do que nos pensamos, onde as âncoras de

nossa *estesis* (sensibilidade), amalgamadas com o estofado do mundo, se põem e se derramam na duração. Contudo, as cidades, em suas grandezas exteriores e desbordantes pelo espaço duro, áspero e objetivo, na verdade são um pouco sinceras e um pouco falsas. Vistas na beleza higiênica de suas ruas e das aparências belas das fachadas, não se pode jamais imaginar o que escondem. Vista de cima, nos quintais e telhados a cidade, é contraditória. Vista por cima, de aviões ou arranha-céus, ela jamais coincide com o imaginário de sua planta baixa ou arquitetura experimentada de baixo. Ela esconde o óbvio numa espacialidade que foge de ser apreendida. E como tudo no tempo, ela é ambiguidade e polissemia. Na cidade, o que efetivamente não existe é o imóvel (CERTEAU, 1994, p. 94).

Ainda assim, a praça de uma cidade é o seu coração, mas também suas vísceras. Ali é o lugar do observatório, onde, em pequenas cidades, se aglomera em torno do aparelho de TV. Lugar no qual também chegam transeuntes e forasteiros à rodoviária. É onde se desenha a conspiração coletiva de um não lugar disponível à fuga da própria cidade. É onde existe uma reserva romântica *versus* a crise severa contra o progresso urbano, compreendido como poluição, ruído, insalubridade, retorno ao poético, ao bucólico, à natureza.

Nos albores do iluminismo, as cidades foram construídas como expressão civilizatória da centralidade da liberdade da razão, de encontro às determinações da realidade material subjugada, cativa às leis inexoráveis e mecânicas que regem a natureza. Nelas, a grande obra era o domínio do tempo e do espaço como expressão máxima da cultura. Momento em que, concebendo a natureza como caos, primitividade, desordem, não cultura, todo o esforço se realizou na busca de eliminar áreas não culturalizadas, lugares sem a intervenção da mão humana, arrancando e carpindo plantas nativas, consideradas 'mato' ou inço. Ali, criavam-se jardins, hortos com árvores em fila, plantios racionais, árvores podadas e desenhadas para efeito ornamental. A cultura era compreendida como libertação da natureza indômita, selvagem, caótica, que disciplinava a natureza domesticada e servil. Era o contraponto contra a própria concepção da natureza como opositora ao

processo civilizado e cultural. A função do embelezamento urbano organizava a praça com espécies vegetais ornamentais raras, não raramente importadas. Elas apresentavam uma paisagem do modelo de intervenção cultural humanizador e civilizador. A praça, como coração da cidade, era, neste caso, o cartão de visita. As grandes catedrais, os grandes castelos, os suntuosos jardins, ultrapassavam em muito as condições tecnológicas do seu tempo, e, pela criatividade e arte superavam, pela imitação da natureza, o domínio matemático, da física e da química que permitia realizar obras que até hoje perduram, contra toda ordem fatídica da natureza. Era no jogo das massas, no brinqueado das proporções que se fazia possível realizar milagres, como a igreja de Santo Estevão, em Viena, que brincava com as medidas 3, 4 e 7 e se projetava com sua estrutura gótica como uma das mais altas torres do mundo, quando aparentemente não se podia manter em pé, durante muito tempo.

## **O NÃO LUGAR**

A vertigem causada pelo fluxo temporal sobre o espaço faz com que queiramos deter o tempo, como forma de subsistirmos e sobrevivermos à sua caducidade. Para deter o tempo, e acessar a si próprio, o sujeito tenta prender, fixar, congelar o tempo e, em consequência, o espaço, pelo que o congela e o fixa pela posse da extensão e pelos simbólicos títulos de propriedade. O relógio de pulso atado ao corpo, dirá Baudrillard (1968), é o simulacro que expressa o desejo de conter o fluxo, prendendo o tempo pela cobertura espacial de seus ponteiros, ou de seus pulsares – tempo controlado e domesticado pela máquina, que nos assegura nosso pseudo-domínio sobre ele.

Para nós, de origem urbana, um contato com a existência persistente - e insistente – da “outra temporalidade”, a dos povoadores de Aguaçu (Mato Grosso), do Vale do Jequitinhonha (Minas Gerais), do Vale da Ribeira (São Paulo), garante, precisamente, a vitória do *tempo metafísico* por sobre o *tempo histórico*. De alguma

forma, estas populações servem para dizer à nossa modernidade o que ela precisa ouvir, que o passar do tempo é um ilusão!

O congelamento de ambos, o espaço e o tempo terminam sendo a própria desconstituição de sua essência e a definitização ideológico-simbólica das amarras que não podem prender o fluxo real. Santo Agostinho afirma que o *não tempo* é a essência do tempo, porque assegura o início e o fim, portanto o fluxo dela na temporeidade que lhe é própria:

É também neste sentido que RICOEUR (1994), retomando Agostinho, diz que a temporalidade só ocorre por negação de um presente infinito, que tornando o tempo aberto e aparentemente absoluto em *tempo passageiro* lhe permite re-apropriar-se de sua própria natureza: é a temporalidade que confere sua última essência. O ser do tempo é passar... (PASSOS, 2003, p. 220).

Também o espaço, analogamente, se constitui entre área limítrofe do não espaço, encurralado para poder ser. Mais precisamente cativo pelo *não lugar* (AUGÉ, 1994).

O não lugar, na cultura do controle total, segundo Marc Augé (1994), é produzido pelo excesso de informação, pela necessidade de fixação do fluxo, extermínio de toda e qualquer determinação sobre a subjetividade, dessimbolização impressa pelo ambiente cultural, busca sequiosa de sua absoluta singularização.

São *não lugares* as viagens de avião, uma ida ao supermercado, uma viagem, o *surf* virtualmente... O não lugar nos tira de generalidade cativa, entramos nele por uma senha absolutamente singular e delimitada, e, a partir, daí 'sofremos' a abolição psicológica das pressões e expectativas para nos experimentarmos 'livres' por um tempo muito limitado. O não lugar é o repouso na dobra do tempo, no regaço do espaço. Tem sentido por sua singularidade absoluta. A sociedade, hoje, acena com sucedâneos de não lugares, e ele é buscado enlouquecidamente nas cidades, sobretudo nas megalópoles, nos *shoppings* e nas

grandes concentrações de massa. As praças nas cidades é uma das utopias projetadas como um não lugar.

Mas o não lugar ou o não espaço, merleau-pontyano, precisa ser compreendido como a própria essência da espacialidade. É no contraforte de seus limites, e de sua falta, que ele se constitui como espacialidade. Não existirá uma espacialidade newtoniana, absoluta, aberta e sem limites, salvo como ente de razão. Esta é também uma noção aristotélica de que o espaço é a relação da disposição entre corpos. É no vácuo dos corpos, nos interstícios, que ele se afirma. Na mesma linha caminha Merleau-Ponty, e tomaremos aqui seu pensamento para invocar a analogia de que toda a palavra toma sentido a partir de um fundo de silêncio, donde se insinua. É uma alusão à *figura-fundo* da *gestalt*. Após *Signos*, Merleau-Ponty (1991) dá novos avanços, de uma fenomenologia a uma ontologia, na qual o *silêncio* como *invisibilidade* não é mais o não audível e o in-visível, mas o que se constitui numa outra positividade telúrica em seu contraverso.

## **O ESPAÇO DA PRAÇA COMO REPRESENTAÇÃO**

A praça é o lugar dos encontros. O espaço de uma praça é o lugar da chegada e da partida de muitas pessoas, da contemplação dos transeuntes e do repouso. É onde, por metáfora, experimentamos a saudade de um dia ter chegado à vida, nascendo, chegando à luz no primeiro encontro com o mundo. O espaço da chegada primal, evocará a partida, partida incontinente do espaço e do tempo, aventura de nos desvestirmos da carne histórica, e empreendermos, nus, a desterritorialização para a liberdade da terra que nos abraça, para empreendermos um outro caminho de ser, sem paradigmas. Talvez experimentemos, ao vivo, que não somos o mundo, mas o limite dele (WITTGENSTEIN, 1996). A praça é o útero da vida da cidade. Nela tudo repercute, dela tudo se expande.

Na praça respiramos o ar essencial. O éter de nossa própria humanidade

mais simples e primitiva. Encontros e desencontros. Acolhimento e abandono. Lugar da memória expressa em monumentos, que evocam outras tantas memórias benditas e malditas, que querem, pela divulgação da cultura, controle, administrar o tempo livre. Significações construídas dos desejos e das faltas.

E, entre os sonhos do que emerge da praça desejada, há nela outros tantos atores, que nela se encontram com outros desejos e necessidades: o da sobrevivência, o do trabalho, o da conquista, da fome do olhar devorador, das formas sensuais, dos ruídos frenéticos, dos motores, da propaganda, dos cheiros, dos convites, das comidas e perfumes – quase todos marcados pelo preço.

Quando no crescimento das indústrias, na produção urbana, em massa, de carvoarias, tecelagens, cimento, fármacos e tintas, ocorreu uma avaliação trágica na qual Londres, pico da revolução industrial, mostrava no *smog* ou *fog*. Crianças doentes, ar pestilento e intoxicado, águas contaminadas, doenças humanas das condições ambientais. Em face disso, volta-se a uma crítica da industrialização, crítica da obra humana sobre o espaço e busca dos lugares e nichos ecológicos, de forma agora romântica. As praças nossas são os últimos constructos dessa nova cultura. A praça quer representar o mito do eterno retorno, a busca do útero materno, segundo a psicanálise de Freud, na qual o conflitivo desaparece; na qual o espaço é um espaço de não poluição, de não trabalho, de lazer, de relaxamento, terapêutico. Mas estas não são as praças que temos.

Elas estão incrustadas no caos e na trepidação do urbano. No conflitivo, no neurotizante, no controle do capital, nos processos de reificação que a ele se estendem, e recompõem a ordem, com se fora apenas uma pequena válvula donde se chega, se recarrega de utopia e se parte para a real: as ruas, os becos, os atropelos, a neurose, os encontrões, a des-reconhecimento que é bem pior que o anonimato.

O espaço da praça é o espaço da luta, da competição, da correria pela

afirmação de ser ou não ser. A praça que temos é o repouso negado. Território de guerra. Guerra do espaço da apropriação, do assalto, do *bullying*<sup>8</sup>. Guerra do domínio e do extermínio pelo implacável *deus* do capital. Terminal da informação e da desinformação, da sedução, da compra e venda. Cultura da qual, mencionara numa entrevista Glauber Rocha, vige o “cada um por si e Deus contra todos”.

A praça é um domínio-sucedâneo do centro da *polis* grega. Tem dela, entretanto, o sentido contrário. Tanto quanto a *polis* abria espaço político e os destinos na praça para todos (considerados gregos)... A praça hoje franqueada e devassada está eximida de determinações políticas explícitas. A política mudou de novo dos lugares públicos habituais. Em Roma, a política se transplantara da arena dos palácios para os subterrâneos da cidade, nas catacumbas. Também hoje, ela de novo se mudou sem deixar endereço. Ela se dissociou de todos os rituais explícitos onde podia ser acessada pública e democraticamente. Situa-se não se sabe exatamente onde. Há, nos centros das *polis* hodiernas, catacumbas de ardilosos conluios da corrupção. A centralidade do poder político não está nas praças, não é público. Não está nos espaços do controle público, aquele das Câmaras, das Prefeituras, dos Partidos, dos processos eleitorais, nem dos movimentos políticos. Ela mudou de espaço e se situa nos escuros, nos *ghettos* de luxo, nos cassinos, em tudo aquilo que é noturno e vetado aos olhos; e, de lá, conduz os rituais decisivos em direção ao Poder e à Morte.

Mas o que a cidade não pode esconder é o significado encarnado e plasmado pelas massas nos espaços, nas formas arquitetônicas. Nela, a dominância se restringe ao Centro. Por isso projeta grandes edifícios como *zigurats*<sup>9</sup> do poder e da grandeza. Constitui o que Jorge Larossa entendia como se todos nós fossemos babilônios renitentes. Lá, as formas têm intencionalidade comunicativa de expor as dimensões satélites como dominadas e justapostas a seus pés, arrasadas pela exuberância e prepotência. Contudo, essa *mesma* condição e centralidade das cidades as expõem a uma nudez extrema, por incapacidade medular de sua impotência: do centro da cidade não se vê a periferia! O conjunto de arranha-céus

da cidade vertical não vê senão a si próprio, analogicamente, como a consciência do senhor, atada que está ao seu limite: o corpo do servo. O centro é cego: uma das verdades cruciais de sua condição ôptica. Não enxerga seu limite: a *alteridade* do outro. A condição de centralidade inclui pela *percepção mutilada* uma noção de mesmidade míope, em que o outro é apenas um apêndice ou adereço da continuidade cacófona dele. Essa também era e continua sendo a doença crônica do eurocentrismo. Se, porém, de seu centro geográfico, a cidade não é capaz de visualizar a alteridade da periferia, da periferia é possível ver o centro, com precisão. Somente a periferia pode, de sua condição espacial, ver o centro e a periferia como partes diferentes de uma totalidade. Reconhecer-se, por isso, como parte de uma totalidade diferenciada é reconhecer-se, também, como diversidade. É por isso que do coração das cidades não há acesso à temporalidade real; a ter em conta uma espacialidade mais próxima do real, e ter, por isso, consciência de sua condição limitada, ambígua e contraditória. Merleau-Ponty (1971), de alguma forma, refere-se a isso. Menciona de maneira ácida que as sociedades orgânicas têm, na verdade, uma visão da temporalidade muito mais aguda e existencial do que aquela formulada pelos processos das ciências modernas.

Há mais verdade nas personificações míticas do tempo do que na noção de tempo considerado, à maneira científica, como uma variável da natureza em si ou, à maneira kantiana, [...] isto porque enfim há no coração do tempo um olhar, ou [...] *alguém* para quem a palavra *como* possa ter sentido... (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 425).

A modernidade não consegue perceber, na perspectiva de Touraine, que ela se constitui como *ordem contra o movimento* (TOURAINÉ, 1994). Fica, frequentemente, à margem da vida e de suas significações, no plano das representações abstratas. Ainda Touraine menciona que os modernos estão dentro de uma bola de vidro.

## A PAISAGEM COMO ARTEFACTO CULTURAL

Merleau-Ponty demonstra a importância decisiva do olhar por sobre a paisagem. Fala de um olhar datado que se projeta ao mundo, contaminando-os com as significações da experiência vivida, e vivida pelo trauma, pela alegria, pelo medo, pela solidão. Geertz (1997) continua a reflexão em sua obra “El antropólogo como autor”, mostrando que os “Argonautas do Pacífico”, sem Malinowsky, não existiriam. Tampouco “Os tristes trópicos” sem Lévi-Strauss. Os trópicos seriam *tristes* para os nativos? O olhar perceptivo do espaço interior e solitário do antropólogo fazia uma leitura antropomórfica da paisagem, nela projetando sua subjetividade. Esta é a *mesma* tese de Tuan (1980).

O cenário observado pelos sujeitos e atores, no centro histórico de Cuiabá, reporta aos conceitos de *topofilia* e *topofobia*, conforme lembra Tuan (1980; 1983), por se tratar de espaços onde convivem contraditoriamente alguns fatos que enaltecem a historicidade cuiabana e outros que são rejeitados pela população, ou que sofrem da ambivalência do ódio e amor. A ambivalência projetada no espaço está em nós, e reflete também o sistema de referência onde está encravado. Não há espaço sem olhar. A reorganização dos elementos e a restauração do espaço físico, que provoca sentimentos de repulsa, desconforto e medo (topofobia), poderá inspirar sentimentos topofílicos, estreitando laços afetivos e cognitivos entre a comunidade e o espaço em questão? Com pensar a destruição dos edifícios históricos, com esperança? Como realizar a mudança sem descaracterizar os apelos simbólicos impressos pela historicidade dos que neles viveram, e projetar na estética contemporânea a linguagem capaz de evocar hoje significativamente o que eles queriam dizer e expressar *ontem*? Como manter a voz no abalroamento dos ícones, fragmentos físicos da memória coletiva, no sentido bergsoniano? É possível mudar para continuar o mesmo? Nesta particularidade, poderão a inserção e a prática de atividades de educação ambiental contribuir positivamente?

A proposta de Tuan (1980; 1983) se alicerça na idéia de que os contrários da

experiência humana convivem lado a lado. Ódio e amor, no sentido freudiano, constituem reversos da mesma medalha. Aquilo que causa medo pode despertar paixão. É a estranha relação entre o medo da morte e a fascinação que ela exerça, que é expressa pela “*fascinosum et tremendum*”<sup>10</sup>. Aquilo que causa paixão pode levar à morte. A *Topofilia* se constitui no elo afetivo entre os seres humanos e o ambiente onde vivem e se relacionam; e a *topofobia* corresponde ao sentimento de aversão em relação a determinados lugares, com possibilidade de reversão. Não há uma chave capaz de operar uma reversão destes sentimentos. A chave desta mudança está no olhar. Mas o olhar é passível, como tudo no ser humano, de poder ser sensibilizado e educado para a perceptualização e acolhimento de uma realidade, ainda que *sentida*, não percebida.

Nesta direção, os órgãos dos sentidos desempenham papéis fundamentais, cada um contribuindo de forma específica e diferenciada na construção da percepção. Não será possível decidir na subjetividade a direção que esta perceptualização produzirá. As pessoas são livres para decidir o que fazer com ela. Mas é sempre possível investir no conhecimento e na liberdade: conhecimento do que se teme ou rejeita, conhecimento do que se ama e mobiliza. Para que as pessoas, de posse desta consciência, exerçam sua liberdade. Este é também o sentido da educação libertadora. Desalienar para que as pessoas possam fazer suas escolhas sem constrangimento. É neste sentido que toda a educação freireana emancipatória busca a autonomia de todo o ser humano. Isso é, instaura um processo libertador, não é um produto final. A cada dia, novas emancipações terão de ser realizadas, porque o ser humano é incompletude, e poderá, na medida da sua liberdade, usá-la para o que pensar que seja melhor.

Para Tuan (1980), a percepção pode ser compreendida tanto como a resposta dos sentidos aos estímulos externos, como também a atividade propositada, seletiva, inteligente e desejada, na qual, certos fenômenos ficam claramente registrados, enquanto outros são bloqueados ou nem são assimilados. Esta dimensão nem sempre racional do organismo biológico precisa dar lugar a um

projeto humano de responsabilidade que humanize e subjetivize as dimensões instintivas e biológicas. A educação ambiental precisa deslocar-se da paisagem exterior para a subjetivação delas, pela liberdade engajada num projeto político. Só é possível liberar-se e desalienar-se porque os sonhos e as utopias ganham o coração e o desejo, e nos tirem da repetitividade e do naturalismo fatalista e permitam, segundo Paulo Freire, que não sejamos apenas seres históricos, mas historiadores, capazes de fazê-la. Todo o fatalismo histórico é uma perda das potencialidades que nos estão abertas nos eventos.

É assim que Paulo Freire abre seu livro a *Pedagogia da Autonomia*:

Devo enfatizar também que este é um livro esperançoso, um livro otimista, mas não ingenuamente construído de otimismo falso e de esperança vã. As pessoas, porém, inclusive de esquerda, para quem o futuro perdeu sua problematidade – o futuro é um dado dado – dirão que ele é mais um devaneio de sonhador inveterado.

Não tenho raiva de quem assim pensa. Lamento apenas sua posição: a de quem perdeu seu endereço na História.

A ideologia fatalista, imobilizante, que anima o discurso neoliberal anda solta no mundo. Com ares de pós-modernidade, insiste em convencer-nos de que nada podemos contra a realidade social que, de histórica e cultural, passa a ser ou a virar “quase natural”. [...] O livro com que volto aos leitores é um decisivo não a esta ideologia que nos nega e amesquinha como gente (FREIRE, 1996, p. 11).

## **A PERCEPÇÃO ESPACIAL COMO INSTÂNCIA NUCLEAR DOS PROCESSOS EDUCACIONAIS**

*Fenomenologia da Percepção* – este é o título da tese doutoral de Maurice Merleau-Ponty (1971), e que põe, definitivamente, a *percepção* como a centralidade de qualquer operação realizada pela pessoa humana. Há inúmeras razões para isso. A *percepção* assim concebida – em sentido radical – não é mero ato psicológico interno de atenção para com os sentidos ou trazer à intencionalidade da consciência o que se sente animalmente, mas *também* é isso.

Percepção é, filosoficamente, com base em Merleau-Ponty, ato primal, generativo da constituição do humano; origem de qualquer filosofar, porque a

percepção precede e enseja pensamento e linguagem dos quais a filosofia carece para se constituir-se corporificada. A fenomenologia atesta que a linguagem precede o pensamento. Não pensamos para falar, escrever. Falamos e escrevemos para poder pensar. Ainda quando tentamos ordenar os pensamentos no íntimo de nós mesmos, ou simulamos fala, “falando com nossos botões”; discurso em conceitos, procuramos objetivá-los em linguagem, para que possamos testar nossa lógica e tentar conhecer, em parte, o que pensamos. A percepção é a fagulha que põe em movimento a linguagem com toda sua sensualidade corpórea, para que nos reconheçamos, e sua própria parição.

Merleau-Ponty (1971) afirma que a fenomenologia jamais poderia ser idealista; ela não começa no/pelo pensar, começa na viscosidade simultaneamente material-imaterial. Se nossa condição singular não nos permite caber inteiros na carne, também não nos deixamos conter inteiros pelo espírito; somos inseparavelmente ambos até o fim, sem descontinuidade. Por isso, também, somos **RELAÇÃO**.

Não haveria sentido algum para um *ob-jectum* (semanticamente: “aquilo que está jogado à frente”) se não nos perguntássemos, a frente do quê? Responderíamos. “Jogados à frente de um *sub-jectum*”. Algo que sub-jaz, que dê sentido à *relação-com* que somos. Objetividade e subjetividade se necessitam, se complementam, se engendram uma para a outra, inexoravelmente. Nós, humanos, somos o *continuum* entre estas dimensões que não nos são exteriores. Extraordinariamente definido por Merleau-Ponty (1989, p.195): “Quando minha mão toca no meu outro braço, quem toca e quem é tocado”?

Merleau-Ponty (1989) o explicita: “Espacialidade, temporalidade, sexualidade não nos são exteriores...” Percepção é, pois, o nó do entrelaçamento de nossa substância-essência. Essa unidade dos contrários é afirmada pelo extraordinário texto do padre antropólogo, Teilhard de Chardin: “Muitos te chamam espírito, eu te chamo matéria!” É a Deus, que este místico jesuíta, geólogo e paleontólogo, se

refere e com o qual assim fala, no seu texto de intensidade magistral: “Missa por sobre o Mundo”<sup>11</sup>.

Percepção é, pois, o suporte material e imaterial que suporta tudo que se possa dizer e conceber da densidade do universo humano. Essa natureza criadora é a condição de possibilidade, a vestidura histórica não supérflua, mediação do quanto se possa exprimir do vivido em ato-parto do processo humanizador ou desumanizador que se qualifica pela direção que vive e se expressa. Não são atos periféricos da vida que fornecem a direção ética de um ser humano, mas a direção expressa por estes atos, acumulativos, no gradiente morte-vida, em face das quais se referencia um projeto de morte ou vida do universo; ato pessoal que nunca é inteiramente íntimo ou isolado, mas que se difunde em proposta coletiva, da qual somos pequena parte.

Percepção é, na fenomenologia, a grandeza que comporta todos os riscos, o da totalização da consciência, a um só tempo, de si, do outro e do mundo. Momento de transcendência não porque os limites estejam todos fora, mas emanam de dentro. É a transcendência de si por si para o *alter*. É também a perda do controle e do autocontrole do que se está *sendo*. É a aventura de se deixar imantar pelo desejo, alimentado por aquilo que nos falta. A percepção é, assim, juntura e cesura, ato todo de todos os sentidos biológicos, coadunados por uma consciência sensorial, com a fragrância e olor de terra.

Há na essência humana um conduto que expressa a colisão entre as transações dos sentidos biológicos materiais e do pensamento imaginativo criador imaterial: a percepção. Lócus em que os sentidos são perceptualizados em experiências significativas à luz da consciência engajada. Essa consciência ativa ganha, em fenomenologia merleau-pontyana, o foco da intencionalidade, que examina, distingue, clarifica, ordena, situa num campo de referência que lhe dá sentido somado ao sentido do olhar, cujo resultado sucumbe, outra vez, na ambiguidade. O ato perceptivo é o ato de engajamento ético, estético, político que

relaciona as três instâncias que produzem nossa humanidade: a epistemológica (das razões para o conhecimento), aquela da ética (da regulação por valores) e a praxiológica (da ação historiadora engajada e política). Ainda assim, não conferem certezas, não possuem ocaso ou terminalidade, são processos com as marcas de nossa incompletude. Ou seja, não podemos nos desvestirmos de nossa pele, da sua caducidade, da sua itinerância: continuamos peregrinos, no sentido de Gabriel Marcel<sup>12</sup>.

A percepção é o lócus do saboreio de todas as conexões plausíveis em uma humanidade – a nossa –, esgarçada entre a imaterialidade e sua dimensão magmática: aventura entre a instintualidade e a contemplação ativa, do outro. É, por assim dizer, o portal liminar<sup>13</sup> no qual se aguçam as contraditoriedades que, no seio do *continuum* do universo, se aninham, aquela energia que se individua e se expressa como pessoa que somos, como identidades incômodas, mutantes. Conciliar o inconciliável, eis o que a percepção sabe fazer – lugar da de-cisão, de escolha e ruptura. A percepção é o começo desta humanidade em processo, sem termo e, no começo ela é RELAÇÃO, no sentido radical buberiano. A percepção de cada um de nós jamais nasce do nada; nasce do encontro com o não eu, negando que nosso eu seja o todo e o tudo. Tal encontro é conflitivo, estabelece meu limite diante do outro; e o limite dele, diante de mim. Resiste ao desejo do “eu” de afirmar o outro como parte subsidiária de mim.

Há, na loucura humana, quando nos fazemos deuses, totalizados, o que Freud chamaria, de castração necessária, ou de corte narcísico, salvador, pela consciência da realidade que quebra o princípio do prazer. Contudo, na busca do outro, o conflito das demandas de cada eu, por insistência e teimosia de querer continuar vivendo, ambos, - um desejando viver como “eu”, o outro desejando viver também como “eu” por si, - e, que à primeira relação de negação entre dois “eus” totalizados, precisam ceder e transformar em relação de acolhimento e transação: o não eu de cada um de nós, se transforma no “tu” de relação de um “outro eu”. É a saída feliz. A outra saída poderia ser a redução do eu do outro a um “isso”, com a

consequente afirmação de minha totalização, negando a condição dele como sujeito e como tu. Negaria a pretensão dele à relação. Cedendo ele à subserviência, viverá à sombra de um eu totalitário, que o reifica, e o torna um objeto. O tu, ao contrário, não negado por mim, é o outro eu, do outro, cuja perspectiva é a relação. Caminho sempre conflitivo.

Não é diferente esta descrição do nascimento da dialética em Hegel e Marx. Hegel, contudo, colocava o começo de sua dialética, o Espírito totalizado, cuja totalização para si se rompe, no brusco abaloamento com a matéria como alteridade que o nega, de sorte que desperta o Espírito que se põe em movimento de afirmação, por descobrir sua *falta* e contingência. Em Marx, ao contrário, a preexistência totalizada era da matéria, que, no confronto com o Espírito, adquire movimento de objetivação na luta contra seu extermínio. Está expresso em ambos, em Hegel e Marx, que o movimento conflitivo, dialético, vem de uma espiral de contrários, que permite emergir, na luta destes contrários, o ato criador. De que nos serve isso, para nós, neste texto?

Do ponto de vista da fenomenologia merleau-pontyana, a percepção é a instância instauradora do conflito, unidade tensiva na eterna ambiguidade dos contrários, motor da dialética. Ela é a fagulha mais originária do estranhamento. Experiência mais originária de autopoiese, isto é, autoprodução dos sujeitos por si mesmos no tensivo diálogo indescartável com a outreidade e a diferença. Toda a consciência derivada da luta pela emancipação é dramática. É o abandono do útero materno que antes nos totalizava.

A essa perspectiva, Levinas (1984; 1998) põe outra versão, mais fundante. Não é em matéria ou espírito que somos totalizados. O processo vivido pela humanidade como filogenia, ou que experimentamos pessoalmente como ontogenia; começo da dialética do processo histórico, que em Hegel se faz pela determinação do Espírito, e, em Marx, pela determinação da Matéria, não levam em consideração algo imprescindível da perspectiva levina-merleau-pontyana: o outro e o mundo

sempre me precedem. Marilena Chauí fala de um “velho mundo que esteve antes de mim” e, no qual, muitos outros “eus” nos antecederam. Um homem e uma mulher, biologicamente, me possibilitaram genotípica e fenotipicamente, poder vir à tona e “xeretear” na história.

*Não começamos em nós mesmos!* Nossa contingência carece dos outros para ser e continuar sendo. Essa é a perspectiva da fenomenologia de Merleau-Ponty quando afirma a precedência do mundo e dos outros. De novo, uma precedência como filobiológico e cultural, e não do mundo das idéias.

Sendo a dialética conflitiva à percepção, cabe a ela unir os contrários em uma unidade fugaz e irrequieta. Teilhard de Chardin (1974) chamava essa complementaridade amalgamada, duplo movimento: o da *energia radial* – que brota da interioridade das coisas (consciência); e a *energia tangencial* – aquela que se expressa na exterioridade material (extensão), pele do universo. Uma é o contrário da outra. Ambas formam o modo de aparecimento da matéria em seu movimento irradiador. Evoco aqui, como analogia, a contribuição de Teilhard de Chardin, oportuníssima para a Educação ambiental. Trata-se de uma compreensão paleontológica e mística do jesuíta Teilhard de Chardin (1964; 1974) de que não há diferença essencial entre a pedra e o ser humano que ocupa a condição de flecha avançada da evolução. Tudo e todos que existimos somos um *continuum* de elos de uma grande evolução que se complexificou, e cuja exterioridade e extensão só emerge em nós como seres individuados nos quais, sem exceção, existe um nível de consciência e interioridade que o expressa como ser com identidade própria. Somos, enquanto pessoas, na evolução, um elo mais complexo do mesmo movimento de explicitação da amorização que a *energia radial* que brota e emerge das profundidades da matéria, do estofo do universo, se expresse em *energia tangencial*, estofo do universo, permitindo-nos comungar com a pedra de seu nível de interioridade e consciência.

A percepção antropológica e filosófica nos conduz aos sentidos e à

inteligência, sem que uma única lâmina ou fresta nos aparte do espaço e tempo da corporeidade. Percepção é a corporeidade que *cola* o cósmico do “estofado do mundo” à profusão de sua alma. Esta transação traz aos sentidos uma experiência de uma ilusão vã, a de certa unidade sem cesuras, e que, vivida no átimo do fugaz, carrega o risco de conceder a esse ser finito, que a pessoa é, uma totalização e completude plenificadora, aberta à morte e à vida. Talvez, por isso, Kant dizia do medo das pessoas gozarem de autonomia, e a insegurança delas de estarem sós em suas decisões; e, da necessária ousadia, de ex-por-se aos limites e de aventurar a ser humano. É no limite desta experiência de ampliação da “consciência sensível” que permite tocar, com as pontinhas dos dedos a realidade antípoda: a imanência e a transcendência, fissurando o estreito espaço temporal, que pode levar à loucura totalitária ou à racionalidade do bom-senso; não há garantias do porto a atracar. Traz o ser humano, em seu âmago, o anúncio à carne, da experiência do Éden. Esta mesma experiência perceptiva conduz o ser humano a humanização ou a perda radical dela, porque explode a bitola de seu limite, e o projeta para fora de si - no/pelo *simbólico*. Simbólico e cultura que inexisteram antes de nós – e que agora nos geram, como produção humana conferida pela vocação ontológica, historiadora e criadora da humanidade, em direção a um “outro mundo” que comungamos, transformamos e incorporamos como parte de nós próprios, mundo que nunca mais será exterior a nós, porque parte do que somos dele recebemos. Vale dizer que o caminho aberto para a humanidade é também um caminho de opção entre o *symbolicum* (aquilo que une) e o *diabolicum* (aquilo que divide e sataniza). Mútua referência incindível: mundo, eu e outro ex-postos às contradições do ser e/ou não ser, onde a última palavra digna pertence à liberdade íntima de cada um, referenciado à totalidade que conspirou sua existência. Percepção é passagem, andarilhagem, ponte em que realidades materiais e imateriais – ambivalentes – se costuram em nós, que não somos o mundo apenas, somos o limite dele, tão bem dito por Wittgenstein! É, pois, nesta textura de transição que nos arriscamos a cada novo gesto, a cada nova expressão, a cada nova ação a nos constituirmos no mundo, com o mundo e como mundo; nos outros e com os outros. Lugar da liberdade criacional viscosa e palpável na ação intencional. Quando esta presença

se projeta no espaço, ela adquire a intencionalidade de acelerar ou desacelerar os tempos, engravidar os espaços para que as utopias, tópicas e extensas, possam ser tocadas com as mãos. É a capacidade de gestar símbolos que permite, à raça humana, descolar em grande parte de uma pauta regida por leis e necessidades incoercíveis, cedendo ao proposto e resistindo ao imposto. Esvai-se, à nossa presença, o mundo “das naturalidades”. Natureza é o que já não há! Desde que a presença humana pisou o mundo, ela o referencia. Altera drasticamente para o bem e para o mal, de modo substantivo, tanto o universo como a nós próprios. Nada do que nos precedeu nesta paisagem, na condição de natureza ficou como fora antes. Nosso mundo representa, em face do universo, um corpo estranho pelas mutações repetidas que ousamos, fruto do acúmulo das intervenções agressivas dos humanos no planeta. Estas descontinuidades e mutações se materializam na moldagem dos tempos e dos espaços que repercutem na cultura. Tempos e espaços, *fictios* humanos, fabricações que expressam a luta das relações estabelecidas no que tange à tríplice dimensão que nos tece como humanidade, o TER, o PODER e o VALER. Essas dimensões imprescindíveis do ser, molas propulsoras, vetores de usinagem, atuação interativa sobre o ser humano que, em parte, é determinação, em parte, é liberdade, nos tecem como misteriosas promessas de possibilidades por nossa inconclusão. Temos conhecido, reiteradamente, esta tríplice estrutura do SER em sua face violentada: o TER como *ganância*, o PODER como *prepotência* e dominação, e o VALER como *prevalhecimento*. É nesta cultura, desfigurada pelo capital e por sua delinquência, que somos chamados ao projeto educativo de nos reconstituir cada dia, de novo, como seres humanos. Essa ambiguidade que somos, precisa equilibrar-se no movimento constante de buscar ser, pela assertividade, pela decisão, pela luta contra tudo o que nos desumaniza. Vivemos uma utopia no estraçalhamento diário de toda a vida, de toda a autonomia, de toda a liberdade. Há, contudo, não uma determinação como pauta prévia, exterior a nós, que nos impeça de referendar a liberdade, apelo ao desejo incessante de sermos mais com os outros.

## **REGISTRANDO O CONTEXTO DAS POTENCIALIDADES TURÍSTICAS DO CENTRO HISTÓRICO DA CIDADE**

O espaço de interações entre cultura, turismo e educação ambiental segue na perspectiva e entendimento de que, em qualquer processo de planejamento, se deve respeitar as aspirações das populações envolvidas e detectar respostas no seu próprio interior. Elas são coprodutoras daquela paisagem que as envolve. Assim não basta o reconhecimento público sobre o valor geo-histórico dos espaços de cultura, compreendidos como coisas automáticas, fora das pessoas. É preciso refletir e inferir sobre a importância do sentido de responsabilidade e compromisso de órgãos competentes (públicos e privados) sobre o ambiente físico, humano e espiritual dos centros das cidades, e o papel de mediação que eles exercem sobre aqueles que neles foram representados. A arquitetura possui invenção porque a singularidade de seus habitantes se projetou no espaço, como publicização de seus valores ético-estéticos. A história do passado – parafraseando Sartre - está a bordo dos que hoje vivem em ligação com as redes de sentidos, neles tecidas. A violência da destruição dos ícones, representados pelas massas arquitetônicas expostas nas praças, nas igrejas, nos movimentos, na arte, corresponde não apenas a uma exterioridade, mas a um movimento de uma rede de sentidos reiteradas à memória pública, que traz à intimidade, sensação de se estar em casa, sentido de regaço e útero materno, no sentido alegórico da *Poética do espaço*, em Bachelard (2000).

### **Olhares no Percorso do Centro Histórico de Cuiabá**

Revivendo a memória da cidade de Cuiabá, posicionada no centro geodésico da América do Sul, fundada por Pascoal Moreira Cabral, no ano de 1719, motivada pela descoberta do ouro em suas entranhas, considera-se, que na atualidade, o centro histórico dessa cidade reúne rico arsenal (profano e sagrado) que pode também servir ao desfrute do visitante, seja o autóctone morador da cidade que quer rememorar a cidade, seja o viajante, que busca o diferente ou o empresário que

quer investir economicamente. Pergunta-se: qual o *significado* da cultura mato-grossense para o poder público e para o empreendedor do turismo?

Retomando Romancini e Bordest (2006), a cidade de Cuiabá, fortemente marcada pela morfologia de sua paisagem física e pela presença dos coronéis, dos jagunços e de imigrantes, dispõe de fantásticas riquezas culturais. A história do turismo na cidade começou graças às festas religiosas famosas como a de São Benedito, a do Divino, bem assim as juninas, em meio a outras. Entretanto, no tocante ao turismo, a cidade de Cuiabá sempre representou mais o papel de receptivo dos viajantes que buscavam os pontos pitorescos dos planaltos, das serras e das planícies e dos pantanais, ficando negligenciada sua potencialidade para atrativo cultural. Hoje, a potencialidade turística começa a ser percebida por meio do patrimônio ambiental natural e cultural da cidade, confirmada nas marcas históricas e geográficas, centros de cultura, confecção de cerâmicas, tecelagens de redes, e redes singulares, cujos desenhos se projetam pelos dois lados, praças, igrejas, ruas, ruelas, parques urbanos, etc.

Espera-se que, na atualidade, o centro histórico de Cuiabá, percebido como espaço de interações entre cultura e turismo, mediado pela educação ambiental, possa ser entendido e valorizado em seu contexto geo-histórico, considerando-se, além de seus bens patrimoniais, as pessoas que o constroem ao longo dos tempos. Aqui estão sinteticamente rememorados como os construtores do *patrimônio edificado*: igrejas, praças e monumentos responsáveis pelas *festas tradicionais e comemorações atuais* são as festas de São Benedito, de Senhor Divino; festas juninas, eventos artísticos, científicos, literários, turísticos, gastronômicos.

No dizer de Loureiro (2008), “O conhecimento é uma construção social, historicamente datada, não neutra, que atende a diferentes fins em cada sociedade, reproduzindo e produzindo relações sociais, inclusive as que se referem à vinculação entre saber e poder”.

## O Espaço das Praças, Igrejas, Ruas e seu Entorno

Como referido em passagem anterior, o contexto espacial das praças, ruas e igrejas (São Benedito e Senhor dos Passos), sobre o qual pairou o nosso olhar mais demorado no centro histórico de Cuiabá, mostra a longa convivência entre bens culturais preservados e situações que traduzem aspecto de desleixo quanto à sua conservação. Nesse contexto, e nos apropriando do sentido da topofilia e topofobia de Tuan, buscamos expressar nossa percepção de um microespaço, circunscrito e referenciado a um macroespaço que a ambos dão sentido, um ao outro. São aqui entendidos, como marcos culturais do centro histórico de Cuiabá.

Nesse ambiente de contradições, o contexto histórico e cultural que caracteriza as Igrejas de São Benedito e Senhor dos Passos, e seu entorno, lembra outros centros religiosos tradicionais, hoje revitalizados para o turismo, e que despertam interesse ao visitante.

Nesse particular, às vésperas da Copa do Mundo de 2014, na qual Cuiabá recebe um planejamento “pragmático” da FIFA, há o risco de incorrer em erros e equívocos de interferência com políticas gerais, concebidas por racionalidades de outros mundos, despejadas em ecossistemas desconhecidos, com a finalidade circunstancial, de ordinário inadaptadas à paisagem, tempo e cultura, locais. Resultam em planejamentos equivocados, oportunistas, que acabam gerando impactos negativos da atividade turística: sua artificialização e ruptura histórica com o presente. O capital se movimenta numa esfera de tempo artificiosa e falsa. Vale a reflexão de Menezes (2004): o turismo deve proceder como um *planejamento inclusivo*, capaz de preservar o patrimônio cultural de *centros históricos de cidades antigas*, evitando-se a especulação imobiliária que expulsa seus moradores para a periferia e os transforma em verdadeiros centros comerciais que se desgastam como atrativo para o turismo. Vários são os exemplos de projetos (infrutíferos) tidos como “saneadores”, visando excluir a pobreza que ocupa o lugar. (MENEZES, 2004, p.49). Mais difícil, porém, é dialogar com um capital e com o Estado para que os impactos

de benefícios imediatos não destruam de forma definitiva, a rara sustentabilidade de nossos sistemas ecológicos e promovam, ademais, a destruição daqueles a quem estas paisagens fazem sentido, e pelos quais foram modeladas: seus habitantes.

Reportemo-nos ainda a Menezes (2004, p.49), tratando da interpretação de culturas e da sustentabilidade do atrativo turístico: pensar o patrimônio cultural de uma sociedade é pensar a própria sociedade e problematizar sua existência e sua forma de participação na vida.

A que se deve a permanência desse contexto no centro histórico de Cuiabá? Seria o registro de uma historicidade, que teve início há quase trezentos anos com a mineração do ouro ou as lavras de Sutil às margens do córrego Prainha; as lembranças nostálgicas de fases de expansão e declínio urbano, que conheceu e viu desaparecer o córrego Prainha e, com ele, residências, prédios comerciais, casas de diversões, centros culturais? Quem ousa afirmar que este espaço não pode ter alma e ser lugar de celebração e encontro?

O sentido topofílico da igreja do Rosário, posicionada na colina, além da beleza de suas talhas interiores, suscita, no turista, formas de apreensão e interpretação de uma complexa construção cultural. E o sentido topofóbico de algumas ruas e prédios decadentes de seu entorno, que ao contrário causa desconforto e medo, não deve ser interpretado como um caso isolado. Antes, integra um contexto histórico onde convivem interesses econômicos, políticos, educacionais e espirituais.

Permeando o ambiente físico, humano e social, nosso olhar perscruta esse contexto local, considerando o pensamento de Yázigi (2001), para quem, “o problema não é o bucolismo, mas o da injustiça social e da miséria não resolvida”.

Apropositado o entendimento de Yázigi (2001): Legitimar os lugares, tentando resgatar grupos residuais *como eram*, ignorando suas transformações, seria

frontalmente reacionário. Mantê-los como eram, ou como alguns ainda são, significa a própria estetização da miséria. (YAZIGI, 2001, p. 286).

Assim, queiramos ou não, nossa identidade está impressa com alta resolução no território. Identidade que prima pela divisão social imposta, e não opção cultural, como seria normal numa democracia. (YAZIGI, 2001, p. 287).

Neste ambiente de contradições, merecedor de reflexões, como despertar interesse da sociedade quando se fala em reinventar a cultura?

Esta reflexão pode conduzir também a essa indagação: Qual *turismo* se quer para as cidades mato-grossenses, uma vez que o poder público/privado pretende investir maciça e economicamente nessa vertente?

## **SINTETIZANDO OS RESULTADOS**

O tratamento do espaço nas cidades brasileiras, igualmente em Cuiabá, denota ambiguidades. Dimensões de planejamento urbano capaz de mercantilizar o espaço, concessões para grupos de grande poder econômico, por vezes em contradição com a sustentabilidade ecológica e em dissonância com o sentido de historicidade. De sorte que a privatização, em vista da acumulação de mercado, perde dimensão dos cuidados com o verde, com a descontaminação, com a qualidade de vida, que caracterizava Cuiabá, a qual tem sido substituída por cimento, mata mato, corte indiscriminados de árvores, diminuindo a umidade ano a ano, e incrementando o aumento insalubre da temperatura. O plantio de espécies não regionais de gramados, a proliferação do eucalipto, típico da região sul, e de espécies transgênicas, mostram o desinteresse público. Queimadas urbana de seus parques, corte de arvoredo nas ruas, excesso de partículas sólidas suspensas no ar; perda de umidade sistemática e de risco. Cuiabá, conhecida como “cidade verde”, se iguala em índice alarmante como o das cidades de São Paulo, Belo Horizonte,

Recife,, vistas no Brasil, como metrópoles ‘desenvolvidas’. Na verdade, escondem o caos. Caos que se expressa no habitacional: as ruelas, os cortiços, os becos, as bocas de fumo, a irregularidade das construções, nos estoques de terra clandestinos, dos projetos à revelia, imensa distância entre o que conta no papel, do ponto de vista predial e as construções ilícitas. Das normas de segurança previstas e aquelas em vigor, a cidade é uma grande produção ideológica, uma representação de uma idealidade que dificilmente se aproxima do real. Somente em momentos de chuvas, desabamentos, incêndios, operação de *gangs* nos becos – deformidade do espaço! – é possível ter uma idéia de quanto os processos simbólicos circulantes e o discurso adequado, e de ‘bom-tom’, configuram a cidade dos sonhos, de forma a estabelecerem uma trégua temporária à conspiração permanente e ativa do capital, que incrimina os empobrecidos, e a desordem social.

Nossa reflexão inicial sobre o centro histórico de Cuiabá, que reúne rico arsenal cultural (profano e sagrado) perspectivado nos processos acima, demanda interações entre cultura e turismo, mediado pela educação ambiental. O que se espera é que o centro histórico de Cuiabá continue sendo um núcleo de conhecimento, um espaço destinado à troca de experiências e à disseminação de seu potencial cultural, em longo prazo, e que o caráter artístico, estético e acolhedor supere a violência do mercantilismo.

O que se espera do visitante é que este tenha a possibilidade de conhecer a cidade, exercitar a cidadania, ampliar o entendimento da atividade turística como potencial educativo da cultura e do ambiente, com a devida segurança, com o acolhimento necessário; que possa, enfim, interpretar o patrimônio no exercício do olhar. E que, ao percorrer o ambiente do ponto turístico, possa fazê-lo com o relativo conforto, em mútua confiança com os autóctones e, possivelmente, colaborando para a integração da população marginalizada, o aprofundamento de seu processo autopoietico como ser humano e cidadão.

A cidade de Cuiabá, que se manteve geograficamente isolada dos grandes

centros urbanos, por longos anos, contraditoriamente, se beneficiou do tempo para conservar suas tradições e costumes. Contudo, o patrimônio histórico-cultural da cidade vem se modificando rapidamente diante das transformações globais do mundo atual, e regionalmente pelo contato com outras culturas como a dos migrantes, além dos meios de comunicação com o fácil acesso a rádio, jornal, televisão, cinema, internet, etc., instrumentos uniformizadores.

Quase três centenas de anos de história, em ritmo mais lento de mudanças, tornaram o patrimônio de Cuiabá rico e diversificado, no âmbito histórico e cultural, o qual atualmente passa a ser interpretado como atrativo turístico, recuperando sua gastronomia, medicina alternativa, lendas e mitos, hábitos e costumes, linguajar, festas religiosas tradicionais, arquitetura, literatura, etc.

Para responder se a educação ambiental pode ser considerada instrumento facilitador do processo de envolvimento comunitário, a partir do tema centro histórico de cidades, um dos caminhos será aprofundar a discussão sobre o potencial da educação ambiental, tanto para leigos como para os interessados no estudo da dinâmica cultural das cidades.

Esta reflexão pode nos devolver à indagação inicial: Qual *turismo* se quer, afinal de contas, para as cidades mato-grossenses, uma vez que o poder público/privado pretende investir maciça e economicamente nessa vertente?

A partir de nossas percepções acerca do espaço do centro geo-histórico de Cuiabá, aquilo que ele carrega como *generalidade* dos centros urbanos de nosso país, aquilo que ele carrega como *particularidade* de nossa história cultural, representada pelas raízes negras, sobretudo bantu; pela presença indígena imemorial nestas terras, pela presença do desbravador português, ligado à colonização com a aliança do império com o Papado, presente nas pautas de sua forma de saque dos recursos naturais, expropriação cruel de direitos, e ainda pelas formas racistas, escravistas do modelo colonial. Acreditamos que há muito por fazer.

Houve a tomada do espaço por estas significações. Delas, compartilharam, oprimido e opressor, colonizador e população escrava, indígena e pobres a procura de domar o espaço às suas representações e sonhos. No entanto, o espaço foi marcado também pela *singularidade* de pessoas que ousaram imprimir sua humanidade nos monumentos, na pedra canga, nos outeiros e nas baixadas.

É possível reconstruir o espaço, livrando-o dos aspectos topofóbicos e ressignificá-lo pela topofilia?

Não estamos finalizados nem como filo-humano. Cabe, por isso, o mesmo cuidado de investir na humanização, nos processos abertos que se movem em direção às significações humanizadoras. Reagir de encontro a todas as formas necrófilas e imprimir um caráter educacional em direção à biofilia e a todas as formas de criação, cidadania e responsabilidade ambiental e cívica.

Se, em tempos pregressos, houve expressiva luta de homens e mulheres para marcar sua presença neste espaço, é na linha de continuidade da mesma esperança que o próprio espaço convida, e provoca ações contemporâneas de acalantar subjetividades encarnadas a marcar também o seu tempo, ao seu jeito e à sua maneira. Dependerá ainda que cada pessoa, grupo, organização e movimento busque contribuir com todos que acreditam que a cidade dos sonhos é possível, se brotar hoje ainda, de nossa mãos, como “cidade possível”. Não estão dispensados moradores, visitantes, empresários, governantes, aquilo que o poeta Otávio Paz mencionava como a mais charmosa de todas as tarefas, a da construção da paz. Lembremo-nos dos sonhos de Freire:

[...] ninguém me pode afirmar categoricamente que um mundo assim, feito de utopias, jamais será construído. Este é, afinal, o sonho substantivamente democrático a que aspiramos, se coerentemente progressista. Sonhar com este mundo, porém, não basta para que ele se concretize. Precisamos de lutar incessantemente para construí-lo. (FREIRE, 2000, p. 60).

## REFERÊNCIAS

- AUGÉ, M. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da sobremodernidade. São Paulo: Bertrand Editora, 1994.
- BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BAUDRILLARD, J. **A sombra das maiorias silenciosas**: o fim do social e o surgimento das massas. 4. ed. São Paulo : Brasiliense, 1968.
- BERGER, P. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERMAN, M. **All that is solid melts into air**. London: Verso, 1983.
- BORDEST, S. M. L. **Patrimônio ambiental de Chapada dos Guimarães**: Olhares e Possibilidades Turístico-Culturais. Cuiabá: EdUFMT, 2005.
- BRANDÃO, C. R. (coord.). **O difícil espelho**: limites e possibilidades de uma experiência de educação e cultura. Rio de Janeiro: Iphan: Depron, 1996.
- BUBER, M. **Eu e Tu**. Trad. e notas Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Moraes, 1979.
- CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano**: A arte de fazer. 9. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHARDIN, T. P. **Hino do Universo. A missa sobre o mundo. A potência espiritual da Matéria**. Trad. Ivo Storniolo. Loyola, 1974.
- CHARDIN, T. P. **O fenômeno humano**. Trads. Leon Bourdon e José Terra. São Paulo: Herder. 1964.
- CZAMOSI, G. **Tempo & espaço**: as dimensões gêmeas. Trad. de Jorge Enéas Fortes e Carlos Alberto Medeiros. Revisão de Conceição Vieira. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo, Paz e Terra, 1965.
- FREIRE, P. **Pedagogia da indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GEERTZ, C. **El antropólogo como autor**. Barcelona: Paidós Iberica, 1997.

LEVINAS, E. **Da Existência ao existente**. Trad. Paul Albert Simon. Campinas: Papyrus, 1998. (Coleção Travessia do Século).

LEVINAS, E. **Totalite et infini: essai sur l'exteriorite**. 4.e. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

LOUREIRO, C. F.B.; POMIER, P. L. **Educação Ambiental: repensando o espaço da cidadania**. 2.ed. São Paulo : Cortez, 2008.

MARTINS, J. **Um enfoque fenomenológico do currículo, educação como poiesis**. MARTINS, J.; ESPÓSITO, V. (orgs.). São Paulo: Cortez e Autores Associados, 1992.

MENEZES, J. N. C. **História & turismo cultural**. Belo Horizonte: Autêntica. 2004.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.

MERLEAU-PONTY, M. **O filósofo e sua sombra**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. Trad. Maria Ermantina Galvão Fomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PASSOS, L. A. A centralidade do tempo e da temporalidade para a educação, **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v. 14, n. 26, p. 131-149, 2005.

PASSOS, L. A. **Anotações merleau-pontyanas do tempo e espaço da praça**. São Paulo: 2003. Notas do Seminário de Pesquisa Qualitativa a partir do Bogdan e da Fenomenologia (Palestra).

PASSOS, L. A. **Currículo, tempo e cultura**. 2003. 488 f. Tese (Doutorado em Currículo) – CED, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2003.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. Tomo I. Campinas: Papyrus, 1994.

ROMANCINI, S. R.; BORDEST, S. M. L. Casa Barão de Melgaço: patrimônio cultural e potencialidade turística no centro histórico de cuiabá. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso**. Cuiabá, N. 64, 2006.

SANTOS, B. de S. **Para uma sociologia das ausências, para uma sociologia das emergências**. Disponível em: [http://www.ufmt.br/qpea/pub/Boaventura Sociol.pdf](http://www.ufmt.br/qpea/pub/Boaventura_Sociol.pdf). Acesso em: 26 de outubro de 2009.

SONTAG, S. **On photography**. Harmondsworth, Peguin, 1979.

TOURAINÉ, A. **Crítica da modernidade**; Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

TUAN, Y-F. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983.

TUAN, Y-F. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: DIFEL, 1980.

URRY, J. C. **O olhar do turista. Lazer e viagens nas sociedades contemporâneas**. Trad. de Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1996 (Coleção Megalópolis).

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural [Coleção os Pensadores], 1996, p. 25-206.

YÁZIGI, E. **A alma do lugar: turismo, planejamento e cotidiano**. São Paulo: Contexto, 2001. (Coleção Turismo Contexto).

---

#### Notas finais:

<sup>1</sup> O mundo vivido é o mundo imediatamente vivido por todos nós, sem que ainda pudéssemos, como bebês ou infantes, conceituá-lo como um mundo pensado. Esse mundo vivido é a condição de possibilidade de que ele seja pensado. Não se trata de que seja o primeiro ou o segundo uma tarefa mais complexa, nem que o mundo da ciência, pelo fato de ser um mundo segundo àquele da experiência vivida, tornar-se um mundo secundário. A verdade é que o mundo da ciência, como um mundo segundo, só pode realizar-se sob a apropriação do mundo imediatamente *percebido*, anteriormente. Essa será sempre a lógica que nos guiará à percepção, neste texto (MARTINS, 1992).

<sup>2</sup> Berman (1983), apud Urry (1996, p. 185), referindo-se à época da reconstrução de Paris em meados do século XIX, retoma a figura do *flâneur* em seus passeios e o considera um precursor do turista do século XX. Lembra que o *flâneur* era aquela figura que vagabundeava pelas ruas de Paris em meados do século XIX, quando esta era considerada uma cidade de incertezas. Berman (1983) associa a figura do *flâneur* e da fotografia àquilo que era de fundamental importância para a capital francesa, a reconstrução do espaço urbano, que permitiu novas maneiras de ver e de ser visto, de fotografar e registrar. Daí considerar Paris a cidade do *flâneur*.

<sup>3</sup> Geertz traduz *fictios* com o sentido de *fabricação* (GEERTZ, 1989).

<sup>4</sup> *Sacramento* é um signo ou um ritual que aparenta ou mimetiza uma realidade outra, mediando a ação desta última por sobre as pessoas que compreendem o que sub-jaz sob espécies, que em parte revelam e em parte escondem o que ali simbolicamente se produz.

<sup>5</sup> *Instituições Totais* são, segundo estudos de Goffman, instituições que absorvem toda a vida de seus afiliados sob um mesmo teto; ali vivem, comem, se divertem, trabalham, são tratados e morrem. O texto de Erwin Goffmann, de 1961, iguala as instituições aparentemente discrepantes, por sua idêntica estrutura organizacional. Sua obra mais explícita na análise das *intituições totais* é "Manicômios, prisões e conventos". (PERSPECTIVA, 1971).

<sup>6</sup> Consulte Peter Berger, “O Dossel Sagrado”, Paulus, 1985.

<sup>7</sup> Inefável: *Fabellare* (Falar), “o que não se pode falar” ou aquilo para o qual não se acham palavras.

<sup>8</sup> Repressão física e moral dos valentões sobre os tímidos ou mais fracos.

<sup>9</sup> *Zigurats* eram grandes torres, frequentemente construídas na antiguidade no território iraniano, uma delas identificadas no Gênesis Bíblico, como Torre de Babel; esta, foi considerada, aos olhos dos Javistas, “escada” para acesso ao Reino de Deus. Nelas funcionavam historicamente grandes comércios e eram, sobretudo, símbolo do poder.

<sup>10</sup> *Fascinante e tenebroso*, dimensão ambígua apresentada nas experiências do sagrado que sustenta a experiência do prazer suscitado pelos filmes de terror, por situações ligadas ao sadismo ou masoquismo. Vide Peter Berger, “O Dossel Sagrado”, Paulus, 1985.

<sup>11</sup> Se somos a imagem de Deus, seu filho teria que vir à carne, não para ser híbrido ou misturado, mas para que nossa humanidade carnal fosse incluída em sua substância. A patrística dirá... Jesus ressuscitado é um Deus chagado que se revela a Tomé. Nunca mais a carne será exterior a Deus.

<sup>12</sup> Referimo-nos à obra principal de Gabriel Marcel: *Homo Viator* (1944) – *O homem itinerante*.

<sup>13</sup> Liminalidade é o perigoso lugar de trânsito entre realidades, nas quais circulam morte e vida, simultaneamente.

---

## FOTOS DO CENTRO HISTÓRICO DE CUIABÁ

Território de contradições no centro histórico de Cuiabá: o arsenal cultural das Igrejas de S. Benedito e Senhor dos Passos e o desleixo de fachada de imóveis, ruas e becos com lixo e restos de construções, espalhados e/ou acumulados.



Figura 1: Entorno da Igreja Senhor dos Passos (Centro de Cuiabá). Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.



Figura 2: Largo da Mandioca (Centro de Cuiabá).  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.



Figura 3: Casa em ruína próxima à Igreja Senhor dos Passos (Centro de Cuiabá).  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.



Figura 4: Rua central de Cuiabá, sem calçada para pedestre.  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.



Figura 5: Rua central de Cuiabá, sem cuidado urbano.  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.



Figura 6: Becos do Centro de Cuiabá – acesso por escadaria.  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.



Figura 7: Becos do Centro de Cuiabá – calçadas inacabadas.  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.



Figura 8: Calçamento antigo em paralelepípedo, defronte à Igreja Senhor dos Passos (Centro de Cuiabá).  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.



Figura 9: Beco do Candeeiro (centro de Cuiabá).  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.

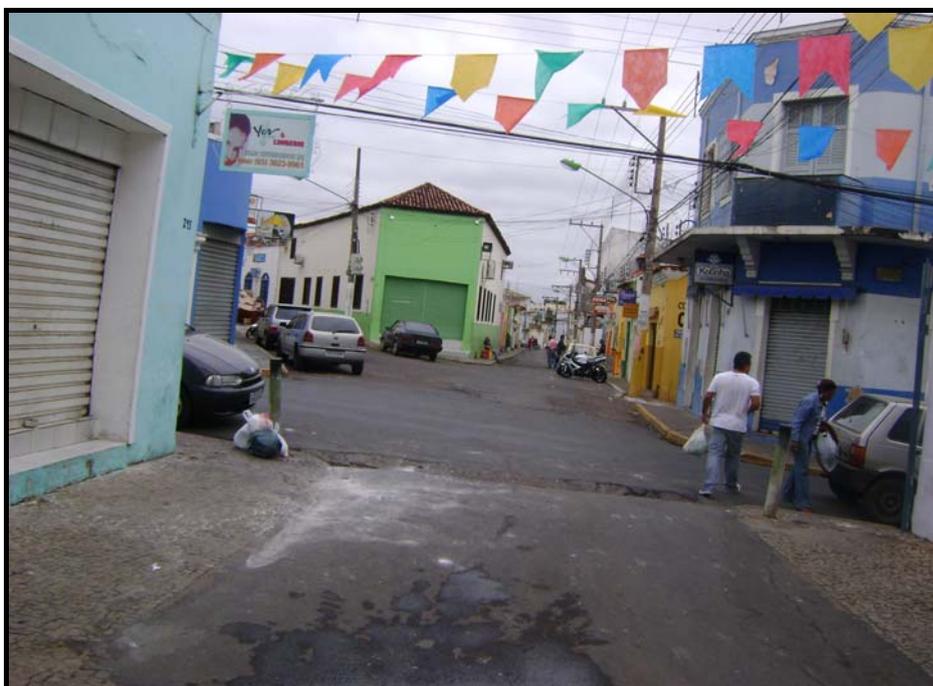


Figura 10: Bifurcações de ruas no centro de Cuiabá.  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.



Figura 11: Missa da Festa de São Benedito – 2009.  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.



Figura 12: Missa da Festa de São Benedito – 2009.  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.



Figura 13: Av. Coronel Escolástico – Antigo Córrego Prainha.  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.

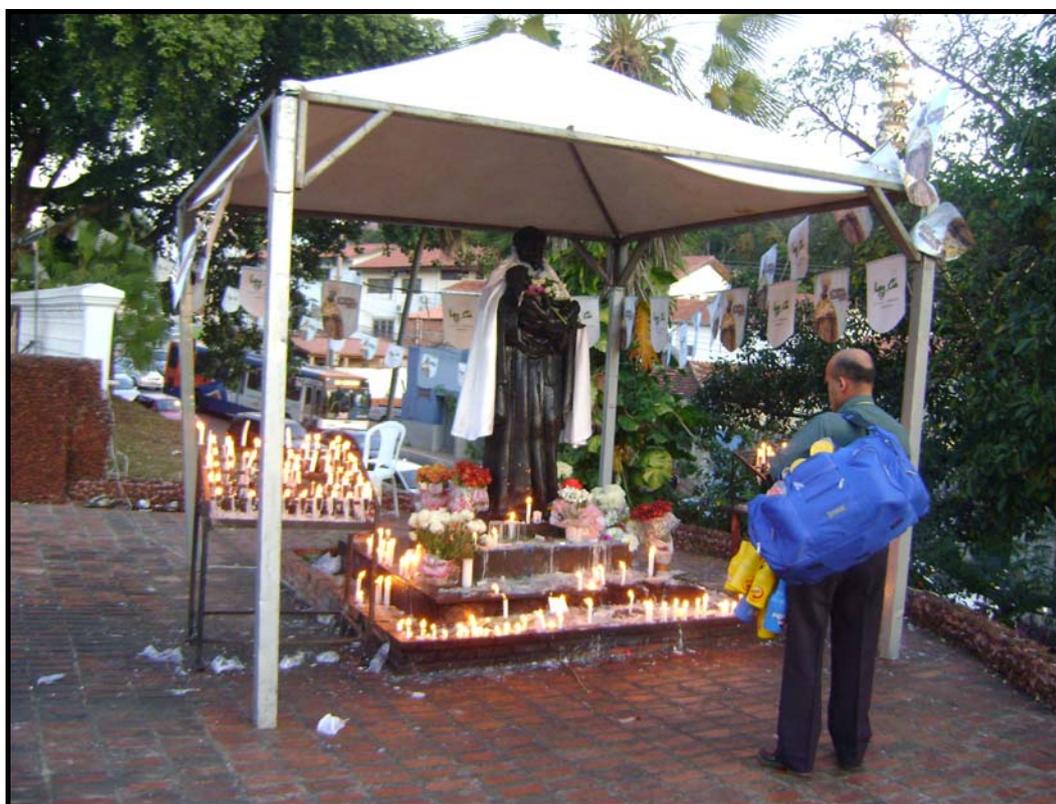


Figura 14: Imagem de São Benedito. Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.



Figura 15: Procissão de São Benedito.  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.



Figura 16: Igreja de São Benedito  
Foto: Suíse Monteiro Leon Bordest, 2009.

## RESUMO

O presente trabalho textualiza reflexões hauridas da experiência humana no mundo, vivenciadas por seus autores em pesquisa bibliográfica e de campo, perspectivada pela fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty, cujo conceito de espacialidade emprestamos, dialogamos, ademais, com a fenomenologia da paisagem, descrita por Tuan, sobretudo a categoria espacial *topofilia* e *topofobia*. O trabalho aponta a conexão indelével que a percepção exerce, como força motriz fundante da realização da síntese da experiência humana vivida e saboreada, reflexivamente, no fenômeno mundo-vida. Experiência, essa, que proporciona direção para o projeto educacional da vida pessoal e coletivo. Inexiste hiato entre o espaço exterior e o interior. Toda espacialidade sofre a humanização ou a desumanização advinda do enlaçamento estabelecido entre eu-outro-mundo. O centro histórico da cidade de Cuiabá, capital do Estado de Mato Grosso (Brasil), com ênfase às suas praças, constitui o lócus sobre o qual nos debruçamos para compreender a natureza e a identidade da percepção humana, expressa, por nós, em linguagem. As percepções espaciais incidem ressignificando o espaço, e as implicações deste para a educação ambiental, mormente as dimensões educativas da atividade turística. A imersão espacial exterior, num encontro intencionado com o mundo, traz a imperiosa necessidade de um acerto de contas com o tempo e espaço da cultura dentro de si próprio. O exercício do turismo cultural exige uma reeducação da percepção do espaço e do tempo que implica o redimensionamento teórico-metodológico das novas tarefas para um ambiente físico, humano e espiritual, *outro*. Implica outras criações e ampliação de políticas públicas de Estado.

**Palavras-chave:** Percepção Ambiental. Fenomenologia. Espaços de Cultura. Centro Histórico da Cidade. Cuiabá. Turismo Cultural.

## ABSTRACT

The present work textualizes ideas imbibed from the human world experience, experienced by their authors in researches from literature and field, perspectivated by the phenomenology of Maurice Merleau-Ponty's, which concept of spatiality was lend, in dialogue with the phenomenology of landscape, described by Tuan, categorialized as topophilia and topophobia. The work shows the non-turn offable connection that perception has, while a basis driving force of the realization of the synthesis of human experience lived-and-tasted, reflexively, in life-world phenomenon, which provides direction for the educational project of personal live and collective. The non-existent gap between the exterior and interior space. All spatiality suffers humanization or dehumanization which comes from the non-turn offable relations established between self-other-world. The historic center of the city of Cuiaba, capital of State of Mato Grosso (Brazil), with emphasis on squares, constitute itself a locus that creates an opportunity of look over the nature of human perception and express it in language. These revisited dimensions resignify space(s) and its implications for the environmental education, especially, to the educational dimension of tourism. The activity of immersion outer space, intentional encounter with the world, it is imperative to settle accounts with the time and space within himself, within the space of culture. These dimensions involve new theoretical and methodological tasks to the physical environment, human and spiritual.

**Key words:** Environmental Perception. Phenomenology. Cultural Spaces. Historic Center of the City. Topophilia. Cuiabá (State of Mato Grosso).

### **Informações sobre os autores:**

[1] Luiz Augusto Passos – <http://lattes.cnpq.br/5248678282985273>

Possui graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Nossa Senhora Medianeira (FASP/1979); Teologia no Colégio Máximo Cristo Rei (São Leopoldo); mestrado em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso (1990). Realizou estudos e Pesquisas centrados na Antropologia Educacional na UFMT. Doutorou-se em Educação (Currículo) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2003); Professor adjunto e Pesquisador da Universidade Federal de Mato Grosso desde 1992, orientador de Mestrado e Doutorado no Programa de Pós Graduação em Educação. Coordenador do Grupo de Pesquisa Movimentos Sociais e Educação (GPMSE) da Linha de Pesquisa Movimentos Sociais, Política e Educação Popular. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Educação Popular, atuando principalmente nos seguintes temas: movimentos sociais, política e educação, currículo e educação, antropologia educacional, educação popular freireana, educação ambiental, teologia da Libertação e fenomenologia merleau-pontyana. Página pessoal: <http://br.geocities.com/luizaugustopassos/index2.htm>  
Contato: [luizaugustopassos@hotmail.com](mailto:luizaugustopassos@hotmail.com)

[2] Suíse Monteiro Leon Bordest – <http://lattes.cnpq.br/4565480461219980>

Possui graduação em Geografia e História pela Faculdade Auxilium de Filosofia Ciências e Letras de Lins (1963), mestrado em Geoquímica e Meio Ambiente pela Universidade Federal da Bahia (1980) e doutorado em Geociências e Meio Ambiente pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1992). Atualmente é membro efetivo do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso e professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Educação e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Mato Grosso. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Educação Ambiental, atuando principalmente nos seguintes temas: educação ambiental, turismo, meio ambiente, pantanal matogrossense e bacia hidrográfica.  
Contato: [bordest@uol.com.br](mailto:bordest@uol.com.br)