



PRISCILA MARCHIORI DAL GALLO

**A ONTOLOGIA DA GEOGRAFIA À LUZ DA OBRA DE ARTE: O EMBATE TERRA-
MUNDO EM “*OUT OF AFRICA*”**

**CAMPINAS
2015**



NÚMERO: 261/2015
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS

PRISCILA MARCHIORI DAL GALLO

A ONTOLOGIA DA GEOGRAFIA À LUZ DA OBRA DE ARTE:

O EMBATE TERRA-MUNDO EM “*OUT OF AFRICA*”

ORIENTADOR: PROF. DR. EDUARDO JOSÉ MARANDOLA JUNIOR

**DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO INSTITUTO
DE GEOCIÊNCIAS PARA OBTENÇÃO DO
TÍTULO DE MESTRE EM GEOGRAFIA NA
ÁREA ANÁLISE AMBIENTAL E DINÂMICA
TERRITORIAL.**

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA
ALUNA PRISCILA MARCHIORI DAL GALLO, E
ORIENTADA PELO PROF. DR. EDUARDO JOSÉ
MARANDOLA JUNIOR**

CAMPINAS
2015

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Geociências
Cássia Raquel da Silva - CRB 8/5752

D15o Dal Gallo, Priscila Marchiori, 1986-
A ontologia da Geografia à luz da obra de arte : o embate Terra-mundo em
"Out of Africa" / Priscila Marchiori Dal Gallo. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Eduardo José Marandola Junior.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Geociências.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Fenomenologia. 3. Arte e filosofia. 4.
Geografia na literatura. I. Marandola Junior, Eduardo. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Geociências. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The ontology of Geography in light of the artwork : the strife Earth-world in "Out of Africa"

Palavras-chave em inglês:

Heidegger, Martin, 1889-1976

Phenomenology

Art and philosophy

Geography and literature

Área de concentração: Análise Ambiental e Dinâmica Territorial

Titulação: Mestra em Geografia

Banca examinadora:

Eduardo José Marandola Junior [Orientador]

Werther Holzer

Renato Kirchner

Data de defesa: 27-02-2015

Programa de Pós-Graduação: Geografia



UNICAMP

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
ÁREA DE ANÁLISE AMBIENTAL E DINÂMICA TERRITORIAL**

AUTORA: Priscila Marchiori Dal Gallo

“A Ontologia da Geografia à Luz da Obra de Arte: o Embate Terra-mundo em Out of Africa”

ORIENTADOR: Prof. Dr. Eduardo José Marandola Junior

Aprovado em: 27 / 02 / 2015

EXAMINADORES:

Prof. Dr. Eduardo José Marandola Junior - Presidente

Prof. Dr. Werther Holzer - Arquitetura/UFF

Prof. Dr. Renato Kirchner - PUCC/CPS

Campinas, 27 de fevereiro de 2015.

DEDICATÓRIA

Ao Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural
(GHUM) como um esforço por pensar uma geografia com
bases fenomenológicas.

AGRADECIMENTOS

É uma tarefa difícil fazer agradecimentos em uma dissertação, porque é difícil encontrar suficientes palavras que possam dizer a importância daqueles que acompanharam esses dois anos de caminhada: o que alguns se dispuseram a compartilhar, o que outros se comprometeram a ajudar; aqueles que viram quantas vezes se cai e se levanta nessa caminhada, aqueles a quem se admira, aqueles a que se referencia e reverencia, aqueles que sensibilizam e se sensibilizam. Os motivos para se agradecer são muitos e diversos, porque inúmeras são as maneiras de permitir que se chegue ao final de uma caminhada com a sensação de que tudo valeu a pena. A dissertação é um dos frutos dessa caminhada; existem outros ainda mais importantes, que fazem crescer não apenas como pesquisadora, como acadêmica e como geógrafa, mas como pessoa. Isso é o que verdadeiramente se merece agradecer porque a dissertação é uma etapa, mas o que ela traz são ensinamentos para vida. É essencial agradecer a disposição ao diálogo, mas sobretudo a possibilidade de repartir angústias; agradecer o enriquecimento intelectual pelas opiniões e críticas, mas sobretudo o reconhecimento e o respeito; a abertura de novas portas, mas sobretudo fazer acreditar que elas existem; ao compromisso e a dedicação à geografia, mas sobretudo poder compreendê-la como parte de nossa existência. Sem sombra de dúvida, vale a tentativa de agradecer, ainda que sem poder de fato expressar o alento, a felicidade, o carinho e a força que é a presença de alguns que acompanham nesse caminho.



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS

RESUMO

O diálogo entre a Geografia e Filosofia e Geografia e Arte tem lançado possibilidades para o pensar dos geógrafos sobre “que significa Geografia?”, cuja compreensão tem se realizado pela construção de uma ontologia da geografia. Essa construção envolve um cuidado com o conceito fundamental da geograficidade no sentido de ampliar a sua compreensão ao buscar o seu fundamento ontológico. A Arte, sob uma perspectiva heideggeriana, oferece uma abordagem para pensar a geograficidade a partir das reflexões em torno da origem da obra de arte, isto é, o embate Terra-mundo que dá as bases para se pensar a origem do conhecimento sob uma perspectiva existencial na medida em que esse embate se dá enquanto a abertura de um horizonte de compreensão: o mundo pelo desvelamento da Terra. Em outras palavras, é o próprio existir enquanto um colocar-se em relação à Terra que traz à luz o ser abrindo um horizonte de compreensão no qual o ser pode permanecer desvelado. Desse modo, o fundamento da geograficidade reside em um movimento existencial de compreensão do ser. Exploramos esse fundamento a partir da geopoética tendo-a como uma via metodológica para deixar-se revelar a geograficidade na obra de arte, tratando as discussões ontológicas desde uma linguagem poética, isto é, que fala desde o ser. A compreensão da geograficidade a partir de uma perspectiva ontológica, construída desde a compreensão da origem da obra de arte, traz as reflexões epistemológicas da Geografia para a própria condição originária do ser, tendo-a como o próprio fundamento do conhecimento geográfico. A ontologia da Geografia à luz da obra de arte reforça o fundamento existencial do conhecimento geográfico ao colocar às claras a sua essência, ou seja, a geograficidade. A Geografia é, então, compreendida como uma ciência existencial.

Palavras-chave: geograficidade; fenomenologia; Martin Heidegger; Geografia e Arte; geopoética.



ABSTRACT

The dialogue between Geography and Philosophy and Geography and Art has launched possibilities to geographers to think about "What Geography means?", whose understanding has been carried through the construction of an ontology of geography. This construction has involved a care with the basic concept of the geographicity to broaden its understanding when searching its ontological ground. The Art under a heideggerian perspective offers an approach to think the geographicity from the reflections around the origin of the work of art, that is, the strife Earth-world that give grounds for thinking the origin of the knowledge under a existential perspective so far as this strife occurs as the opening up a horizon of comprehension: the world by the Earth's unveiling. In other words, it is the very existence as a relationship with the Earth that brings to light the being opening a horizon of comprehension in which the being can remain unveiled. In a way that the ground of the geographicity resides in an existential movement of comprehension of the being. We explore this a ground from the geopoetics view having it as a methodological way to let the geographicity reveal itself in the work of art dealing with the ontological discussions from a poetical language, that is, that speaks out the being. The comprehension of the geographicity from an ontological perspective constructed out of the comprehension of the origin of the work of art brings the epistemological reflections of Geography to the very original condition of the being, having it as the proper ground of the geographic knowledge. The ontology of Geography to the light of the work of art strengthens the existential ground of the geographic knowledge as it places clearly its essence, the geographicity. So, the Geography is an existential science.

Key-words: geographicity; phenomenology; Martin Heidegger; Geography and Art; geopoetics

SUMÁRIO

Em busca da ontologia da Geografia _____	01
Parte I:	
Constituição ontológica da geograficidade _____	11
A Geografia como ciência existencial _____	17
O embate Terra-mundo como fundamento da geograficidade _____	27
Parte II:	
O desvelar da geograficidade pela geopoética _____	39
Da geopoética _____	41
Amplidão: o chamado à reunião _____	49
Da amplidão e da pequenez _____	49
Das horizontalidades e das verticalidades _____	55
Do espaço aéreo _____	58
Das chuvas _____	59
Do par dentro-fora _____	62
Do sonoro e do silêncio _____	63
Nostalgia: a angústia da separação _____	66
Da casa _____	66
Do orgulho _____	68
Do presente e da cobiça _____	71
Da reunião _____	73
O desvelar da <i>physis</i> _____	75
Da constituição ontológica da geograficidade à ontologia da Geografia _____	83
Referências _____	91

Em busca da ontologia da Geografia



A ciência moderna cultivou por muito tempo a idealização de uma neutralidade científica, que necessariamente expurgava a intencionalidade, o querer e a própria curiosidade (em seu sentido mais inato) da ciência. De outro modo, ela assentou seu rigor e sua legitimidade na ausência das vontades e idiosincrasias do pesquisador. Essa idealização, contudo, logo cai por terra se perguntamos: por que existe a ciência?; por que se faz ciência? Se digo que faço ciência, já não estou dizendo que fiz uma escolha? Como Heidegger, em “Introdução à Filosofia” (HEIDEGGER, 2009), afirma, fazer ciência é uma forma de ser no mundo e, portanto, parte sempre de uma escolha, uma intencionalidade, ainda que feitas por intuição.

É possível argumentar que o método é capaz de garantir neutralidade à ciência. Uma vez no laboratório, os procedimentos experimentais são os mesmos para qualquer cientista, que se torna um observador externo. Desse modo, fazer ciência seria neutro pela adoção de procedimentos universais. Mas aí surge a dúvida se são apenas esses procedimentos que permitem as descobertas científicas ou se na verdade elas são possíveis em função, também, das diferentes sensibilidades dos pesquisadores aos experimentos, aos *insights*, às reflexões e, por que não, à coincidência e ao imprevisto. A questão aqui é mudar o foco e prestar atenção a aspectos que são considerados menores ou irrelevantes para ciência.

Ao ignorar esses aspectos, a ciência se afasta daquilo que lhe é mais fundamental: a experiência de estar no mundo do pesquisador, que é então relegada ao esquecimento. O cientista não tem efeito figurativo na ciência, como aquele que realiza procedimentos; pelo contrário, a ciência apenas existe como intencionalidade do pesquisador e das questões suscitadas pelas suas experiências diante do mundo. Antes que se possa denominar-se como cientista é preciso reconhecer-se no mundo, ou em relação com os existentes que nos cercam. De modo que a ciência não é neutra; ela é uma forma de se postar diante do mundo enquanto contemplação, observação, medo, admiração, angústia, incompreensão, curiosidade. A ciência só se origina pela existência do homem e suas perguntas diante daquilo que se manifesta; não de qualquer fenômeno, e sim, daqueles fenômenos que o tocam ou lhe causam espanto, de modo que a ciência parte da própria experiência para existir e para se desenvolver. Isso significa que é a experiência que mobiliza o fazer científico porque é ela que suscita as perguntas que colocam em movimento o pensamento, as reflexões e o conhecimento científico.

Nossos questionamentos surgem primeiramente pela própria experiência de ser geógrafo e entrar em contato com a matriz filosófica da fenomenologia a partir do desenvolvimento de pesquisas tendo como escopo teórico-metodológico a abordagem humanista. Os geógrafos humanistas propõem realizar uma reflexão epistemológica da Geografia e buscar novas bases filosóficas para esse propósito. Dentro desse cenário, o questionamento pela própria Geografia se torna questão frequente e ainda não solucionada nos diferentes níveis: metodológico, teórico e/ou epistemológico. Ao longo de nossas pesquisas, o interesse pela reflexão sobre “que é Geografia?” era crescente e encontrou maior ressonância na proposta de colocar essa reflexão em uma perspectiva ontológica, isto é, buscando dar-lhe um fundamento ontológico, em especial pela concepção heideggeriana da ontologia. A experiência da

leitura da obra de Eric Dardel "O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica" (DARDEL, 2011) colocou a necessidade de pensar ontologicamente a questão "que é geografia?" como uma tarefa inescapável dos geógrafos, em especial aqueles que se dedicam à fenomenologia. Dardel levou seu pensamento até os limites entre ciência e filosofia e ciência e arte, propondo um encaminhamento filosófico-poético para tratar da pergunta pela Geografia, de modo que deu centralidade a essa pergunta e propôs tratá-la fenomenologicamente, ou seja, fazer a pergunta desde a essência da Geografia.

Para Dardel (2011), a essência da Geografia é a própria existência. A partir dessa perspectiva ele lançou novas bases para a Geografia, tendo a fenomenologia-existencial como seu embasamento filosófico, em especial a fenomenologia heideggeriana, realizando uma leitura muito clara da proposta de Heidegger quando compreende que o próprio existir é a Geografia em ato, visto que existir é estar em relação com a Terra e essa relação é o modo como a existência se realiza. Ao assumir a fenomenologia como matriz para a Geografia, Dardel rompe com a cisão entre ciência, arte e filosofia, pois se a existência é a própria condição do conhecimento, sua construção e compreensão não está circunscrita a nenhum desses campos.

Em outras palavras, assumir a fenomenologia é reconhecer a Geografia enquanto uma ciência existencial cuja discussão epistemológica necessita de um embasamento ontológico que não está restrito à própria ciência. Após Dardel, os geógrafos humanistas se dedicam à construção de uma ontologia da Geografia (1) adotando a perspectiva fenomenológica, sobretudo de Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty e Gaston Bachelard e (2) buscando ampliar essas interlocuções a um diálogo entre a Geografia e a Filosofia no qual tanto geógrafos quanto filósofos tenham participação ativa. Esse diálogo tem se manifestado, como Marandola Jr. (2012) aponta, tanto pelo esforço dos geógrafos de reestruturar a produção do conhecimento

geográfico e de formular questões fundamentais na construção de uma Geografia desde a fenomenologia (PICKLES, 1985; HOLZER, 2010; DARDEL, 2011; BERQUE, 2012) quanto por parte dos filósofos, com os quais o diálogo ocorre pela revisão dos fundamentos ontológicos da Geografia desenvolvendo a articulação entre as proposições científicas e a existência e pelo tratamento de conceitos fundamentais como o lugar (CASEY, 2001; MALPAS, 1999, 2006; BESSE, 2006).

Como aponta Relph (1985), a fenomenologia colocaria a Geografia na interface entre o científico e o pré-científico, de modo que a compreensão prévia do ser geográfico residiria na curiosidade inata do humano em explorar tudo aquilo que lhe causa espanto ou maravilhamento em prol de sua própria possibilidade de existir. Os geógrafos humanistas têm uma afinidade fundamental ou vital com o seu objeto; tematizam a experiência cotidiana do mundo. Desse modo, o conhecimento científico não é uma conquista da adequação ao objeto ou ao real, e sim reside no confronto direto com os entes e a sua compreensão. No diálogo Geografia-Filosofia a fenomenologia adentra a Geografia como uma proposição para elucidar sua fundamentação ontológica: a fenomenologia “seeks to ground the relationship between the scientific and pre-scientific, the theoretical and the everyday, ontologically”¹ (PICKLES, 1985, p. 141).

A busca pelo entendimento da Geografia enquanto ciência existencial envolve dedicação a duas obras que levam a efeito a tarefa de discutir a viragem impulsionada pela fenomenologia na compreensão da ciência. A primeira é “A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental” (HUSSERL, 2012), que propõe uma tarefa muito clara à ciência: repensar suas bases sob a justificativa de que há uma crise

¹ Tradução livre: “procura fundamentar a relação entre o conhecimento científico e pré-científico, o teórico e o cotidiano, ontologicamente”.

profunda de seu entendimento e de sua condução pela sua desvinculação com o mundo da vida. Heidegger leva a cabo essa tarefa e faz uma discussão sobre ciência em sua obra "Introdução à Filosofia" (HEIDEGGER, 2009). Ele dedica grande parte dessa obra à discussão sobre a Filosofia e a Ciência, a fim de estabelecer suas diferenças. Faz isso desenvolvendo sua primeira seção na busca da essência da filosofia e a essência da ciência, essa última sendo o que nos interessa mais diretamente. A pergunta pela ciência se dá especialmente no segundo capítulo: "A pergunta sobre a essência da ciência" (HEIDEGGER, 2009, p. 28-64).

As reflexões do filósofo acusam a necessidade de compreender a essência da ciência a partir do esclarecimento sobre o caráter da apropriação do conhecimento. Esse caráter é a compreensão prévia do ser. O esclarecimento busca nos acercar de algo ainda mais fundamental à ciência: o conhecer só é possível pelo próprio movimento existencial de compreensão do ser. De outro modo, a ciência tem como precursora a constituição ontológica do conhecimento, isto é, a existência precede qualquer conhecimento que fundamente a ciência.

Sobre o nexo entre Geografia e Arte devemos dizer que existem esforços significativos para dar-lhe a coerência necessária e descobrir as suas potencialidades, em especial no que diz respeito à relação entre a Geografia e a Literatura (TUAN, 1978; POCOCK, 1988; BROSSEAU, 1994; MARANDOLA JR.; OLIVEIRA; 2009; MARANDOLA JR., GRATÃO, 2010). Esse cenário conduzirá a um questionamento das relações entre a Geografia e a Arte, que se encaminha com a busca das geografias ou traços geográficos presentes nas obras literárias, tendo em vista explorar como se manifestam os lugares e as paisagens na arte. Nosso interesse pela relação entre Geografia e Arte ao longo de nossas pesquisas, contudo, trouxe uma inquietação que não podia ser sanada por essa abordagem das geografias presentes na obra.

Perguntávamo-nos: como é possível manifestar a geograficidade da obra compreendendo-a em sua vinculação com a origem dessa obra? Essa vinculação, difícil de ser trazida à compreensão, reconhecemos intuitivamente como o cerne da produção da obra de arte é. Essa inquietação se intensificou com a leitura da obra "*Out of Africa*", na medida em que a geograficidade da obra nos lançou apelos mais intensos. A obra apresenta uma linguagem com grande intensidade expressiva quando emana uma paixão, uma entrega ao caráter terrestre da África, colocando a integridade ontológica desde a vinculação orgânica, corporal com a Terra. Em outras palavras, usando os termos de Dardel, coloca a existência como uma cumplicidade ou parentesco espiritual com a Terra. A existência aparece em vinculação direta com a geograficidade; mais do que isso, elas são interdependentes, como se o próprio "dado" (que indica o modo em geograficidade) não pudesse ser outro que a existência.

Entendemos que, para sanar nossa inquietação, deveríamos compreender a arte e a obra de arte, também, a partir de uma fundamentação ontológica. Seria assim que as correspondências entre a Geografia como ciência existencial e a arte poderiam ser trazidas à tona: quando encontrássemos o ponto de contato fundamental entre esses campos e explorássemos a sua relação a partir dele. Para tanto, nos debruçamos sobre o ensaio "A origem da obra de arte" (HEIDEGGER, 2012a), que se mostrou como uma reflexão promissora para a compreensão de uma preocupação ontológica compartilhada pela Geografia e pela arte: a inescapável condição terrestre do homem. De outro modo, o ensaio nos permite aprofundar a compreensão da geograficidade permitindo o estabelecimento de um nexos entre a Geografia e Arte de forma mais fundamental, isto é, compreendemos a geograficidade desde a origem da obra de arte, em direção à realização de uma ontologia da Geografia à luz da obra de arte.

Em “A origem da obra de Arte” (HEIDEGGER, 2012a), a arte oferece uma abordagem para pensar a geograficidade a partir das reflexões em torno da origem da obra de arte; o embate Terra-mundo dá as bases para se pensar a origem do conhecimento sob uma perspectiva existencial na medida em que esse embate se dá enquanto a abertura de um horizonte de compreensão: o mundo pelo desvelamento da Terra. Em outras palavras, é o próprio existir enquanto um colocar-se em relação à Terra que traz à luz o ser abrindo um horizonte de compreensão no qual pode permanecer desvelado. Desse modo, o fundamento ontológico da geograficidade reside nesse movimento existencial de compreensão do ser.

O desafio seria construir essa relação entre Geografia e Arte com a linguagem corrente da ciência. Era claro que seria contraproducente se deter na linguagem científica devido à sua instrumentalização e afastamento do ser. Pensar a ontologia da Geografia desde a obra de arte exigia que a linguagem científica (com forte caráter representacional) fosse substituída por uma linguagem poética. Esse encaminhamento possibilitaria tratar a obra “*Out of Africa*” (DINESEN, 2011) salientando a sua própria essência poética, quando traz a possibilidade de pensar a obra como um retorno à proximidade da Terra e, assim, desvelar o fundamento da geograficidade: a *physis*. Esse retorno se dá pela amplidão que é um chamado à reunião e a relembrar o sentido de um comum-pertencimento e pela nostalgia que é a angústia da separação com a Terra e o existir em proximidade com a origem.

A dissertação é desenvolvida em duas partes.

A Parte I se desdobra na discussão sobre a ciência geográfica como uma ciência existencial e sobre como o nexos entre Geografia e Arte corrobora para aprofundar epistemologicamente essa discussão e encaminhá-la para a busca de uma fundamentação ontológica, que será desenvolvida ao se pensar a ontologia da

Geografia desde a pergunta pela sua essência, a geograficidade, e tratá-la a partir da compreensão do embate Terra-mundo que se coloca em obra na obra de arte.

Na Parte II a discussão reside em como colocar às claras a ontologia da Geografia, isto é, como lidar com o desafio de encontrar uma linguagem que fale claramente sobre a sua essência. A resposta ao desafio foi a proposta metodológica de adotar um tratamento poético da linguagem e, assim, realizar a vocação do poeta reconhecendo na obra de arte a possibilidade de nos aventurar nessa vocação e, dessa forma, chegar àquilo a que o poeta se propõe: o retorno à casa para alcançar a proximidade com a Terra.



Parte I

Constituição ontológica da geograficidade



A possibilidade de elucidação da geograficidade se dá pela compreensão da sua **constituição ontológica**. Essa compreensão é um en-caminhamento, isto é, a busca por conceder um caminho que nos permita alcançar aquilo que está presente a todo momento, aquilo que é fundamental e vem ao encontro imediato de nossa existência; esse caminho se faz lançando uma intimação: “se a geograficidade é essência e a essência vigora como fundamento, qual é o próprio fundamento dessa essência?”. De outro modo, buscamos esse caminho nos lançando no encalço do lugar próprio dessa essência que nos vem ao encontro, no sentido de resguardá-la, trazendo-a à luz: “o caminho pertence ao que chamamos de campo [...] o campo é a clareira liberadora onde tudo o que está claro alcança [...] o livre” (HEIDEGGER, 2012b, p. 154). Para Heidegger (2012c), a essência é aquilo que há muito foi compreendida como fundamento, de modo que o caminho que perscrutamos apresenta-se como um trazer à luz radicalmente, um trazer à luz que chega a *radix*: raiz de tudo aquilo que é. A pergunta pela essência se torna a pergunta pelos fundamentos últimos e primeiros, que em outras palavras significa que a intimação pela essência apresenta-se como a fundação do fundamento.

A compreensão da constituição ontológica da geograficidade envolve compreender o vigor da essência em termos radicais, buscando alcançar o porquê do fato de que algo é em seus princípios últimos: a proveniência de sua essência, aquele fundo sobre o qual tudo se apoia e de onde as coisas seguem.

Tivemos o cuidado de fazer a ressalva sobre o “ontológico” de modo a não pensar a ontologia em termos apenas de uma relação estabelecida entre homem e Terra, ou mesmo como se fosse suficiente pensar essa relação em termos de um par. Essa relação pode ser entendida de maneira menos linear e mais ramificada ou rizomática, entendendo que embora haja a intencionalidade do homem para que estabeleça relações com aquilo que o cerca, existe uma profusão de ocorrências que estão para além dessa vinculação direta ou da intencionalidade. Seria tratar a ontologia para além de uma pergunta sobre o ser da coisa: amplificá-la e pensá-la como uma pergunta pela profusão de nexos envolvidos nesse ser, e enfatizar o aspecto relacional intrínseco à ontologia deslocando-a do par homem-coisa para a complexidade que permite homem e coisa serem.

Nesse sentido, a constituição ontológica da geograficidade envolve pensar uma ontologia que não se delimita como produção humana, mas que remete a um âmbito de relações muito mais amplo. Não fugimos do ponto de que é sempre o homem quem faz a pergunta pelo ser, mas buscamos entender que essa pergunta envolve compreender a circunstância do poder ser, a condição originária do ser que se manifesta. Há de se estar situado em uma complexidade de vinculações e interdependências, ou em uma unicidade, antes mesmo de se poder fazer qualquer questionamento. A constituição ontológica da geograficidade parte de uma concepção de ontologia que prevê a articulação de uma unicidade que permite a tudo ser. Isso nada mais é do que a própria ontologia heideggeriana, na qual o ser tem a liberdade de ser graças a uma relacionalidade fundamental ou à articulação de uma unidade

essencial: “to ground is to exhibit the unity of that which is grounded”² (MALPAS, 2006, p. 174). Essa unidade será entendida por Heidegger como a quadratura: reunião do céu, da terra, dos mortais e dos deuses, e se torna a base para sua concepção de mundo (HEIDEGGER, 2012c).

Entendemos que essa perspectiva da ontologia permite uma compreensão da geograficidade enquanto conceito fundamental, ou melhor, como uma essência fundamental da geografia em sua plenitude, porque permite complexificar e expandir a ontologia de que parte a sua constituição. Para tanto a compreensão do embate Terra-mundo se torna indispensável, na medida que esse embate dá as bases para o desvelamento daquela circunstância ou condição em que se dá a manifestação do ser ou dos fenômenos. A discussão do embate Terra-mundo já incorpora a concepção da unidade essencial e da relacionalidade, por um lado porque compreende o próprio embate como uma unidade entre Terra e mundo ou como um co-pertencimento entre eles e por outro lado porque o embate Terra-mundo é justamente o acontecimento que permite ao humano reconhecer-se como parte integrante da reunião que consiste o mundo.

Assim buscamos encaminhar nossa pergunta pela geograficidade, tendo-a como possibilidade do pensar sua constituição ontológica no embate Terra-mundo. Essa possibilidade ganha corpo com uma apreensão mais detida da arte, ou melhor, de sua origem, uma vez que é na arte que esse embate ganha um âmbito privilegiado de ocorrência. Assim, a construção de um caminho que permita realizar o questionamento pelo fundamento dessa essência, que é a geograficidade, se dá dentro da proposta de traçar o nexa Geografia-Filosofia-Arte. A partir desse nexa é possível

² Tradução livre: “Fundar é mostrar a unidade daquilo que está fundado”.

colocar às claras a constituição ontológica da geograficidade como o desvelar, o deixar-se revelar do embate Terra-mundo.

A pergunta pela ontologia da Geografia encaminha a uma discussão da própria ciência e da imprescindível pergunta pelos seus conceitos ou essências fundamentais em termos ontológicos. A importância da pergunta ontológica foi suscitada pela fenomenologia, ou, mais precisamente, pela reflexão de que a Geografia só pode assumir bases fenomenológicas se buscar compreender que significa assumir essas bases. Existem muitas potencialidades no diálogo entre a ciência e a arte para que possamos alcançar essa compreensão, e para que dela possamos avançar e realizar a pergunta pela origem da essência da Geografia: a geograficidade no âmbito das discussões sobre a própria concepção de ciência, sobre a própria arte e, sobretudo, sobre a relação entre ciência e arte. É assim que conduzimos essa primeira parte.

Começamos por abrir as possibilidades de enfrentamento da pergunta pela Geografia e a adoção da matriz fenomenológica construindo um nexos Geografia-Arte. Em seguida, partimos para uma discussão sobre a arte buscamos trazer aquilo que entendemos ser o elemento-chave para pensar a constituição ontológica da geograficidade: o embate Terra-mundo. Por último, se propusemos a possibilidade de um nexos Geografia-Arte e, depois, mostramos em que parâmetros esse nexos pode ser estabelecido, devemos então propor como colocá-lo em vigor. Para isso reconhecemos o desafio que a linguagem nos apresenta quando buscamos um tratamento ontológico das questões.

A GEOGRAFIA COMO CIÊNCIA EXISTENCIAL

A concepção de ciência da sociedade ocidental moderna tem suas bases na possibilidade de um conhecimento absoluto dos diversos entes que elencou como objetos das ciências particulares (biologia, química, física), estabelecendo uma relação sujeito-objeto que busca a compatibilidade intelectual entre a realidade e as formulações teóricas (HEIDEGGER, 1999a). Essa concepção de ciência perdurou desde o século XVIII (com as proposições de Bacon e, sobretudo, Descartes) até que os questionamentos, especialmente os filosóficos, sobre essa postura do fazer científico reivindicassem novas possibilidades para o entendimento daquilo que se denomina científico. Dentre os filósofos que recolocaram a questão sobre a ciência e sobre o fazer científico está Martin Heidegger, considerado um dos filósofos mais importantes do século XX, dentre outras coisas, pelas rupturas que propôs fazer em diversos campos: o científico, o artístico, o filosófico.

Quando estabelece como seu projeto intelectual o questionamento sobre o ser e, conseqüentemente, sobre a ontologia, um projeto a princípio circunscrito ao campo filosófico, Heidegger coloca a condução da filosofia em cheque e propõe desenvolver uma metodologia alternativa (iniciada por seu professor Husserl): a fenomenológica. Em sua discussão ontológica a fenomenologia se desdobrou em um olhar também do campo científico, nos termos de uma (re)aproximação entre a filosofia e a ciência, buscando recompor a ciência agora como ciência do ser, isto é, a ciência como um tipo de verdade. Para Heidegger, em "Introdução à Filosofia" (HEIDEGGER, 2009, p.192), ciência significa "ser no desvelamento do ente em virtude do desvelamento", em que "virtude do desvelamento" equivale a virtude da verdade. A ciência é sempre, para o filósofo, uma questão pelo desvelamento do ente, pelo deixar o

ente ser o que ele é e como ele é. Nesse sentido, diferente da ciência moderna em que os conceitos fundamentais não contemplam um embasamento ontológico, a ciência para Heidegger deve, antes de tudo, para encontrar-se e (re)pensar-se, reconhecer os conceitos originários ou fundamentais em seu âmbito ontológico antes de qualquer definição desses conceitos como fundamentais (HEIDEGGER, 1999b).

Em certa medida essa postura heideggeriana relativiza a ciência, pois “ser no desvelamento” a transforma em um acontecimento relativo. A verdade entendida como desvelamento do ser acontece pelas vias da compreensão; o científico se torna advento do ontológico. Essa relativização elucida a crise da ciência em termos de sua própria estrutura e de sua relação com o homem. No momento em que o fundamento da ciência se torna a apropriação do ser, em termos de compreensão do ente enquanto ser, a ciência é entendida como uma intencionalidade, como uma orientação particular em relação àquilo que nos cerca e coloca essa compreensão como o que ela é: um movimento existencial.

O compreender só existe enquanto aquele que é capaz de compreensão. Compreender é algo que perdura por todo tempo e por toda parte sempre que nos postamos diante dos entes: um movimento pré-científico. Na ciência reside uma compreensão prévia do ser oriunda da lida cotidiana com ele próprio. Assim, o questionamento de Heidegger sobre a ciência retira-a de sua objetividade absoluta e a trata como uma questão não mais do ente, mas “do ser mesmo e do fato de a apreensão e determinação da constituição ontológica do ente tornarem tal ente acessível ao conhecimento científico” (HEIDEGGER, 2009, p. 203). De outro modo, a ciência parte já de um lugar próprio: o lugar de abertura do ser.

Em seu questionamento sobre a ciência, Heidegger encontra na linguagem um desafio: qual linguagem poderia acompanhar essa concepção de ciência

de modo a não objetificar ou simbolizar os entes? O filósofo busca uma linguagem que traga à luz o horizonte aberto pela compreensão e, mais, o próprio acontecer dessa abertura. Busca, portanto, uma linguagem que se preocupe menos em objetificar aquilo que se mostra, mas que dê condições de elucidar como aquilo que se mostra pode se mostrar; nas palavras de Seibt (2013), uma linguagem que possa corresponder ao **ser do desvelar**.

A busca por essa linguagem levou Heidegger não só a uma revisão da própria linguagem, mas a uma aproximação com o poético, que foi concebido pelo filósofo enquanto a essência da arte: um desejo de dizer e revelar face ao desconhecido em um estado de tensão entre o que se consegue e não se consegue nomear (HESPANHOL, 2004). Essa aproximação com a arte envolve não só o questionamento pela linguagem, mas também uma busca pela superação da metafísica enquanto encobrimento do ser pelas vias da representação. A confrontação com a metafísica é um elemento-base para o pensamento de Heidegger; a ontologia se coloca adversa à postura metafísica de transitar somente pelo plano das ideias e o seu conseqüente esquecimento do ser. Nas palavras do filósofo:

Todo comportamento que se relaciona com o ente testemunha, desta maneira, já um certo saber do ser, mas atesta simultaneamente a incapacidade de, por suas próprias forças, permanecer na lei da verdade deste saber. Esta verdade é a verdade sobre o ente. A metafísica é a história desta verdade. Ela diz o que o ente é, enquanto ela conceitua a entidade do ente. (HEIDEGGER, 1999a, p. 67)

Seu rompimento com a metafísica se realiza com a fenomenologia quando retira o pensamento de sua habitualidade, que é realizar modos de representação diversos (que acabam por omitir a verdade do ser) tornando-se um pensamento que desconhece seu próprio fundamento. Romper com a metafísica é tornar claro, segundo Heidegger, que “o ser não é produto do pensamento [ideias]. Pelo contrário, o pensamento essencial é um acontecimento provocado pelo ser”

(HEIDEGGER, 1999a, p. 70). Para o filósofo, há de se fazer o sacrifício de buscar e preservar a verdade do ser e se manter sempre nessa verdade, um sacrifício que não violenta o homem por estar em sua própria essência, como dissemos, a compreensão do ser em todo e qualquer momento. O filósofo pede que o homem assuma a guarda do ser.

A arte honra esse compromisso, mas apenas quando afastada da sua concepção estética. Primeiro porque a estética dá tons de utilitarismo à arte e segundo porque a estética remonta à noção de mimese, à qual Heidegger é radicalmente contrário (HAAR, 2007).

Segundo Young (2001), para os antigos gregos a arte era uma questão de necessidade, não pelas motivações atribuídas a ela na atualidade, como o relaxamento e a fruição, mas pela sua capacidade de trazer à luz aquilo nunca antes visto. A arte foi essencialmente vinculada à beleza de modo que a fruição artística residia no prazer subjetivo que a representação da realidade, do natural poderia causar. A arte é reduzida, dessa maneira, a uma mímica. Por esse motivo, Platão condena a arte como uma infantilidade que foge ao realismo e ao bom senso e, assim, a arte deixa de ser entendida como uma necessidade e é remetida ao campo das sensações (HAAR, 2007).

Na verdade, como aponta Pereira (1998), a arte seria afastada da natureza, ou de sua capacidade de desvelamento, ainda mais por ser considerada como o resultado de uma idealização. A estética corrobora com esse afastamento lançando a arte a um âmbito psicológico quando trata mais do artista ou do interlocutor do que da obra em si mesma; perde-se ou encobre-se a origem da obra quando a arte é pensada em termos de resultado ou causa de um movimento espiritual do artista, como uma expressão de sentimentos ou personalidade. A estética autentica a metafísica e lança uma concepção da arte caracterizada pelo esquecimento do ser da obra de arte. A obra

de arte passa a se prestar à fruição do interlocutor e dos sentimentos que o artista verte na obra. Como Haar (2007) afirma, a estética determina que o belo da arte é a fruição da representação, essa última fruto de um sentimento ou expressão de um sentimento que nasce no âmago do artista quando ele está diante da natureza.

Segundo Franco de Sá (2012), Hegel apontou a morte da arte, no sentido de que não caberia mais a ela o papel de desvelamento a partir do ato criativo. Quando a arte é relegada ao domínio do psicologismo, a ciência é quem assume essa tarefa. Nessa perspectiva, Heidegger, em sua discussão sobre a arte, coloca a necessidade de se romper com a estética e com a metafísica para que a arte retorne ao seu lugar próprio.

Para tanto, o filósofo afirma que é importante voltar aos fundamentos e refletir sobre o modo como se pergunta pela obra de arte, ou refletir sobre a pergunta “o que leva à criação artística?” sem assumir respostas imediatas para a questão (o belo, o artista, o interlocutor). Segundo Pereira (1998), Heidegger não questiona sujeitos, indivíduos e causas, mas a origem ou o sentido originário da arte. O que o filósofo se propõe a fazer é desconstruir a vinculação arte e estética e nesse movimento romper com a perspectiva egocêntrica que submete a arte a um subjetivismo do interlocutor, do sujeito. A arte não é mais referenciada a um sujeito ou ao parâmetro estético no qual a obra é compreendida pela vivência subjetiva do interlocutor, e sofre uma virada: a arte passa a ser entendida nela mesma.

Esse é um ponto importante, pois é a partir dessa perspectiva que buscamos pensar o desenvolvimento de nossa discussão. Buscamos encaminhar a pergunta pela constituição ontológica da geograficidade desde a obra de arte “*Out of Africa*” (DINESEN, 2011), colocando a relação da geograficidade com a origem da obra de arte às claras.

Para tanto propomos caminhar com Heidegger e pensar a arte em termos de sua constituição ontológica, ao respeitar a autonomia das obras de arte: pensando na obra nela mesma e perguntando pelo sentido do ser da obra de arte. Esse posicionamento de Heidegger acerca da arte é desenvolvido em meados dos anos 1930, mas especialmente em "A origem da obra de arte" (HEIDEGGER, 2012a) colocando entre parênteses toda a teoria sobre a arte e se desvincilhando de sua história oficial. Essa obra corresponde à segunda fase do pensamento heideggeriano, quando o filósofo passa a se dedicar a questões sobre a arte, o espaço e o poético (SARAMAGO, 2008; MALPAS, 2006).

Retomando os gregos, o filósofo recupera o sentido da arte como um horizonte de desvelamento, como um ato de trazer à luz o ser. Nesse momento, a arte corresponde ao acontecer da verdade que, segundo Pereira (1998), poderia ser entendida em termos de uma sensibilização do invisível, uma ideia-chave para a discussão de Heidegger que será vinculada à *Alétheia*: sair do estado encoberto para o estado descoberto.

Heidegger, ao perguntar pela origem da obra de arte, afirma que a obra está livre do artista ou interlocutor, de modo que ela deva ser concebida em sua consistência própria. De outro modo, o filósofo deixa a obra ser. Nas palavras de Hespanhol (2004, p. 4), "o sentido do ser não depende da privilegiada compreensão do Dasein, mas que o próprio ser que como sentido se dá". Para o autor, a questão aqui é clarificar que a pergunta pelo ser da obra de arte é uma questão sobre o sentido do ser que envolve aquele diante da obra de arte, no sentido de um ser capaz de se perguntar sobre o sentido do ser da obra, a sua origem.

Deixar-se conduzir pela obra de arte não se restringe à sensibilidade e às sensações, mas estar disponível à sua potencialidade de mostrar que aquilo que nos cerca é mais do que aquilo que está simplesmente à mão. Um novo sentido se origina com a obra de arte: ela transporta aquilo que nos cerca para um domínio que transpõe o cotidiano, de maneira que a arte é capaz de romper aquilo que Heidegger chama de queda. A arte retira os objetos de sua concepção prática e utilitária resultante de um longo contato habitual e os coloca em uma situação de estranheza. Nesse movimento ela causa uma ruptura com a existência cotidiana, com a relação cotidiana. Como indica Young (2001), a obra desloca e desconstrói a concepção ordinária e se encaminha para uma estrutura fundamental e original da possibilidade de ser dos entes. De outra forma, ela nos lança naquele horizonte em que aquilo que é essencial se oculta, se retira e se vela: coloca-nos na abertura do ser dos entes.

Para Guzzoni (2008), esse movimento do pensamento heideggeriano (que deriva de uma re colocação de sua questão central pelo ser, não mais em termos de sentido e sim em termos de verdade, de desvelamento) promoveu uma mudança em seu projeto intelectual referente à compreensão do mundo. O projeto intelectual de Heidegger propõe a tarefa de compreender que a mundanidade do mundo não pode ser objetificada, isto é, não é possível se pensar a mundanidade como dado e concreto; pelo contrário, o caráter da mundanidade é o de um acontecer: “O mundo *jamaiz* é, mas *acontece como mundo (weltet)*” (HEIDEGGER, 1999b, p. 140).

Essa re colocação da questão do ser em termos da verdade traz consigo uma crescente preocupação em aventurar-se no entendimento da articulação (pelo acontecer da verdade) da estrutura do mundo. A dificuldade que surge aqui, segundo Malpas (2006), é desvelar a relacionalidade fundamental dessa estrutura, sobretudo porque não existem caminhos pré-definidos para fazê-lo já que se trata de uma questão há muito esquecida. Heidegger anseia colocar o “mundar” do mundo como um

encontro sem prioridades entre os elementos desse encontro. Esse mundar teria para o filósofo um caráter equiprimordial, ou seja, todos os elementos têm igual importância no seu acontecer, “the disclosure of things to us is thus properly the occurrence of a more primordial disclosure in which we are disclosed along with other entities within the world as a whole”³ (MALPAS, 2006, p. 182).

Para Heidegger (2012a), a obra de arte se torna um caminho para que seu esforço em aventurar-se na compreensão da estrutura do mundo se realize, sobretudo por se tratar de um acontecer que só pode ser entendido nele mesmo, visto que a pergunta pela origem da arte é um retorno à originalidade, um retorno ao solo onde se dá o fundamento próprio do ser. Nesse sentido, podemos entender por que Heidegger em seu questionamento sobre a ciência encontrou na linguagem um desafio e em suas meditações sobre o assunto se aproximou da arte com tanto cuidado. A arte oferece aquilo que a ciência moderna não pode oferecer. Muito embora a ciência tenha um arcabouço ontológico, ela transita em um horizonte já aberto pela compreensão prévia e sua função é ajudar a colocar essa compreensão em manifesto. A arte, por sua vez, tem uma ação mais originária, na medida em que, como um *trazer à luz*, ela é a própria abertura desse horizonte de compreensão. A arte é uma instância particular do deixar-se manifestar do ser e ao mesmo tempo uma possibilidade de conhecimento desse dar-se.

A discussão heideggeriana sobre a arte oferece uma instância ontológica para reformulações metodológicas e epistemológicas das ciências, pois trata da compreensão de um fundamento ontológico compartilhado pela ciência e a arte. Essa compreensão revisita o problema da produção do conhecimento; trata-se de uma questão epistemológica, tendo como embasamento uma postura fenomenológica de

³ Tradução livre: “O revelar das coisas para nós é propriamente a ocorrência de um revelar mais primordial no qual nos somos desvelados juntamente com as outras entidades do mundo como um todo.”

voltar às coisas mesmas que se dá enquanto o próprio existir. A relação entre a ciência e a arte orientada pelas reflexões filosóficas (ontológicas e fenomenológicas) se mostra como um caminho para a ciência rever seus conceitos fundamentais, adotando assim um fundamento existencial para os últimos; ou enfatizar e compreender esse fundamento adensando ainda mais seus conceitos. É o caso da Geografia e de nossa busca pela constituição ontológica da geograficidade desde a origem da obra de arte, que permite responder a questão pelo ser da Geografia, ou pensar a ontologia da Geografia, sob uma perspectiva fenomenológico-existencial.

O geógrafo que propôs refletir esse questionamento sob a orientação da fenomenologia foi Eric Dardel. Segundo Holzer (2011), "O homem e a Terra" foi possivelmente o melhor tratado sobre a adoção de uma postura fenomenológica na Geografia, porque suas preocupações estão aquém da adoção da fenomenologia como metodologia. O geógrafo ensaia uma ontologia para a Geografia e recoloca em diálogo a ciência e a filosofia trazendo para a discussão a possibilidade da constituição da Geografia como uma ciência existencial, tal qual proposta por Heidegger em seus questionamentos acerca do fundamento ontológico das ciências.

Para isso, o geógrafo adota a atitude de desconstruir aquilo que havia se estabelecido como ciência geográfica. Assim como Heidegger fez com tudo em que se dispôs a pensar, Dardel se questiona sobre "que é geografia?" em uma busca de revisar as orientações filosóficas do fazer da geografia. Sua obra "O Homem e a Terra" é um ensaio sobre essa resposta. Dardel a encontra concebendo a noção de geograficidade, de modo que a Geografia tematiza em seus conceitos e corpo teórico o encontro do homem com a Terra, ao qual o geógrafo dará o nome de experiência geográfica.

Para Besse (2011), a Geografia de Dardel elucida o caráter compreensivo do fazer geográfico na medida que a experiência geográfica é algo que não se submete

a conceituações objetivas e explicações causais; a experiência geográfica é uma experiência irreduzível a objetificação e objetivação. Antes essa experiência precisa ser compreendida. A Geografia, para Dardel, é uma ciência existencial porque tem um caráter hermenêutico, isto é, tem como base a compreensão do ser. Esse caráter compreensivo faz com que a Geografia pense a experiência geográfica sempre em sua mundanidade: o horizonte compreensivo aberto pelo próprio existir humano. Desse modo, a geografia não nasce enquanto conhecimento científico, mas sim enquanto uma experiência que se estende a um conhecimento científico. Essa experiência dá o fundamento ontológico procurado por Dardel, porque a experiência geográfica é o movimento existencial de lançar-se ao encontro dos entes e entendê-los enquanto ser.

A arte como a possibilidade de descoberta, de desvelamento do desconhecido vem ao encontro dessa concepção dardeliana de Geografia, no sentido de ser nela mesma a abertura do horizonte compreensivo, ou seja, de ser nela mesma a abertura do mundo. A pergunta pela origem da arte de Heidegger elucidada o ser do desvelar e dessa forma aproxima a Geografia de um entendimento mais essencial do momento prévio e inaugural da abertura do mundo, sobre a qual detém sua atenção como seu objeto e como seu embasamento ontológico.

Assim, concentramo-nos na discussão heideggeriana sobre a origem da obra de arte no sentido de indicar sob quais parâmetros entendemos que a Arte e a Geografia podem dialogar. Em outras palavras, buscamos os caminhos que a arte oferece à geografia para que ela possa avançar em sua discussão sobre sua essência, a geograficidade, e, assim, avançar em seus questionamentos fundamentais sobre “que é Geografia?”.

O EMBATE TERRA-MUNDO COMO FUNDAMENTO DA GEOGRAFICIDADE

“A origem da obra de arte” é resultado de três momentos: (1) uma conferência em 1935; (2) outra conferência em 1936 e (3) a compilação e ampliação de ambas em ensaio, publicado originalmente em 1956, em uma compilação de escritos do filósofo (NUNES, 1999).

No ensaio, Heidegger parte da discussão, no item “A coisa e a obra” (HEIDEGGER, 2012a, p. 12-36), sobre a relação coisa e obra para então contrapor a noção de que a obra seria uma matéria enformada, isto é, que a obra seria redutível à ligação matéria-forma. A obra de arte, para ele, está aquém dessa definição. Ele não nega a coisidade da obra, mas não limita o ser da obra a essa concepção. Heidegger propõe discutir a obra em correlação com a verdade. Nessa perspectiva, a desconstrução da concepção de arte envolve uma discussão sobre a verdade, que ele irá desenvolver ao longo do ensaio. A partir daí a verdade e a obra de arte são discutidas, ao mesmo tempo, em paralelo e em conjunto, buscando o entendimento de cada uma em si mesma e a sua relação.

Como reflexão introdutória, Heidegger propõe questionamentos e inicia o ensaio apontando a preocupação mais basal de todo seu ensaio: a origem. Ele inicia sua escrita com sua definição: “significa aqui aquilo a partir do qual e pelo qual algo é aquilo que é e como é. Àquilo que algo é, [sendo] como é, chamamos a sua essência [*Wesen*]. A origem de algo é a proveniência da sua essência. A pergunta pela origem da obra de arte pergunta pela proveniência da sua essência” (HEIDEGGER, 2012a, p. 7). A pergunta pela origem aponta para a arte, isto é, a origem da obra de arte é a arte. O

filósofo afirma que a pergunta pela origem da obra de arte é sempre uma pergunta pela essência da arte, porque a proveniência da essência da obra é a arte, de modo que é preciso se perguntar antes sobre a arte. Essa busca se orienta pela decisão de alcançar a origem onde não haja dúvidas, onde efetivamente a arte vigora em sua essência, seu solo pátrio. Essa orientação acena para uma discussão mais profunda e original: a essência da arte corresponde àquilo que Heidegger denomina de embate entre Terra e mundo.

É importante não confundir a obra de arte como uma causalidade desse embate. A Terra e o mundo não estão em relação de causa e efeito; antes, a obra é sua possibilidade de manifestação. Esse embate é elucidado desde a relação entre obra e verdade, e a obra de arte é concebida como um acontecer da verdade que desvela o embate entre Terra e mundo. Heidegger estabelece a relação entre a obra de arte e a verdade, em "A obra e a verdade" (HEIDEGGER, 2012a, p. 36-58), partindo do "que é a obra de arte?" e "que é a verdade?".

Que seria, então, a verdade? É claro que, para o filósofo, a verdade não tem sentido de adequação, o que daria à obra um sentido de mimese, de algo capaz de reter à realidade. Heidegger reposiciona a obra de arte a partir da pergunta "o que na obra está em obra?": é o rompimento com o estado habitual e utilitário dos entes; é quando o que está presente à mão é trazido à verdade; é quando o ente é em verdade. De outro modo, é quando o ente sai de seu estado encoberto, é retirado de sua habitualidade enfadonha e de sua serventia e é trazido a seu autêntico ser que advém de uma origem mais profunda: o acontecer da verdade conquistado no embate.

A verdade é aquilo que os gregos denominaram de *Aletheia*: outorga originária do ente naquilo que ele é e como é. Na obra a verdade põe-se em obra; esse

pôr significando deter: deter a obra na verdade, em seu ser autêntico. A obra de arte encaminha o ente a seu estado descoberto, ao ser, ao retirá-lo da usura habitual.

Em amplo sentido é isso que o romance "*Out of Africa*" realiza. Ele traz o caráter terrestre da África sob uma nova perspectiva; dedica-se em trazê-la enquanto **uma densidade gratuita**. O romance encaminha a um retorno à proximidade com o ser, o ser terrestre da África. Essa proximidade se dá naquele do qual sempre partimos: o embate Terra-mundo. Como Michel Harr (2007, p. 91) afirma:

[...] toda obra tem uma dimensão abrupta, inicial, auroral, porque ela repete ou retoma a relação mundo-terra a qual estamos incessantemente expostos, mas que, sob a pressão do cotidiano, seguidamente esquecemos. A arte devolve mundo e terra em estado nascente, isto é, com tudo que eles ainda têm de indeterminado, de desmensurado e inquietante.

A obra de arte é, como Young (2001) coloca, uma emergência elementar ou seminal, ela é capaz de dar expressividade (visualmente ou verbalmente) ao embate entre Terra e mundo, a esse acontecimento inaugural. Ela nos presentifica o lugar de acontecimento do ser, e o mais simples dos fenômenos cotidianos é colocado à luz: o encontro com aquilo que nos cerca a que estamos condicionalmente lançados e vinculados (MALPAS, 2006). Nesse sentido, um dos traços essenciais da obra de arte é trazer à luz verdadeiramente aquele "onde" do qual partimos.

"*Out of Africa*" traz à luz a simplicidade de estar cercado pela África, de estar imerso nessa densidade terrestre. O romance torna presente aquilo que ainda não está presente, traz à visibilidade e à percepção aquilo que se mantinha oculto, encoberto. De outra forma, traz o invisível ao visível ao elucidar aquilo que já se oferta ou, ainda, aquilo que se doa enquanto presença (que está presente) por si mesmo, mas que se mantém oculto: a Terra. O romance desvela o caráter terrestre de ser uma presença grave e gratuita, incontornável a qualquer experiência e existente, e que permanece oculto.

Furtado (2008) traz um exemplo de uma pintura de Cézanne que se aproxima, em nosso entendimento, daquilo que se opera em "*Out of Africa*". O artista, ao pintar mais de cem vezes a Montanha Saint-Victore, procura não reter a sua aparência sensível, como efeito de representação, e sim **captar o segredo de sua manifestação** como tal. Ele pretendia fazer ver o que não era visível. Isso não significa que haja algo por trás da montanha, mas algo invisível nela mesma: o invisível é ainda co-presente ao visível, e a arte assim seria aquilo que dá face ao oculto. A obra se estabelece e opera nesse limiar entre luz e sombra, oculto e desvelado, visível e invisível que se dá no embate Terra-mundo.

Segundo Heidegger (1999c), *clareira* advém do verbo clarear, que significa tornar algo leve, livre e aberto, como a própria clareira da floresta em que estão ausentes as árvores: podemos pensar que se trata de uma área livre, aberta. Para ele, clareira tem uma forte correspondência com a liberdade, no sentido de que (1) o desvelamento deixa que o ente seja o que ele é e (2) a abertura que se configura com esse desvelamento dá lugar à permanente exposição desse ser como é. A arte, nesse sentido, seria uma clareira ou abertura, na medida que ela deixa o ser livre para vir ao encontro, para estar diante.

Essa relação entre arte e clareira ajuda a pensar a noção de que a arte é, em grande medida, eterna. Essa liberdade, oferecida pela arte enquanto clareira, é um ponto crucial, na medida que ela, diferente de muitas outras possibilidades de manifestação do mesmo ente, permite que o ente seja sempre ele mesmo. É o patenteamento de um estado liberto, dificilmente rompido por intermediações; é o estado de proximidade com o ser.

Não devemos, contudo, confundir esse estado liberto com um estado dado. Pelo contrário, ele sempre é um acontecimento; no caso, o acontecimento da

verdade. Por isso, a arte se torna uma necessidade, ou era considerada como tal pelos antigos gregos. A arte sempre foi uma forma do acontecer da verdade e, por isso, possibilidade de abertura do mundo. Quando falamos de mundo estamos falando de horizonte, como afirma Young (2001): o horizonte dos horizontes. O mundo é esse horizonte em que nos movimentamos entre os entes enquanto temos a compreensão do seu ser. Segundo Malpas (2006) o mundo emerge apenas, e somente apenas, pela reunião dos entes em seu estado autêntico, isto é, como ser.

Quando, em *"Out of Africa"*, o terrestre da África é trazido à tona, se estabelece um conflito entre o caráter próprio dos elementos terrestres, que tendem a se manter ocultos, e a inclinação de trazê-los à luz na narrativa. Enquanto eles mesmos, esses elementos são seres subsistentes, mas sem que estejam desvelados, é preciso que haja uma primeira pergunta pelo seu ser para que haja o movimento de trazê-los à luz. Na arte e, portanto, no romance em questão, manifesta-se um estado de luta constante, na medida que o romance busca desvelar o que se desdobra em uma abertura de mundo (abertura de um horizonte de compreensão), mas enfrenta a propensão ao ocultamento. A obra de arte, quando se coloca em obra, configura-se como o acontecer de uma ruptura que origina a clareira que é a própria obra. Essa ruptura vence, sem eliminar a clausura da Terra ou sua obscuridade.

A Terra é aquilo que dá guarida ao mundo; ao mesmo tempo, o mundo enquanto abertura faz a Terra presente permitindo que ela verdadeiramente seja. Nas palavras de Hespanhol (2004, p.98): nunca há um rompimento definitivo entre Terra e mundo, mas antes uma "intimidade da co-presença". Nesse sentido, quando o terrestre é revelado em *"Out of Africa"* ocorre uma ruptura, na medida em que esse terrestre adentra no horizonte de compreensão aberto pela narrativa. Quando no romance se realiza a descrição dos rios, dos montes, dos animais, está-se realizando uma abertura de mundo na qual está resguardada o seu fundo terrestre. O terrestre vem à tona

enquanto mundo, mas não perde seu caráter de fundamento; o terrestre é fundamento dessa abertura de mundo, resguarda e suporta essa abertura. Nas palavras de Heidegger (2012a, p. 47):

Mundo e terra são essencialmente distintos e, no entanto, nunca estão separados. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe pelo mundo. Só que a relação entre mundo e terra não se reduz de maneira alguma à unidade vazia dos opostos que não têm nada a ver [um com o outro]. O mundo aspira, no seu assentar sobre a terra, a fazê-la sobressair. Sendo aquilo que se abre, não suporta nada de encerrado. Contudo, a terra inclina-se, como aquilo que põe a coberto, a implicar e reter em si o mundo.

A Terra, segundo Haar (2007), designa sim a materialidade no sentido planetário e mineralógico em que de se apoia a obra, mas ela está além e aquém dessa designação. Em um sentido ampliado e densificado: a Terra é uma reserva secreta intrínseca ao existir de todas as coisas. A essa reserva secreta os gregos chamavam de *lèthe*: o 'esquecido', aquilo que não pode ser revelado. Nessa mesma linha, Hespanhol (2004) irá apontar que a Terra é o solo em que se recolhe ou em que se esconde o mundo; é nessa segurança terrestre que o mundo pode constituir-se como abrigo. E embora exista um caráter de concretude na concepção de Terra, ela não pode ser entendida, somente, como um elemento rochoso, um pigmento, um metal, mas como fundamento, como ele mesmo afirma:

[...] fundar significa, e como o sabemos, instituir, edificar desde os alicerces, construir, apro-fundar um fundo, sobre o qual algo irá repousar, tendo um fundamento, sendo que aquilo que é fundo, deve entender-se como o profundo, o íntimo ou o denso. Assim, parece que sempre que o homem habita um mundo, ao mesmo tempo, arreiga-se, isto é, prende-se à terra (HESPANHOL, 2004, p. 28 – destaque do autor)

Segundo Pereira, a Terra é o fundo sobre o qual tudo deve ser arranjado. Por isso, segundo o autor, "todo o criar artístico é um extrair da terra, como se recolhe água de uma fonte" (PEREIRA, 1998, p. 52). A Terra seria uma fonte infinita e gratuita que não remete a nada e não é impelida a nada. Extrair deve corresponder à

disposição em ouvir aquilo que lança seu apelo, como ouvinte de sua voz, dessa voz silenciosa da Terra “que não dispõe da palavra e se encerra em si como enigma” (PEREIRA, 1998, p. 35). A arte, pelas vias da obra, institui o fundamento, isto é, a Terra como o profundo, o denso e o íntimo da abertura de mundo que ela opera. Quando a arte institui a Terra como fundamento ela permite à Terra ser Terra no sentido de que ela permanece, mesmo no aberto do mundo, como um mistério insondável e inesgotável, como afirma Hespanhol (2004, p. 51): “o imperturbável, o firme, pleno e tranquilo solo pátrio – isto é, aquilo que podemos intitular como a densidade”. Esse solo pátrio sempre presente está em doação a todo o momento. O dom do terrestre é um acontecer gratuito e espontâneo em que o ser dos entes está em doação.

O ser do ente é sempre doação pelo próprio ser do ente: “a essência da verdade [desvelamento] enquanto presença desocultante é tida como doação a partir de um acontecimento que se dá, pois o ser do ente só pode deveras ser, porque o ser se doou como sentido” (HESPANHOL, 2004, p. 68) e “[...] o ser mesmo, é o sentido do ser enquanto fundamento, a verdade possibilitante e que possibilita a verdade” (HESPANHOL, 2004, p. 66). A capacidade criativa da arte, nessa perspectiva, poderia ser compreendida como aquilo que deixa surgir, deixa nascer enquanto um deixar-ser, que pode ainda ser entendido como uma colheita que recolhe a doação do ser e a mantém em abrigo na abertura do mundo que opera. A arte está sempre disposta a corresponder à doação ou ao apelo do ser e mais do que isso ela é o lugar em que ele pode se recolher.

A disposição em ouvir engendra uma compreensão ontológica dos entes. O ouvir, segundo Hespanhol (2004), deve ser entendido como um prestar atenção compreendendo, e para isso é preciso estar à escuta e ter a disposição de atender. Esse estar à escuta tem um caráter originário, pois ao ouvir compreensivamente atendemos ao apelo do ser em doação de modo que ele possa sair de seu silêncio e se manifestar.

O desafio aqui é se prestar a ser aquele quem se dispõe a escutar e trazer do silêncio o ser dos entes, pois esse trazer é trafegar nos limites do inteligível, do nominável, do compreensível.

De certa forma, a geograficidade proposta por Dardel (2011), pode ser entendida como essa disposição em ouvir, ou melhor, por uma curiosidade inata do humano pelo desconhecido. Essa curiosidade é tratada em diferentes oportunidades por Dardel, desde um aventurar-se em explorações por terra, céu e mar desconhecidos até a própria tarefa do geógrafo de dar um corpo conceitual e teórico que signifique ontologicamente esse aventurar-se, esse estar lançado no mundo. Essa tarefa atenta-se a um movimento latente da própria existência: o desvelamento do ser.

Assim, a tarefa do geógrafo não é nem o objeto e nem um método, e sim compreender a escuta, isto é, a escuta daquilo que se apresenta, daquilo que consente colocar-se em questão porque é fundamento primeiro de tudo mais com que se deva preocupar. Entender a curiosidade humana e os seus desdobramentos lança o geógrafo em uma zona abissal na qual impera o mistério da pergunta sobre que é o ente, ou seja, a pergunta sobre o ser. Essa pergunta em seu sentido original é a primeira experiência do desvelamento, quando o ser do ente vem ao encontro pela primeira vez. Lidar com essa profundidade requer auxílios, e a arte, por tudo que mostramos, parece permitir, enquanto ela mesma, o estabelecimento de caminhos para a Geografia cumprir essa que parece ser sua tarefa, que podemos traduzir nos seguintes termos: deixar a (geo)grafia (a grafia terrestre) ser ela mesma.

No romance em questão, como dissemos, o caráter terrestre da África está liberto. Podemos traduzir essa condição livre nos seguintes termos: o romance nos dá, é doador de uma (geo)grafia. De outro modo, o romance realiza uma poética do descobrimento (geo)gráfico, isto é, ele traz à luz, ele desvela essa grafia terrestre. Essa

doação é, ao mesmo tempo, uma tradução; é preciso que o romance traduza a escrita para uma linguagem compreensível, para uma linguagem humana. Só assim há a descoberta. É preciso que o romance enquanto arte traduza a língua enigmática da Terra e seja capaz de fundá-la, pelo estabelecimento de um horizonte compreensivo por meio da linguagem.

Como a arte realiza essa tradução? Devemos entender que tradução não é simplesmente transladar uma linguagem para outra; é a própria possibilidade de o mundo emergir desde o terrestre. Pensamos que essa tradução se realiza pelo e-**laborar** da Terra pela obra de arte. Quando Heidegger caminha para o fechamento de seu ensaio em “A verdade e a arte” (HEIDEGGER, 2012a, p.58-85), ele estabelece que todo e-laborar é um produzir, permite ao ente apresentar-se ou, de outro modo, o e-laborar permite ao ser do ente ser trazido ao contorno, deixado-o dentro do limite. O limite “traz pela primeira vez, ao aparecer aquilo que está-presente enquanto ele mesmo produzido” (HEIDEGGER, 2012a, p. 90). A arte como essencialmente e-laboradora dá limite e, assim, é capaz de libertar para o não-encoberto. A tradução da (geo)grafia que se dá pelo e-laborar tem um caráter poético ou se dá enquanto linguagem poética: “um dizer projectante [...] que, no pôr à disposição do dizível, traz simultaneamente ao mundo o indizível” (HEIDEGGER, 2012a, p. 79).

Heidegger buscou resgatar a poética da linguagem ao trazer a linguagem como linguagem para linguagem (HEIDEGGER, 2012b). Ele questiona a essência da linguagem enquanto possibilidade da comunicação. Segundo o filósofo, esse pensamento deixa escapar a verdadeira essência da linguagem, como Stafecka afirma:

[...] wrestled with the deficiencies of language that traditionally is used to describe thinking and understanding, and he wrestled with the potentialities of language, taking advantage of its immense resources. He was not

depleting the language but was letting it be what it is and become what it intends to be he let language be a language⁴ (STAFECKA, 2013, p. 251)

Em seu pensamento, a necessidade de repensar a linguagem ganha especial atenção na fase tardia de seu pensamento em função, sobretudo, do encontro com Hölderlin e a poética. Como o filósofo defende em "Hölderlin and the essence of poetry" (HEIDEGGER, 2000a), Hölderlin se torna um interlocutor de grande estima na tarefa de repensar a linguagem porque sua produção poética tem como missão desvelar a essência da poesia; de outra forma, ele é o poeta dos poetas. Essa aproximação com Hölderlin faz com que Heidegger passe a dar ênfase à ligação entre a linguagem e o poético na medida que coloca a compreensão da essência da linguagem em termos da compreensão da essência do poético.

A linguagem se torna, assim, uma possibilidade do ser vir à tona. Está em sua essência tornar manifesta a compreensão do ser. Mas, para resguardar a linguagem em sua essência, é preciso cuidar para que ela mesma não deixe cair em esquecimento o ser. A linguagem enquanto poética traz à proximidade a (geo)grafia aos humanos deixando-a se mostrar em si mesma. A linguagem, contudo, pode se tornar perigosa quando deixa sua essência poética e torna-se um instrumento ou uma simples faculdade humana.

Heidegger propõe pensar a essência poética da linguagem (trazer o indizível para o campo do dizível) sempre a partir da linguagem da essência (HEIDEGGER, 2012b), essa essência sendo o próprio ser e estar na reunião entre céu e terra. O poeta cumpre essa essência como aquele que se lança nessa reunião e atende aos seus apelos, doando-a como poesia, dando-lhe nome. A resposta a esses apelos

⁴ Tradução livre: "[...] lutou com as deficiências da linguagem que, tradicionalmente, é usada para descrever o pensamento e a compreensão, e ele lutou com as potencialidades da linguagem, aproveitando seus imensos recursos. Ele não estava esgotando a língua, mas deixando-a ser o que é e se tornar o que ela pretende ser, ele deixou língua ser uma linguagem".

“always spring from the responsibility of a destiny”⁵ (HEIDEGGER, 2000a, p. 58). O destino do poeta é ser por excelência essa existência lançada à dimensão entre céu e terra como testemunha de que todo existente é aterrado à terra, tendo-a como seu próprio fundamento. O poeta nos lembra de nosso destino, como aquele “[...] who must bear witness to what He is. To bear witness can signify to testify, but it also means to be answerable for what one has testified in one’s testimony”⁶ (HEIDEGGER, 2000a, p. 54).

A preocupação de Heidegger em resguardar a essência poética da linguagem pode ser entendida pelo questionamento que ele mesmo se faz: como pode ser fundado aquilo que permanece? Não é da natureza daquilo que permanece já estar sempre presente? Para o filósofo, a resposta é não, no sentido de que aquilo que permanece necessita de resguardo para que não caia no esquecimento. Embora o ser seja algo sempre presente, o seu desvelamento tem algo de transitório. Todo ser permanece presente, ainda que em ocultamento, e a poética se propõe a trazer à tona esse estar presente ou o permanecer presente do ser na medida que busca reaver o ser (verbal) em sua essência: como uma doação livre. O poético busca libertar essa liberdade; ele se coloca diante dela na reunião céu-terra e intercepta por ela desvelando-a como uma eclosão espontânea, como uma “flor da boca”: “Chamando-se a palavra de rebento e flor da boca, escutamos o som da linguagem emergir terrena. [...] O som vibra a partir da sonância, da reunião que recolhe e convoca, que se abre para o aberto” (HEIDEGGER, 2012b, 164).

Como propriamente se realiza esse caminho da palavra, de eclosão desde a Terra? Heidegger propõe entendê-lo pensando no onde o ser vem à palavra: “lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos

⁵ Tradução “brota, a cada vez, da responsabilidade de um destino” (HEIDEGGER, 2013, p. 50).

⁶ Tradução “que deve dar testemunho do que é. Dar testemunho significa, por um lado, reportar; mas ao mesmo tempo significa responder, ao reportar, pelo reportado.” (HEIDEGGER, 2013, p. 46).

provoca, oprime ou entusiasma. Nesse momento, ficamos sem dizer o que queríamos dizer” (HEIDEGGER, 2012b, p. 123). A linguagem como linguagem poética nos elucida o fundamento do ser: que o nosso ser não é algo que conquistamos, pelo contrário, ele é uma doação livre ou uma dádiva cujo fundamento é invariavelmente a Terra. Como aponta Dardel (2011), a Terra é a circunstância por excelência do colocar-se em manifesto, do sair à luz de todo ser. Ela é pura gratuidade.

O e-laborar a Terra pela linguagem que se realiza na obra de arte se faz desde uma linguagem poética e rompe com o esquecimento do fundamento terrestre da essência da linguagem. Heidegger chama atenção a isso quando aponta como pressuposto do entendimento da essência da linguagem o entendimento da essência da poética. A linguagem poética é uma forma excepcional de tratamento da (geo)grafia. A linguagem poética decifra a língua misteriosa da Terra em uma linguagem desveladora do ser. A linguagem é abertura enquanto traduz a condição terrestre como o fenômeno que está na origem de todo e qualquer conhecimento.

“Out of Africa” desde seu próprio título já acena para abertura; sua tradução remete ao movimento de colocar-se para fora, que pode ser entendido em um sentido mais poético como o desvelar-se do caráter terrestre da África enquanto linguagem ancestral terrestre em que está fundado todo ser. Os duas manifestações poéticas que cumprem esse desvelamento são: o da amplidão e da nostalgia, cujo sentido essencial é trazer aquilo que é remoto para perto, ou trazer à proximidade remontando ao solo pátrio. Será a partir delas que construiremos uma geopoética da obra, desvelando a geograficidade latente à narrativa pelo encaminhamento poético de sua abertura e compreensão.

Parte II

O desvelar da geogrficidade pela geopoética



DA GEOPOÉTICA

A ciência existencial é uma ciência que se reconhece fundada na existência. Existir é o pôr-se em projeção e estar em relação e nesse movimento desvelar o ser. Fundar a ciência na existência significa reconhecer que a produção do conhecimento é um advento da pergunta pelo ser, sendo, portanto, o fundamento ontológico dessa ciência. Para que esse fundamento seja efetivamente assumido pela ciência é preciso ser capaz de falar desde o ser no ato de existir. É preciso uma linguagem coerente com a própria fundação ontológica da ciência, que nos coloque em contato direto com o ser em vez de comunicá-lo. (Re)descobrir a linguagem como a possibilidade elucidativa do ser torna-se uma tarefa metodológica a ser enfrentada, não apenas como forma de expressão, mas sobretudo como caminho necessário à revelação.

Repensar a linguagem nesses termos é um esforço que vem sendo feito por filósofos e artistas, sobretudo aqueles que desafiam a postura metafísica predominante no tratamento da linguagem como representação. Assim, se pensarmos na ciência geográfica como uma ciência existencial e reconhecemos que realizar uma ontologia da geografia é a forma de alcançar seu fundamento ontológico, é preciso que transformemos a linguagem científica e representacional em uma linguagem que permite realizar uma ontologia da Geografia.

Devemos, então, perguntar-nos: como manter a clareza e a simplicidade necessárias à linguagem, para que ela possa ser linguagem da essência? Esse é um desafio que a Geografia, quando adota a fenomenologia, se lança e persegue. Trata-se, contudo, de um desafio a ser enfrentado; não existem caminhos pré-dados, já construídos, que orientem o como empregar uma linguagem poética na construção das reflexões geográficas. Se é certo que assumir a ciência geográfica como existencial significa buscar formas de romper com a distância ontológica entre palavra-experiência-coisa, ainda não é certo como conduzi-la. Desse modo, o enfrentamento desse desafio da linguagem é algo em construção; trata-se de uma construção coletiva, não circunscrita a um único esforço. Esse desafio não é algo que se possa enfrentar em um só fôlego, de modo que ele será construído aqui como uma possibilidade de enfrentamento pela geopoética. Sabemos, contudo, que a geopoética não é e não será a única possibilidade de enfrentamento; haverá ainda muitas contribuições para o empreendimento de lidar com a linguagem, que é terreno pouco explorado na e pela ciência de modo geral.

Mesmo a pergunta pela essência da linguagem não está respondida. Embora vários filósofos e artistas tenham buscado respondê-la, não há um consenso de como conduzir o tratamento da linguagem. O tratamento que mais se aproxima de nossas buscas é aquele dado por Heidegger quando desenvolve um trabalho arqueológico da linguagem, buscando reaver o seu caráter poético (HEIDEGGER, 2000a; 2012b). Assim, a ontologia se realiza pela linguagem quando assumimos uma linguagem poética. Mas o que isso quer dizer?

Em primeiro lugar, assumir uma linguagem poética não significa que nossa metodologia será a de compor poemas. Não propomos uma ontologia em versos, muito embora ela pudesse ser feita assim. A linguagem poética é uma possibilidade de lidar com a linguagem trazendo-a à sua essência. Essa essência (da linguagem) consiste

em falar da essência (o porquê algo é como é) da forma mais translúcida e clara. Essa clareza não pode ocorrer de outra maneira além do falar da essência desde a essência mesma. Como coloca Pöggeler (2001), o poético é uma referência para o pensamento que busca a verdade do ser, a poesia é a maneira própria da doação do ser. Em outras palavras, a linguagem poética é a possibilidade da experiência do desocultamento do ser como tal; ela é precisamente aquilo que os antigos gregos chamavam de *logos*: “a reunião e o deixar-permanecer-ante-nós daquilo que se reúne a si próprio e já permanece ante nós” (FOLTZ, 1995, p. 191), de modo que o próprio advento da emergência do ser ecoa na linguagem poética. A linguagem poética, dessa forma, é a linguagem da essência: que fala da presença desde a presença mesma.

Adotar a linguagem poética como tratamento de nossa questão metodológica significa nos aventurar a realizar a vocação da poética ou a vocação dos poetas. Que vocação é essa? Para Kenneth White (1992), a vocação do poeta é a de colocar-se diante do problema de expressar da maneira mais vívida e mais clara a inteireza da existência. Essa vocação requer, como diria Heidegger (2000b), o mais fiel dos corações, isto é, manter-se fiel àquilo que se apresenta, àquilo que vem nos saudar e nos falar, de modo que a linguagem, quando poética, nunca exceda aquilo que mostra. Pelo contrário, vai sempre a seu encontro e mantém-se junto ao ser.

A fidelidade do poeta é a fidelidade ao lar, à terra pátria. O poeta saúda sua terra pátria com alegria, encontrando ali plenitude e inteireza. O encontro com o lar lança o poeta em um estado de encantamento pela proximidade e o acolhimento das relações simples (HEIDEGGER, 2000b). O lar faz com que aquilo que mereça ser buscado se torne claro. E aquilo que merece ser buscado é a proximidade. Onde a proximidade é mais potente do que na terra pátria? O poeta busca a proximidade e a alcança quando é capaz de trazer à proximidade pelo acontecer da verdade, porque quando o *lethe*

(esquecido) torna-se *aletheia* (o desvelado) pode-se ser junto ao ser e colocar-se em sua proximidade. A proximidade é a própria condição da morada, do lar.

A vocação do poeta é desvelar aos outros homens a terra pátria, e para isso ele precisa saber a natureza daquilo que se apresenta como terra pátria, uma natureza que não se equivale às outras. A vocação do poeta é a maneira pela qual a terra pátria é preparada como o solo da proximidade com a origem. O retorno à terra pátria é um retorno à proximidade da origem. O retorno é, como aponta Pöggeler (2001), um abrir-se à origem, em que a Terra permanece sendo Terra, em que a Terra pode tornar-se pátria. De outro modo, a vocação do poeta é conquistar a Terra como o fundamento do ser-pátrio: "'the house' means the space opens up [...] which they can be 'at home' [...] this space is bestowed by the inviolate earth [...] The earth brightens up 'the house'"⁷ (HEIDEGGER, 2000b, p. 35).

O retorno à casa do poeta tem o sentido de sentir-se em casa enquanto o estar em proximidade e, mais que isso, estar em proximidade da origem e saber que ela resguarda-se enquanto mistério. Há algo que a excede, algo que não está em aparência e que permanece como mistério. A origem é emergência, estar junto à origem significa estar diante da forma genuína de desvelamento; abrir-se à origem é testemunhar o ser verdadeiramente, em seu desocultamento primordial. O testemunhar, porém, ao mesmo tempo em que é o presenciar do desvelar também é o deparar-se com o mistério da emergência, que corresponde ao advento da origem. O mistério é o oferecimento e a doação pela emergência primordial que é a *physis*, compreendida por Heidegger como a Terra. A Terra emerge como seu próprio fundamento, como doação absoluta. O retorno à casa é estar em proximidade com a Terra e entendê-la como fundamento essencial.

⁷ Tradução livre: "'a casa' significa o modo da abertura [...] em que eles podem estar 'em casa' [...] essa abertura é outorgada pela inviolabilidade da terra [...] A terra clareia até 'a casa'".

Quando o poeta retorna à terra pátria é saudado pela Terra e ele, então, cumpre sua vocação de estar junto à casa (HEIDEGGER, 2000b). Estar junto à casa é a proximidade com a Terra como um pertencer-conjunto àquilo que vem ao seu encontro, que é a própria linguagem da Terra. Quando o poeta cumpre sua vocação, a Terra lhe diz o que dizer. Foltz (1995) dirá que a linguagem poética é antes de tudo uma dádiva da Terra.

Aventurar-nos na vocação do poeta, dessa forma, significa retornar à proximidade da Terra reconhecendo todo o mistério que essa proximidade envolve. Ou é compreender que a proximidade à Terra tem algo de conflituoso, na medida em que o desvelamento e o ocultamento da Terra permanecem sempre associados num jogo de luz e sombras. Não se trata de uma contradição, e sim da essência do fenômeno da proximidade. Aquilo que a Terra nos diz quando nos encontramos junto a ela pertence a uma linguagem inumana, uma linguagem enigmática que só fala àqueles que atendem a seu chamado.

Para o filósofo espanhol José Luis Pardo (1991), é possível pensar que, da mesma maneira que os humanos deram origem à linguagem humana (pelo genuíno desocultamento do ser e sua nomeação), a Terra teria constituído a sua própria linguagem. A própria Terra seria enquanto essa linguagem, isto é, ela se manifesta enquanto a própria grafia terrestre desenhada pelas forças geodinâmicas e geomecânicas: “una especie de relato-código de las formas de los primeros tiempos y que yace ante nosotros en forma de paisaje” (PARDO, 1991, p. 15). Ou, como colocam Nogueira; Bernal (2014), a Terra escreve sua (geo)grafia e a escreve desde sua própria emergência.

O mistério da proximidade, nesses termos, causa para Pardo uma vertigem: “cuando la sensibilidad descubre las fuerzas inhumanas y extrahistóricas

(indiferentes a la historia de los hombres y a sus sucesos) que laten en su interior; es como si ahí compareciese lo esencialmente escrito que, sin embargo, es lo que no se puede d-escribir” (PARDO, 1991, p. 17). É uma vertigem que escapa aos cuidados das ciências modernas, e até mesmo das ciências da terra, que não têm modos de lidar com ela devido ao excesso de formalismos linguísticos que tornam a linguagem uma mera designação de objetos. A linguagem poética liberta, deixa que a linguagem seja a casa do ser.

O tratamento poético da linguagem da Terra origina uma poética que nos permite o retorno, que nos permite compreender o que é estar junto à casa como Terra. Para Pardo, o tratamento poético da (geo)grafia é a descoberta de uma geopoética, compreendida como uma linguagem viva e plástica que libera o sentido da Terra, não como objeto e sim como ser.

Keneth White, em seu texto *“Elements of Geopoetics”* (WHITE, 1992), afirma que falar de geopoética significa pensar em uma nova abordagem da (geo)grafia. White buscou formular e compreender a concepção de geopoética em seus próprios escritos e nas obras de outros autores, procurando sinais que pudessem corroborar seu ponto de vista. Ele encontra aquilo que ele concebeu como geopoética no trabalho de Walt Whitman, um poeta e ensaísta norte-americano, cuja grande obra é *“Leaves of Grass”*, na qual a linguagem da Terra está manifesta desde sua própria emergência como pura geopoética.

A geopoética é a forma mais radical da manifestação poética, porque ela é o próprio trazer-se à luz, ela é autoemergente. Ao mesmo tempo, ela é puro enigma, porque ainda não está desvelada em seu próprio acontecer, porque não foi revelada em sua própria revelação e, sobretudo, porque se mantém em sua essência resguardada. O retorno à proximidade da Terra é o revelar a geopoética por uma linguagem cuidadora,

que não enfraquece ou arruína aquilo que enviou sua saudação e se apresenta: a linguagem poética.

A linguagem poética é a expressão do embate Terra-mundo, na medida que, quando traz a geopoética à luz, sempre deixando-a ser ela mesma, está primeiramente trazendo a Terra em sua manifestação primeva e radical, e a está trazendo buscando desvelá-la ou trazê-la a um horizonte compreensivo. Em segundo lugar, essa linguagem é ainda mais poética quando, ao buscar desvelar a geopoética, nos oferece o mistério da sua emergência, nos leva à proximidade da origem nos remetendo no limite à *physis*. Buscamos explorar como essa linguagem poética se manifesta na obra de arte, no caso em "*Out of Africa*", e, portanto, como o embate Terra-mundo se apresenta. E se buscávamos desvelar a constituição ontológica da geograficidade ao desvelar o seu fundamento, entendendo esse último como o próprio embate Terra-mundo, o tratamento poético da linguagem da obra nos oferece a possibilidade desse desvelamento. Nesses termos, a linguagem poética é capaz de realizar uma ontologia da Geografia quando se coloca como a possibilidade de se aventurar na vocação do poeta de retornar à proximidade da origem como uma emergência primeva a que chamamos de Terra.

Entendemos que a amplidão e a nostalgia são duas formas de abertura ou manifestação da geopoética na obra que se doam pela linguagem poética. A amplidão é a manifestação enquanto um chamado à reunião e à nostalgia, enquanto angústia pela separação da Terra. São duas manifestações cuja essência as converge àquilo que a geopoética tem de essencial; em outras palavras, elas se convergem no desvelar da *physis*. Assim, buscamos tratar dessas manifestações geopoéticas e compreendê-las em si mesmas, como uma forma de ampliar a compreensão do embate Terra-mundo, e em conjunção como uma forma de tornar mais coerente o **entendimento da fundação do fundamento da Geografia.**

Avançamos quando encontramos nas manifestações da geopoética (amplidão e nostalgia) caminhos da linguagem poética coerentes com uma proposta fenomenológica que guia as reflexões em torno da pergunta pela ontologia da Geografia. Trazendo a partir da amplidão e da nostalgia a manifestação da geopoética como emergência espontânea, como potência geradora, pode-se avançar no entendimento da constituição dessa essência que é a geograficidade, desvelando a sua própria fundação. Em outras palavras, a amplidão e nostalgia dão sinais àquela pergunta sobre a essência “que é ainda mais fundamental que a própria essência?” quando desvelam a concepção de *physis* como o fundo do embate Terra-mundo, que se coloca em obra na obra de arte e que foi assumido como o fundamento da geograficidade. Explorando a amplidão e a nostalgia, trazemos às claras esse fundo que o suporta, tendo em vista que esse fundo deixa-se manifestar pela geopoética.

AMPLIDÃO: O CHAMADO À REUNIÃO

DA AMPLIDÃO E DA PEQUENEZ

Quando se chega à África pela primeira vez é possível sentir-se em um estado de desorientação, não só porque o continente, afinal, é diferente de tudo o que foi vivenciado em nossa sociedade moderna, ou porque existe uma nova conjuntura em termos de perspectivas e valores e uma nova ambiência que fazem com que se sinta fora de seus elementos habituais. Essa sensação de desorientação, contudo, dissolve-se. No caso da África é a sua limpidez que ajuda nesse processo, porque ela é acolhedora. Melhor dizendo, a África não tem excessos, o que dá às suas terras uma amplidão tremenda. Essa amplidão resgata e acolhe, deixa o ser espreguiçar-se e sentir-se em sua inteireza, de modo que a sensação de estar em reunião é estimulada pela amplidão. São poucas as elevações na África, mas elas sempre passam a sensação de que nos montes ou colinas os elementos têm um apelo diferenciado e nos respondem com facilidade: o ar enche os pulmões, a luminosidade afaga o olhar, as distâncias e direções se alargam e são capazes de nos dar uma sensação de conjunto e convergência mais intensa que nas planícies.

A frustração daqueles que chegam à África, sobretudo vindos da Europa, se resume em um conflito ontológico, isto é, advém da dificuldade em lidar com outras formas de ser. Os europeus encontram barreiras morais, religiosas e éticas de entregar-se a um estado puro do dar-se ou manifestar-se das coisas e de suas relações. A aceitação do imprevisto e do espontâneo desvela uma simplicidade esquecida, ainda reconhecida por aqueles que são arraigados à África. Lidar com o inesperado e o incerto que é a vida exige abdicar de um comportamento cerrado e defensivo, cultivado pelas

certezas e verdades absolutas, e assumir uma postura aberta, de entrega a essa complexidade simples da vida, da existência.

Os nativos se lembram de algo que há muito esquecemos: não existe bem e mal, justiça e injustiça, Deus e Diabo. Tudo é apenas um: Deus e Diabo são o não criado, são o destino puramente. Os europeus não se habituam à dramaticidade sutil do continente, não ajustam seus sentidos à complexidade simples dessas terras e à sua insignificância diante de um existente cujos ciclos e tempo fazem invariavelmente a vida parecer frágil demais. Na África, a sensação de integridade é continuamente dissolvida pela sensação de que se **é** nada, e em verdade só se **é** quando e porque estamos intrincados a uma totalidade viva e pulsante; compartilhamos uma ancestralidade terrestre e uma comunidade de seres vivos predecessores e contemporâneos. Fazemos parte dessa comunidade na vida e na morte.

Essa frase é compreendida pelos nativos de forma quase incorruptível. Os kikuyus, membros de uma etnia africana, tinham o costume de não enterrar seus mortos. Seu ritual consistia em deixá-los nas planícies para que os animais se alimentassem deles. Esse ritual era um afrontamento às crenças europeias porque colocavam a condição terrestre e animal do humano em toda a sua crueza. Os europeus há muito confundiram a (cru)eza com a (cru)eldade. O medo da morte e de sua mortalidade os fez assim, de modo que esse ritual foi expurgado das terras onde os europeus residem.

As sazonalidades e temporalidades na África são uma questão sobre vida e morte. As estações de chuva e estiagem pronunciam e profetizam sobre a fortuna ou ruína. As mudanças da lua, em suas mutações belíssimas, proferem os ciclos de crescimento. Como seria possível não estar cativo a essa dança cósmica? Os ritmos cósmicos que orientam as estações anuais regulam as ambiências terrestres e ressoam

nos organismos, na medida que somos todos corpos sensíveis a eles. Os ritmos se imprimem nos corpos pelos acontecimentos, encontros e experiências, pequenas eternidades instantâneas, que permanecem vívidas e encarnadas. Um encontro sempre deixa impressões, mas é sempre muito difícil dizer o que exatamente ficou, porque isso significa dizer sobre o ser daqueles que encontramos. As novas gerações têm especial dificuldade de fazê-lo, pois vivem em um mundo dominado pela técnica. Pouco se sabe sobre a água ou sobre a terra e suas virtudes de sustentar, nutrir, acolher e pouco olham para os céus.

Os mistérios da terra parecem ter ficado em um passado distante junto com a mística, o mitológico, o terreno. A terra se tornou um corpo sem vida, um ídolo, que enquanto natureza criou-se como sinônimo do paraíso perdido dos humanos. A terra se pudesse falar diria: "o esquecimento humano sobre minha existência tem sido demasiadamente longo. Por séculos já a sociedade ocidental tem buscado fugir de sua condição terrestre, sob a justificativa de não se obrigar às intempéries, aos imprevistos, aos tempos naturais. Confundindo nossa relação com um nexos de única via, os humanos têm se ensurdecido aos meus chamados e têm buscado falar cada vez mais alto sobre suas necessidades crescentes, mas completamente vazias de real significado e valores. Geração após geração, o encantamento com aquilo concebido como técnica se tornou crescente. Minhas feições já poucos reconhecem, seus olhos estão voltados para as grandes proezas da engenharia e da megaconstrução. Mas, afinal, que é que se busca com tudo isso? Tenho a impressão de que ninguém sabe ao certo. As montanhas que se elevam de minha derme foram antes consideradas sagradas, templos de existências divinas pela sua solidez e imensidão. Sua força e magnitude eram reconhecidas como integradas à própria possibilidade da vida. Venho esperando por aqueles que possam (re)descobrir-me, que se (re)encantem pelas minhas feições e pelos meus cantos e que

saibam o que é verdadeiramente o fogo, a água corrente, a terra e, sobretudo, a vida como um acontecimento interligado e relacional”.

Na África, a terra, os céus, o mar se mostram de tantas maneiras possíveis e com tanta veracidade e vigor que o ser é invadido por eles, ou esses elementos logo encontram no ser seu habitat. Esses elementos e sua força elementar estão presentes encarnados pelos desenhos de céu de azuis opacos e luminosos até negros profundos carentes de estrelas. Pelos céus violentos e tempestivos a uma calma quase tediosa. De luminosidades tórridas até o frescor das manhãs. Pelas silhuetas de relevo nas manhãs, nas tardes e nas noites, tornam-se fisionomias familiares. Pelas florescências desde as mais tímidas até uma esplendorosa explosão de aromas. Contrapostas às estiagens que exaurem e castigam. Pelos encontros entre terra e céu e o delineamento de horizontes magníficos. Pelas melodias dos ecos terrestres e as danças rituais. E pelos cheiros das chuvas ainda por vir, do mar, da relva. Todos nos apelam visceralmente e, sobretudo, existencialmente.

Já houve muitos que buscaram desvendar a notoriedade desses encontros. Houve homens que passaram suas vidas olhando as feições terrestres estarecidos pelos seus mistérios, absortos, buscando uma intimidade que lhes pudesse revelar algo. Os viajantes eram os maiores admiradores, deslocavam-se pelos cantos e recantos da terra, sempre movidos por uma curiosidade inata, um impulso incontrolável pelo desconhecido. Com poucas exceções, o veio artístico era um caráter essencial de todos eles; alguns se detinham em realizar pinturas, outros permaneciam horas buscando os contornos de um besouro de cores feito joia, outros buscavam nas palavras a possibilidade de dizer aquilo com o que se defrontavam. Esses eram apaixonados pelos seus encontros com o novo, com o desconhecido. Eles lhe ofereciam o que nada mais poderia: um sentido de plenitude que os preencheria desde os sentidos até sua própria existência. Afora os viajantes há aqueles que dominam a arte do cultivo: do

habitar, do demorar-se e do cuidar. A arte dos viajantes é trazer à luz aquilo que ainda desconhecem. A arte dos que permanecem é cultivar aquilo que há muito é conhecido.

A amplidão africana interpela às diferentes sensações: a visão, o olfato, a audição, o tato. Ela aguça esses sentidos e os estende para além do alcance do corpo, de modo que provoca a sensação do lançar-se, de sentir seu ser em expansão, em projeção. A amplidão é uma força que consome os sentidos de maneiras diversas e (com)vive inscrita no próprio corpo. A amplidão é a própria condição de estar sem limites apreensíveis, de possuir uma liberdade que desloca o ser da centralidade do corpo e o lança às terras que parecem infinitas; a sensação de fim já não existe e o que permanece é a sensação de um mistério. Nesses momentos da amplidão a sensação crescente é de pequenez. Como bem coloca Virginia Woolf, a amplidão está sempre contraposta a um acento de nossa pequenez e um senso de insignificância:

Então, deixando os olhos deslizarem imperceptivelmente pela poça e descansarem na ondulante linha entre o céu e o mar, nos troncos das árvores que a fumaça dos navios a vapor fazia tremetem acima do horizonte, ficou **hipnotizada por todo esse poder que se contraía selvagem e inevitavelmente se alastrava**. E os dois sentimentos, de amplidão e de insignificância, florescendo dentro da poça (que diminuía outra vez), faziam-na sentir com as mãos e os pés amarrados e incapaz de mover devido à intensidade de sentimentos que reduziavam seu próprio corpo, sua própria vida e as vidas de todas as pessoas do mundo, para sempre, ao nada. (WOOLF, 2003, p. 81 – destaque nosso).

Alguns acontecimentos trazem o sentido da amplidão e a pequenez contraposta de forma irrefutável. A solidão associada ao silêncio e a escuridão é um desses casos. Quando à noite se sai para uma caçada, essas três condições se manifestam ainda mais singularmente. A noite recobre as terras africanas sem interrupções, de modo que se conta apenas com a ajuda de lamparinas para ter-se um foco de luz. Ela, contudo, cobre apenas alguns metros, o que é pouco ou nada na noite africana. A noite é negra e silenciosa, de forma que sua escuridão se torna profunda ao ponto de parecer palpável. Ela preenche tudo que se encontra para além. A potência da noite aprofunda o

volume da escuridão e a intensidade do silêncio, de modo que a amplidão africana cresce e se aprofunda, deixando-nos infinitamente pequenos, na medida em que dissolve todas as medidas, todos os limites, todas as distâncias; fez de tudo uma coisa só, era toda breu.

Mas o que significa essa pequenez? O avolumar da escuridão como uma imensidão e vastidão manifestou-se como uma força arrebatadora e hipnotizante que se alastra imponente; um poder selvagem. É a intensidade da impressão dessa força, em um corpo limitado e mortal, que realça a pequenez. Um mistério insondável se traduz nesse volume escuro. O mistério dessa força está para além do corpo, mas o invade sem licença e sem precauções. O antagonismo entre a crescente amplidão e as limitações do corpo se traduz na pequenez. Quando a amplidão se faz uma presença encarnada há a compreensão de uma pequenez, que ao mesmo tempo se revela como uma opressão diante de uma magnitude incompreensível e uma sensação de expansão daquilo a que estamos ligados.

A morte tem o efeito de nos tornar cômicos dessa pequenez. A terra se torna nossa última residência e a ligação que passamos a estabelecer com ela, ainda que nosso corpo esteja sem vida, ganha outro sentido e outra proporção. Os enterros são dessa maneira sempre reconhecidos como um ritual de passagem; nesses momentos há um apelo singular do terrestre, uma gravidade própria em sua presença que é difícil traduzir. É comum as pessoas desejarem que sua última morada seja em um lugar cuja identificação é absoluta: a terra natal, a terra dos ancestrais ou um lugar que esteja em sintonia com as crenças que se tinha em vida. Alguns têm esses lugares nas terras elevadas, uma vez que elas permitem sentir-se em reunião ou pertencente a uma infinitude. Infinito quer dizer os limites dos existentes não cuidam de si mesmos, isto é, eles não são finitos e seu existir não é unilateral, pelo contrário, seu existir é enquanto a própria possibilidade da infinitude: estar em relação ou o seu vigorar e o seu

permanecer só é possível se o um puder se suportar na reunião e a reunião puder se suportar no um (HEIDEGGER, 2000c). Ainda, é compartilhar aquilo que se coloca no centro dessa reunião, um fundo único que permite a emergência dessa infinitude.

O importante é que se esteja retornando à casa, no sentido mais essencial que ela possa ter: aquele que terá sua última morada (o mortal) está entregue àquele que o acolhe: a terra. Ele foi confiado à terra que o abriga e o recebe. Essa entrega é um momento de unificação a uma força intangível e insondável; o corpo será parte da terra: será dissolvido no ciclo terrestre, nas cadeias orgânicas e, assim, será religado ao ciclo da vida de outra maneira. Embora sejam os humanos queensem conduzir a cerimônia do enterro, existe um maestro mais grandioso que dá um sentido onírico e visceral a ele: o próprio terrestre, um sentido que está recluso à Terra. Quando nos aproximamos desse sentido recluso percebemos nossa pequenez, pela sensação de pertencimento a umnexo de relações que está muito além de nós, nexos que ligam a terra aos mortais e aos céus.

DAS HORIZONTALIDADES E DAS VERTICALIDADES

As colinas de Ngong se estendem em uma longa linha de Norte a Sul, formando uma crista. Dentre seus picos havia quatro nobres elevações que pareciam ondas lançadas aos céus, como uma solidez etérea. A magnitude de Ngong era tremendamente impactante pelo ar de mistério que sua solidez manifestava; algo de extra-ordinário, de incomensurável e desmedido existia nessa manifestação. Entre o domínio das terras planas e de baixa altitude da África, a elevação de Ngong é capaz de proporcionar uma vista incomum, incomparável e invulgar. Trata-se de uma vista que coloca a África ao alcance de um olhar, com a repercussão de todos os pontos cardeais. A altitude de Ngong alarga o horizonte. A subida em Ngong é um processo de

amplificação: a cada passo o horizonte se alarga mais e mais e o sentimento de unificação vai se tornando mais intenso, visto que as quatro direções cardeais parecem se aproximar na medida em que o horizonte se expande. Quando alcançado o topo, toda essa vastidão já está naquele que se lança em sua direção.

As vistas proporcionadas por uma elevação em um domínio de planícies ganham um caráter imensamente vasto e aberto. Desde Ngong para o sul no horizonte se estende a savana africana, encontrando no caminho outra elevação: o monte Kilimanjaro. As direções Norte e Oeste proporcionam as terras ondulantes cobertas pelos cultivos dos nativos Kikuyu. O Leste permite investir na intensidade do deserto, uma paisagem que não oferece nada para além da secura, dos tons de terracota, da luminosidade tórrida (DINESEN, 2011). Essas vistas ampliam a experiência da vastidão que se apresenta, na medida que desdobra o corpo sobre essa vastidão. Somos tomados por uma sensação de liberdade: de estar isento de, não estar cativo a. É a possibilidade infinita da amplidão: de estar livre para, de trazer à proximidade, de poder estar aqui e lá, e não no sentido de encurtar distâncias. A amplidão potencializa o próprio movimento do existir, que é o projetar-se e colocar-se em relação, reunindo e suprimindo as distâncias.

A amplidão das terras africanas se manifesta nessas horizontalidades sublimes, amplas, quase sem fim e barreiras. A sensação delas, no entanto, é completada sempre pelas verticalidades, de modo que a amplidão possa ser compreendida em toda a sua espaciosidade (TUAN, 2013), porque, associadas, horizontalidades e verticalidades expandem as dimensões entre céu e terra.

As verticalidades se manifestam em eventos diversos; não se trata de uma medida presente ou dada por formas, pelo contrário, elas são impressões diante de acontecimentos envolvendo diferentes existentes e elementos terrestres. Uma

queimada, tão comum na época das estiagens na África, pode oferecer um espetáculo em que se manifesta esse sentido de verticalidade. As queimadas podem se tornar um gigante incandescente: parecem mover-se alastrando sua intensidade de tal forma que atravessam as colinas do topo até a base em uma linha vertical intensa, como se uma espécie de Deus do fogo estivesse descendo à terra. Mesmo à distância o fogo se manifesta com intensidade, parecendo, quando noite, um risco brilhante ligando céu e terra.

Os pássaros acalentam um outro tipo de experiência de verticalidade. Observando-os, tem-se a impressão de flutuar, de estar-se elevando àquele domínio aéreo. O seu movimento pode se tornar hipnotizante, de modo que após um tempo é como se estivéssemos junto a eles, como se fossemos transportados para as correntes de ar. Há uma sensação compartilhada de voar, deixando-se conduzindo apenas por um fio que ligue terra e céu. Os pássaros parecem ser animais capazes de realizar de forma autêntica uma ligação entre terra e céu. Eles pertencem naturalmente aos céus, mas sua ligação com a terra permanece em todas suas vinculações orgânicas, de modo que pertencer aos céus não os desliga de sua condição terrestre. Apenas aquilo que se mantém enraizado na terra pode ascender em direção aos céus e ganhar sua bênção, diria Dardel (2011). Talvez eles possam ser reconhecidos como aqueles que manifestam a condição de estar entre terra e céu de forma mais autêntica, porque são uma existência que pertence a esse entre de uma maneira diferente que nos humanos. O voo é uma manifestação magnífica, para quem percebe aí a abertura de uma verticalidade, de um entre que conjuga terra e céu.

DO ESPAÇO AÉREO

A aviação é um evento que expande de maneira singular as possibilidades de experiência de uma pessoa. Quando ela se encontra em paz com ela mesma essas possibilidades são vivenciadas e degustadas ao seu máximo. A aviação é capaz de criar uma sensibilidade nova nas pessoas na medida que nos desperta ao fantástico terrestre, pois, como disse o aviador Saint-Exupéry (1983, p. 42):

Libertados, desde logo, das servidões queridas, libertados da necessidade das fontes, apontamos a proa para o alvo longínquo. Só então, do alto de nossa trajetórias retilíneas, descobrimos o embasamento essencial, o fundo de rocha, de areia, de sal, e que, uma vez ou outra, como um pouco de musgo entre ruínas, a vida ousa florescer.

Em um continente em que os lugares nem sempre são acessíveis por vias terrestres, a aviação se torna uma necessidade vital. Voar, porém, traz uma ampliação da dimensão entre céu e terra. Pela aviação se está livre das amarras dos caminhos, dos cerceamentos retilíneos das estradas, de um deslocamento aplainado e pré-destinado. No espaço aéreo as direções e orientações se ampliam:

Na verdade, durante séculos, as estradas nos enganaram. Parecíamos aquela rainha que desejou conhecer seus súditos e saber se gostavam de seu reinado. Os cortesões, para iludi-la, ergueram ao longo da estrada uns cenários felizes [...]. Fora daquele estreito caminho ela nem sequer entreviu nada (SAINT-EXUPÉRY, 1983, p. 41).

Voar pela primeira vez é uma transição que não passa despercebida: de uma condição em que os movimentos são conduzidos unidimensionalmente a uma explosão dessa condição pela experiência de se estar solto em todas as três dimensões. É como se se ganhasse consciência pela primeira vez do espaço.

A mudança de perspectiva proporcionada pela aviação dá a possibilidade de ver as coisas por ângulos antes nunca vistos, como se se estivesse

descobrimos caminhos que ninguém mais conhecesse. As vistas que a altitude possibilita dão a sensação de alcançar uma inteireza e uma noção de conjunto. Alguns segredos dessa maneira se desvelam, como se agora fosse possível atingir algo que permaneceu recluso até que se pudesse acessá-lo pelas alturas. Existem sempre novos recantos e encantos para descobrir e voar vai, aos poucos, nos contando segredos. Pode-se apreender como a terra e o céu se entregam um ao outro, os céus banhando os elementos terrestres e a terra oferecendo a sua solidez inabalável.

O envolvimento entre os elementos terrestres e aéreos se manifestam em diferentes sensações. Pelas mudanças de temperatura: se pela manhã o ar era macio e fresco, ao longo do dia ele pode se tornar torridamente insuportável; ou pelas cores: os elementos na paisagem mudam com as diferenças de luminosidade. O jogo de luz e sombras faz com que formas do relevo possam parecer às vezes mais distantes e às vezes em proximidade. A luminosidade torna as feições familiares e as aproxima. A escuridão coloca tudo de um plano mais distante em uma grande mancha escura. A coloração azulada do céu dá à paisagem um tom azul, escuro e fresco, acirrando a densidade característica das florestas e do caráter rochoso das colinas; o azul dá sempre uma sensação de profundidade, ressaltando, sobretudo, a gravidade do terrestre.

DAS CHUVAS

Talvez um dos eventos que revele com maior propriedade a dimensão entre a terra e o céu sejam as chuvas. Na África os períodos de estiagem costumam ser longos, seguidos por chuvas torrenciais. Em anos em que a estiagem se prolonga, as chuvas se tornam um evento cujo peso vital é sentido em toda a sua gravidade. A ocorrência das chuvas é uma questão de vida e morte. A água é um elemento de vitalidade. É o florescer, a reprodução, a hidratação e a sua presença é sentida com

intensidade quando após meses a dominância dos tons amarelados e terracota dá lugar a um verdejar; as cores ganham um tom fresco, juvenil. Sem as chuvas tudo se torna seco e ríspido, como se toda a força e graça as deixasse, como se a graça tivesse abandonado essas terras.

Em épocas de prolongada estiagem a sensação é de abandono, como se o divino estivesse se ausentado e a terra tivesse caído em desgraça. É como se toda força e graça do mundo se esvanecesse, retraísse e recuasse. Não há mais aromas das florestas ou dos campos e as cores se ausentam; o brilho do mundo se esmaece. Nessas épocas o anúncio da tempestade é o de salvação. Quando nuvens gigantes, cinzentas e pesadas se dissolvem sobre a terra formando uma longa linha azulada no horizonte, a chuva se anuncia de forma espetacular. O céu, que permanece tão imóvel nas secas, manifesta-se em uma agitação violenta que desemboca em uma explosão súbita e ruidosa, anunciando a promessa de vida. Os céus vibram e ressoam com a tempestade.

Ao cair das chuvas as vozes do céu e da terra se tornam uma, a terra ecoa os céus em tempestade e faz-se ecoar na abertura intempestiva dos céus. A terra se torna uma enorme caixa de ressonância, amplificando o som do encontro das gotas com o solo. Escutamos um bramido, um profundo e fértil rugido da terra: é a chuva cantando à África, em todas as direções, o anúncio de prosperidade da vida. A chuva é um evento que reúne terra, água e ar, elementos primários e vitais. É nesse anúncio, após a terra ecoar os céus e os céus ecoarem a terra, que o seu canto se mostra plenamente, o canto em que a terra clama pelos céus e os céus convocam a terra; é um canto celeste-terrestre, um canto de comunhão.

Após a chuva a terra permanece envolta por um manto aerado macio e denso, promovido pela umidade que traz um estado de prosperidade. Nesse momento sua compreensão sobre aquilo que parecia ser pequenos eventos, como o florescer, o

verdejar, ampliam-se sem limites; ganham uma dramaticidade própria: passamos a perceber a dramaticidade do simples e da limpidez. O significado de estar sobre a terra e sob o céu se amplia. Com as chuvas as terras africanas se tornam uma explosão de aromas e cores, tudo se torna mais atraente ao tato, à visão e ao olfato. A vegetação se torna mais macia, exuberante e repleta de vigor. Tudo se torna mais vívido e brilhante com a manifestação dessa força elementar.

No início das chuvas há um esplendor das pequenas flores brancas de café, que tal qual a neve cobriam as terras, como se a chuva as tivesse coberto com uma nuvem de giz. Seu esplendor se ampliava por ser uma visão incomum, pouco ordinária, de um movimento cíclico e circular entre as chuvas, o verão, a terra e as plantas, como bem traduz Sophia Andresen em seu poema:

OS DIAS DE VERÃO

Os dias de verão vastos como um reino
Cintilantes de areia e maré lisa
Os quartos apuram seu fresco de penumbra
Irmão do lírio e da concha é nosso corpo
Tempo é de repouso e festa
O instante é completo como um fruto
Irmão do universo é nosso corpo
O destino torna-se próximo e legível
Enquanto no terraço fitamos o alto enigma familiar dos astros
Que em sua imóvel mobilidade nos conduzem
Como se em tudo aflorasse eternidade
Justa é a forma do nosso corpo

Sophia de Mello Breyner Andresen (ANDRESEN, 1972)

O florescimento de pequenas flores selvagens nas planícies africanas libera um aroma que pode ser sentido à distância. As flores se fazem presentes aos sentidos para além das planícies: elas se manifestam enquanto fragrância. O aroma percorre as planícies sem fronteiras, dando uma sensação de integridade àqueles que entram em contato com ele. O florescimento se amplia como acontecer, ganhando um

novo sentido. A África se faz sentir como um ser autoemergente por meio do florescer. O lampejo frágil que é essa compreensão de integridade e completude trazida por esse evento tão simples é arquitetado pelos sentidos. O florescer não pode ser responsabilidade da razão. A radicalidade dessa doação era ampla demais para ser construída e assegurada pela razão. Essa verdade se faz radicalmente sensível.

DO PAR DENTRO-FORA

Na África a separação entre o humano e o natural é sutil, quando não inexistente. A dicotomia entre aquilo que pertence ao natural (fora) e ao humano (dentro) nas casas ou propriedades se dissolve de maneira irremediável. O natural não pede licença, apenas se faz presente, não apenas pelos cheiros e pelas cores. O natural tem e é a capacidade de simplesmente fazer-se presente; sua presença é conhecida por estar presente. As fronteiras comumente estabelecidas pelo dentro e fora, quando borradas, transmitem uma sensação de integridade. O natural é trazido para perto e a ambiência da casa estende-se até os céus, até o mar, até as florestas, criando uma espaciosidade (TUAN, 2013) entre o natural e o humano, como se tudo voltasse a ser um só. O céu e seus elementos aéreos, a terra e seus elementos terrestres, os humanos e suas construções, o mar e seus elementos marítimos todos são apenas um, uma inteireza. Essa união, contudo, se torna perceptível pela amplidão, na medida que ela é o sem fronteiras, que acolhe a reunião e a aproximação desses elementos preservando a magnitude dessa reunião.

Os elementos naturais adentram com liberdade, assim, o espaço construído na África. Existem alguns elementos da própria estrutura dessas construções, como grandes janelas ou largas portas francesas, que são convidativas à luminosidade, ao vento, às folhagens, de modo que a própria construção permite a presença do

natural, por intercâmbios de várias ordens. As longas janelas ampliam a integração da ambiência da casa. Uma brisa quente, o ar matutino, a fragrância das flores, da relva fresca, o cheiro das chuvas, o cheiro de poeira trazem uma fusão sensória e a ambiência da casa se amplia para as planícies, as colinas, os rios. O rompimento das fronteiras natural-humano ou dentro-fora dissolve a própria ideia de propriedade, no sentido de que não se podem controlar, por apropriação, as intempéries, sazonalidades, a fauna e flora.

O elemento que faz sua presença ser notória são as gigantescas nuvens que percorrem os céus azulados da África. Acima das colinas de Ngong se forma uma procissão trazida pelos ventos; elas deitam suas sombras sobre a planície ondulada e continuam nesse movimento quase ritualístico até se dissolver no horizonte. É um evento silencioso: essas gigantescas formas se aproximam e invadem a casa de maneira livre. É um evento demasiado sublime para ser ignorado. As nuvens se deixam ver na luminosidade pálida do céu, mas são elas mesmas tão brilhantes que hipnotizam. Elas se compõem na luminosidade e da luminosidade; essa luminosidade atinge diretamente e o olhar se torna fixo e pasmado. Sua luminosidade se aproxima e convida a abranger a amplidão dos céus, tudo aquilo que está até mesmo fora de seu alcance. É como se as nuvens aguardassem e tivessem a confiança de que a casa e suas paredes não deteriam nosso encontro com elas, e alcançaríamos a alegria de estar nessa luminosidade aberta dos céus.

DO SONORO E DO SILÊNCIO

É espantoso como os sons, de toda sorte, repercutem, à sua maneira, nas terras africanas. O mar sem dúvida é o cantor mais grave de todos. Nas costas africanas a amplidão marinha é irresistível, pois o mar canta uma canção profunda, que

ecoa grave, serena e intensa. Essa canção ressoa organicamente em um som quase surdo com uma vibração potente que lembra a respiração e os batimentos cardíacos. O som grave das ondas é poderoso e transmite toda sensação de peso da amplitude marinha. O mar canta e suspira em longas ondas, produzindo uma sonoridade vigorosa quando se choca contra a terra. O som produzido é de um exército tempestuoso. Esse som ressoa como se estivesse chamando à presença. A intensidade do som das ondas se faz ouvir ao longe, no próprio corpo, e amplia sua presença. Existem, porém, aqueles que mesmo com notas cristalinas se fazem ouvir ao longe: sons agudos cuja definição se faz presente mesmo à distância.

Os grous são criaturas fantásticas: têm uma elegância e uma leveza que manifesta a essência alada dos pássaros. Estão sempre em bandos, e pareados realizam danças ritualísticas. Nos céus eles operam sua cerimônia cantando, como um grupo de sinos. Pode-se ouvi-los mesmo quando já desapareceram no horizonte. Essas notas claras e vibrantes fazem-nos segui-los, mesmo sem vê-los, lá ao longe. O som nas terras africanas tem o poder de conectar o aqui e o lá. Sua dispersão e propagação sem limites, a não ser o de sua própria força, dão a sensação de espaciosidade (TUAN, 2013). Os ecos no longínquo lançam o ouvinte para além de seus limites corpóreos, e ainda, para além da visão. A audição é capaz de esgarçar ainda mais a amplitude.

Há também o silêncio nas terras africanas, que pode ter uma natureza ensurdecidora. Nesses momentos, a África se manifesta em toda sua gravidade e intensidade. A amplitude não se manifesta pelas vias do som, da fragrância, mas se mostra com ainda mais potência. A amplitude do silêncio não permite interlocução. A presença se dá enquanto tensão, isto é, a magnitude do terrestre se apresenta sem timidez e sem pudores. É um estado de revelação, um modo de experienciar o encontro com o terrestre que só o silêncio pode proporcionar, porque radicaliza a manifestação. Os elementos terrestres, aquáticos e aéreos, no silêncio, imprimem suas demandas

secretas. O silêncio traz consigo um grande fado, um labor intenso de compreensão de uma presença que se faz presente sem que os sentidos sejam estimulados. É uma presença cujo apelo é silencioso. Você não diz a si que a África está presente porque a vê, porque a ouviu; ela está simplesmente porque é.

Estar em meio ao natural aumenta os momentos de silêncio. A tensão do silêncio tem um poder absorvente, na medida que cria um estado de sinergia muito afinada entre o homem e seu redor. O caçador é o melhor exemplo disso. Ele nunca pode abandonar sua arte e agir de forma displicente, caso contrário, perde a caça ou a própria vida. Uma de suas primeiras lições é a de aprender a mover-se silenciosamente, sem movimentos bruscos. A arte da caça é uma arte silenciosa, de modo que se possa apreender o ritmo africano e mover-se sob sua batuta. Para isso é preciso que se deixe invadir por aquilo que o cerca, ou parecerá um peixe que não consegue compreender seu próprio elemento e tem medo de se afogar.

Há um sentido de eternidade nessa amplidão que se manifesta silenciosa. Isso porque ela nunca está apropriada e, talvez, nem mesmo compreendida. Há nela uma solenidade, bem expressa no poema:

CÉU, TERRA, ETERNIDADE

Céu, terra, eternidade das paisagens,
Indiferentes ante o rumor leve,
Que nós sempre lhe somos. Vento breve,
Heróis e deuses, trágicas passagens,
Cuja tragédia mesma nada inscreve
Na perfeição completa das imagens.
Todo o nosso tumulto é menos forte
Do que o eterno perfil de uma montanha.
Cala-se a terra ao nosso amor estranha
— Talvez um dia embale a nossa morte.

Sophia de Mello Breyner Andresen (ANDRESEN, 1944)

NOSTALGIA: A ANGÚSTIA DA SEPARAÇÃO

DA CASA

Sem nos darmos conta, podemos violar nossa casa: a terra. A sua imagem de um corpo sem vida, inanimado, corrobora com a insensatez de torná-la objeto de exploração, o que a destrói e nega sua centralidade em nossa existência. Para voltar a pensar em todos os lugares como nossa casa, é preciso que haja uma mudança na experiência humana da terra, libertando-a para sua essência, para seu caráter genuíno e assumindo-a como morada, isto é, como aquilo que nos sustenta e suporta. O respeito à vida é a manifestação mais lúcida dessa mudança.

Nas planícies africanas, em meio a sua vastidão se postam grandes árvores centenárias, que mais parecem gigantes, druidas, sentinelas que observam a passagem dos tempos. Essas criaturas solitárias ganham um tom heroico como únicas vigias de um tempo remoto e imemorial. Essas criaturas expressam uma concepção ancestral da vida, como algo que permite que se veja o sagrado; o sagrado reside em seus tecidos como uma espontaneidade que lhe gerou a vida. Essas criaturas sacralizam as terras africanas, isto é, as dignificam para a manifestação do sagrado. Elas compartilham as planícies com outros viventes: os animais selvagens, cuja existência está em relação direta com o sagrado. Vê-los nos coloca diante de sua manifestação. Essas criaturas são a expressão mais nobre da interligação da vida com o terrestre: a terra é o estado mais puro e inviolável da vida, a possibilidade desse auto-fazer-se. A comunidade entre os animais, a vegetação, os rios e as colinas manifesta um estado de plenitude e completude da existência, um estado sereno e límpido.

Diante dessa comum-uniidade recuperamos o sentido de cosmos: as materialidades dos corpos terrestres, aquáticos, aéreos e orgânicos regressam ao seu estado primevo de união: eles habitam uns aos outros, tendo uns aos outros como sua morada, seu resguardo e cuidado. Desse modo, o respeito à vida e todas as suas interligações tornam qualquer forma de agressão aos viventes uma insensatez e uma profanação moral e ética. Essa agressão torna-se uma ação despropositada, imoderada e grosseira, porque beira a extravagância. Tomar uma vida é profanar a sacralidade da Terra que permeia as planícies africanas e as criaturas que ali crescem. Antes, há de se reconhecê-las como uma dádiva do ventre terrestre: o ventre de Gaia, essa potência geradora, como bem mostra o Hino Homérico à Gaia⁸:

I Will sing to the mother of all, firmly rooted Gaia,
The oldest deity, who feeds all the world's life –
Whether on divine land, in deep sea,
Or flying about – all beings feed from your plenty.
Fine children and rich harvests arise from you,
O Queen; you alone give mortal folk a livelihood
Or take it away. The one you graciously honor
is truly blessed. For him all is abundant:
his life-giving fields bear fruit, flocks thrive
in his pastures, his house is full of good things.
Such men rule with just laws cities of lovely women.
Great good fortune and wealth follow them:
Their sons rejoice with fresh-blooming cheer,
And in flower-laden choruses their joyful daughters
play, skipping in the grass among soft blossoms.
Happy those you honor, august Goddess, abundant spirit!

⁸

Eu cantarei Gaia, a mãe de todos, a de firmes fundações Gaia / a mais antiga, a que alimenta tantos quantos vivem nela / os que percorrem o solo, o mar e também os que voam / Todos se alimentam de sua riqueza / Através de ti, belas crianças e belos frutos se formam / senhora, e a ti cabe dar / e tirar a vida dos homens mortais. Feliz é aquele que honras, bondosamente, com teu sopro para ele tudo vem em abundância / a terra que dá vida fica carregada de grãos; nos campos, os rebanhos prosperam e a casa se enche de riquezas / Eles governam com justiça uma cidade de belas mulheres, e muita riqueza e abundância os acompanham / Seus filhos exultam de alegre juventude, suas filhas dançam, com o coração alegre, coros multiflores, saltando sobre as delicadas flores da relva / Eis o que acontece àqueles que tu honras, deusa augusta, divindade benfazeja! / Salve, mãe dos deuses, esposa do estrelado Urano, concede-me bondosamente, por este canto, vida aprazível / A seguir, eu me lembrarei de ti e também de outro canto (Tradução RIBEIRO JR., 2010)

Gladly grant a welcome livelihood for my song –
But I will remember you and the rest of the song

Homero (RAYOR, 2004)

A exploração terrestre é uma ação cuja essência destrutiva e gananciosa e demonstra nada mais que um mau encaminhamento e um mal entendido sobre nossa relação com a Terra. É uma relação de afastamento, de negação do terreno, que torna raríssimos aqueles que amam a sua existência terrena e a aceitam como sua condição: viver e morrer e ter como leito, como última morada de sua carne e seus ossos, o solo terrestre. Estar em casa propriamente é a própria possibilidade de estar sempre e em qualquer lugar reconciliado com sua própria condição terrestre, quando alcançamos um sentimento de plenitude e integridade.

DO ORGULHO

Não há nada mais respeitoso que honrar e resguardar o orgulho de outrem. Aqueles que desacreditam o orgulho alheio ignoram e desrespeitam sua dignidade (DINESEN, 2011). Aqueles que são orgulhosos encontram seu valor no cumprimento de seu destino; homens sem orgulho tremem diante de seu destino. Para o excesso de orgulho, as sátiras ou o humor é a solução. As sátiras despem os homens: mostram a fantasmagoria que os envolve em um ar de ridicularidade. Sua sofisticação civilizatória ganha uma máscara de um bobo beberrão: aquele que sucumbe a qualquer sinal de seu destino terreno e mortal.

Aquele que sabe o que é o orgulho e a dignidade ama o orgulho do Outro. Na África ser orgulhoso é amar o orgulho dos nativos, amar o orgulho dos animais; amar o orgulho da Terra em toda a sua nobreza, reconhecendo a sua ancestralidade e respeitando-a em sua existência própria sem pensar que seu destino

difere do dela. Esse é o maior equívoco daqueles não-orgulhosos: buscar refúgio no paraíso reservado aos humanos, desprezando tudo o que é terreno, sensível e corpóreo. Esses homens sem orgulho aprenderam a desconfiar daquilo que é terreno, aprenderam que seu corpo é embaraçoso porque é animal. A terra não era sua morada própria, seu destino não estava atrelado ao dela, seu lar era supra-sensível, extra-terrestre e paradisíaco.

Os nativos são orgulhosos. Estão em conciliação com seu destino, de modo que compreendem que sua vida está centrada na terra e ligada a uma ancestralidade terrestre referente a tempos remotos intangíveis à nossa experiência e existência como mortais. Os homens sem orgulho esqueceram as antigas histórias sobre a primavera: a vitória da luz sobre a escuridão e a garantia da continuidade da vida. A primavera não é mais a possibilidade de persistência da vida; eles já não reconhecem esses ritmos naturais, ou até mesmo cósmicos, como atuantes em sua vida. Esqueceram-se do rapto da deusa *Persephone* por Hades, que provocou os invernos, o fim do florescimento e da regeneração de flores, frutos, ervas e um recomeço quando a deusa retorna à superfície, marcada pela agraciação de vitalidade à terra manifesta pelo florescimento nos prados e o crescimento dos grãos (ATSMA, 2011 – o mito de *Persephone*).

Os homens sem orgulho acreditam ser importante tornar a África um continente respeitável. Para isso os nativos têm que abdicar de seu ser, os animais devem deixar de ser e as terras africanas nunca terão sido, de modo que a animalidade esteja contida pelo planejamento e pela racionalidade de todas as formas possíveis. Eles querem ensinar aos nativos a “querer”, e isso significa condicionar o viver, dar a eles objetivos em vez de um destino e finalmente julgar o que é importante ou não para a vida. Mesmo a Terra ganha uma finalidade, de modo a cumprir com objetivos alheios a sua própria existência. Esses homens buscam colocar amarras naquilo que sempre foi

livre e espontâneo: a Terra. Há neles uma confusão sobre aquilo que significa viver bem; colocam o viver bem em correspondência com o querer, não o querer bem, mas a posse. Perdem o sentido do viver como bom viver: cuidar da Terra de forma afetiva, como a Mãe generosa, prodigiosa, como sua Terra-mãtria (NOGUEIRAI; BERNAL, 2014).

O desprezo pelo terreno, pelo natural, sensível e mortal fez com que a vida não fosse suficiente nela mesma; havia de ter um extrato superior. A terra se tornou um meio para que o homem pudesse alcançar esse extrato: o paraíso prometido. Isso o pôs em uma espécie de caminho desorientado para a superioridade, sem saber bem a quê. A vida, de maneira geral, mas mais especificamente dos animais é transformada em uma espécie de material bruto; os animais se tornam meios de carga, propriedades ou objetos de diversão.

Na África, os bois são utilizados para todo tipo de atividade. Esses animais são responsáveis por carregar o peso da civilização. Retiramos desse animal toda a vitalidade, todo brio de seus ancestrais. Retiramos seu orgulho, reivindicando sua vida, fazendo-os trabalhar horas para atender aos propósitos que lhes foram atribuídos, como se fossem coisas feitas para uso. A justificativa para esse tratamento é dada pela sua irracionalidade que lhes confere, aos olhos dos homens sem orgulho, um status inferior. A domesticação dos animais é uma maneira de cultivar essa superioridade de maneira trágica, porque retira dos animais a sua liberdade de ser e existir entre seus elementos.

A domesticação é uma maneira de dessacralização da vida, pois a transforma em uma coreografia, desrespeitando-a em sua própria essência: estar livre. Em lugar das planícies africanas, os animais são espremidos e encontram a degradação quando mantidos em cativeiro, na medida que têm sua liberdade completamente suprimida. O cerceamento é uma fatalidade trágica, porque embora a longevidade

desses animais seja maior, eles se encontram muito distantes de sua condição terrestre. Essa fatalidade é uma afronta, um sacrilégio, uma ofensa a esses animais e às terras africanas pela violação de seu orgulho, sua dignidade e sua forma própria de existência.

Há uma nostalgia na existência desses animais. Essas criaturas inocentes remetem a um estado original de reunião, ao qual eles talvez não mais possam regressar. Deveríamos com muita decência pedir perdão pela violação que causamos à vida dessas criaturas? Haveria a possibilidade de reconciliação com o terrestre e com o terreno? Poderíamos (re)alcançar um senso mais cosmológico de nossa existência? Devemos começar pensando naquilo que perdemos; algo que só pode ser revisitado por uma sensação profundamente intuitiva, uma sensação que traz à tona nossas mais secretas e íntimas necessidades e ansiedades.

DO PRESENTE E DA COBIÇA

Na África, o cotidiano é pensado em termos de rebanhos e toneladas produzidas por hectare. Para os nativos, qualquer disputa ou casamento é decidido pelo seu "peso em cabras". O apego dos nativos aos seus rebanhos está ligado ao entendimento de que sem eles não seria possível a vida nessas terras. Esses animais são uma dádiva, especialmente em épocas de estiagem. O destino dos nativos e de seus rebanhos está ligado, de modo que os nativos vivem pelo presente que é a vida desses animais. Esses animais são respeitados na medida que vivem o quão livre possível, se alimentam nas planícies e quando abatidos sua morte é limpa. Os somalis agradecem à Ala antes de abater o animal; trata-se de uma forma de reconhecimento do presente que essas terras lhes dão.

Sempre que cobiçamos algo acabamos por perder o objeto de nosso desejo. A cobiça envolve um sentimento de posse: a retenção ou contenção de algo e a

ânsia por conter e dominar algo desde sua essência. A cobiça pela beleza é tão antiga quanto a humanidade. A beleza natural foi cobiçada por diferentes civilizações e os animais foram os seus principais alvos. Existe uma espécie de iguana na África cuja pele brilha ao sol lindamente, como uma espécie de joia multicolorida de cores exuberantes em tons de azul, verde, roxo (DINESEN, 2011). Um espetáculo desejável ao custo da vida do animal. O último suspiro dos iguanas, contudo, significa o fim do espetáculo, isto é, suas cores se esvanecem tão rapidamente quanto o seu corpo esfria. Aquilo que lhe dá beleza é a pulsação; a própria vida do animal que irradia uma belíssima paleta de cores.

O corpo imóvel e cinzento do iguana é como uma espécie de castigo pela ganância, pela cobiça que suga a vitalidade do animal. O que resta para aquele que o abate é apenas um corpo apático, sem vida. Como se o desafio lançado à sacralidade dessa vida, à sua ligação direta com as divindades, fosse claramente respondido. Como castigo à dessacralização da vida, ao presente da Terra, à dádiva de Gaia, tem-se apenas a ausência do esplendor e da beleza, o abandono do divino e o desencanto da criatura abatida.

O verdadeiro esplendor das criaturas africanas se dá enquanto elas seguem existindo e a melhor forma de experienciar esse esplendor é convivendo com elas. Há um tipo de injustiça para com essas nobres criaturas quando suprimimos sua vida: esse vigor espontâneo e sacro. Aquilo que decidimos tomar para nós, seja a capacidade germinativa dos solos, os frutos nascidos na vegetação, a frescura e limpidez das águas dos rios, a força e vitalidade dos animais, é uma conquista deturpada; como bem diz a frase "I have conquered them all, but I am standing amongst graves"⁹ (DINESEN, 2011, p. 247). Aquilo que nos torna desejosos só permanece sendo em um dueto, como uma experiência pulsante de co-existência.

⁹ Tradução "Eu os conquistei todos, mas aqui estou ancorado no meio de túmulos" (DINESEN, 1986, p. 227).

O desejo de imortalizar, de tornar eterno aquilo que cobizamos, de tornar a nobreza e beleza das criaturas matéria imóvel é uma cegueira. A magnificência das criaturas selvagens africanas está em seu livre fluir e só podemos experienciá-la quando compreendemos a sua dignidade e seu valor próprios: quando respeitamos o seu orgulho. É um sentimento nostálgico de recuperação da sensação de co-pertencimento e de reconciliação com o sentido do cosmos. É como retornar à casa, à casa adequada: primeva e original. É um sentimento ao mesmo tempo agradável e amargo, porque o retorno dá conforto, mas é um caminho angustiante.

DA REUNIÃO

O nostálgico é sempre um desejo de retorno à Terra. Desejamos longamente re-unirmos com ela porque ela faz referência à totalidade. Como Heidegger (2012d, p. 85) afirmou: “Uma coisa é usar a terra, outra acolher a sua bênção e familiarizar-se na lei desse acolhimento de modo a reguardar o segredo do ser e encobrir a inviolabilidade do possível”. O retorno à Terra é reconhecer a sua melodia formada pelo unísono da lua cheia deitando-se nas planícies, os arados nos campos, o sol, as colinas erguendo-se aos céus, o frescor das florestas e rios, as tempestades de verão, o riso das hienas... é quando os céus, a terra e o mar vêm cantar uns aos outros, na consagração de sua reunião.

Pertencemos à terra em um estado de **comum**-pertencer, como escreveu Heidegger (1999d). É um modo de pertencemos a uma comum-unidade de modo que estamos em sinergia com uma ordem, um cosmos. Essa sinergia acontece como um comum-**pertencer**, isto é, o estabelecimento de nexos entre a multiplicidade de viventes (orgânicos e inorgânicos) dá-se pelo comum-pertencimento. Todos pertencem uns aos outros mutuamente, o que não significa posse ou dominância e sim

uma entrega e uma doação conjunta e recíproca. É a plenitude alcançada em comunhão, a plenitude em forma de um regresso, um re-ingresso nesse comum-**pertencer** ou uma nostalgia: um caminho de volta à terra como a casa, como a morada própria. Integramos-nos organicamente à terra, tendo-a como a própria possibilidade de nutrição do corpo e como a própria possibilidade de constituição do ser. A nostalgia é a sensibilidade ao chamado silencioso, ao lar que se manifesta pelo comum-**pertencer** da existência, bem traduzido pela fábula de Higino sobre a Cura¹⁰.

When Cura was crossing a certain river, she saw some clayey mud. She took it up thoughtfully and began to fashion a man. While she was pondering on what she had done, Jove came up; Cura asked him to give the image life, and Jove readily grant this. When Cura wanted to give it her name, Jove forbade, and said that his name should be given it. But while they were disputing about the name, Tellus arose and said that it should have her name, since she had given her own body. They took Saturn for judge; he seems to have decided for them: Jove, since you gave him life take his soul after death; since Tellus offered her body let her receive his body; since Cura first fashioned him, let her possess him as long as he lives, but since there is controversy about his name, **let him be called homo, since he seems to be made from humus.** (Fábula 220 de Higino, destaque nosso, in GRANT, 1960, p. 200).

¹⁰

“Cuidado, ao atravessar um rio, viu uma massa de argila, e, mergulhado em seus pensamentos, apanhou-a e começou a modelar uma figura. Enquanto deliberava sobre o que fizera, Júpiter apareceu. Cuidado pediu que ele desse uma alma à figura que modelara e facilmente conseguiu. Como Cuidado quisesse dar o seu próprio nome à figura que modelara, Júpiter o proibiu e ordenou que lhe fosse dado o seu. Enquanto Cuidado e Júpiter discutiam, apareceu Terra, a qual igualmente quis que o seu nome fosse dado, a quem ela dera o corpo. Escolheram Saturno como juiz e este equitativamente assim julgou a questão: “Tu, Júpiter, porque lhe deste a alma, Tu a receberás depois de sua morte. Tu, Terra, porque lhe deste o corpo, Tu o receberás quando ela morrer. Todavia, porque foi Cuidado quem primeiramente a modelou, que ele a conserve enquanto ela viver. E, agora, uma vez que, entre vós, existe uma controvérsia sobre o seu nome, que ela se chame Homem, porque foi feita do humus [da terra]” (Tradução ROCHA, 2011, p. 75)

O DESVELAR DA *PHYSIS*

A amplidão se manifesta como a possibilidade de uma reunião, mas não como um amontoado de coisas ou como uma soma de partes antes dispersas. Pelo contrário, como uma entidade, uma totalidade possibilitada por uma re-união integradora, absorvente, que radicaliza a condição de estar-em como pertencimento a um nexos de relações que estão para muito além dos limites corpóreos. As terras africanas tencionam os limites do corpo expandindo-o para além dele mesmo, na medida que sua amplidão lança-o ao longe e distancia aquilo que se encontra de imediato e o longínquo, o aqui e o lá. Em outras palavras, a amplidão traz uma sensação integradora pelo encontro com os elementos e forças elementares e vitais como terra, céu e mar. O sentido da amplidão oferece um caminho que o filósofo heideggeriano Kenneth Maly (2004) chamaria de o **caminho da conectividade e expansão**, isto é, um caminho de integração e relacionalidade em que o ser experientia-se como uma existência em projeção, expansiva e conectiva, sempre em alargamento; uma existência que ultrapassa a própria pele, o próprio corpo, em uma experiência profunda, orgânica e ontológica com outros viventes e existentes.

A amplidão se manifestou pela reunião de forças elementares, e essa reunião se dá e se doa de maneira tão claramente aberta que se torna um evento absorvente de um comum-**pertencer**. O florescimento nas planícies, o horizonte na aurora ou no ocaso, a gravidade das rochas são experiências imediatas de reunião na medida que essas experiências chamam à proximidade. Estar diante desses eventos é como experienciar todo o mistério que envolve a relação entre os existentes e viventes. Experienciar esse mistério é experienciar o mistério da conectividade, é uma experiência transformadora pela qual alguém torna-se cômico e compreende-se em relação.

Compreender começa com a escuta: escutar a reivindicação ao destino de estar envolvido em um nexo orgânico e ontológico. Essa escuta, no entanto, é silenciosa. O chamado não diz nada, não nos conta nada, nem sugere o que é ou como se realiza, ele simplesmente nos convoca a estar diante de, abertamente.

A amplidão africana se manifesta de forma enigmática. Ela chama à presença de forma espontânea, sem que houvesse uma motivação para que o fizesse. Coloca-se manifesta sem um porquê, sem uma destinação. Ela cria-se tendo apenas como destinação o seu próprio acontecer. Não há nada que dê uma direção à sua manifestação; ela ocorre como algo inesperado, como um espanto, um devir. O enigma da amplidão é o de uma complexidade simples. Ela chama à presença dessa manifestação sublime e liberta: seu próprio emergir para presença, enquanto reunião de forças elementares e vitais, nos lança na fronteira, no limite onde, segundo Heidegger (1992), tudo se permite desabrochar a partir de si mesmo em sua plenitude. Embora estar na fronteira não seja uma experiência bem compreendida, é algo que não passa despercebido à intuição.

A amplidão africana doa-se como espaço livre que possibilita às forças elementares, terra, céu e mar, chamarem-se à proximidade, trazendo-as para perto uma das outras pela espontaneidade. Esse chamado tem uma natureza enigmática. Ele não é algo que se possa explicar por experiências passadas, nem algo que se esclarecerá futuramente. O chamado à proximidade simplesmente **é**, e só pode ser compreendido pela sua experiência imediata. A amplidão, enquanto complexidade de intercâmbios, tem um efeito tremendo na experiência de ser e estar ao ponto de dissolver o ser numa espécie de integralidade ontológica que se dá pelo comum-**pertencer**. Essa espontaneidade da manifestação, do colocar-se presente dos elementos terrestres, marinhos e aéreos que se envolvem em reunião, é o cerne do enigma da complexidade simples da amplidão. Como compreendê-lo?

A experiência da completude ou da plenitude enquanto experiência da amplidão africana une as manifestações espontâneas e autoemergentes do ser. Tudo que é surge de forma não solicitada, não se impele para nada, apenas permanece sendo. Quando os céus e a terra se une pelo horizonte, quando o mar se une aos céus e o mar se une à terra de maneira sonora há uma ausência presente, uma ausência soberana que insiste em retrair-se e manter-se reclusa. A experiência do enigma é uma experiência cotidiana ligada à própria facticidade da vida, e envolve uma presença ausente que diz respeito apenas a si mesma. Ela intima à proximidade de seu lugar de reclusão, mas nunca se mostra completamente, isto é, a presença ausente nunca está à vista a não ser como enigma; dá-se como desvelamento que se apresenta como enigma. O maior desafio é ser capaz de compreender o enigma enquanto ele mesmo, como coloca o filósofo Jose Carlos Michelazzo (2004). O conhecimento é verdadeiramente acolhedor do enigma quando é capaz de velá-lo como tal. Só assim nos encontramos em proximidade para com ele.

Essa presença ausente é algo que ocupa o cerne da reunião entre céu, terra e mar, como fundo intangível que sustenta a emergência desses elementos, como a própria possibilidade dessa reunião. Existe um caráter elementar naqueles que se reúnem, no sentido apontado pelo filósofo ambiental John Sallis (2004): os elementais estão sempre presentes em estado de união, intersecção, sobreposição, como horizonte de possibilidade para que as coisas possam se apresentar. O elementar é onipresente, isto é, excede todas as outras coisas que se manifestam. Ele, contudo, não é inesgotável. A amplidão de sua presença é algo quase imponderável. São experiência encarnada, sensível; não podem, porém, ser comportados pela sensibilidade, isto é, mesmo compreendidos, não podem ser comportados pela consciência.

A experiência da completude pela amplidão africana é uma revelação como uma experiência diante da qual coloca-se a pergunta pela condição originária da

presença, o automostrar-se dos fenômenos. Ela aprofunda o sentido de Terra e de mundo. O mundo deixa de ser aquilo que me circunda, no sentido de uma estrutura de objetos, utensílios, coisas. Esse mundo se mostra insuficiente e vazio, o mundo é o horizonte de compreensão que só **é** quando há correspondência à reunião dos elementais. A terra destaca-se nessa reunião pelo seu caráter de acolhimento e resguardo: todas as coisas são terra, todas as coisas têm seu último solo na terra, encontram na terra seu solo elementar. A terra é a medida para todos e para tudo: o vento, as ondas, a neblina, as chuvas, as erupções, o mar, os céus, os mortais todos, mesmo que não nasçam e cresçam da terra; a Terra é sua medida. Na mitologia, Gaia, nascida do Caos, deu origem a Urano (o celeste), Ponto (o mar) e Óreas (a terra/montanhas). Ela era uma entidade elementar em sentido mais radical.

A amplidão pela sensação de união e de integridade traz à tona nossa sensibilidade aos outros existentes e o comum-**pertencer** dessa reunião, tornando-nos conscientes de sua originalidade para a totalidade do mundo. E vai além: aguça nossa sensibilidade àquela presença ausente, o enigma, que se apresenta como fundo da reunião. A essência desse fundo é ser o último estágio até onde podemos regressar, ou seja, de onde sempre partimos e para onde sempre voltamos. Esse fundo se apresenta como terra: a terra é o fundo para a manifestação, de onde as coisas emergem à presença. A terra é a radicalidade da autoemergência, é o último remanescente que tem um modo único de repousar como suporte.

A compreensão da existência desse fundo é uma experiência que só se dá enquanto experiência do enigma, porque essa experiência é um encontro com o fenômeno em seu estado puro de doação. Heidegger (2012a) afirma que esse estado puro de emergência, “Desde cedo, os gregos chamaram a este mesmo surgir e irromper [espontâneo], no seu todo, a Φύσις [conhecido como a *physis*]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 39) e a esse todo o filósofo chama de Terra: a doação nela mesma; um autodesdobrar-se

do ser. Esse estado pode ser visto com maior potência nos elementares, céu, terra e mar, especialmente a terra, e na vida. A *physis* é um dom, é aquilo que há de inominável e sagrado na reunião fundante da totalidade do mundo. A *physis* é Terra: a terra como fonte contínua do possível, que permite o emergir e o persistir, como uma força sólida e perene da qual depende a mundanidade do mundo como um comum-**pertencer**. A amplidão desvelou a intimidade do co-pertencimento entre mundo e Terra. A amplidão desvela a terra como Terra, como um fundo que fundamenta o mundo. A Terra é a própria possibilidade do mundo. O mundo, por sua vez, se coloca como um horizonte de compreensão para aquilo que desde sempre existiu e lhe constituiu: a complexidade simples que se origina pela *physis*.

A amplidão em "*Out of Africa*" radicaliza a compreensão do comum-**pertencer** colocando a existência como uma experiência cosmopoética: uma sensação de pertencimento a algo de incomensurável, um senso de relacionalidade que envolve reconhecer-se como pertencente à Terra, sem perder o senso cósmico desse pertencimento (WHITE, 1992). As terras africanas, pelo ar, pelo mar, pelas chuvas, pelo terrestre, pela luz, pela escuridão, pela lua, pelo sol, contam uma misteriolgia, que segundo Michelazzo (2004) é um dizer sobre aquilo que excede a aparência e o fenômeno, algo que intercede por todos os fenômenos, mas que permanece recluso: a *physis*. A misteriolgia não é o desvelar da *physis* e sim seu resguardo enquanto primado do encerramento que é: entrar em proximidade com a Terra. Essa misteriolgia teria uma constituição poética.

White (1992) aponta o poético como um dizer que se aproxime da *physis*. Essa proximidade clamada pelo poético é um caminho de regresso à Terra enquanto nossa morada própria. É um caminho que permite à Terra ser Terra, deixando-a permanecer em seu mistério e desvelando-a enquanto tal. De outro modo, é reconhecer a geopoética e deixá-la ser. O poético, pelas vias da linguagem poética,

liberta o ser. O poetizar é deixar-ser. No caso da geopoética é deixá-la ser como a linguagem enigmática e desconhecida que é. Não há nada mais obscuro que a luminosidade, diriam os antigos gregos, mas a luminosidade é pura beleza e encantamento e os homens logo abrem-se a ela, porque é algo que nos toca genuinamente. Como Pöggeler (2001) propõe, a linguagem da Terra não é qualquer som estranho, mas o evidenciar-se de um desocultamento em sua primordialidade. Reconhecer a geopoética como o evidenciar da Terra que se evidencia em si mesma coloca essa última em uma nova perspectiva: ela se torna nossa verdade de maneira radical.

“Se nesta terra, e não em outra, as laranjeiras lançam sólidas raízes e se carregam de frutos, esta terra é a verdade das laranjeiras” (SAINT-EXUPÉRY, 1983, p. 135). A terra é a morada própria daqueles que lançam raízes nela, ela é sua condição e verdade irremediável. Aqueles que reconhecem essa verdade são invadidos por uma sensação nostálgica de permanecer fiel à Terra. A nostalgia é uma sensibilidade à terra como nossa morada, aproximando-se daquilo que Maly (2009) chamou de Pensamento Ecogênico, isto é, uma gênese, uma emergência à presença orientada para e pela terra como morada, uma morada que é uma simbiose e uma sinergia dos existentes e viventes. Ser sensível ao ecogênico é tornar-se cômico de um habitar comedido que se orienta por essa suficiência sóbria que é a terra; é estar na terra sem ultrapassar sua suficiência, isto é, em conciliação com a inviolabilidade do possível ou em familiaridade com a circunstância do possível a que tudo segue; é estar na terra sem esgotá-la, sem exauri-la, sem abusá-la; é cumprir o destino de cuidador dela como morada.

A nostalgia é o retorno à morada genuína que resgata as memórias da terra e busca redescobrir e reconciliar-se com a intimidade do copertencimento entre Terra e mundo. Desse modo, o próprio sentido de mundo está “sob nostalgia”, porque se está à procura de seu passado original: o embate original Terra-mundo, um momento

antagônico em que o mundo se abre como horizonte de compreensão pela pergunta pelo ser. A abertura do mundo se embate com o próprio ser da Terra, que recusa qualquer tentativa de intromissão e mantém-se reclusa. A pergunta pelo ser, como retorno à morada genuína, é, em última estância, a pergunta pelo enigma: o fundo único entre Terra e mundo, isto é, a *physis*.

Amplidão e nostalgia remetem ao enigma, ao fundo, à Terra. A amplidão faz-nos sentir ligados a esse fundo, pelo comum-**partencer**. A nostalgia nos torna cômnicos desse fundo como nossa morada genuína. A nostalgia torna o caminho da conectividade aberto pela amplidão como um caminho de retorno, um caminho em que a ontologia se realiza de forma radical porque busca a própria origem do ser ou a essência de seu fundamento. A amplidão é nostálgica para a própria existência. Ela dá o espaço, dá a espaciosidade (TUAN, 2013) para que o existir possa ser pleno em toda sua liberdade. A amplidão é a possibilidade de a existência encontrar sua libertação no sentido de poder-ser, ela é uma libertação porque permite ao existente uma condição de retorno a sua circunstância original. Assim como Heidegger (2005) denominaria a existência como ex-sistência, a amplidão devolve o existente à essência do seu existir, isto é, desdobrar-se, estar em extensão, espriar-se à procura de horizontes, de direções no estabelecimento de relações de proximidade de modo a estar exposto ao desvelamento do ser dos existentes. De outro modo, existir é ser afetado gravemente pela proximidade essencial dos existentes.

O encontro com a Terra outorga essa libertação porque nos mostra que a origem de tudo, a *physis*, é o transbordamento para fora, como o próprio libertar-se. Por isso Heidegger (1999b) dirá que a liberdade é a origem do fundamento. Esse encontro, no entanto, nos põe em um caminho angustiante: percebemos que essa força é desumana; não que ela seja não-humana, ela simplesmente é desumana na medida que não rejeita o Homem e sim o ignora, e o faz perceber-se de sua pequenez.

A amplidão nostálgica rompe com a representação humana da Terra colocando às claras a natureza da Terra: ela não é um produto do Homem; longe disso, é um acontecimento espontâneo e enigmático sobre o qual não há nenhuma possibilidade de intromissão. A amplidão nostálgica devolve a Terra à sua essência como solo original, oferecimento total e gratuidade, e proporciona uma revelação vertiginosa; o sentir-se em reunião é esmagador. Estar em reunião é uma gravidade tão esmagadora que nos leva ao pó, é um convite indecente, uma atração irresistível à dissolução. A amplidão nostálgica convida ao retorno: o retorno ao começo absoluto do existir, ao lar primordial: "There he comes to rest; not, of course, to the illusory rest of inactivity and emptiness of thought, but to that infinite rest in which all powers and relations are quickened"¹¹ (HEIDEGGER, 2000a, p. 62).

A amplidão faz do encontro com a Terra uma tentação de retorno ao seu acolhimento, como bem traduz o poema:

Nem um profundo mar

Não sou uma vitória ou uma derrota,
mas me conquisto sempre cada dia,
procurando essa forma mais remota
do que em mim nos instantes se perdia.
Nem um profundo mar, nem superfície,
nem vento ou pedra: leve, na existência,
balanço entre as montanhas e a planície
com asas no sentir, preso à consciência.
Tudo o que é meu anseia uma amplidão,
de um céu inacabado a nostalgia.
É o peso desta terra em minha mão.
E enquanto espero o mundo na Poesia
enfim suprir, eu luto e mais persigo
esta ideia de mim, que não consigo.

Lupe Cotrim Garaude (GARAUDE, 1959)

¹¹ Tradução livre: "Ele atinge então o repouso, não o repouso aparente da ociosidade e da ausência de pensamento, mas antes aquele repouso indefinidamente prolongado no qual todas as relações e todas as forças estão ativas" (HEIDEGGER, 2013, p. 56).



Da constituição ontológica da geograficidade
à ontologia da Geografia



A adoção da matriz filosófica da fenomenologia pela Geografia trouxe a possibilidade de uma revisão epistemológica que mobilizou os geógrafos, sobretudo humanistas, a repensarem a própria Geografia enquanto ciência. A busca pela construção de uma Geografia fenomenológica fez emergir questionamentos de cunho ontológico, de modo que se tornou imprescindível esclarecer por que a compreensão da ontologia é um esforço necessário à Geografia. Buscar uma ontologia da Geografia é um desdobramento da adoção da fenomenologia e uma forma de aprofundar a compreensão sobre a pergunta “o que significa adotar a fenomenologia?”.

Significa, em primeiro lugar, reconhecer que a base do conhecimento geográfico reside na experiência geográfica. Experimentar é ir ao encontro de algo e ser tocado por ele em um âmbito ontológico-existencial, pois esse encontro reivindica uma entrega, um comum-pertencer que articula intimamente aquilo que se encontra ou se reúne. No caso da experiência geográfica, ela envolve o encontro do homem com a Terra. O homem, quando se coloca diante da Terra, essa reserva secreta e resguardada, se reconhece como ser ligado a ela, ao mesmo tempo em que ele a traz à luz erigindo o mundo, colocando-o sob o acolhimento da Terra. Essa experiência se dá em um âmbito pré-científico, de modo que o conhecimento geográfico tem seu embasamento na experiência da existência, do próprio existir como essa descoberta de si para si e do ser dos existentes que lhe circundam e que criam a circunstância possível do existir.

A experiência geográfica colocada como experiência do existir revela o caráter existencial da ciência geográfica, ou põe às claras aquilo a que alguns geógrafos humanistas chamaram atenção: o caráter geográfico da existência. O questionamento do geógrafo é o questionamento feito pelo primeiro homem, pelo primeiro pensador tocado pelo apelo da Terra.

A fenomenologia, no entanto, exige um cuidado mais detido, uma incursão mais radical aos fenômenos sobre os quais detém a atenção. Compreender a Geografia como uma ciência existencial envolve sim uma elaboração em termos epistemológicos dessa compreensão, mas estende essa compreensão para o próprio significado da Geografia, exigindo a pergunta "que é a Geografia?". Se buscamos perguntar pelo que é, devemos também perguntar pelo por que é. Perguntar pelo *por que* é, segundo Heidegger (2012b), perguntar pela essência. A pergunta "que é?" desdobrou-se na busca de uma ontologia da Geografia, que envolveu uma pergunta fundamental pela sua essência.

A ontologia da Geografia é uma busca pela Geografia em sua essência, isto é, uma busca por aquilo que a Geografia é e como ela é. A resposta a essa busca envolve diretamente a geograficidade, tendo em vista que ela foi instituída como o próprio modo de ser geográfico. A busca pela essência da Geografia como a geograficidade, porém, não se resume a reconhecer a geograficidade como essência da Geografia ou compreendê-la. Envolve um questionar mais detido e mais radical: a busca pela essência da Geografia significa perguntar pela sua fundamentação, isto é, a geograficidade desde a sua fundação. Em outras palavras, é perguntar pela fundação do fundamento.

A radicalização da pergunta pela essência da Geografia tem como principal articuladora a fenomenologia. Como uma busca pelas coisas mesmas, a

fenomenologia engendra um movimento, um questionamento no interior da disciplina geográfica que leva a reflexão epistemológica dos geógrafos ao limite. A pergunta pela produção do conhecimento precisa se deter naquilo que verdadeiramente é o conhecimento: o próprio desvelamento do ser como um ato existencial, ou como o próprio existir. A pergunta pela essência se configura desse modo como uma pergunta pela própria existência de modo que ela tem forte caráter ontológico.

A busca pela essência então é a busca pela ontologia da Geografia que se desdobra na pergunta pela geograficidade, que significa elucidar a constituição ontológica da geograficidade. A ontologia na Geografia se realiza plenamente pelos avanços que conseguimos realizar na compreensão de sua essência quando nos fazemos a pergunta por aquilo que é ainda mais fundamental que a essência. Isto é, quando entendemos que, ainda que identifiquemos a essência da Geografia – a geograficidade – como uma possibilidade de resposta à ontologia da Geografia, cabe ainda a pergunta pela essência, como Heidegger (2012c, p. 135) coloca: “o pensamento é tanto mais pensamento quanto mais radicalmente se gesta e se faz gesto, quanto mais chega à *radix*, à raiz de tudo aquilo que é [...] Por que o fato de que algo é e o que algo é”. Desse modo, a própria essência é algo que se dignifica como aquilo que há que se pensar. A fenomenologia é a abertura imprescindível para esse movimento de radicalização, porque lhe é próprio a possibilidade do pensar.

A pergunta pela geograficidade, porém, é um desafio para cujo enfrentamento existem diferentes encaminhamentos possíveis. Entendemos, contudo, que todos eles envolvem o estabelecimento de um nexos coerente entre Geografia, Filosofia e Arte, de modo que possa se dar pelo diálogo entre Geografia e Arte com o suporte das reflexões filosóficas.

O diálogo entre a Geografia e a Arte se realiza pelas ponderações em torno da origem da obra de arte, como propõe Heidegger; dá a possibilidade de pensar a fundação do fundamento da Geografia, isto é, a fundação da geograficidade, a partir da verdade ou o desvelamento que se coloca em obra na obra de arte. É na Arte, sobretudo, que a verdade se manifesta enquanto o embate Terra-mundo, de modo que esse embate dá a fundação da geograficidade em termos de um acontecer, de um momento original e originário envolvendo a gratuita densidade e doação da Terra e a pergunta fundante, a pergunta pelo ser que abre o mundo. Trata-se da pergunta que coloca em reunião e em relação, que coloca aquele que pergunta em seu destino de testemunhar a reunião dos quatro: terra, céu, mortais e deuses. Um testemunho que se dá pelo próprio pertencimento a essa reunião como mortal.

O desafio imposto pela linguagem, quando assumimos a ciência como existencial e a fenomenologia como caminho, apresentou a necessidade de darmos um apontamento possível para conduzir todas as questões por nós levantadas. O problema era claro: não há como falar de uma ontologia da Geografia sem nos lançarmos ao esforço de tratar a linguagem com cuidado, de nos esforçarmos em dizer aquilo que queremos dizer. O tratamento poético da linguagem foi o que trouxe a linguagem para sua essência de modo que ela permanecesse em proximidade com o ser; para que ela pudesse dizer o ser. Esse tratamento é um aventurar-se à vocação do poeta de retornar à casa, colocando-se em proximidade com o ser desvelado da Terra: a geopoética.

É importante apontar que o enfrentamento do desafio da linguagem não se esgota em nossos esforços. Há muito que se pensar sobre a linguagem em termos de suas possibilidades e limitações e os encaminhamentos ponderáveis desse desafio. O próprio desafio da linguagem é algo que precisa de maior atenção. Ele ainda precisa ser construído mais detidamente já que se mostrou como uma questão preponderante para os avanços na condução da ciência respeitando sua base

ontológico-existencial. Tudo isso faz parte de um empreendimento que precisa ser coletivo, na medida que é algo que envolve aqueles que se aproximam de uma geografia fenomenológica. A eles está lançado esse desafio, como cientistas, como geógrafos, como ser-no-mundo.

Na obra "*Out of Africa*", o tratamento poético pôs às claras como a vocação do poeta se realiza na obra, buscando sua origem ou sua essência poética enquanto obra de arte. O desvelar dessa vocação se deu pela compreensão de que a amplidão e a nostalgia podem revelar a revelação que se dá quando a Terra saúda o poeta em seu retorno à terra pátria.

A amplidão traz à reunião a quadratura como a própria condição de existência: ela expõe a relacionalidade e a conectividade entre os existentes como pressuposto do ser e estar, expondo a cumplicidade e vinculação ontológica entre os elementos em reunião. A nostalgia complementa esse sentido da amplidão quando traz um aprofundamento para o entendimento desse estado de reunião, buscando o solo originário da reunião ou um retorno à morada primeva onde se dá a emergência de todo existente. Assim, a amplidão traz o sentido de uma totalidade em que se encontra envolvido e absorvido todo ser; em termos heideggerianos, o próprio mundo. Dessa forma, a nostalgia direciona o pensamento para o cerne dessa totalidade ou seu fundo que, como já discutimos, é a *physis*.

A amplidão e a nostalgia encaminham o pensamento do fundamento da geograficidade para esse fundo único da Terra e do mundo: a *physis*, que pode ser entendida como a própria possibilidade de vir a ser do ser, uma emergência espontânea ou uma autoemergência do ser que assim se coloca presente e manifesto. Essa autoemergência tem caráter enigmático, pois é aquilo que permanece recluso e obscuro:

ao mesmo tempo em que o ser se apresenta, ele se recolhe e se detém nesse estado originário de doação.

Reconhecer a *physis* enquanto fundamento da geograficidade faz-nos revisitar a concepção da relação Homem-Terra pensada pela Geografia, na medida que quando falamos da *physis* não estamos nos referindo a algo distante, pertencente a um outro plano; pelo contrário, ela se manifesta como aquilo que há de mais concreto e factual. Estamos em relação com ela cotidianamente, pois toda experiência envolve a *physis*. O seu reconhecimento, contudo, é algo que permanece esquecido, e embora estejamos tão próximos, ela parece ser a coisa mais distante do nosso pensar. Quando trazemos à tona a *physis* pela relação entre a obra de arte e a geograficidade, podemos pensar a experiência em outros parâmetros, tendo, como geográfico dessa experiência, o contato com esse estado absoluto e puro de doação do ser.

Podemos repensar a Geografia enquanto ciência existencial perguntando-nos pela origem do conhecimento como a própria origem do ser, reconhecendo-a como a própria fonte do conhecimento. A ontologia da Geografia à luz da obra de arte coloca em obra o acontecer da verdade da própria Geografia, o seu desvelamento desde um fundo original e originário. A fenomenologia-existencial na Geografia recoloca a importância de voltar às coisas mesmas rompendo com a cisão, instituída pela ciência moderna, entre Ciência, Filosofia e Arte. A fenomenologia permite à Geografia voltar à sua essência, não só em termos de um desvelar da fundação de seu fundamento, mas por fazê-la retomar sua ligação com a Arte.

Referências



AT SMA, Aaron J. **Theoi Project** Disponível em:

<<http://www.theoi.com/Khthonios/Persephone.html>> Acesso em: 18/01/2015.

ANDRESEN, Sophia de B. M. **Poesia**. Coimbra: Edição da Autora, 1944.

_____. **Dual**. Lisboa: Moraes Editores, 1972.

BESSE, Jean-Marc. **Ver a Terra**: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. Geografia e Existência: a partir da obra de Eric Dardel. In: DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 111-140.

BERQUE, Augustin. Geograma, por uma ontologia dos fatos geográficos. **Geograficidade**, Niterói, v. 2, n. 1, p. 4-12, 2012.

BROSSEAU, Marc. Geography's literature. **Progress in Human Geography**, v.18, n.3, p.333-353, 1994.

CASEY, Edward. Between Geography and Philosophy: what does it mean to be in the place-world? **Annals of the Association of American Geographers**, v.91, n.4, 2001. p.683-693.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DINESEN, Isak. Entre dois amores (A fazenda Africana). São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

_____. **Out of Africa and Shadows on the Grass**. New York: Vintage International, 2011.

FOLTZ, Bruce V. **Habitar a Terra**: Heidegger ética ambiental e a metafísica da natureza. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

FRANCISCO DE SÁ, Alexandre. Ciência e Hermenêutica da Facticidade: Heidegger e o projeto de uma Filosofia científica. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, v. 1, n. 1, 2012, p. 9-23.

FURTADO, José Luiz. A origem da obra de arte. **ArteFilosofia**, n.5, 2008, p. 73-83.

GARAUDE, Lupe Cotrim. **Raiz comum**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1959.

GRANT, Mary. **The Myths of Hyginus**. Lawrence: University of Kansas Press, 1960.

GUZZONI, Ute. A relação entre o espaço e a arte no Heidegger tardio. **ArteFilosofia**, n.5, 2008, p. 48-60.

HAAR, Michel. **A obra de arte**: ensaio sobre a ontologia das obras. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.

HEIDEGGER, Martin. La proveniencia del Arte y la determinación del pensamiento, trad. y notas, **Er-Revista de Filosofía**, v. 15, p. 171-187, 1992.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica?. In: _____. **Martin Heidegger: conferencias e escritos filosóficos**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999a. p. 43-88.

_____. Sobre a essência do fundamento. In: _____. **Martin Heidegger: conferências e escritos filosóficos**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999b. p. 109-148.

_____. O fim da Filosofia e a tarefa do pensamento. In: _____. **Martin Heidegger: conferências e escritos filosóficos**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999c. p. 89-108.

_____. Identidade e Diferença. In: _____. **Martin Heidegger: conferências e escritos filosóficos**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999d. p. 171-184.

_____. Hölderlin and the essence of poetry. In: _____. **Elucidations of Holderlin's Poetry**. Tradução Keith Hoeller. Amherst: Humanity Books, 2000a. p. 51-66.

_____. "Homecoming/ To Kindred Ones". In: _____. **Elucidations of Holderlin's Poetry**. Tradução Keith Hoeller. Amherst: Humanity Books, 2000b. p. 23-50.

_____. Hölderlin's Earth and Heaven. In: _____. **Elucidations of Holderlin's Poetry**. Tradução Keith Hoeller. Amherst: Humanity Books, 2000c. p. 175-207.

_____. **Carta sobre o humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. **Introdução à Filosofia**. Tradução Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. A origem da obra de arte. In: _____. **Caminhos de Floresta**. Tradução Irene Borges-Duarte. Santa Maria da Feira: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012a. p. 5-94.

_____. A essência da linguagem. In: **A caminho da linguagem**. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schunback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012b. p. 121-172.

_____. Construir, Habitar e pensar. In: **Ensaio e Conferências**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012c. p. 125-142.

_____. Quem é Zaratrusta de Nietzsche? In: **Ensaio e Conferências**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012d. p. 87-110.

_____. **Explicações da poesia de Hölderlin.** Tradução Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

HESPANHOL, João Cunha Pinto. **Terra, Mundo e Poesia:** a conformidade em Heidegger. 2004. 213f. Dissertação (mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto-Portugal, 2004.

HOLZER, Werther. A construção de uma outra ontologia geográfica: a contribuição de Heidegger. **Geografia**, Rio Claro, v. 35, p. 241-251, 2010.

_____. A Geografia Fenomenológica de Eric Dardel. In: DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra:** natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 141-154.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental:** uma introdução à Filosofia fenomenológica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MALPAS, Jeff. **Place and Experience:** a philosophical topography. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. **Heidegger's Topology:** Being, Place, World. Cambridge: MIT press, 2006.

MALY, Kenneth. *A Sand Country Almanac:* Through Anthropogenic and Ecogenic Thinking. In: FOLTZ, Bruce V; FRODEMAN, Robert (Eds.) **Rethinking Nature:** Essays in Environment Philosophy, Indiana: Indiana University Press, 2004.

_____. Earth-Thinking and Transformation. In: McWhorter, Ladelle; Stenstad, Gail (Eds.) **Heidegger and The Earth:** essays in environmental philosophy. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

MARANDOLA JR., Eduardo; OLIVEIRA, Livia de Geograficidade e espacialidade na literatura. **Geografia**, Rio Claro, v. 34, n. 3, p. 487-508, 2009.

MARANDOLA JR., Eduardo; GRATÃO, Lucia Helena B. (Orgs.). **Geografia e Literatura:** ensaios sobre geograficidade, poética e imaginação. Londrina: EDUEL, 2010. p.7-15.

MARANDOLA JR., Eduardo. Heidegger e o pensamento fenomenológico em Geografia: sobre os modos geográficos de existência. **Geografia** (Rio Claro), v. 37, n. 1, p. 81-94, 2012.

MICHELAZZO, José Carlos. **O círculo restaurado:** o resgate da experiência da totalidade originária no primeiro Heidegger, 2004, 294 f., Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

NOGUERA, Ana P.; BERNAL, Diana A. Geografias del habitar: um habitar geopoético em la era planetária. **Geograficidade**, v.4, n.2, p.19-31, 2014.

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e Poesia:** o pensamento poético. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

PARDO, José Luis Pardo. **Sobre los espacios**: pintar, escribir, pensar. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

PEREIRA, Miguel Baptista. A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini. **Revista filosófica de Coimbra**, n. 13, 1998, p. 3-54.

PICKLES, John. **Phenomenology, Science and Geography**: spatiality and the human sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

POCOCK, Douglas. C. D. Geography and literature. **Progress in Human Geography**, v. 12, n. 1, p. 87-102, 1988.

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RAYOR, Diane J. **The Homeric Hymns**: A translation, with introduction and notes. Los Angeles: University of California Press, 2004.

RELPH, Edward. **Geographical experiences and being-in-the-world**: the phenomenological origins of geography. In: SEAMON, David and MUGERAUER, Robert (eds.) *Dwelling, place & environment: towards a phenomenology of person and world*. New York: Columbia University Press, 1985. p.15-31.

RIBEIRO JR., Wilson A. (Ed.) **Hinos Homéricos** – tradução, notas e estudo. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

ROCHA, Zeferino. A ontologia heideggeriana do cuidado e suas ressonâncias clínicas. **SÍNTESE**-Revista de Filosofia, v. 38, n. 120, p. 71-90, 2011.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. **Terra dos Homens**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.

SALLIS, John. The Elemental Earth. In: FOLTZ, Bruce V; FRODEMAN, Robert (Eds.) **Rethinking Nature**: Essays in Environment Philosophy, Indiana: Indiana University Press, 2004.

SARAMAGO, Lúcia. **A topologia do ser**: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

SEIBT, Cesar Luis. Conhecimento, diferença ontológica e circularidade hermenêutica. **Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica**, v.1, n.2, 2013, p. 41-53.

STAFECKA, Maria. The truth of the Work of Arte: Heidegger and Gadamer. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Ed.) **The Truth of the Work of Art: Heidegger and Gadamer**: The Life-world, Nature, Earth: Book Two. New York: Springer, 2013. p. 243-254.

TUAN, Yi-Fu. Literature and Geography: Implications for Geographical Research. In: LEY, David Ley; SAMUELS, Marwyn (Ed.) **Humanistic Geography**: Prospects and Problems, Chicago: Maaroufa Press, 1978. p. 194-206.

_____. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013.

YOUNG, Julian. **Heidegger's Philosophy of Art**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

WHITE, Kenneth. Elements of geopoetics, **Edinburgh Review**, v. 88, p. 163-178, 1992.

WOOLF, Virginia. **Rumo ao Farol**. Rio de Janeiro: O globo; São Paulo: Folha de S. Paulo, 2003.